

ЖИВАЯ СТАРИНА

2'2000

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре



Село Черевково. Дом «с расписными наличниками», принадлежавший семье купцов Гусевых (конец XIX в.)



ДЕРЕВЯННЫЕ ДОМА КРАСНОБОРСКОГО РАЙОНА

Дерево — основной материал в народной архитектуре Русского Севера. В этом можно убедиться и в Красноборском р-не Архангельской обл., где летом 1999 г. работала экспедиция Государственного республиканского центра русского фольклора. Памятники деревянной архитектуры мы наблюдали в селах Красноборск, Черевково, Верхняя Уфтиуга и в деревне Лудонга.



Материал А.Г. Кулешова читайте на с. 52—53

↓ Навес с резным звездчатым «небом» в доме Гусевых



↑ В д. Лудонга в доме Коромзиных нам встретился печной расписной «зabor» начала XX в. с завершением в виде головы конька. Конек на кровле избы (скульптурное завершение коньковой слеги) и конек у печи часто встречаются вместе в северных домах

↔ Рисунок по темному фону на печном «заборе» и шкафчиках в доме Коромзиных отличается удивительной легкостью, свободой и изяществом. Письмо прозрачное, тонким красочным слоем без плотных мазков. В манере чувствуется опыт известной в этих местах пермогорской росписи и народной иконописи. Есть даже дата исполнения — 1915 год. Произведений этого времени сохранилось немного

Фото А.Г. Кулешова

ЖИВАЯ СТАРИНА

2(26) '2000

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре

Учредитель и инициатор возобновления издания Государственный республиканский центр русского фольклора Министерства культуры Российской Федерации

Основан в 1890 году
Возобновлен в 1994 году

Главный редактор С.Ю. Неклюдов

Редколлегия:

О.В. Белова (ученый секретарь)

Л.Н. Виноградова

В.М. Гацак

А.А. Горелов

В.Е. Гусев

М.А. Енговатова

А.С. Каргин (зам. главного редактора)

М.А. Некрасова

А.Ф. Некрылова

В.Я. Петрухин

С.М. Толстая

А.В. Чернецов

Ответственный секретарь редакции

А.С. Подгаец

Научный редактор С.П. Бушкевич

Макет и компьютерная верстка

И.К. Дергуновой

Корректоры Н.А. Мишинская,

Л.Г. Рыжова

Зав. редакцией И.Д. Васенкова

Адрес редакции: 119034,

Москва, Кропоткинский пер., 10

Тел.: (095) 246-8417, факс: (095) 246-3389

Журнал зарегистрирован в Министерстве печати и информации Российской Федерации. Свидетельство № 01827 от 30 ноября 1992 г.

Подписано в печать 15.06.2000. Формат 60×90 1/8.
Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л.
8,0. Тираж 3000 экз. Заказ 623. Цена договорная

Отпечатано в ГУП ИПК «Московская правда»
101000, Москва, Потаповский пер., 3

Рукописи не рецензируются и не возвращаются.
При перепечатке ссылка на журнал обязательна

Журнал можно приобрести (оптом и в розницу)
по адресу: Москва, Кропоткинский пер., 10. Государственный республиканский центр русского фольклора

© «Живая старина», 2000

На 1-й стр. обложки: Конец полотенца. Шитье цветными шерстяными нитями тамбурным швом и гладью верхом по бумажной ткани. 44x37 см. 1854 г., Новгородская губ. Государственный Эрмитаж, РТ-17262. Происходит из коллекции К.Д. Далматова (поступило в 1941 г.) **На 4-й стр. обложки:** Декоративное панно «Усадьба». Шитье в прикреп бисером, стеклярусом и пронизками на льняной нити по холсту. 250x215 см. 1-я пол. XVIII в. Государственный Эрмитаж, ЭРТ-15510. Поступило из Общества древней письменности в 1931 г.

СОДЕРЖАНИЕ

ДОМ В КУЛЬТУРЕ

| | |
|--|----|
| Т.В. Цивьян. Архетипический образ дома в народном сознании | 2 |
| Е.Ю. Кукушкина, С.Е. Никитина. Жанровые «портреты» фольклорного дома | 5 |
| К.К. Логинов. «Знак дерева» в русской избе Обонежья | 8 |
| Е.С. Узенёва. Магия строительства в славянской традиции | 9 |
| М.М. Валенцова. Семантика и символика «верха» дома в обрядности славян | 11 |
| Л. Ристески. Традиционное жилище в македонской области Мариово | 14 |
| А.В. Соколова. Этнокультурная специфика еврейского дома в Подолии | 17 |

ПОВЕСТВОВАТЕЛЬНЫЕ ФОРМЫ ФОЛЬКЛОРА

| | |
|--|----|
| В.А. Дымшиц. С.А. Аи-ский и В.Я. Пропп, или что «еврейского» в еврейской сказке? | 23 |
| Т.Б. Дианова. «Посадил дед раку...» | 26 |
| Е.Б. Артеменко. Путь былинного богатыря | 28 |

РУССКАЯ ВЫШИВКА

| | |
|---|----|
| Н.Т. Климова. Избы, дворцы и храмы в русской народной вышивке | 31 |
| И.Л. Симакова. Коллекционер и пропагандист русского народного шитья | 34 |
| А.В. Алексеев. Вологодская народная вышивка-календарь? | 36 |

ФОЛЬКЛОРНЫЙ АРХИВ: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ

| | |
|--|----|
| Г.Г. Григорьева. Стоит ли собирать фольклор? | 39 |
| И.Г. Левин. «Нужен общероссийский документационный центр культуры народонаселения» | 41 |

АРХИВНАЯ ПОЛКА

| | |
|--|----|
| Фольклор Приангарья в записях начала XX в. Предисловие и публикация В.В. Запорожец | 45 |
| «Про Лихо одноглазое». Предисловие и публикация В.Ф. Шевченко | 49 |

ЭКСПЕДИЦИИ

| | |
|---|----|
| Н.В. Кузнецова, М.Л. Лурье. Черти на службе у колдуна | 50 |
| А.Г. Кулешов. Деревянные дома Красноборского района Архангельской области | 52 |

ЮБИЛЕИ

| | |
|--|----|
| Центральному русскому фольклору — 10 лет | 54 |
|--|----|

ОБЗОРЫ и РЕЦЕНЗИИ

| | |
|---|----|
| Е.А. Костюхин. О персонажах древнерусской культуры | 58 |
| С.М. Толстая. Словарь народных стереотипов и символов | 58 |
| О.В. Белова. Этнологические легенды в мировом фольклоре | 59 |
| И.Л. Тумаркина. Антология еврейской сказки | 60 |
| В.Г. Смолицкий. Фольклор Русского Севера | 61 |
| Н.Р. Тимонина. Новая литература по фольклору и этнографии | 62 |

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

| | |
|--|----|
| Д.В. Смирнов. Этнографические концерты фольклорной комиссии | 63 |
| Е.В. Минёнок. О работе фольклорных секций на съезде американских славистов | 63 |

Т.В. ЦИВЬЯН

В статье предполагается говорить о доме как единице мифологического словаря. Тема, с одной стороны, достаточно разработана, а с другой стороны, открыта. Обращение к разным традициям, разным времененным и пространственным срезам бесконечно обогащает ее новыми данными. Однако, тему дома можно и сузить, повернув ее в другую сторону — к архетипу, к универсалиям. Иными словами, попытаться соединить разные *дома* в один **дом*, описываемый ограниченным набором дифференциальных признаков, причем так, чтобы этот один **дом* в свою очередь можно было развернуть в бесконечное множество разных *домов*. Это и отсылает к мифологическому словарю, где, как в каждом словаре, соответствующая словарная статья представляет своего рода вытяжку из обширного материала. Но далее нам хотелось бы показать, что в народных представлениях универсальность *дома* превалирует, а индивидуальные признаки нередко относятся в большей степени к плану выражения (в том числе языкового), чем к плану содержания.

К выводу об универсалиях нас привел анализ концепта *дом* в балканских загадках¹. Загадки были выбраны как своего рода словарь основных элементов мира-вселенной (макрокосмоса) и мира человека (микрокосмоса), а *дом* — как центр (в том числе пространственный) микрокосмоса. Следует напомнить, что загадки — «первое образовательное чтение», корпус загадок — своего рода букварь, по которому человек учится осваивать мир. Загадка, которая не столько отгадывается, сколько заучивается, дает таким образом основы знания о мире, которые затем разворачиваются и детализируются в других знаковых системах (и в других фольклорных жанрах).

Выбор балканского материала был определен прежде всего его разнообразием, сочетающимся с единством. Албанская, греческая, румынская, южнославянская (болгарская, македонская, сербская) традиции, сохранив каждая свое особое лицо, непохожесть, за время многовекового сосуществования на «сжатом» пространстве, вынуждавшем к постоянным контактам, выработали и ту похожесть, которая дает основания говорить о балканской модели мира. Контрастное сочетание *одинакового* и *разного* давало надежду на то, что из загадок можно извлечь описание как балканского, так и албанского, болгарского, греческого и т.д. дома.

Однако получилось нечто иное. Корпус балканских загадок дал обобщенное представление о *доме*, которое отсылало не столько к балканской, сколько к универсальной модели мира. Об этом свидетельствует основной набор элементов этого *дома*, выделенный на основе анализа загадок в перечисленных традициях:

ТАТЬЯНА ВЛАДИМИРОВНА ЦИВЬЯН,
доктор филол. наук; Ин-т славяноведения
РАН (Москва)

АРХЕТИПИЧЕСКИЙ ОБРАЗ ДОМА В НАРОДНОМ СОЗНАНИИ

крыша, балки с матицей, покрытие крыши; стены и укрепляющие их вертикальные балки-столбы; окна; дверь с различными видами замков и запоров; порог; лестница как средство связи *верха* и *низа*. Естественно, что в балканских загадках пропускают и другие детали — но все-таки не так и не в том количестве, чтобы по ним можно было описать *балканский дом* или *дом* отдельной балканской традиции².

Анализ корпуса русских загадок привел в принципе к тем же результатам³, ср. основные (хотя, конечно, не все) признаки *дома*⁴: пространство, ограниченное четырьмя *стенами*, в которых проделаны *отверстия* («Книга-раздвига о четыре листа, а середка пуста» — 2975, «Стоит бычище, проклеваны бочища» — 2976); *балки* и *матица* («Семьдесят семь Семенов, одна мать Матрена» — 3008); *крыша* («Основа соснова, уток соломенный» — 3079); *дверь* («В сенях ходят, да в избу не заходит» — 3128); *порог* («Маленький мальчик всем под ноги смотрит» — 3150); *окна* («Кругом хаты синие лопаты» — 3097), запирающие устройства — засов, замок («Без рук, без ног, а дом стережет» — 3176); *лестница*, *пол* и *потолок* как связь-противопоставление *верхня* и *низа* («Крутая гора, что ни шаг, то нора» — 3075, «Одна коптится, друга топчется» — 3015).

Этот набор строго соответствует главным функциям *дома*. Основная из них — выделить и ограничить в макрокосмосе безопасное пространство, создать микрокосмос; особенно важна верхняя граница — крыша, далее стены и конструктивная основа строения — балки и столбы. «Укрытие», «отгороженность» от макрокосмоса предполагает герметичность микрокосмоса/дома. Однако необходимое условие жизни человека — контакты с внешним миром, и в *доме*, следовательно, должно быть отверстие для входа и выхода. Абсолютно герметичный *дом* является «неправильным», поскольку из него нет выхода: это гроб, могила (ср. в русском связь-противопоставление *дом/домовина*; «в него только входят, но не выходят» — македонская загадка о гробе; «беленый дом без двери и окна» — могила в албанской загадке)⁵.

Так к группе элементов, закрывающих (ограничивающих) *дом* сверху и с боков (крыша, стены), присоединяются дверь и окна. Они считаются отверстиями, хотя, строго говоря, таковыми являются лишь когда открыты. Обе группы противопоставлены по признаку *движение/неподвижность*: не только потому, что двери и окна могут быть и закрытыми, и открытыми, но и потому, что важен сам процесс (часто ритуал) закрывания и открывания, т.е. движения в собственном смысле слова.

Итак, функция двери — обеспечивать вход и выход, которые контролирует «подглядывающий» за всеми порог. При этом в фольклорном мире действует по-

чти непреложное правило: дверь, запертую изнутри, нельзя открыть снаружи (в ситуации, когда в дом входит чужой). В этой связи особую роль приобретает окно как средство визуальной связи с внешним миром, прежде всего со светом, тем нематериальным элементом макрокосмоса, который «допускается» в микрокосмос⁶. Роль окна амбивалентна: с одной стороны, в окно можно видеть того, кто хочет войти в дом, а это определяет стратегию открытия/неоткрытия двери. С другой стороны, дверь является «законным» способом входа и выхода, а окно — «незаконным», поскольку через него (как и через дымовое отверстие/печную трубу) в дом может проникнуть вредитель. Иными словами: дверь «не выдаст», если только хозяин по неосторожности сам ее не откроет, окно же может оказаться коварным⁷.

Этот скромный инвентарь (по соображениям места суженный, однако ни в коем случае не упрощенный) тем не менее достаточен для того, чтобы получился «сюжет дома», который разворачивается в бесчисленные, словесные и несловесные, «тексты дома» (в ритуале⁸, в фольклоре, в литературе, в живописи, в архитектуре и т.п. — и в реальной жизни). Основная пружина «сюжета дома» — *движение*, т.е. вход/выход. Уже здесь заложено почти бесконечное варьирование, основанное на разработанной до мелочей технике (особенно в ритуалах, символизирующих переход из одного мира в другой, ср. прежде всего свадьбу и похороны).

Не менее интересна в «сюжете дома» персонажная основа движения. В.Я. Пропп отмечал, что сюжет сказки начинается тогда, когда из дома (предполагается, что из своего) выходят (в макрокосмос). Но есть и другое направление: в дом входят, и тогда действие разворачивается внутри (в микрокосмосе). В этом случае весьма важно, *свой* это дом или *чужой*. Вход в свой дом означает возвращение в безопасный, защищающий локус. Вход в чужой дом заключает в себе опасность по крайней мере двух родов: для входящего, если это дом врага, и для находящегося внутри (хозяина), если в дом входит враг; естественно, что в ситуации «встреча врагов» опасность удваивается.

Задача хозяина — «контролировать отверстия»: «законный» вход (дверь) и «незаконный» (окно). Именно отверстия становятся основным «семантическим» стержнем *дома* и двигателем сюжета, и они в каком-то смысле более важны, чем его прочность. Хрестоматийный пример — сказка про трех порослят. Поросенок, который «всех умней, строит домик из камней», но главное достоинство его дома в том, что «ни один на свете зверь не откроет эту дверь» (естественно, че каменную). Вспомним еще буквалиста из сказок братьев Гримм, которому было поручено «сторожить дверь»: когда ему надо

было уйти, он унес дверь с собой, не учтя, что дверь была метонимическим обозначением дома, выражением «идеи дома». Сюда же можно отнести и современное увлечение сверхпрочными (стальными — в духе сказочной металлизации) дверьми, решетками, запирающими устройствами, сигнализацией и т.п., которое имеет основу, скорее, мифологическую (чужой не может открыть эту дверь снаружи), чем реальную (способы всегда найдутся)⁹.

Сказки, загадки — «обучающий» фольклор, предназначенный прежде всего детям. Усвоенное преломляется в детском фольклоре, т.е. в текстах, сочиненных детьми. Весьма благодарный материал для нашей темы, взятый из современного школьного фольклора, — «страшилки»¹⁰. Приведем примеры «страшных историй в интерьере», т.е. в доме, начав сюжета о «вызывании» Пиковой дамы.

«Вызывание» Пиковой дамы по сути представляет собой ритуал гадания, где мотив пространства и движения в пространстве реализуется в описании того, где надо вызывать Пиковую даму, откуда она приходит, куда уходит. Соблюдение правил «поведения в интерьере» гарантирует «вызывающему» безопасность, их нарушение приводит к несчастью.

Основное требование к месту «вызывающим» — его герметичность. Обычно это темное/затемненное, закрытое, замкнутое,

интерьерное пространство: темная комната, ванная, «можна прости накрыца адеялам» (37), или «польтам» (38). Герметичность подчеркивает сверхъестественность появления Пиковой дамы и маркированность места, откуда она возникает/приходит. Конечно, чаще всего это зеркало, известный символ окна/ока потустороннего, иного мира, традиционный канал связи между мирами в ритуале гадания, читатой из которого зеркало в данном случае и является.

Но в кругу архетипических представлений о доме интереснее другие «входы» и «выходы» Пиковой дамы, этого опасного персонажа, колеблющегося в детских представлениях между оживющей картой и злой колдуньей: «В ночи лютом бэрэш колоду карт, выймаеш пикову даму и ложиши на пидвонник. Двери и викно видкруваеш <...> В 12 часов трэба заговорить до пиковой дамы: «Пикавая дама, я до тэбэ звэртаюсь, видповидай на мои вопросы». И тоди ця пикова дама должна впасты з пидвонника за викно, на зэмлю. И на том мисци, куды вона впала, должна появіца тень жэнщины...» (38). Здесь появление Пиковой дамы отчетливо связано с окном; обращает на себя внимание требование открытости и двери, и окна, поскольку «вызывающий» находится в той же комнате и должен обеспечить себе выход. В другом варианте, напротив, кар-

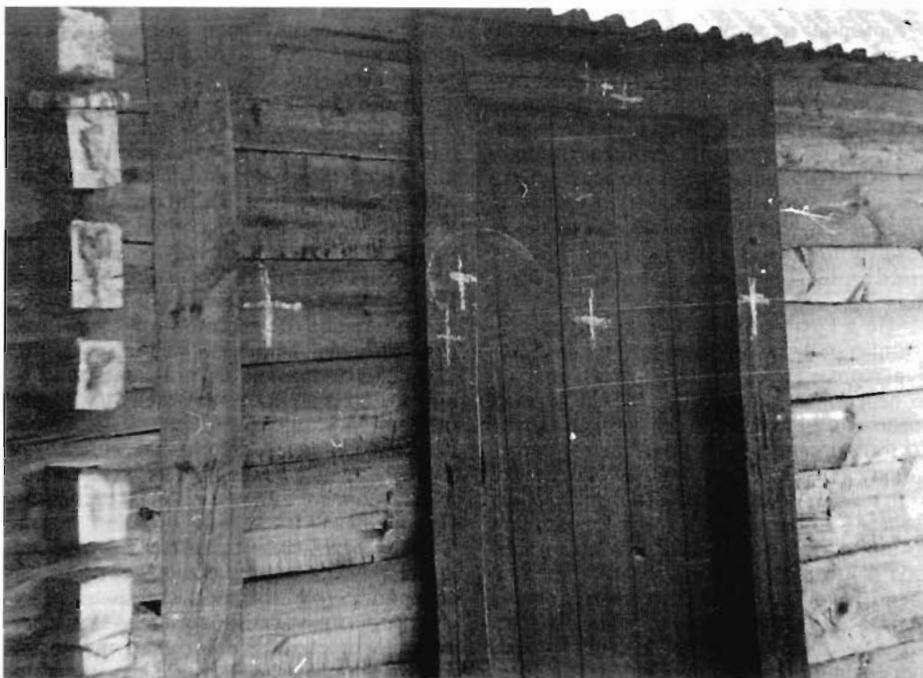
ту, превращающуюся в даму, надо оставить в комнате, выйти из комнаты и закрыть дверь (40).

Пиковая дама редко входит через дверь, поскольку ей этот, «незаконный» для нее, путь опасен: «Пиковая дама решила идти через дверь, а не через балкон. Милиционеры встали около дверей <...> И милиционеры ее схватили» (47). И, наконец, примечательен следующий способ: «Надо ночью воткнуть иголку в стену. Пиковая дама придет...» (40). Конечно, речь идет прежде всего об известном магическом действии укалывания, однако, как кажется, этим не ограничивается: важно, что иголка, протыкая стену насквозь, становится мостом, по которому Пиковая дама входит внутрь. Подтверждением этому служит и ее появление из стены: «Ночью, в 12 часов, стена открылась, вошла Пиковая дама...» (43).

Герметичность служит защитой и от других демонологических персонажей «страшилок» (С.М. Лойтер называет их «существами-маргиналиями» — это части тела, прежде всего рука, предметы одежды, вещи и т.п.): «В 12 часов ночи по радио объявляют: «Закрывайте все окна и двери, по городу идет стеклянная кукла». Коля спрятался в шифонер. Он знал, что стеклянная кукла пьет из человека кровь...» (89). Эти существа-маргиналии не могут, однако, войти в дом/комнату



Дом в с. Речица Ратновского р-на Волынской обл. Полесский архив Института славяноведения РАН (Москва). 1979 г. Фото М.Н. Толстой



Дверь дома с изображением знаков-оберегов — меловых крестов (с. Осовая Малоритского р-на Брестской обл.). ПА ИСл РАН. 1977 г. Фото О.А. Терновской

через дверь — если только неосторожный хозяин не откроет ее сам, не послушавшись предостережений: Черная рука последовательно ищет город, район, улицу, дом, квартиру и звонок, девочка слышит звонок, нарушив запрет, открывает дверь, и Черная рука ее душит (70—71); девочка не послушалась маму, не закрыла дверь, и Черная перчатка вошла и задушила ее (73); девочка не слушает совета бабушки «выкинься из окна» и открывает дверь зеленой рукой — с тем же результатом, впрочем, неизвестно, насколько спасителен был совет бабушки (81); девочка открывает дверь «грабу на колесиках», который ее и убивает (105). Незакрытая дверь опасна: «Дверь не закрывалась. Тут я увидела, что идет ведьма прямо к нам в комнату» (109) и т.д.

Амбивалентность окна всегда направлена в неблагоприятную сторону. Оконные занавески выступают в роли соблазнителя, заманивая героя к окну, где его подстерегает опасность: «...красные занавески шепчут: <...> Мальчик, мальчик, встань на подоконник!». Он встал на подоконник, его взяли и задушили» (84;ср. то же с черными шторами, 85); «...занавески ему: «Встань на стул, встань на стол, открой форточку». Папа со страхом сделал и то, и другое и третье. Занавески его схватили и выбросили в форточку» (86); «Девочка подошла к окну. И тут окно распахнулось, и занавески скинули с подоконника вазу. А девочка осталась жива» (86; ср. вариант, где провокатором является портрет женщины с красными глазами: по его указке «...вдруг девочка упала за окошко...», 99) и т.д.

Итак, если действие происходит внутри, в доме/комнате, то опасными являются «регламентированные отверстия» — дверь и окно, которые могут спровоцировать несчастье. Однако, есть выход,

подсказанный архетипическим механизмом безопасности: двери и окна не просто должны быть закрыты изнутри: их нельзя открывать на стук, звонок, просьбу, исходящие снаружи. Соблюдение этого правила гарантирует благополучное разрешение опасной ситуации¹.

«Страшилки» содержат еще один способ опасной разгерметизации интерьера, на этот раз не зависящий от действий его хозяина: злоказненный персонаж появляется из стены: «Одна девочка спала с мамой в комнате, и в стене кто-то зашевелился» — это была красная рука, которая задушила девочку (71). К этому и приведенному выше примеру о Пиковой даме добавим яркий рассказ про лейтенанта Колечкина, который узнал, что в кинотеатре раздвигается стена и оттуда вылезает Черная рука: «Лейтенант Колечкин занял место бесплатно. Когда сеанс кончился, он увидел, что стена раздвигается и ползет электронная рука <...> Лейтенант Колечкин взял свою роту, они разобрали руку» (70).

Пожалуй, не будет особой натяжкой сказать, что и этот мотив находит отражение в архетипе, на этот раз, действительно, русской избы, сложенной из бревен. В бревнах бывают сучки, между бревнами могут быть зазоры-щели. Иными словами, стены в избе изначально негерметичны, отверстия появляются как бы сами собой — и это засвидетельствовано среди прочего загадками. Щели в стенах: «Сама самоделка, сама сделалася без топора, без клина, без ножичка» (3034); замазка щели: «Заплачу заплатку без иглы, без нитки» (3038); сучки в бревнах: «Сидит Микит, сквозь стены глядит» (3040) и т.д. «Семейный рассказ» (быличка) о щелях соединяет реальность конструкции деревянного дома с появлением злоказненных персонажей из раздвигающихся стен:

люди прячутся от грозы в старом сарайчике и все погибают — «Это случилось потому, что в сарае были большие щели. Молния, проникнув в сарай, ударила по одному человеку, а т.к. они сидели, тесно прижавшись друг к другу, убило всех» (637).

Когда говорится о народных представлениях, обычно имеется в виду фольклор в собственном смысле слова. Однако мифологический архетип распространяет свое влияние гораздо шире и простирает в самых неожиданных местах — от рассказов детей, основанных на привычном им вполне современном городском быте, до предельно секуляризованной рекламы.

Примечания

¹ Цивьян Т.В. Дом в фольклорной модели мира (на материале балканских загадок) // Труды по знаковым системам 10. Тарту, 1978. С. 65—85.

² Разнообразие видов дома в загадке — башня, землянка, хижина, дворец и т. п. — существенно, скорее, на уровне языка, как правило, это не более чем синонимы родовой лексемы дом. То же может относиться и к другим признакам и деталям дома. Членение и заполнение интерьера дома здесь не рассматривалось.

³ Civjan T.V. Das 'Haus' im Weltmodell der Folklore (Am Material des Rätsels) // Eismann W., Grzybek P. (Hrsg.). Semiotische Studien zum Rätsel. Bochum, 1987. S. 119—134.

⁴ По собранию: Митрофанова В.В. Загадки. Л., 1968; далее указываются только номера загадок.

⁵ Ср. другой тип «неправильного» дома без отверстий, который разваливается, когда из него выходит жилец — яйцо (923).

⁶ Хотя и с определенными ограничениями — в виде занавесок и ставен. Их задача защищать от чрезмерного солнечного света, во-первых, и от опасного лунного света, во-вторых. Да и от проникновения в дом ночных мрака также нужна защита. О злокозненной роли занавесок см. далее.

⁷ Роль выхода/хода через окно в ритуале — особая тема. Ср. комическую акцентированность «неправильного» выхода через окно: бегство Подколесина в «Женитьбе» Н.В. Гоголя.

⁸ См.: Байурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983; Плотникова А.А., Усачева В.В. Дом // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1999. Т. 2 (Д—К). С. 116—120.

⁹ Соответствующая реклама с ее преувеличениями почти приближается к фольклорным текстам. Ср. еще статью В. Коновалова «Железная дверь» («Известия», 18 декабря 1999 г.), заканчивающуюся характерной сентенцией, вполне в духе фольклорной морали (и лексики): «Вот и выходит, что даже самая надежная дверь не отгородит подъезд от всех бед, угроз и проблем внешней жизни».

¹⁰ Пиковая дама в детском фольклоре / Предисл. и публ. А.Л. Топоркова; Детские страшные истории («страшилки») / Предисл., публ. и «Указатель типов и сюжетов-мотивов детских страшных историй («страшилок»)» С.М. Лойтер; Семейные рассказы / Предисл. и публ. И.А. Разумовой (см.: Русский школьный фольклор. От «вызовываний» Пиковой дамы до семейных рассказов / Сост. А.Ф. Белоусов. М., 1998). Цифры после примеров в тексте означают номера страшил.

¹¹ Ср. публикуемые в газетах предостережения «не открывать дверь незнакомым» и рекомендуемые способы проверки, которые превращаются в сложный и практически невыполнимый ритуал. По сути, это всего лишь разработка сказки «Волк и семеро козлят».

Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ «Текст пространства — пространство текста» (99-06-80521)

Е.Ю. КУКУШКИНА,
С.Е. НИКИТИНА

Фольклорный «дом», семиотическое описание которого было дано более двадцати лет назад [1], имеет множество не до конца раскрытых жанровых «дверей», «окон» и других частей, не говоря уже о собственном своем жанровом предназначении.

Выбранный ракурс дома основан только на семантических связях слов в текстах и оставляет за пределами описания почти всю сопутствующую этнографическую информацию.

Можно сказать, несколько упрощая суть, что свадебные причитания реализуют мифopoэтическую модель мира, тогда как духовные стихи — модель народного православия. Чтобы определить место дома в каждой из жанровых «картинок» мира, нужно кратко охарактеризовать стержневые оппозиции жанров и реализованные в них системы ценностей.

Начнем со свадебных причитаний. В них доминирующей оппозицией является оппозиция «свое—чужое», ценностно окрашенная: свое — хорошее, чужое — плохое. Наиболее важным типом оценок в свадебных причитаниях, как и в других традиционных фольклорных текстах, является нормативная оценка, выраженная прежде всего постоянным эпитетом, являющим предмет соответствующим своей природе и назначению. В свадебных причитаниях она выражена также противопоставлениями правильного и неправильного устройства или состояния вещных элементов мира. Дом, который есть прежде всего центр «своего» мира, является наиболее значимым, аксиологически окрашенным элементом фольклорного видения мира. Дом предстает одновременно как ценность материальная (хозяйство, постройки) и как ценность духовная, т.е. мир человеческих привязанностей и нравственного воспитания. Это локус семьи: «малый» дом — жилое строение, «большой» дом, включающий в себя кроме «малого» дома все постройки во дворе, и, наконец, метонимически — сама семья. Значения диффузны и во многих контекстах неопределенны.

Свадебные причитания рисуют дом с точки зрения невесты. Это «правильный» дом, «тепловитое гнездышко», где девушка-невеста всегда чувствовала себя в безопасности и в которое теперь опасность приходит. Главным событием является вторжение «чужих людей» — сватов, а затем и жениха. Это событие служит предвестником необратимых изменений и воспринимается невестой как несчастье, что сближает свадебные причитания с похоронными [2].

ЕЛЕНА ЮРЬЕВНА КУКУШКИНА, канд. филол. наук; Московский педагогический гос. университет; СЕРАФИМА ЕВГЕНЬЕВНА НИКИТИНА, доктор филол. наук; Ин-т языкоznания РАН (Москва)

ЖАНРОВЫЕ «ПОРТРЕТЫ» ФОЛЬКЛОРНОГО ДОМА

На материале свадебных причитаний и духовных стихов

Описание дома и его частей ориентировано на защиту невесты, поэтому в тексте постоянно говорится о границах своего мира. Благодатный, славный честной/честной, новый дом, где живет крестьянская жицрушка, начинается с ворот. За воротами — пространство, примыкающее к «своему» миру, т.е. улица, и более отдаленное, нейтральное — поле.

В свадебных причитаниях слово ВОРОТА входит в состав различных ассоциативных комплексов, что позволяет охарактеризовать семиотическую нагрузку этого элемента жилища:

а) одна из границ и зон контакта своего и чужого мира; *ворота, двери, окна*:

Как в окошках были отверсточки,
У ворот-то были подворотенки,
У дверей были придверники

[3. С. 215, № 443].

б) конечная точка движения изнутри наружу в пределах жилого комплекса — пространственное воплощение идеи расставания невесты с родительской семьей: *под порогом, у дверей, у ворот*:

Я найду себе мистецько
Под порогом у конецька
У дверей-то притворшицьком
У ворот-то запироцькой

[4. С. 151, № 196].

в) граница на пути движения жениха из внешнего мира: *поле, улоцька, ворота*. Невеста просит поставить преграды-штыки, начиная с поля:

Первый штык поставь
Середи поля чистово,
А другой штык поставь
На широкую улоцьку,



Наличник окна светелки крестьянской избы. Нижегородская обл., середина XIX в. Сергиево-Посадский историко-художественный музей-заповедник. Изв. № 4614д

А третий штык поставь
На ворота-ти широкие,
Штобы не пройти, не проехати
Чужому-то чуженину
[4. С. 115, № 144].

Ворота имеют детали и части, назначение которых — не пускать в дом чужих: заложечки, запирочки, подворотенки, а кроме того, у ворот стоят приворотники, караульщики, сторожа.

Ворота ведут в медиаторное пространство — двор «большого дома» (о дворе как медиаторе между «своим» и «чужим» пространством см. [5]), где зоной перехода в «малый» дом является крыльцо.

КРЫЛЬЦО — «внешняя» часть дома как строения и одновременно конечный пункт движения из внешнего пространства к дому. Человек, стоящий или сидящий на крыльце, находится на виду, он доступен обозрению; его действия и слова обращены к реальным или потенциальным адресатам или наблюдателям. Крыльцо — прежде всего место контактов. Здесь можно получить вести: так, мать выходит на крыльце, чтобы послушать, как на чужой дальней стороне кукует ее дочь-кукушечка; с крыльца мать и дочь-невеста обращаются к отирующему родственнику — сыну и брату, служащему в армии. Крыльцо, как и окно, может быть местом контакта с покойными родителями: на крыльце невеста выходит, чтобы позвать в дом покойного отца, от которого она хочет получить благословение.

У крыльца происходят события, которые наблюдает большое число зрителей. В свадьбе это приезд сватов, приезд и отъезд свадебного поезда. На крыльце невеста выходит, чтобы пригласить подруг на скрутошник (вариант девичника) или на свадебник (эпизод свадьбы в доме невесты, перед отъездом к венцу), с крыльца она спускается, чтобы последний раз походить да погулети со своими подругами или унести в поле красоту.

Крыльцо — место, где невеста, оставаясь под защитой, показывает себя: в доме отца невеста расчесывает волосы «середи полу дубового», а сушит их на крыльце; после свадьбы она будет расчесывать волосы во кути да за занавесой, и их никто не увидит. Непосредственно в свадебном обряде с крыльцом связано начало пути девушки из родного дома: именно над «невестиным» крыльцом останавливаются тучи грозные, символизирующие приезд сватов. Особенno велика роль крыльца в эпизоде прощания с красотой: на крыльце невеста выходит с распущенными волосами после расплетения косы перед баней; на крыльце родители встречают свою дочь после бани. На крыльце, по замыслу невесты, должна располагаться последняя из преград на пути жениха, с помощью которых невеста надеется предотвратить (или хотя бы отсрочить) расставание с родительским домом: занавеса, щит, персонаж-заместитель («альтернативная» невеста или кукла).

Крыльцо имеет множество эпитетов: оно дубовое, красное, крутое, перёное, новое, прекрасное, может быть милым и печальным. В нем есть мостиночки и перекладинки, причелинка и столбик:

Ты повесь-ко, братец-сокол мой,
Заузорчатую занавесь
Ко крыльцу да ко переному
И ко столбику точеному,
Ко колечку золоченому

[6. С. 62, № 1—33].

Детально описываются в притчании и ДВЕРИ — регламентированный вход в дом и его части (горницу, светлицу) и в баню. У дверей — дубовые, крепких, полотняных, щитовых — вереюшки золоченные, гвоздочки шеломчатые, ободеринки дубовые или хрустальные, петельки шелковые, порожки кленовые, пята точеная. У дверей стоят придверники, притворнички, сторожа/сторожатели. Однако двери в свадебных притчаниях не закрываются, а отворяются и не являются препятствием на пути жениха.

Дверь, как и некоторые другие семиотически нагруженные части дома (окна, печь), становится своеобразным персонажем притчаний: к двери (в отличие от ворот) обращаются, она может сама отвориться.

Другой границей — «глазом дома» и одновременно нерегламентированным входом является ОКНО — одно из самых частотных слов в текстах притчаний и один из самых популярных объектов семиотических описаний [7; 8].

Специфические фольклорные нагрузки на слово «окно», определяющие основные жанровые противостояния, связанны, во-первых, с предметами или лицами в их пространственном отношении к окну — внутри дома или снаружи; во-вторых, с их поведением, с направлением взгляда — внутрь дома или наружу; в-третьих, с типом визуальной информации, получаемой через окно.

Каждое окно расположено в определенной зоне жилища, что отражается в названиях окон: переднее, среднее, сутнее (от сутки 'красный угол', вологод.), кутное. Место под кутним, или сутним, окном — это место девушки вообще и в особенности невесты. В сутоцьках под окошечком (т.е. в красном углу) — место почетных гостей, в том числе сватов. Место воли/красоты также может быть связано с окном: в одних вариантах невеста уподобляет красоту почетной гостью и определяет ей место в большом углу, в других — воля уподобляется самой невесте, и тогда ее местом — под окошечком за пялками точеными.

Окно — это средство информационного контакта, обладающее собственной спецификой. Через окно осуществляется контакт с миром космических явлений и процессов. Невеста и ее подруги смотрят в окно, связывая движение обряда с движением солнца. Через окно осуществляется символическая связь с миром мертвых, вести из которого приносят, прежде всего, птицы, которые садятся на окно

или стучатся в него. Покойные родители в образе птиц предсказывают будущее невесты в семье жениха; бывшая невеста в образе птицы может появиться на окне родительского дома или, наоборот, мать в образе птицы может навестить doch в новой семье. Контакт с покойными родителями невозможен, потому что «из-под матушки сырой земли нет окошечка». Родственники невесты наблюдают в окно за невестой, когда она идет в гости, в баню или из бани, невеста смотрит в окно, ожидая гостей (например, брата). В будущем невеста также видит себя у окна в ожидании пьяного мужа; свекровь наблюдает через окно за поведением невесток.

Окно также представляет собой нерегламентированный вход, оппозит двери; в особенности это касается баниного окна, через которое улетает красота. Кроме того, окно — это часть жилища, как и другие части, существенная для представления о норме.

Дом родителей невесты — «свой», а следовательно, «правильный», хороший, соответствующий норме. Его синонимы — новый высокий терем, дом-хоромы, хоромное строеньице, реже — изба. Ему противопоставлен дом жениха — «чужой», а значит, «неправильный». Его синонимы — хижка-хижина, пустая хоромина, избице-башица, изба, избеночка, домишечко неражей; если хоромы или хоромное строеньице, тоironически: дом-хоромы низкие. Противопоставление норме реализуется в ряде конкретных оппозиций.

1) Норма ↔ аномалия в строительстве дома и его частей, в частности незавершенность:

В лисе лесом замичены,
А только с корня не счишено,
Он стоит да шатайтце,
Ище вершины лягаютце

[4. С. 125, № 157].

2) Наличие или отсутствие частей, обеспечивающих «правильное» сообщение с внешним пространством (окна, двери, крыльце, лесенка ↔ дымная трубочка вместо окна и двери, суковатая елочка, служащая лестницей).

3) Богатство, наполненность ↔ бедность, пустота, ветхость:

И домишечко его да все неражей,
И житьишечко у их да не корыстное;
И разрешетились новы сени
решётчаты,

И подшиблюся крылечко перёное,
И подломилися сосновы
перекладинки,
И подогнулися дубовые мостиночки

[9. С. 287—288, № 1].

4) Расположение дома в пространстве, а именно, освоенность ↔ неосвоенность окружающего пространства, в частности наличие ↔ отсутствие специально проложенного пути к жилищу (на широкой улице ↔ в лесу, на чужой дальней стороне; дороженка ↔ тропиночка).

Перейдем к духовным стихам. Народные духовные стихи частично вобралы в себя внешний предметный мир фольклора. Однако это мир христианских ценностей, и главный объект оценки — человеческая душа с ее помыслами и желаниями. Главным противопоставлением является не «свое—чужое», а «грех—праведность», или «добро—зло». В духовном стихе доминирующей и самой значимой является христианская этическая оценка, организующая и подчиняющая себе все другие их типы.

В отличие от текстов свадебных притчаний, где противопоставление нормы—не-нормы осуществляется в «этом» мире, в духовных стихах мир идеальной нормы находится на небесах. Противопоставление вечного и временного так же, как противопоставление праведного и грешного или священного и мирского, определяет семантику и прагматику слов тематической группы «дом».

Как материальный объект дом в духовном стихе и дом в свадебных притчаниях устроены одинаково. Однако если свадебный дом тщательно выписан, состоит из множества помещений (горница, светлица, клеть кладовая, сени, мост), полон разных предметов, имеет множество деталей, назначение которых — охранять дом от проникновения чужих людей, то дом духовного стиха иной. Он не описывается в деталях, интерьер его едва намечен, а охранять его надо не от чужих, а от греха. Он должен быть открыт чужим людям, в первую очередь, странникам: *нищих-убогих* нужно в доме *поить-кормить*. Странноприимство — это та добродетель, которая ведет к спасению. Дом закрыт только для покойника.

Слова ВОРОТА, КРЫЛЬЦО и ДВЕРИ в духовных стихах не принадлежат к числу частотных и не имеют значительной семиотической нагрузки. Являясь границей и регламентированным входом, двери и ворота не обременены деталями и почти лишились чувственной конкретности; слова употребляются в применении к раю и аду (*двери ада, райские двери, врата рая и ада*) и в переносных значениях (*смертельные двери*).

Слово ОКНО сохраняет в духовных стихах свою основную мифopoэтическую семиотическую нагрузку, будучи «глазом дома», нерегламентированным входом и включаясь в противопоставления «внешнее—внутреннее», «видимое—невидимое» и связанные с ними другие оппозиции. Для окон в духовном стихе важно число три.

Пространство, которое видно из трех окон (синее море, чистое поле, темный лес), противопоставлено, с одной стороны, тесной келье отшельника, а с другой — грешному миру людей, из которого герой духовного стиха уходит. Дом в три окошечка с видом (в вариантах) на море, сад, реку, восход солнца, церковь символизирует жизни и выступает как альтернатива дому, где *все окна позабыты*, т.е. гробу и могиле. Однако настойчивое присутствие *дороженьки* во многих заоконных картинах рядом с другими элементами

ми пространства ассоциируется с посмертной дорогой, и тем самым окно отделяет жизнь земную от пути в вечность [10. № 81; 118, 2в; 120, 5; 120, бв и др.].

Специфическая символическая функция третьего окна — прорыв в божественный мир — представлена в стихе «О великомученице Варваре», которая повелела в бане (=башне) с двумя окнами прорубить третью и тем самым познала Троицу [11. С. 127—128, № 32].

В текстах, описывающих дом как место проживания, герои сидят у окна внутри дома или появляются у окна снаружи: Лазарь убогий лежит у окна Лазаря богатого или просит подать ему милостьюю в окно. Глядят же в окно обычно из дома наружу. Такое окно — «глаз дома».

В текстах поминальных стихов Смоленщины [10], где дом — место поминания, «окно» — одно из самых выразительных слов, указывающих на близость поминальных стихов к похоронным притчаниям. Как и в притчаниях, это слово частотно.

Окно в поминальных стихах, в отличие от свадебных и похоронных притчаний, не описывается в деталях (только однажды встретились *хрустальные стеколушки*), однако функционально — как средство визуальной связи — с ними весьма сходно. Различия состоят в позиции смотрящего в окно — изнутри дома или снаружи. В свадебных притчаниях в окно смотрят (преимущественно невеста) из дома как центра «своего» мира в близлежащее пространство — во двор, на улицу; в похоронных притчаниях пространство, куда глядят также из дома родственники покойника, не имеет таких очерченных границ: это может быть и улица, и дороженька, и море, и чистое поле, и темные леса. Из этих пространств приходит смерть и в облике птицы проникает через окно в дом. В поминальных стихах главные персонажи — души покойных — приходят с небес и смотрят снаружи внутрь помещения — дома, хаты или горенки. Им нужно общение с родными и знание, что помини были проведены правильно. Душа стремится через окно проникнуть в дом и сесть на кут, однако делает это только с разрешения родных. Накрытый для помин стол и родня за столом — это то, что видно душе в окно снаружи и что составляет основные элементы дома как места поминания.

Таким образом, в отличие от дома, где живут, в окно дома, где поминают, смотрят только снаружи и пользуются им как «нерегламентированным входом».

Дом духовного стиха имеет несколько синонимов (*дворец, чертоги, терем, хоромы, палаты, хата*), из которых наиболее частым является слово *«палаты/полаты»*, обозначающее богатый дом: *белокаменны палаты* принадлежат князьям, царям, богачам.

Как высокому и богатому терему невесты в свадебных притчаниях противопоставлена безверхая убогая избушечка жениха, так и каменным палатам и дворцам грешного мира противостоит тоже внешне нечто убогое — келья под крылеч-

ком пышных хором либо позади них (т.е. в иерархически низком месте). В одном из пересказов стиха об Алексее Божием человеке келья была заменена конюшней, в другом — баней, т.е. mestами, не приспособленными для жилья.

Тем не менее, согласно ценностным ориентирам модели духовного стиха, прекрасное, т.е. истинное и этически совершенное, находится не в светлых палатах, а в темной келье. Здесь ценностно инвертировано противопоставление «светлое—темное», поскольку оно обращено к предметам вещественного тленного мира. Противопоставление «дом—келья» двойственно: по внешним признакам оно напоминает противопоставление двух домов в свадебных притчаниях, а по существу входит в оппозицию «профанное—сакральное», или «мирское—священное».

В старообрядческих стихах келья всегда удалена от жилого места: локусом кельи становятся пустыня или темные леса. Иногда пустыня — не только локус, она изофункциональна келье, ее также *ставят*. В этих текстах келья противопоставлена не столько богатому дому, сколько (как и пустыня) всему грешному миру.

В оппозиции «временный—вечный» земной дом противопоставлен *превечному дому* — гробу. Кроме того, временному и профанному земному дому противопоставлено вечное и сакральное — *Божий дом, церковь, царство Божее на земле*.

Становится достаточно очевидно, что культурно-языковые «картинки» мира столь своеобразны, что описание общей фольклорной картины мира, в нашем случае — общефольклорного дома, возможно лишь после детального описания каждого жанра в отдельности и их сопоставительного анализа.

Литература

1. Цивьян Т.В. Дом в фольклорной модели мира (на материале балканских загадок) // Труды по знаковым системам. Т. 10. Тарту, 1978. С. 65—85.
2. Байбурин А.К., Левинтон Г.А. Похороны и свадьба // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990. С. 64—99.
3. Лирика русской свадьбы. Л., 1977.
4. Балашов Д.М., Марченко Ю.И., Калмыкова Н.И. Русская свадьба. Свадебный обряд на Верхней и Средней Кокшеньге и на Уфноге (Тарногский р-н Вологодской области). М., 1985.
5. Plotnikowa A. Zagroda w duchowej kulturze Słowian // Dom w języku i kulturze. Szczecin, 1997. S. 187—192.
6. Песни, собранные Рыбниковым. Т. 3. Петрозаводск, 1991.
7. Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.
8. Топоров В.Н. К символике окна в мифopoэтической традиции // Балто-славянские исследования — 1983. М., 1984. С. 164—185.
9. Причитанья Северного края, собранные Е.В. Барсовым. Т. 2. Рекрутские и солдатские причитанья. Свадебные причитанья / Изд. подгот. Б.Е. Чистова, К.В. Чистов. СПб., 1997.
10. Духовные стихи Смоленщины из архива Музикальной Академии им. Гнесиных. Номера списка по «Приложению» к дипломной работе О. Труфановой.
11. Стихи духовные. М., 1991.

К.К. ЛОГИНОВ

«ЗНАК ДЕРЕВА» В РУССКОЙ ИЗБЕ ОБОНЕЖЬЯ

В широко известной работе А.К. Байбурина [1] на общеславянском материале уже рассматривалась символическая связь матицы в избе с «мировым деревом». Нам бы хотелось указать еще на ряд предметов интерьера и обихода крестьянской избы, которые назывались «деревом» либо воспринимались как «символическое дерево», но не стали пока объектом изучения.

Прежде всего следует указать на приспособление для переноски воды ушатами, которое в Обонежье именовалось «водоносным деревом», или «водоносом». Представления о нем достаточно явно тяготеют к кругу представлений о «мировом дереве». В частности потому, что хранить его полагалось в сенях только в вертикальном положении [2. С. 71], и потому, что любое случайное падение этого предмета на пол рассматривалось как предвестие какого-нибудь серьезного происшествия в семье. Если «водоносное дерево» при падении ломалось, ожидали, что кто-нибудь в семье умрет. А переламывание данного предмета в святки расценивалось как предвестие смерти хозяина дома. Представления о высокой мантической значимости «водоносного дерева» в Обонежье оказались перенесенными также и на «бельевое дерево» — гладко выструганную, всегда чистую жердь, на которой девушки и женщины по двое носили тюки с бельем для стирки к проруби [3. С. 122]. В доме «бельевое дерево» также всегда стояло в вертикальном положении, но не у входа в сени, а ближе к кладовке. Когда оно ломалось, также ожидалась смерть в доме. Однако не «бельевое дерево», а именно «водонос» использовали девушки при магическом обьеze деревни во время святок, чтобы удержать женихов от желания посвататься в соседние селения [4. С. 67]. Верхом на одном «водоносном дереве» девушки брали по снегу, дружно перелезая через все встречные заборы. Спрыгивать с такого «коня» нельзя никому, пока круг вокруг деревни не замкнется. Обледенелый шест холодил не защищенные бельем ноги девушек, а дужка водоноса цеплялась за каждую жердь в заборе, но кто же этому придает значение, если надо исполнить обряд.

Следующим по магической значимости в крестьянском доме в старину было так называемое «трубное дерево» — шест

от «трубника», запирающего отверстие для вытяжки дыма в потолке. Его оберегали от падений с печи, ибо это тоже было очень недоброй приметой. Трубник расценивался в обонежской избе как очень важная часть пути для душ умерших: от дымоволока в потолке на перекрестье воронцов и далее по печному столбу до печного коника (см.: 5. С. 109). На Старый Новый год (Васильевский вечер — 13.01), согласно П. Коренному, весь этот путь намывался особенно тщательно, и даже в бедной избе на коник вывешивалось в ожидании прихода времени для гаданий вышитое праздничное полотенце [6].

Изредка «деревом», а чаще «очепным деревом» или «очепом» в избах Обонежья называли шест для подвешивания детской колыбельки. Семантика и символика детской колыбели недавно была проанализирована петербургским ученым Д.А. Барановым [7]. Нам остается только согласиться с ним, что «очепное дерево» вполне могло играть роль символического «пути», связующего мир младенца с небесным, космическим миром.

Наконец, еще одним «деревом», не рассматривавшимся в работе А.К. Байбурина, в интерьере обонежской избы было так называемое «печное опахало», или «помело». Хранилось оно рядом с печью всегда в вертикальном положении, ветками вниз. Помело от любого другого символического «дерева» в избе отличалось тем, что оно воспринималось в качестве «живого», а не «мертвого» дерева. Сохнуть ему не давали: перед употреблением его каждый день непременно погружали в воду. Статус «живого дерева» постоянно демонстрировался его вечно зеленеющими сквозь сажу сосновыми ветками. «Мертвым» ему и не полагалось быть, ибо помело ежегодно подвергалось физическому и ритуальному обновлению.

На Великий четверг, до восхода солнца, принято было вырубать новые сосновые ветки и новый шест для нового помела. И сейчас еще по деревням Обонежья на Великий четверг, как и в старину, износившееся за год помело заменяют новым, а старое на день привязывают к самому длинному шесту в огороде как можно выше. При этом принято приговаривать: «Наш петух — самый главный хозяин в деревне» (Архив Карельского научного центра, ф. 1, оп. 6, д. 531, л. 4). Лишь на следующий день, в пятницу, старое помело выбрасывают за ограду. Как-либо использовать его далее непозволительно. Таким образом, ритуальная смерть старого помела достигается за счет соедине-

ния его с давно «мертвым деревом» в изгроди.

В течение года помело никогда не выносят из избы. Рыболовы похищают его у хозяек, чтобы задействовать в обряде возвращения уловистости испорченной тоне. Помело замачивают в омуте реки или в воде озера на месте тони от захода и до восхода солнца. Считается, что этого панически боится водяной. В деревню помело не возвращают. На следующее утро его привязывают к вершине самого высокого из сухих деревьев на берегу и оставляют там навечно (там же, л. 5, 7). Как видим, досрочная ритуальная «смерть» помела опять же достигается путем соединения его с сухим деревом. Видимо, этот способ считался в Обонежье наилучшим для экстренного «умерщвления» дерева на магическом и символическом уровне. Но применялся он, как видим, только для предмета с символикой «дерева», которое использовать в культурном пространстве избы и деревни больше не собирались. Все прочие вышеназванные предметы домашнего обихода, несущие символику дерева, подобно стенам самого дома, изготавливались из хорошо высушенных (должно быть, тоже в течение года) материалов. «Очеп» для зыбки, «водоносное» и «бельевое» дерево, а также шест «трубник» непременно бы согнулись при эксплуатации, если бы попытались изготовить из свежесрубленного дерева. Но главная причина избегания «сырого» дерева при изготовлении домашней утвари и приспособлений внутри дома заключалась скорее всего в том, что такое дерево оставалось «неокультуренным», а значит, таящим в себе опасность для людей.

Литература

КОНСТАНТИН КУЗЬМИЧ ЛОГИНОВ,
канд. ист. наук; Карельский научный центр
(Петрозаводск)

1. Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.
2. Логинов К.К. Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья. СПб., 1993.
3. Логинов К.К. Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.
4. Логинов К.К. Девичья обрядность русских Заонежья // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988.
5. Логинов К.К. Интерьер крестьянской избы в обрядности и верованиях заонежан // Заонежье. Петрозаводск, 1992. С. 98—116.
6. Кореной П. Святки в Заонежье // Олонецкая неделя. 1915. № 52.
7. Баранов Д.А. Детская колыбель в обрядах и мифологических представлениях крестьян Русского Севера // Из истории Санкт-Петербургской губернии. Новое в гуманитарных исследованиях. СПб., 1997.

Е.С. УЗЕНЁВА

МАГИЯ СТРОИТЕЛЬСТВА

в славянской традиции

Начальным этапом строительного обряда у славян была закладка дома, включавшая ряд ритуальных действий, призванных обеспечить успех строительства, а также благополучие и процветание хозяев будущего дома. Основными моментами закладки дома были: выбор места, времени строительства, а также строительного материала, для чего существовал ряд запретов и предписаний (подробнее см. [1]).

В Болгарии и Белоруссии при выборе места для нового дома нередко обращались к гадалке или ворожее, которая определяла — «чистое» ли данное место, и в случае необходимости «очищала» его от злых духов. В Подкарпатской Руси ворожея должна была нагой обойти место, разглядывая его через сито и произнося заклинания. В северо-западной Болгарии знахарка наливала воду с ядовитыми травами в ямы, вырытые по углам будущего дома, заговаривая его от самодив и самовил:

Самодиви, самовили,
и вий, лоши йуди,
и вий, бели русалии,
сиви шарени змейове!
Ако тука сте седели,
ако тука сте дворили,
съг си бежте пусто горо,
пусто горо тилилейско!

