

ISSN 0204-3432

ЖИВАЯ СТАРИНА

1 '2003

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре



ИЗ МАТЕРИАЛОВ ЭКСПЕДИЦИИ В ЕЛЬНИНСКИЙ Р-Н СМОЛЕНСКОЙ ОБЛ.



Лидия Наумовна Романова (1912 г.р.) из д. Лапино при участии дочери Валентины Митрофановны Коростелевой (1948 г.р.) показывает, как «выкатывать от спуга»:

1. Кладет на заслонку детскую рубашечку «тёплой» стороной вверх, ставит решето на заслонку
2. Просеивает сквозь решето золу
3. Крестит кружку с водой
4. Проливает воду на сажу, смачивает золу
5. Комочком золы обводит кругом головы
6. Прикасается комочком золы ко лбу



Публикацию И.Б. Тепловой
читайте на с. 45—48

ЖИВАЯ СТАРИНА

1(37) '2003

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуреУчредитель и инициатор возобновления издания Государственный республиканский
центр русского фольклора Министерства культуры Российской ФедерацииОснован в 1890 году
Возобновлен в 1994 году

Главный редактор С.Ю. Неклюдов

Редколлегия:

О.В. Белова (ученый секретарь)

Л.Н. Виноградова

В.М. Гацак

М.А. Енговатова

А.С. Каргин (зам. главного редактора)

М.А. Некрасова

А.Ф. Некрылова

В.Я. Петрухин

И.А. Разумова

С.М. Толстая

А.В. Чернецов

Ответственный секретарь редакции

А.С. Подгаец

Научный редактор С.П. Бушкевич

Макет и компьютерная верстка:

И.К. Дергунова, Т.В. Бурцева

Обработка иллюстраций: Д.И. Минеев

Корректор Н.А. Мясникова

Зав. производственным отделом

Л.Г. Шмонова

Адрес редакции: 119034,

Москва, Кропоткинский пер., 10

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

E-mail: crf@inbox.ru

Журнал зарегистрирован в Министерстве печати и
информации Российской Федерации. Свидетель-
ство № 01827 от 30 ноября 1992 г.Подписано в печать 28.02.2003. Формат 60×90 1/8.
Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 8,0.
Тираж 3000 экз. Заказ 202. Цена договорная

Отпечатано в типографии

ГУП ИПК «Московская правда», 1000 экз.

101000, Москва, Потаповский пер., 3

Рукописи не рецензируются и не возвращаются.

При перепечатке ссылка на журнал обязательна

© «Живая старина», 2003

На 1-й стр. обложки: А.Ф. Мильченкова. Конец свадебного пологенца. Фрагмент. 1894 г. Холст, белые бумажные, красные льняные, зеленые шерстяные нитки, стлань, 34х32; д. Московка Замошинской вол. Ржевского у. Тверской губ. Из собрания Сергеево-Посадского гос. историко-художественного музея-заповедника. **На 4-й стр. обложки:** Житель д. Верхняя Ваеньга Виноградского р-на Архангельской обл. Федор Корнилович Корелин с испеченными им лепешками «картовниками». 2002 г. Фото Е.Л. Березович.