Самодивы, самовилы,
и вы, плохие юды,
и вы, белые русалии,
серые пестрые змеи!
Если вы тут сидели,
если вы тут жили,
сейчас бегите в пустой лес,
в проклятый лес
галилейский!

[2. С. 612]

Множество магических практик в строительном обряде славян было связано с выкапыванием фундамента и закладыванием основ будущего здания.

Фундамент начинали копать с восточной стороны, причем часто это делал хозяин или самый старший мужчина в доме. В южной Болгарии первую яму делал молодой мужчина из «целого» дома (где никто не умирал) или парень, чье имя было единственным в селе. При этом строитель обязательно должен был быть одет в праздничную одежду [3. С. 224].

Первый камень закладывался также с восточной стороны, причем, по пред-

ставлениям болгар, принести его должен был самый старый человек в доме, прикрепив его к своему поясу. Старик должен был посидеть на всех четырех камнях основ, чтобы «жизнь дома и семья была долгой» или чтобы «преградить путь злым силам» (*да се насядат зли сили и среци*) [4. С. 221]. Поэтому мужчину болгары нередко называли «основой дома» [2. С. 617].

Наиболее важным фрагментом славянского строительного обряда было жертвоприношение: умилостивив злых духов или духа-хозяина выбранного места, старались обеспечить прочность и долговечность строения, а также благодеяние его хозяев. Так, у русских бытовала примета, что постройка нового дома повлечет за собой смерть хозяина [5. С. 83].

Во всех славянских традициях известны поверья, согласно которым в доме, построенном без жертвы, будут умирать люди, семью будут преследовать несчастья и болезни, а хозяйство ждет разорение. Южные славяне считали, что без жертвы здание нельзя построить, т.к. оно будет все время разрушаться в ходе возведения. Поэтому в фундамент каждого строящегося дома закапывали жертвенное животное (*курган*). У восточных и западных славян повсеместно практиковалось символическое жертвоприношение — «затесывание» или «закладывание» дома «на чью-либо голову» (подробнее см. [6]).

Жертвенным животным у южных славян был, как правило, барашек или ягненок, непременно мужского пола, белого цвета или с обильной шерстью, т.к. шерсть у сербов считалась символом урожайности [7. С. 95]. Ягненок, согласно народным представлениям, был «самой приятной Богу жертвой», а баран и петух «были недосягаемы для злых духов».

В Болгарии существовал запрет приносить в жертву козу или курицу, поскольку коза — это «дьявольское» животное, и потому новый дом будет населен нечистью [8. С. 57], а курица роет ногами землю и может «подрыть» основы здания [9. С. 253]. Сербы же считали, что жертвенная курица может привести к убыткам в хозяйстве (т.к. при движении она пятится назад) или к тому, что «счастье улетит из дома» [7. С. 95].

В Македонии в фундамент заморовывали только голову жертвенного барашка, причем хозяин опускал ее в правый угол дома. Во рту животного оставляли старую серебрянную монету, ртуть, зерна пшеницы, риса, семена вики, предва-

рительно освященные попом. Затем самая старшая женщина в семье посыпала вдоль всей вырытой рамки жилища семена вики, чтобы в новом доме рождались мальчики, зерна пшеницы, чтобы дом был полон людьми, как бывают полны зерном сельские амбары. В ямы также клали ртуть, считавшуюся символом долговечности, способную предотвратить порчу и глас [10. С. 160].

У южных славян бытует поверье, что жертвенное животное впоследствии становится хранителем жилища и семейного счастья. Не случайно жертвоприношение совершалось на месте будущего очага, на пороге дома или в восточной части фундамента, т.е. в местах, традиционно считающихся местом обитания домашних духов. В Родопах (южная Болгария) заднюю ногу жертвенного барашка оставляли несвязанной, «чтобы животное могло ходить по дому и охранять его» [8. С. 174].

Поверья о человеческой жертве дошли до нас лишь как фольклорный мотив в южнославянской песенной традиции. Наиболее известна баллада о замуроанной молодой жене. Согласно сюжету, три брата-строителя не могли завершить постройку, которая все время разрушалась по ночам, пока не замуровали в фундамент жену младшего брата, раньше других привнесшую своему мужу обед.

В Полесье в с. Барбаров Мозырского р-на Гомельской обл. был записан рассказ, близкий по содержанию южнославянской балладе. Возможно, это сообщение — результат влияния литературного источника, поскольку запись единична, но нельзя отбрасывать и версию о полесско-болгарских параллелях в народной культуре и фольклоре, о чем неоднократно писал академик Н.И. Толстой (см., напр., [11]).

«Када-та, кáжуть, дамá строили, так што-та нáда палóжить. А ваны [строители] не панимали. Як пастрóять, а ванó расcíпецца. Им сказали — трéба жывое што замураваць. А што — ўсе женатые бўли у трох. От, кажуть, чья жена пéрва прýдэ, тýю жену замуруем. От йдэ старша самзга с дитýм. Вон: бт кабы туча, бт кабы дош. Шоб ванá не прийшла. И туча идэ, и дош идэ, и ванá идэ — ничогó не бойца. От пришла. Ваны абеды насили, па очереди. Ани ей: ты стань, а мы тебе бт па калéна мурóум. Ванá стала. Её муруют — па калена, бле па пояс, уж па пахы [по грудь], уж па шые. Ана закричала: «Кто ж тебе, синóчек, бўдэ гадаваць, да бўдэ насыт? У тебе мамки не бўдé». А нáда бýла птицу пайматъ, чи кутá

[кота], а ваны дураки были, не знали» (Полесский архив Ин-та славяноведения РАН (далее — ПА), 1983 г., зап. Г.И. Трубыциной).

На Балканах и по сей день бытуют предания о замуровывании тени человека (как воплощении его души) или слепка с его следа. В таких случаях жертвой становились парень или девушка, тень которых мастер тайно замерял ниткой или палочкой и клал в фундамент. После этого на сороковой день человек умирал и превращался в духа дома (*сениште*), который хорошо относился к обитателям жилища и преследовал странников [12. С. 29].

В районе Тетевена в Болгарии известен не зафиксированный в других областях ритуал, когда при закладке основы восточной части фундамента в вырытую яму наливали воду, оставшуюся после стирки брачной рубашки невесты [13. С. 50], что, вероятно, представляло собой особый вид «кровной» жертвы, т.к. в воде оставалась кровь — знак дефлорации молодой [14. С. 117].

Во всех славянских традициях при положении основ будущего строения совершили ряд охранительных обрядов или зарывали в фундамент предметы-апотропеи: освященные травы, зерно, хлеб, воду, масло (в Болгарии и Черногории); монеты, ладан (у восточных славян и поляков); кусочки пасхальной свечи или пасхи (в Польше); веточки хвои — от «молнии» (в Словакии и Белоруссии); чеснок, семена горчицы (в Болгарии); ртуть (в Македонии); стекло (в Полесье).

Нередко у южных славян при выкапывании фундамента священник читал молитву, освящал воду или оливковое масло, которые также зарывали в основы дома. В Белоруссии считали полезным также зарыть и горсть первой муки, смолотой на новой мельнице или новых жерновах. Если в такой дом заберется вор, то он не сможет покинуть жилище без помощи хозяина [15. С. 136].

В Полесье обметали веником вокруг строящегося дома, чтобы «было добро» (ПА, 1990 г., с. Парохонск Пинского р-на Брестской обл.), а в юго-западной Болгарии (с. Гега), старались «обезвредить» нечистую силу, задавая ей трудновыполнимую задачу, для чегосыпали семена горчицы в вырытый фундамент и говорили: «Когда пересчитаешь эти зерна, тогда сделаешь зло» (1998 г., зап. автора). В Польше закладка дома считалась законченной, когда самая старшая женщина в доме трижды обходила вокруг строения, волоча за собой привязанный к кнуту венок из освященных трав [16. С. 129].



«Квитка» на крыше строящегося дома устанавливается перед укладкой верхней балки. 1981 г., с. Листвин Овручского р-на Житомирской обл. Фото О.В. Беловой

Если же сам мастер хотел навести порчу на строящийся дом, он ударял обухом топора по бревну и говорил: «Сколько тут углов (вянков), стольки нехай будиць мильтвяцов» [15. С. 136—137].

Во время начала строительства соблюдали некоторые запреты: в Полесье не начинали закладку дома, пока в деревне был непохороненный покойник. К заложенному дому запрещалось подходить посторонним людям, женщине, чтобы она не навредила дому или себе (например, не родила бы потом близнецов, что в этой традиции оценивалось негативно; ПА, 1986 г., с. Бельск Кобринского р-на Брестской обл.), бесплодным женщине и мужчине (ПА, 1990 г., с. Парохонск Пинского р-на Брестской обл.). В Полесье в день закладки из дома ничего никому не давали.

По окончании начального этапа строительного обряда у болгар и словаков главный мастер произносил благопожелания: «Пусть Бог даст здоровье, успех и процветание этому дому, чтоб весело жилось», — после чего хозяева и строители угощались вином и водкой [17. С. 289]. На Русском Севере сам хозяин благословлял дом: «Господи, благослови на новом месте и добра, и здоровья» (зап. в с. Тихманьга Каргопольского р-на Архангельской обл.).

Литература

1. Узенёва Е.С. Закладка дома // Славянские древности. Этнолингвистический словарь (далее — СД). М., 1999. Т. 2 (Д—К). С. 254—258.
2. Маринов Д. Избрани произведения. София, 1984. Т. 2.
3. Дражева Р. Строителни обичаи и обреди // Етнография на България. София, 1985. Т. 3. С. 224—228.
4. Георгиева Б., Николов Ив., Димитрова Сн. Българската селска къща от края на XIX и началото на XX в. София, 1987.
5. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Репринт. М., 1994. Т. 2.
6. Левкиевская Е.Е. Жертва строительная // СД. Т. 2. С. 215—217.
7. Ђаповић Л. Земља. Веровања и ритуали. Београд, 1995.
8. Георгиева Ив. Българска народна митология. София, 1983.
9. Генчев Ст. Обичаи и обреди, свързани със строеж // Капанци. Бит и култура на старото българско население в Североизточна България: етнографски и езикови проучвания. София, 1985.
10. Никодиновски Т. Семејните обреди при градењето нова куќа во Дебарца (Охридско) // Македонски фолклор. 1983. Књ. 32. С. 159—163.
11. Толстой Н.И. Рудименты форм древней духовной культуры в Полесье и их общеславянское значение // Региональные особенности восточнославянских языков, литературы, фольклора и методы их изучения. Гомель, 1985. Ч. 2. С. 147—149.
12. Арнаудов М. Студии върху български обреди и легенди. София, 1972. Т. 2.
13. Николов И. Материалы Архива Этнографического института и музея (София), № 272-II. Рукопись.
14. Николов И. Традиционно жилище // Традиционна народна архитектура. София, 1996. С. 85—127.
15. Простонародные приметы и поверья, супервные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / Собрал в Витебской Белоруссии Н.Я. Никифоровский. Витебск, 1897.
16. Kotula F. Z Sandomierskiej Puszczy. Gawędy kulturowoobyczajowe. Kraków, 1962.
17. Пловдивски край. Етнографски и езикови проучвания. София, 1986.

М. М. ВАЛЕНЦОВА

СЕМАНТИКА И СИМВОЛИКА «ВЕРХА» ДОМА В ОБРЯДНОСТИ СЛАВЯН

Из материалов к словарю «Славянские древности»

В структуре дома верхняя часть жилища — крыша — ограничивает «свое», освоенное, внутреннее пространство от «чужого», природного, внешнего. В символическом плане она разделяет верх (небо) и низ (мир людей). В народной культуре крыша осмысливается и как граница, место контакта между мирами, и как локус со значением «чужой». Семантика чужести, неосвоенности характерна также для чердака — пространства, расположенного непосредственно под крышей и ограниченного снизу потолком. В свою очередь, семантика границы между «своим» и «чужим» пространством переносится позднее на потолок.

На крышу, т.е. в чужое пространство, «отсыпали» (выбрасывали) различные ритуальные предметы, использованные в обрядах: вербовые прутья, которыми в Вербное воскресенье стегали друг друга ради здоровья (морав.); использованные в свадебном обряде знамя, деревце, покрывало невесты, лопату, которой сажали каравай в печь (болг., рус., бел.). Туда же забрасывали венок, через который девушки кумились в Фомино воскресенье (серб.; Воеводина). У чехов мусор, подметенный в доме в субботу перед Пасхой, бросали на крышу, чтобы избавиться от домашних насекомых. С той же целью у сербов и македонцев колядники забрасывали на крышу палочки (*кулидаки, коледото*), с которыми они колядовали на Рождество. На крышу же удаляли скормную еду — перед постом (хорват.), когда оканчивалось время ее употребления; постную пищу или ее символ (чучело) — в конце поста (пол., словац.). В большинстве случаев забрасывание предметов на крышу как акциональный символ включается в синонимический ряд других способов удаления реалий из освоенного пространства, таких как сжигание, закапывание, пускание по воде, дарение чужим людям и т.п. Например, белорусы полагали, что старые стоптанные лапти нельзя бросать куда попало, а надо их класть на крышу (чаще всего их сжигали в ритуальных кострах).

Ради оберега дома от молний, грома, бури, засухи, пожара помещали на крышу или втыкали в нее: кости пасхального поросенка, скорлупу пасхальных яиц (в.-пол., з.-бел., полес., рус., с.-з.-словен.); угли из горевшего в предпасхальную субботу костра (з.-чеш.); крестики, сделанные из пасхальной «пальмы» (пол.); горбушку хлеба, освященного в день св. Блажея (3.02) или св. Агаты (5.02) (морав.); кусок хлеба, испеченного во вторник первой недели Великого поста, — «для облаков» (з.-болг.); испеченные в Андреев день на росе и высушенные на солнце лепешки (морав.); пасхальную (рус.), майскую (чеш., морав.) или троицкую (рус., морав.) зелень; солому из постели умершего (словац.); рождественскую солому (болг.); ветки от «иорданских» (крещенских) елей (бел.); топор, положенный острием кверху (ю.-в.-серб.); песок

(чеш.) и т.д. У белорусов в праздник Покрова хозяева обходили с пирогом все хозяйствственные постройки и просто прикладывали его к каждой крыше, для того чтобы бурей не срывало крыши.

В качестве апотропеев от нечистой силы в канун Иванова дня поляки в Кujавии клади на крышу листья лопуха, сербы — венки из «ивановских цветов», по-

лешушки — освященные травы, серп, косу. В сербской области Капаоник на крыше или под крышей хранили крест, сделанный из перегоревшего рождественского полена — бадняка. В Босанской Краине во время свадьбы невеста бросала на крышу очажные щипцы или кочергу, т.к. считалось, что «демоны бегают от железа». Повсеместно в Сербии старший свадеб-



Крыша дома в с. Осовая Малоритского р-на Брестской обл. ПА ИСл РАН. 1977 г. Фото О.А. Терновской, А.Ф. Журавлева

ный сват привязывал к трубе на крыше чеснок и перец, чтобы воспрепятствовать попаданию в дом демонов.

На крыше выставляли обрядовые предметы как знаки, оповещающие о важных событиях в жизни семьи, таких как свадьба, смерть, рождение ребенка: свадебное деревце (в.-слав.), свадебное знамя (ю.-слав.), венок невесты (словац.), свадебное соломенное чучело «дед» (пол.), лопату, которой только что посадили каравай в печь (бел.). Демонстрируя «честность» невесты, после первой брачной ночи выставляли на крыше или на трубе ее сорочку (укр., полес.), а в случае «нечестности» молодой — разъезженное колесо (Подольская губ.). Майское деревце, поставленное парнем на крыше дома своей возлюбленной, у мораван означало брачное предложение. Повсеместно при завершении строительства нового дома на крыше укрепляли деревце, ветку (вост. и зап. славяне) или крест, вырезанный из плодового дерева (болг.; Хасковско).

В Боснии и Герцеговине известно поверье, что, если девочка рождалась в кровавой «сорочке» (часть родовой пленки), это предвещало ее превращение в *мору* (змору) — т.е. в существо, которое душит и мучит по ночам спящих людей, наваливаясь им на грудь. Чтобы этого не произошло, надо было в первую же ночь подняться с «сорочкой» на крышу дома и крикнуть: «У нас се родило дијете у црвеној хальцини!» [У нас родился ребенок в красной сорочке], что избавляло ребенка от судьбы зморы.

Через крышу как верхнюю границу дома, по верованиям славян, выходит из дома душа умершего. Поэтому в Сургутском крае, например, при длительной агонии приподнимали конек крыши, в других местах у русских снимали целые крыши. В Моравии в случае смерти члена семьи проделывали особые отверстия в крыше, потолке или в стене под потолком, называемые *uylet, duša, supřich*. По соседству — в словацкой области Кисуце — после похорон пекли специальный хлеб, ломали его на четыре части и клади под крышей, по четырем углам. Считалось, что хлебный дух отгоняет душу умершего от дома, поэтому печение хлеба было первой домашней работой после погребения. С другой стороны, возможна и иная мотивировка подобных действий. У славян широко распространено представление о том, что умершие пытаются паром, поэтому ставили горячие кушанья для них на окно. У русских (Коми, Юрлинский р-н) крошки, собранные после поминальной трапезы, бросали на крышу, что, по всей вероятности, когда-то имело смысл «кормления» душ умерших, а теперь мотивируется запретом топтать то, что лежало на столе, т.е. священное.

Как локус, наиболее близкий к «тому» свету, крыша выступает в ритуалах общения, жертвоприношения и дарообмена с мифологическими персонажами и персонифицированными природными явлениями. Например, у сербов в день св. Андрея оставляли на крыше вареную кукурузу

«для медведя»; у болгар (Пловдивско) в день св. Екатерины — специальные пироги, помазанные медом, — для Оспы. В Болгарии во время эпидемии чумы ради оберега своего села от болезни на крыше крайнего дома старые женщины пряли и ткали за одну ночь чумно платно. В сербском юрьевском обряде с крыши производили магическое заклинание летних дождей. В Сочельник, стоя на крыше дома, девочка-исполнительница ритуала приглашала градовую тучу на обед (Косово). В северной Македонии оставляли на всю ночь на крыше цедилку, которая вследствие этого приобретала способность отгонять град, если ею помахать навстречу градовой туче. Сербы Прилепского Поля клади на крышу первую остриженную овечью шерсть (вероятно, как жертву духам), чтобы овцы водились. У русских в Смоленской губ. существовал обычай выносить на крышу дома чашку с киселем для угощения Мороза, прося взамен не губить посевы овса.

В ряде случаев предметы, бывшие в соприкосновении с живым существом или являющиеся его символическим заменителем, положенные на крышу, приобретали значение оберега для людей или скота. У белорусов Гродненской губ. пастих после первого выгона скота в Юрьев день по возвращении с поля втыкал в крышу хлева палку, которой он в течение дня трижды ударял каждую скотинку. По сербским верованиям, для того чтобы магические «разделить» умершего и живого «однодневников» (людей, родившихся в один и тот же день, хоть и в разные месяцы), чтобы мертвый «не утащил» живого за собой в могилу, оставшийся в живых должен был разломать вилы и положить одну часть в гроб, а другую — на крышу. Этим ритуалом он сохранял себе жизнь (Власина).

Особый тип ритуалов — *перебрасывание* предметов через крышу. На Пасху парни перебрасывали через крышу яйца, стараясь при этом их не разбить (з.-чеш.; Ходско); перебрасывали яйца, снесенные в Страстной четверг, и закапывали его там, где оно упало (чеш.); перебрасывали освященные яйца вдоль и попрек дома и закапывали их на месте падения (Подольье). В Сербии (Бока Которска) невеста при приезде в дом жениха старалась перебросить через дом шиповник; если же дом был настолько высок, что она не могла этого сделать, шиповник бросал деть. Эти ритуалы по смыслу являются жертвоприношениями. Об этом говорят такие детали, как требование целостности яйца, закапывание его в землю, запрет на дальнейшее употребление переброшенного продукта, обрядовая терминология (например, чеш. *rodičování*). В некоторых случаях имеются мотивировки подобных жертвований, которые указывают на ситуацию дарообмена: в Словакии (Кисуце) пасхальное яйцо перебрасывали через дом для защиты от молний, в Белоруссии то же делали после окончания строительства — чтобы ветер не срывал крыши (витеб.). У русских (костром.) сохраняемое за иконой пасхальное яйцо перебрасывали через дом в случае пожара, чтобы ос-

тановить огонь, а на Страстной неделе считали необходимым перебросить через избу палочку (любого дерева), чтобы непогодой не сносило крышу. В Казанской губ. у русских во время пожара перекидывали через горящий дом гусиное яйцо-болтун (яйцо без желтка): считалось, что ветер подует в ту сторону, куда кинули яйцо. По польским и словацким верованиям, маленькое куриное яйцо без желтка является предвестником близкой смерти или несчастья в доме. Чтобы избежать этого, яйцо перебрасывали через крышу, причем в Восточной Словакии уточняли, что его надо бросать, стоя спиной к дому и так, чтобы оно не коснулось крыши. В Западной Болгарии перебрасывание оказывалось как бы растянутым во времени: в Страстной четверг крашеное к Пасхе яйцо клади на крышу, а на Вознесение сбрасывали его и скормливали скоту ради здоровья. У южных славян дети перебрасывали через крышу первый выпавший зуб, чтобы новые зубы у них были крепкими и здоровыми. В Сочельник перебрасывали через крышу огарок бадняка с намерением защитить дом от злых сил (серб.).

В чешском описании обряда перебрасывания пасхальных яиц (*rodičování*) указывается, что их либо перебрасывали через крышу, либо просто подбрасывали вверх как можно выше. При этом подчеркивается, что перебрасываемый предмет не должен коснуться крыши, должен обязательно перелететь через крышу. На основании этого можно предположить, что перебрасывание через крышу появилось позднее, чем просто подбрасывание вверх, и привнесло в обряд новый смысл — оберег дома, очерчивание вокруг дома магического круга по вертикали. В то же время первоначальное значение обычая — жертвоприношение — сохранилось, тем более что крыша (наряду с высокими деревьями) считалась местом обитания духов и сверхъестественных персонажей.

Переброшенный через крышу предмет, как правило представляющий собою жертву, оказывался побывавшим на «том» свете, но (что важно) не задержавшимся там и, следовательно, по возвращении оттуда несущим с собой знаки «этого» света. Поэтому очень часто перебрасывание использовалось для гаданий и предсказаний. Например, в Витебской Белоруссии считали, что, если яйцо, переброшенное через крышу в Фомино воскресенье (поминальный день), разбьется, жертва окажется непринятой и в доме кто-нибудь умрет в течение года. В Пловдивском крае Болгарии в случае «нечестности» невесты свекровь перебрасывала через крышу сумку, в которую клади черную курицу, нож и тесло: если курица погибнет — т.е. если жертва окажется принятой — считали, что зло пройдет стороной; если же нет, то верили, что несчастье случится со свекром. Широко распространено у восточных славян святочное гадание о замужестве: девушки перебрасывали через крышу свою обувь, считая, что перелетевший башмак пророчит замужество. Моравские девушки закидывали на крышу 12 поленьев, пересчитывая

потом, сколько их там удержалось: четное количество счилио скорый брак.

В ритуалах так называемых «бесчинств» (например, в период зимнего и летнего солнцеворота, на свадьбе) у восточных и западных славян на крышу заставляли украденные у соседей калитки, возы, плуги, борони и другой хозяйственный инвентарь и домашнюю утварь. У чехов, мораван и словаков распространены обычаи «сажать» ритуальные деревца на крыши домов в рамках весенних и летних обрядов. Так, у словаков (окр. Левочи) на Троицу девушки выкупали майское деревце, а затем ряженый «сажал» его на крышу той девушки, которая заплатила больше всех, причем обильно поливал «май» пивом, чтобы деревце «принялось». Эти и множество других подобных действий символически обозначают перевернутость мира, нарушение прежнего порядка и прежней организации верха и низа в течение сакрального времени.

В непосредственной связи с крышей находится **чердак** — верхняя часть жилища, пространство между крышой и потолком; ср. названия чердака со значением 'верх': рус. *верх, вышка, гора, горище*, бел. *гора, верх*; со значением 'место под крышей': чеш. *podkroví*, словац. *podkrovie, podstrešie*, пол. *strych, paddasze*; со значением 'земля' (которой засыпали потолок), насыпь': чеш. *půda*, словац. *rôjd, rovala*. В соответствии с этим чердак имеет две семантические составляющие, которые образуются из символики и значений крыши, с одной стороны, и потолка как «верхнего пола» — с другой. Чердак выделился с появлением потолка, который ограничил и несколько сузил «свое» пространство дома. Это периферия жилища, в связи с чем он приобретает семантику «чужести». Чердак использовали для хранения предметов, которые следовало временно удалить из дома. На период святок и после окончания празднения весной туда выносили прялку, веретено, коловоротку (ю.-чеш., с.-рус., полес.); там же прятали на лето навитую основу, подготовленную для тканья (полес.). В некоторых русских областях на чердаке старики хранили приготовленные для себя гробы. В отдельных случаях, например при обрядовой запашке, чердак мог восприниматься как природное пространство, замещающее собой поле: в южнорусских областях, если в обычный срок начала пахоты еще держалась зимняя погода и выехать в поле было невозможно, заставляли соху на чердак и пахали землю, которой был засыпан потолок избы.

Чердак считался одним из мест обитания семейного духа-покровителя. У болгар на каждый большой календарный праздник (Рождество, Пасха и др.) хозяйка оставляла там угощение: кусок обрядовой лепешки, вареное жито, чашу вина. В некоторых болгарских областях потчевали «хозяина» только раз в год, собирая в качестве угощения по одной ложке от каждого приготовленного кушания и оставляя его на чердаке. По русским верованиям, домового, среди мест обитания которого называют также чердак, угоща-

ли в первый день Пасхи (Владимирская губ.) или на заговенье (Саратовская губ.): относили на чердак кусок мяса или чашку молока. На чердаке оставляли примирительную жертву для рассерженного домового: если положенный там хлеб наутро исчезал, то считалось, что домовой простили хозяев (полес., житомир.). Сербы верят, что на чердаке появляются души предков и духи судьбы (*suđaje*), определяющие жизнь новорожденного. Вероятно, как дар духам следует рассматривать и словацкий (Орава) обычай бросания невестой на свадьбе калача с медом на чердак.

По южнославянским представлениям, на чердаке укрываются и некоторые зловредные демоны: ночью туда приходит вампир; в корзине с шерстью там сидит Чума или Оспа (*баба Шарка*), а во время «поганых» дней (с рождественского Сочельника, 24.12, до Крещения, 6.01) появляются *караконджолы* (болг.). Чтобы умилостивить болезни, у болгар в Антоновден (17.01) или Атанасовден (18.01) пекли и раздавали соседям лепешки, а одну оставляли на чердаке для Чумы. По сербским верованиям, Чума (*куга*), входит в дом через чердак или дымоход. Чтобы задобрить ее, на чердаке оставляли еду, воду, мыло и гребень. Верили также, что на чердаке прячется *баба Коризма* — олицетворение Великого поста (серб.). В Восточной Мазовии на святках девушки гадали на чердаке: обежав три раза вокруг дымохода, они надеялись увидеть будущего жениха, правда, многие боялись это делать, думая, что может показаться дьявол в мужской одежде. Ради оберега этой части жилища от злых духов хозяева оставляли там голову жертвенного животного (ю.-слав.). Болгары на чердаке или на крыше насаживали на палку голову заколотого на Новый год петуха, чтобы защитить домочадцев от вредоносной магии. Словенцы ради охраны дома от грозы оставляли на чердаке самую большую «пальму», т.е. сплетенные и украшенные цветами и лентами вербовые ветви, освященные в Вербное воскресенье.

Сходные значения имеет также **потолок**: он является полом чердака и верхней границей освоенного, собственно жилого пространства. В разных обрядах стучание в потолок можно трактовать как призывание духов-покровителей дома, оповещение их о важных событиях в семье. В Белоруссии знахарка во время ритуала лечения стучала в потолок. В Прикарпатье (Львовская обл., Сколковский р-н, с. Волоснянка) для излечения больного эпилепсией ребенка надо было, чтобы незнакомый человек, случайно вошедший в дом во время припадка, трижды ударил его ножками в потолок. На Покутье (Польша) бабка-акушерка, приняв новорожденного, сразу же опускала ребенка вниз головой и трижды ударяла его ножками в потолочную балку. В восточнославянском свадебном обряде перед началом лежа караравая сват или другой свадебный чин стучал в потолочную балку. В Сербии перед отъездом на венчание брат невесты выводил ее к жениху и стучал топором по стене или в потолок, произнося приговор,

после чего жених целовал невесту. Здесь же, как и в некоторых других славянских зонах, новобрачные проводили первую брачную ночь на чердаке.

С потолком связано представление о верхнем пути в «иной» мир: при трудной смерти колдуна, знахаря, ведьмы в потолке сверлили дырку, разбирали его или вынимали одну доску, открывали слуховое окошко на чердак, чтобы облегчить душу выход (рус., укр., словац.). В Полесье обычай сохранился до сих пор: «Цэ вжэ при моих очах булб: зрывали стблю (когда та баба умирала)» (Житомирская обл., Лугинский р-н, с. Червона Волока). Если в доме кто-либо умер, нельзя белить потолок в течение года или надо оставить небольшую часть непобеленной, т.к. «у повала душа ходит, аби мала місто» (Закарпатье).

С потолком связана также символика возрастания и, следовательно, богатства, роста, плодородия. В рождественский Сочельник во многих славянских традициях принято с благопожеланиями бросать в потолок горсть кути, гороха, зерна. По тому, прилипнут зерна к потолку или нет, судили об урожае, роении пчел или успехе в хозяйственных делах. На крестьинах горшок обрядовой каши ставили на балку под потолком, чтобы ребенок хорошо рос (рус.), недопитую водку дед и крестный плескали в потолок, произнося пожелания роста ребенку (бел. Полесье).

Литература

- Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С. 178—180; Българска митология. Енциклопедичен речник / Съст. А. Стойнев. София, 1994. С. 352, 388; Вакарелски Х. Етнография на България. София, 1974. С. 434; Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 54, 90, 346, 390, 391, 397; Кулишин Ш., Петровић П.Ж., Пантелић Н. Српски митолошки речник. Друго допълнено издание. Београд, 1998. С. 11, 181, 148, 282, 308; Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / Собрал в Витебской Белоруссии Н.Я. Никифоровский. Витебск, 1897. С. 137, 245, 255; Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. М., 1981. С. 51, 84, 85, 107; Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1; 1999. Т. 2; Тановић С. Српски народни обичаји у Ђевђелијској кази // Српски етнографски зборник. Београд, 1927. Књ. 40. С. 79, 131; Толстая С.М. «Wielkanocne schaby»: этнографический комментарий к четырехстопищу Вацлава Потоцкого // Studia Polonica. К 60-летию В.А. Хорева. М., 1992. С. 30—42; Encyklopédia Ľudovej kultúry Slovenska. Bratislava, 1995. Т. 1. С. 21, 52. Т. 2. С. 94; Horváthová E. Rok vo zvykoch nášho ľudu. Bratislava, 1986. С. 209—210; Chorváthová L'. Rodinné zvykoslovie // Národopisné informácie. Bratislava, 1984. Č. 1. С. 94—184; Jindřich J. Chodsko. Praha, 1956. С. 53, 57, 97; Karczmarzewski A. Obrzędy i zwyczaje doroczne wsi rzeszowskiej. Rzeszów, 1972. С. 79, 82, 91, 99; Kultura ludowa Wielkopolski / Pod red. J.Burszt. Poznań, 1967. С. 180, 494—495; Kolberg O. Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1962. Т. 3: Kujawy. С. 97, 215, 217; 1963. Т. 31: Pukucie. С. 152, 153; Zibr Č. Veselé chvíle v životě lidu českého. Praha; Vyšehrad, 1950. С. 260, 264, 477.

Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект 99-04-00079)

Л. РИСТЕСКИ

ТРАДИЦИОННОЕ ЖИЛИЩЕ В МАКЕДОНСКОЙ ОБЛАСТИ МАРИОВО

Антропологический аспект

Область Мариово занимает центральную часть южной Македонии, в непосредственной близости от границы с Грецией. Это высокая котловина, со всех сторон окруженная горами. По ней протекает Црна Река, делящая область на Долно (Нижнее) и Горно (Верхнее) Мариово. В Мариово 30 сел; их численность и размеры менялись в ходе истории. В настоящее время из-за большой миграции в города население области очень невелико, причем в нем преобладают старики, которым за 70. Природная изолированность Мариово способствует сохранению архаичных элементов народной культуры.

Под традиционным жилищем в Мариово я понимаю самый обычный и наиболее распространенный вид дома, известный по этнографическим описаниям конца XIX — начала XX в. Я использую материалы, собранные в ходе собственных полевых исследований в последние годы, а также этнографические описания известного македонского писателя, этнографа и фольклориста Стала Попова.

Самым архаичным типом жилища в Мариово была постройка с плетеными стенами, обмазанными глиной, называемая *плетарка*. Основным строительным материалом для нее служило дерево — ветки белого клена и можжевеловые колы, считавшиеся наиболее долговечными.

«Пойдет человек, возьмет себе топор и нарубит ветки, специально больше ясневые ветки. Нарубит ветки и можжевеловые колы, те, что с негниющей сердцевиной, и воткнет их так «цак, цак, цак», и сплетет его. Оставит дверь. Потом два очень сухих дерева положит, для кровли, мы называем это *шлеме*, то что сверху, чтобы поставлено было, и сверху покроешь его ржаной соломой. А потом помнешь его с глиной и в *плетенице* будешь жить. Землей с двух сторон его помнешь, сделаешь его, может и из соломы, лепешки (коровьего помета) наберешь и так их помнешь»¹.

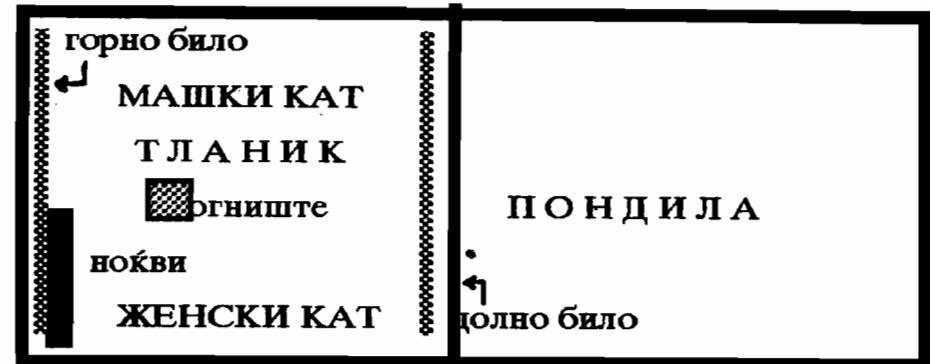
Второй тип традиционного жилища — каменный дом, не оштукатуренный ни снаружи, ни изнутри, разделенный на две равные части лежащей на земле длинной балкой, называемой *долно било*. В одной части (*горни* — т.е. «верхний» — *крај*, или *тланик*) жили люди, а в другой (*долни* — т.е. «нижний» — *крај*, или *пондила*) дер-

жали скотину. В пондиле располагались две двери: главная — с восточной стороны дома, а меньшая, «только человеку прописнуться», — с западной. В тланике у самой стены расположена еще одна балка (*горно било*), на которой сидели почетные гости и где совершались самые важные семейные обряды и торжества. В центре тланика была выкопана квадратная яма, со всех сторон выложенная большими гладкими плитами. Это был очаг (*огниште*), центр семейной жизни и обрядовых действий в доме.

«Свободное пространство справа от очага зовется «мужским углом» (*машки кат*), а слева — «женским» (*женски*). В мужском углу не держат никаких предметов, кроме треножных можжевеловых стульев, на которые садятся домашние или гости, если они не сидят на балке. В стене с этой стороны разрешается забить два-три кола, на которые в зимнее время вешают плащи и куртки или котел с водой <...> Место под очагом называется *подогниште*. Старший брат спит в мужском углу, а младший — в женском. Над самим очагом на балках наложены доски <...> они защищают соломенную кровлю от искр. На большой жерди, переброшенной с одной балки на другую, подвешено кольцо из толстой цепи с двумя крюками внизу, на которые вешаются котлы для согревания воды. Цепь эта называется *верушките*².

новы, тогда как внутренние перегородки все еще делались из плетенных конструкций. — Л.Р.) Внизу выкапывают земник, на удобном месте — его называют *поддум*. Затем кладут *деми* — балки, которые таскали на волах, наложат их одна к другой и засыплют землей. И насыплют, и там *благоту* свою хранят внизу — это земник, так его называют. А с верхней стороны над земником, опять же, сделан очаг поверх балок (*деми*) — специально перекрещенные два ствола, намазанные глиной, а внизу — плиты. Это будет очаг, там пекут. Он над земником будет. Одна комната пять на четыре метра. Потом другая — три на четыре метра. В нижней стороне — скот лежит, и если там будут. Это все загорожено, чтоб наверх не ходили. Какой-нибудь метр в высоту будет, чтоб не ходила скотина туда, где люди... У очага тут есть, вот так из сосновы выделанные ночки. И здесь хозяйка будет просеивать муку, будет замешивать хлеб, заквашивать тесто и в поднице испечет его. Восток был мужской угол, запад — женский угол. И в этом был свой порядок. Не так просто было мужчине уснуть в женской половине <...> Там бабка спит, там сноха, там дочь спит. Там может только брачная пара с малыми ребятами. А когда придут гости, то постелят в мужской половине — мужчинам, а женщинам, — с этой стороны³.

Дом служит не только для удовлетво-



Традиционное жилище в Мариово членилось и по вертикали. Под землей, под пространством, называемым *тланик*, был выкопан земник, в котором хранились продукты, прежде всего — заготовленные на зиму (*благота*); земник имел важное практическое и обрядовое значение в жизни мариовцев.

«Дом, значит, целый. (С каменными внешними стенами вдоль квадратной ос-

перения утилитарных потребностей людей, он является культурным феноменом, обладающим символическими, семиотическими, мифологическими, социальными и другими характеристиками. В культурно-символическом плане дом воспринимается как центр мира. Вокруг него и внутри него происходят важнейшие события в жизни людей. Дом является главным символом «своего» при осмыслении оппози-

ции свое/чужое; с домом связан богатый комплекс представлений о «своих, домашних» мифологических существах, покровителях, защитниках дома, всегда противопоставленных «чужим», злым демоническим персонажам.

В горизонтальном делении миров на «наш» и «чужой», особое значение имеет символика порога⁴. В свадебном обряде при введении невесты в дом жениха «у внешней двери, прежде чем она войдет, свекор дает ей суму с хлебом. В суме — букет и палочка от ярма, которой замешивают тесто... Свекровь дает ей свиной жир, которым невеста мажет дверные косяки. (Мажут свиным жиром для того, чтобы в дом не входили турки.) Как только невеста перешагнет через порог, на землю перед ней кладут свежие поленья. Она ходит и собирает их по одному»⁵.

В погребальной обрядности порогу также придается большое значение. Если курица прокукаряет (что считается плохим предзнаменованием, чаще всего предвестием смерти), хозяйка тут же хватает эту курицу и, держа ее обеими руками за голову и за ноги, меряет ею расстояние от двора до порога дома. «Мать моя была еще жива, так одна дурная курица все время кукарекала. Выйдет утром, встанет напротив солнца и хлоп-хлоп крыльями и поет. Чтоб курица кукарекала? Мать и говорит отцу моему:

— Никола, чего это эта проклятая курица поет?

А женщины, здесь в селе, ей говорят:

— Возьми ее, Стефка, и потяни ее за шею — сюда, а за ноги — туда, и неси ее так от двора до двери. До порога. Авось с ней что случится... Так она и сделала с курицей. Прошло время, прошло два года, а на третий мать умерла. Животное предчувствует, что что-то плохое будет...»⁶

В некоторых вариантах этого обряда измеряется расстояние от порога до очага: «Курица как запоет, говорят, что она предвещала, что умрет кто-то из домашних. Берут эту курицу, и от порога до очага так ее вертят, вертят... Если она упадет к очагу, около стены — значит, все плохое падет на нее, а если по направлению к солнцу — к дверям, на север — то на человека... Это она знак подает...»⁷

Когда в доме случалась смерть, на пороге разрубали топором пополам монету и ту половинку, что падала внутрь дома, клали в рот покойнику, а другую оставляли в доме, под порогом, в стене или отдавали супругу для здоровья. Это называлось *гловезия*⁸. Боясь превращения покойника в вампира и его возвращения в дом, сразу после выноса тела на внешней двери дегтем рисовали крест⁹.

Порог маркирует границу между двумя мирами — своим и чужим. Однако это не означает, что граница между этими мирами непреодолима. Она становится преодолимой благодаря специальным обрядовым действиям. Примером могут служить обряды, совершаемые по случаю прихода в дом гостя. Гость, будучи представителем чужого, внешнего мира, дол-

жен пройти через несколько обрядовых этапов очищения и «адаптации» к атмосфере дома. Для этого он сначала сидит на балке в нижней части дома, которая ближе всего к входу в дом, к внешнему миру, и лишь затем, после обрядового омовения, садится близ очага, согревая руки над огнем и разрыхляя поленом угли.

Внутреннее пространство дома, отделенное от внешнего мира стенами, как уже было сказано, разделено на две части по горизонтали (в одной живет скот; в другой живут люди) и по вертикали (в нижней, подземной, части хранятся продукты; в верхней находится очаг, живут люди). Хотя этнографические материалы показывают, что деление по горизонтали обозначено всего лишь балкой или легкой перегородкой, сплетенной из веток и скрепленной глиной, тем не менее в семантическом и символическом отношении эта линия весьма значима. Та часть помещения, где находился скот, как бы непосредственно примыкала к внешнему миру, и потому все, что происходило там, символизировало контакт с внешним миром.

Подтверждением тому могут служить обрядовые действия, которые совершают повитуха с роженицей и ребенком при входе в дом у очага, чтобы очистить их от всего внешнего, чужого, опасного, природного и приобщить к культуре, к миру семьи, сельского коллектива и шире — к социальной структуре. Рождается ребенок в «скотской» части дома (*пондила*), затем повитуха относит его в «людскую»



Традиционный крестьянский дом в с. Крушевица (область Мариово, Македония). 1999 г. Фото автора

часть (*тланик*), к очагу. На третий вечер несколько старух во главе с повитухой совершают над ребенком обряд, называемый *залулка на бебето*. Старухи укладывают ребенка на рубаху отца и качают его над очагом¹⁰.

Другим примером, подтверждающим символическую значимость внутреннего членения дома, может служить традиционная свадьба. Во время обряда *девери-суванье* невеста находится со своими подругами в земнике. На голове у нее белая шапка, лицо покрыто прозрачным покрывалом¹¹. Когда в дом жениха привозят приданое невесты, то его тоже вносят в земник (это делает мальчик, у которого живы родители), после чего туда входят жених и невеста, тогда как участники свадьбы отправляются в дом¹². Законы культурной коммуникации не допускают непосредственного контакта двух противопоставленных систем в ситуации перехода из одного состояния в другое. Ни один элемент не может преодолеть столь мощную символическую границу между природой и культурой, пока не будут совершены необходимые ритуальные действия. Вполне понятными являются действия роженицы, которая отправляется рожать в нижнюю часть дома, в помещение для скота, поскольку рождение ребенка в традиционных условиях все еще остается в рамках природы. И лишь после обрядово-магических действий, совершаемых над матерью и ребенком, становится возможным возвращение женщины и введение новорожденного в сферу культуры. Интересно, что на свадьбе, «после того как завершается церемония трапезы, невесту и жениха возвращают назад в земник, где они будут спать»¹³.

Для пространственной структуры традиционного жилища в Мариово существует еще одна бинарная оппозиция, имеющая онтологический и как будто бы природный характер, но по существу, безусловно, являющаяся культурной. Это оппозиция *мужской/женский*.

Членение пространства дома на мужскую/правую и женскую/левую сторону отражает архаические мифологические представления¹⁴ об этих признаках; их символика, семантика и оценка играют важную роль во всей традиционной обрядности. В соответствии с традиционным принципом организации культурного пространства в мужском углу могут сидеть только мужчины, гости и в некоторых случаях дети. Там не следует хранить ничего, что могло бы (разумеется, символически) нарушить мужской характер этой части дома. Однозначно табуированной оказывается любая деятельность, связанная с женским трудом, с питанием, со всем тем, что символизирует

плодовитость и благосостояние дома. В мужском углу самый старший брат получает право спать со своей женой, поскольку он является символическим хранителем мужского начала в доме. Особенна важна структура пространства в свадебном обряде. «В части *тланик* накрываются столы. В мужском тланике садятся *сваты* (участники свадьбы), в женском — *свахи* (участницы свадьбы). Во главе трапезы садится *кум* (посаженный отец), справа от него садится *женский сват*, около него — *мужской*, затем жених, и так рассаживаются сваты на трапезе»¹⁵.

Женский угол, расположенный в противоположной части дома, по всем характеристикам противопоставлен мужскому углу. В нем чаще всего спят молодые мужчины и женщины с детьми. В нем роженица лежит 40 дней после родов.

В женском углу, у верхней балки, стоят очи — источник, хранитель и символ хлеба, пищи, плодородия. Эта часть дома должна быть недоступна для всех чужих, незваных, которые могут своей обрядовой нечистотой нарушить целостность и неприкосненность женского пространства. Существуют строгие запреты, не позволяющие чужим подходить к очи, дотрагиваться до хлеба или разрезать его. Даже не всем женщинам в большой семье, *задруге*, разрешается прикасаться к очи, а особенно к закваске; это право принадлежит только старой матери, свекрови, символизирующими женское начало и плодовитость. Более всего люди опасаются знахарки, которая с помощью магических манипуляций может похитить закваску из очи и оставить семейство без хлеба. Вводя невесту в дом жениха, свекровь водит молодую по дому, в том числе подводит и к очи, говоря: «Вот тебе очи, чтоб хлеб месить»¹⁶.

Центром сакрального пространства дома служит очаг¹⁷ — символ семьи, задруги, дома. Это локус, где продолжают жить умершие предки, откуда приходят жизненные блага. У очага совершаются большая часть семейных обрядов, с ним связаны многие верования и запреты. Выше уже говорилось о том, что акт приобщения нового члена семьи, обрядовое качание новорожденного, совершается на третий вечер именно над очагом. В предсвадебном обряде сват, входя в дом, «сначала здоровался, а затем садился на тланик у очага. Первым делом, с которого сват начинал свое посещение, было ворожение углей в очаге, при котором он старался собрать головни одна на другую. Это были его первые сватовские знания...»¹⁸

При вводе невесты в дом жениха «молодая зажигала огонь в очаге. Согласно ритуалу, она трижды кланялась (гувее)

ему. Затем свекровь постукивает молодую трижды об очаг-тланик... После чего свекровь ударяет невесту трижды бельевым вальком и говорит: «Чтоб дома си-дела, около тланика вертелась!»¹⁹

В случае смерти огонь в очаге не гасили всю ночь, домашние охраняли его, чтобы он не погас и чтобы никто не взял углей из очага для наведения порчи²⁰.

Вблизи очага, под ним или где-либо в доме, согласно верованиям, живет уж или змея — защитник дома, патрон, хозяин.

Таким образом, для традиционного дома в Мариово на символическом уровне реконструируется горизонтальное членение на область культуры и природы, на мужское и женское, сакральное и профанное пространство, тогда как по вертикали дом делится на части, соотносящиеся с небом, землей и подземным миром.

Примечания

¹ Архив Института этнологии (АИЭ), инф. Апостол Попов, 1921 г.р., с. Рожден, Мариово.

² Попов С. Крепен живот. Кн. I // Попов С. Собрани дела. Кн.1. Скопје, 1976. С. 26—28.

³ АИЭ, инф. Апостол Павлов, 1921 г.р., с. Рожден, Мариово.

⁴ Kovacevic I. Semiotika rituala (Semantika praga). Beograd, 1985. S. 166, 168.

⁵ Ристески М. Селска свадба V // Стремеж. 1962. Год. VIII. Бр. 2. С. 37.

⁶ Архив Института старославянской культуры (АИСК), инв. № К-40/1995, с. 4—5. Инф. Велика Колеска, 1923 г.р., с. Вепрчани, Мариово, жила в с. Кокре, Мариово, сейчас проживает в г. Прилеп.

⁷ АИСК, инв. № К-46/1995, с. 3. Инф. Султана Трайкоска, 1936 г.р., с. Маково, Мариово, замужем в селе Рапнеш, Мариово.

⁸ АИСК, инв. № К-54/1996, с. 31. Инф. Ордан Пожарски, 1930 г.р., с. Полчиште, Мариово.

⁹ АИСК, инв. № К-40/1995, с. 18. Инф. Велика Колеска.

¹⁰ АИСК, инв. № К-55/1996, с. 12. Инф. Ордан Пожарски.

¹¹ Ристески М. Селска свадба IV // Стремеж. 1962. Год. VIII. Бр. 1. С. 33.

¹² Там же. С. 47.

¹³ Ристески М. Селска свадба V // Стремеж. 1962. Год. VIII. Бр. 2. С. 41.

¹⁴ Цицьян Т.В. Оппозиция мужской/женский и ее классифицирующая роль в модели мира // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 77—78.

¹⁵ Ристески М. Селска свадба IV // Стремеж. 1962. Год. VIII. Бр. 1. С. 32.

¹⁶ Ристески М. Селска свадба V // Стремеж. 1962. Год. VIII. Бр. 2. С. 38.

¹⁷ Желева Д. Огнището — архетип на дома // Български фолклор. 1995. Год. XXI. Кн. 1—2. С. 89, 90, 93.

¹⁸ Ристески М. Селска свадба // Стремеж. 1961. Год. VII. Бр. 2. С. 51.

¹⁹ Ристески М.. Селска свадба V // Стремеж. 1962. Год. VIII. Бр. 2. С. 37.

²⁰ АИСК, инв. № К-45/1995, с. 11. Инф. Мара Бошевска, 1931 г.р., с. Маково, Мариово.

А. В. СОКОЛОВА

ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ СПЕЦИФИКА еврейского дома в Подолии



Фото 1. Шаргород. Дом конца XIX в. с галереей-оградой

В конце XIX в. о любом небольшом городке в Подолии, можно было «сказать вообще, что он населен преимущественно евреями, которые придают жизнь его внутреннему быту и оживляют торговлю и промышленность»¹. «Еврейские корчмы и заездные дома», «лавки и небольшие лавочонки, в которых однако же можно найти даже предметы роскоши», занимали рынок и «все лучшие улицы»². Эти «безобразные», с точки зрения губернских властей, дома были построены «самовольно», в «чрезвычайном стеснении», «в противность плану и фасаду» (в противоречии со строительным уставом)³. Подобный характер застройки соответствует скорее протогородскому образованию, нежели городу XVIII—XIX вв.

В некоторых населенных пунктах Восточной Подолии (Винницкая обл. Украины), бывших местечках, до сегодняшнего дня сохранились фрагменты застройки этого времени. В 1993—1998 гг. автомром были выполнены обмеры типичных для рядовой застройки штетла домов, сохранившихся в Мурованных Куриловцах, Шаргороде, Чернивцах, Томашполе, Чечельнике, Яруге, Бершади, Песчанке и других населенных пунктах⁴. Материал показывает, что архитектура штетла в черте оседлости Российской империи со-

храняла отчетливый отпечаток культуры евреев-ашкеназов⁵ вплоть до Второй мировой войны.

Отличия европейских домов обусловлены особенностями занятий и быта и, по-видимому, тем, что «еврей сохраняет характер горожанина даже там, где нет городов»⁶. Еврейское местечко в представлениях местных жителей — именно «город», а не «еврейская деревня», хотя такой «еврейский город» мог состоять всего из одной-двух улиц. «Где три еврея, там и местечко» — гласит украинская пословица⁷.

В значении слова *штетл* (на идише «городок»), которое стало символом традиционной культуры евреев-ашкеназов в Восточной Европе, отражен характер организации архитектурной среды европейских кварталов. Штетл всегда стремился сформировать замкнутую структуру, по образцу средневекового европейского города. Существовал ли штетл в конце XVIII в. как небольшое рыночное местечко или как часть города — заселенные евреями кварталы были градообразующим ядром поселения. Штетл воспроизвоздил морфологию средневекового европейского города независимо от того, наследовал ли он планировочную структуру укрепленного городского поселения начала XVII в., как Шаргород, или формировался в пределах села на перекрестке торговых дорог, как Шпиков.