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции	2
СЛАВЯНСКАЯ ЭТНОЛИНГВИСТИКА	
А.А. Плотникова, С.М. Толстая. «Молитвы» в сербской области Голия	4
Великий четверг на западе Вологодской области. Публикация С.П. Бушкевич	7
Первый выгон скота в Каргополье. Публикация А.Б. Мороза	9
Свадебное ряжение в Подолии. Публикация О.В. Беловой	11
СЛАВЯНСКИЕ ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ	
А.В. Курочкин. Архаический свадебный танец-игра «Журавль»	12
Е.Л. Березович. Формулы отказа при сватовстве: предметная символика	14
С.Ю. Дубровина. Обряды и обычаи на Вознесение в Тамбовской области	18
В.Е. Добровольская. Обрядовое печенье Гороховецкого края	23
ВЕЩЬ—СИМВОЛ—ЗНАК	
М.С. Маерчик. Использование элементов одежды противоположного пола в украинских обрядах семейного цикла	26
И.В. Пивоварчик. Белорусский женский свадебный костюм	29
О.В. Величкина. Музыкальные инструменты и человеческое тело	32
И.Д. Назина. Инструмент—музыкант—музыка в антропоморфных представлениях белорусов	36
ОБРАЗ КНИГИ В ФОЛЬКЛОРЕ	
Е.А. Мельникова. Ожидания от книги	39
Д.В. Громов. Фольклорные тексты о «ранешней» Библии	42
ЭКСПЕДИЦИИ	
И.Б. Теплова. Экспедиция в Ельнинский район Смоленской области	45
Е.В. Минёнок. «Новоспасское — рай земной»	48
К.С. Верхотурова, К.В. Пьянкова. Лексические архаизмы из Двиноважья	51
ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ	
Т.Г. Иванова. Переиздание очерка из дореволюционной «Живой старины»	54
А.В. Гура. Новые публикации о русском свадебном обряде	55
О.В. Ковалева. Белорусская свадьба по материалам из Гродненской области	58
С.М. Толстая, О.В. Белова. Жизнь женщины в зеркале языка и традиционной культуры	59
Н.Р. Тимонина. Новая литература по фольклору и этнографии	60
НАУЧНАЯ ХРОНИКА	
И.А. Седакова. Семинар «Гендер и генерация в народной религии»	62
Ж.В. Кормина. Конференция по народной религиозности	64

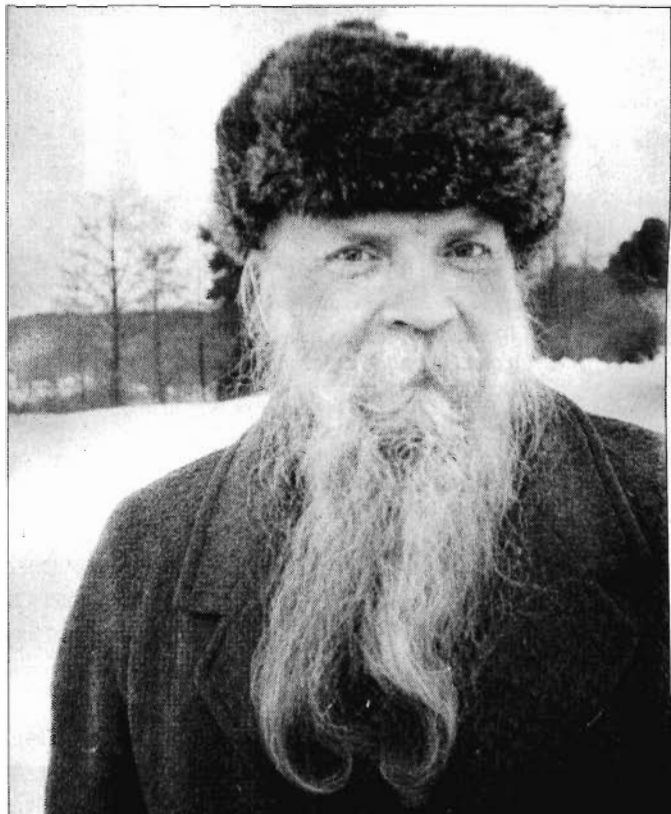
В конце августа 2003 г. в Любляне (Словения) состоится очередной XIII Международный съезд славистов. Это главный форум славистической науки, на который каждые пять лет собираются ученые не только из славянских государств, но и из других стран, где славяноведение представлено рядом школ и направлений.

Центральное место в научных дискуссиях на съездах всегда занимала филологическая тематика — вопросы развития славянского языкознания и славянских литератур, проблемы изучения традиционной народной культуры и фольклора. Многие материалы, обсуждаемые на съездах славистов, впоследствии были отражены и в сборниках научных трудов, и на страницах периодики.

В 1998 г. «Живая старина» посвятила часть своих публикаций проблемам современной славистики, представленным на научных сессиях XII съезда славистов, состоявшегося в Кракове. В этом году мы хотели бы продолжить эту традицию и больше внимания уделять публикациям, посвященным фольклору и традиционным народным верованиям, не только в России, но и за ее пределами. В первом номере журнала представлены статьи наших украинских и белорусских коллег, запланирован большой блок рецензий, которые познакомят наших читателей с новыми зарубежными изданиями по фольклору и этнографии славянских народов.

Этот номер «Живой старины» открывается подборкой материалов, посвященных 80-летию со дня рождения видного российского слависта, основателя московской этнолингвистической школы, первого главного редактора нашего журнала, академика Никиты Ильича Толстого (1923—1996). В своей научной деятельности Н.И. Толстой большое внимание уделял полевой работе, считая диалектные и фольклорные материалы, полученные «из первых уст», ценнейшим источником для реконструкции славянских верований и обрядов. «Полевой стаж» Никиты Ильича исчислялся более чем тремя десятилетиями. Еще студентом в 1950-е гг. он изучал болгарские говоры в Бессарабии и Приазовье, затем последовали экспедиции в Болгарию по программе Болгарского диалектного атласа, а на протяжении 1960-х—1980-х гг. Н.И. Толстой являлся бессменным инициатором, организатором и научным руководителем этнолингвистических экспедиций в украинское, белорусское и русское Полесье. Опираясь на экспедиционные изыскания, Никите Ильичу в его научных трудах удалось по-новому интерпретировать многие факты традиционной культуры, связав их с архаическими верованиями и представлениями (обряды вызывания дождя, обрядовый ритуальный диалог, ритуал обвязывания и оползания храма и др.).

Продолжая эту традицию, коллеги и ученики Н.И. Толстого представили к публикации экспедиционные материалы, собранные за последнее время в различных регионах славянского мира.



Февраль 1985 г., Гомельская обл. Фото А.В. Гаврилова



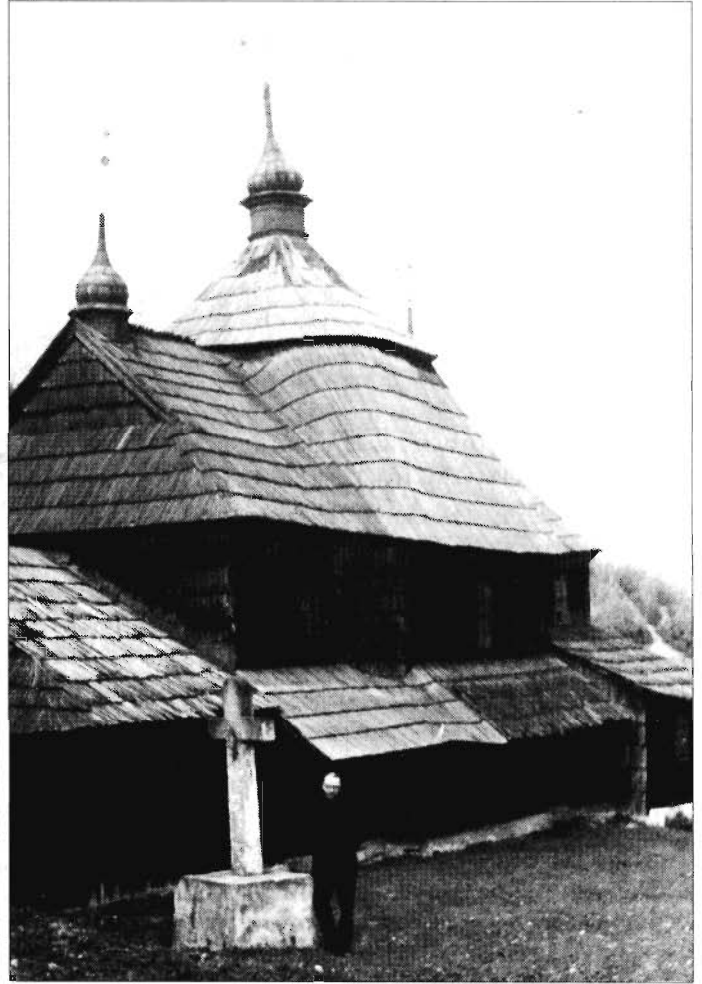
Первая экспедиция в Полесье. Брестская обл., 1962 г. Слева направо: В.В. Мартынов, В.К. Журавлев, А.А. Кривицкий, А.И. Киселевский, В.А. Москович, Н.И. Толстой, В.А. Дыбо