Слово *штетл* не вошло ни в украинский, ни в польский язык — его роль выполняло слово *местечко*, обозначавшее в соответствии с польским административным делением небольшое поселение городского типа. До сих пор местечком в Подолии называют бывшие еврейские кварталы, занимавшие торговый центр городского поселения, в административные границы которого были включены и ближайшие села. Так, из объяснений жителей Браилова, разговор с которыми происходит на «торговице» (площади у моста через реку при въезде в бывшее местечко), территория вокруг нее местечком не считалась: хотя «у мельницы, вокруг маленького базарчика жили евреи» (здесь сохранились дома, традиционные для застройки штетла), но «местечко было дальше, недалеко от монастыря». В мес-

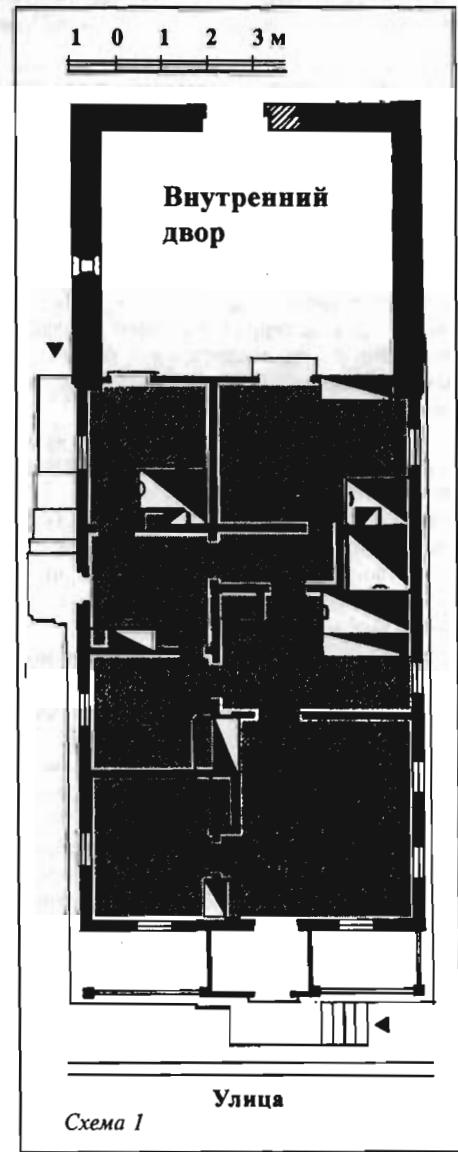




Фото 2. Шаргород. Дом конца XVIII в. Вид на главный фасад

текко пришлось идти еще полтора километра. По обе стороны дороги тянулись украинские хаты и небольшие усадьбы, некоторые прошлого века. Еврейские улицы начинались у поворота дороги к старому рынку, главная из них идет мимо костела, прямо к монастырю. Два синагогальных здания (одно из них 1904 г.) сохранились на территории ткацкой фабрики. Они располагались, «как было положено — так, чтоб с улицы было не видно» (зап. 1997 г.).

В пределах еврейского местечка кроме рыночной площади и синагоги находились костел и православная церковь. Тендерший владелец дома в Яруге (ул. Днестровская, 100) рассказал, что «евреи специально построили здесь церковь, чтобы люди почаше заглядывали в еврейские лавки и магазины» (зап. 1995 г.). Именно так, по его мнению, на улице местечка, где когда-то не было ни одного нееврейского дома, могла появиться православная церковь.

В местечко, в город ходили гулять жители соседних сел, но украинцы, жившие в предместьях, воспринимали штетла как чужой — «еврейский» город. Например, жительница Песчанки Е.Ф. Бондарчук, рассказывая о своем доме, построенном ее дедом, золотых дел мастером, в конце XIX в., объясняла, что это здание расположено не в местечке, а на территории бывшей усадьбы, которой издавна владела ее семья: «в местечко мы с мамой ходили на базар», «местечко начиналось выше, там, где жили евреи» (зап. 1998 г.). Дом, о котором шла речь, выходит на главную улицу Песчанки, где сохрани-

лось довольно много традиционных для штетла домов, и даже вполне вписывается в застройку улицы.

Действительно, «первый от реки еврейский дом» находился на 50 метров выше дома моей собеседницы: «Евреи в Песчанке никто на окопице не жил... В центре только жили... Когда выезжаете из Песчанки, там по селам... никогда евреи не жили... В ту сторону, где кладбище еврейское, тоже там по округе евреи не жили. Где мы были у Додика, там была еврейская улица, вот здесь была еврейская улица, центр был еврейский... Семья живет еврейская, внизу там... рядом, возле церкви. Это конец, ниже там уже евреи не жили... Уже туда, где пруд, там уже евреи ни один не жил» (А.И. Кушнир, зап. 1998 г.).

Река, опоясывающая территорию штетла, наиболее выразительно подчеркивала обособленность, отделенность его жизненного пространства от окружающего мира, актуализировала психологически важный момент, связанный с пересечением замкнутых границ штетла. Заявления о том, что раньше «до самой реки (пруда или ручья) жили только евреи, а украинцы и русские за рекой», можно услышать очень часто, особенно от евреев, уроженцев этих мест. Представляется, что интервьюируемые незаметно для себя переходят от описания реальной картины расселения к символическому обобщению, соответствующему традиционным представлениям о комфортном жизненном пространстве. Судя по гравюре XIX в.⁸, в Шаргороде у самой реки, под стенами городских укреплений, располагались

хаты и усадьбы; в Сатанове также «хаты мещан» размещались внизу, недалеко от речки, выше «раскинулось еврейское поселение, а еще выше — крестьянские усадьбы, спрятавшиеся в садах»⁹.

Компактность застройки рыночной площади и главных улиц штетла была обусловлена их ролью регионального торгово-ремесленного центра. Плата за дома взималась в зависимости от длины фасада, выходящего на торговую улицу¹⁰. Размер платы заметно уменьшался по мере удаления от центра. Плотность застройки периферийных кварталов была также высокой. Компактность застройки поддерживалась практикой устройства эрува — символической ограды, для чего вокруг штетла натягивали веревку. Такая ограда облегчала соблюдение религиозных предписаний о субботнем отдыхе. Замкнутость и достаточно высокая плотность застройки штетла оставались для традиционного еврейского сознания важными характеристиками комфортной жизненной среды¹¹.

Благодаря практически непрерывному фронту застройки улиц, выступам крыши, наружным лестницам, поднимающимся на галереи и спускающимся в по-

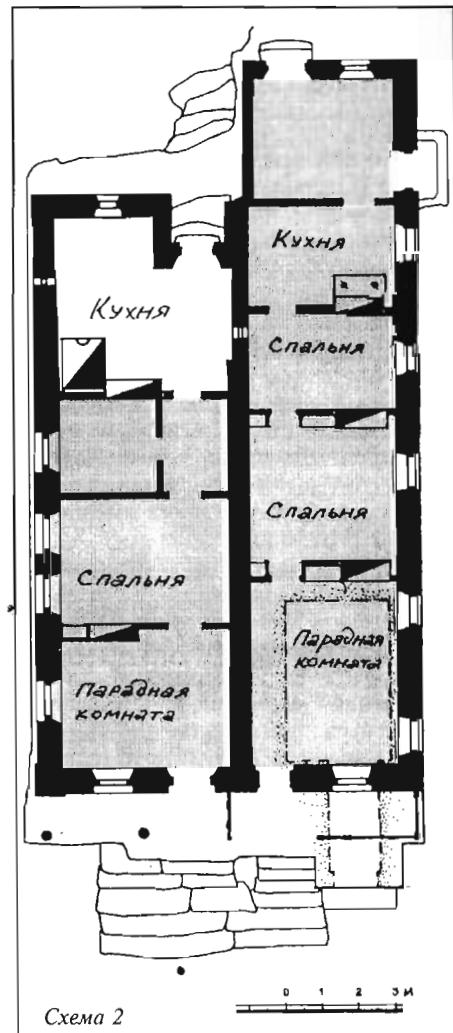


Схема 2

мешения цокольного этажа, тесно посаженным на уличных фасадах окнам и открытым дверям лавок и магазинов, улица штетла превращалась в «общий двор», «общий дом»¹².

Галерея, издавна являвшаяся обязательной принадлежностью торговых рядов в городах, стала излюбленным элементом в оформлении фасадов домов штетла, т.к. торговля была приоритетным занятием евреев. Однако галереи домов в штетлах Подолии и выглядят, и используются иначе, чем сформировавшиеся в эпоху ренессанса широкие сквозные галереи, которые связывали в единые торговые ряды лавки в первых этажах домов на улицах европейских городов. Расположенные на разной высоте — то на уровне улицы, то поднятые на цокольный этаж

галереи домов в штетлах Подолии лишь зрительно объединяют пространство улицы, но не являются непрерывно-сквозными и эксплуатируются как часть отдельного дома — крыльца. Перила с точеными балюсинами или с имитирующей их зашивкой из досок и низкие ворота при входе на галерею, расположенную на уровне земли, не ограждали, а скорее изображали ограду перед домом (*фото 1*). Подобное решение галереи можно рассматривать как результат влияния сельской застройки предместий, где перед каждым домом была изгородь с калиткой. Галереи на фасадах традиционных сельских хат в Подолии не было; по этому элементу дом идентифицировался как «городской» и одновременно как еврейский.

Традиционный еврейский дом соединял в себе торговые, кустарно-производственные, жилые и хозяйственные помещения. Вход устраивался с главного фасада прямо в первое помещение, т.к. здесь располагалась лавка или мастерская, парикмахерская или аптека.

Постройка с наиболее простой структурой представляет собой ядро из трех-четырех соединенных между собой дверьми помещений, с примыкающим к ним крытым внутренним двором. Из двора был выход в переулок, и, кроме того, сквозь ворота на тыльном фасаде внутрь могли въехать повозки (*схема 1*).

Если дом построен на участке с выраженным перепадом рельефа, из-за которого пол цокольного этажа совпадает с нижней отметкой уровня земли, то помещения, выполняющие функцию внутреннего двора, располагаются в каменном цокольном этаже (*фото 2*).

Лавки и шинки обычно устраивались в цокольных этажах, а вино хранилось в подвалах. Сводчатые залы подвалов, соединенные в целые системы «подземных улиц», следы которых обнаруживаются во многих бывших штетлах Подолии, нашли свое отражение в разнообразных погребах. Считалось, что «дом зажиточного еврея должен был иметь потайные ходы



Фото 3. Жванец. Вид на главный фасад здания XVIII в. со сквозным проездом слева от центральной оси постройки (архивная фотография 1920-х гг.).

на случай погромов»¹³. Строительство таких сооружений, как и возведение всех построек неизвестного назначения, приписывают обычно туркам. Таинственность каменного подземелья многократно возрастает в связи с тем, что нередко многокамерный подвал значительно старше наземной части постройки и существенно больше, чем можно было бы предположить глядя на нее.

Важнейшим свойством архитектуры традиционного еврейского дома было соответствие его пространственной организации условиям компактной застройки штетла. Часто здание представляло собой по сути дела блок из двух домов (принадлежащих обычно разным хозяевам) с общей стеной вдоль продольной оси объема (*схема 2*).

Нередко объем здания включал в себя сквозной проезд, который проходил вдоль отапливаемой части дома и заканчивался во внутреннем дворе (*фото 3*). Название такого проезда — *анfur* (на идише «подвоз», «доставка») — отражает назначение помещения (место для разгрузки товаров) и свидетельствует о его генетическом родстве с многофункциональным холлом средневекового бургерского дома. Если здание использовалось как постоянный двор, *анfur* был особенно необходим. Постоянные дворы стали называть *заездами* или *заездами* потому, что они обычно устраивались в домах с планировкой такого типа. В XIX в. для постоянных дворов часто строили здания, в которых сквозной проезд располагался по центральной оси, а фланкировали его анфилады помещений.

Многие из пожилых местных жителей (как евреи, так и неевреи) безошибочно укажут уцелевшие еврейские дома, назовут черты, отличающие их от украинс-

ких усадеб в предместьях или сельских хатах. Один из моих «экскурсоводов» по Яруге указал на дом (ул. Победы, 22), который, по его словам, «и построен евреями, и жили в нем евреи, а внутри (распланирован. — А.С.) как хата — тебе он не нужен» (зап. 1995 г.). Мой собеседник был прав, лишь коричневый цвет оконных ставен и дверей этого дома, построенно-



Фото 4. Наружные двери дома в Дзыговке (конец XIX в.).



Фото 5. Шаргород. Дом с верандой-суккой (архивная фотография 1920-х гг.)

го вероятно на рубеже XIX—XX вв., имел отношение к архитектурным традициям штетла.

Перестройка традиционных еврейских домов новыми хозяевами из близлежащих сел начиналась именно с перекрашивания дверных и оконных столярных заполнений. Их коричневый цвет меняется на синий, традиционный для украинского народного зодчества. В настоящее время нередко на фасаде здания, состоящего из двух домов-квартир, можно увидеть оконные рамы и ставни, окрашенные

в синий цвет, рядом с рамами коричневого цвета.

Внешние двери лавок, обязательно двустворчатые, в теплое время года были постоянно открыты, поэтому полотна дверей декорировались только изнутри. Верхняя половина внутренних дверей имела стеклянное заполнение, чтобы с улицы было видно, что происходит в помещении, — это служило своеобразной рекламой заведения. В XIX в. филенки дверных полотен обычно украшали резьбой с геометрическим орнаментом, изредка ба-



Фото 6. Шаргород. Дом начала XX в. с верандой-кучей на галерее

ре. п.с.фом головы зверя или диковинной маски, обрамленной растительным орнаментом (фото 4).

В целом декоративное оформление дверных и оконных проемов традиционных еврейских домов гораздо скромнее, чем в славянской домостроительной традиции. Орнаменты славянских построек, как считают исследователи, выполняли функцию оберега¹⁴. Напротив, декор архитектурных деталей еврейского дома был лишь украшением, поскольку функции оберега обычно приписывались мезузам (ивр. «футляр со свитком, содержащим часть молитвы “Шма”») на косяке двери и шмирот — амулетам от злых духов на дверных и оконных коробках. Такой амулет представляет собой пергамент с надписью на иврите, которая состоит из аббревиатуры (истинного имени Божьего, обозначаемого на письме тетраграммой) или включает ее в набор из нескольких слов. Пергамент помещен в деревянный или металлический футляр со стеклом, через которое видна надпись. В архиве Петербургского еврейского университета хранятся амулеты из еврейских домов Шаргорода, Шпикова и Бершади, найденные во время экспедиций 1996—1997 гг. (размеры пергаментов 14x61 или 21x78 мм).

Теперешние владельцы еврейских домов нередко хорошо знают, что такое мезуза, и считают необходимым оставить ее на месте. Молодая женщина в Яруге, недавно переехавшая из соседнего села и купившая дом (ул. Днестровская, 71), жаловалась мне на то, что прежний хозяин, пообещав оставить мезузу, в последний момент забрал их, хотя и «нерелигиозный человек». Она беспокоилась, что «теперь не будет в этом доме спокойной жизни». Новая хозяйка дома в Бершади отказалась мне в просьбе отдать мезузу в архив университета и заявила, что они и после ремонта останутся на прежнем месте.

Внутренняя структура здания после ремонта, который проводят новые хозяева, обычно принципиально меняется. В еврейском доме на главном фасаде был обязательен парадный вход — даже при отсутствии в здании торговых помещений или при их размещении в цокольном этаже. Парадная дверь, декорированная и внутри и снаружи, обычно вела с улицы прямо в зал. Во время ремонта эту дверь заделывают, а служебный выход из хозяйственных помещений в переулок становится единственным входом в дом. Подобным образом реконструируются здания не только на главных улицах, где это можно было бы объяснить защитой от шума, но и на окраинах.

Нередко новые хозяева стараются освободить рядом с домом место для огорода, для этого, например, покупают под слом соседний дом. Но изменение планировки дома нельзя объяснить только про-

цессами деурбанизации поселения. В большей степени они вызваны потребностью освоения чужого пространства, организованного в соответствии с иной социокультурной установкой¹⁵.

Для жителей штетла парадная дверь зала, открытая на улицу, повышала статус еврейского дома, была признаком благополучной жизни его обитателей. Отказ от пользования парадной дверью — знак траура: «Это парадные, но мы сюда не ходили после войны... Мама моя запретила, потому что отец ходил по этому порогу [чтобы его следы не были стерты]... А когда она умирала, то сказала, вы должны открыть эту дверь... меня вынести. Когда его [отца] расстреляли, чтобы аф зайн трейд — по его следам — чтоб мы не ходили... А когда мы все жили, так это был главный вход» (Л.З. Лернер, зап. 1998 г.).

Если в доме было достаточно других помещений, зал использовался только в субботу, когда вся семья собиралась за праздничным столом. Владельцы дома нередко сдавали зал для различных общественных нужд. Здесь могли, например, проводиться чтения светских книг на идише, которые в большом количестве издавались во второй половине XIX в.

До настоящего времени на идише бытуют два названия зала: *шибл* («дом», «комната»)¹⁶ является обозначением первого со стороны улицы помещения, независимо от его функции, будь то лавка или гостиная; *золь* («гостиная», «зал») заключает в себе качественную характеристику этого помещения, предназначенному для торжественных случаев. В распространенном в Подолии названии «зал» заложена претензия на то, что это помещение является исключительно парадным, принципиально выделенным среди других, хотя в конце XIX в. оно эксплуатировалось как столовая, кабинет или гостиная или совмещало в себе эти функции. Зал не отличается от других комнат по высоте и хотя обычно заметно превосходит их по площади, но все же не соответствует своему названию.

Восточную стену зала украшал *мизрах* (ивр. «восток» — лист с соответствующей надписью, укрепленный на восточной стене комнаты; в этом направлении следовало обращаться во время молитвы) местной работы, а между двух окон висело зеркало, «да так высоко, что в него нельзя смотреться... Это зеркало висит красоты ради»¹⁷. Торжественный вид придавал этой комнате массивный буфет с праздничной посудой. Кроме буфета здесь обычно стояла *софка* — жесткий деревянный диван и, одновременно, вместительный сундук на низких ножках. В таком диване-сундуке хранили праздничную одежду, а на запирающейся крышке (сиденье) могло уместиться 4 человека.

В спальне (на идише — *алькер*) кроме кроватей с перинами и подушками стоял



Фото 7. Декорированные под камыш щиты сукки, сохранившиеся в одном из домов Шаргорода

гардеробный шкаф. Этот предмет обстановки можно было найти даже у малосостоятельных. Гардеробный шкаф, также как и буфет, при более скромной обстановке дома заменялся нишами с деревянными дверцами.

Такие ниши устраивались рядом с отопительными печами голландского типа (*грубами*), пристроенными к перегородкам между помещениями. В штетлах Подолии голландскую печь на идише называли *риба*. Грубы были просто незаменимы при вытянутой форме дома, хотя и при компактной планировке в доме их было несколько.

В кухне, как правило, имелась небольшая духовая печь. Некоторые блюда традиционной кухни, например *челнт* (кушанье из фасоли), было удобно готовить в духовой печи, кроме того, в ней еда могла сохраняться теплой долгое время, что было особенно важно в связи с запретом зажигать огонь в субботу.

Грубы и печи были выполнены из глины или из кирпича с глиняной обмазкой и побелкой. В основание духовой печи следовало, по существовавшему в Подолии обычая, поместить своеобразную «мезузу» (остается, правда, неизвестным, какой именно текст должен быть написан на пергаменте), чтобы охранить хозяев от несчастий, если при перестройке дома потребуется разобрать эту печь. Только в двух интервью, в Тульчине и в Шаргороде, прозвучали рассказы об этом почти забытом обычай. Примечательно, что та-

кие действия следовало выполнить только в отношении духовой печи, но не грубы, точно так же, как запрет рабби Иегуды Хасида разрушать печь, сформулированный в «Завещании...» из книги «Сефер хасидим» (параграф 49), касался только печи, «в которой пекут хлеб»¹⁸.

По расположению духовой печи в доме — только на кухне, иногда в тесном закутке — можно сделать вывод о том, что

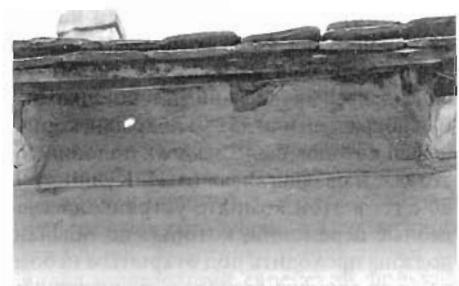


Фото 8. Томашполь. Дом середины XIX в. Отверстие в стене, оставленное на месте заложенного окна

ее не было принято использовать в качестве постоянного спального места (в крайнем случае на печи могли уложить гостя). На печи обычно сушили вещи, хранили посуду. Для этого на ней мог быть оборудован шкаф. В украинских хатах предместий, напротив, на громоздкой печи или на возвышении рядом с ней (на пристеке) обычно спала вся семья, что было недопустимо по еврейским законам, в соответствии с которыми каждый из супружеских пар должен был иметь собственное спальное место.

В Подолии сложилась оригинальная традиция строительства при еврейских домах небольших пристроек — остекленных веранд, специально предназначенных для праздника *Суккот* (Кущей) (фото 5). Веранды были обшиты деревом и поэтому контрастировали с оштукатуренными и побеленными стенами домов (фото 6). Потолок в веранде-куще представлял собой съемные деревянные щиты с декоративным оформлением, имитирующим покрытие из камыша. Во время праздника щиты поднимали на специальных подпорках и открывшийся люк прикрывали стеблями камыша, а с крыши над верандой снимали некоторое количество черепицы, чтобы с веранды были видны звезды. Оформление съемных щитов потолка (под камыш) должно было напоминать об особой функции помещения, ведь именно из этого материала в Подолии издавна было принято строить кущу (фото 7). Куща из камыша возводилась из года в год на одном и том же месте, у самой стены дома. В XIX в. именно здесь стали пристраивать к дому остекленную веранду. После реконструкции дома веранда могла быть включена в основной объем здания и превращена в комнату-кущу.

О доме, в котором «была одна комната специально для этого праздника» рассказала уроженка Песчанки: эта комната «отличалась от всех комнат, потому что потолок был деревянный и не забеливался... весь кругленькими планочками... или покрасили или лаком покрыли, коричневый потолок был... из двух половин состоял... и раздвигался» (А.И. Кушнир). В 30-е гг. в этой комнате устраивали свадебные церемонии, которые по обычаям должны проходить под открытым небом, т.к. в те времена следовать религиозным традициям было небезопасно.

«Временное жилище» на 8 дней праздника оказывается для евреев Подолии более значимым, чем «постоянное жилище» — дом, т.к. в облике кущи законсервировались элементы строительного ритуала, признанного национальной культурой. Какая-либо законченная архитектурная форма дома не соответствовала особому миросощущению времени пребывания в *галуте* (изгнании), пронизывающему обыденное сознание евреев штетла. Поэтому в контексте традиционной культуры евреев Подолии оказались

включены принципы организации здания, обеспечивающие возможность его постоянных перестроек без нарушения основ пространственно-планировочной структуры.

С такой практикой прямо связаны некоторые обычай штетлов Подолии. Например, если в случае реконструкции задавалась дверной или оконный проем, то следовало оставить небольшое сквозное отверстие (фото 8). Для этого в стену вмurovывался полый стебель камыша (Чернивицы, Л.А. Ковальчук; Муроманские Куриловцы, А.М. Ровник; зап. 1995 г.). Этот обычай следует правилу рабби Иегуды Хасида: не задевать окно или дверь нагло, чтобы не навредили человеку бесы, которые обычно выходят в это окно («Завещание...», параграф 20).

Бытование вплоть до середины XX в. средневековых обычая, связанных с практикой перестроек дома, оказывается еще одной нитью, связующей немецкий хасидизм XIII в. с хасидским движением XVIII в., родиной которого была Подолия. Потребность вносить изменения в устройство дома, в условиях динамично развивающейся на ограниченной площади застройки средневекового города, являлась актуальной и для штетла.

Незавершенность архитектурной формы зданий рядовой застройки штетла соответствует требованиям галахи (арам. «закон»), нормативной части еврейского законоучения, регламентирующей общественную жизнь: в память о Храме, любой еврейский дом не был полностью достроен. На знаковом уровне такая «неполнота» дома выражалась небольшим участком восточной стены, который было принято оставлять неоштукатуренным¹⁹.

Существовали и хасидские обычай, касающиеся строительной практики; например, число потолочных балок в том случае, если потолок был устроен так, что они оказывались внутри помещения, не должно было быть четным²⁰.

Именно обычай стал консервирующим компонентом, благодаря которому «средневековые» черты домов и приемы застройки кварталов штетла были включены в контекст традиционной культуры евреев Подолии и воспроизводились вплоть до середины XX в.

Примечания

¹ Афанасьев (Чуббинский) А.С. Поездка в Южную Россию // Собр. соч. СПб., 1893. Т. 8. С. 255.

² Там же. С. 120, 316.

³ Краткие описания некоторых городских поселений и оценка их застройки даются в rapportах и донесениях Подольского губернатора за 1797 г., представленных Правительствующим Сенат (Российский государственный исторический архив (далее — РГИА). Ф. 1374. Оп. 1. Ед. хр. 149, 188(б); Ф. 1263. Оп. 1. Ед. хр. 1004), а также в донесениях уездных землемеров за 1834—1842 гг. «о неправильно построенных

зданиях в уездах губернии» (Государственный архив Хмельницкой области. Ф. 115. Оп. 2. Ед. хр. 24).

⁴ Полевые исследования были проведены в 1993—1995 гг. по гранту Программы поддержки исследований Центрального Европейского университета в Праге, а также во время историко-этнографических экспедиций, организованных Петербургским Еврейским университетом в 1996—1998 гг. В материалах, использованных в статье, указывается населенный пункт и иногда фамилия информанта.

⁵ Ашкеназы (от ивр. названия германских земель в средневековье — Ашкеназ) — выходцы из германских земель и их потомки, носители языка идиш.

⁶ Архив Русского Географического общества (далее — АРГО). Р. 53. Оп. 1. Ед. хр. 3.

⁷ АРГО. Р. 30. Оп. 1. Д. 23 (*Дыминский А.* Был крестьян Каменецкого и Проскурковского уезда. 1864 г. С. 95).

⁸ Гравюра воспроизведена в: *Tregubowa T. O urbanistyce i architekturze Szarogrodu // Biuletyn Historii Sztuki. R. LVII. 1995. № 3—4. S. 242.*

⁹ Сіцінський Е. Оборонні замки західного Поділля XIV—XVII ст. // Записки историко-филологического отдела Всеукраинской Академии наук. Киев, 1929. С. 105.

¹⁰ РГИА. Ф. 1350. Оп. 312. Ед. хр. 216 (Топографическое описание Подольской губернии. Ч. 3. 1799. Описание местечка Немиров).

¹¹ О пространственной организации штетла см.: Соколова А. Архитектурный образ штетла // Вестник Еврейского университета в Москве. 1997. № 2 (15). С. 147—184.

¹² Особый статус пространства улицы фиксируется, например, в установлениях краковской общины от 1595 г.: «Раввин, главы, лучшие люди или кагал... выбираются не иначе как на еврейской улице» (см.: Розман М. Экономическая и социальная деятельность польского еврейства // Главы из истории и культуры евреев Восточной Европы. Тель-Авив, 1995. Ч. 3. С. 87).

¹³ Borovski M., Herzog E. Life is with People: The Culture of the Shtetl. New York, 1995. P. 153.

¹⁴ Рабинович М. Городское жилище восточных славян // Традиционное жилище народов России: XIX — начало XX в. М., 1997. С. 100.

¹⁵ В селах эта проблема не стояла, и еврейские дома, в качестве городских, были примером для подражания. Результатом можно считать появление в селах Подолии в начале XX в. «хат совсем нового плана, при котором последовательно идут сени, кухня и чистая хата», или модернизацию крестьянского жилища с сенями посередине и двумя хатами по бокам путем устройства «сквозного прохода через сени на задний двор или в сад», т.е. служебного входа (см.: Этнографические экспедиции 1924 и 1925 гг. Государственный Русский музей. Л., 1926. С. 25).

¹⁶ Словом *шишиб* также называют частный дом, превращенный в синагогу (Гелушкин И. Еврейский мир. Иерусалим; М., 1997. С. 535).

¹⁷ Менделе Мойхер-Сфорим. История одной жизни // Еврейский мир. Январь, 1909. С. 9.

¹⁸ Автор выражает признательность раввину Адину Штейнзальцу за ценные замечания по поводу связи некоторых обычая, касающихся устройства традиционного еврейского дома в Подолии, с «Завещанием рабби Иегуды Хасида» из книги «Сефер Хасидим».

¹⁹ Берлин М. Очерки об этнографии еврейского народа на территории России // Записки РГО. СПб., 1861. Т. 1. С. 11.

²⁰ Чуббинский П.П. Труды этнографико-статистической экспедиции в Западно-Русский край. СПб., 1872. Т. 7. Вып. 1. Ч. 1. С. 22.

Фото автора

В.А. ДЫМШИЦ•

У истоков фольклористики стоят два взаимосвязанных движения европейской мысли: романтизм и национализм. Фольклор, как его понимали романтики, должен был прежде всего показать «местный колорит», раскрыть «душу народа». Увы, фольклористы сами рубили сук, на котором сидели: чем больше было собрано сказок, тем сильнее становилось заметным в них общее по сравнению с особым, национальным.

Между тем, еще в начале XX в. поиск национальной сущности в повествовательном фольклоре был делом вполне законным. Именно в это время, гораздо позднее, чем у других народов Европы, начинается собирание сказок евреев-ашкеназов. Сразу заметим: в том, что еврейский фольклор начинают собирать очень поздно, нет ничего удивительного. В словосочетании «еврейская народная сказка» есть нечто подозрительное для романтической концепции устного народного творчества. Евреи Восточной Европы совсем не годились на роль традиционных носителей фольклора. Во-первых, они были преимущественно горожанами, во-вторых, поголовно грамотны, причем к их услугам были не только «святые» и душеполезные, но и просто развлекательные книги, как на древнееврейском языке, так и на идише. Еврей — торговец или ремесленник — как носитель идеи городской, буржуазной жизни противостоял идеальному образу носителя фольклора — крестьянину.

Что касается еврейского национализма, то он, возникнув достаточно поздно, сразу приобрел форму палестинофильства и затем сионизма, то есть был построен на отрицании народа «как он есть» во имя народа «каким он должен быть» и отрицании идиша во имя иврита.

Только в начале XX в. появились предпосылки к изучению еврейского фольклора, а именно: неоромантическое движение в еврейской литературе, с одной стороны, и интерес к «простому народу», подогревавшийся социалистическим движением, с другой. Недаром у истоков еврейской фольклористики стоит профессиональный революционер, эсэр С.А. Анский (Шломе-Зайнвил Рапопорт, 1863—1920). Анский — «отец еврейской фольклористики» — не только один из первых собирателей еврейского фольклора, но и первый исследователь, попытавшийся теоретически осмысливать еврейское народное творчество.

Ключевую роль в наследии Анского фольклориста играет его программная статья «Еврейское народное творчество»¹. В ней он излагает свои теорети-

ВАЛЕРИЙ АРОНОВИЧ ДЫМШИЦ, доктор хим. наук; Центр «Петербургская иудаика» при Европейском университете (Санкт-Петербург)

С.А. АН-СКИЙ И В.Я. ПРОПП, или что «еврейского» в европейской сказке?

ческие взгляды на особенности еврейского фольклора, в первую очередь еврейской волшебной сказки. В этой статье Анский опирается на отдельные записи, сделанные им в 1906—1908 гг., и на свои детские воспоминания. Таким образом, представление о том, что есть еврейский фольклор, сформировалось у Анского еще до начала организованных им в 1912 г. фольклорно-этнографических экспедиций, то есть до начала систематической собирательской работы.

Главный вопрос, на который пытается ответить в своей статье Анский, это вопрос о специфике еврейского народного творчества, о том, что «еврейского» в европейской сказке. Сама по себе постановка этой проблемы прямо связана с другой проблемой, которую Анский также обсуждает в статье. Он пишет: «...индифферентизм проявляет наша интеллигенция к еврейской этнографии и фольклору, к той сокровищнице народного творчества, которая одна только может нам дать истинное представление о национальном характере и миросозерцании еврейского народа, о его культурно-бытовых, психических и моральных особенностях...» В настоящее время перед нами стоит неотложная задача: организовать систематическое и повсеместное собирание всех видов народного творчества... Пора создать еврейскую этнографию!»²

Анский обосновывает дело еврейской этнографии и фольклористики как первоочередную национальную задачу, он озабочен не столько научной, сколько общественной стороной дела. Для Анского изучение фольклора — прямой путь к постижению народа: в фольклоре спрятана национальная сущность, «душа народа». Таким образом, выявить специфику еврейской сказки означает выявить специфику исторической судьбы еврейского народа, не только его прошлого, но и будущего. Для Анского, как для общественного деятеля и революционера-народника, такой подход был совершенно естественным.

Итак, Анский, оставаясь и в своей научной работе в первую очередь общественным деятелем, искал и находил в еврейских народных сказках идеологию. Точнее, он сравнивал свои идеологические представления с эмпирическим материалом и находил в фольклоре то, что хотел в нем найти.

Так, одной из центральных идей статьи «Еврейское народное творчество» является представление о том, что в отличие от фольклора других народов, прославляющих физическую силу, еврейский фольклор полон прославления силы духа. Анский пишет: «Еврейское народное

творчество не знает богатырей физической силы <...> но зато мы в этом творчестве встречаем столь же, если не более могучих богатырей духовной силы, которые действуют не мечом, а словом или духом»³.

Чтобы доказать этот тезис, Анский вынужден делить произведения фольклора на «оригинальные» и «заимствованные», причем в разряд оригинальных попадают только те фольклорные тексты, которые удовлетворяют выработанным им критериям: «В оригинальных сказках и песнях <...> совершенно отсутствует героический элемент, отсутствуют мотивы борьбы на почве материальной, физической силы. Даже в явно заимствованных сказках и легендах (как, например, «Центурия-Вентурия», «Сказка о трех братьях», «Сказка о Бове», о царской дочери, о семи разбойниках и т.п.) этот элемент сильно смягчен и затушеван»⁴.

Таким образом, в число «заимствованных», то есть явно нехарактерных, попадает целый ряд сказок, который был очень популярен в еврейской среде. Очевидна вся искусственность и ненаучность такого подхода, основанного на a priori известных критериях «еврейскости» еврейской сказки.

Второй важнейшей особенностью европейской сказки для Анского была ее тесная связь с текстами Библии и Талмуда, прямые сюжетные заимствования из этих текстов.

Точка зрения Анского (не столько сопоставлявшего, сколько противопоставлявшего еврейский фольклор всякому другому) не могла не вызвать реакции. «Фольклористический» ответ на «идеологические» построения Анского состоял в том, что, с точки зрения следующего поколения фольклористов (1920—1930-е гг.), еврейская сказка должна в первую очередь быть похожей на сказку как таковую (то есть на сказки других народов Восточной Европы), а не на пересказ своими словами того или иного письменного источника. Этой точки зрения придерживался крупнейший еврейский фольклорист, собиратель сказок И.-Л. Каган.

Современной науке взгляды Анского могут показаться наивными, и все же нельзя отрицать, что в них присутствует рациональное зерно. Главный вопрос статьи «Еврейское народное творчество» — «что «еврейского» в европейской сказке?» — при всей его «ненаучности» остается актуальным. Анский понимал, что кроме языка повествователя, кроме деталей быта и имен героев, должны быть идеологические черты, которые связывают еврейскую сказку с еврейством как особой культурной общностью.

Решая вопрос о специфике еврейского фольклора, Ан-ский не ставил вопрос о жанровой принадлежности разбираемых им текстов, между тем теперь, благодаря исследованию В.Я. Проппа, мы знаем, что волшебная сказка — чрезвычайно жесткая конструкция, которая сама властно диктует тексту законы его построения, не считаясь с национально-конфессиональной принадлежностью сказителя и его аудитории⁵. Имея проповедский эталон волшебной сказки, мы можем подойти с ним к еврейскому фольклору и с легкостью обнаружим, что целый ряд текстов вполне этому эталону удовлетворяет. Однако система ценностей, заявленная в классической волшебной сказке, входит в конфликт с «еврейскими» ценностями; целый ряд функций (например, женитьба героя-еврея на принцессе-христианке) не может быть реализован. Таким образом, мы видим проблему столкновения двух весьма требовательных систем: кажется, что сказка должна в таких условиях быть или «волшебной», или «еврейской».

Как же еврейская волшебная сказка совмещает жесткий «сказочный» этикет с не менее жесткой «еврейской» системой ценностей?

В европейской народной культуре в целом форма и содержание почти всегда имеют разную природу. Форма может быть любой и чаще всего является заимствованной, содержание — только еврейским: заимствованные из других культур элементы, сохраняя свою форму, наружаются новым смыслом. Это справедливо не только для сказок, но и для еврейского народного искусства. Например, арон-кодеш (шкаф или ниша для хранения свитков Торы) в синагоге, как правило, увенчен двуглавым орлом, явно срисованным с герба (русского или австрийского), но это отнюдь не государственный герб, а символ Всеевышнего.

Еврейский повествовательный фольклор, как и все вообще традиционное еврейское искусство, всегда был открыт для инокультурных влияний и необыкновенно легко заимствовал все, что мог и где только мог. Однако все эти заимствования, включая структуру сказки, относились только к области художественной формы и не затрагивали специфические еврейские смыслы и ценности, даже если «сказочная» форма вступала в определенный конфликт с «еврейским» содержанием.

Для того чтобы подтвердить этот тезис, приведем текст еврейской волшебной сказки, которая как нельзя лучше демонстрирует совмещение формальных построений Проппа с идеологическими построениями Ан-ского. Сказка записана от Иосе Укранта в 1920-х гг. в г. Кременце на Волыни. Текст на идише опубликован в сборнике «Еврейские народные сказки Восточной Европы» (сост. и ред. С. Цфасман. Иерусалим, 1991. С. 107—111). Перевод на русский М. Нейсберг и В. Дымшица.

Удивительная история о двух братьях, которых унесло на корабле в Ледовитое море, и об их чудесном спасении

В одном городе жили два брата. Одного звали реб Хаим, другого — реб Шимшон. Реб Хаим был очень богат: сундуки его ломились от золота и серебра. А реб Шимшон был совсем нищим, но зато какой это был праведник: день и ночь он сидел в синагоге и учил Тору. Однажды реб Хаим послал за реб Шимшоном и сказал ему:

— Послушай, брат мой любимый, ты вконец обнищал, твои жена и дети голодают. Иди ко мне в управляющие, а я уж позабочусь, чтобы твоя семья ни в чем нужды не знала.

На том и порешили. Реб Шимшон стал управляющим у своего брата. И с тех пор у реб Хaima дела пошли как нельзя лучше. За что бы он ни брался, все ему удавалось по Божьей милости. И все за заслуги его брата перед Господом.

Однажды реб Шимшон пришел к реб Хаиму и сказал, что должен поведать ему тайну, но сделать это можно только там, где не будет лишних ушей, поэтому им придется нанять матросов с капитаном, взойти на корабль и выйти в открытое море. И уже в море он ему все расскажет. Так они и сделали.

Вот они отплыли, и только реб Хаим и реб Шимшон завели разговор, как вдруг налетел страшный вихрь и понес корабль неведомо куда. Зарыдали братья, но плачь не плачь, а ветер все крепчал, пока не унес корабль совсем на другой край океана, в Ледовитое море. Наступил вечер. Реб Хаим и реб Шимшон помолились, попросили Господа, чтобы он вернул их домой, к женам и детям, и легли спать. А на следующий день, когда реб Шимшон проснулся, он увидел вокруг еще несколько кораблей, которые тоже занесло ветром в это Ледовитое море.

Тогда, не долго думая, реб Шимшон выламывает доску из своего корабля, перебрасывает ее другим концом на соседний корабль и отправляется посмотреть, что там происходит. Вот они с братом перебрались на тот корабль и видят: кругом лежат люди, мужчины и женщины, умершие от голода, а рядом с ними — груды золота и серебра. Тут реб Хаим нашел торбу побольше и начал набивать ее золотом и серебром. А реб Шимшон тем временем пошел от корабля к кораблю и видит: повсюду лежат одни мертвецы. И уже решил: видно и меня ожидает такой конец.

Короче говоря, он все шел и шел. Вдруг видит: стоит стена, конца-края не видать. И стена эта вся исписана имена-

ми погибших. Тогда реб Шимшон взял, переписал все эти имена и говорит:

— Господи, помоги мне выбраться отсюда, и я пройду по всем городам и назову людям эти имена, чтобы женщины перестали быть агунами, а мужчины смогли снова жениться.

И, уповая на то, что Бог его не оставит, реб Шимшон вынул ножик и начал карабкаться по стене: поставит одну ногу, зацепится ножиком, подтянется и поставит другую... Вдруг кто-то спустил реб Шимшону веревку и поднял его, так что он во мгновение ока очутился на самом верху стены.

А реб Хаим тем временем набил свою торбу золотом и серебром и взвалил ее на спину. Тут он увидел реб Шимшона на верху стены и тоже захотел на нее влезть. Но только занес ногу, как мешок с золотом потянул его назад, он упал и чуть не убился. Вот стоят братья, один — наверху, другой — внизу, и громко оплакивают свою судьбу. Так и пришлось им расстаться. Реб Хаим вернулся на корабль, прочитал псалмы и попросил Бога, чтобы он помог ему, помня заслуги его брата.

А реб Шимшон тем временем огляделся и видит: стоит дерево. Само — высокое, ствол — толстый, все усыпано спелыми плодами. Тут он почувствовал голод, нарывал этих плодов, поел, и такими они показались ему вкусными — пальчики оближешь. Потом, чтобы ночью дикие звери не растерзали его, реб Шимшон залез на это дерево и заночевал там. А наутро он снова отправился в дорогу. Путь его лежал через лес: деревья там были удивительно красивые, а плоды очень вкусные. Вот бредет он по этому лесу и плачет, вспоминая своих жену, детей и несчастного брата, который остался на корабле. Так он шел и шел, вдруг видит: холм, а в холме — дверца. Подошел поближе, распахнул эту дверцу, а оттуда вылетел страшный вихрь, повырывал с корнем деревья в лесу и, достигнув Ледовитого моря, подхватил корабли и вынес их в открытый океан. Так реб Хаим был спасен.

Вернулся реб Хаим домой и рассказал обо всем, что с ним произошло. Тогда жена и дети реб Шимшона оплакали своего мужа и отца и уже отчаялись его увидеть.

А реб Шимшон тем временем все блуждал по лесу. Брел он и брел, пока не завидел вдалеке большой и красивый царский дворец. Подходит он ко дворцу и видит юношу, одетого во все белое. Тут реб Шимшон присмотрелся: да это же его ученик! Тот тоже узнал его и говорит:

— Рабби, как вы сюда попали?

— А ты как сюда попал? — спрашивает в ответ реб Шимшон.

— Я-то уже давно на том свете, — говорит юноша, — а это и есть Райский сад.

— Если так, — отвечает ему реб Шимшон, — покажи мне дорогу, по которой я мог бы добраться домой, к жене и детям.

— Сам я, рабби, — говорит ученик, — не могу ничего сделать, пойду спрошу праотцев, — и скрылся за дверью.

Вскоре он вернулся, вручил реб Шимшону яблоко и при этом сказал такие слова:

— Вот вам подарок. А идти надо по этой тропинке. Как выйдете на шлях, там уж спросите, и вам укажут путь.

Потом он благословил реб Шимшона, тот ушел, и все вышло по сказанному. Реб Шимшон пошел по тропинке, вышел на широкую дорогу и вскоре добравшись до какого-то города.

Вошел в город и видит: повсюду бродят женщины и дети, стенают и рыдают. Стал он спрашивать, что случилось, но никто не отвечает. Что проку от ничего бродяги? Наступил вечер, и реб Шимшон подумал, что пора позаботиться о еде и ночлеге. Так он и сделал: постучался в первый попавшийся еврейский дом и попросил, чтобы его пустили переночевать и чем-нибудь накормили. Хозяин дома пожалел его и пригласил к столу. Во время ужина реб Шимшон говорит хозяину:

— Прошу вас, добрый человек, скажите мне, почему в вашем городе по всем улицам бродят женщины с детьми и плачут, да и мужчины такие печальные?

Отвечает ему хозяин:

— К чему мне рассказывать вам, мил человек, о нашей беде? Все равно нам уже никто не поможет.

— А все-таки, расскажите! — попросил реб Шимшон.

И тогда тот еврей рассказал ему вот что:

— Понимаете, мил человек, город наш — столица. Здесь у нас живет сам царь. И вот теперь единственная дочь царя заснула мертвым сном, и никакие средства, никакие лекарства не могут ее разбудить. К ней уже приглашали врачей со всех концов света, но никто из них не знает лекарства от ее болезни. Тогда царь издал указ о том, что если его единственная дочь умрет, он прогонит всех евреев из города, а их добро заберет себе в казну⁶. Мы постились, молились, плакали, но ничего не помогло — царевна уже при смерти.

Говорит ему реб Шимшон:

— Послушайте, что я вам скажу: идите к вашему царю и скажите ему, что к вам пришел бедняк, который берется вылечить его дочь.

Тут хозяин встает, смотрит на реб Шимшона и смеется:

— Вы что, дорогой мой, сдурели или совсем с ума сошли, — говорит. — Врачи со всего света не знают лекарства от этой болезни, а вы говорите, что вылечите. Молчите уж лучше, а не то вас еще камнями побьют.

— Вам-то какая забота, идите и скажите, что я вылечу царскую дочь, а если не вылечу, отвечу головой.

— Помните, что вы можете погубить не только свою жизнь, но и наши.

— Идите, идите, — говорит реб Шимшон. — Я все беру на себя.

Тут хозяин подумал:

— Пожалуй скажу; как знать, может быть это сам Господь послал нам доброго ангела в образе человека. И он спасет нас.

Подумав так, хозяин отправился к царю. Пришел во дворец, и его сразу же пропустили. Падает он царю в ноги и говорит:

— Царь-государь, так мол и так, пришел ко мне какой-то бедняк, который берется вылечить твою дочь. А если не вылечит, голову свою положит. Только об одном прошу тебя, царь-государь. Если, Боже упаси, царевна все-таки умрет, не гневайся на нас.

Отвечает ему царь:

— Ладно, пусть придет, но если не вылечит царевну, не миновать ему смерти. Ну а тебе ничего за это не будет.

Еврей пошел и передал все реб Шимшону.

— Хорошо, — говорит реб Шимшон.

— Иду.

И отправился к царю. А как пришел он во дворец, царь сразу велел его пропустить. Вот входит он в залу, где сидят царь с царицей и знаменитых врачей без числа. Смотрят они на бедняка в лохмотьях и смеются:

— Это он вылечит царскую дочь?!

А царь его и спрашивает:

— Ты хвалился, что вылечишь царевну?

Тут реб Шимшон падает ему в ноги и говорит:

— Да, я берусь вылечить твою дочь. А если не вылечу, головой отвечу.

— Хорошо, — отвечает царь.

— Тогда, — говорит реб Шимшон, — оставьте меня с царевной на два часа, и чтобы больше там никого не было. Я ее посмотрю.

Его впустили к царевне, а царь с царицей встали под дверью и приготовились слушать. Каждая минута казалась им годом! Подошел реб Шимшон к царевне и видит: лежит она, глаза закрыла, вот-вот умрет. Тогда он берет и подносит ей к носу то самое яблоко. Потянула она ноздрями воздух и шевельнулась. Реб Шимшон берет и второй раз подносит ей это яблоко и при этом говорит:

— Вдохни.

Вдохнула она и чувствует, как возвращаются к ней силы и как к ее щекам приливает кровь. Так прошло два часа. Только два часа. Вошли царь с царицей и видят: дочь их уже ожила, уже понимает, что ей говорят. Они очень обрадовались. А реб Шимшон им и говорит:

— Теперь я пойду домой, отдохну, а потом приду опять.

— Хорошо, — отвечает царь и благодарит его.

Потом велит запрячь карету и отвезти реб Шимшона домой. А утром реб Шимшон снова пошел, заперся у царевны на два часа и опять дал понюхать ей яблочко, и делал так до тех пор, пока она не начала видеть и говорить.

— Послушай, — говорит тогда ей реб Шимшон, — ты никому не должна рассказывать, как я тебя лечил. А будут тебя спрашивать, отвечай, что я лечил тебя молитвой. Если же проговоришься — умрешь.

Царевна пообещала ему молчать. Прошло два часа. Вошли царь с царицей, а дочь их уже говорит, уже видит! Царь поблагодарил реб Шимшона и сказал:

— С сегодняшнего дня будешь ты называться господином доктором. Одену тебя в дорогое докторское платье, сделаю тебя генералом, а ты оставайся у меня, пока до конца не вылечишь мою дочь.

Реб Шимшон согласился и остался во дворце до тех пор, пока царевна совсем не исцелилась. И все ему оказывали большие почести. После того как царевна выздоровела, спрашивает царь реб Шимшона, чего тот хочет. Отвечает реб Шимшон:

— Ничего я от тебя не хочу. Подари мне только город, в котором я живу⁷.

Говорит ему царь:

— Городишко твой больно плох, одни халупы да развалюхи. А потому побудь у меня в гостях еще год. А я пока велю заново отстроить его и поставить тебе в нем дворец, а уж потом подарю.

На том и порешили. Реб Шимшон зажил у царя в большом почете, учил Тору, молился и служил Богу. А как год стал подходить к концу, царь устроил большой бал, позвал всех своих министров и оказал реб Шимшону великие почести. Потом царь дал ему с собой золота и серебра и послал вперед гонцов объявить, что все должны встречать реб Шимшона с почетом и уважением. С тем реб Шимшон уехал, и повсюду его принимали как самого царя.

Приехал он в свой родной город, а его дворец еще не достроен. Тогда он пошел к своему брату и спросил, нельзя ли ему, богатому человеку, остановиться в этом доме. А так как он не стал говорить реб Хайму, кто он такой на самом деле, тот его и не узнал. Живет у брата реб Шимшон и однажды вдруг слышит музыку. Спрашивает тогда:

— Что это там такое?

А ему отвечают:

— Свадьба хозяйствской племянницы. Отец этой девушки пропал, и никто не знает, где он. Тогда реб Шимшон говорит:

— Я тоже хочу пойти на свадьбу, хочу посмотреть ваши обычаи.

Отвечают ему:

— Ах, как вашей милости будет угодно.

Как пришел реб Шимшон на свадьбу, все стали ему кланяться в ноги, а жених посадил его рядом с собой. Женихом был ешиботник, и теперь женихи должны были задавать вопросы, а он — отвечать на них. Начали его спрашивать, да только он не очень-то хорошо отвечает. А был там один юноша, который ответил на все вопросы. Приглядевшись к нему реб Шимшон хорошенько и видит, что юноша к тому же и умен и красив. Тогда реб Шимшон попросил привести матерь невесты и рассказал всем, кто он такой на самом деле. Затем велел, чтобы женихом был тот юноша, который ответил на все вопросы. А потом весело сыграли свадьбу.

Реб Шимшон прожил в этом городе до самой смерти, учил Тору, молился и сделал евреям много добра.

В этой «Удивительной истории» сопрягаются мотивы волшебной сказки с мотивами народного романа, проповеди и притчи.

Ее сюжет с высокой степенью полноты отражает схему, которую В.Я. Пропп описывал в «Морфологии сказки» как наиболее характерную для волшебной сказки. Герой, точно желая подтвердить теорию В.Я. Проппа о происхождении тридевятого царства, прямиком попадает в Рай, то есть на «тот свет», и получает помощь от патриархов, то есть предков.

В то же время завязка «Удивительной истории» (тайна, буря, Ледовитое море) явно позаимствована из лубочного авантюрного романа. Кроме того, ряд мотивов (золото не дает попасть в Рай и т.п.) носит дидактический характер и напоминает не столько сказку, сколько притчу или проповедь.

Наконец, в этой истории все традиционные повороты сказочного сюжета получают новую мотивировку, приемлемую с точки зрения еврейской традиции: мертвец вознаграждает героя за то, что тот учил его при жизни Торе; герой излечивает принцессу не для того, чтобы на ней жениться, а чтобы спасти евреев от изгнания и т.д. Герой сказки становится «генералом» (аналог «полцарства»), но как еврей и к тому же женатый человек не может жениться на принцессе. Тем не менее, логика сказки требует свадьбы в конце повествования, поэтому оно завершается свадьбой дочери героя, на которой он, как и положено, появляется неизвестным и добивается замены жениха (мотив «ложного героя»). Весь финал сказки (инкогнито главного героя, свадьба его дочери, замена жениха) задан тем, что «сказочный» канон властно предъявляет свои требования. Концы («сказочные») с концами («еврейскими»), хотя и не без некоторого напряжения, сходятся.

Анализ текста еврейской сказки показывает, что как ни наивны были порой взгляды Ан-ского-фольклориста, в основном он оказался прав: еврейская волшебная сказка, оставаясь волшебной сказкой, тем не менее была способна выразить особую систему ценностей, специфичную для традиционных еврейских общин.

Примечания

¹ С.А. Ан-ский. Еврейское народное творчество // Пережитое. СПб., 1908. Т. 1. С. 276—314. Далее эта статья цитируется по republicации в сб. «Евреи в Российской Империи XVIII—XIX вв.» (М.; Иерусалим, 1995. С. 641—686).

² Евреи в Российской Империи... С. 641—643.

³ Там же. С. 665—666.

⁴ Там же. С. 658.

⁵ См.: Пропп В.Я. Морфология сказки. Л., 1928.

⁶ В Средние века короли и владетельные князья часто покровительствовали евреям. Если с королем случалось какое-то несчастье, это объясняли тем, что Бог наказывает того, кто попустительствует «врагам Христовым». Неоднократно повторявшиеся изгнания евреев из различных европейских стран сопровождались, как правило, конфискацией их имущества. Так, в 1670 г. австрийский император Леопольд безжалостно изгнал из Вены евреев, которым до этого покровительствовал. Поводом к изгнанию послужила смерть наследного принца и последовавший за этим выкидыш у императрицы.

⁷ Большинство евреев Польши жило в городах и местечках, принадлежавших королю или частным владельцам, и платили за землю особый налог (чини). Герой, таким образом, просит освободить еврейскую общину его родного города от этого налога.

Т.Б. ДИАНОВА

«ПОСАДИЛ ДЕД РЕПКУ...» Фольклорный образ и сказочный сюжет

Известная каждому с детства сказка о репке, как и всякое предельно простое явление, на поверку оказывается не столь проста и не поддается однозначной интерпретации. Вопросы, которые стоят перед исследователем данного сюжета, касаются как частностей самого повествования (чем объясняется набор персонажей сказки? в чем смысл рассказанного? может ли читатель извлечь из нее урок, мораль?), так и своеобразия сказочного сюжета вообще, специфики его поэтических функций. Попытаемся разобраться в этих вопросах.

Нет ничего «проще пареной репы». Действительно, «употребление репы было очень древним и широко распространенным в России. Например, на севере она разводилась в значительном количестве и составляла после хлеба и рыбы важнейшую пищу. В Архангельской, Вологодской, Олонецкой, Костромской, Вятской и Пермской губерниях в прежнее время ее сеяли в большом количестве на подольных полях после выжигания леса и кустарника <...> Употреблялась репа свежая, вареная, пареная и печеная, кроме того делали из нее род кваса, называемый «репицю» <...> Позднее, с середины XIX в., ее стали сеять главным образом в огородах и употребляли как лакомство» [1. С. 58]. Крепенькие репки были знакомы каждому ребенку, для которого поиски съедобных корешков становились и забавой, и добычей пропитания. Традиции народного огородничества тесно связывают репу с другими корнеплодами: редькой, луком, хроном, в меньшей степени свеклой. Это проявляется в приметах: все корнеплоды нужно сажать на убывающей луне («когда луна под землей») [2. С. 262], чтобы корни тянулись вниз и жизненная сила растения служила «корешкам», а не «вершкам».

Столь же тесно связаны свойства, приписываемые перечисленным растениям народной медициной. Так, «репчатый лук был распространенным средством при лечении нарывов»; соком редьки натирались в бане «от надсады», он «вытягивал» боль; «гнилая репа, если приложится к обмороженному члену, вытягивает мороз»; «в Тульской губернии листья хрена прикладывали «с верным успехом» к размягчению и рассасыванию нарывов и чирьев» [1. С. 99, 102—105]. Общим свойством этих растений является способность «вытягивать», «тянуть на себя» проявления болезни. Отметим неслучайный, на наш взгляд, характер устойчивых соответствий: корнеплоды необходимо «вытянуть» из земли, они же способны «вытянуть» болезнь из человека. Ритуальные действия, в основе которых лежит идея «вытягивания», широко использовались в продуцирующей магии хозяйственных обрядов. «Позитивное влияние на рост культурных растений оказывали и некоторые действия, имеющие оттенок продолженности или протяженности», — констатирует Т.А. Агапкина [3. С. 220]. К ним она относит таскание, тягание, вложение, раскачивание.

Возможно, именно такой смысл изначально имели широко распространенные на русской территории игры типа «Репка», «Редька», «Хрен», «Лук». Их общая пространственно-динамическая схема ориентирована на вытягивание, перетягивание. В сборнике Е.А. Покровского они помещены в разделе символических игр, когда «дети большею частию повторяют только то, что они сами видят в жизни, к которой готовятся» [4. С. 159]. По-видимому, автор имел в виду имитацию сбора корнеплодов, выраженную в действиях, персонажах и вербальных текстах, сопровождающих игры.

Действия. Общий набор действий указанных игр сводится к формированию цепочки участников (от двух и более), от кото-

ТАТЬЯНА БОРИСОВНА ДИАНОВА, канд. филол. наук; Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова

рой последовательно отделяются по одному человеку («вырываются», «выдергиваются»). В большинстве случаев «выдернутые» присоединяются к перетягивающим, образуя вторую цепь.

К типичному набору движений игроков помимо перетягивания относятся круговое хождение с песней вокруг группы играющих и раскачивание: «сидит целый ряд и, покачиваясь из стороны в сторону, во все горло кричит “ой ты хрен, ты мой хрен”» [4. С. 176]. В игре «Лук рвать» «дети усаживались на землю цепочкой между ног друг у друга и, обхватив сидящих впереди руками, начинали синхронно раскачиваться из стороны в сторону, пока не упадут. Нахохотавшись и “накубырявшись” вдоволь, повторяли эту забаву вновь» [5. С. 85].

Персонажи игр. В системе персонажей игр просматривается определенная иерархия. Основанием цепочки обычно становился самый сильный игрок, которого трудно было стронуть с места. Называли его по-разному, но в именовании доминировали антропонимы: «матка», «мать», «бабка»; возможны были и прямые именования: «корень», «хренина», «репка». В вариантах игр этот персонаж мог держаться за дерево, пенек. Прочие игроки могли носить названия «редек», «хренинок» и т.п., а участники из противоположной партии — водящие, «бояре», «Ивашка Попов», «слуга барина».

Верbalный компонент игр отличался разнообразием: от кратких диалогов-просьб, обращенных к «бабке» или «матке» («Бабушка, дай лучка!» — «Рви сколько хочешь»), до пространных песен, которые, как в играх «Хрен», очень напоминали хоровод [5. С. 63]. Устойчивой формулой песен было упоминание хрена, который «не я садила, не я поливала», а садили и поливали Максим Широван с Шированихой, Селиван, Селиванова жена, их дочка Катерина и т.п.

Прямого соответствия между игровыми и сказочными компонентами, несомненно, нет, хотя отдельные элементы поэтической системы сказки определенно восходят к указанным играм. Из комментария П.А. Бессонова к записи «Репки» 1868 г. известует, что поиски истоков сюжета в области игрового фольклора были реализованы уже в XIX в.: «Один сядет репой, другой тащит за ногу, не стащит; тащит третий, тащит четвертый, все не стащут. Соберется побольше: вытянули репку! Побегут и закричат с радости!» [6. С. 59—68]. Н.В. Лозовская отметила связь этого описания с опубликованными А.Н. Афанасьевым вариантами сказки, где появляются персонажи, названные «ногами» или «ножкой», идущими вытягивать репку. «Аналогичный состав <...> зафиксирован в шведских вариантах, с тем существенным отличием, что этиология странных персонажей-помощников еще более затмлена (двусложные имена состоят из количественного числительного

— один, два и т.д. и швед. корня «borg» либо норв. «felle») <...> В любом случае все эти варианты, использующие в составе ключевых слов ряд натуральных чисел, обнаруживают очень примитивную и аморфную стадию формализации» [7. С. 64].

Укажем на столь важные структурные совпадения в поэтических системах игр и сказки, как наличие цепочек персонажей (зачастую образующих симметрические конструкции), устойчиво повторяющееся действие «тянуть», «тащить», сходство номинации персонажей.

В поисках истоков формирования сказочного сюжета «Репки» Н.В. Лозовская обращается к загадкам, отмечая, что «крепа», «мышь» и «хвост» «выступают устойчивыми ассоциатами в загадках о репе» [7. С. 64]. Действительно, эти данные лежат на поверхности того материала, который могут предоставить загадки. Более детальный анализ вскрывает механизм построения поэтической системы загадок, предполагающий сопоставление предмета загадки и замещающего его образа по нескольким направлениям, использующим разные типы ассоциаций:

1. Ассоциации, построенные на контрасте размеров семени и плода репы: «В землю крошка, из земли лепешка» [8. № 2593, 2596, 2597]. Косвенно размер выросшей репки подчеркивается в загадках, где фигурирует дуб: «Кину кидком, вырастет дубком...» [8. № 2595, 2599 и пр.] (ср. гиперболизацию размера репки в сказке).

2. Ассоциации по сходству репы с головой — собственно языковая метафора (ср.: «головка лука, чеснока»), усиленная и развитая в загадках типа: «В землю — семенем, из земли — головой» [8. № 2597]. «Плещивые головы» упоминаются в загадке о репе [8. № 2625]. В этом же ряду можно отметить устойчивые ассоциации репки с человеком, «девушкой в коробечке».

По этому типу «раскрываются» в загадках и метафоры «хвост репки, лука, свеклы», использующиеся для обозначения надземной части растения, что позволяет сопоставить репу с мышью в наибольшем числе загадок: «Хвостатая, а не мышь».

3. Ассоциации, построенные на отвлечении внешнего признака репы и сравнения его с такими же качествами других предметов и явлений:

а) по цвету (желтая, белая, зеленая): как масло, яблоня, бумага, дуброва;

б) по форме (круглая): как месяц, луна, девка, шар, арбуз, дыня.

В результате «игры образами» в загадке, сопровождаемой использованием приемов гиперболизации, сравнения, «раскрытия метафоры», в число ассоциаций с репой попадает большой круг реалий, входящих в семантические поля «Растение», «Животное», «Человек». На примере загадок отчетливо видно, что для образно-поэтических манипуляций с репкой

в русской традиции особенно актуальными становятся приемы гиперболизации, анимации и антропоморфизма, столь явно реализующиеся в сказке.

Формирование системы персонажей в сказке о репке представляется процессом, в котором были задействованы отдельные образы, связанные с номинацией «репы» (в игре и загадке через антропоморфные образы и посредством сопоставления с мышью на основе языковых метафор), на пересечении с жанровым каноном сказки, поддержаным общефольклорными ассоциациями: бабка — дедка; старик — старуха; дедка — бабка — внучка; внучка — сучка; мышка — кошка. При этом опорными или изначальными были, видимо, «бабка» и «мышка», остальные «надстраивались» в соответствии с вышеупомянутыми законами.

Ведущим средством поэтической выразительности в сказке является сюжет. Именно поэтому компоненты, имеющие иные формы существования в поэтических системах игрового фольклора и загадки, обретают в сказке сюжетное воплощение. В игре, соединяющей различные, взаимодополняющие друг друга элементы, основная идея все-таки подчинена действию, ее стержнем становится процесс, повторяемость которого дает удовлетворение участникам. В загадке — большее значение придается форме предмета, вернее, его формальным показателям. Но что же в сказке? Тем более в такой «элементарной», каковой является сказка кумулятивная? В литературе описаны свойства сюжета, оборачивающие в повествование явления, изначально не предполагающие линейного развертывания во времени. О.М. Фрейденберг отмечала: «Основной закон мифологического, а затем и фольклорного сюжетосложения заключается в том, что значимость, выраженная в имени персонажа и следовательно в его метафорической сущности, развертывается в действие, составляющее мотив, герой делает только то, что семантически сам означает <...> сюжет — это не связанная логической последовательностью система многостадийно оформленных тождеств материального, социального и действенного характера» [9. С. 223—224].

Кумулятивные построения с их нарочитой простотой зачастую представляют средствами сюжетного повествования проявленные одновременно и форму персонажа (вещи) и наиболее характерные действия, потенциально или реально совершаемые с ним. В сказке о репке цепь персонажей, убывающих по размеру, сопряжена с процессом постепенного вытягивания репки из земли, требующего, по мере освобождения ее частей, все меньших и меньших усилий со стороны тянувших. В графическом представлении возникает параллельная, симметричная конструкция, начинающаяся с дедки (наиболее крупной части репки) и заканчивающаяся мышиным (?) хвостом. Иная моти-

вировка появления различных персонажей, довольно индивидуальных для данной поэтической системы, представляется нам сомнительной. Словесная игра с объектом, известным ребенку, тем более привлекательна, что посредством языка сюжетного повествования задействуется привычный круг ассоциаций, а реалии быта получают новые характеристики в результате определения их друг через друга. Кстати сказать, «мыши» и «крепа» в детском фольклоре встречаются и еще в одном контексте: в приговорке, иногда определяемой как заговор на выпавший зуб: «Мышка, мышка, возьми себе зуб репной, а мне дай костяной». Эпитет «репной» по отношению к молочному зубу мотивирован не только непрочностью его и, возможно, ассоциацией с вырезанными из репы и брюквы зубами святочных ряженых, но и метонимически сопряжен с мышью, обитательницей подполья, где хранится в числе других запасов и репа.

А как же мораль сказки, в чем она? Получившая широкое хождение в пересказе Ушинского и на лубочных картинках, «Репка» по-разному трактовалась исследователями фольклора: это, дескать, оправдание силы коллектива или аллегорическое утверждение о том, что для завершения большого дела значимо самое последнее усилие, которого иногда так не хватает... Интерпретации различные, но принадлежат они не создателям сказки и не ее маленьким слушателям, которых увлекает каждое слово простого рассказа о том, как «посадил дед репку»...

Литература

1. Торэн М.Д. Русская народная медицина и психотерапия. СПб., 1996.
2. Ермолов А.С. Народное погодоведение. М., 1995.
3. Агапкина Т.А. Концепт движения в обрядовой мифологии славян (на материале весеннего календарного цикла) // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996.
4. Покровский Е.А. Детские игры преимущественно русские. СПб., 1994.
5. Слепцова И.С., Морозов И.А. Не робей, воробей! Детские игры, потешки, забавушки Вологодского края. М., 1995.
6. Бессонов П.А. Детские песни. М., 1868.
7. Лозовская Н.В. Некоторые структурные особенности русских народных сказок как отражение этноменталитета // Язык и этнический менталитет. Петрозаводск, 1995.
8. Загадки / Изд. подг. В.В. Митрофанова. М., 1968.
9. Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. М., 1977.

Е.Б. АРТЕМЕНКО

ПУТЬ БЫЛИННОГО БОГАТЫРЯ

В фольклористике уже отмечалось, что главные персонажи русских былин находятся в постоянном движении. «Действие совершается по движению героя... Путь героя как бы представляет ось повествования», — писал В.Я. Пропп¹. Былина строится в виде последовательности эпизодов — художественных микроситуаций, каждая из которых обладает своими пространственными и временными параметрами².

Движение персонажа из одного места в другое образует отдельную ячейку былинного текста и оформляется по определенному образцу — назовем этот образец моделью дороги³. Эта модель выражается стабильными языковыми средствами. Активное участие в построении текста принимают глаголы, обозначающие движение, преимущественно *ехать* — *ездить*, *идти* — *ходить* и их производные. А так как перемещение совершается в пространстве относительно каких-то предметов, то большая роль отводится также локализаторам — прилагательным членам, обозначающим пространственные объекты. В онежских былинах обнаруживается пять классов локализаторов; при этом каждый класс выражается ограниченным, закрепленным за ним набором слов.

1. Масштабный объект:

а) *земля* (царство, королевство) — Русь, Индия, Корела, Золотая орда, земля политовская, польская, турецкая, саракинская, земли российские, ляховинские, татарские, царство Малидонское и др.;

б) *город, иной населенный пункт* — Киев, Чернигов, Галич, Кряков, Муромль, Очаков, Царьград, Еросолим, Бекешовец, село Карабирово, деревня Обалковщина и т. д.;

в) *крупный природный объект* (поле, горы, река и др.) — чистое поле, поле Елесино, Касимовско, Куликово, Палань гора, Сивонь гора, Туги горы, горы сорочинские, Пучай река, Непра река, сине море, Ильмень озеро, темны леса и т. п.

2. Обитатель масштабного объекта (в большинстве случаев его правитель), для встречи с которым герой отправляется в путь, — князь столично-киевский Владимир, король политовский, Жиман король литовский, король Микула ляховинский, царь Константин Боголюбович, царь Вахрамей Вахрамеев, Бухарь царь заморской, Калин царь, Батыга, гость купец Митрище и др.

3. Маломасштабный «рукотворный» объект (строительство, сооружение):

а) *городское жилище*, его части, детали — подворье, двор; жилые строения — палата, терем, дом, покой, чертоги; помещения в пределах жилых построек — гридня, горница, спальня, сени;

б) *церковь, храм, собор*;

в) *«загородная резиденция* (временное помещение, сторожевое сооружение, укрепленная местность за пределами города) — шатер, палатка, крепость, застава.

4. Находящийся за городской чертой относительно небольшой природный или «рукот-

ворный» объект — заводь, грязь Черная, пещеры, норы змеиные, бел горюч камень, камень Латырь (Олатырь), дуб Невид, береза покляпая, крест Левонидов и др.

5. Обитатель (владелец, хозяин) городского жилища или «загородной резиденции». Это находящиеся обычно в покоях, гридне, горнице женские персонажи — Добрынина родитель матушки честная вдова Офимья Олександровна, мать Дюка Мамельфа Тимофеевна, Катерина Микулична, Маринка Игнатьевна, а также располагающиеся в шатре, на заставе, значительно реже в палатах (горнице) мужские персонажи — Илья Муромец, Михаило Потык, царь Калин и др.

В своем типизированном виде модель дороги включает в себя три фазы — начальную (I), среднюю (II) и заключительную (III).

I фаза — былинный богатырь отправляется в путь. Средством выражения I фазы служит предложение с глаголом, обозначающим начало движения: *поехать* — *поехжать*, *выехать* — *выезжать*, *выйти* — *выходить*, *отправиться* — *отправляться* и др. При этом движение характеризуется со стороны его направления, исходного пункта и цели. Эти характеристики выражаются в прилагательных обстоятельственных членах — локализаторах и члене со значением цели.

Сведения о направлении, исходном пункте и цели движения могут частично содержаться в предшествующем отрезке текста, поэтому все три обозначенных прилагательных члена приводятся в I фазе достаточно редко: обычно их количество не превышает одного-двух.

Наиболее употребителен среди них локализатор со значением направления движения. Он выражается падежными формами имени с предлогами *в*, *к*, *на* и др.:

Поехал тут старой казак да Илья Муромец Во большу землю да в Золоту орду [I, 368]; А Михайло Потык сын Иванович
Пошел он в землю политовскую,
К королю да к политовскому [I, 380];
А й поехал Ильюша во чистое во полё,
Как на туу ли заставушку на Киевску

[III, 122].

Реже употребляется локализатор, обозначающий исходный пункт движения. Он выражается падежными формами с предлогами *из*, *с*, *из-за* и др.:

Из того ли-то из города из Муромля,
Из того села да с Карабирова,
Выезжал удаленькой дородний
добрый молодец [II, 10];
Поехал тут Добрыня з-за синя моря [I, 444].

Нередко I фаза строится с участием обоих локализаторов (откуда — куда):

Тут поехал же Илья да сын Иванович
От Чернигова до Киева [I, 112];
А й поехал-то молоденькой Добрынюшка
От тых славных от гор от сорочинских
Да й от тых от нор он от змеиных,
Да й поехал-то Добрыня в стольней
•
Киев град [II, 56].

Цель в составе I фазы выражается преимущественно инфинитивом и тяготеет к

ЕВГЕНИЯ БОРИСОВНА АРТЕМЕНКО, доктор филол. наук; Воронежский гос. педагогический университет

употреблению в связке с локализатором, указывающим направление движения (куда — зачем; зачем — куда):

Да поехал Илья да во чисто полё
Да искать-то дружины своей храбрые
[III, 507];

Поеzzжал Соловей ведь он свататься
А за славное он за синё морё,
Да ко славному ко городу ко Киеву,
А ко ласковому князю ко Владимиру
[III, 24].

Если же сведения, характеризующие путь богатыря, — куда, откуда, зачем он едет — приводятся в тексте перед I фазой, то в этом случае I фаза становится образным сигналом отъезда героя — в ней описывается производимое отъездом впечатление. Этой цели служит особый устойчивый фрагмент текста — так называемое общее, или типическое место. Базовую часть составляет двустroчный фрагмент: «Видели молодца сядучись, А не видели удалого поедучись». Две другие, переменные, части рисуют картины: а) необычного выезда богатыря из города: «Не дорожками поехал не воротами, Через ту стену поехал городовую, Через тую было башню наугольную» [I, 136]; б) его перемещения непосредственно за

городской чертой: «А стольки во чистом поле пыль пошла» [1, 329]. Сказитель, исполняя былину, приводит только базовую часть или присоединяет к ней одну или обе переменные части, варьируя их словесное наполнение. Приводим пример с использованием всех трех составляющих:

Они видли тут молодца-то сядучись,
А не видли его молодца поедучись.
Он не воротами поехал, сам через стену,
А через стену махнул да городовую,
Лише столько во чистом поли пыль
пошла [Л. 323].

II фаза модели дороги — пребывание героя в пути. Центральную часть составляет отрезок текста, обозначающий перемещение героя по определенному участку пространства. Он имеет обычно форму предложения, основу которого составляет глагол движения (*ехать, идти*) в сочетании с локализатором в дательном падеже с предлогом *по* (едет по чисту полю, идет по городу по Киеву) или в творительном падеже (едет чистым полем, едет, идет путем-дорогой), а также глаголы *поехать, пойти*: в сочетании с приведенными локализаторами они акцентируют внимание уже не на начале, а на самом процессе движения:

А поехал тут Добрыня по чисту полю
[I, 139];
Пошол Василий по Нову граду [III, 457];
Да ведь едет Святогор-то богатырь,
Едет ведь путем да дороженкой
[III, 308—309].

Центральная часть II фазы нередко распространяется, а иногда и замещается фрагментами текста, которые уточняют: каков путь? как он совершается? Большинство таких фрагментов являются типическими местами и отличаются яркой образностью. Различаются четыре их разновидности:

а) Характеризующие движение коня:



ВЫПОЛЖАЕТЪ СИЛЫЙ ХРАБРЫЙ БОГАТЫРЬ ИЛЬЯ МУРОМЕЦЪ изъ Чернигова прямо на Кіевъ, и подъѣзжаетъ къ Единому мѣсту къ болотамъ топкинамъ и вѣтхъ лѣсахъ на двѣнадцати дукахъ жилъ Соловей-разбойникъ, не пропускалъ сѧ никоимъ изъ пыши-
гаго Разбойническаго пособію, вотъ увидѣлъ Соловей-Разбойника Илью Муромца засвистѣлъ онъ и недопускалъ 20 вѣр. потомъ сталъ
стать громче прежнаго недопустя къ склонъ версты онъ на 10, и Илья Муромецъ почти спотыкается, до пустыни къ самому гнезду сѣлъ
снистать онъ что есть, можи; вотъ снимаетъ съ лѣтчицы Илья тѣсной лукъ на владелецъ болѣе стрѣлу пушактъ и какъ разъ попалъ соловью-
Разбойнику въ правый глазъ, Разбойникъ съ гнѣзда свалился какъ осенний сонъ.

Сильный храбрый богатырь Илья Муромец. 1876 г., литогр. раскраш., мастерская А. Абрамова. Из собрания Российской национальной библиотеки (Санкт-Петербург)

б) Указывающие на время пребывания героя в дороге или на размеры пространства, которое он преодолевает:

Ехал Добрынюшка двенадцать дён [I, 583];
Проезжает-то ведь старый ровно три часу,
Проезжает-то он места ровно триста
верст [I, 533].

в) Изображающие поведение персонажа в пути:

Он плеточкой коня Добрынюшка
И плеточкой коня да он попуживает,
Палицей булатнею Добрынюшка
поигрывает,
Копьем долгомерным поворачивает [II, 339].

г) Показывающие, как былинные персонажи ориентируются в пространстве. Они делают это двумя способами — по небесным светилам (солнцу и месяцу) и по вплетенным в лапти драгоценным камням:

То он день едёт по красному
по солнышку,
Да он в ночь ехал по светлому
по месяцу [II, 56];
Они в день идут по красному
по солнышку,
Они в ночь идут по камешку
по яфанту [I, 398].

Приведенные фрагменты образуют различные сочетания с центральной частью фазы и друг с другом. Так, в примере «Ехал Добрынюшка двенадцать дён. Обеда Добрыня не обедывал. Только колачиком Добрыня закусывал...» [I, 583] соединяются фрагменты, один из которых указывает на протяженность пути во времени, а второй — на поведение богатыря.

III фаза — завершение пути или его части: герой прибывает в определенный пункт. Фаза отличается большой распространностью, детализированным изображением процесса прибытия, подразделением его на несколько этапов. Прибытие рисуется в виде ряда последовательных перемещений персонажа относительно различных объектов на территории пункта прибытия. Такая фаза воплощается в нескольких предложениях, в которых центральное место занимает глагол движения со значением его завершения (*приехать — приезжать, подъехать — подъезжать, заехать — заезжать, прийти — приходить, подойти — подходить, зайти — заходить*) и локализатор:

Приезжает-то Илья ко той ли речки
ко Черниговской <...>
А подъезжает он ведь к кусту
ракитову [I, 519].

Многоэтапное построение III фазы производится сказителями также по определенным схемам. Когда путь совершается героем на коне, его прибытие представляется в виде действий двух типов: сначала — движение на коне, далее — пешком. При этом движение на коне относится к таким объектам: земля или, чаще, город (класс локализаторов 1а, 1б); обитатель, правитель этой земли или города (класс 2); двор (подворье) как часть городского жилища (класс 3а). Последующее, уже пешее, перемещение происхо-

дит по отношению к объектам класса 3а: жилое строение (дом, терем, палаты, по-кои, чертоги) и далее — помещение в этом строении (гридня, горница, столовая, спальня). Последним объектом на пути персонажа выступает лицо, находящееся в этом строении, помещении (класс 5). При этом в пределах III фазы используется наименование только одного из лиц (обитатель масштабного или маломасштабного объекта).

Приведенная схема используется сказителями с различной степенью полноты и последовательности:

Да й приехали во земли сорочинский,
К кролю-то Ботеяну на широкой
двор <...>
И пошли оны в полаты белокаменны,
Заходили во полату белокаменну,
Да й пошли-то во столовую
во горенку [II, 77—78];
То приехал-то Добрыня в стольний
Кiev grad,
Да на свой Добрыня на широкий двор <...>
Он прошёл своей полатой белокаменной,
Заходил он во столову свою горенку
Ко своей ко родною ко матушке [III, 59—60].

Изображение приезда богатыря в виде многоэтапного действия позволяет сказителям вводить в «межэтапное» пространство текста различные вставки. Большинству из них свойствен устойчивый характер — это универсальные типические места, используемые в разных по сюжету былинах. Укажем основные.

Это, во-первых, описание нетрадиционного прибытия героя в город. Оно совпадает с той частью типического места из состава I фазы, в которой сообщается о необычном выезде персонажа из города:

Да приехал он ведь во Киев grad,
Через стену маше прямо городовую,
Да через высоку башню научольнюю [III, 191].

Во-вторых, это эпизод с конем, вводимый в текст сразу после стиха, обозначающего прибытие персонажа во двор, перед пешим завершением пути. Различаются два основных варианта эпизода. Основу первого составляют строки: «Привязал коня да ко столбу да ко точёному, И к тому ли-то кольцу да золочёному» [I, 281]; они по-разному видоизменяются сказителями:

Приезжает-то Илеюшка во Киев grad,
Да заезжал Илья да на широкой двор,
Становил коня да середи двора
Ко тому ли столбичку к точёному,
Да к тому ли-то крылечку к золочёному,
Заходил Илья в полаты белокаменны [III, 423].

Второй, менее употребительный вариант, представлен стихами «И оставил своего добра коня <...> Не привязана и не приказана» [II, 510]:

А приехал он к граду ко Киеву,
Ко ласковому князю ко Владимиру.
Заехал он среди бела двора,
Поставил он своего добра коня
Не привязана, да не приказана.
А он сам взошел в столову
во переднюю [II, 572].

Устойчивое соотношение конного и пешего этапов прибытия героя наблюдается и в других схемах, по которым организуется III фаза (приехал в город — пришел в церковь; приехал в чистое поле — пришел в шатер):

А приезжает-то он скоро да во Киев
град <...>
А й приходит-то Илья да во божью
церковь [I, 520];
Приезжает тут Василий во чисто поле
Ко своей было друдинушки хороброей.
Тут идет в шатры да он в полотняны
[I, 189].

Случай, когда модель дороги оказывается представленной в былинном тексте всеми своими тремя fazами, не так часты. Более характерны для былины ее двухфазовые реализации, прежде всего такие, в которых изображается отправление (I фаза) и прибытие героя (III фаза):

Поезжает тут Чурилушка сын Пленкович
Что ли с молодым боярином
Да со Дюком со Степановым
К тою матушки Пучай-реки,
Приезжают тут же к матушки Пучай-реки
Молодой боярин Дюк Степанович,
Тот же да Чурилушка сын Пленкович
[I, 213].

При этом, когда I и III фазы оказываются «соседями», они вступают друг с другом во взаимодействие. Дело в том, что каждая из них в своем полном воплощении содержит указание на участок пространства, где заканчивается путь героя или его промежуточная часть. В границах I фазы этот участок представляется как направление движения, а в границах III фазы — как его конечный пункт. Благодаря этому оказывается возможным такое распределение признаков этого участка, когда более общие из них приводятся в I фазе, а более частные — в составе III фазы:

А й поворотил скоро Олеша да добра
коня,
А й как скоро поехал он в город
во Киев-от,
Скоро приезжал ко солнышку
ко князю ко Владимиру [I, 677];
Да поехал-то Илья да во Киев grad,
Да заехал-то Илья да на широкой двор,
Да заходит-то в полаты княженецкие
[III, 506].

Знакомство с моделью дороги показывает, что народные мастера строят устно-поэтические произведения по определенным сложившимся в фольклоре образцам, которые заполняются словами определенных классов и устойчивыми фрагментами текста и в которых каждому из них отведено свое место.

Примечания

¹ Протт В. Поэтика фольклора. М., 1998. С. 310.

² См.: Селиванов Ф.М. Русский эпос. М., 1988. С. 81.

³ Наши суждения о модели дороги основываются на изучении «Онежских былин, записанных А.Ф. Гильфердингом летом 1871 года». Изд. 4-е. М.; Л., 1949—1951. В примерах указываются номер тома и страница.

Н.Т. КЛИМОВА

ИЗБЫ, ДВОРЦЫ И ХРАМЫ в русской народной вышивке

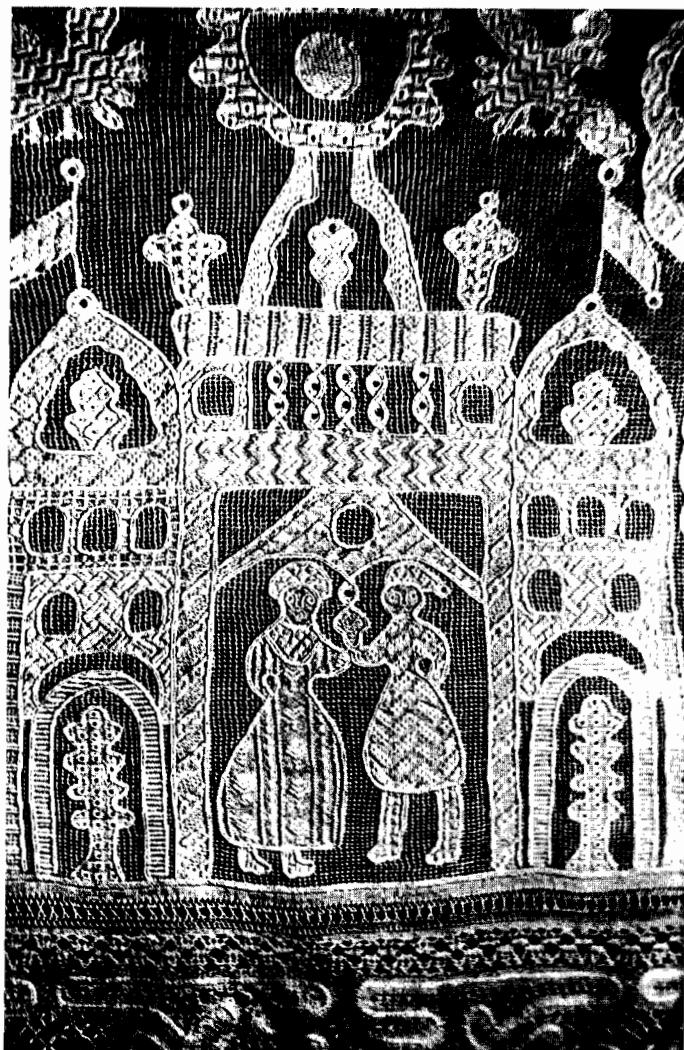
В русской народной вышивке с архитектурными мотивами четко прослеживаются три вида зданий: крестьянские постройки, роскошные дворцы, культовые сооружения. Такие вышивки выполнялись народными мастерами для собственного употребления и — по заказу. Многое вышивалось в монастырях и помещичьих крепостных мастерских, не без участия хозяйки и ее дочерей.

Крестьянские избы и сказочные терема в русской народной вышивке конца XVIII — начала XX века

На крестьянских полотенцах, подзорах, передниках и рубахах (особенно из приданого невесты) архитектуре всегда придавалася сказочный облик, хотя прототипами являлись и реальные строения, и подсмотренные на печатных картинках, а иногда рожденные фантазией мастерниц.

Маленькие строения расставлялись всегда на одной линии среди цветущих кустов или деревьев. Такие вышивки преимущественно встречаются в Олонецкой, Вологодской, Тверской губерниях.

В Тульской, Тверской, Новгородской и Псковской губерниях на полотенцах и подзорах часто встречается изображение



Подзор (фрагмент). Холст, тамбур по сетке (шов по письму). Вологодская губ., конец XVIII — середина XIX в.

НИНА ТИМОФЕЕВНА КЛИМОВА (Москва)

деревенской улицы с цепочкой нарядных одно- или двухэтажных изб с двухскатными кровлями. Избы перемежаются фантастическими кустами, вокруг которых порхают большие и маленькие птицы. Крыши изб украшают трубы, флюгера, иногда флаги.

В узорах крестьянских праздничных предметов Тверской, Новгородской, Петербургской губерний изображались и сказочные терема. Обычно вышитые терема имели две утолщенные витые опоры или широкие стены с дверями и цепочкой окон, которые поддерживали сложную бочкообразную кровлю, заканчивающуюся небольшим фронтоном, вазами или крупными тюльпанообразными цветами, и отдаленно напоминали триумфальные арки, какие в XVIII в. строили в Москве и Петербурге в честь военной победы или коронации русских царей. Народ называл их «красными воротами». Вероятно, возникновению в народной вышивке сказочных теремов способствовал лубок. В тереме обычно изображались прямо смотрящие на зрителя пары — муж и жена или жених и невеста, а то и взрослые с детьми. Вокруг здания размещались корабли, двуглавые орлы, птицы, иногда и танцующие девушки.

В Новгородской, Олонецкой, Псковской, Вологодской губерниях было распространено изображение других теремов — более просторных, с узорчатыми стенами, решетчатыми окнами, высокой светелкой в центре и вазами, расставленными по всей кровле. По существу это были варианты тех же «красных ворот», только других пропорций. Крышу украшали высокие башенки с шатрами, увеличенными флюгерами. Внутри обычно изображались две девушки в высоких головных уборах, напоминающих праздничные кокошники, характерные для народного костюма этих губерний. В руках они держали бокалы или рюмки на тонких ножках.

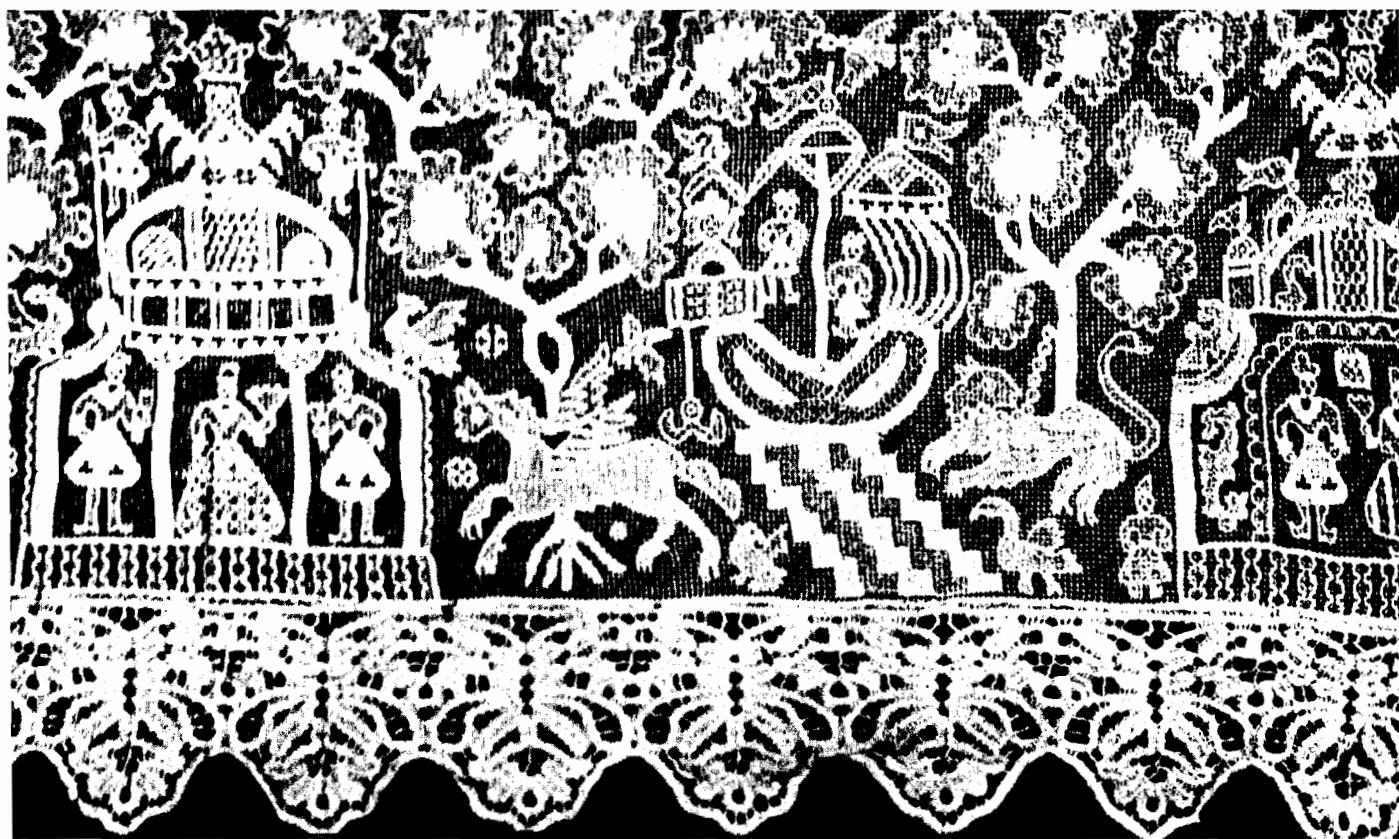
В Олонецкой губ., особенно в Каргополье, на полотенцах, фартуках, подолах женских рубах вышивались двойные терема — маленькая постройка внутри большого здания. Внутри маленького теремка помещена птица с пушистым хвостом и приподнятым крылом. Иногда на полотенцах вместо двойных теремов показана только их кровля с треугольным пространством внутри, где изображены две птицы около цветка.

Вот и все сюжеты с архитектурой, встречающиеся в вышивке крестьянских предметов, которые были предназначены, как правило, для торжественных семейных обрядов или для украшения избы в праздничные дни.

Архитектура городских и пригородных дворянских поместий в русской народной вышивке XVIII — 1-й четверти XIX века

Более разнообразна и сложна по рисунку архитектура на подзорах свадебных простишей XVIII — 1-й четверти XIX в. с белой ажурной вышивкой по прорезной или плетеной сетке. Они были в основном принадлежностью купеческой, ремесленно-ремесленной среды, обедневшего дворянства, разбогатевших крестьян.

Узоры строчек подзоров резко отличаются от всех других видов народной вышивки. Они представляют уникальное



Подзор (фрагмент). Холст, белая строчка с узорными разделками, коклюшечное кружево. Центральная Россия, вторая половина XVIII в.

явление в русском декоративно-прикладном искусстве, органично сочетая городскую и сельскую культуры. Их манера изображения, трактовка образов, обобщенный рисунок и техника исполнения характерны для народного творчества, а композиционный строй и содержание сюжетов полностью относятся к городскому декоративно-прикладному искусству.

Несомненно, в создании рисунков этих подзоров принимали участие городские (обученные) художники. Не обходилось без привлечения лубка, книжных иллюстраций, офортов и гравюр. Вместе с тем, основными исполнителями сюжетов, вносявшими в свой вклад в рисунки, являлись талантливые крестьянские мастерицы, в совершенстве владеющие искусством вышивки по сетке и различными узорными разделками.

Территория распространения строчевых подзоров достаточно широка. Особенно часто встречаются они в Московской, Вологодской, Новгородской, Петербургской, Ярославской, Костромской, Тверской губерниях.

Исследователи считают центром исполнения подзоров Вологодскую губернию. Все они выполнены одним и тем же приемом — тамбур по сетке (шов по письму). Фон обычно в виде мелко прорезной и переплетенной сетки, а само изображение по ткани очерчено высоким тамбуром. Каждый мотив узора заполнен

атласниками в виде мелких геометрических форм. Особенностью сюжетов является отсутствие деревьев, только иногда возникают маленькие розетки цветов. Архитектура на вышитых подзорах была центром сюжета, вокруг которого разворачивались бытовые сцены самого разного толка.

В этих вышивках можно выделить два вида построек, характерных для зодчества XVIII в. Одни из них имеют вид скромных однопролетных арок, другие — узорчатых трехчастных строений с массивой декоративных украшений. Первые, как и в крестьянских вышивках, напоминают триумфальные ворота.

На других вышитых сюжетах с каретами и всадниками — постройки иного характера, сложнее по силуэту и роскошнее по декоративному оформлению. Центральную их часть с плоским перекрытием завершал барабан с просветами, увенчанный уплощенной главой и украшенный башнями, вазами с букетами, скульптурами, флюгерами или развевающимися флагами. По бокам сооружение дополняли пристройки в виде арок, лестниц-спусков в обе стороны, балюстрад, окружающих цветники перед зданиями. Эти сложные по силуэту здания в вышивке сочетают мотивы «красных ворот» с увеселительными беседками, концертными павильонами или другими изящными сооружениями, которые владельцы усадеб

любили размещать в своих обширных благоустроенных парках. В узорчатых вышитых павильонах изображались разные сцены с дамами и кавалерами — одни чинно беседовали, другие развлекались, третьи пировали за длинным столом. На одном вологодском подзоре с каретами и всадниками центральное здание превратилось в роскошный двухъярусный дворец, из окон которого дамы и кавалеры наблюдают за прибытием гостей.

Следующая группа сюжетов на строчевых подзорах связана изображением садово-парковой архитектуры 2-й половины XVIII в. — ротонд, пропилей, пильбашен, беседок для концертов, пристаней у водеомов. Они особенно характерны для подзоров из Ярославской, Московской, Олонецкой губерний с изображением сцен охоты и прогулок по парку дам и кавалеров.

Изяществом оформления особенно отличаются три подзора, выполненные строчкой по мелкой и плетеной сетке. Один из этих подзоров отнесен к московской губернии. Видимо, два других — того же происхождения [Ефимова А.В., Белогорская Р.М. Табл. 58; Peasant art in Russia. Табл. 56; Фалеева В.А. Табл. 423]. Об этом свидетельствует одна и та же трактовка сучковатых деревьев с открытыми корнями и крупными листьями, с затененной одной стороной. Одно и то же место происхождения подтверждает и ар-

хитектура с элементами барокко и рококо. На всех подзорах — здания в виде величественных построек с пышным оформлением. Композиция этих роскошных зданий одна и та же. В центре — высокий портал с циркульным завершением, а иногда и со сдвоенным овалом. На одном подзоре по бокам портала — мощные витые колонны и рустованные стены. На двух других — порталы flankируют высокие ниши, украшенные пышными букетами в фигурных вазах. Основные стены, ограничивающие здания, оформлены мощными волютами в стиле барокко. Многие павильоны или дворцы отмечены двухсторонними въездными пандусами или цветниками, которые огорожены изящной балюстрадой с резными балюстрами и букетами в вазах на квадратных постаментах.

Не менее примечательна архитектура еще на двух подзорах XVIII в. с изображением грандиозных праздников [Peasant art in Russia. Табл. 78; Богуславская И. Я. Русская народная вышивка. Табл. 77—85].

На первом подзоре из Исторического музея, где композиция решена в два яруса, наверху идет легкая, изящная, непрерывающаяся постройка, состоящая из серии одиночных или сдвоенных арок с циркульными завершениями. Арки на всем протяжении несут террасы с красивыми балюстрадами, узорчатые фронтоны или разные башенки, увенчанные флагами. Между фронтонаами и башнями размещены скульптуры в виде мужских фигур в коротких кафтанах со шпагами в руках. Возможно, изображен праздник по случаю коронации на русский трон очередного наследника. Но скорее всего, это торжество в честь Кючук-Кайнарджийского мира с Турцией, для которого архитектором В. Баженовым были выстроены изящные павильоны на Ходынском поле в Москве.

На петербургском подзоре изображен другой грандиозный праздник — фейерверк. Их часто устраивали в XVIII — начале XIX в. Образцами сюжетов для вышивки служили гравюры А. Шхонебека, А. Зубова, которые широко были распространены как в России, так и за границей. В центре вышитого подзора изображен театр фейерверочного представления. В глубине на трех транспарантах представлены изображения, которые в образной форме выражают цель праздничного торжества, связанного с русским флотом. На центральном транспаранте показан двуглавый орел со скипетром и державой — символ русского государства, слева — женская фигура в короне и длинном, облегающем платье с жезлом и свитком в руках, справа — Нептун с трезубцем и ракушкой. Весь фон подзора заполнен стремительно несущимися вверх светящимися ракетами, которые красивыми гирлян-

дами спускаются к многоярусным дворцам, расположенным по обе стороны театра фейерверочного действия.

Сюжет на вышитом подзоре является почти точной копией гравюры, но вместе с тем он по-своему декоративен за счет симметрии, организованного ритма композиции, точно найденного места каждого персонажа, разнообразия фактуры узора. Так средствами народной сквозной вышивки, наряду с офорами и гравюрами, увековечен грандиозный праздник.

Часовни и храмы в русской народной вышивке конца XVIII — начала XX века

Кроме крестьянских изб и затейливых теремов, а также роскошных городских и загородных дворцов и павильонов, в русской народной вышивке конца XVIII — начала XX в. встречается изображение культовой архитектуры. Величавые храмы часто включены в сюжеты с изображением дворянских родовых поместий конца XVIII — I-й четверти XIX в., но существуют и другие вышивки, где культовой архитектуре принадлежит основа узора.

Изображения храмов и часовен в вышивке встречались главным образом на Севере и в центральных губерниях.

Крестьянские вышивки с этим сюжетом делятся на две группы. На одних — храмы изображены среди деревьев, цветов и птиц или просто доминируют во всем узоре. На других — рядом с культовым зданием изображены люди, что дает возможность связать эти сюжеты с определенными обрядами, характерными для крестьянского быта.

Например, в Петербургской, Новгородской и Тверской губерниях встречаются

ся вышивки, выполненные швом «роспись» и набор, близкие по композиции к ранее рассмотренным бытовым сюжетам. По существу — это тот же терем, только вазы и цветы на кровле заменены куполами на высоких тонких барабанах. Так, внося небольшие поправки, народные мастерицы резко меняли смысловую значимость определенного мотива. В данном случае — терема на церковь.

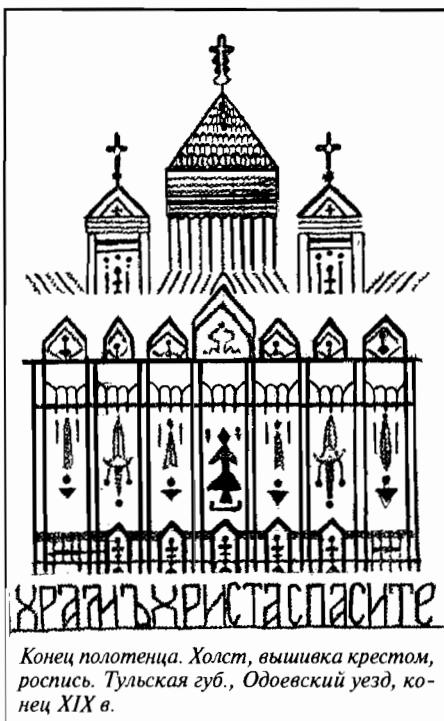
В народных вышивках встречаются и другие сюжеты с архитектурой и человеком, выполненные в технике белой строчки, иногда с яркой цветной обводкой. На этих вышивках к часовням или церквям с двух сторон подъезжают всадники, радостно вскинув вверх руки. Такие сюжеты характерны для Калужской, Тульской, Ярославской, Костромской, Вологодской губерний. Церкви на этих вышивках очень схематичны, иногда изображался один только каркас, однако всегда выделялись высокие порталы и вздымающиеся вверх купола, увенчанные крестами. По-видимому, это отвлеченный образ церкви, а не его местный прототип.

Более разнообразны по рисунку церкви в других вышитых сюжетах, не связанных с изображением человека. Территория их распространения достаточно широка — Смоленская, Тульская, Рязанская, Ярославская, Костромская, Олонецкая, Тверская, Новгородская губернии. Выполнены они в технике белой строчки, по плетеной сетке, цветной перевити, «тамбуром». Источник их также неоднозначен — это лубок, гравюра, литография или рисунки для вышивки Брокара. Поэтому в разных губерниях или уездах встречаются близкие по рисунку, но отличные по окружению храмы. В рисунках всегда варьируются детали.

Однако нельзя утверждать, что мас-



Подзор (фрагмент). Холст, белая строчка по плетеной сетке. Новгородская губ., 80-е гг. XVIII в.



Конец полотенца. Холст, вышивка крестом, роспись. Тульская губ., Одоевский уезд, конец XIX в.

териц вдохновляли только чужие рисунки. Вероятно, в вышивках отражались и личные впечатления и наблюдения. Известно, что крестьяне часто совершали паломничества к святым местам. Походы были близкими, по своей губернии, и дальними — в Соловецкий монастырь, Троице-Сергиеву или Киево-Печерскую лавры, посещали даже Иерусалим. Вполне вероятно, что девушка или замужняя женщина после возвращения с богомолья в память о святых местах, а возможно, и как дар местной церкви вышивала храмы, увиденные в путешествиях.

В этой группе вышивок встречаются изображения соборов знаменитых русских монастырей, куда ежегодно стекалось множество народа на богомолье. Таков, например, узор на петербургском подзоре XVIII в. и тверском полотенце 1870 г., выполненный верхушками и крестом. На той и другой вышивке изображен близкий по рисунку ансамбль, состоящий из высокой колокольни в центре, окруженной с двух сторон церквами и пристройкой (приделами). Декоративная выразительность этой вышитой архитектуры строится на контрасте четкого прямолинейного силуэта каждого здания и усложненного ритма их внутреннего пространства — узорчатых карнизов, разновеликих окон и куполов.

Необыкновенное впечатление производит изображение архитектуры на подзоре из Новгородской губ., выполненное по плетеной сетке, вошедшей в моду в 80-х гг. XVIII в. По композиции узор напоминает вышитые подзоры с изображением дворянских поместий, но без бытовых

сцен. В центре композиции развернут ансамбль зданий, характерный для древнерусского зодчества XVI—XVII вв. Сомкнуты вместе под двухскатными крышами высокие и низкие жилые покои и трапезные, которые дополнены различными хозяйственными пристройками и приделами, террасами и лестницами-спусками. Над ними возвышается шесть башен или колоколен, увенчанных крестами, флюгерами и развевающимися флагами. Этот сложный архитектурный ансамбль напоминает панораму богатого монастыря или кремля большого города. Слева изображен трехъярусный дворец с двумя въездами и множеством различных пристроек с башнями в характере городского строительства конца XVII — I-й половины XVIII в. Справа — сложный комплекс церквей и колоколен, отдаленно напоминающий силуэт храма Василия Блаженного. Нередко этот красивый храм изображали на панно и на бисерных бумажниках в XVIII—XIX вв.

То, что архитектура Москвы привлекала народных вышивальщиц, подтверждает узор на тульском полотенце 2-й половины XIX в., где изображен храм Христа Спасителя, выполненный цветными нитками крестом и росписью. Внизу вышила и надпись — «Храм Христа Спасите». До 1917 г. каждый житель России считал за честь побывать в этом храме. Отовсюду приезжали родственники погибших воинов, чтобы отслужить по ним панихиду и оставить на стене храма имя погибшего с датой его рождения и смерти. Надписи не уничтожали, а бережно сохраняли.

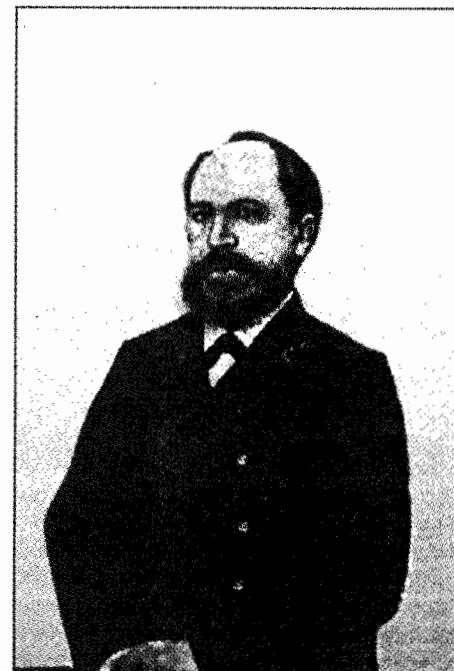
Заканчивая краткий обзор народной вышивки с изображением архитектуры, необходимо отметить, что в ней никогда не было точного повторения существующих построек. Всегда это были собственные творческие рисунки на основе увиденного, собственное понимание декоративной выразительности изображаемой архитектуры.

Литература

- Богуславская И.Я. Русское народное искусство. Л., 1968; она же. Русская народная вышивка. М., 1972; она же. Добрых дел мастерство. М., 1981; Дурасов Г.П., Яковleva Г.А. Изобразительные мотивы русской народной вышивки. М., 1990. Ефимова А.В., Белогорская Р.М. Русские кружево и вышивка. М., 1982; Калмыкова Л.Э. Народная вышивка Тверской земли. Л., 1981; Каменская М.Н. Народное искусство. История русского искусства. Т. VII. М., 1961; Маслова Г.С. Орнамент русской народной вышивки. М., 1978; Моисеенко Е.Ю. Русская вышивка XVI—XX вв. Л., 1978; Фалеева В.А. Вышивка. Русское декоративное искусство. Т. 2. М., 1963; Шабельская Н.П., Сидамон-Эристова В. Вышивка и кружево. Вып. I. М., 1910; Peasant art in Russia. London; Paris; New-York, 1912.

И.Л. СИМАКОВА

КОЛЛЕКЦИОНЕР И ПРОПАГАНДИСТ РУССКОГО НАРОДНОГО ШИТЬЯ



К.Д. Далматов. 1894 г.

Имя Константина Дмитриевича Далматова незаслуженно забыто. К.Д. Далматов сыграл значительную роль в сохранении и пропаганде русской народной вышивки. Он родился в 1859 г., получил образование в военном корпусе, служил в Министерстве государственного имущества. Далматов собрал богатейшую коллекцию старинного шитья. Особое значение имел его труд по сбору коллекции в 60-е—70-е гг. XIX в., когда машинная вышивка постепенно вытесняла ручную. Этого вытеснения не смогли остановить и предпринятые на рубеже веков усилия по возрождению народных промыслов, включая искусство ручной вышивки. В этом движении приняли участие известные искусствоведы, коллекционеры, художники. В.В. Стасов опубликовал в 1872 г. книгу, посвященную истокам народного орнамента; Н.Л. Шабельская, княгиня М.К. Тенишева собрали обширнейшие коллекции старинного русского шитья, которые получили широкую известность.