На сельской улице. Брестская обл., 1962 г.





Н.И. Толстой в зимней экспедиции 1964 г. в с. Здитово Березовского р-на Брестской обл.



Октябрь 1964 г., Буковинские Карпаты



12 июля 1981 г. День Петра и Павла в с. Листвин Овручского р-на Житомирской обл. Участники экспедиции в гостях у семьи Никончиков. Фото О.В. Беловой



Завершается зимняя экспедиция 1984 г. в Гомельскую обл. Слева направо: И.А. Морозов (ныне — сотрудник Института этнологии и антропологии РАН), Н.И. Толстой, А.А. Архипов (ныне — преподаватель Стенфордского университета, США)

А.А. ПЛОТНИКОВА,
С.М. ТОЛСТАЯ

«МОЛИТВЫ» В СЕРБСКОЙ ОБЛАСТИ ГОЛИЯ

В июне 2002 г. в Белграде (в Сербской Академии наук), Новом Саде (в Матице Сербской) и Кралево (в Этнографическом музее) состоялись презентации сербской версии словаря «Славянская мифология» (рус. издания: М., 1995; 2-е, расширенное изд.: М., 2002), опубликованного издательством «Центер» в Белграде в 2001 г. в прекрасном полиграфическом исполнении. В этих акциях участвовали инициатор и редактор сербского издания проф. Любинко Раденкович, дополнивший словарь рядом статей из области южнославянской демонологии, а также соредатор (и один из авторов) с российской стороны С.М. Толстая и член авторского коллектива А.А. Плотникова. Организаторы этих встреч, в первую очередь Л. Раденкович, предоставили российским участникам замечательную возможность совершить небольшую поездку в юго-западную Сербию, в область Голия, для сбора полевых материалов по традиционной народной культуре этого региона¹.

Экспедиция в село Рудно Кралевско-го края началась с прогулки по живописным окрестностям этого села, имеющего типичную для горной местности конфигурацию: разбросанные по склонам гор хуторá (*засеоци*) с примыкающими к ним полями и цветистыми лугами, окаймленными высокими елями, которые местные жители называют *смрча*. Именно тогда мы в первый раз услышали необычное, но, видимо, привычно звучащее там предложение пойти *на молитву*, где очень красиво и много цветов. «Молитвой» оказался небольшой пригорок с поляной, где, как пояснила нам бывшая местная жительница, ныне сотрудник Института балканистики в Белграде Верица Джокич, они собирались и играли в детстве. Превратившееся в микротопоним слово *молитва* обозначало некогда культовое место, на котором совершались коллективные молебствия в один из календарных праздников. Так началось наше знакомство с традиционной народной духовной культурой с. Рудно в горах Голии.