ИРИНА ЛЕОННИДОВНА СИМАКОВА, учитель школы № 344 (Москва)



Вышивка гладью (с. Курба Ярославского уезда). Из собр. К.Д. Далматова

Коллекция К.Д. Далматова, представляющая уникальное собрание, осталась вне внимания исследователей. Сам или через перекупщиков он приобретал в разных губерниях России изделия, украшенные вышивкой, резьбой и росписью, ткани, кружево, изразцы.

В 1882 г. в Санкт-Петербурге К.Д. Далматов издал книгу «Русские пословицы и поговорки, наиболее подходящие для украшения салфеток, скатерей, полотенец русских и малороссийских народов». В книге приведено множество текстов, которыми украшали в старину полотенца и другие предметы из текстиля. Красиво вышитые, они нередко служили в качестве подарков. Обычай делать надписи на бытовых предметах — древнего происхождения: их писали на ковшах, братинах и других обиходных предметах. В народной вышивке в надписях отмечалась дата изготовления вещи, имя мастера или хозяйки, которой принадлежала вещь, а иногда и место изготовления, деревня. Кроме того, были надписи, указывающие на подарочное значение вещи, выражавшие доброе пожелание. Некоторые из них указывали на непосредственное назначение вещи. И все-таки чаще всего вышитые предметы украшали пословицами и поговорками. В издании К.Д. Далматова можно встретить такие поговорки: «Хлеб батюшка, водица матушка»; «В Москве калачи, как огонь горячи»; «Каков у хлеба, таков у дела»; «У кого хлеб рождается, тот всегда веселится»; «Муж с женою, что мука с водою»; «Муж жене пастырь, а жена ему пастырь»; «Что город, то норов, что деревня, то обычай» и др. Некоторые тексты с вышивок, а также свои наблюдения по поводу русского орнамента К.Д. Далматов опубликовал в книге «Порезки. Буквы. Заставицы» (СПб., 1883).

Много сил и энергии отдал собиратель, чтобы состоялись пять выставок народного шитья. Одна из них открылась в 1883 г. в Санкт-Петербурге, другая — в Москве, в Историческом музее. В протоколе Комиссии по кустарной промышленности от 28 марта 1884 г. содержится сообщение Далматова о результате выставки русского народного шитья и мерах к его развитию. В нем коллекционер от-

мечает, что народное узорное шитье в России применялось для украшения как народных костюмов, так и множества других предметов всевозможного употребления. По его мнению, традиция шитья со временем освобождения крестьян от крепостного права из-за трудности его изготовления стала активно разрушаться, и потому искусство вышивания нужно поддержать энергично и немедленно. Далматов обратил внимание на то, что наилучшие образцы шитья массово вызвались иностранными агентами за границу, оставаясь, таким образом, не обсле-



Полотенце. Костромская губ. Из собр. К.Д. Далматова



Вышивка полотенца цветной перевитью (Старицкий уезд Тверской губ.). Из собр. К.Д. Далматова

В 1883—1894 гг. коллекционер подготовил и издал в Санкт-Петербурге альбом «Образцы народного шитья и кружев» в семи томах, в каждом из которых содержится 50 фотографий вышивки и кружев. К сожалению, образцы народного искусства в альбоме не аннотированы.

В 1889 г. Далматов издал в Санкт-Петербурге книгу «Дюжина национальных полотенец», в которой представил орнаментальные узоры. Коллекционер не только составлял узоры для вышивания, но и сам успешно занимался рукоделием: в 1889 г. он вышил шелком по атласу — для мягкой мебели и по полотну — для окон и дверей в Русском тереме Датского Королевского парка Фреденсборг. Узоры К.Д. Далматова взял из своего обширного собрания старинных образцов народного шитья Московской, Новгородской, Тверской и Ярославской губерний.

В том, что коллекционер занялся вышиванием, не было ничего удивительного. В конце XIX в. силами образованных светских дам — М.Н. Шаховской, М.Ф. Якунчиковой, Н.М. Давыдовой — были организованы многочисленные мастерские, где крестьянки обучались вышивке и кружевоплетению. Под воздействием пропаганды снова занялись вышивкой дамы из общества; их работами посетители любовались на выставке ста-ринного и нового шитья в Москве в 1891 г.²

Судьба богатейшей коллекции К.Д. Далматова, в которую, кроме русских вышивок, кружев, меток и тканей, входили образцы рукоделия финно-угорских народов Поволжья, оказалась непростой. В конце XIX в. часть коллекции (3000 единиц) была приобретена Министерством финансов для Строгановского училища в Москве; другая (1500 единиц) — Русским музеем в Санкт-Петербурге для Этнографического отдела.

Часть коллекции, поступившей в Этнографический отдел, искусствоведы не считали интересной. Так, например, обозреватель журнала «Старые годы» писал в 1907 г.: «В начале мая открылась в частном помещении (Мойка, 73) выставка старорусского народного узора, устроенная К. Далматовым. Среди множества вышивок, кружев, образцов резьбы нельзя отметить ничего интересного». Этнографы несколько иначе оценивали это собрание. Д.А. Клеменц, например, когда встал вопрос о его приобретении Этнографическим отделом, писал: «Во всяком случае жалко упустить такую коллекцию, если собиратель согласится взять за нее подходящую цену»³. Главный недостаток коллекции этнографы видели в отсутствии аннотаций к вещам или, как писал Д.А. Клеменц, в «неполноте сведений и какой-то неясности» информации о вещах. Например, 10 июля 1902 г. регистратором Этнографического отдела А.А. Макаренко зафиксирована покупка у К.Д. Далматова этнографических предметов: русские, Калужской губернии (уезд Перемышский), а также под № 83 (уезд неизвестен).

В 1917—1919 гг. в Этнографический отдел Русского музея была принята вторая часть предметов народного прикладного искусства из коллекции К.Д. Далматова. В настоящее время это собрание, поступившее в два приема, может рассматриваться как уникальное. В нем представлены образцы довольно ранних вышивок, датируемых концом XVIII — первой половиной XIX в., причем особенный интерес вызывают вышивки южных губерний, собранные К.Д. Далматовым. Южнорусских вышивок этого периода в музеях довольно мало, так как в 70—90-е гг. XIX в., когда их еще можно было найти в деревнях, внимание коллекционеров сосредоточилось в основном на северорусской вышивке⁴.

Примечания

¹ Труды комиссии по исследованию кустарной промышленности в России. Вып. XIII. СПб., 1885. С. 370.

² См.: Юрова Е.С. Старинные русские работы из бисера. М., 1995. С. 89.

³ Шангина И.И. Русский фонд этнографических музеев Москвы и Санкт-Петербурга. История и проблемы комплектования. СПб., 1994. С. 121.

⁴ Там же. С.120, прим. 97.

А.В. АЛЕКСЕЕВ

ВОЛОГОДСКАЯ НАРОДНАЯ ВЫШИВКА-КАЛЕНДАРЬ?

Версия расшифровки

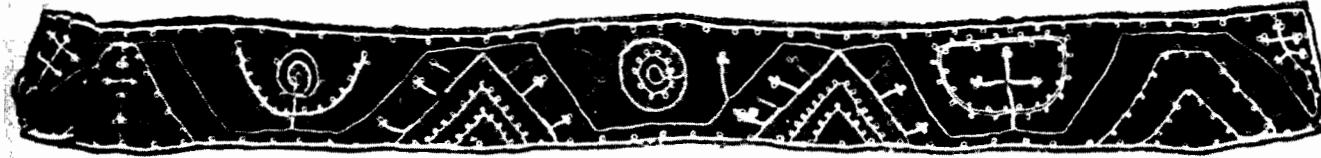
Среди образцов народной вышивки, собранных автором за последние годы на востоке Вологодской области, заслуживает особых внимания вышивка на скатерти конца XIX в. из д. Овсянниково Сараевского с/с Кичменгско-Городецкого р-на, приобретенная у Екатерины Михайловны Безгодовой (Некипеловой) в 1996 г. Скатерть имеет размеры 75x148 см и изготовлена из двух полотнищ белого холста, соединенных по длине узкойвязаной прошивкой. Использованная для скатерти ткань выполнена в технике многоремизного ткачества и имеет рельефный узор в виде крупных чередующихся ромбов. Вышивка украшает две узкие (шириной 8 см) кумачовые ленты по концам скатерти, выполнена тамбурным швом белеными и окрашенными в синий цвет (индиго) льняными нитями. Состояние вышивки удовлетворительное, хлопчатобумажная полоска-основа выцвела, имеет значительные потертости по краям и в местах частых перегибов. Судя по всему, вышитые ленты на данную скатерть были перенесены с более раннего изветшавшего памятника, о чем свидетельствует тот факт, что их изначальная длина на 4—5 см превышала ширину полотнищ нашего настольника. При перенесении этих лент на новое изделие одна из них мастерица обрезала под новый размер (левый край части «А» на прорисовке); с другой лентой она поступила более «корректно» — подвернула «лишнюю», выступающую часть и пришила ее к изнаночной стороне, сохранив тем самым целостность рисунка.

По сообщению Е.М. Безгодовой, скатерть изготовлена ее бабушкой еще в девичестве (примерно в 70-х гг. XIX в.) и использовалась лишь периодически, по большим праздникам и в частности на осенних братинах. На вопросы о характере вышивки узоров и их значении какую-либо определенной информации получить не удалось.

Композиционно вышивка разбита на две равные части, размещенные по концам скатерти, и состоит из чередующихся петелек, завитков, ломаных линий, цветков, спиралей и прочих фигур. Чрезвычайная многовариантность и в то же время ритмичность вышивки наводит на мысль, что перед нами не просто декоративный рисунок.

В 1970-е гг. этнографом Г.П. Дурасовым был впервые исследован ряд интереснейших вышивок, встречающихся в Каргополье, на западе Архангельской обл.¹ Описанные им вышивки на праздничных полотенцах и женских передниках были известны в крестьянской среде как «месяцы» и, по сведениям информаторов, использовались в качестве календарей-месяцесловов. Расшифровка, предложенная Г.П. Дурасовым и позднее дополненная Б.А. Рыбаковым², показала, что эти вышивки могли использоваться при календарных расчетах или в новогодних гаданиях, связанных с полным кругом юлианского календаря, с наложением на последний народного земледельческого

АЛЕКСЕЙ ВИКТОРОВИЧ АЛЕКСЕЕВ; Звенигородский историко-архитектурный художественный музей



Вышитая скатерть из д. Овсянниково Сараевского с/с Кичменгско-Городецкого р-на Вологодской обл. Фото автора

месяцеслова. Но как впоследствии довольно убедительно доказал В.Г. Власов, такое прочтение узора хотя и вполне правомерно, но лишь для позднего этапа бытования вышивки. Древний же пласт памятника, уходящий своими корнями в эпоху неолита, не был связан с юлианской системой, а относился к неполным календарям, распространявшимся лишь на часть года³.

Посмотрим, не имеет ли «календарного» характера рисунок на кичменгской скатерти?

Каждая из двух частей («А» и «Б») вышивки нашей скатерти делится на 6 секторов, следующих один за другим слева направо, которые вполне могут соответствовать месяцам года. Если допустить, что календарный отсчет начинался с изображения четырехконечного креста части «А», соответствующего январю, то февралю, в свою очередь, будет соответствовать следующее за крестом изображение стилизованного растения (?) с изогнутыми вверх ветвями-листьями. Март же будет включать в себя две отдельные фигуры — тройную «горку», украшенную петельками и внешним рядом из 8 побегов, а также тройную спиралевидную окружность с «ожерельем» из петелек. Данная окружность является одной из трех вышитых фигур, которые не имеют перехода-привязки к другим изображениям (что можно рассматривать как признак динаминости) и на наш взгляд, символизирует солнечный диск. В таком случае, настоящий знак следует связывать с солнечной фазой весеннего равноденствия, в русском народном календаре приуроченной к Благовещению (25 марта по юлианскому летоисчислению), за которым, впрочем, ясно просматривается традиционный языческий праздник астрономического характера⁴. Далее, апрель отмечен тройной «горкой» похожей на мартовс-

скую; маю соответствует четырехконечный крест, заключенный в треугольник, а вот на более усложненной графической группе июня нам следует остановиться подробнее. Проанализируем два основных знака, приуроченных к этому месяцу, — цветок и небольшую розетку-«солнышко». Изображение крупного цветка в окружении побегов-ростков и извилиющихся стеблей, на наш взгляд, помещено здесь неслучайно. Именно в июне отмечался наивысший подъем природных сил, время самого бурного цветения растительности. Существовало поверье про волшебный цветок папоротника, будто бы расцветающий в глухом лесу в полночь на Ивана Купалу. В народе этот день именуется «травником». Название «указывает на общеноарное верование, которое гласит, что все чудодейственные и целебные травы распускаются как раз в ночь на Ивана Купалу, когда творческие силы земли достигают своего наивысшего напряжения. Поэтому знающие и опытные люди, а особенно деревенские лекари и знахари, ни под каким видом не пропускают ивановой ночи и собирают целебные коренья и травы на весь год»⁵. Второй июньский знак — небольшая розетка-«солнышко» — также хорошо объясним с помощью этнографического материала. В Тульской губ. (согласно описанию 20-х гг. XIX в.) накануне Петрова дня деревенская молодежь выходила смотреть «как солнце играет»: «С большой торжественностью крестьяне и крестьянки в лучших праздничных нарядах в ночь на Петров день, за час до света, идут на высоту холма и там с немым, но красноречивым восхищением ожидают величественного зрелища восходящего солнца, что они называют "караулит солнце"»⁶. В Белозерском уезде на сам праздник «к вечеру на закате солнца, вся молодежь с цветами и песнями отправля-

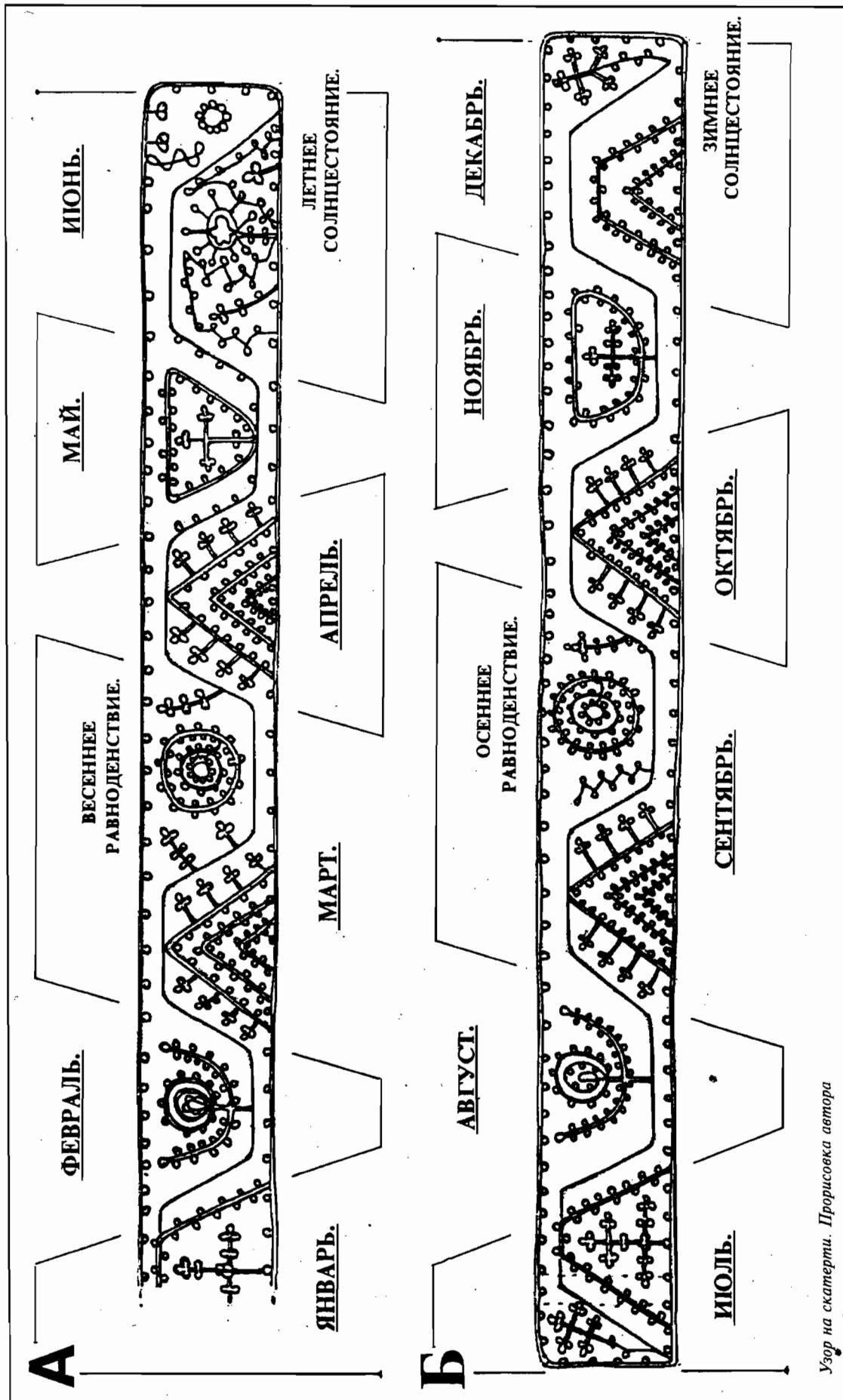
лась <...> к крайней границе деревенского поля. Здесь, как только начинало скрываться солнце, все становились на колени и один раз кланялись в землю, воскликнув: «Прощай, весна красная, прощай! Ворочайся скорее опять!»⁷. По мнению Б.А. Рыбакова, Петров день и связанные с ним наблюдения за светилом «следует, очевидно, рассматривать как день прощания с солнцем, постепенно убывающим после летнего солнцестояния»⁸. Возможно поэтому солярная розетка в июньском секторе показана в уменьшенных размерах. Первая часть календаря-вышивки заканчивается петровско-купальскими праздниками, что соответствует архаическому делению года у славян на два цикла⁹.

Акцентируем внимание на отдельных элементах второй половины календаря.

1. Солнечный круг-спираль помещен, как следовало тому быть, в сентябрьском секторе и соответствует фазе осеннего равноденствия.

2. Декабрь на календаре отмечен довольно скромно — здесь помещена двойная «горка» со скошенной вершиной, украшенная петельками, а также очень интересный знак — пятиконечный антропоморфный крест, который маркирует завершение центральной ломаной линии. Наделенный человеческими чертами, как бы «шагающий» крест, очевидно, обозначает окончание года — «корочун». В славянской мифологии это название зимнего солнцеворота и связанного с ним праздника (др.-рус. *корочунъ*, словац. *Kračin*, «рождество», болг. *крачунец*, «рождественский день»), который отмечался в самые короткие и темные декабрьские дни, когда солнце лишается своей плодотворной силы и временно умирает.

В общих чертах мы рассмотрели основные элементы этой интереснейшей вышивки. К сожалению, образцов подобно-



Узор на скатерти. Прорисовка автора

го типа ни в экспозиции районного краеведческого, ни в фондах Вологодского областного музея (ВГИАХМЗ), где собрана представительная коллекция северного тамбура¹⁰, обнаружить не удалось, поэтому при работе с публикуемым экземпляром мы были лишены возможности обратиться к методу сравнительного анализа. Но есть основания надеяться на новые находки аналогичных вышивок как в ходе экспедиционных сборов, так и при введении в научный оборот малодоступных фондовых материалов наших музеев.

Примечания

¹ Дурасов Г.П. Каргопольские народные вышивки-месяцесловы // Советская Этнография (далее — СЭ). 1978. № 3. С. 139—148.

² Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 509—510.

³ Власов В.Г. Пути расшифровки каргопольского календаря-вышивки// СЭ. 1990. № 2. С. 46—63.

⁴ Власов В.Г. Русский народный календарь // СЭ. 1985. № 4. С. 34.

⁵ Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 473.

⁶ См.: Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979. С. 259.

⁷ Соколов Ю.М. Русский фольклор. М., 1941. С. 153.

⁸ Рыбаков Б.А. Указ. соч. С. 525.

⁹ Толстой Н.И. Язычество древних славян // Очерки истории культуры славян. М., 1996. С. 151—153.

¹⁰ В узорах вологодских скатертей преимущественно использовались растительные мотивы (розетки, вазоны, зигзагообразные линии, побеги), реже — кресты, изображения женских фигур, птиц и животных.

Вопрос сохранности архивных материалов является одним из важнейших в фольклористике. Все, добывное трудами собирателей на протяжении многих десятилетий, оседает на полках разных хранилищ (собраний, коллекций, архивов) — частных и государственных, столичных и провинциальных, больших и маленьких; в последнем случае это может быть просто шкаф в краеведческом музее или в школе. Материал этот — бумаги, фотографические валики, киноленты, аудио- и видеопленки — весьма хрупок, и для его хранения требуется строгое соблюдение особых и, в сущности, хорошо известных (но отнюдь не всегда соблюдаемых) правил и условий.

Следует напомнить, что — в отличие от изданного — все находящееся в архиве существует только в одном месте и в единственном экземпляре; в данном смысле каждая «единица хранения» уникальна. Отсюда следует, что архивные материалы, так сказать, по своей природе являются труднодоступными — даже для специалистов, которые зачастую вынуждены довольствоваться опубликованными текстами. Однако изданное — это, как правило, лишь малая часть сохраняемых записей, извлечение из них, сделанное на основании определенных установок публикатора и отнюдь не отражающее всех аспектов изучения фольклорной традиции. Таким образом, возвращение к архивному первоисточнику подчас совершенно необходимо.

Количество фольклорных материалов, хранимых в различных архивах, огромно и не поддается исчислению. Поиск нужных текстов даже в одной, относительно небольшой коллекции сопряжен с большими трудностями. Если же говорить о фольклорных архивах вообще (например, в современной России или в бывшем Советском Союзе), то проблема их систематизации и каталогизации оказывается не только одной из важнейших, но и одной из труднейших, хотя нельзя сказать, чтобы в этом направлении не делалось вообще ничего.

За последнее время проблема хранения и систематизации фольклорных материалов обрела еще один ракурс: появились электронные архивы. Новые информационные и коммуникационные возможности предлагают множество перспективных решений ранее нерешаемых вопросов, но это, естественно, сопряжено с вновь возникающими техническими сложностями.

Приступая к обсуждению насущных проблем фольклорных архивов, редакция журнала в первую очередь предоставляет слово ветеранам этой деятельности, Г.Г. Григорьеву (Москва) и И.Г. Левину (Санкт-Петербург).

Г.Г. ГРИГОРЬЕВА СТОИТ ЛИ СОБИРАТЬ ФОЛЬКЛОР?

Прошло около 10 лет с тех пор, как Министерство культуры РСФСР объявило о намерении создать НИИ фольклора, фольклористический журнал и фольклорный архив. Когда шло обсуждение проектов, далеко не все его участники верили в их осуществимость: о том, что вот-вот должны произойти благотворные перемены в отношении к народному наследию и к специалистам, его изучающим, приходилось слышать достаточно часто и раньше. Однако на этот раз задуманное стало реализовываться с невиданной дотоле быстротой: был создан центр, который начал вести собирательскую и научно-исследовательскую работу, появился журнал, вполне оправдавший ожидания фольклористов. И только обещания, касающиеся фольклорного архива (лица, намеревавшиеся принять непосредственное участие в создании новых структур, называли его не иначе как национальное фондохранилище), никаких реальных последствий не имели. Между тем ни для кого не секрет, что фонограммы во многих научных центрах десятилетиями не реставрируются и случаи их гибели далеко не единичны. Невольно возникает вопрос: а стоило и стоит ли вообще собирать фольклор, если хранение его никак не обеспечено? Ведь для того чтобы написать диссертацию или представить в срок требуемое чиновником от ученого количество авторских листов, вполне достаточно материала, собранного в XIX в. Словесникам (а я пишу, исходя именно из опыта работы словесников), особенно из числа тех, кто работает над эпическими жанрами или волшебной сказкой, гораздо приятней иметь дело с текстами 100—150-летней давности, чем с нынешними. Там, где П.Н. Рыбников записывал поразительной красоты былины во много сотен строк, собиратель 2-й половины ХХ в. в погдавляющем большинстве случаев мог зафиксировать лишь жалкие обрывки.

В чем же все-таки разница между результатами работы П.В. Киреевского, П.И. Якушкина, П.Н. Рыбникова и современных собирателей? Разумеется, не только в том, что мы записывали тексты, несопоставимые с прежними ни по объему, ни по художественному качеству. Разница прежде всего в том, что собиратели XIX в. в отличие от собирателей, пришедших им на смени столетие спустя, никого не могли ознакомить с устным творчеством. Не было у них такой возможности. Собиратель XIX в. не мог донести до читателя ни живого голоса со всем многообразием интонаций, ни

особенностей исполнительской манеры певца или сказочника. Все, что в состоянии был сделать собиратель XIX в., — представить фольклор в письменном (книжном) виде, заменив эффект соприсутствия исполнителя однообразными литерами и нотными знаками. Первые технические завоевания, будучи применены в фольклористической практике, мало изменили эту картину. Фонограф был аппаратом, рассчитанным на собирание образцов, а не на запись художественных произведений, *памятников*. Запись народного устного творчества в России началась в конце 50-х — начале 60-х гг. ХХ в., когда рядовой собиратель получил в свои руки магнитофон. Первые собиратели с магнитофонами успели провести достаточно основательную работу с поколением русского крестьянства, сформировавшимся в условиях традиционного быта. Записи, выполненные фольклористами в 1960-е гг., — уникальный в своем роде документальный портрет этого поколения, последнего поколения, порожденного традиционным деревенским укладом. Радио и книга не успели еще оказать заметного деформирующего влияния на репертуар этой части населения. Нужно ли доказывать кому бы то ни было на рубеже ХХ—XXI столетий, что картина жизни русской деревни богаче и полнее, если она представлена голосами ее жителей, а не буквами и нотами? Звуковая запись* дает нам возможность ощутить особенности исполнительской манеры — местной и индивидуальной, отношение к исполняющему, самые различные оттенки чувств и душевных движений, в конечном счете раскрывает и личные качества исполнителя и разные грани национального характера.

Мне неоднократно приходилось собирать информацию о состоянии хранения фольклорных материалов (и 20, и 10, и 6 лет назад), когда я работала в области хранения профессионально и когда пыталась добиться организации фольклорного архива с помощью только что созданного Фонда Культуры. Кратко изложу итоги своих наблюдений, хотя они и устарели, в надежде на то, что разговор о хранении на страницах журнала состоится и, может быть, читатели сообщат по этому вопросу что-нибудь новое и утешительное.

Собиранием русского фольклора

*Не касаюсь в этой статье вопросов хранения кино- и видеоматериалов, наработанных в результате фольклорных экспедиций. Это предмет особого разговора, и его лучше начинать не мне.

занимались много лет и в домагнитофонную, и в магнитофонную эпохи академические институты, вузы (университеты, консерватории, педагогические институты), Союзы композиторов, профессиональные ансамбли, заимствующие свой репертуар у народных исполнителей. Накапливались фольклорные материалы и в тех учреждениях, в которых экспедиционная работа не носила систематического характера или не велась изначально: в научно-методических центрах народного творчества, в музеях и архивах, в фондах радио и телевидения. Судьба рукописных материалов в большинстве центров сложилась более или менее благополучно (хотя исследователи время от времени жаловались на плохую сохранность отдельных текстов; количество угасающих текстов, разумеется, растет). Что стало с магнитными записями, выполненными более 20—30 лет назад, на этот вопрос ответ дать мог далеко не каждый хранитель. Если хранитель при записях существовал. Ибо его могло не быть вообще, он мог быть совместителем или заниматься хранением на общественных началах. Он мог не иметь в своем распоряжении никакой аппаратуры для прослушивания. Копирование записей на новые носители по истечении пятилетнего срока, предписываемое звукооператорами, не практиковалось нигде. Кое-кому удавалось начинать такую работу с записями 15—20-летней давности, но она велась столь медленными темпами, что относительно неизбежности потери сомнений не оставалось. Места хранения фольклорных материалов почти повсеместно превращались в места их захоронения. Некоторое исключение представлял собой Фонограммархив Пушкинского Дома, на московской же территории таких исключений не было. О периферийных центрах мне никогда не удавалось собрать полной информации (об одной из конференций, на которой обсуждались проблемы периферийных преподавателей фольклора, речь впереди), а то, что становилось известно об их работе, о больших достижениях не свидетельствовало.

Еще в сравнительно недавнем прошлом все беды той или иной науки можно было списать на чиновников. Теперь решение любой из проблем несравненно сложнее, но зато свободному обсуждению ее чиновники помешать не могут. Отчего же все-таки ученые слова не могут сказать в защиту ценностей, на собирание которых они потратили столько труда? Думаю, что дело, прежде всего, в традиции, сложившейся в те времена, когда «лирикам» жилось гораздо труднее, чем «физикам» (речь, конечно, не о физиках и не о физике в узком смысле слова, а о науках, дающих весомые результаты в сферах практической деятельности). Тот, кто наблюдал в дореформенные времена работу биологов, географов, почвоведов, знает, что приезжая из экспедиций, они

немедленно принимались за обработку собранных материалов (или передавали эти материалы коллегам, специально такой работой занимавшимся). На обработку им планировалось время, по крайней мере, в 2—3 раза превышающее время пребывания в экспедиции. Полученные ими результаты публиковались в ближайших номерах научных журналов. Разумеется, исключения из правил были, но норма была ясна... Мне скажут, что сейчас уже все не так. Я с этим соглашусь, но замечу, что не так — всего каких-нибудь 5-6 лет. Дело вполне поправимо. У гуманитариев же традиция своевременной обработки экспедиционных материалов так и не сложилась. Для штатных сотрудников научных центров, экспедиции снаряжающих, этот вид работы считался гораздо менее обязательным, чем статьи, диссертации, доклады на конференциях, симпозиумах и т.п. Специалистам, приглашаемым в экспедиции со стороны, обработка никогда не оплачивалась, а посему они ею и не занимались. Любой фольклорист знает, что самая трудоемкая, требующая максимальных затрат времени работа, ожидающая его по прибытии из экспедиции, — дешифровка магнитных записей. Работа черная, нетворческая. И вузовский профессор, и доктор наук из НИИ всегда готовы ее переложить на студентов и лаборантов. Но лаборантов мало, да и студентов за большую работу без дополнительной оплаты не усадишь. Нетрудно догадаться, что результаты такого отношения к материалам оказались малоутешительными. В домагнитофонную эпоху из экспедиции приезжали с тетрадями, заполненными текстами. Научно-техническая революция сыграла злую шутку с фольклористами. Учитывая то, что магнитные записи при невозможности своевременной реставрации — явление довольно эфемерное, а дешифровка текстов и нот — дело необязательное, можно следующим образом сформулировать один из печальных парадоксов НТР в фольклористике: чем выше техническая оснащенность фольклорной экспедиции (по крайней мере, чем большим количеством магнитофонов располагают ее участники), тем ближе к нулю ее результаты. В особенности, когда по приезде из экспедиции записи **некуда положить**. Думаю, что эта проблема для отдельных научных центров осталась актуальной и сейчас, когда как можно больше помещений нужно сдать в аренду, чтобы выжить. Что же касается застойных времен... Кто их помнит, тот знает, какое несокрушимое упорство требовалось в конце 70-х — начале 80-х гг. от хозяйственника, если он брался за добывание шкафов. Одна из фольклористических конференций в Пушкинском Доме, можно сказать, целиком прошла под лозунгом «Даешь шкаф!». Почти каждый из периферийных преподавателей фольклора, выходя на кафедру, в начале или в конце своего доклада тре-

бовал, чтобы президиум распорядился насчет шкафов. Но что же мог сделать президиум?

Достать шкафы теперь, конечно, легче. В крайнем случае богатый арендатор подбросит, меняя мебель. Дело не в шкафах. Дело в том, что коллекции по-прежнему гибнут, ибо то обращение с ними, которое когда-то закрепил советский чиновник, не ощущивший достаточно сильного противодействия со стороны ученого, стало нормой.

Может быть, все-таки пора напомнить Академии наук, Министерству культуры и Министерству образования о том, что в течение многих лет они финансировали фольклорные экспедиции, делая вид, что их результаты никакого материального выражения иметь не могут? И, если это сделает журнал, может быть, удастся получить ответы? Официальные или неофициальные, из главков или из НИИ, не так важно.

1) Очень хотелось бы знать, что происходит с фольклорными фондами РАН, особенно на московской территории. Хорошо бы своим опытом по части хранения фольклорных фонограмм поделились сотрудники Института этнологии, много лет назад начавшие экспедиционную работу с магнитофонами, а также фольклористы ИМЛИ, где, по слухам, появился архив, снабженный новейшей аппаратурой.

2) Интересно было бы услышать о работе учреждений, подведомственных Минкульту. И, в частности, выяснить, что думает в настоящее время министерство о национальном фондохранилище.

3) Не скрою, что у меня вызывает особенно большой интерес информация из Министерства общего и профессионального образования. Думаю, что из трех нянек, оставивших дитя без глаза, оно особенно редко о дитята вспоминало. Ведь для академического чиновника проблему хранения до некоторой степени заслонял доктор наук, требующий поддержки в процессе создания монографий и статей. Министерство культуры занималось организацией досуга тружеников, периодически устраивая фольклорные праздники и фестивали. Министерство высшего образования, конечно, тоже проявляло активность. Обязательная фольклорная практика была введена несколько десятилетий назад. На практику отправлялись большие группы студентов (в некоторых вузах проводились еще и научные студенческие экспедиции). Именно в вузах отложились особенно значительные по объему фольклорные собрания. Еще в те годы, когда над вопросом о престиже педагога принято было задумываться. И, в частности, над вопросом: может ли студент уважать педагога, обрекающего его на заведомо бессмыслицу работу? Ведь приехавший в деревню студент, уговорившая бабушку спеть ему песню или рассказать сказку, обязательно ссылается на то, что это необходимо для науки. Но если на кафедре для этой науки даже шкафа

нет, значит, преподаватель бманул студента, а студент бабушку. Значит, никому эта наука не нужна, просто чиновник скучи ради взвалил на плечи студента лишнюю заботу. Сомневаюсь, чтобы такая ситуация с нравственно-педагогической точки зрения была нормальной. Еще менее нормально то, что педагог, готовящийся ввести своего ученика в третье тысячелетие (на этот раз имею в виду школьного учителя и школьника) знакомит его с устным творчеством по книжке. В то время как в вузе, законченном этим педагогом, лежат без всякого применения десятки (сотни, тысячи) километров записей фольклора. В том числе — записи местных песен и сказок, которые ученик уже не застал в живом бытования. Может быть, Министерство образования, с такой готовностью бросившее школьников в мир компьютеров, в третьем-то тысячелетии окажется способным подготовить к урокам народного творчества хотя бы по 2 диска: один — с записями фольклорной классики из разных регионов России, второй — с песнями и сказками с малой родины учеников? Если бы в министерстве задумались над проблемой фольклорной фонокрестоматии для школьников, может быть, и проблему хранения фольклорных материалов удалось бы решить. Между прочим, обработка последних особенно тяжелым бременем ложится на периферийного преподавателя фольклора (нередко одного на весь вуз).

Начинать планомерную реставрацию памятников фольклора необходимо в самое ближайшее время. Иначе мы потеряем их навсегда. Практически почти все, кто часто выезжал в экспедиции, сейчас находятся в одинаковом положении, независимо от того, имеют ли они свой фонокархив на руках или он передан на хранение в какой-либо из научных центров.

Уверена, первый шаг к выходу из кризиса — разговор о хранении фольклорных материалов на страницах журнала. Если обсуждение состоится, должны найтись желающие помочь в решении этой проблемы. И, будем надеяться, где-нибудь отыщутся специалисты с положительным опытом работы или ученые, чей голос может быть услышан сверху, наконец заинтересуются вопросами хранения (хлопот рядовых хранителей — увы! — недостаточно: за избыток усердия их поколачивают, как поколачивали и раньше, и тем дело кончается). И сотрудники главков задумаются над своими (или своих предшественников) действиями. И те, кто находит деньги на нынешние фольклорные праздники, найдут их и на сохранение фонда, содержащего достоверную информацию о прежних праздниках. Ведь, наверное, каждый понимает, что разницу между старыми традициями, подлинно народными песнями и сказками и сценариями современных затейников следует знать, даже если веселиться на современный лад приятнее.

И. Г. ЛЕВИН

«НУЖЕН ОБЩЕРОССИЙСКИЙ ДОКУМЕНТАЦИОННЫЙ ЦЕНТР КУЛЬТУРЫ НАРОДОНАСЕЛЕНИЯ»

Исполнилось 80 лет со дня рождения видного отечественного фольклориста Исидора Геймовича Левина. Он родился в Эстонии и окончил университет в Тарту. Там работали известные ученые, многие из которых покинули Советскую Россию. В их числе был и Вальтер Андерсон — один из выдающихся сказковедов XX в. У него и прошел фольклористическую подготовку И.Г. Левин, закончив одновременно теологический факультет.

Во время Второй мировой войны фашисты заключили И.Г. Левина в концлагерь. Он был отправлен на расстрел и только чудом остался в живых. Вырвавшись из фашистского ада, И.Г. Левин пошел на фронт и с Красной армией дошел до Берлина.

После войны ему предлагали работу в разных странах. Его друг, известный фольклорист Феликс Ойнас, отправился в США. И.Г. Левин остался в СССР, где надеялся осуществить обширную программу фольклористических исследований. Программа эта, однако, не отвечала направлению официальной советской фольклористики, и И.Г. Левин остался не у дел.

Он окончил факультет русского языка и литературы Ленинградского педагогического института им. А.И. Герцена и аспирантуру в Ленинградском университете, где занимался у М.К. Азадовского и В.Я. Проппа. Но за долгую жизнь ему так и не удалось получить место фольклориста ни в Петрозаводске, куда он попал после войны, ни в Ленинграде, где он живет с 1950-х гг. Лишь в годы хрущевской «оттепели» И.Г. Левин стал работать на кафедре германистики Ленинградского университета у В.М. Жирмунского, где читал лекции по страноведению на немецком языке.

В 1960-е гг. в нашей стране начало выходить первое серийное научное издание сказок — «Сказки и мифы народов Востока». Сразу же обратили на себя внимание сборники, подготовленные И.Г. Левиным. Его статьи в этих сборниках были полны свежих идей (например, «Н.П. Андреев и сказки Абхазии»), а комментарии к дагестанским, турецким, осетинским, аварским и абхазским сказкам были столь обширными и содержательными, что многие из них стали миниатюрными исследованиями сказочных типов. И.Г. Левин шел в фольклористике своим путем. В то время как советские фольклористы искали в сказке «чаяния и ожидания народные» и рассуждали об индивидуальном мастерстве сказочника, он заявлял: «Местное своеобразие кроется не в самом сюжете, а в степени его распространения в репертуаре, в соответствии с его географией, и потому не может вызывать сомнений мысль о том, что сказочный материал наименее пригоден для характерологических, этнопсихологических целей».

Представления ученого о том, каким должно быть научное собрание сказок, воплотилось в 1-м томе Свода таджикского фольклора, посвященном сказкам о животных (М., 1981). Сборник не только дает полную информацию о региональном репертуаре сказок о животных (419 текстов), но и сопровождается обширными комментариями, включающими хроносоциограммы сюжетных ареалов, кодификаторы стилистики, каталог повествовательных типов и предметный указатель, — уникальное издание в мировой практике.

Исидор Левин — ученый с мировым именем. В России его идеи до сих пор не нашли поддержки (за немногими исключениями), но в мировой фольклористике его работы ценятся высоко. И.Г. Левин — обладатель престижных международных премий, член нескольких фольклористических обществ, в том числе Международного общества по изучению фольклорных рассказов, на конгрессах которого он неизменно выступает. Левину принадлежит несколько изданий сказок народов Кавказа и Средней Азии в известной серии «Märchen der Weltliteratur».

Е.А. КОСТЮХИН (Санкт-Петербург)

Одно из направлений научной деятельности И.Г. Левина — систематизация фондов фольклорных материалов. Для описания фольклорных архивов он разработал тщательно продуманную систему. Эту систему он применил в академических архивах Армении и Таджикистана. Петербургский фольклорист Е.В. Кулешов встретился с И.Г. Левиным и побеседовал с ним на эту тему. Поздравляя И.Г. Левина с юбилеем, редакция предлагает читателям запись этой беседы.

Каковы, на Ваш взгляд, первоочередные задачи фольклористов?

Пожалуй, уместнее говорить о завершающей задаче ХХ в. ради будущего науки. Речь пойдет об упорядочении коллекций, изустных и печатных, звуковых и изобразительных, и о превращении хаотических материалов в обозримую и доступную источниковой базу.

Советская казна десятилетиями очень щедро тратила деньги на сбор народоведческих материалов, на экспедиции. Спрашивается: кому принадлежат исписанные листы, в каком состоянии они дойдут к будущим поколениям? Материал принадлежит кафедрам, научным учреждениям, он содержится в единственном экземпляре и становится трудно читаемым, обычно в записях, сделанных карандашом в полевых условиях. Никому не было и нет дела до тех средств, которые были затрачены в надежде, что материалы будут освоены. Они в лучшем случае вверены техническому хранителю. Это вопиющая безответственность. Преподаватели вузов этим не пользовались, ибо были учебники.

В пору засилья теоретизирования и бунтарства студентов я одному конгрессу предложил вопрос: считают ли они более выгодным, чтобы «ползучий эмпиризм» вкупе с накопленным материалом исчез вовсе, скажем, в пожаре, дабы у всех — у тщеславных доцентов и начинающих студентов — были равные шансы порождать, «генерировать» теории, или все же обратиться лицом и головой к свидетельствам культуры и общими усилиями упорядочить материал, доставшийся даром в наследство от предшественников. Вот вам и задача!

Многие, особенно участники конгресса, прибывшие из так называемых развивающихся стран, уловили иронию и заявили о необходимости и готовности работать над накопившимися коллекциями и даже продолжить собирание. Возник вопрос, как это сделать разумно, непредвзято. Я стал предлагать выверенные методики в виде конкретных инструкций.

Известно, что и в России собран обширный материал. Независимо от степени его народности, подлинности, идейности, эстетической ценности, его надо непредвзято изучить, осмыслить. Ведь содержимое разных хранилищ является осадком какой-то культурной, общественной деятельности. Этот материал, обычно отложившись в виде коллекций, отражал чьи-то взгляды, убеждения. Эта-то деятельность прошлого уже сама по себе по-

учительна и заслуживает теперь быть осознанной, понятой.

Подлинный фольклор долго описывался и толковался ложными методами. Не настала ли пора взяться, между прочим, за псевдофольклор, но подлинно научными методами?

Если кому-нибудь захотелось использовать накопившийся материал, который все еще рассредоточен по разным кафедрам словесности и исследовательским институтам, то ему приходилось просмотреть все коллекции в учреждениях разных городов и потратить на это много времени, усилий, средств. Поэтому таких трудоемких намерений издавна стали избегать. Фольклористика была дефольклоризирована, т.е. объект изучения перестал быть массовым. Этому способствовал «культ личности» сказителя как представителя народа. Бегло просматривались отдельные коллекции, изымались отдельные тексты, а совокупность, документация как была, так и оставалась хаотичной. Если бы каждый студент, соискатель научной степени, он же искатель определенных материалов, принял бы индивидуально, но согласно общей инструкции, участие в упорядочении источников базы, инвестируя определенное время в общее дело, то давно бы возникли документационные центры, стыкуемые между собой в региональном и, так сказать, интернациональном масштабе. Исследователям не пришлось бы искать определенный материал; наоборот, упорядоченный материал дождался бы в готовом виде исследователя.

И пока народоведы, фольклористы и иже с ними сторонились коллективной работы, уровень науки понижался, становился схоластическим. Россия велика, интерес к ее культуре обширен, а порядка в русской фольклористике нет и не было: тут свирепствует мелкий сепаратизм и ведомственная бесхозяйственность.

В академических кругах, как и повсюду, проповедовали коллективизм. Но коллективный труд народоведов отсутствовал, видимость коллективных изданий создавал переплетчик, общий знаменатель ограничивался темой «спускаемых плавников», на что и выделялись деньги.

Нужен общероссийский документационный центр культуры народонаселения. Теперь при помощи ЭВМ это легче осуществить. Жаль, что прошли десятилетия в разговорах и заклинаниях о сложившейся культурной общности и об исключительности своего народа. Тратились огромные средства на раскрытие «этноге-

неза», большие усилия прикладывались к поиску и восхвалению национальной специфики. Печальные результаты известны. Порочна была сама диригистская, подчас директивная концепция культуры человека и общества. Поразительно, что к хроническим адептам кругового этнизма государственники ныне обращаются за советом, как преодолеть распри на Кавказе, как наконец, без диалога, просветить людей. Врачу, исцелился сам!

Как подвести аналитический итог собранных в прошлом коллекций и общинами усилиями создать современную источникниковую базу для будущего?

Учет свидетельств, записей надо вести строго на определенном уровне согласно кодификатору, т.е. схеме, не связанной с традиционными наименованиями вроде бытующих номенклатур жанров.

Стандартно генеральная опись отвечает на шесть вопросов в виде краткой сигнатуры каждой записи: 1) где хранится запись? 2) где она была сделана? 3) когда произведена? 4) кто ее сделал или передал? 5) от кого записано? 6) что записано? Мой кодификатор шестью краткими цифровыми кодами классифицирует каждый документ как единицу, определяемую ответом на шестой вопрос; он предусматривает следующие сферы культуры: жилье, пища, одежда / внешность, трудовая деятельность / технология, развлечения, знания / верования, речь, проза, поэзия. Каждая сфера имеет ряд подразделов, обозначаемых четырьмя цифрами. Этот кодификатор представляет собой ограниченный, но достаточный язык для первичной феноменологической классификации народоведческого материала. Далее следуют дополнительные квалификации феноменов в шестой строке: расслоения, явления в обществе, социальная проблематика, распределение, протяженность во времени. Это ответ на вопрос: когда предмет используется, когда исполняется, например, обряд, песня, когда что едят и т.п.; как рассказано, как поется, какова форма предмета, как готовится пища. В каждой классификационной строке имеется не более 9 рубрик и в каждой не более 9 подразделов. Ответ состоит из 4 цифр. Последняя квалификация указывает на материал вещи, на язык свидетельства, на сохранность и т.д. Для квалификации можно взять любой набор признаков, качеств.

Кодификатор создает алгоритм, которого нетрудно придерживаться. Можно легко отозвать любой код и получить картограмму, хроносоциограмму феномена

и все имеющиеся аналоги в коллекциях. Автоматически можно получить все за- кодированные сведения, касающиеся, например, детского питания из муки или ягод, приуроченного к воскресному утру после поста, сведения о шутках про учителей, о жаргоне воров, о благословени- ях или проклятиях. Отозванный матери- аль уже проблематизирован, и можно с ходу приступить к его исследованию в разных направлениях и корреляциях: чем отличаются жилье, утварь в разных мест- ностях и т.д. и т.п. Работая с упорядочен- ным материалом, надо лишь научиться мыслить в непредвзятых категориях. На- пример, исследователь хочет заняться свадебными песнями. Во-первых, он обращается к коду поэзии, песен, затем берет лишь те, которые квалифицированы при- знаком свадьбы и, если угодно, можно получить тексты или звукозаписи опре- деленной социальной группы, скажем, пения у жителей деревень и т.д. Такой от- дельной рубрики, как «свадебные», «рек-рутские» или «воровские» песни, нет да и не должно быть в первичной стандартной описи. Требуются навыки дисциплиниро- ванного мышления, алгоритм поиска. В каждом разделе предусмотрена нулевая группа, т.е. феномены, которые не уло- жились в схему. Они проблемны: может быть, перед нами деформация, искажение, фрагмент чего-то или разовая импрови- зация, но возможно, что это уже распрос- траненная инновация, нечто новое. Любая кодировка, произведенная одним лицом, перепроверяется — подтверждается или исправляется.

В 1960-х годах еще не было в наших краях компьютеров, пользовались механическими табуляторами, чтобы полу- чить статистику совокупности таджикских материалов и направлять собиратель- скую работу, добиваясь равномерности в размещении сведений, максимальной со- циальной репрезентативности. Вся опись сотен тысяч записей делалась вручную, создавались картотеки разного назначе- ния. Эта работа была хорошей школой для фольклористов, первым в мире широко- масштабным опытом документации на- родной культуры. Сперва была создана таджикская система, предназначенная только для явлений словесности (ТСЛ — таджикская система Левина); позже образо- валась армянская система, охватываю- щая также и явления материальной куль- туры (АСЛ). Кто созрел для такой рабо- ты, может получить от меня кодификатор и инструкции по созданию и изучению картотек. Многое было реализовано в серии диссертаций с подзаголовками

«Опыт количественного анализа», кото- рыми руководил я.

О каких указателях идет речь? Из ав- торефератов диссертаций ваших со- трудников видно, что в их распоряжении были необычные указатели. Как и зачем они создавались?

Представьте себе, что после генераль- ной описи вы захотели исследовать чет- веростишия, частушки. Вам необходимо установить, сколько и какие произведе- ния имеются в записях. Были знатоки, которые полагали, что каждое четверости- шие есть разовая импровизация, иду- щая прямиком из души певца, а то и из души народа. Стабильных произведений нет, наличие архетипов рьяно отрицали. Так их учили. Каждую запись они имено- вали, по русскому образцу, вариантом, что совершенно ошибочно и свидетель- ствует об элементарном незнании тексто- логии, теории литературы. Итак, как же выявить искомое произведение, представ- ленное во множестве записей, причем в каждой могут встречаться многие вари- анты? Как их систематизировать? По нач- альной строке что ли? Ведь как раз перв- вая строка может быть взята из другого произведения, а остальные остаться ста- бильными, и наоборот. Я предложил под- черкнуть в каждой строчке черным про- стым карандашом значимые слова — в таджикском это всегда будут существи- тельные. Затем просил изготовить с запи- си столько копий (вместе с сигнатурой, конечно), сколько слов было подчеркну- то. В первой копии подчеркнуть красным первое подчеркнутое черным слово, во второй — второе и т.д. Копии поставить по алфавитному порядку слов, подчерк- нутых красным. Короче говоря, в итоге стали сходиться записи одного произве- дения и наглядной стала вариантность, к изумлению знатоков — исполнителей опе- рации. Получился каталог опорных слов вместе с полным контекстом. Эти слова выражали содержание произведений, их оказалось сравнительно мало, т.е. записи воспроизводили некое относительно уст- тойчивое произведение. Заранее неизвест- ный словарный состав всех четверости- ший оказался ограниченным, и мы полу- чили возможность изучать его содержа- ние и частотность. В дальнейшем можно было фольклористически изучать четве- ростишия. Ведь фольклористика — это наука о вариантности, возникшей в тече- ние бытования, рецепции где-то когда-то ком-то созданного произведения. Пред- метно-частотный лемматизированный словарь — это объективизация содержания фольклорного репертуара. И сегодня, как

и четверть века тому назад, это в России остаётся неиспользованным новшеством.

Насколько известно, целью Вашей ра- боты в Душанбе и Ереване было создание и выпуск в печатной форме сводов словес- ности. Что такое свод?

Свод должен предшествовать репре- зентативной антологии. Свод — это изда- ние совокупности записей по произведе- нием. Если имеется всего лишь сотня-дру- гая записей одного произведения словес- ности, может быть издан их свод. Свод — это метод обобщения фольклорных мате- риалов. Когда-то издатели производили селекцию по разным, подчас куртуазным или цензурным соображениям. Между тем, научная задача состоит в том, чтобы сделать доступными все имеющиеся записи каждого произведения. Если печа- тать записи одну за другой в любом по- рядке — такой прием был пробно осущес- твлен в Эстонии, — синтетическую тек- стологическую задачу осуществить не- возможно. Надо показать сходства и раз- личия, т.е. варианты — географически, на картограммах, и хронологически, на хро- нограммах, и выявить, реконструировать если не архетип, исходный текст, то хотя бы стержневую версию в рамках нацио- нального репертуара — версию, вокруг которой как бы осциллируют, врачают- ся все записи. Это сложная и весьма по- учительная филологическая задача.

Филолги выделяли «ведущий текст», например, из лучшей древнейшей рукопи- си, и на ее фоне в подстрочных примеча-ниях показывали отклонения. Для антич- ной филологии это бывает оправданно и удобно, но этот прием негоден для изуст- ных записей, коих множество. Древние рукописи, списки оказываются сплошь и рядом зависимыми один от другого, пред- шествующего. Но взаимосвязи в фоль- клорных текстах иные. Один певец мог никогда не видеть и не слышать другого исполнителя, от которого тоже сделана запись. Непосредственно — они независи- мы. При этом все записи восходят к опре- деленному произведению, которое обна- руживается в совокупности воспроизведен-ий, то есть отличающихся между собой тек- стов. Кроме того, древние списки античной литературы могут быть датиро- ваны, и можно считать, что чем древнее список, тем ближе он к источнику и пото- му надежнее. Ошибки, отклонения можно отбросить. В фольклорных записях этого делать нельзя: поздняя запись может по каким-либо причинам быть ближе к источ- нику, чем другая, записанная много рань- ше. Нужны и критерии исконности. Напри- мер, сто записей с определенным призна-

ком, но из одной деревни и сделанные в одно время, имеют меньший вес — когда надо оценить исконность содержания, — чем десять записей, но из разных мест и разного времени. Поверхностная частота признака не может считаться решающим фактором. То же, впрочем, относится и к научной истине. Все советские фольклористы громили компаративистов финской школы. Можно было осудить ученого, но истина не утверждается большинством голосов.

Свод дает читателю стержневую версию с обоснованием ее словесного состава в оригинале и, если угодно, в переводе. Я разработал и проверил тысячуекратно верность и ценность текстологического метода подачи такого свода. Много теоретизировалось о том, каким должен быть, например, свод русских былин, но никто не потрудился разработать и обосновать текстологически его методику. Предложенная мною таджикам и армянам методика издания сводов со всеми доступными указателями является дальнейшим развитием принципов географо-исторической финской школы, редким и верным питомцем которой я являюсь.