АННА АРКАДЬЕВНА ПЛОТНИКОВА, канд. филол. наук; СВЕТЛАНА МИХАЙЛОВНА ТОЛСТАЯ, доктор филол. наук; Ин-т славяноведения РАН (Москва)



Обряд *молитва* — одна из самых ярких особенностей традиции этого края, он сохраняется до сих пор, хотя время от времени меняются почитаемые места. Каждый род, проживающий в «засеке», имеет свою «молитву», т.е. специально выбранное для этого обряда место, обычно с деревом в центре — дубом (елью, грушей, черешней), рядом с которым устанавливают или к стволу которого прикрепляют крест; такое дерево считают священным (нельзя его рубить, ломать ветки, вообще «осквернять»); одна из «молитв» в Рудно — это развалины бывшей церкви. На «молитве» ежегодно собираются все родственники одной фамильной ветви, по сути происходит ритуальное чествование родовых полей и земельных угодий; во время праздничной трапезы собравшиеся произносят благопожелания относительно здоровья, благополучия, урожая. Молебен проводит специально для этого приезжающий священник. Все присутствующие обходят священное дерево (или развалины церкви), священник режет крест-накрест хлеб (*колáч*), после чего устраивается угощение из специально привезенной к месту празднования еды и крепких напитков². Практически во всех частях с. Рудно *молитва* (*литује*, *заветина*) совершается ежегодно в Духов день (*друге Тројице*); в других окрестных селах она может быть приурочена к Вознесению (*велики Спасовдан*), к четвергу после Троицы (*моли Спасовдан*), дню св. Троицы (*прве Тројице*), третьему дню Троицы (*треће Тројице*), «бе-

Старинное надгробие с антропоморфным изображением на кладбище с. Рудно

лому четвергу», «белой пятнице» (четвергу или пятнице перед Троицей), Петрову дню (последний возможный день для такого праздника).

Ранее этот обряд начинался шествием, называемым *крстоноше*: поселяне с крестом (мужчины на конях, а женщины и девушки пешком с цветами в руках) обходили все «молитвы» и примыкающие к селу засеянные хлебом и коноплей поля, чтобы защитить их от града и непогоды. При этом *крстоноше* мяли и топтали посевы, однако настоящим чудом считалось то, что полеглие колосья и стебли становились еще стройнее, пышнее и крепче — настолько благотворно, по верованию жителей, влиял на поля проход участников обряда. Как утверждали наши собеседники, «свуд куде крстоноше прођу, то роди на гомилу» (везде, где прошли «крстоноше», бывает огромный урожай).

Архаические черты пронизывают самые разные стороны этнокультурной традиции с. Рудно: календарную, семейную обрядность, представления о демонологических персонажах. Среди календарных обрядов следует отметить разветвленный комплекс ритуальных и магических действий на Рождество, в частности с поленом *бадњак* (здесь встречается и название *бадњачићи* «дети бадняка» для двух небольших поленьев, сжигаемых вместе с главным): первую щепку срубленного дерева кладут в молочную

посуду, чтобы сливочный мягкий сыр (*каймак*) был густым; на «бадняк» в доме кладут булочку (*колáč*), мед, соль, сыр и целуют полено; первый гость (*полажаоник*) разгребает «бадняком» угли в очаге (в настоящее время — в плите) так, чтобы высечь много искр, с пожеланиями: «Сколько искр, столько здоровья, скота, денег...». Известны также рождественские обычаи вводить в дом *воладешњака* (т.е. запрягаемого с правой стороны, которая считается «сильной», успешной, счастливой); его называют *полажаоник* (полазник), на рог ему вешают бублик (который затем делят между всеми волами и коровами); выкладывая круг из зажженной пакли, при этом находящиеся внутри круга дети выкрикивают заклинание от болезни («В огне были — не сгорели, в болезни были — не болели»), а также многие другие ритуалы, характерные для западной Сербии, в том числе — для примыкающего к этой области архаического края Драгачево³.

Особенности, характерные для западносербской традиции, имеют и весенне-летние праздники в Рудно. В Юрьев день (*Ђурђевдан*) существует запрет отзывать на оклик, чтобы не перенять от зовущего летнюю дремоту взамен бодрости и крепости. В канун дня св. Иеремии (1/14 мая) совершают ритуальное шествие гонители змей (*јеремјаше*), звеня колокольчиками и выкрикивая типичное для регионов западной Сербии заклинание: «Иеремия — в поле, убегайте, змеи, в море; если какая осталась, то себе самой на горе: оба глаза выколола, напоровшись на две колючки боярышника, четыре — шиповника, две спицы вязальные, четыре — вышивальные». Как и в других селах бассейна западной Моравы, местный обряд в день св. Иеремии включает коллективный обход домов участниками обряда: при этом *јеремјаше*, получающие дары (яйца, сыр и пр. угощение для последующей совместной трапезы), украшают молочную посуду одаривающих их хозяек цветами, «да би се каймачило» (чтобы был хороший каймак).

Важно отметить, что в народной духовной культуре с. Рудно, расположенного на юге Кралевского края, в направлении пограничных с Косово гор Копаоника, отчетливо прослеживаются и черты южносербской традиции. Ареальное разграничение между народной культурой «запада» и «юга» иногда чувствуют и сами информанты, имеющие опыт контактов с соседней традицией. Так, по дет-



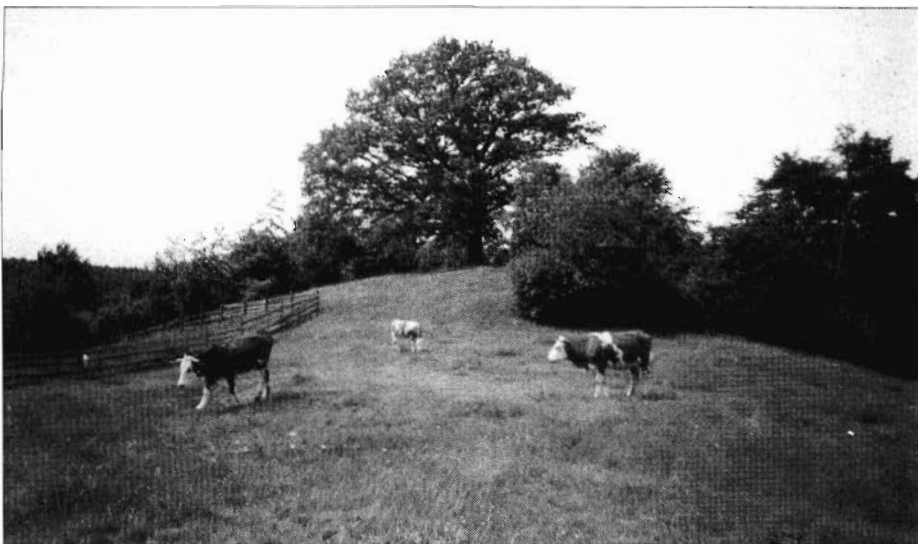
ским воспоминаниям Лепосавы Милошевич (1930 г.р.), уроженки с. Даичи Иваницкого края, находящегося в 20 км западнее от Рудно, в ее родном селе (в отличие от с. Рудно) исполнялся летний обычай с факелами *лила*: в день св. Петра дети делали из березовой коры факелы и шли «поджигать» хозяек, выкрикивая заклинание: «Лила горела, коровы телились, жито родило»; участники обряда обходили загоны и поля, а затем в шутку угрожали огнем женщинам в доме. Схожие летние ритуалы с факелами *лила* известны по всей западной Сербии, в северной Черногории, восточной и центральной Боснии, однако в с. Рудно, как и южнее (в Косово), и восточнее (начиная с бассейна р. Ибар) ивановскопетровские ритуалы с факелами не фиксируются. Отсутствует и термин *чесница* для обозначения рождественско-новогоднего хлеба со знаками для гадания, вместо этого названия в Рудно употребляется родовое наименование *колáč*, что характерно для южной и юго-восточной традиции Сербии. На Новый год, как и в косовских селах, здесь готовят специальное блюдо *масеница* из кусков выпекаемого в этот день обрядового хлеба⁴.