Удалось ли Вам осуществить свой план?

Не все своды, которые были под моим руководством коллективным, конвейерным трудом созданы, вышли в свет в виде книг — по причинам, от нас не зависящим. Вышла в свет книга «Басни и сказки о животных» как первый том Свода таджикского фольклора. Опубликованы своды нескольких песен и др. В московском Восточном издательстве до сих пор лежит (или уже украден) большой свод шуток. Так как и у таджиков, и у армян очень популярны четверостишия, то были подготовлены по единой методике соответствующие своды. Впервые в истории фольклористики стало возможным эмпирически, доказательно проводить сравнительные исследования одного вида словесности («жанра»), но на двух разных языках (кстати, таджики — мусульмане, армяне — христиане). Полученные указатели оказались безупречно по всем параметрам сравнимы. Некая специфика проявилась, но оказалась, строго говоря, не национальной, а иной. Вообще обнаруживаются локальные и/или эпохальные, а подчас даже религиозные особенности репертуаров, но я не увидел оснований считать их этническими, или национальными, как это априорно хотелось советским научным сотрудникам. Русская фольклористика, да и нынешняя «культу-

рология», как и советская наука, все еще оперирует такой величиной, как этнос, и шустро толкает его вместо того, чтобы трезво, непредвзято заниматься феноменологией культуры.

Вы отдаете предпочтение содержанию словесности, но ведь содержание проявляется в какой-то форме, оно имеет определенную структуру. Каково их значение в фольклористике?

Слово «структура» обычно подразумевает определение «логическая» (вспомните бывшее «идейное содержание» и т.п.). Абстракции имеют значение для исследователей культуры или бескультурья, когда эти вещи могут быть интерпретированы в их размещении в пространстве, распределении во времени, расслоении в социальной среде и в психической топике человека. Тут важны корреляции показателей. Универсалии и «структуры» такому осмыслению не поддаются и, следовательно, обычно для этой науки ирреlevantны. Конечно, философы от «этнологии» и мистики — как, впрочем, и мистификаторы — от фольклористики со мной не согласятся, да я этого и не требую. Поздно! С некоторых пор начались поиски «формул» новых вместо старого «фольклор отражает чаяния народные» или предписания культуре быть «социалистической по содержанию, национальной по форме». При помощи таких формул мертвящая новизна толковала «живую старину», усердствовали паремиологии, когда в результате выступлений Хрущева в ООН там был основан центр пословиц при отделе переводов... Пошел бумажный бум собирателей и исследователей поговорок и на периферии. Пословицы и поговорки стали группировать по структурам и сводить содержание к формулам вроде «А не В» или «Чем больше X, тем меньше Y». Для пущей внушительности стали подсчитывать такую частоту в некоей коллекции. Что это увеличение дало фольклористам, кроме увеличения списка публикаций и ученых степней? Ничего существенного это науке не дало. То были научообразные пасьянсы. Подобно математикам, хотели думать, что литературоведам важно открыть формулу, а применять ее будут другие. Мнимые математизация и семиотизация триадических наблюдений в области гуманитарных наук уже успели обветшать. А чем стоит заняться молодым, я уже сказала.

А как обстоит дело с «Морфологией сказки» В.Я. Проппа?

Исходно Пропп, прочтя на вынужден-

ном досуге русские сказки Афанасьева, задумал изучить бросившееся в глаза сходство сюжетов и стал готовить работу об их композиции. Редакция вместо «композиция» великодушно напечатала «морфология», о чем Пропп впоследствии сожалел. В литературоисследовании понятие «морфология» по праву применил Гюнтер Мюллер к категории времени в романах. У Проппа вся терминология, связанная с композицией сказок, вышла, однако, из пересказов элементов сюжета, содержания, с формой не имеющих ничего общего, вопреки известной хлесткой формулировке Шкловского о второстепенной роли сюжета как такового. В дальнейшем под напором задорной советской науки Пропп явно переоценил значение композиции и своими наблюдениями практически никогда не воспользовался. Более того, Пропп предложил иную систематику для создания описи сказок. Посмотрите, что может дать сказковедению или хотя бы характеристике повествовательного репертуара, если собрать вместе все «недостачи», например, все предметы, которых персонажи были лишены. В одних рассказах украдена невеста, в других у героя украдена лошадь, а у Насреддина украдли штаны, когда он нежился в бане. Как осмыслить общность действия «кражи», «потери»? Не больше сущит коллекция признаков «героя», когда сюжеты явно разные. А если потрудиться собрать безотносительно к сюжетам всех «помощников» и/или вредителей, то и эта выкладка мало даст для понимания. Пропп и его последователи стали требовать изучения так называемых «межсюжетных связей». Хуже то, что они стали отрицать наличие самостоятельных сюжетов, пресловутых для них «типов», хотя бы потому, что на этом держалась «буржуазная», а то и «фашистская» — ибо «финская» — наука о сказках... Она, возможно, восходит к работам А. Веселовского, который, вероятно, впервые убедительно ратовал за коренное отличие «мотивов» от «сюжетов». При всем преклонении Проппа перед Веселовским и при всех гонениях на того и другого со стороны русских и советских ученых (правда, в разное время), важным тезисом Веселовского и вообще сказковедения пренебрегли. Сказковедение превратили в полигон для пуска ярких философских ракет в космическую даль, в черную дыру. Желаю коллегам, одарившим меня почетными званиями, пережить эти вспышки в здравом уме и твердой памяти!

Записал Е.В. КУЛЕШОВ
(Санкт-Петербург)

ФОЛЬКЛОР ПРИАНГАРЬЯ начала XX века

В фольклорном архиве Государственного литературного музея насчитывается свыше 400 фондов, которые содержат этнографические материалы из самых различных областей России. Среди них фонд Антона Антоновича Савельева (1874—1942) — этнографа, члена общества «Старый Петербург — новый Ленинград», собирателя материалов по истории Ленинграда и фольклора Енисейской губ. В фонде (Инв. 4; стар. № 1274) хранятся его записи, сделанные во время ссылки (с 1910 по 1917 г.) в Пичугской волости Приангарского края, а также корреспонденция от информантов, которую А.А. Савельев получал по окончании ссылки. Из всего фонда опубликованы только сказки «Василиса Васильевна», «О мышке да пузырьке», «О старике да старухе, о курочке да петухе», «Про купеческого сына Ивана Ивановича и про прекрасную царевну Машу» в сборнике «Русские сказки Сибири и Дальнего Востока: волшебные и о животных, легендарные и бытовые» (Новосибирск, 1993).

Фонд А.А. Савельева «Приангарье» содержит 573 лирические и игровые песни, 32 гадания, 122 заговора и молитвы, 810 пословиц и поговорок, 59 сказок (волшебных, бытовых и про зверей), а также материалы по народной медицине, легенды, былички, поверья, приметы, заклички, приветствия и прозвища, игры детские и молодежные, карту и архивные документы жителей и земской управы Енисейской губ.

Духовные стихи, обозначенные А.А. Савельевым как «Божественные» — двух сюжетов: «На дворе день вечерается» (о переходе греховых душ через огненную реку) — 4 варианта; «Как жиры Христа маяли» — 4 варианта.

Быlinы, собранные А.А. Савельевым, названы «побывальщины». Их всего 5 записей: 3 — «О Добрине Никитиче»; 1 — «О Калине-царе»; 1 — «О старом казаке Илье Муромце».

Среди 109 обрядов, представленных в фонде, — погребальные и родильные (отрывочные сведения), свадебные (разрозненные фрагменты поглавьев записей). Более подробно описаны календарные ритуалы (с песнями, гаданиями, приметами) на Новый год, Крещение, Сретение, Масленицу, Троицу и т.д.

Всего фольклорных записей свыше 4260 учетных единиц в 116 делах. С момента поступления в 1934 г. описание фонда впервые представляется в публикации.

Ниже публикуются фрагменты фонда А.А. Савельева: часть папки «Ангарский быт» (д. 93), содержащей записи примет, обычаяев, поверий и ритуалов, приуроченных к календарным датам и разным моментам хозяйственной или семейной жизни; несколько легенд и быличек из папки «Легенды и поверья» (д. 26); «Приметы в лесу на промысле» (из д. 105) и «Приметы о дожде» (из д. 27). Номер учетной единицы указан в скобках после записи.

АНГАРСКИЙ ПОБЫТ

Белка наиболее, паря, тогда идет, ковды губу (грибы маслянки) вот в змеином яду да жиру выпаришь. Мы так всегда так делаем. Грех это большой по-нашему, ну а белка тогда идет, это уж правда (№ 1: д. Кадарея).

Как же, как же, паря, это верно — пожар от грозы, это уж как не «Божья милость». Так и говорят — «гореть Божью милостью». Давно грех был. Не скажу какой и сам не слыхал. Только и слыхал, что «грех был», а какой не знаю. Конешно, такой пожар для хозяина — Божья кара. Нет, водой тушить такой пожар никак нельзя. Потом уж разгрести можно (№ 2: д. Федина).

Я тибе скажу, — от лешава лучше всего огороднца так, — вклютить нож в порог. Дверь уже благословлена будет, и лешава не будет (№ 3: д. Федина).

Э! Паря, ты не тово, от моёво куска не откусывай и из чашки из моей не пей. Изурочишь, поди, паря. Мою всю силу через

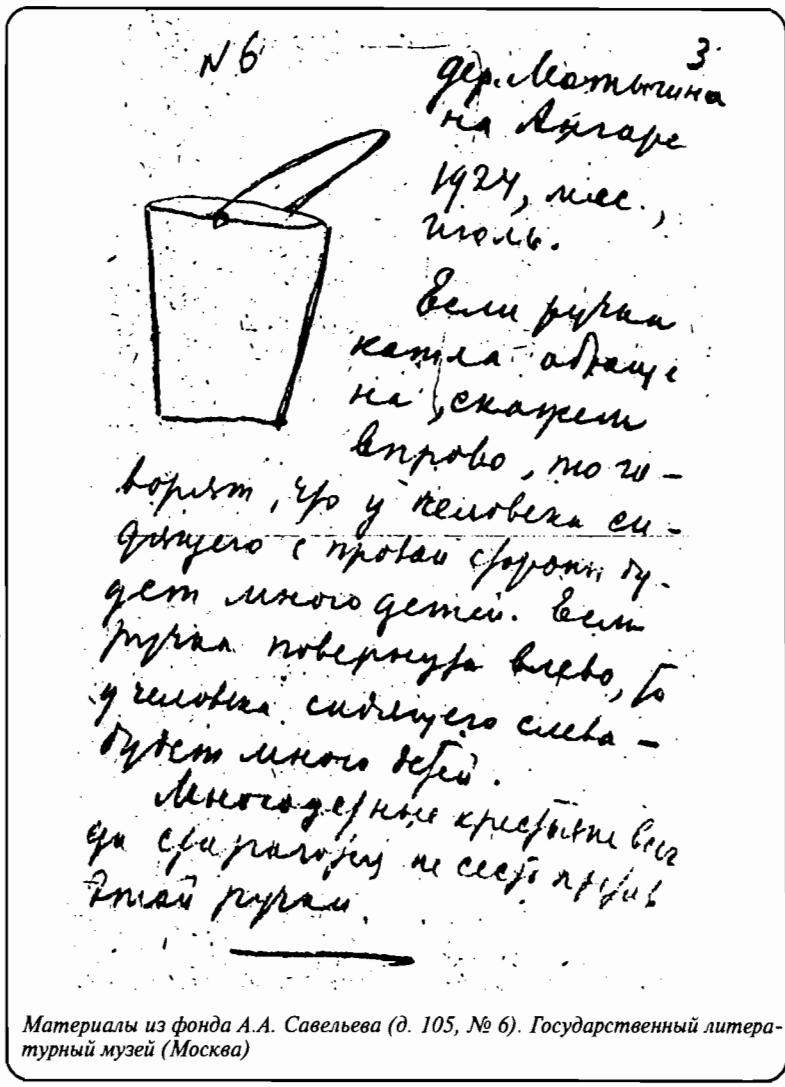
пот возьмешь. Обессилишь меня (№ 4: д. Кондратьева).

Старик-хозяин ладит «вентерь» (вентель) «на весну рыбу идти промышлять». Чтобы пройти в избу, приходится перешагнуть через разложенную по полу рыболовную снасть — «Не, паря, эта вода не надо; никовда не надо. Не шагай через. Через это рыба в него не пойдет. Испортить вентерь можно» (№ 5: д. Кондратьева).

Рассейский народ молитвенный. А мы, члены, их не знаем. В нашей семье семь человек, а Иван один только знает «Отче» и «Богородицу». А давно, паря, было время-то, у наших стариков-то, бывало, пень горел, и к тому ходили все за огнем — молились (№ 6: д. Кондратьева).

Во время езды на лодках не принято ни свистеть, ни петь. — «Лешава веселиться» (№ 10: повсеместно).

Когда подымают «матицу» на только что возведенныи стены строящегося дома, то поступают так. На «матицу», которая одним концом лежит на стене, кладут ков-



Материалы из фонда А.А. Савельева (д. 105, № 6). Государственный литературный музей (Москва)

ригу хлеба, немного соли и иконку; все привязывают к матице новым рукотерником. По поднятии матицы остаток дня считается праздничным (№ 11: повсеместно).

Когда житие близится к концу, то приглашают несколько человек в качестве помощников (впрочем, очень часто эти помощники без всякого приглашения со стороны хозяев приходят и помогают дожинать). Дожав последний сноп, отправляются домой, где уже приготовлена традиционная каша «саламат» (молоко, крупа, сильно сдобренная маслом). Все, сев за стол, немного выпивают «по рюмке, али по две», затем едят «саламат». Не спрашивают иногда «отжались ли?», а спрашивают «был ли саламат?» (№ 12: д. Яркина).

Хлеб отрезанной стороной или отломанной следует класть внутрь стола. Так же точно нельзя класть ковриги или калач вверх «исподней» коркой. В первом случае будет мало хлеба, а во втором — на том свете будут держать вверх ногами (№ 13: повсеместно).

После Пасхи до Троицы нельзя в окно ничего выбрасывать — там стоит Христос, — «штот не ушибить ево» (№ 15: д. Яркина, д. Бедоба).

На бережной кобыле нельзя везти покойника на кладбище — она родит тогда «слепова жеребенка» (№ 16: с. Богучаны).

При граде и при грозе выбрасывают на улицу через окошко (д. Ярки) или через ворота (с. Богучаны, д. Карабула) на улицу же лопату, которой садят хлеб в печь (д. Ярки, д. Карабула) или печную клюку (с. Богучаны), чтоб скорее прекратилось то и другое (№ 19).

Старые «невидкие» иконы пускают по большой воде (№ 21: повсеместно).

Проданную крынку молока или даримую в гостинец приносят с лучинкой, положенной попerek крынки (№ 24).

Бывает, что собака теряет аппетит. В д. Пинчуге, чтоб она ела, рубят ей кончик хвоста, а в с. Богучанах одевают ей на шею ободок из черемухового пруттика, обмазанного дегтем, или же просто «дехтияну веревочку» (№ 27).

Донять коров надо, чтоб на руках кольца были (№ 28: д. Ярки).

При выборе места постройки кидают жеребий. Хозяйка из ржаной муки печет 3 небольших «колобушка» хлебца. Эти последние выпекаются раньше всей остальной страппни. На следующий день, до восхода солнца, хозяин берет эти хлебцы и кладет их за пазуху, предварительно подложившиесь. Придя на намеченное место, хозяин молится и читает молитву; затем распоясывается и следит за количеством выпавших из-за пазухи хлебцев. Если выпадут все три хлебца, место считается удачным и счастливым для поселя; если два выпадут — то «так-сяк», а один — вовсе плохо — селиться не следует (№ 29: д. Ярки).

При дележе в семье старший режет ковриги ржаного хлеба на долики по числу делящихся или имеющихся в семье мужиков. Отделяющийся берет свою часть и отходит от стола. Бабы разливают квашню и уносят свои части (№ 30).

В жилом доме нельзя прорубать окно или дверь — хозяин умрет или будет вообще крупная потеря (№ 33).

Начинать вязать сети должно только на молодой месяц, чтоб ловилась хорошо рыба (№ 36).

На ущербе месяца нельзя переходить в другую квартиру или дом (№ 38).

Вечером накануне праздников нельзя мести избу и выбрасывать сор из нея. Не будет богатства у хозяев (№ 41).

В старину был обычай не рушать вечером непочатую ковригу хлеба. Говорили, что «коврига спит» (№ 42).

Хлеб нельзя тыкать вилкой — на том свете самого на вилах будут поднимать (№ 46).

Весной при вскрытии реки все спешат умыться свежей водой — чтоб здоровым быть (№ 48).

При проходе льда на реке весною нельзя в реку бросать камыш, щепки, палки, потому что если это делает беременная женщина, то роды у нея будут трудные, а если мужчина, то у него жена будет трудно рожать (№ 49).

Нельзя ребенка класть или сажать на стол — будет уросить [капризничать] (№ 50: д. Яркина).

Нельзя ребенка хватать за ноги — худо ему может быть — не скоро будет ходить (№ 51).

Во время тяжелой болезни или вообще какой-либо напасти дают «обещание» (обет) сходить либо к Иннокентию в «Еркутск», либо объехаться с ящиком приход не только свой, но и соседний. Деньги, собранные таким путем, поступают в пользу той часовни или церкви того селения, к которому принадлежит давший обещание (№ 52).

Во время болезни нельзя снимать ту рубаху, в которой заболел, иначе болезнь не скоро пройдет (№ 54).

В старину при постройке избы под окладку всегда клали деньги в небольшом количестве, а под матнюю третью часть того, что кладут под окладку (№ 56).

Убив медведя, в распоротую глотку ему вбивали заостренный небольшой осиновый кол — «жеребий» (№ 57).

Нельзя растягиваться на лавке ногами к божнице — Бог силу отберет (№ 59).

С могилы тунгуса ничего брать нельзя, а если взять, то необходимо положить чашечку масла и китайки (№ 60).

Всякий праздник обязательно начинается накануне с закатом солнца, и кончается также с закатом солнца. Канун праздника называется «вечерей» (№ 69).

Умершему кладут в гроб кудель, а иногда даже чистое льняное волокно, чтоб им помягче лежалось в земле (№ 73: д. Ярки).

Под праздник накрывают стол белой скатертью и кладут на него ковриги ржаного хлеба и солонку с солью. Если стол будет ночевать без хлеба, то это считается за весьма большой грех (№ 74: повсеместно).

При первом весеннем лове рыбы первую же пойманную более или менее крупную рыбью бьют палкой и при этом приговаривают, ударяя по рыбе — «попала да не та, посытай мать да отца, бабушку да дедушку» (№ 76: д. Ярки).

В Великий четверг приносят из лесу муравшей и кладут их в поддверной угол. Когда муравьи оживут, их собирают и выносят в хлев и выбрасывают там. Муравьи расползаются по всему хлеву. Делают это для того, чтоб скот водился (№ 77: д. Ярки).

Желательно в день посева укресть у кого-нибудь что-нибудь, хотя бы, например, серянку

[спичку]. Урожай и сев будут удачны (№ 83: д. Яркина).

Коров выпускают на волю вскоре после Пасхи. Старший член семьи выходит во двор и там обмазывает смолой наподобие креста двери хлевов, стаек и ворот, произнося при этом молитву. Вдоль тех ворот, через которые выпускаются коровы, на земле он расстилает поясок, снимаемый с себя. Положив поясок и снова соторвив молитву, он делает несколько полупоклонов. Затем, став перед воротами, он «три раза» перегородит (перекрестит) их. Тогда хозяйка [берет] в руки ковригу хлеба, выходит за ворота и, отлавливая кусок за куском, манит корову — «тпруси, тпруси, молена, тпруси, Ивановна, тпруси и т.д.» Мимо идущей корове она дает кусок хлеба. Так проходят все коровы одна за другой, переступая поясок, который расстилается для того, чтоб они знали свой дом, свои ворота. А хозяин вслед за уходящими коровами шепчет — «Христос с вами, Христос с вами!» и крестит одну за другой. День этот считается полуправдником и в течение его не полагается ругаться (№ 86: д. Яркина).

Для того чтобы корова носила телок, а не бычков, следует, чтоб ее рано на заре какая-нибудь молодуха (но не из своего дома) покормила хлебом из подолу юбки (№ 87: д. Ярки).

Обыкновенно «скакули» устраиваются с Пасхи и продолжаются до осени. Перерыв в пользовании ими бывает в период от посева до всходов. В это время скакать нельзя, грех, потому что, по общему поверью, земля тогда блохата (№ 89: д. Ярки).

Когда в гроб умершему кладут чистое волокно, то это знак, что положивший очень любил, уважал покойного и теперь жалеет его. Если же в гроб кладут пачесы, то отношение к покойному было посредственное, а если положили потрепки, то отношение к нему было по меньшей мере безразличное (№ 95: д. Ярки).

Умершему кладут в гроб его венчальную свечу (свечу, которую он держал во время бракосочетания) (№ 96).

Если на день именин приходится баня, то именинник(ца) не идет в банию (№ 98).

Во время посадки картофеля нельзя их есть, а то крот будет их уносить и портить (№ 99).

Во время проды коровы у нея из вымени идет молоко с кровью. Во время проды это молоко нельзя сдавать на землю; необходимо сдавать на полу и чтоб не попадало на землю (№ 108).

Забытым в печи калачом кормят корову, когда она скучает о телке (№ 109).

В понедельник нельзя что-либо давать взаймы, например хлеб, деньги и проч. Наоборот, надо стараться самим взять взаймы (№ 110).

Невеста идет под венец — должна под левую пятку класть серебряную монету — значит, в замужестве в деньгах нуждаться не будет (№ 112).

ЛЕГЕНДЫ И ПОВЕРЬЯ, СОБРАННЫЕ В ПИНЧУГСКОЙ ВОЛ. ПРИАНГАРСКОГО КРАЯ

О рябке

В давну пору был рябок, здоровенный и сильнушний зверь. Христос, стало быть, наказал ево. Поехали, этта, они на вершинах по тайге, с Ми-

кулаем-угодником. Едут, а тут рябок, он видь сильнушший был в ту пору. Ну и взял его летом — и несет, и несет прямо на него — на Христа. Упал Христос прямо на колоду — сильно зашибся. Встал. И взоругатца. Говорит рябку: «Ну, ежели ты такой сильнушший будешь, то и всех зверей и все живое с людьми изнахратишь, — потому жизни имам от тибя не будет. И за то, что ты ушиб меня, то вот пусть твоё тело и твоя сила у всех понемногу будет». Взял и по всей птице разбросал и рябкову силу, и рябково тело. Вот почему у кажиной птицы есть бело мясо — у глухаря, у пальника — вперемежку с ихним, а у рябки только бело, да и тово с фунт не буда (№ 1: д. Федина).

Как мудвель с Богом говорил

Пошел мудвель к Богу и говорит ему: «Дай мне, Бог, пять пальцев на ноги, и потом я буду богатырь в двенадцать лошадиных сил». Подумал Бог, подумал да и говорит: «Хорошо, ежели ты хочешь, чтоб я тебе дал пять пальцев, а у тя сила и так уж огромадная, так я собаке тоже дам лукъ и стрелу. Хочь так?!» Ну, мудвель тоже стал думать. Думал, думал, да и говорит Богу — нет! Вот у ево четыре пальца только и есть (№ 2: д. Федина).

Об оборотне

Вот как добудешь мудвеля, шкуру содерешь, куреньга останется, то вот тебе чистый человек. Был давно случай. Жил пастух со старухой. Время уж подходя, к вечеру становища. Мудвель это и подошел к окошку, а окошко-то открыто. Старуха взяла кусок, подает в окошко да и говорит: «На-кось, птусинка, поешь-поешь Христова». За корову ее приняла, стало быть. А он как взревет — мудвель-от. Старуха та и паствушик да так и обмерли. Куды идти, чево делать. В пополы и охоронились. Мудвель в избу вошел и понес все решать. Слопал курей, хлеб, поломал все кринки и ушаты. А те там в пополы ревут со страха, стало быть. Он к имам хотел прорубатца, да ишь ты — они с пополья заперлись. Он-то по полу скребет лапой, а не знат, как пролезть. И так вот до утра. А утресть пришел мужик. Глядь в окно — мудвель в избе хозяинчишт. Скликал народ. Застрелили мудвеля. А старуха все ревет в пополы. Ну, полезли туда, а мужик-от — пастух-от, который со старухой были в куче в избе, — помёр, стало быть, от страха. Старуху-то вытащили — жива ишшо была. Стали с мудвеля шкуру снимать, а на ём красна сатинетава рубаха, бродни, плиссы штаны, пояс ременный — все как есть под шкурой надето на ем было. Вот и поди ж ты скажи-ка, что не оборотень. Из человека — он зверь-то, а людоед (№ 3: д. Федина).

Мужик и лешай

В давну то пору было. Поехал мужик промыслом к зимовью. А зимовье-то у ево было построено на лешава дорожке. Вот ночует мужик перву ночь. А уж стемняло. Варит чаек. Слышит, кто-

то стучит в дверь и говорит ему: «А ну-ка распахни дверь настежь. Дай-ко войти». Мужик распахнул дверь. Он взошел. Взошел и сял и говорит мужику: «Это ты-то на моей дорожке зимовье построил?» — «Да, мол, я», — отвечает мужик ему. — «Будешь, стало быть, со мной промушлять?» А лешы, знашь, где промушляют? На двенадцати хребтах! «А буду», — говорит мужик. Вышло тут у них согласье. Стали потом вместе промушлять. Да! да смелый мужик был... (№ 5: д. Федина).

О Рыбинской церкви

Когда церковь строили, то поп и говорит рабочему, который делал церковную окладку: «Делай, — говорит, — покрепше, да полутче, чтоб покойников было побольше, в год голов по 100 да поболе». А строитель говорит: «Што ни год, то пусть будет поп». И так вот это верно и сделалось. Ни один священник долго при Рыбинской церкви не служил. Один прослужил шесть лет, перешел на службу в завод и там паларич его хватил. Другой тоже послужил года с три, что ли, тоже перевелся в завод и там его паларич разбил. Ну, тоже ведь помер. Один тоже умер в чихотке. Чихотка его задавила. Поехал к духотрам в тайгу да там и помер. Жена у ево была молодая. И она слово свое проступила. А как?! Сама молодая, как цветочек алый. Ее спрашивают: «Будешь ли замуж выходить или нет; если не будешь замуж выходить, дак похороним ево по-настоящему, по закону, положим крест и евандилье». Она сказала, что не будет выходить, а потом вышла за молодово приказчика. Ну, потом она повинилась митрополиту, что слова проступила. Ходила же опеть болезнь навроде горечки — тиф называется. Один священник помер от этой болезни. Так и похоронили в Рыбном (№ 9: д. Рыбное).

О соседке

Жил мужик с бабой. Жили хорошо, прямо, можно сказать, богата. Как настает вечер, так мужик брал кринку молока, крошил туда хлеба и звал суседку: «Дедушка-суседушка, иди исть». А суседка жил в матице. Ну, он сходил с матицы и ел из мужиков рук. Раз мужику нужно было уехать из дома куда-то. Ну, уезжает и говорит своей бабе: «Как вечерята станет, стемняет, так ты бери кринку молока, накроши хлеба и покорми суседку. Только, мотри, свет не зажигай; зажжошь — худо будет». Баба пообещашала. Вот настает вечер, стемнялось уж, взяла баба молока, накрошила хлеба и позвала суседку. Суседка сошел с матицы и стал исть. А ничего не видать и не слыхать. Вот и взяла баба лучину и чиркнула серянкой — при огне-то и увидела суседку — большой да мохнатый, совсем как человек. А суседка сейчас же и убралася в обратно. Ворочатца мужик. Вот настал вечер, наготовил мужик исть для суседки и зовет ево. Зовет, зовет, а никто не откликаетца. «Что за оказия!» — думает мужик. Ишшо раз позвал. Слышит — говорит суседка: «Не могу сойти, я совсем ослеп, твоя баба зажигала свет». Так и не пошел суседка, как мужик ни звал ево, как ни величал. И стали с

тех пор мужик и баба беднятъ и совсем бедными стали; а суседка перешел к другому хозяину (№ 13: д. Богучаны).

Об оборотне

Жил мужик да баба. И кажду ночь мужик кудато уходил, а наутро ворочался домой. Вот дочь и говорит: «Маменька, я узнаю, куда тятка уходит». Вот раз пошел старик, а дочь за ним по пятам. Пошел старик прямо в лес, а дочь за ним. Вот остановился старик, а дочь за кустом склонилась. Старик снял с себя крест, положил ево на один пенек, потом снял ножик и поясок и положил за колоду, потом отошел немного, да с бегу прямо через колодину и перекувырнулся. Глядит девка — старика-то уж нет, а на место ево материушший мудвель. Тут она испужалась да и побежала домой, а второпях захватила тяткин крест, и крест, и ножик, и ремешок. Прибегла домой, все в печку и бросила. Наутро надо бы старику домой быть, а ево нет. А он подходил к колоде, перекувырнулся, чтоб стариком обворотица, спину да ноги себе разбил все. Поглядел, нет ево имущества. Так он тут и взревел (№ 17: д. Заледеева).

О мамонте

На свете был мамонт; и был он могучий и пörный. Где пройдет, тут и речка. Когда было представление света, то Бог избавил ево от могучества. И стал он мене пörный, а потом и завсё пропал (№ 21: д. Яркина).

Об осине и боярышнике

Это вот, видишь ли, он проклят боярышник и осиновый лист. Он вот и дрожит. Иисус Христос на коне ехал. Ну, знашь сам, в лесу чаща шумит. А тут ветер пыхнул. Лист-то покруче зашумел. Конь-от испужался, уросить стал, а Иисус Христос с коня-то упал. Ладиля удержатца и схватился за ветку. В глазах-то мелткесит, он не видал, да и схватился за боярышник. Руку-то и сколов! Встал он и проклял и осину, и боярышник. С той поры лист осиновый пуще всех других листов дрожит. Березовый так тоже дрожит, а все не так же, как осиновый. Кто знат, люди разное бают про боярышник-ту. А только это верно, что с ево ягоды рвать нельзя — грех. Он к тому же и проклят (№ 23: д. Яркина).

О сотворении человека

Шол по земле Господь Бог, а с ним дьявол. Ну, тот, который людей сомущает, и здумал он и Бога сомустить. И так и шли они. Им на пути стречатца куча земли. «Кто, — говорит дьявол, — из нас сильне, ты али я, покажем свою силу». Взял землицы, плюнул на нее, в руках повалял и сделал вроде как статуй, человека обрисовал. «Вот видишь, он на меня походит (похож)», — говорит дьявол Иисусу Христу. Ну, подошел Иисус Христос к етой статуе. А она на полу лёжит. Дьявол не мог ее уставить, чтоб стояла. Так подошел Иисус Христос, взял капочку самую земли на ладонь, на руку-то, маленько слюней спустил, размешал эту грязь, да по губам и помазал этому-то

статую. Потом в лицо дунул — дух доспел. Статуй-то и оживел, стал, поднялся и пошёл. Дьявол-то улетел. Тело-то в нас дьяволово, от земли, а душа-то Богова — она завсегда и после смерти уходит к нему обратно на небо (№ 25: д. Яркина).

Откуда пошло зло на земле

Раз дьявол просит у Бога: «Дай мне земли, ну хоть половину!». — «На что тебе?!» — спрашивает Бог. — «Надо мне», — говорит дьявол. — «Не дам», — говорит Бог. — «Ну так хоть с десятой!» — «Не дам!» — «Ну с полдесятиной!» — «Не дам!» — «Ну так хоть четверть одно!» — «Не дам!» — «Ну как уж осьминник-то уж можешь дать!» — «Нет, и этого не дам!» — Дьявол взревел: «Так дай хоть кол воткнуты!» Бог подумал: «Чего с этого будет? Дам ему!» Ну и дьяволу тоже — куда деваться?! Бог говорит: «Бери!» Дьявол заострил кол, пожег его с конца, маленько обуглил, и воткнул. Потом взял да выдернул обратно. Ну, из дыры тот же час повалил дым, смрад. Повылезли разные лягушки, жабы, комар-мощка, паут, ну всякий гнус, сказать. Ну, и всякое зло и болезни от того пошли на земле. Бог на него взревел, взорвался. Дьявол испутился и дыру заткнул тем же колом. С тех-то пор на земле есть болезни и зло. Оно ни убывает, ни прибывает. Сколько вышло, столь и есть (№ 26: д. Яркина).

Откуда взялись на земле соседка да рижник, да банник, да мельник, да хмельник, да всякие прочие черти

На небе у Бога были андели. Их было много. Жили ладом, хорошо. Потом о чем-то застырили промеж себя — это андели и Бог-то. Бог-то взял и спихнул их с неба. Ну, они полетели вниз, на землю. Кто куда упал, тот таким и доспелся. Новой упал в лес, доспелся лешим, новой в банию — так банник, а другой на дом — тот соседка; на мельницах живут мельники, на тумне и ригах — рижники. В воде опять же водяные черти. А один упал в чан с пивом, баба наживила, ну там хмельник живет (№ 27: д. Яркина).

Про Благовещенье

Сказано уж так и связано. На Благовещенье видь никакая птица гнезда не вьет, и никакая девица косы не плетет. Однава кукушка здумала вить сибе гнездо, а было этот день Благовещенье. Бог на нее за это разгневался и сказал: «Будь ты проклита до веку! Плачь ты день и ночь и не имей своёва гнезда!» Вот с той-то поры кукушка и не имеет гнезда, а все по чужим гнездам кладет свои яйца. День и ночь она плачет и кокет всю весну и все лето, докудь не созреет в поле ячмень. Как ячмень поспеет, тогда кукушка подавится ячменным зернышком и замолчит до будущей весны. Так и девка, которая на Благовещенье косу заплетет, та никогда замуж не пойдет (№ 29: с. Богучаны).

О мельнике

Нет уж, паря, мельник завсегда живёт в кожухе. А тоже, брат, здумат пошутить, дак от небо никак

не убережешься. Скажу тебе, каку окажею он со мной доспел. Давно был! А ковда же?! Да вот в тот год Груньга у нас родилась — этому уже, постий... постой... да лет уже с тридцать поди есть! Ну вот, поехаля я на мельницу. Приехал я, вчерьята стало. Нарубил дров, затопил каменку. Ну, ужин сварил, чайку попил да спать лег. Сколько спал, не помню уж. Вдруг проснулся. Сел это я, думаю — закурю. Ну, закурил. Покурил да дай, думаю, прияту. Только прилег и вижу, ятно вижу, кто-то дверь отворят. Сам-то я лежу возле печки — теплее значит, — ну и вижу все. Вот кто-то заходит. Сначала не признал, а потом вижу будто баба моя, жена, стало быть. Думаю, чево ж она ко мне пришла, не случилось ли чего дома, не погорели ли?! И спрашиваю ее: «Ты, мол, по чево, Анисья, пришла сюда, разь дома чево недадно?!» А она мне: «Да пришла, мол, проведать тебя». А сама сняла лопотину — и лопотина-то ея, вся как есть ея! — да и лёжитца рядом со мной. На уме спать хочет со мной. Ну имели мы с ней грех, ну сам знаешь, какой грех у мужика с бабой быват, ковды рядом лёжат. Утре встала она, оделась и ушла. Не знаю уж, как я и день-то провел. Как она ушла — и лихо мне сделалось, страсть как лихо. Ну вот в гроб уйти впору. Спасибо, в ту пору приехал NN, его сутки начались. Уехал бы я и ране, да надо было домолоть сутки-то, у нас-то они не скоро идут, да и опеть мне чево-то дурно сделалось, какое-то безчувствие нашло. Ну, приехал NN и спрашивал меня: «Ну, друг, какова меленка?!» Ну, я ему: «Хорошо, мол, слава Богу». И начал я ево просить: «Знаешь, дружочек, я чево-то заболел, выручи уж, друг, сделай милюсь, домели уж за меня, сколько тут осталось хлеба». Остановилось-то уж и вовсе ничего, да, вишь, невтерпеж мне стало. Скакал он с воза мои мешки, запрет мне лошадей, и поехал я домой. На другой, мол, день парнишка приедет за хлебом. Еду домой, а самому ох как плохо. Приехал домой, глядеть страшно — сняли меня с саней да в избу. А я бабу и спрашиваю: «Анисья, ты, мол, ко мне приходила на мельницу чо-чес?!» А баба-то: «Чего ты выдумал, в своем ты уме или чево случилось с тобой, что ли?!» Ну, рассказал я ей, как дело было. И вот с того време занемог да занемог, дале да боле, дале да боле, да так-то вот три года и пролежал, не мог ни руки ни ноги поднять ладом. Вот, парень, каки шутки шутит мельник (№ 30: д. Пинчуга).

О баннике

Да это как сказать — новой банник живет на полке. Вот у нашево соседа, у Митрея Благочинных (знаешь ево?), так банник завсегда на полке. Ну а мне раз трафилось увидеть его, не доведи Бог в другой раз, — в нашей же бане, так в каде с горячей водой. Был я уже большой, парень уже, лет было 17 или 18, ну ростом-то наша родава хвастать не может, не горазд высоки. Попшол я в банию. А только с поля приехали, с покосу — мощка задавила, страшь ее было в том году, лето жаркое, тело выбыгало за неделю. Краем надо помыться. Отец-то ране помылся, бабы уже тоже были. Мне и пришлось идти позаде всех. Пошол. Прихожу. Чево-то будто холодно. Поддал ковша с три пару, штоб потепле было. Налил воды в корытце. Стал мытьца. И чусвую я, што дрожь кака-та пробегает по телу, будто холо-

док откуда-то потянулся. Обсмотрелся кругом. Смотрю, из кадушки, где горяча вода у нас стоит, вылезает небольшой парнишка, так мальчишка лет с 12, думаю, не более. Уж какой он был, не помню, только и помню, что у него были зеленые глаза. Вот смотрю, вылез и идет, и идет, ну прямо на меня. Думаю, вот штука, сколь уж лет прожил на свете, и над банником все смеялся, ну, конечно, глуп был еще, не верил, что он есть на свете. Ну слыхать-то слыхал, как не слыхал, ну а не верил. Молодо-зелено!.. паря!.. И стал этот парнишка меня хватать. Хватат прямо за глотку. Схватат и тащат меня к себе в кадь. Ну, чево делать тут. Стал и я ево хватать, а ухватить-то и не могу, то ись удержать-то в руках. Он какой-то склизкий, тожко навроде как намылен мылом. Схватчу его, а он и выскользат из рук. Ну, хватал я ево, хватал, а он меня как толканет на кадь, я и упал на ее, стать не могу никак. А он меня еще раз как толканет, так я уж и не помнил себя, как очутился в каде с горячей водой. Хорошо еще, что воды-то всей было Христа ради... (№ 31).

ПРИМЕТЫ В ЛЕСУ НА ПРОМЫСЛЕ

Уходят всегда за всяким промыслом стараются ночью, бывают исключения, но редки (боятся не слазил бы кто, худшая же встреча с бабой) (№ 15а).

Кладут пулью или жеребий* в рот, даже сучок или палочку, когда выезжают из деревни. Пулю и жеребий кладут, чтобы ружья попадали, а что-нибудь кладут, чтобы и в рот попадало: глухари, рябки, утки, сохаты, одно дело — чтоб «вар» была (№ 15б).

Разувались и выворачивали стельки, кладут их так, чтобы утром снова положить их, как лежали, т.е. что было под пяткой, то там и быть должно, иначе «леший уведет», «закружается» (№ 15в).

Глухаря варить, не отрубивши кончика носа, нельзя — «тalanу» не будет (№ 15д).

Таган чтобы не висел над огнем, когда не варят — тоже талану лишишься (№ 15е).

Когда подстрелянная битка** старается удержаться и не падает, то человек в это время приговаривает: «Камень, камень, камень» — пока не свалился. Для того чтобы не удержалась и не пришлось снова стрелять (№ 15ж).

ПРИМЕТЫ О ДОЖДЕ

Если дождя долго нет, надо идти на речку и грести воду граблями к себе и приговаривать: «Как вода за граблями идет к берегу, так и туча с дождем иди к нам» (№ 5).

Нарвать синих цветов «сережок» и хлопать ими по воде и приговаривать: «Дай, Бог, дождя» (№ 6).

А когда идет сильный дождь и не дает убирать сено, то берут грабли и [надо] отребать морок в другую сторону и говорить: «Поди, морок, на пустую землю» (№ 7).

Предисловие и публикация
В.В. ЗАПОРОЖЕЦ
(Москва)

*Жеребий — отлитая по калибру ружья свинцовая стопочка вместо пули (Даль, I).

**Биток или битка — вецирь, которую бьют (Даль, I).

«ПРО ЛИХО ОДНОГЛАЗОЕ»

Неизвестная сказка Абрама Новопольцева

Абрам Новополец сын Кузьмин — пастух Ставропольского уезда Самарской губернии — по праву считается одним из самых выдающихся русских сказочников. Блистательный сказитель, мастер контаминации, тонко чувствующий и метко играющий словом, уверенно ткущий ритм повествовательного полотна и укрепляющий его узелками рифм, идиом и прибауток, Новопольцев несомненно принадлежит к рассказчикам «балагурной», скоморошьей традиции. В его репертуаре мы найдем практически все прозаические жанры русского фольклора: от коротких быличек и анекдотов до крупных волшебно-героических и легендарных сказок. В сборнике «Сказки и предания Самарского края» (1884) из 183 текстов — 72 новопольцевских. И поэтому трудно было даже предположить, что это не все, записанное Дмитрием Николаевичем Садовниковым от «сказывальщика из Помряскина». Какова же была наша радость, когда в материалах, переданных в 1926 г. симбирским краеведом Николаем Александровичем Державиным в фонды Ульяновского областного краеведческого музея (УОКМ, ПО-12-2, № 8056), мы обнаружили садовниковскую рукопись сказки, отсутствующей в его знаменитом сборнике. Она озаглавлена «Про Лихо одноглазое» и подписана именем Новопольцева. Таким образом, сказочнику принадлежат 73 известных нам текста.

Остается невыясненной причина, по которой эта сказка не была опубликована вместе с основным корпусом новопольцевских текстов. По-видимому, она просто затерялась в черновиках, хранившихся у родственников Д.Н. Садовникова в Симбирске. Но возможно, он специально оставил «Лихо одноглазое» для отдельной журнальной публикации — как историю симбирских Одиссея и Полифема.

Сюжет (СУС 1137 — ослепленный одноглазый великан): герой попадает к одноглазому великану, ослепляет его и убегает под брюхом барана — широко известен в мировой литературе (IX песнь «Одиссеи» Гомера, XII книга «Метаморфоз» Овидия, гл. 43 «Сатирикона» Петрония и т.д.). В «Сравнительном указателе сюжетов: Восточнославянская сказка» учтено 40 вариантов, из них 16 русских.

Текст Новопольцева отличают присущие сказочнику стилевые особенности и диалектная лексика. Особый ритм повествования, игра слов, рифма, лубочно-сатирическая характеристика героев, скопость сюжетной линии — все это выделяет данную сказку из известного числа вариантов «Лиха одноглазого». Обращает на себя внимание и явная цитата из до сих пор распространенной в Среднем Поволжье свадебной плясовой песни «Во кузнице»: «Во ку... во кузнице, / Во кузнице молодые кузнецы, / Они, они куют, / Они куют, приговаривают, / Молотками приколачивают...»

Рукопись (на 3-х страницах) является выбеленной копией, а не «полевым» черновиком, хотя написана беглым почерком, принадлежащим Д.Н. Садовникову. В ряде случаев проставлены ударения и подчеркнуты слова. На последней странице записаны паремии «от Новопольцева», сделанные собирателем по ходу беседы, но к данному тексту не относящиеся: «Дюжинка пивца», «Пробрала его жриница», «Жену к празднику не пускай и никому лошадь не давать», «Кузьма гуляйнов скворец Новополец».

Орфография, пунктуационное оформление прямой речи приведены по современным нормам. Абзацы расставлены публикатором.

Были кузнецы, добры молодцы; ходили в кузницу ковать; все куют, принакавывают, молотками приколачивают, говорят речь, приговаривают:

— Вот нынче будем ковать, а наутро деньги собираять, да в кабачок гулять пойдем.

А один из них:

— А бросим, братцы, ковать, пойдем в чистое поле Лихо искать. Хочется Лиха мне поискать.

Ему братцы говорят:

— Мы, братец, не желам Лиха искать, а лучше будем в кузнице ковать.

Нет, он, добрый молодец, пошел в чистое поле гулять, Лихо поискать. Идет путем-дорогу; как на большой дороге тут стоит большая изба. Эта избушка стояла в гнилушках и вся в землю вросла.

Как из этой избушки выходили три девушки. И вот были очень хороши. У первой-то был глаз подбитый, а у другой-то был затылок бритый, а третья без зубов. Вот они выходили из избушки, поклонились, да ушли.

Этого же кузнеца, доброго молодца пристигала темна ночь — негде было ему ночевать. Он взошел в эту избушку, Богу помолился, на печку спать ложился, да и думает себе: «А где бы мне Лихую бабу увидать?»

Вдруг Лихая баба в чистом поле пасла баранов и гонит в эту избенку их ночевать. Растворила в избе дверь и загнала баранов. В избу загнала, и дверь заперла, и огонька развела — печку затопила, и барана содрала. Содрала барана и зажарила его. Стала есть, и осталась у ней одна шерсть.

А кузнец, добрый молодец, лежит на печке, без ума. Лежал, лежал, да и прокашлял. Лихая баба услыхала, на печку к кузнецу влезала и спрашивает его:

— А что ты, кузнец, добрый молодец, пошто сюда попал?

Отвечает ей кузнец:

— Я пошел в чисто поле погулять, да Лиха поискать.

— А вот, — сказало Лихо, — ты, кузнец, вставь мне глаз,

как можешь. Я одним глазом вижу, а другой-от не глядит. Ты не можешь ли мне его починить, или остален-от делать?

— Могу, Лихая баба.

— Слезай, господин кузнец, садись со мной поужинай.

Кузнец слезает с печки, сел да с ней поел, и ложится на печь спать. Лихая баба говорит:

— Тебе, кузнец, неколи спать. Начинай же мне глаз лечить.

Сейчас кузнец с печки слезает и в ковшик олова наливает, из печки жару нагребает и олово разогревает. Лихая баба смотрит на него, да и говорит:

— А что ты, кузнец, хочешь делать?

— А хочу вам глаз вставлять.

— Могу ли я терпеть? Ты связьми мне руки и ноги, а то я тебя убью.

Принес кузнец толстую веревку, связал ей руки и ноги. И олово растопил, и вверх брюхом ее положил. Взял ей да в тако-т глаз, значит, и вил, который остален-от. И стала Лихая баба слепая. Веревку оборвала и стала кузнеца искать. Кузнец — под барабана, а она — за барабана. И сидит Лихая баба у двери, да и говорит:

— Ну же, — говорит, — вот, кузнец, не пущу я тебя живого.

Кузнец думает себе, как бы выйти. Вот она встала у дверки и стала по одному барабану из избы кидать. Вот Лихая баба из избы всех барабанов покидала. Приходит дело до кузнеца. Ну кузнец был из ловких, выворачивает шубу и ползет на четырехках, как баран. Она сослепа его не узнала и в дверь его кидала.

Кузнец выбегал из избенки, да и сказал:

— А прощай, Лихая баба. Вот я убежал. Я скажу своим товарищам: «Лиху бабу увидал и домой побежал». И отныне довеку не буду в чистое поле ходить гулять и Лиха себе искать. Буду в кузнице работать да денежки добывать.

АБРАМ НОВОПОЛЕЦ
Предисловие и публикация
В.Ф. ШЕВЧЕНКО
(Ульяновск)

Черти на службе у колдуна

Эта публикация продолжает знакомить читателей «Живой старины» с материалами фольклорно-этнографических экспедиций Академической гимназии Санкт-Петербургского государственного университета (см.: ЖС. 1996. № 4. С. 51; 1999. № 2. С. 45—46). Экспедиции проводятся на территории Новгородской, Ленинградской и Тверской областей с 1996 г. Собранные материалы хранятся в архиве Кабинета фольклора АГ СПбГУ.

Публикуемые 6 быличек представляют собой записанные от разных информантов версии двух историй о встрече человека с чертом: как колдун показал женщине своих «ребят» (2 варианта) и как черт, насланный колдуном, жил в доме у деда (4 варианта). В каждом из случаев рассказы аппелируют к вполне определенному событию. Сравнение нескольких редакций одной былички позволяет сделать ряд наблюдений над характером варьирования фольклорных рассказов-меморатов в процессе бытования.

Колдун показал своих чертей

1. И как мне показывали, один показывал двух мальчишечек, как вот на факте показывал <...> Ну, чего-то, было, разговорились, вот он начал, что... А я говорю: «Я как этого ничё не верю». — «А хошь, покажу?» Сидим двоё— двоё на двоё. «Хошь, — говорит, — покажу? Испугаешься?» А я и захохотала. Я говорю: «Брось ты, дядя Саша, а где ты их возьмёшь, покажешь?» — «А хошь, покажу?» Ну, я говорю: «Покажи». — «А не испугаёшься?» Я говорю: «Так чё я испугаюсь-то, ты сидишь, я сижу — как чё я спугаюсь-то?» А потом <...> он сидит, такой стол в углу стоял, об окно, а я на табуретке сижу. Стол, ну, с деньгам, раскладши. «А ну-ко, — говорит, — загляни под стол». Я под стол заглянула: два мальчишечка в красеньких рубахах, чёрным кушакам опоясавши. Ну вот так. И вот сразу <...> потерялись. Ну-от как он показал мне их? Я вот этого не могу понять. Показал, потерялись <...> Идет жена евонная. Я хохочу <...> И она говорит: «Господи, коя твоя радость — опять раскошатви, да, ну и хохотуха!» Ну, он вбегает: «Я своих ей показал». Она так вроде кортавила-то маленько, как говорит: «Как ты ей показал?» — «Ну, показал, да как — вот спроси у ей, показал вот. Она не буде врать». Она и стоит, говорит: «Правда? Анька, — говорит, — правда?» Я говорю: «Правда. Два мальчика, — я говорю, — ну вот? <...> Как он показал? Я откуда могу знать?» Загляни, — говорит, — под стол» (зап. от А.В. Чуркиной, 1923 г.р., в д. Ваньково Тихвинского р-на Ленинградской обл.).

2. Он у нас знал, у меня там, что работал <...> Зотов. Так у него, говоря, были. Так он, говоря, к кому показывал <...> Так говорят, что под столом такие, как человечки, под столом кажутся <...> А все говорят, <...> что они покажутся-то в красных рубахах <...> Ой, кто же мни рассказывал, что Зотов-то показал нечистых? <...> Почтальонкой она работала, Чуркина, вот кто рассказывала. Говорит: «Я пришла с почтой...» Она в Саньково ведь носила почту. Она сейчас и в нашей деревне живе. Там во на краю. «Я, — говорит, — пришла к ему, — говори, — с почтой, а сидим, — говори, — мы с ним <...> Он-то вот и говори... (Чё-то об нечистых-ты.) Да я, — говорит, — и говорю: «А ну-ка, — говорит, — покажи, говоря, у тебя нечистые <...> Я, — говорит, — не верю». А он говорит:

«Смотри, — говорит, — под стол». — «Ну, я, — говорит, — под стол-то, — говорит, смотрю, и правда, — говорит, — он мне показал. Тоже, — говорит, — в этих, в красных, — говорит, — рубахах, мальчишки, — говорит. — Тонцуют под столом». Не знаю, от она если врёт, дак... она сейчас и вон на краю там живе, Чуркина. «Не вру, — говорит, — нисколько» <...> Не показываю оны людям-ты. Это там он был выпивши, дак показал (зап. от Е.А. Трошковой, 1926 г.р., в д. Ваньково Тихвинского р-на Ленинградской обл.).

Первый вариант можно, с небольшой степенью погрешности, считать исходной версией для второго: повествование в нем ведется самой участницей события, тогда как второй текст строится как пересказ ее свидетельства, представляя собой «рассказ в рассказе». В плане сопоставления «вторичного текста» с «источником», помимо прочих различий моментов (например, во втором рассказе названа фамилия колдуна, черти не просто показываются, а танцуют и т.п.), особенно показательны финальные части, тем более что в обоих случаях речь ведется об истинности описанного происшествия. В первом рассказе действительность события утверждается косвенно — передается диалог с «кnedоверчевой» женой колдуна; рассказчица второй версии сама задается вопросом о правдоподобии случая («Не знаю, если врёт, дак...») и, чтобы ответить на него утвердительно, приводит универсальное объяснение: колдун сделал это спящим (о чем ни слова не говорится в рассказе-свидетельстве). Так мотивирующий комментарий, утрачивая исходную модальность, становится в меморате повествовательной деталью.

Колдун прислал черта в дом

1. Она [бабушка рассказчицы] маленькая гонялась в поле. Сама она жила в Бушуных <...> а гонялась в поле в Лёнькине — это километра, наверно, ну, полтора, может быть, километра, деревня, где Лёнькино, теперь ей нет, там один домик стоит туже <...> Вот у этого хозяина, у которого она гонялась в поле, женился сын. И какую-то женщину отсюда, от нашего краю, отсюда с Харшиной, не пригласили на свадьбу. По-видимому, так... так они предполагают, и она обиделась. И пустила чёрта на три года. И вот моя бабушка рассказывала — она очавидец, моя бабка. Говорить: «Пригонялись с поля поздно, уже солнце за лес, пока ужинают, темно. В Бушуных боялись идти. (Там место звалось Осиновая кладка, место так звалось, почаму — не знаю; Осиновая кладка — привиджаются.) Здесь ночавать я боюсь». Дома-то были, избы-то были коптевые, еще, вот это, топилось-то по-чёрному. И, говорит, он чё лапам доводит по стя нам — такие узоры изрисованы, и в чашки он там плясал на свадьбу, он говорил. И вот этот зять ихний (они принимали яво, он не женился, зять принимали оны к себе). Говорит: «Ты, небось, и в мою плявал?» — «Не, я в твою не плявал». — «А где ты был, когда свадьба шла, а ты где был?» — «А на чале сидел». — «Так у нас горько ж, дым идет». — «А я, — говорит, — голову вниз спущу — мне ня горько».

Он мучил только одного старого деда, старика. И этими ничего, так со всем разговаривает, и вот этот дед яво просил, что «ты покажись мне», что «какой ты?» Говорит: «Няльзя. Страшишься». — «А ты морской или сухопутный?» — «Сухопутный». — «Сколько будешь ходить?»

— «Три года». Три года отходил, распрощался, и ушел. Это вот рассказывала моя бабушка. Вот. Мучил только деда. Квашну оставит (ну, раньше хлебы-то делали в квашне сами), вот яво и тестом и вымажет, и яйца-то там в Пасху ему мянял. И ножики какие-то там (ходоки — я знаю, что за ходоки какие-то, ну, обувь такая была), туда ножик яму ставил, и что он только на делал. Всё вот тому старому деду — мучил. Три года мучил так. Вот. Это бабушка моя рассказывала. [А как он яйца менял ему? — Соб.] Ну: «Я вам своих принес, а ваши взял». — «А какие твои-то?» — «А вот такие». — «А какие?» Ну, они поглядели — вроде одинаковые, как он их менял — кто знает. Это вот рассказывала моя бабушка. Это, говорит, точно — точно было правда. Вот. Три года. Распрощался. Он [дед] говорит: «А куда пойдёшь?» — «А куда пошлют». — «А ты от мужчины или от женщины?» — «От женщины». И вот они думали, что «мы её не пригласили, там вот (как её звали, я забыла теперь уже) не пригласили её на свадьбу, и она в отместку вот этому деду напустила». Говорят, никого не трогал, так вот разговаривает. Да ещё этот [зять] что-то поленом пустил, по яму попал. Там сосед был, умерший старик, сосед. Говорить [черт]: «Я б тебе отомстил бы <...> Мёртвый старик, — говорит, — я тебе посадил бы за плечи его — мне яво трогать не положено, не положено яво трогать, нельзя было тронуть яво <...> Я б тебе, — говорит, — его посадил бы за плечи, в отместку за это». Поленом он в яво пустил и поленом попал <...> Вот, вот такое вот я..., что мне бабушка рассказывала, то и я рассказываю (зап. от З.А. Савельевой в д. Малахово Андреапольского р-на Тверской обл.).

2. А потом, вот да, у нас вот тут за Малаховым деревня Лёнькино была. Это ещё встарь встарь было. И вот тоже у одного мужчины жил чёрт на печке <...> И вот был послан он в эту, на печку, ну. И вот он [хозяин], бывало, ия видить этого чёрта, а вот он [черт] скажет, вот: «Вы ядите, мене не даёте, мне не даёт». И вот всё расскажет, бывало, вот там, где деньги он положить — он все скажет. «Ты вот говоришь, что тебе денег нету, а я вот знаю даже, где у тебе и деньги ляжать. Вот там тебе деньги ляжать». И скажет, сколько. Да. И только ходил в двинадцать часов. И ходил он долго, наверно, года два он к этому мужчины ходил. Ну, вот он [хозяин] потом, яво потом и спросил: «Ну, в общем, а чего ты мне не покажёшся? Покажись мне». А он и говорит: «Не, ты меня, — говорит, — спугаешься. Это, — говорит, — не положено, чтобы, — говорит, — ты меня видел». «А куда ты, — говорит, — лазиши ко мне?» (А раньше вот ну вот стоять хоть и эта изба — и вот такой вот, почти под самой крышей вырезана вот такая дырочка, вот звался верхничок.) «Я, — говорит, — лазио в этот верхник, вот, к тебе, и я, — говорит, — к тебе буду пота ходить, на сколько, — говорит, — времени я, — говорит, — к тебе прислано». И вот врядил он яму. Раньше же хлебы пякли свои — и квашню он ему оборачивал, этому мужику. Возьмёт квашню и оборотить. Вот. [А кто его прислал, этого черта? — Соб.] Он не говорил, кто его прислал. «Я, — говорит, — буду пота ходить, пока вот, — говорит, — на сколько мне срок к тебе, — говорит, — к тебе дадено». Ну, и правду он сказал, вот, наверно, я думаю, года два он ходил, и всё. Последний раз пришёл, распрощался: «Всё, — говорит, — больше я к вам не приду». И не пришёл (зап. в д. Малахово Андреапольского р-на Тверской обл.).

3. Да вот Карп вот этот жил вот тут. Ну, говорили, что ходил к яму чёрт. [И что делал? —

Соб.] А ня знаю, что-то. Женьке надо спросить было. Но он ничего, наверно, а разговаривал. Говорить: «Я буду к тебеходить до времея, мене вот такой-то прислал к тебе» <...> Говорят, бумагам кидался: «Я табе денег принясу». Принять одних бумаг, набросантъ. Ну а ешё ня знаю... [И сколько у него времени было? — Соб.] А вот я ня знаю, та Женя вот знать, ейный мужик вси рассказывал, бывало, что «к моему деду ходи чёрт» (зап. от А.А. Ульяновой, 1921 г.р., в д. Белогубово Андреапольского р-на Тверской обл.).

4. Я, это, маво мужа дедушка был. Вот. Его вот к явонному дедушке ходил этот чёрт. И вот он не доходил две недели до году. Вот полный год ходил, этый чёрт. А сделал яму дядька с чужой дяревни. Была свадьба у их, ну, и на свадьбы яму на дали кружку пива. И он вот осярчал, и вот он мог делать, и приворожил к яму, что чёрт ходил. <...> Приходил он в двягнадцать часов, являлся, вот. Сначала, первое времея, он не разговаривал, потом начал разговаривать. Ну, вот, бывало там, дедушка его спрашивается что: «Почаму ты стал ходить сюда к нам?» А он рассказал: «Вот так и так, мене прислали, вот». Мне это тоже хозяин рассказывал, мужик мой. Ну, а он ешё был маленький, мальчишка сам, ну а дедушка яму рассказывал. «Вот, — говорил, — я всё могу сделать». Говорит, даже в деревне была свадьба, говорить: «Могу сделать, что нявеста будет волком — сделаю дажа». И он этого не сделал, говорил: «Невеста хорошая». Потом на дяревне умерла там бабка одна, ну. А пришёл сосед по-сидеть, вот, к деду, дождал, пока чёрт явится этот. Вот. Говорит: «Я этому чёрту, дал бы яму». Тут ругался всяко, что «чего ты, дирку забей». А он ходил (раньше избы, бывало, дирочка, такой верхник делали на печке), и вот он в этот верхник. Дед взял и забил. Ведь всё равно он его разломал, этот верхник, и ходил в этот верхник. Ну. Вот этот сосед посидел, ушёл, а он деду и говорить: «Жалко, что умерла бабка хорошая, а то он мне эту бабку б, если плохая была б, поносил бы всю ночь за плечам». Ну, он обратно ня сделал, потому что бабка хорошая была. Вот. Там соседи ня верили дажа, что, вот он ходит к деду. Пришли как-то дажа девки молодые, ну, послушать, что вот говорить. Пришли, смяются, стали так колечки и стоять, а раньше печка, и наверх клали дровы, сушили. Ну, эти девки стоять, разговаривают, он оттуда эти дровы как шухнет на девок. Побегли девки смявша. Ну, что я могу яшо сказать, что? <...> Так он сильно не врядил деду, ну, а когда <...> с дяревни народ придёт, хотят послушать, ну. Там, станут говорить, что вот ня может быть, няправда. Ну, а при народе он не разговаривал. Только с дедом разговаривал. Ну, а когда уходил, он и сказал: «Что ж, дедушка, всё. Своё времея я отбыл. Сколько было мне приказано ходить, столько я отходил». Вот две недели до года не отходил. А каждый вечер, бывало, являлся. Как двягнадцать часов. Ну, долго он не бывал, нядолго, там, минут пять, ну, иногда десять, больше не был. [И не показывался] — Соб.] И не показывался, а видеть дед ня видел его. Говорит, другой раз деду скажет: «Вот я сижу, поймай мене!» Дед, говорить, зачнёт рукам ловить яво, а он: «Дедушка, ну где ты меня поймаешь, я ж шут, ну. Ты меня ж не поймаешь». Так дедушка и на видел яво, ну, наверно, как душа ль, что ль, ходит <...> А дед не видел яво ни разу. Ну, а мне хозяин рассказывал. Я вам говорю, а так... Ешё он сам был мальчишком, когда дед был яво <...> Что ж, щас таких [колдуно] нет. Это раньше были, говорили, что хотели, то и делали (зап. от Е.Ф. Шарковой 1934 г.р., в д.

Белогубово Андреапольского р-на Тверской обл.).

Среди рассказов о пребывании черта в доме у деда нет «свидетельской» версии, хотя все они в отдаленном прошлом, очевидно, имеют общий источник. Строясь по принципу кумуляции, мемораты, даже повествующие об одном событии, то редуцируются до размеров простого сообщения с минимальным набором необходимых структурно-содержательных элементов, то значительно расширяются, стремясь к максимальной изобразительности, обрастают конкретными деталями, порой явно избыточными («А ты морской или сухопутный?» — «Сухопутный»), порождая повторяющиеся мотивы (ср. несущественные угрозы черта в 4-м варианте) и приобретая тем самым элементы новеллистичности. Действия черта, о которых повествуется в этих рассказах, сходны с поведением домового. Это касается не только вредительства человеку (швыряется дровами, бумагой, оборачивает квашню), но и доброжелательных поступков: во 2-м варианте нечистый говорит хозяину, где у того «деньги ляжать» и сколько, так что черт здесь как бы теряет одну из своих главных характеристик — исключительную вредоносность. Но пребывание черта в доме, в отличие от домового хозяина, во временном плане дискретно — он не живет там, а «ходит», причем срок этого «хождения» ограничен. Поэтому показательно, что дед, которого мучает черт, воспринимает обитание в своем доме последнего как неизбежное, но временное явление — по-видимому, так же, как и сам «шут». В роли же «несогласного», пытающегося противостоять нечистой силе, выступает человек близкий, но посторонний, хотя эта фигура варьируется (зять — в 1-м варианте, сосед — в 4-м). Что касается остальных расхождений в различных вариантах, то основные из них связаны со следующими моментами: срок, на который прислан черт («три года» — 1-й вариант, «года два» — 2-й, «до времея» — 3-й, «две недели до года не отходил» — 4-й; пол наславшего черта («от женщины» — 1-й вариант, «дядька с чужой дяревни» — 4-й); пол покойника, которого нечистый грозится посадить на спину своему обидчику (старик-сосед — 1-й вариант, бабка — 4-й). Наличие разных версий указывает на особую значимость тех позиций, по которым происходит варьирование.

Оба сюжета, лежащие в основе данных рассказов, можно считать иллюстрациями устойчивого в народной демонологии представления о том, что на службе у колдуна находятся черти. Они абсолютно покорны хозяину, выполняют любые приказания, что, собственно, и составляет его силу, которая, при неумелом обращении с ней, может быть направлена против ее обладателя. Тем более примечательно, что сами черти в двух группах рассказов абсолютно разные. В одном случае это почти «картинка»: бессловесные мальчики в красных рубашках и черных кушаках, на мгновенье показавшиеся и исчезнувшие, в другом — выразительный образ невидимого, но разумного существа, с четко очерченным характером, порой даже трогательного. В соответствии с различиями в характеристиках самого образа черта разится и онтологический статус персонажа, и характер «общения» с ним. Кратковременное лицезрение «мальчишечек», сам факт которого для рассказчицы несомненен, тем не менее может осмысляться как галлюцинация, наложение, морока, как видение того, чему была придана материальная оболочка лишь на момент

«показа». Запечатленный черт-хулиган, наоборот, подтверждает «объективность» своего материального бытия и словом (диалоги с дедом) и делом (переворачивает квашню, кидает дрова и т.п.); не обнаруживая своей формы, он обнаруживает объем (в него можно попасть поленом); обладая волшебной силой (может превратить невесту в волка), не может преодолеть свою телесную ипостась (разламывает заколоченный верхник, чтобы не задохнуться дыром).

На наш взгляд, все указанные различия двух «разновидностей» колдовских чертей связаны с известной омонимичностью понятия «черта» и многогранностью этого образа в народной мифологии, с отсутствием его определенных очертаний и однозначных характеристик, с тенденцией объединять под этим именем исконно самостоятельных персонажей, делая черта синонимом едва ли не всей национальной нечисти. Различия эти во многом обусловлены особенностями тех местных фольклорных традиций, в недрах которых возникили данные тексты. Первые два рассказа записаны в Тихвинском р-не Ленинградской обл., а в мифологических переживаниях жителей этого региона (включающего еще ряд близлежащих районов) одно из центральных мест занимает фигура колдуна. Представление о службе чертей колдуна здесь чрезвычайно распространено и лежит в основе большей части мифологических рассказов, записанных в последнее время. В них отмечается большая степень вариативности и «разработанности» конкретных моментов (где держит колдуна свои «ребята», сколько их бывает, как их передавать и продавать, существует ли среди них «специализация» и т.д.). Таким образом, черт в местной демонологии имеет «прикладное» значение, выступая в основном как атрибут колдуна. Поэтому в тихвинских текстах «мальчишечки в красных рубашках» столь невыразительны и безлики: они воплощают некую однородную абстрактную силу, помогающую колдуна в магии. Рассказы о насланном черте записаны на северо-западе Тверской обл. В демонологии этой местности черт и колдун — две самостоятельные «единицы»: мотив связи последнего с нечистой силой известен, но отнюдь не является доминирующим в представлениях и рассказах о колдовстве, а наиболее распространенные здесь сюжеты быличек, не связанные с колдунами, — о встрече человека с чертом в том или ином его обличье. В связи с этим местный черт часто приобретает «человеческие» характеристики, сближающие его со сказочным бесом, с которым можно договориться, которого можно перехитрить — в общем, поступать и общаться с ним «как с человеком». Поэтому в рассказах второй группы, по сравнению с первой, черт и его хозяин как бы меняются местами. В центре внимания оказывается «шут», а колдун отходит на второй план, обретая по отношению к черте атрибутивное значение: подчиненность черта колдуну выступает здесь как характеристика самого черта. Если в тихвинских рассказах наличие чертей — показатель силы колдуна, то в тверских, наоборот, колдун оказывается лишь «проводником» и «распорядителем» силы черта: на самом деле это черт портит жизнь людям, превращает невест в волков, сажает покойников за плечи живым, а колдун лишь предписывает, запрещает, устанавливает временные, функциональные и прочие рамки.

Н.В. КУЗНЕЦОВА,
студ. I курса СПбГУ;
М.Л. ПУРЬЕ, канд. искусствоведения
(Санкт-Петербург)

Деревянные дома Красноборского района Архангельской области

Расположение сел в Северодвинском регионе подчинено гнездовому принципу. По характеру планировки это в основном поселения «речного типа»: избы размещены то линейно (в один ряд), то «вразбежку», свободно поднимаясь по склонам над заливными лугами. Населенные пункты — и по правому, и по левому берегу Северной Двины, в зависимости от особенностей рельефа и плодородия земельных угодий. Организующим центром каждого «гнезда» является вертикаль деревянного (часто шатрового) храма, который возвышается над всей округой, объединяя постройки одного и нескольких сел в архитектурно-природные ансамбли. Храмов на Северной Двине много, они составляют славу местных плотников артелей.

Сейчас Северная Двина обмелела, и судоходство по ней незначительно, но прежде эта река была важнейшей водной артерией Севера. Благодаря ей здешние богатые торговыми-промышленные села имели широкие связи с другими регионами России. Это определяло специфику развития данного региона и в хозяйственном, и в культурном отношении. Здесь ярче, чем в других районах Русского Севера, выражена контрастность между новым и старым (промышленным развитием и традиционностью ремесел, сохранивших древнейшие технологии), наилучшее влияние городской культуры (таких центров, как Великий Устюг, Сольвычегодск, Архангельск), активнее проникновение традиций соседних территорий (в частности,



Фото 1. Дом с двухскатной кровлей конца XIX – начала XX в. (с. Верхняя Уфтиога)



Фото 2. Дом с четырехскатной кровлей начала XX в. (с. Верхняя Уфтиога)

Поволжья и Заволжья). Все это отражено и местной архитектурой: жилыми комплексами северодвинских домов, разнообразием их типологии. Многие селения по Северной Двине почти не подвергались позднейшим перестройкам, и это важно для их изучения.

Самый древний по своей конструкции вид построек северного типа — это деревянные бревенчатые или брусковые дома с высоким расположением жилой части на подклете, с двухскатной коньковой («самцовой») кровлей и строго оформленным фасадом (фото 1). Встречаются, кроме того, варианты этого типа без подклета и постройки другой разновидности — с четырехскатной («строильной») кровлей и более сложным декоративным фасадом (фото 2). Рядом с домами этих основных разновидностей выделяются еще избы смешанного типа, сочетающие черты северных и среднерусских жилищ. Как правило, они принадлежат переселенцам (во втором или третьем поколении). Такие дома не имеют высокого основания, иногда стоят на каменном фундаменте. Они перекрыты на четыре ската, отличаются рисунком и техникой резьбы наличников. Для Севера с его суровой зимой, прохладным летом и неярким освещением больше характерна просечная резьба, силуэтная и контрастная, для среднерусских домов — глухая (особенно в Поволжье), трехгранные выемчатая или ажурная, пропильная.

Наряду с одноэтажными постройками довольно часто встречаются и двухэтажные. Такие богатые дома, с верхней и нижней избой, с просторными внутренними помещениями и нарядной резьбой, как спаружи, так и внутри, здесь вовсе не редкость. Особенно впечатляет комплекс из четырех богатых двухэтажных домов в с. Черевково. Они принадлежали семье местных купцов Гусевых, вышедших из предпринимчивых и трудолюбивых крестьян. В конце XIX — начале XX в. Черевково было очень богатым промысловым селом.

Дома купцов Гусевых своеобразно сочетают традиции крестьянской и городской архитектуры. Они отражают общие стилевые тенденции каменного и деревянного строительства своей эпохи, по-своему используют наследие разных исторических стилей.

Все четыре дома почти однотипны. Три стоят с интервалом в 100—150 м на одной стороне улицы, один — против них, на другой. Цокольный этаж в трех домах имеет деревянный руст, имитирующий каменный, распространенный в городских постройках. Все дома имеют высокие окна с резными наличниками (преимущественно в технике просечной резьбы) и богато оформленные балконы светлок, с резными балясинами колонок и арками. Между колонками крепились деревянные или металлические решетки.

Самый старый из этих домов можно назвать «домом с расписными наличниками»; в декоре его окон сохранилась раскраска синим и красным. Он был построен в последние десятилетия XIX в. и для всего этого комплекса является главным. В отличие от других гусевских домов, этот дом имеет большой вынос двухскатной кровли с коньковой слегой и консолями и более сложное устройство балкончика перед окном светлого. Балкон оформлен двумя парами резных колонок, которые поддерживают полуциркульную арку. Далеко выдвинутый вперед, он образует навес с резным звездчатым потолком («небом») над тремя центральными окнами 2-го этажа (см. 2-ю стр. обложки). Другие гусевские дома имеют четырехскатную кровлю и так называемый мезонин. Их рез-



Фото 3. Автограф мастера И. Юркина в одном из домов в Верхней Уфтиуге. 1928 г.

ные наличники, карнизы, прибонны-пиластры отличаются по рисунку и дают несколько иной декоративный вариант.

В «доме с расписными наличниками» все наличники в верхнем этаже имеют высокие резные очелины — «короны», в нижнем — они совсем простые, в виде профилированного треугольника — «фронтон». Любопытно, что и те и другие напоминают наличники XVII—XVIII вв. в храмах Великого Устюга и Сольвычегодска. В целом в этой постройке доминирует местная строительная традиция, тогда как в других гусевских домах прослеживается зависимость от произведений позднего классицизма (в пропорциях, в размещении и оформлении окон, угловых пиластр) (фото 4).

Внутри северодвинские дома (особенно богатые) просторны и нарядны. Окна расположены высоко, они не очень велики, но света дают достаточно. Широкие пристенные лавки и приставные скамейки, табуреты, стулья и кресла, высокие шкафчики («горки»), окрашенные желто-коричневым, синим, зеленым или темно-красным, столы с точеными ножками, побеленные печи с росписью и расписные печные «заборы», кухонные шкафы и столы составляют их интерьер.

В домах с. Верхняя Уфтиуга, которое славилось живописцами, нам дважды встретился на печных «зaborах» автограф мастера Ивана Юркина (фото 3). Он возглавлял в 1920—1930-е гг. артель местных художников, работавших на заказ. Особенности кистевой цветочной росписи по светлому или темному фону позволяют говорить о нескольких манерах и нескольких мастерских из этой мастерской. Пышные букеты, «розы», яркие выноны, распустившиеся тюльпаны сочетаются обычно с обрамляющими их гибкими побегами. У одних мастеров роспись отличается щадительностью, динамичностью компо-



Фото 4. Дом купцов Гусевых (нач. XX в.) в с. Череваково

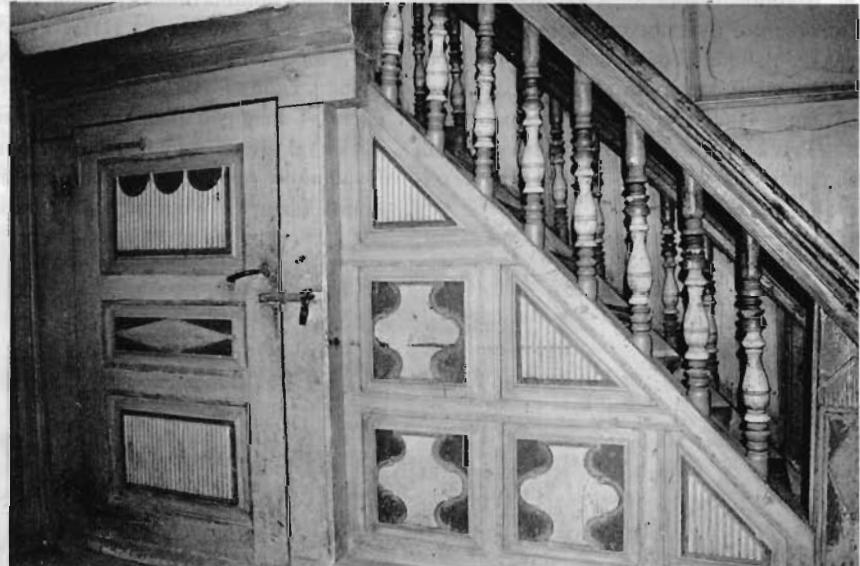


Фото 5. Интерьер одного из домов Гусевых (с. Череваково)

зиций, у других — большей обобщенностью, статичностью, декоративностью контрастных цветовых решений. Пробелы делают эти цветы живыми, рельефно выступающими из фона. Иногда роспись ложится непосредственно на резное изображение.

Мастерство местных резчиков по дереву обнаруживают и всевозможные рельефные украшения в домах, например изображения на входных дверях, у основания лестниц, ведущих на 2-й этаж. В богатых северодвинских постройках, в том числе и в гусевских домах в с. Череваково, они отличаются особой щадительностью. Контрастная раскраска подчеркивает их рисунок, сообщает особую нарядность. На входных дверях в избу обычно изображали стилизованный мотив «Древа жизни» — букет, поднимающийся из вазы. Но иногда там, где плоскость расчленена филенками, встречаются только отдельные мотивы, связанные с этим образом: розетты, вазоны без цветов. Обобщенные голубые вазоны, выделяющиеся на вишнево-красном фоне, мы обнаружили на лестничной панели в одном из домов Гусевых (фото 5).

В последние десятилетия успешно развивается опыт музеификации различных комплексов деревянной архитектуры на местах. В связи с этим очень хотелось бы, чтобы архитектурно-художественный комплекс гусевских домов в с. Череваково был сохранен. Он, без сомнения, мог бы стать частью существующего здесь краеведческого музея.

А.Г. КУЛЕШОВ:
Государственный республиканский центр русского фольклора (Москва)
Фото автора

ЦЕНТРУ РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА — 10 лет

8 июня 2000 г. Государственному республиканскому центру русского фольклора исполнилось 10 лет. Для многопрофильной организации, сочетающей в своей деятельности различные направления — исследовательское, методическое, издательское, координацию фольклористических исследований, популяризацию народного творчества в нашей стране за рубежом — это совсем небольшой срок. Хотелось бы вспомнить о том, как и с чего начинался Центр, чем он живет сегодня, и главное — оценить соответствие задуманного и реализованного и представить модель Центра на будущее, его роль в культурной и научной жизни России.

В конце 1980-х идея национального, собственно русского самоопределения только начинала обретать контуры в общественном сознании. О необходимости создания Института русского фольклора или Русского института заговорили наши ведущие ученые: В.Е. Гусев, Н.И. Толстой, Д.С. Лихачев.

По письму Д.С. Лихачева в ЦК КПСС (осень 1987 г.), в котором говорилось о необходимости усиления внимания к проблемам русской культуры, Совет Министров РСФСР поручил Министерству культуры РСФСР решить вопрос о создании республиканского государственного центра сбора, хранения, изучения и пропаганды фольклора русского и других народов РСФСР. В поручении шла речь о несколько ином центре, хотя и прозвучала в открытую на высоком государственном уровне в числе прочих мысль о создании центра русского фольклора, ставшая отправной точкой в практической реализации идеи русского центра. Этим занималась инициативная группа: А.С. Каргин — зам. директора НИИ культуры, А.А. Банин — зав. лабораторией русского фольклора НИИ культуры, М.С. Смирягин — главный инженер того же института и др. Директору НИИ культуры В.Б. Чурбанову предлагалось создать все условия для деятельности этой группы. Ку-

рировала группу зам. министра Н.Б. Жукова.

В концепции, разработанной инициативной группой, была впервые сформулирована идея о создании Института или Центра русского фольклора. Остановились на Центре, смысл которого, как нам представлялось, заключался именно в широком подходе к фольклору и в работе которого сочетались бы различные направления. Ядром Центра должен был стать НИИ русского фольклора. Важную поддержку оказала Академия наук СССР, на которую и была возложена задача методической помощи Центру. (Забегая вперед, скажем, что впоследствии уже Российской АН при переоформлении документов Центра заняла более «отстраненную» позицию.) Конструктивность идеи, казалось бы, не требовала особых доказательств. Мысль о создании академической (в лучшем смысле слова) «русской» структуры оказаласьозвучена настроениям научной и творческой



Сотрудники Государственного республиканского центра русского фольклора на праздновании 60-летия журнала «Народное творчество» (1997 г.)

интеллигенции. 15 марта 1989 г. был издан приказ № 93 Министра культуры РСФСР «О мерах по улучшению исследований и пропаганды русского фольклора», который определил стратегию создания Центра.

На практике все оказалось сложнее. И дело не только в том, что, до того как было принято постановление о создании Центра, мы прошли согласование с более чем 20-ю (!) союзными и республиканскими организациями. Даже когда «профильным» направлением был определен русский фольклор, среди специалистов не было единства мнений о том, какую именно область фольклора избрать. В то время, например, изучением традиционной музыкальной культуры занимались лишь отдельные специалисты (Э.Е. Алексеев в НИИ искусствознания) или небольшие структуры: в Институте им. Гнесиных — лаборатория под руководством Б.Б. Ефименковой, в Московской и Ленинградской консерваториях — кабинеты народной музыки под руководством В.М. Щурова и А.М. Мехнцова (подобные лаборатории были и в некоторых региональных консерваториях), Фольклорные комиссии Союза композиторов СССР и РСФСР. Но сил этих небольших коллективов для изучения огромного поля музыкальной народной традиции было недостаточно.

В то же время нам пришлось столкнуться с расхожим мнением о том, что любая научная или культурно-просветительская организация в России уже автоматически занимается русской культурой. Так стоит ли создавать еще одну структуру, может быть перепоручить изучение отдельных аспектов русской народной музыки уже существующим группам, отделам, лабораториям? Некоторые спе-

циалисты (в том числе и филологи) заняли негативную позицию в отношении идеи создания самого Центра. Все эти сомнения высказывались в печати и неоднократно обсуждались в «высоких» кабинетах Министерств культуры СССР и РСФСР. Между тем продолжалась работа по согласованию документов будущего Центра, его структуры и штатов. Приходилось иногда по несколько раз в неделю переделывать проект постановления. В апреле 1990 г. он был представлен в правительство.

8 июня 1990 г. Совет Министров РСФСР принял постановление № 188 «Об организации Республиканского центра русского фольклора», в котором говорилось «о создании в 1990 г. в г. Александрове Владимирской обл. Республиканского центра русского фольклора Министерства культуры РСФСР на базе Александровского историко-архитектурного музея Министерства культуры РСФСР и лаборатории русского фольклора Научно-исследовательского института культуры Министерства культуры РСФСР и Академии наук СССР».

Таким образом, в течение двух с половиной лет была проведена огромная работа: от формулировки замысла до официального документа, предписывающего их реализацию. Была разработана, опубликована в том или ином виде (в специальной и открытой печати) концепция, обсуждена и принята за основу как практическое руководство к действию.

Начиная практическую работу по формированию Центра, мы стремились преодолеть кабинетную замкнутость фольклористики и ее централизацию, которая не способствует сохранению живой традиционной культуры. Именно поэтому в структуре центра, который должен был быть прекрасно оборудован технически (наконец-то можно было реализовать мечту переоснастить фольклористику новейшими средствами!) и укомплектован научными кадрами, сразу планировалось создать два крыла: научно-теоретический центр в Москве и «практический» центр (лаборатории, экспедиционные и транспортные базы, выставочные площади) в Александрове. Местному музею, на базе которого в первое время планировалось создать отделение Центра, придавался федеральный статус. Впоследствии предполагалось построить в Александровской слободе (где была когда-то резиденция Ивана Грозного) специальный фольклорно-этнографический городок. К сожалению, эта часть перспективной модели Центра не воплотилась в жизнь. Сыграли

География экспедиций Центра охватывает Архангельскую, Белгородскую, Владимирскую, Волгоградскую, Вологодскую, Воронежскую, Калужскую, Кировскую, Костромскую, Курскую, Липецкую, Московскую, Нижегородскую, Оренбургскую, Орловскую, Пермскую, Псковскую, Ростовскую, Саратовскую, Смоленскую, Тверскую, Тульскую, Ульяновскую, Ярославскую области, Карелию, Краснодарский и Ставропольский края, Удмуртию, Якутию. Сбор материала осуществляется в соответствии с плановыми научными темами: «Казачьи былины и былинные песни», «Грудовые артельные команды и приевые», «Музыка пастухов-рожечников», «Русские в иностранным окружении» и др.

В 1988 г. (в рамках НИИ культуры) по материалам экспедиций началось комплектование архива Центра. В настоящее время фонограммах содержит около 1000 магнитных пленок, что составляет более 18000 номеров фольклорных записей. Архив видеоматериалов основан в 1991 г. Видеосъемка проводилась в Курской, Белгородской, Вологодской, Пермской и Тверской областях.

роль и изменившаяся политическая ситуация в стране, и негативное отношение к идеи Центра дирекции Александровского музея.

«Московская» часть Центра формировалась в НИИ культуры, где была создана лаборатория, а впоследствии 4 отдела, занимавшиеся различными направлениями традиционной культуры. Среди тех, кто пришел тогда трудиться в эти отделы, а потом перешел в Центр и работает здесь до сих пор, — известные фольклористы А.А. Банин (первый зам. директора Центра), Н.С. Бурмистров, А.Н. Иванов, В.Г. Смолицкий, Н.А. Хренов, бухгалтер В.А. Пронина.

Учитывая крайне ограниченную материальную базу НИИ культуры и серьезные изменения, которые были внесены в его деятельность новым руководством, было принято решение ускорить создание Центра как самостоятельного учреждения. Приказом МК России от 2.01.1991 г. был утвержден его штат и структура. Помещение в Лаврушинском пер., 15 нам предоставил Московский художественный институт им. В.И. Сурикова (ректор Л.В. Шепелев).

Думается, что все эти годы нам удавалось поддерживать и развивать теоретическую, экспериментальную, экспедиционную работу, только благодаря которой и возможно сегодня сохранение аутентичного фольклорного материала. Полевые исследования проводились главным образом в богатых традициями историко-культурных регионах России. С 1993 г.

Сегодня научно-методическую работу ГРЦРФ по некоторым направлениям осуществляют 5 отделов: историко-культурных и философских проблем традиционной культуры (зав. отд. доктор филос. наук Н.А. Хренов); устно-поэтического фольклора (зав. отд. канд. ист. наук В.Г. Смолицкий); музыкального фольклора (зав. отд. канд. искусствоведения А.Н. Иванов); изобразительного фольклора и художественных ремесел (зав. отд. Л.Я. Таежная); компьютеризация фонда фольклора и технических средств (зав. отд. Н.Д. Крылова). В ближайшем будущем Центр планирует разработку следующих проблем: «Народное мировоззрение: содержание, проблемы функционирования и развития», «Жанровая структура фольклора», «Традиционное русское застолье: историко-культурный аспект», «Хороводные песни Южной России», «Карнавально-игровая культура».

Задачей ГРЦРФ как координационного центра научной деятельности стало регулярное проведение конференций и семинаров. Ежегодно в рамках Дней славянской письменности и культуры проводится конференция «Славянская традиционная культура и современный мир», на которую съезжаются ученые из разных городов России, ближнего и дальнего зарубежья. По материалам конференций Центр выпустил серию сборников «Славянская традиционная культура и современный мир».

Второй традиционной конференцией Центра стала конференция «Фольклор и художественная культура: история и современность». На ней обсуждается широкий круг вопросов, посвященных взаимодействию различных пластов художественной культуры: профессионального искусства, фольклора и массовой культуры. Особое внимание участники конференции обращают на функционирование так называемой «третьей» культуры, под которой понимается сочетание форм традиционного фольклора и элементов нефольклорного характера.

Центр ежегодно проводит научно-практическую конференцию «Формы приобщения детей к традиционной культуре», участниками которой являются педагоги и методисты. Учитывая многообразие видов и жанров народной культуры, организаторы обычно фокусируют внимание на какой-то отдельной теме. В 1998 г. в центре внимания участников семинара был народный костюм, а в 1999 — глиняная игрушка. В рамках конференции проходят выставка детского творчества и выступление детских фольклорных ансамблей.

началась работа по созданию специальной компьютерной программы «Музыкально-поэтический фольклор». Идея компьютеризации российских фольклорных фондов — это попытка переломить негативную ситуацию, сложившуюся вокруг богатейших архивных материалов, попытка решить проблемы хранения фондов, о чем можно говорить бесконечно. И дело не только в том, что фонды погибают. Многие записи нередко остаются недоступными для полномасштабной и оперативной работы фольклористов. К сожалению, много времени было упущено по причине того, что с чьей-то «легкой руки» была запущена мысль о попытке Центра объединить (а, значит, и «приватизировать», отобрать) сами фонды. В действительности речь шла идет о принципиально новом техническом решении проблемы, которое позволило бы для начала провести ревизию имеющихся материалов и приступить к их систематизации, обработке и изданию. Сделать это «дедовскими» методами весьма затруднительно. Планомерная работа по компьютеризации развернулась лишь в 1997—1998 гг., ког-

да Центр приступил к разработке 3-й версии программного продукта.

В рамках программы по созданию информационного банка данных по русской традиционной культуре Центр стал регулярно проводить семинар «Технические и организационные проблемы компьютеризации фондов фольклора». Всем организациям (независимо от ведомственной принадлежности), работающим с фондами, была бесплатно предложена 3-я версия информационно-поисковой системы «Музыкально-поэтический фольклор». Программа прошла апробацию в региональных фольклорных архивах. Мы надеемся, что это будет тот самый «методический костяк», на который будет наращиваться местный материал. Дальнейшая работа над 4-й версией позволит скординировать работу фольклорных архивов в различных регионах страны. В «архивном вопросе» Центр занял конструктивную позицию, выступив за открытость и доступность фондов для исследователей. К сожалению, сегодня многие фонды стали закрываться, предоставлять свои материалы только за высокую плату или вообще отказывать исследователям в доступе к архивам.

Особо нужно сказать об издательской программе Центра, ее смысле и задачах. Для нас публикация — это не только способ общения ученых или еще одно дополнение в научно-факторологический арсенал (по крайней мере, так выглядят публикации многих фольклорных центров). Это, безусловно, важная задача. Но не единственная. Для нас публикация — это важнейший способ популяризации народной культуры, внедрения ее ценностей в сознание педагогов всех уровней и руководителей фольклорных ансамблей, школ, студий и т.д. Это и способ утверждения ценностей традиционной культуры в духовной жизни человека, семьи, коллектива. Это способ конкурентной борьбы традиционной культуры с массовой культурой за право быть представленной в общественной жизни, в СМИ и т.п. Поэтому Центр наряду с большими усилиями по возрождению научного журнала «Живая старина» ведет работу по поддержке и сохранению популярного журнала «Народное творчество». Эти два журнала отражают попытку соединить серьезную науку с практикой, вооружить последнюю подлинными образцами народной культуры, дать соответствующие методики, научить педагогов понимать ценности подлинные, вечные и различать сиюминутные подделки.

Аналогично замышлялась и реализу-

ется новая пара журналов — научный альманах «Традиционная культура» и популярный журнал детской направленности «Студия» (в 1998 г. вышли 2 номера «Студии», сейчас временно «Студия» выходит как «журнал в журнале» в «Народном творчестве»). Первый номер «Традиционной культуры» читатели получат во втором полугодии 2000 г. Это своеобразный юбилейный проект ГРЦРФ. Замысел альманаха — преодолеть известный консерватизм традиционной фольклористики

Важным аспектом научной деятельности Центра является выпуск книг, посвященных различным сферам традиционной культуры (издано более 40 монографий и сборников).

Вышли в свет 9 выпусков серии «Сохранение и возрождение фольклорных традиций». Каждый выпуск посвящен различным аспектам традиционной культуры. Это и концептуальные разработки по организации центров народной культуры, фольклорных студий, детских школ народных искусств (вып. 1), и рассмотрение новых методологических вопросов, связанных с культурно-экологической значимостью фольклорной традиции (вып. 2), и осмысление форм традиционного досуга и их реконструкция, характерная для отечественной культуры (вып. 3, 5, 7, 8), и конкретный анализ произведений народного творчества (вып. 4), и проблемы взаимодействия различных пластов художественной культуры (вып. 9).

Книга «Русская частушка» (1993; сост. и вступ. статья А.В. Кулагиной) представляет собой научную публикацию частушек с приложением нотных примеров. «Русский жестокий роман» (1994; сост. В.Г. Смолицкий и Н.В. Михайлова) — это публикация романсов на стихи известных поэтов и песен, баллад, романсов неизвестных авторов, которые сгруппированы по вариантам и снабжены нотными примерами.

Центр уделяет внимание и «детской тематике». Среди его изданий — сборники «Музыкальный фольклор и дети»; сборник документов и материалов I Всероссийского съезда по внешкольному образованию, два сборника «Мир детства и традиционная культура».

Среди монографий, изданных Центром, — «Фольклор и кризис общества» А.С. Каргина и Н.А. Хренова (1993); «Русь избянная» В.Г. Смолицкого (1993); «Русская инструментальная музыка фольклорной традиции» А.А. Банина (1997); курс лекций А.С. Каргина «Народная художественная культура» (1997), который адресован студентам, избравшим своей специальностью традиционную культуру и народное искусство; «Мифология досуга» Н.А. Хренова (1998); «Женитьба добра молодца» И.А. Морозова (1998); «Фольклор Судогодского края» (1999) — сборник текстов и материалов по результатам комплексной экспедиции во Владимирскую обл. и др.

(в этом понятии нет ничего предосудительного). По нашему убеждению, фольклористика должна значительное внимание уделять и «пограничным» явлениям. Говорить в течение ста лет о синкретичности и синтетичности фольклора и продолжать изучать его локальные (пусть и очень мощные) пластины, явления, образцы изолированно друг от друга — по меньшей мере неперспективно и мало продуктивно с точки зрения социологии культуры. Как всякое живое образование традиционная культура развивается, существует в едином духовно-материальном комплексе, а, значит, и ее понимание (и в конечном счете регенерация) возможно только при соответствующем изучении. В этом видится мощный резерв в развитии фольклористики и одновременно — путь формирования новой научной дисциплины — этнокультурологии. Она должна стать тем перекрестком, на котором будут встречаться, обогащая друг друга, этнопедагогика и этномузиковедение, фольклористика и этнология...

Каковы же итоги первого десятилетия ГРЦРФ и перспективы на будущее?

Отрадно, что реализовалась идея создания специализированного научного подразделения, занимающегося изучением, сохранением и популяризацией русского народного творчества и традиционной культуры. Важно, что идея Центра стала активно реализовываться путем создания множества подобных региональных (областных, краевых, районных) центров, сочетающих научную и практическую деятельность. Для сохранения своего культурного наследия каждый регион, даже самый небольшой, вправе и должен организовать такую деятельность — только так станет возможным описать единое поле традиционной народной культуры в его локальных вариантах. Фольклористика не должна быть сосредоточена в столицах. Такая централизация не способствует развитию науки и реальных фольклорных процессов. Никто лучше местных фольклористов не сможет со-

Международную деятельность ГРЦРФ в области народной культуры осуществляет Дирекция международных программ и сотрудничества с зарубежными странами (рук. Н.П. Шамшурин). Ежегодно Центр направляет за рубеж до 30 профессиональных и любительских фольклорных ансамблей на международные конкурсы и фестивали. Для зарубежных специалистов в области народной культуры и любителей организуются мастер-классы (например, «Школа писанки», «Пасхальный рожок») в рамках программы «Русское народное искусство».



брать, классифицировать, интерпретировать, издать свой региональный материал, и нигде лучше, чем в регионах, он не будет воспринят. Столичный же фольклорный центр должен взять на себя роль координатора и, используя свой научный потенциал, помогать методикой и концептуальными разработками.

У нас сложился научный коллектив, способный решать сложные задачи, стоящие перед Центром. В ГРЦРФ объединились ученые разных поколений, чьи имена могут украсить любой научный коллектив страны; работают 3 доктора и 10 кандидатов наук. Ряд сотрудников учится в аспирантуре.

Центр объединяет специалистов различного профиля из разных регионов. Происходит ли это на заседаниях редколлегии «Живой старины», «Народного творчества» и «Традиционной культуры», или через обсуждение и выработку единой концепции компьютерной базы данных, или на конференциях и семинарах, устраиваемых Центром, — в конечном счете это служит фольклористике, специалистам, живому делу.

Конечно, не все из задуманного удалось реализовать. Остро не хватает своего концертного и выставочного зала, где можно было бы по-настоящему развернуть пропаганду лучших аутентичных образцов традиционной культуры. Эпизодические мероприятия, проводимые сегодня различными организациями «по случаю», не могут решить проблему. А значит — традиционная культура проигрывает в общественном сознании той культуре, которой она по определению не может проигрывать, — массовой, информационно-развлекательной. Проведение ис-

тинно фольклорных концертов и выставок — это предметное поле деятельности телевидения, газет, радио, и как следствие — выход на информационное пространство страны не скабрезно-скандальной «Эх, Семеновна!», а настоящей народной культуры.

Острой остается для ГРЦРФ проблема специалистов-этномузиковедов. Существующие объемы их подготовки не удовлетворяют потребностей отрасли. Пока речь идет о простом их «воспроизведстве»: каждый вуз и НИИ стал готовить себе кадры фольклористов. Видимо, Центр вынужденно пойдет по такому же пути, открыв свою аспирантуру. Может быть, Центр еще не использует всех своих возможностей. И в области координации фольклористических исследований — вопросы, вопросы...

Но в будущее Центр смотрит с оптимизмом. Отмечая свое десятилетие, ГРЦРФ планирует провести в сентябре 2000 г. Всероссийскую научную конференцию «Традиционная русская культура. История и перспективы в XXI веке», на которой к обсуждению фольклористов будут предложены наиболее актуальные вопросы сохранения и развития нашего национального духовного достояния. Мы также приглашаем всех на круглый стол, посвященный перспективам дальнейшего развития Центра.

А.С. КАРГИН,
Генеральный директор, профессор,
засл. работник культуры РФ

Центр русского фольклора представлен в Интернете по адресам: <http://www.accessnet.ru/folk/crf/index.htm> или <http://ru.narod.ru/crf/index.htm>

О персонажах древнерусской культуры

Б.Н. Путилов. Древняя Русь в лицах. Боги, герои, люди. СПб, 1999.

Трудно писать рецензию о книжке, которую автору не довелось держать в руках. Увы, это последняя книга Бориса Николаевича, и книга не совсем обычна. Во-первых, автор смело идет в область, которая лишь частично занимала его прежде. Во-вторых, перед читателем книга, а не исследование. Она могла бы проходить по разряду либо учебной, либо популярной литературы, если бы не принадлежала выдающемуся ученому, который не повторяет чужих истин — он выдвигает свои. Но во многих вещах Б.Н. Путилов не был пионером, и тогда он не скрывает своих научных пристрастий, ссылаясь то на наших замечательных историков (от Карамзина до Ключевского), то на исследователей древнерусской литературы.

Древняя Русь предстает в книге Б.Н. Путилова прежде всего в лицах, и здесь остается лишь пожалеть, что набор этих лиц не полон. О некоторых сказано как бы вспомыхах, другие не заслужили почему-то индивидуального очерка, и о них кратко сообщается, когда речь идет вовсе не о них (так, о протопопе Аввакуме говорится в очерке об Алексее Михайловиче, там же несколько строк удалено Симеону Полодкому; не менее щедр очерк о Дмитрии Донском — из него читатель узнает и об Иване Калите, и о Михаиле Черниговском). Не каждый читатель согласится с тем, что в ранг героев древнерусской культуры Б.Н. Путиловым возведены Идолице Поганое или Щелкан Дюдентьевич, что Ерш Ершович представлен героям книжного эпоса: не каждый персонаж литературного произведения является его героем. Да и о Бояне «Слова о полку Игореве» едва ли кто на Руси знал. Зато каждый знал об Александре Македонском и читал о нем, но о великом полководце древности Б.Н. Путилов не упоминает.

Манера изложения Б.Н. Путилова всегда была неторопливой. В этой же книге она нетороплива вдвойне. Как опытный экскурсовод, проводит ученый любознательного читателя по миру Древней Руси, предлагая ему задержаться, послушать, взглядеться в лица. Поэтому нередко здесь можно встретить фразу типа: «Скажем теперь...». Иногда автор растолковывает нам вещи элементарные (например, о ересях), но читателя привинутого это не обижает: ведь книга задумана как справочная, учебная, и здесь элементарная информация не бывает лишней.

Взгляд на историю как учительницу жизни слишком распространен, чтобы его обсуждать. В прошлом так естественно искать либо уроки морали, либо просто жгучую злободневность. Б.Н. Путилов не идет по проторенному пути и не навязывает нам мнимой актуальности. У него есть своя точка зрения на людей Древней Руси, но далеко не всегда автор ее демонстрирует. Конечно, параллели между Иваном Грозным и его поклонником Иосифом Сталиным сами собой напрашиваются, но роли наставника Б.Н. Путилов избегает. Это лишает его книгу избыточного субъективизма, но неявная моральная оценка тут всегда присутствует. Она изредка обна-

руживается, но всегда Б.Н. Путилов верен принципу, выдвинутому С.М. Соловьевым: «Нельзя смешивать историческое объяснение явлений с нравственным их оправданием». И Б.Н. Путилов, не соблазняясь идеями исторического прогресса (ему не чуждыми), предупреждает своего читателя: «Но не станем ни оправдывать, ни тем более возвеличивать жестокость, бесчеловечность, фанатизм, антигуманные способы борьбы и расправы с инакомыслившими — особенно когда инакомыслившие действуют словом, а не мечом» (в очерке об Иосифе Волоцком). Нравственная позиция Б.Н. Путилова ясна, но не безусловна: еретики — не вольнодумцы и не люди критической мысли, и еще неизвестно, как бы они себя повели, если бы в руках у них оказался меч. Но в целом книга Б.Н. Путилова свободна от соблазнительной модернизации.

Фольклорист и этнограф прежде всего заинтересуется разделом о «богах»: с основными положениями раздела об устном эпосе он хорошо знаком по специальным работам Б.Н. Путилова. Кое-что смущит его — в первую очередь, безоглядная ретроспекция: уж очень непосредственно материалы, засвидетельствованные в XIX—XX вв., Б.Н. Путилов трактует как извечные, а стало быть, древнерусские. Между тем, менталитет человека Древней Руси был иным, и нет оснований думать, будто древнерусский человек точно так же представлял себе, скажем, хлевника, как наш не особенно отягощенный образованием современник. Достаточно вспомнить облик черта, чтобы убедиться в этой изменчивости. Еще А.Н. Веселовский подавал примеры осторожности, не приписывая языческому прошлому верования христианской эры. Тем более следует быть осторожным и не трактовать как пережиток какой-нибудь местный обряд, засвидетельствованный этнографами XX в. Прошлое нельзя надежно реконструировать, основываясь на современных данных. Менталитет — это скорее процесс, нежели состояние, и многое в нем менялось уже в самой Древней Руси: все же Киевская Русь и Русь Московская — совершенно разные.

Не очень ясной выглядит у Б.Н. Путилова граница между нечистой силой и богами: во всяком случае, берегини оказались у него в разряде богов, хотя они явно из разряда «массовых» сил, а не богов, имеющих индивидуальный облик.

Очень силен в книге акцент на двоеверии. Конечно, Максим Грек был «нетипичным», исключением во всех смыслах, но слова Б.Н. Путилова о средневековом ученом воспринимаешь с полным доверием: «Личность Максима Грека убеждает нас в том, как глубоко и органично про никнуло христианское вероучение в сознание и души людей». Но книга в этом не убеждает: любое суеверие здесь трактуется как двоеверие, и современный русский, не говоря уже о человеке Древней Руси, выглядит плохо замаскированным язычником.

Книга в целом свободна от рецидивов «кабинетной мифологии»: в ней не найдешь богов, выдуманных на античный лад. Иногда, правда, мелькнут осторожно высказанные соображения в духе Чулкова — о Леле, например, или о Ладе, но без всяких фантазий на этот счет.

Издание богато иллюстрировано — и это смущает. Не говоря уже о красующемся на об-

ложке Егории Победоносце, заставляющем вспомнить о киче, смущает соседство лубка XIX в., иконы XII в. и росписей Виктора Васнецова. Картина вологодского живописца XX в. Вахрушова оказывается иллюстрацией к сюжету Древней Руси — но ведь у нее свой «язык», и он очень далек от древнерусских понятий. Но едва ли все эти иллюстрации подобраны автором, так что никаких претензий к Б.Н. Путилову здесь быть не может. Как не может их быть и вообще: книга написана ярко, многие характеристики просто великолепны (раздел о книжном эпосе, Максим Грек, Иоанны Третий и Четвертый), а к названию книги хочется добавить эпитет «многоликая». Это выдающийся популяризаторский труд большого ученого.

Е.А. КОСТЮХИН,

доктор филол. наук;

Ин-т русской литературы РАН
(Санкт-Петербург)

Словарь народных стереотипов и символов. Т. 1, ч. 2. Земля. Вода. Подземный мир

Słownik stereotypów i symboli ludowych. T.I. Kosmos. [Cz. 2] Ziemia. Woda. Podziemie / Red. J. Bartmiński. Lublin, 1999.

Вышла в свет вторая книга первого тома люблинского этнолингвистического «Словаря народных стереотипов и символов», посвященного теме «Космос». О концепции словаря, создаваемого коллективом филологов Люблинского университета под руководством проф. Ежи Бартминского, о принятых его создателями принципах и подходах, о задачах и источниках словаря, а также о содержании первой части этого тома, вышедшей в 1996 г. («Небо. Небесные светила. Огонь. Камни»), мы уже рассказывали читателям (см.: ЖС. 1997. № 4. С. 52—53). Народной космологии будет посвящена еще одна, третья книга, которая представит культурно-языковой образ атмосферных явлений (тучи, облака, погода, гроза, гром, молния, дождь, радуга и др.) в польской традиционной культуре. В новой книге существенно расширена и без того чрезвычайно впечатительная база источников (в том числе полевых записей), из которых почертнут материал (основной список источников приведен в первой книге).

Вторая книга переносит нас с небес на землю и даже опускает в подземелье. В разделе «Земля и ее рельеф» описываются, кроме самой земли (в ее разных «профилях»), «концепты» суша, остров, долина (включая ветхозаветную Долину Иосафата), гора (и особо — Лысая гора и Хрустальная гора), скала, грот, пещера, овраг, ущелье. «Водный» раздел представляет образ воды как стихии, среды, вещества и т.п.; водных объектов — источника, ключа, колодца, родника, ручья, реки, озера, моря; здесь же получают освещение такие явления, как потоп, наводнение, и такие символические для славянского фольклора понятия, как Дунай. Далее рассматриваются разного рода болота и заболоченные места, трясины, лужи и т.п. Наконец, последний раздел книги

посвящен народным представлениям о подземном мире.

Каждая словарная статья (а по существу не большая монография, дающая «тезаурусное» описание, т.е. основанное на исчерпывающем анализе всех «контекстов», в которых выступает описываемый объект) состоит из нескольких стандартных рубрик: **введение**, где содержатся необходимые сведения энциклопедического характера, лингвистические характеристики (лексика, соотносимая с данным объектом в литературном языке и диалектах польского языка, синонимы, антонимы, гиперонимы, гипонимы, сочетаемость, фразеология и т.п.) и самая общая дефиниция символических свойств и функций, соотносимых с предметом описания; **экспликация** — развернутое толкование, в котором приводятся все существенные признаки, свойства и контексты, создающие в совокупности «образ» предмета; **документация**, где те же данные представлены подробно с отсылкой к конкретным источникам. В заключение приводится богатая библиография исследований, посвященных данной теме.

Например, в статье «Земля» во вводной части сообщается, что земля в традиционной культуре трактуется как живое существо, как мать всего живого, как источник жизни, что с ней связаны важнейшие этические понятия и т.д. Кратко говорится о месте этого концепта в античной, библейской, индоевропейской и славянской мифологии. Далее, в разделе «экспликация» идет речь о нескольких основных значениях слова земля (*zie mia*) в польском языке: 1) мир, «этот» свет (в оппозиции к «тому» свету); 2) материальная субстанция — а) стихия (наряду с водой, огнем, воздухом), б) поверхность, на которой живут люди, в) суша, твердь в противоположность морю, г) почва, на которой все произрастает; 3) страна, географическая единица. Для народной («наивной») картины мира наиболее важен второй круг значений. Анализ фразеологии со словом «земля» и верований о земле убедительно демонстрирует антропоцентричность народных представлений и оденок: земля — это прежде всего место обитания человека, она противопоставлена как небу — обители Бога и высших сил, так и подземелью, недрам земли, преисподней, где находится ад; земля «живет», как человек, она дышит, говорит, спит, жалуется, радуется; она рожает (отсюда *матерь-земля*), она кормит людей и т.д. Земля — объект почитания (ее делают, ее запрещено бить, при ней нельзя браниться и т.д.).

В разделе «документация» материал источников расположен по жанрам цитируемых текстов. Такое расположение имеет свои очевидные преимущества, т.к. позволяет составить представление о разных «образах» земли, создаваемых разными жанрами. В то же время раздел в целом дает полный перечень мотивов, относящихся к земле, в польском фольклоре. В **загадках** земля предстает как мать (а небо — как отец), что согласуется с мифологическими представлениями в славянской космологии; в **проклятиях** выражается пожелание, чтобы земля не «носила» противника, не приняла его после смерти, чтобы он провалился сквозь землю и т.п.; те же мотивы встречаются в формулах **жертв**, в них также земля призываются в свидетели; в **заговорах** в землю и под землю изгоняется боль, болезнь, нечистая сила (*стригоны* и т.п.). Совершенно дру-

гие темы характерны для **колядок**: в них земля радуется, веселится, скачет и т.п., так как на землю явился Христос; ангелы слетают с неба на землю, напротив, дрожит, трясется, рушится, когда Христос умирает. В **балладах** земля дрожит, трясется, «расступается», разверзается, чтобы поглотить грешную мать, умертвившую своих детей. В **мифологических рассказах** Бог творит землю, которая растет, как тесто; земля создается из яйца; Бог творит соловья, жаворонка, рыб, ягоды, мух; создает горы из земли, украшенной уткой по совету черта; Бог создает человека из земли, из глины. В **сказках** человек взбирается с земли на небо, земля открывает клад, бедному мужику, узнавшему магическую формулу; из тела человека или животного, закопанного в земле, вырастает дерево или тело оживает и т.д. Столь же объемно и подробно разработан материал в других статьях рецензируемой книги.

До сих пор ничего подобного по полноте и презентативности, по тщательности обработки и глубине интерпретации материала не было не только в польской науке, но и в славистике вообще. Знаменитый и в полной мере сохраняющий свое значение труд К. Мошинского «Народная культура славян»², не мог претендовать на такую основательность в отношении польского материала хотя бы потому, что представлял народную культуру в общеславянском масштабе. Тем не менее создаваемый в Любlinе словарь-компендиум, достойно продолжающий дело великого польского ученого, не только не «закрывает» и не «исчерпывает» возможности изучения традиционной духовной культуры Польши, но, напротив, открывает новые перспективы благодаря своим подходам и интерпретациям, а также продуманной и тщательной систематизации разнообразного языкового, фольклорного и этнографического материала.

Примечания

¹ *Słownik stereotypów i symboli ludowych*. T. I. Kosmos. [Cz. 1] Niebo. Świata niebieskie. Ogień. Kamienie/ Red. J. Bartniński. Lublin, 1996.

² *Moszyński K. Kultura ludowa Słowian*. Warszawa, 1967. T. 1—2.

С. М. ТОЛСТАЯ,
доктор филол. наук; Ин-т славяноведения
РАН (Москва)

Этиологические легенды в мировом фольклоре

Aux origines du monde. I. Contes et légendes de France / Textes réunis par Galina Kabakova. Flies France, Paris, 1998; II. Contes et légendes d'Ukraine / Textes réunis, annotés et traduits par Galina Kabakova. Flies France, Paris, 1999.

Народные этиологические легенды (о возникновении, сотворении, изменении мира, стихий природных объектов, человека, культурных реалий и т.д.) привлекают внимание исследователей и как часть «фольклорной Библии», и как фрагмент народной картины мира, отразившей фольклорно-мифологические представления.

Именно этому пласту народной словесности

посвящена новая серия французского издательства Flies France (Париж) «У истоков мира», в составе которой уже увидели свет два выпуска — «Сказки и легенды Франции» (1998) и «Сказки и легенды Украины» (1999). Составитель сборников — славист Г. Кабакова — предоставляет читателю возможность сопоставить традиционные космогонические и космологические взгляды французов и украинцев, опираясь на один и тот же круг сюжетов, бытующих в фольклоре Франции и Украины.

Результаты впечатляют. Помимо общности сюжетов (что отчасти обусловлено общим источником народных легенд — Библией или миграцией бродячих сюжетов, широко распространявшихся по Европе в сборниках fablio), налицо почти дословное совпадение рассказов о сотворении некоторых животных, растений, предметов. В этом плане привлекает внимание сюжет об иминачечении Адама и Евы. Согласно гусульским и галицийским легендам, Ева была сотворена из ветки ивы, отчего и получила имя Йева (II, № 30 и 35). Легенда из Бретани также интерпретирует имя Евы как «растительное» — от диал. *ef* 'дерево' (I, № 136). Интересно сопоставить французскую (Пиренеи, I, № 29) и украинскую (Киевская губ., II, № 81, но встречается практически повсеместно) легенду о превращении человека (кузнеца, мельника) в медведя за то, что он пытался напугать Бога. Известный еще с античности «интернациональный» сюжет о выборах птичьего короля и соперничестве орла и птички королька представлен французской версией из департамента Ло (I, № 65) и украинской из Галиции (II, № 110). Следы литературного влияния, вероятно, несет на себе забавный рассказ, объясняющий привычку собак обнюхивать друг друга при встрече: они ищут горицу (Прованс, I, № 32) или перец (Галиция, II, № 71), которые одна из них когда-то давно спрятала себе под хвост.

Такая картина может подвигнуть фольклористов и историков культуры на размышления и о фольклорных универсалиях «общеверхопейского» масштаба, и о механизмах развития нарративных жанров, и о сохранении коллективной памяти в рамках национальных традиций. Сравнительный анализ облегчается тем, что оба сборника имеют одинаковую структуру (разделы: «Небо и земля», «Человек», «Народы и сословия», «Животные», «Растения», «Изобретения», «Календарь»). «Французский» сборник содержит 172 текста, «украинский» — 202. В обоих случаях легенды (как разные сюжеты, так и варианты одного и того же сюжета) подобраны из различных историко-культурных регионов Франции и Украины, что наглядно демонстрирует вариативность фольклорных традиций этих стран.

Оба сборника — впервые собранные воедино народные этиологические легенды (по крайней мере, их значительная часть). До сих пор как французский, так и восточнославянский материал «растворялся» в сборниках сказок, народных рассказов и легенд, публиковался в виде небольших подборок в периодических изданиях (теперь уже труднодоступных). Особо отметим, что сборник украинских легенд составляют не только ранее опубликованные тексты из классических фольклорно-этнографических сводов П. Чубинского, М. Драгоманова, Б. Гринченко, М.

Левченко и др., но и впервые вводимые в научный оборот архивные материалы и полевые записи 1980-х—1990-х гг. Представлены легенды из Архива Русского Географического общества (Санкт-Петербург), Архива Института истории искусства, фольклора и этнографии им. М. Рильского (Киев), Полесского архива Института славяноведения РАН (Москва). В общем фонд архивных записей из исследуемого региона охватывает период почти в 100 лет, и таким образом становится возможным проследить сохранность и трансформации традиции фольклорных нарративов.

Все тексты снабжены комментариями, в которых указаны: первая публикация данного текста; атрибуция впервые публикуемых текстов; варианты сюжета и география его распространения.

Умело подобранными текстами Г. Кабаковой удалось подчеркнуть «многослойность» народной этиологии (и во «французском», и в «украинском» вариантах), испытавшей влияние как апокрифическо-книжное (дуалистические сюжеты о сотворении мира и человека, рассказы о песьеглавцах), так и инокультурное. В частности, интересным является замечание составителя о воздействии раввинистической литературы на местную легендарную традицию; в связи с этим стоило бы отметить факты этого влияния в комментариях к конкретным сюжетам из регионов этнокультурных контактов, например к сюжету «Почему евреи не едят свинины» (Екатеринодарская губ. на Украине — II. № 77, Ардени во Франции — I. № 150). С этим же влиянием, возможно, связан еще один сюжет — «Почему дети не ходят сразу после рождения», зафиксированный в обеих традициях (французская версия из окрестностей Меда — I. № 142; украинская из Черниговской губ. — II. № 37) и рассказывающий о том, как Господь «в начале света» перебрасывал детей через дом, дерево, ворота, чтобы те сразу начинали ходить. Но однажды женщина испугалась за своего ребенка и поймала его на руки. С тех пор люди и носят своих детей на руках, пока те не научатся ходить. Данный сюжет спорадически встречается и у южных славян (Софийский, Пирот, Банат). В качестве параллели приведем сюжеты европейских мидрашей о рождении Каина (едва родившись, встал на ноги и принес Еве горсть соломы, отчего и получил свое имя: *qa'ayin* от *qa'an* 'стебель') и о людях «поколения Потопа» (по Богу благословению умели ходить и говорить сразу после рождения).

В обоих сборниках показателей по своему составу раздел, посвященный «чужим» — иноzemцам, этническим соседям и соседям по месту обитания. Народная этиология относит происхождение различных этносов и социальных групп ко временам хождения Христа, апостолов и святых по земле (часто этот период отождествляется со временем окончания Всемирного потопа). Именно тогда, согласно фольклорным легендам, появляются на земле первые жители Нормандии (Пикардия, I. № 148), бретоны Нижней Бретани (св. Антоний превратил поросенка в человека, и с тех пор нижние бретоны получили характерное прозвище «*Bretons-cochons*»; Верхняя Бретань, I. № 149), испанцы (провинция басков, I. № 147), «литвины» (Чернигов-

ская губ., II. № 54; в переводе дано как *Lithuanians*, т.е. «литовцы», что не совсем верно: в украинских легендах этим термином обычно обозначаются белорусы, проживавшие на территории Великого Княжества Литовского), поляки-шляхтичи (Галиция, II. № 55). Подборку колоритных «этнических» сюжетов можно было бы дополнить западно-украинскими (Галиция) легендами о происхождении цыган, в которых явно проступают демонологические черты фольклорного стереотипа «чужого» (в сборнике представлены только легенды, объясняющие некоторые особенности быта и языка цыган).

Серия «У истоков мира», включающая материалы разных фольклорных традиций в межкультурный диалог, безусловно, будет интересна не только специалистам, но и широкому кругу читателей. В планах издательства — очередной выпуск, посвященный японским легендам — «*Contes et légendes du Japon*».

Работа выполнена в рамках проекта РГНФ (00—04—00034)

О. В. БЕЛОВА,
канд. филол. наук; Ин-т славяноведения РАН
(Москва)

Антология еврейской сказки

Еврейские народные сказки, предания, былички, рассказы, анекдоты, собранные Е. С. Райзе / Сост. и предисл. В. Дымшица. СПб., 1999.

«Еврейские народные сказки» — первая антологическая публикация еврейского фольклора на русском языке. Интерес к еврейскому фольклору возник достаточно поздно — на рубеже XIX—XX вв. Первым профессиональным собирателем и исследователем еврейского народного творчества был С. А. Ан-ский (1863—1920). В Вильне в 1925 г. был создан Еврейский научно-исследовательский институт (ИВО). За предвоенные годы ИВО собрал огромный фольклорный архив. После Второй мировой войны архив ИВО хранится в Нью-Йорке. С 1954 г. сбор еврейского фольклора ведет Израильский фольклорный архив, в собрании которого представлены сказки еврейских общин всего мира, в том числе и евреев Восточной Европы (евреев-ашкеназов).

Настоящая антология увидела свет во многом благодаря Валерию Дымшицу, осуществившему замысел Ефима Самойловича Райзе (1904—1970) по изданию собрания фольклора евреев Восточной Европы. Е. С. Райзе, кроме традиционного еврейского, получил юридическое и экономическое образование. С 1916 до конца 60-х гг. он собирал еврейский фольклор. Его архив включал в себя тексты на идише, записанные в Подолии, Виннице, Киеве, Ленинграде, Коми и на Соловках, а также тексты, уже опубликованные в народных книгах и фольклорных сборниках. Все эти тексты были переведены Райзе на русский язык.

Публикация архива Райзе стала возможна сравнительно недавно. В. Дымшиц выполнил литературную обработку текстов (т.к. многие переводы представляли собой подстрочник) и снабдил их предисловием и подробными коммен-

тиями. Тексты из архива Райзе составляют большую часть антологии. В книгу также вошли записи из сборников ИВО на идише (Записки Еврейского научно-исследовательского института. Филологические записки. Вильно, 1928. Т. 2) и тексты, опубликованные Авромом Рехтманом (Рехтман А. Еврейская этнография и фольклор. Бузнос-Айрес, 1958).

В предисловии кратко рассказывается о евреях-ашкеназах, которые, несмотря на свой преимущественно городской образ жизни и поголовную грамотность, смогли создать богатую фольклорную традицию. Обсуждается вопрос «что есть еврейского в еврейской сказке», т.е. определяется специфика еврейской сказки по сравнению с восточноевропейскими сказками. Вопрос серьезный, т.к. на первый взгляд некоторые еврейские сказки представляют собой просто пересказанные на идише сказки поляков, украинцев, немцев и т.д. Точка зрения составителя на эту проблему сводится к следующему: еврейская сказка берется за почти непосильное дело совмещения жесткого «сказочного» этикета с не менее жесткой «еврейской» системой ценностей; заимствованные из других культур элементы, сохранив свою форму, оказываются нагруженными новым смыслом (подробнее см. статью В. А. Дымшица в этом номере журнала).

Говоря о специфике еврейских фольклорных текстов, Дымшиц указывает на сильное взаимовлияние устной и письменной традиций: «...одним из специфических источников еврейской сказки является обширный круг традиционных текстов на древнееврейском и арамейском языках <...> Многие из этих текстов, например агадические фрагменты Талмуда и собрание мидрашей, сами представляют собой фиксацию и обработку народных легенд <...> Соприродность этих текстов устному слову всегда отчетливо ощущалась, поэтому они так легко возвращались из письменной литературы в устную» (с. 7).

В сборник вошли образцы всех жанров повествовательного фольклора — волшебные и бытовые сказки, былички, предания, легенды, народные рассказы и анекдоты. Материал, представляющий собой более четырехсот разнообразных текстов, разбит на разделы по жанрово-тематическому принципу; впрочем, иногда распределение материала по разделам носит условный характер. Какие-то тексты могут быть отнесены сразу к нескольким разделам, а многие сказки, традиционно классифицируемые как волшебные, трансформировались в еврейском фольклоре в бытовые. Кроме того, еврейская волшебная сказка часто содержит в себе мораль или апологию религиозных ценностей, поэтому иногда происходит слияние жайров сказки и притчи.

В комментариях дается краткое описание каждого жанра и историческая справка по каждому тематическому разделу. Отмечаются факты взаимовлияния еврейской и других фольклорных традиций, в том числе славянской. Например, «Сказка о царе» (№ 21) восходит к двум талмудическим легендам. Сюжет первой из них, истории о царе Соломоне и повелителе демонов Асмодее, стал достоянием литературы и фольклора всех народов Европы. У восточных славян этот сюжет, известный как «Сказание о Соломоне и Китоврасе», вошел сначала в «Толковую Палею», а потом в устную традицию. Сюжет

второй легенды, о царе Давиде и олене, в XVII в. попал из Европы на Русь и был очень популярен в литературе. Затем сказание перекочевало в русский и украинский фольклор. Анализ быличек показывает, что некоторые сюжеты о хасидских цадиках были популярны среди украинских крестьян.

Комментарии к каждому тексту содержат указание на источник (источники), имя информанта, сведения о нем, время и место записи, а также, где это возможно, номер и название сюжета по Указателю Аарне—Томпсона или «Справительному указателю сюжетов. Восточнославянская сказка» (сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский и др.; Л., 1979). Кроме того, В. Дымшицем совместно с Е. Крикуненко и С. Парижским была проделана работа по отысканию в текстах скрытых и явных цитат из Библии, Талмуда, мидрашей и других источников. В комментариях приводятся и толкуются найденные цитаты, парофразы и аллюзии.

В конце книги есть глоссарий, объясняющий значения слов, не являющихся общепонятными.

И.П. ТУМАРКИНА,
аспирант; Ин-т высших гуманитарных
исследований РГГУ (Москва)

Фольклор Русского Севера

Фольклор Севера. Региональная специфика и динамика развития жанров. Исследования и тексты / Отв. ред. Н.В. Дранникова, А.В. Кулагина. Архангельск, 1998.

Книга посвящена традиционному устному народному творчеству одного из интереснейших регионов. Сборник — результат деятельности сравнительно недавно созданной лаборатории фольклора, возникшей на базе Поморского государственного университета. Лабораторией ведется полевая и издательская работа. В частности, начата систематизация фольклорного архива. В связи с этим предполагается издать серию книг под общим названием «Фольклор Севера». Рецензируемая книга — первая в этой серии, и, несомненно, начало работы удачно. Уже подготовлен следующий сборник «Архангельские сказки». Планируются издания: «Заговоры», «Несказочная проза», «Обрядовая поэзия», «Частушки». Все тексты будут публиковаться впервые.

Первый раздел сборника открывается статьей Н.В. Дранниковой и И.А. Разумовой «Собирание фольклора Архангельской области на протяжении XIX—XX веков». В ней впервые систематизирована и описана экспедиционная деятельность по собиранию устно-поэтического народного творчества региона, показана связь местной фольклористики с общерусской, связь исследователей разных поколений. Обзор А.В. Кулагиной «Экспедиционная работа фольклористов Московского университета в Архангельской области» прослеживает изменения местного репертуара с 50-х годов XX в. до последнего времени.

Л.А. Астафьева («Записи А.В. Маркова на Терском берегу Белого моря») проанализировала методику полевой работы одного из крупнейших русских фольклористов, положив начало

систематическому изучению и собиранию беломорского фольклора. Возможно, было бы целесообразнее поместить эту статью в сборнике перед предыдущей, посвященной более позднему времени.

В статье А.В. Кулагиной «Современное состояние баллады» наибольший интерес представляет составленный автором «Указатель сюжетов новых баллад».

Н.В. Дранникова («Частушка на Севере. Проблемы генезиса и жанровой специфики») убедительно показала полигенетическую природу частушки, продемонстрировав генетическую зависимость частушки от большинства песенных фольклорных жанров. К сожалению, автор не учитывает несомненно имевшую место связь частушки с трудовой артельной песней.

Во втором разделе публикуются записи былин, исторических песен, баллад, духовных стихов, сделанные в 50-е—70-е гг. XX в.

Следует отметить качество большинства публикуемых текстов. Это тем более интересно в связи с тем, что материал, несомненно, отражает угасание эпической традиции. Составители указывают на постепенное исчезновение былин, утрату полноты повествования, прежде всего побочных эпизодов и эпических деталей. Тексты былин, помещенные в сборнике, как правило, короче известных нам по более ранним публикациям. Идет процесс разложения традиционных сюжетов, забвения важных частей повествования; некоторые мотивы переносятся из одной былины в другую. Так, мотив «шапки земли греческой», очень важный для былины «Добриня и змей» и постоянно в ней присутствующий, перенесен в былину «Илья и Идолище». Мотив богатырской заставы — вступление в былину «Илья Муромец и сын» — оказался в былине «Илья и Идолище» и т.д. Налицо непонимание отдельных слов, фрагментарность многих текстов. Вместе с тем в современных записях былин встречаются любопытные детали. Так, в лапотки Калики Иванища вплетены каменья драгоценные: «Не ради, — говорит, — красы-басы, а ради ноченьки осений — светили мне...»

Публикуются 5 исторических песен: 1 о событиях XVI в. и 4 — о событиях XIX в.

Песня «Иван Грозный и сын» адекватно пересказывает весь традиционный сюжет «гнев Грозного на сына». Обращает на себя внимание концовка текста. Обычно за спасение царевича Иван Грозный награждает Никиту Романовича слободой, в которую, если кто зайдет, не подлежит царскому суду. В свое время этот мотив не подсудности выражал определенную народную утопию. Сказительница У.А. Красковская продолжает песню, рассказывая, к чему привело существование такой слободы: «Прошло времени три месяца // А собралось воров да разбойников три тысячи». А далее — трезвая проза: «Потом откликали Микитоеву слободу, более не стали пускать, кончилося».

Солдатские песни посвящены войне 1812 г.: одна о Кутузове — редком персонаже исторических песен, другая — о популярном песенном герое атамане Платове. В последней — деталь, почти неизвестная старым вариантам: у Платова требуют показать паспорт. Две другие — «Смерть Александра I», «Поход в Польшу в 1831 году».

Как указывают составители в Предисловии,

баллад в северном репертуаре сохранилось значительно больше, чем былин и исторических песен. В сборнике приведено 23 текста. Большинство из них — традиционные сюжеты: «Василий и Софья», «Дмитрий и Домна», «Насильственный постриг», «Князь Роман жену терял».

Раздел «Духовные стихи» дает подборку «старших» эпических стихов, посвященных событиям из Ветхого и Нового Завета и сюжетам житийной литературы.

Книга снабжена справочным аппаратом: комментариями, примечаниями, списком архаизмов, диалектных и малоупотребительных слов и выражений, списком сокращений, сведениями об авторах статей.

Учитывая, что в работе над серией книг ее создатели находятся в самом начале, хочется высказать несколько замечаний и пожеланий.

Представляется более целесообразным поместить в первый (исследовательский) раздел научные статьи, посвященные тем же жанрам, которые представлены во втором. Было бы уместнее статью о частушке, саму по себе очень интересную, напечатать в соответствующем сборнике, тем более, что сборник частушек запланирован.

Вызывает недоумение, почему в статье, посвященной собиранию фольклора Русского Севера, отсутствует упоминание такого фундаментального труда, как «Былины Печоры и Зимnego Берега (новые записи)» (отв. ред. А.М. Астахова; М.-Л., 1961).

В комментариях к «Насильному постригу» сказано, что баллада встречается преимущественно на Русском Севере. Так оно и есть. Тем более интересно было бы отметить те немногие варианты, которые зафиксированы в Тверской и Курской губерниях, Терской области (Кавказ), на Урале и на Украине (см.: Великорусские народные песни, изданные А.И. Соболевским. СПб., 1895. Т. 1. № 294—298). Кстати именно в этих вариантах (см. № 296) указана причина (отсутствующая в северных текстах), по которой мать хочет постричь dochь в монахини:

За батюшков грех она (дочь. — В.С.)

отмолила,

За матушкин грех не могла умолить.

Словарь терминов мог бы быть несколько шире. Например, в былине «Три поездки Ильи Муромца» упоминаются «стоянники-разбойники». Вероятно, «стоянники» — непонятное скавитильницей «станичники» (слово, фигурирующее во многих текстах этого сюжета постоянно). Что такое «Кобылица-латиница»? Можно предположить, что смысл этого выражения сводится к тому, что это кобылица заморская. Эпитет «заморский» часто встречается в фольклоре и обозначает высокое качество.

Выход этой книги хотелось бы приветствовать и пожелать составителям дальнейших успехов в работе над серией «Фольклор Севера».

В.Г. СМОЛИЦКИЙ, канд. ист. наук;
Государственный республиканский центр
русского фольклора
(Москва)

В № 4 за 1999 г. на с. 32 была допущена неточность: авторами материала о работе Кабинета фольклора АГ СПбГУ являются К.А. Маслинский и М.Л. Лурье.

Новая литература по фольклору и этнографии

Исследования и материалы

Бобунова М.А. Размыщления лексикографа над текстами «Онежских былин». — Курск: Изд-во КГПУ, 1999. — 138 с.

Василенко В.М. Русь и войско донское. — М.: Златоуст, 1999. — Ч. 1. — 496 с.

Веселовский А. Избранные труды и письма. — СПб.: Наука, 1999.

Из содерж.: Эпос (Из автор. конспекта лекцион. курсов 1881—1882 и 1884—1885 гг.) / Публ. С.Н. Азбелева. — С. 99—117; Андрей Критский в легенде о кровосмесительстве и сказание об апостоле Андрее. — С. 118—124.

Время и календарь в традиционной культуре: Тез. докл. Всерос. науч. конф. — СПб.: Лань, 1999. — 200 с. — (Сер. «Мир культуры, истории и философии»).

Духовая культура русских Среднего Поволжья: Мат. полевых исследований / Ред. коллегия: М.Г. Матлин (отв. ред.), М.П. Чередникова, В.Ф. Шевченко. — Ульяновск: Лаборат. традиц. культуры УлГПУ, — 114 с. — (Проблемы полевой фольклористики; Вып. 4).

Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы / Отв. ред. Т.А. Бернштам. — СПб.: Петербург. Востоковедение, 1999. — 251 с.: ил. — (Сб. МАЭ; Т. 57).

Зазыкин В.И. Мать — сыра земля. Образ земли как матери в этнографии и фольклоре. — Нью-Йорк, 1999. — 166 с.

Занкин Н.И., Занкина Н.А. Областные особенности русского народного танца: Для вузов. — Орел, 1999. — 552 с.: ил.

Историко-этнографические очерки Псковского края: Монография / ПОИПКРО. СПбГУ. — Псков, 1998. — 315 с.

Из содерж.: Фольклор Псковского края / Б.Н. Путилов. — С. 253—268.

Калашикова Р.Б. Бесёда и бесёдные песни Заонежья второй половины XIX в. / ГИАЭМЗ «Кики». — Петрозаводск: Изд-во ПГУ, 1999. — 162 с.

Кантор А.М. Духовный мир русского горожанина. Вторая половина XVII века: Очерки. — М.: Изд-во РГГУ, 1999. — 120 с.: ил.

Кольцова Т.М. Крестьянские иконописные артели на Онеге // IV Грабаревские чтения. Древнерус. искусство: Докл., сообщ., тез. — М., 1999. — С. 99—108.

Лапин В.А. Историческая проблематика русского музыкального фольклора: Дис. в виде науч. докл. ... д-ра искусствовед. / РИИИ. — СПб., 1999. — 56 с.

Лингвофольклористика: Сб. науч. ст. / Отв. ред. А.Т. Хроленко. — Курск: Изд-во КГПУ, 1999. — Вып. 1. — 75 с. — К юбилею Е.Б. Артеменко.

Из содерж.: Супряга С.В. Своеобразие лексики русских лирических песен, записанных на территории Латвии. — С. 52—57.

Мильков В.В. Древнерусские апокрифы. — СПб.: Изд-во РХГИ, 1999. — 896 с. — (Памятники древнерус. мысли. Исследования и тексты. Вып. 1).

Мифология и повседневность: Мат. науч. конф. / ИРЛИ. Отдел фольклора. Сост. и ред. К.А. Богданов, А.А. Панченко. — СПб., 1999. — Вып. 2. — 576 с.

Из содерж.: Лысенко О.В. Метаморфозы одежды в хаосе архических форм: модели формирования семантической структуры «Народного костюма» в восточнославянской этнокультурной традиции XIX—XX вв. — С. 81—100; Панченко А.А. Религиозные практики: к изучению «народной религии». — С. 198—218.

Мифология Коми / Руковод. авт. кол-ва Н.Д. Конаков. — М.: Сыктывкар: ДИК, 1999. — 479 с.: ил. — (Энциклопедия урал. мифологий; Т. 1).

Музыка устной традиции: Материалы международных конференций. Памяти А.В. Рудневой / Моск. гос. консерватория. — М., 1999. — 345 с. — (Науч. тр.; Сб. 27).

Из содерж.: Шуров В.М. Русская песня вчера, сегодня и завтра (к вопросу о диалектике стабильного и мобильного в рус. песен. фольклоре). — С. 36—45; Чекановска А.И. Истина этнической специфики: морфологическая модель или особенности исполнения. — С. 84—90.

Полевые вопросы и исследовательские программы для сокращения фольклора / Под ред. Т.Б. Диановой. — М.: Изд-во МГУ, 1999. — 176 с.

Проблемы региональной культурологии: история, современное состояние, перспективы: Мат. Всерос. науч.-практ. конф. — Тюмень: Изд-во ТюмГУ, 1999. — 240 с.

Из содерж.: Козлова В.Л., Кошкарева А.М. Крестьянские меморандумы как этнографический источник. — С. 62—67.

Путилов Б.Н. Экскурсы в теорию и историю славянского эпоса / Кунсткамера РАН — СПб.: Петербург. Востоковедение, 1999. — 288 с. — (Slavica petropolitana; V).

Радин П. Трикстер: Исследование мифов северо-амер. индейцев с коммент. К.Г. Юнга и К.К. Керенви / Пер. с англ. В.В. Кирищенко. — СПб.: Евразия, 1999. — 286 с.

Сельская Россия: прошлое и настоящее: Докл. и сообщ. 7-ой рос. науч.-практ. конф. — М., 1999. — 262 с.

Из содерж.: Смирнова Н.В. Деревянное зодчество ивановской глубинки. — С. 123—124; Азарева И.В. Традиционные куклы Тульской губернии. — С. 129—131; Сысоева Г.Я. Современное бытование обряда «вождение русалки» в Воронежском селе Оськине. — С. 133—135; Шеварёнкова Ю.М. Устные легенды в современном бытovanии (по мат. Нижегор. обр.). — С. 144—145.

Сидоркова Г.Д. Прагматика паремий: пословицы и поговорки как речевые действия / Кубан. гос. ун-т. — Краснодар, 1999. — 250 с.

Соболев В.С. Для будущего России: Деятельность Академии наук по сохранению нац. культурного и научного наследия. 1890—1930 гг. — СПб.: Наука, 1999. — 192 с.

Из содерж.: Гл. 5. АН и краеведческое движение. — С. 105—134; Гл. 6. Участие АН в сохранении памятников истории и культуры. — С. 135—156.

Сычёв А.А. Смех как феномен культуры (философско-этнический анализ): Автореф. дис. ... канд. филос. наук. — Саранск, 1999. — 16 с.

Толстой Н.И. Избранные труды. Т. III: Очерки по славянскому языкознанию. — М.: Языки рус. культуры, 1999. — 462 с.

Из содерж.: Этногенетический аспект исследования древней славянской духовной культуры. — С. 31—39; Библиография печатных трудов Н.И. Толстого. — С. 390—440; Литература о жизни и трудах Н.И. Толстого. — С. 441—455; Основные даты жизни и деятельности Н.И. Толстого. — С. 456—461.

Традиционная народная культура и современность: Мат., тез. сообщений обл. науч. конф. «Виноградовские чтения» / ОДНТиД; Обл. АЭМ «Тальцы». Науч. ред. Г.В. Медведева. — Иркутск, 1999. — 146 с.

Из содерж.: Базилишина М.Р. Образ Троицы в современных устных рассказах крестьян-сибиряков. — С. 108—112.

Фразеология в контексте культуры / Отв. ред. В.Н. Телия. — М.: Языки рус. культуры, 1999. — 336 с.

Из содерж.: Толстая С.М. Славянские народные представления о смерти в зеркале фразеологии. — С. 229—234; Виноградова Л.Н. Народ-

ная фразеология, объясняющая, откуда берутся дети. — С. 235—239.

Чердынь и Урал в историческом и культурном наследии России: Мат. науч. конф., посвященному 100-летию чердын. краевед. музея им. А.С. Пушкина / ПГУ; ПОКМ; ЧКМ. — Пермь, 1999. — 348 с.

Из содерж.: Матанцева О.О. Традиции народного театра Северного Прикамья. — С. 60—63; Никитина С.Е. Традиционная культура как наследие: способы сохранения. — С. 314—320.

Юркин И.Н. Старообрядец и его костюм в русском городе второй четверти XVIII в. // Общественная и культурная жизнь Центральной России в XVII — нач. XX в.: Сб. науч. тр. — Воронеж: Изд-во ВГУ, 1999. — С. 115—138.

Тексты

Английские пословицы и поговорки и их русские соответствия / Сост. В. Модестов. — М.: Междунар. книга, 1999. — 304 с. — (В помощь переводчику).

Быlinы / Вступ. ст., сост., подгот. текстов, примеч. Б.Н. Путилова. — Спб.: Инапресс, 1999. — 528 с.

Духовные стихи. Канты: Сб. духов. стихов Нижегор. обл. / Сост., вступ. ст., подгот. текстов, исслед., коммент. Е.А. Бучилиной. — М.: Наследие, 1999. — 416 с.

Ковалева С. 7000 золотых пословиц и поговорок. — М.: АСТ, 1999. — 480 с.

Озорные частушки / Сост. С.С. Никоненко. — М.: Лабиринт-К, 1999. — 448 с. — (Рус. смех).

Песни и баллады волжского села Блюменфельда: По мат. архива Георга и Эммы Дингесов / Ред.-сост. Е.М. Шишкина-Фишер. — М.: Готика, 1999. — 164 с.: ил. — Песни на нем. яз.

Пословицы. Поговорки. Загадки / Сост., послесл., коммент. А.Н. Мартыновой, В.В. Митрофановой. — М.: Современик, 2000. — 509 с.

Соколовы Б.М. и Ю.М. Сказки и песни Белозерского края. — СПб.: Тропа Троянова, 1999. — Кн. 1. — 800 с.; Кн. 2 — 704 с. — (Полн. собр. рус. сказок. Предвр. собрания; Т. 2).

Стародубцева С.В. «Ох, роспись-альмо моё сердечко»: Песни из репертуара Натальи Власовой / УИИЯЛ УрО РАН. — Ижевск, 1999. — 226 с. — (Рус. песни Удмуртии; Вып. 1).

Ткаченко П. Кубанские пословицы. С.Д. Мастепанов о пословицах и поговорках народов Северного Кавказа. — М.: Граница, 1999. — 222 с.

У кота колыбелька золота: Колыбель. распевы Шадрин. края / Собиратель и сост. В.М. Бекетова. — Шадринск: Исеть, 1999. — 24 с.: ил.

Словари. Справочники

Василевские Арк. и Александр. Крылатые слова, изречения и мысли о военном деле: Словарь-справочник. — М.: Консалтбанкар, 1999. — 368 с.

Библиография научных трудов Виктора Евгеньевича Гусева: К 80-летию со дня рожд. / РИИИ. ФЭЦ. Сост. Г.В. Лобкова. Предисл. А.Ф. Некрыловой. — СПб., 1999. — 74 с.

Мифологический бестарий. От Алконоста до Ягила: Ил. энциклопедия мифолог. существ, сост. по древним легендам, мифам и сказаниям народов всего мира. — Калининград: Янтар. сказ. 1999. — 240 с.

Славянские древности: Энциклопедия, словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. — М.: Междунар. отношения, 1999. — Т. 2: Д—К. — 704 с.

Материал подготовила **Н.Р. ТИМОНИНА**; Государственный республиканский центр русского фольклора (Москва)

Этнографические концерты фольклорной комиссии

Замысел этнографических концертов, организованных Творческим объединением «Музыкальный фольклор», связан с возобновлением демонстрации образцов музыкального фольклора, которую в свое время осуществляла Фольклорная комиссия при Союзе композиторов России. Отсутствие таких концертов на протяжении более десяти лет отрицательно сказывалось на состоянии фольклорной традиции и ее изучении. Утраты контактов с первоисточником неизбежно должна была привести к искажению представлений о русской народной национальной культуре у ее многочисленных поклонников.

Цель концертов, которые проводятся при поддержке Института «Открытое общество» и Российского фонда культуры, состоит в показе связей музыкального фольклора с другими сторонами общественной и культурной жизни.

Три из шести намеченных на 2000 г. концертов уже получили достаточно четкие очертания. Первый концерт, «славянский», связанный с фольклором русских, украинцев и белорусов, состоялся 16.02. Второй, «старообрядческий», посвященный церковным жанрам, прошел 8.03. В программе третьего концерта, 19.04, представлен обширный регион России — от Приуралья и Поволжья до Северного Кавказа (адыги, мордва, удмурты).

Перед началом первого концерта выступила один из главных организаторов мероприятия Е. Дорохова (Москва), рассказавшая об истории возникновения этнографических концертов, творческих задачах и дальнейших планах.

Ранее известный лишь узкому кругу специалистов белорусский певец-самородок Михаэль Басяков впервые выступил на московской сцене. Проведший свое детство в глухом хуторе и перенявший от своей бабушки женский репертуар, исполнитель в совершенстве овладел музыкальной традицией Пинской земли. В его репертуаре песни разных жанров — календарные, свадебные, хороводные. Его высокий и ясный тенор менял окраску от песни к песне; движения отличались строгостью и вместе с тем каким-то особым изяществом и благородством.

Со стилем Белгородского Приосколья — одного из заповедников народной музыкальной культуры — познакомил слушателей ансамбль с. Хмелевое. Обширнейший репертуар ансамбля, жанровый диапазон, простирающийся от долгих, тяжелых в исполнении и интересных по ладовым особенностям и строению многоголосной фактуры «стяжных» песен до подвижных и ритмически определенных плясовых, свидетельствуют о богатстве местной традиции, ее хорошей сохранности.

Участниками ансамбля был показан также один из фрагментов свадебного обряда; прозвучали свадебные песни, причитания с характерным терцовым звукорядом.

Интерес у слушателей вызвало выступление ансамбля хут. Кубанский Белореченского р-на Краснодарского края, представившего песенную традицию переселенцев с Хопра, колонизовавших кубанские земли в XIX в. Традиция была показана в своем исконном виде, несмотря на то что среди исполнителей преобладали люди среднего возраста. Самые старые участники ансамбля, в силу ряда обстоятельств оставшиеся дома, до сих пор строго следят за правильностью исполнения. Отсюда хорошее владение материалом, естественность и непринужденность движений. Прозвучали святочные песни, когда девчата, идя щедровать под Новый год, наряжали «Маланку» и «Василья», колыбельные, исторические песни (например, «Отчего Москва загоралася»), а также протяжные («вилючие») песни с обилием колен, замысловатыми переплетениями мелодии и подголосками.

Завершило первый концерт выступление украинского ансамбля «Древо», недавно спровоцировавшего свое двадцатилетие. Большинство участников ансамбля — фольклористы, выпускники Киевской консерватории, музыканты и композиторы. Каждый из них имеет значительный опыт экспедиционных исследований в «своем» регионе. Художественное кредо ансамбля состоит в донесении до слушателя постепенно исчезающего и, к сожалению, до сих пор малоизвестного украинского народного музыкального искусства. Параллельно с исполнительской участницами ансамбля интенсивно ведется научно-исследовательская работа. Так, диссертация руководителя ансамбля Е. Ефремова (Киев) посвящена проблемам импровизационности и вариантности в украинской народной музыке. Примечательно, что, как и подлинные народные певцы, ансамбль постоянно «творит» песню в процессе исполнения, никогда не повторяясь и не возвращаясь к однажды слетому. Опора на целую серию вариантов, систематическая работа над звуконизвлечением, выслушивание фонограмм, поездки к народным исполнителям — все это определило неизменный облик фольклорного ансамбля. «Древо» — один из немногих коллективов, который может с высокой степенью аутентичности представить самые разнообразные стили народной традиции.

«Старообрядческий» концерт, состоявшийся в концертном зале РАМ им. Гнесиных, вызвал заметное оживление в московских фольклористических кругах. Отметим, что выступления старообрядцев вообще представляют большую редкость. Один из последних концертов с участием старообрядцев состоялся около 16 лет тому назад, когда перед слушателями показал свое певчес-

кое искусство хор Стрельниковской обители г. Костромы. Тогда же у устроителей концерта возникла идея показать в единой перспективе старообрядческое певческое искусство и фольклорную традицию. Эта идея оказалась реализованной лишь сейчас.

Старообрядческий хор г. Новосибирска представил старший научный сотрудник музея им. А. Рублева Н. Денисов (Москва). Разновозрастной (от стариков до детей) состав хора вселяет надежду на дальнейшее продолжение песенной традиции старообрядчества. В программе выступления были представлены песнопения различных распевов: воскресные всенощные песнопения, стихиры, псалмы, духовные стихи, образцы путевого и деместинного распевов, антифонное пение. Руководитель коллектива В. Долгов продемонстрировал исконно старообрядческий прием управления хором «по указке», восходящий к византийской певческой культуре. Суть этого приема состоит в том, что регент специальной указкой не только показывает по книге нужные крюки (отметим, что в библиотеке хора есть книги с записями напевов, относящимися к XVIII в.), но и определяет темп, ритмический рисунок, а также рисует в воздухе направление движения мелодии.

Второе отделение открылось выступлением фольклорного ансамбля из с. Пож Юриинского р-на Коми-Пермяцкого округа, который представила слушателям сотрудник ТО «Музыкальный фольклор» Н. Жуланова (Москва). Интересно, что носители традиции восходят своими корнями к потомкам стрельцов, ушедших в конце XVIII в. в глухие леса и в течение долгого времени живших изолированно. Ансамблем были показаны фрагменты домашних поминальных служб, каноны по умершему, образцы древних, почти уже исчезнувших духовных стихов эпического склада.

Завершился второй концерт выступлением ансамбля ст. Старопавловской Ставропольского края, который представил фольклорист Ю. Чирков (Санкт-Петербург). Ансамбль показал фрагменты свадебного обряда в том виде, в каком он издавна существовал у терского казачества. Помимо свадебных песен прозвучали былинки, лирика, некоторые образцы пародийных жанров.

В целом концерты оставили самое отрадное впечатление. «Живое звучание» фольклорных образцов, несомненно, вызовет рост интереса к народной музыке, повлечет за собой продолжение поисков кое-где еще сохранившихся и пока неизвестных островков национальной музыкальной культуры. Хочется надеяться, что замечательное мероприятие ТО «Музыкальный фольклор» получит достойную поддержку, что найдутся новые спонсоры, небезразличные к судьбе культурного наследия России.

Д.В. СМИРНОВ (Москва)

О работе фольклорных секций на съезде американских славистов

18—21 ноября 1999 г. в г. Сент-Луис (штат Миссури, США) прошел 31-й ежегодный национальный съезд Американской ассоциации по развитию славянских исследований (American Association for the Advancement of Slavic Studies

— AAASS). С 1996 г. к ассоциации присоединилось новое самостоятельное научное объединение — Ассоциация по изучению славянского и восточноевропейского фольклора (Slavic and East European Folklore Association — SEEFA). На съезде оно было представлено работой шестью секций.

1. «Взгляды женщин в традиционных жанрах».

Доклад д-ра Филиппы Раппопорт из уни-

верситета Вирджинии был посвящен проблеме генезиса героини волшебных сказок, провалившейся под землю (СУС 313E*). Автор выдвинула гипотезу о типологическом сходстве девушек, сумевшей избежать инцеста через подмену себя говорящими куколками (и как следствие попавшей в царство мертвых), с русалкой. Докладчица также соотнесла с образом русалки другую героиню волшебных сказок — девушку, невинно убитую завистливой сестрой.

Доклад проф. Роберта Ротштейна из Массачусетского университета (Амхерст) был посвящен тематическому разбору восточнославянских (бытовавших в Галиции, Закарпатье, Словакии, на Буковине и на Украине) и еврейских (распространенных преимущественно среди еврейского населения Польши) народных песен об эмиграции. На многочисленных примерах автор показал, что драматизм данной группы лирических произведений раскрывается посредством следующих сюжетных коллизий: супруг умирает в Америке или по пути домой; эмигрировавший супруг не может устоять перед искушениями Нового Света; оставленная на родине жена также поддается искущению; оба супруга отдаются на волю искушениям. Автор выделил в особую подгруппу еврейские песни о горькой участи покинутой жены - "агуны".

Доклад д-ра Жаннэри Рауэр-Уиллоубай (университет Кентукки) основывался на тематическом и смысловом анализах новых серий анекдотов, возникших в социально-экономических условиях современной России. По ее мнению, в эротических анекдотах отражаются традиционные стереотипы мужского и женского сексуального поведения. Женщина изображается либо асексуальной вообще, либо ее гиперсексуальность выставляется в негативном свете; мужская сексуальность практически тождественна агрессии и насилию. Постоянное акцентирование необразованности персонажей анекдотов о «новых русских», не соответствующей уровню их сказочного богатства, докладчица предложила трактовать как отражение социальной зависти к чужому успеху со стороны подавляющего «неуспешного» большинства членов современного российского общества.

2. «Южнославянский эпос».

Доклад проф. университета Миссури Джона Фоули был посвящен проблеме перевода мусульманских сказаний как составной части южнославянской эпической традиции. Д. Фоули продемонстрировал возможные решения адекватного «перенесения» динамики исполнения в закрепленную (напечатанную) форму. В частности, он намерен осуществить перевод избранных южнославянских мусульманских эпических песен и представить его в наиболее доступном для англоговорящего общества виде через раскрытие самого «смысла» исполнения.

Наташа Маргулис (университет Цинциннати) в докладе «Марко Кралевич в XIX веке» анализировала христианскую «ветвь» южнославянского эпоса, обратившись к песням из собрания В. Караджича и рассмотрела особую историческую роль сказаний о Марке Кралевиче и битве за Косово как «составных картин» 500-летней истории ottоманского ига, востребованных в XIX в. в качестве основы для построения концепции национального самосознания сербов.

Доклад Любы Парпловой-Гриббл из университета Огайо был посвящен проблемам изучения раннего южнославянского эпоса.

3. «Фольклорные верования в сказках и литературе».

В докладе Анны Чумаченко из университета Огайо «Волки и вовкулаки в украинской диспоре» были проанализированы представления об оборотничестве, сохраняющиеся до настоящего времени в семьях украинских эмигрантов.

Доклад Юлии Сагайдак, аспирантки Питтсбургского университета, был посвящен проблеме фольклоризма в прозе Нины Садур; было выявлено типологическое сходство между представителями зла в рассказах писательницы и ведьмами русских быличек.

Выступление Андрея Джонса из университета Калифорнии (Беркли) основывалось на всестороннем рассмотрении образа Кощея Бессмертного на общеславянском фоне.

4. «Поддерживая тождественность, пересматривая тождественность: фольклор, продолжение и изменение».

Доклад д-ра Энн Мэри Ингрэм (университет Вирджинии)ставил своей целью выявить определенные тенденции в сложном процессе трансформации украинской традиции несказочной прозы. Основываясь на богатом материале собственных экспедиционных исследований, докладчица показала продуцирующую роль архангельных мифологем на современном этапе развития живой фольклорной традиции.

Используя в своем выступлении опыт собственной собирательской работы в различных регионах Украины, профессор университета Вирджинии Наталья Кононенко анализировала различные формы молодежного досуга — «вечорники», «досвітки», «вуличы». Добрачные сексуальные контакты, имевшие место во время подобных гуляний как в прошлом, так и в настоящем, неминуемо вступали в конфликт с таким обязательным элементом свадебного ритуала, как «обряд доказательства невинности невесты».

Проф. Кононенко обнародовала редкие сведения о способах разрешения данного конфликта и показала, что обязанность приведения доказательств «честности» невесты традиционно лежала на женихах. По мнению докладчицы, слухи публичного обвинения невесты в «нечестности» имели исключительный характер, а рассказы о «нечистых» невестах, как и украинские песни о «покрытках», служили объяснением несчастных браков и поддерживали коллективную установку на «нравственное поведение молодежи».

Независимая исследовательница Галина Ротштейн в своем сообщении проанализировала появившиеся в последние годы в российской военном среде легенды о «белых колготках» — женщинах-снайперах из Прибалтики, воюющих на стороне чеченских боевиков. Данные рассказы «оформились» из слухов, в свою очередь, возможно, основанных на реальных фактах. Автор показала, что мотивы, предшествующие подобным сюжетам, уже встречались в русской и советской истории, а также использовались немецкой пропагандой во время обеих мировых войн.

5. «Славянский магический фольклор».

Доклад проф. Института польской филологии (Университет Марии Кюри-Склодовской, г. Люблин) Анны Бржозовской-Крайки был по-

священ теоретической проблеме «включенности» польского обрядового фольклора на стадии лиминальности (термин В. Тёрнера) в общеславянский контекст. На основе сравнительного анализа символических и буквальных значений фольклорных текстов автор рассмотрела два типа лиминальности: изначально присущий тексту и окказиональный.

Женские мифологические персонажи фольклора южных славян — вилы, судженцы, бабицы, ночницы, мора, шумска майка, вештицы и др. — стали темой доклада проф. Джозефа Конрада из Канзасского университета; докладчик особенно акцентировал «перекрестные» функции этих демонических существ.

Доклад Сергея и Елены Минёнов (Институт мировой литературы им. А.М. Горького, г. Москва) был посвящен сравнительному анализу образа русалки в мифологических рассказах и в календарных обрядах, приуроченных к празднику Троицы. Выявленные «зоны» семантических совпадений и различий свидетельствуют о возможном существовании нескольких мифологических прообразов данного фольклорного персонажа. Выступление сопровождалось показом видеоматериалов.

6. «Нечистая сила: междисциплинарный подход».

Исследовательница Кели Стгаутер-Холстед из Мичиганского университета посвятила свое выступление проблеме изучения практики колдовства в польских деревнях XIX в.

Вопросу творческой переработки фольклорной традиции в авторской прозе был посвящен доклад аспирантки из университета Вирджинии Виктории Севастьяновой. На материале рассказов Л. Петрушевской «Нюра Прекрасная», «Новый район», «Материнский привет» и «Тень жизни» она проанализировала сюжетные линии трагически погибших или несвоевременно умерших героинь и выявила их соответствие народным представлениям о «заложных» покойниках.

Тема «оживающих» мертвцев была продолжена в выступлении аспирантки из университета Северной Дакоты Мэри Сторсвуд. Исходя из общей культурологической предпосылки о коллективном страхе перед умершими насильственной смертью, докладчица рассмотрела различные обрядовые действия, предполагающие создание магической защиты от «нечистых» покойников (в частности, вампиров). Автором был выделен ряд кросс-национальных элементов, возникающих в похоронных циклах потенциально «опасных» мертвцев.

Следующий съезд американской ассоциации по развитию славянских исследований планируется провести 9—12 ноября 2000 г. в г. Денвере (штат Колорадо, США). Дополнительную информацию можно найти на сайте AAASS — <http://www.fas.harvard.edu/~aaass> и на сайте SEEFA — <http://ash.swarthmore.edu/slavic/SEEFA>.

Е.В. МИНЁНОК
(Москва)

ДЕРЕВЯННЫЕ ДОМА СЕЛА ДЕСЯТНИКОВО

В июле 1999 г. было организовано комплексное лингвистическое и фольклорно-этнографическое изучение традиционной духовной культуры семейских Забайкалья. Экспедиция под руководством Т.Б. Юмсуновой проводилась силами Института филологии СО РАН, Института археологии и этнографии СО РАН (Г.В. Любимова), Культурного центра г. Новосибирска (Е.Л. Попок) и Бурятского государственного университета (преподаватели А.П. Майоров, Н.А. Дарбанова, И.Ж. Степанова, О.М. Козина, Л.Б. Матхеева и 55



↑ «Дом с павлинами» Зинаиды Ивановны Бодошковой. Резные павлины изготовлены и расписаны сыном хозяйки



← Семейские традиционно расписывают не только фасады домов, но и ворота, заборы и хозяйственные постройки. Дом Евгении Тимофеевны и Митрофана Даниловича Соколовых



Во дворе дома Вассы Агафоновны Соколовой. Хозяйка сама расписывала стены, летнюю печку, ульи. «Артистическая» тематика росписей обусловлена тем, что муж В.А. Соколовой был гармонистом, а сама она — одна из активных участниц Десятниковского семейского хора ↓



студентов-филологов III курса). Обследованы села Тарбагатайского (Десятниково, Большой Куналей, Верхний и Нижний Жирим, Бурнашево, Куйту, Тарбагатай) и Мухоршибирского (Никольское, Шаралдай, Старый и Новый Заган) районов Бурятии. Цель экспедиции — дополнение «Словаря говоров старообрядцев (семейских) Забайкалья» (Новосибирск, 1999) и сбор материала для готовящегося «Дialectологического атласа русских старообрядческих говоров Забайкалья».

Значительно пополнен аудио-, видео- и фотоархив нашей экспедиции. Представляем читателям лишь небольшую часть фотоматериалов по деревянной архитектуре с. Десятниково.

Т.Б. ЮМСУНОВА

Фото Г.В. Любимовой и Г.Я. Егеря

Уважаемые читатели!

Подписка на журнал
"ЖИВАЯ СТАРИНА"

принимается во всех
отделениях связи

Подписной индекс —
73149 (каталог Роспечати)

Для зарубежных читателей —
73149 (каталог «Russian
Newspapers & Magazines — 2000»)

Тел.: (095) 195-6677, 195-6418

Факс: (095) 195-1431

E-mail: rosp.ovs@g23.relcom.ru

Internet: <http://www.relcom.ru/rosp>



В следующих номерах:

З.Я. Можейко, Т.Б. Варфоломеева (*Минск*)
*Песенные традиции
Могилевского Поднепровья*

М.А. Енговатова, О.А. Пашина (*Москва*)
*Русско-белорусское пограничье:
взгляд российских этномузикологов*

Л.В. Шолохова (*Киев*)
*Еврейский музыкальный фольклор
в записях Ю. Энгеля*

С.И. Рыжакова (*Москва*)
*Мифологические представления
о камнях у латышей*

К.К. Логинов (*Петрозаводск*)
Обонежские ритуалы срубания дерева

С.Ю. Дубровина (*Тамбов*)
*Мещерский женский костюм Тамбовщины
(по материалам архива РГО
и современных экспедиций)*

Л.М. Зайцева (*Сергиев Посад*)
*Женский костюм Бирюченского уезда
Воронежской губернии*

*Материалы фольклорно-
этнографических экспедиций*

Хроника. Обзоры, рецензии