По целому ряду признаков, характеризующих представления о «низших» демонологических персонажах, с. Рудно неразрывно связано с западносербско-боснийским ареалом. Так, ведьма, отнимающая молоко и вредящая домашним животным, здесь называется *чињарица*, как и в Драгачево, а также в восточной и северной Боснии. Некое загадочное существо, криком предсказывающее смерть (то ли птица, то ли лисица или похожий на собаку зверь), в Рудно именуется *дреко*, *дрекало*; аналогичное название демона с идентичными или

С. М. Толстая и Л. Раденкович возле церкви св. Николая в с. Рудно. По местному преданию, церковь «перелетела» из села в лес на горе после того, как одна женщина расстелила возле нее постиранные пеленки. Это предание, записанное летом 2002 г., продолжает серию бытующих на Балканах сюжетов о «ходячих» или «убежавших» храмах (церковь меняет свое местоположение после того, как иноверцы окверняют ее: например, цыгане развешивают свои рубахи на церкви, мусульманин мочится на храм или церковь спасается от «нечестивых турок»). Подробнее об этих сюжетах см. статью Н. И. Толстого «Оползание и опоясывание храма» (Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 91—112)

«Молитва» — старая трехствольная ель. Перед ней установлен каменный крест, заменивший ранее стоявший здесь деревянный («настоящий») крест





«Молитва» — огромный дуб (на местном диалекте «рас»), на вершине холма, культовое место хутора Долина

близкими функциями известно в Драгачеве и других районах западной Сербии и центральной Боснии. Например, в этнографических источниках из Грузии фиксируется термин *дрекавац* как обозначение кричащего ночью у реки демона, который происходит от умершего некрещеным ребенка и имеет облик младенца с большой головой и вытянутым телом⁵.

Не менее интересными оказались прослеживаемые в традиции Рудно отдельные верования о мифологическом

«Молитва» — почитаемые руины старой церкви. Дерево, выросшее среди камней, увешано лентами, лоскутами, платками, рубахами; на камнях оставлены деньги



персонаже, определяющем судьбу человека: с одной стороны, его называют типичным для западной Сербии термином *усув* (*усуд*), однако при более подробном опросе выясняется, что *усув* здесь — это три невидимые женщины, которые во время родов сразу оказываются рядом с роженицей и решают между собой судьбу младенца. В данном случае наблюдается тесное переплетение западносербских представлений о мужском мифологическом персонаже *Усуд* и южносербских и юго-восточносербских поверий о трех женщинах («судженицах»), высказывающих свои мнения о будущем новорожденного⁶.

Ощущение близости южносербской традиции возникало и во время беседы о змееподобных мифологических существах, известных в этом крае в качестве не только демонов непогоды (ср. приносящую град *алу* из Драгачева)⁷, но и водных демонов. Так, *аждаја* или *ала* якобы жила в большом озере (или море) на *Радочелу* (у ближайших к Рудно горных вершин); чудовище выходило на берег и пожирало приближающихся к воде домашних животных, дралось с быками, однако люди смогли победить дракона, по другим версиям — «закрыть» озеро (говорили также, что оно само «закрылось», а *аждаја* исчезла); на месте озера осталась большая яма, откуда сейчас бьют многочисленные источники.

Разнообразные архаические черты народной традиции запада и юга Сербии органически вписываются в культурную жизнь сегодняшней Голии. По воле случая в конце экспедиции нас, как гостей села, пригласили принять участие в «молитве», празднуемой в день Вознесения в нескольких километрах от Рудно: на высоком обрыве рядом с «молитвой» — небольшим деревом черешни с крестом

— были сооружены деревянный стол и лавки, где после молебна разместились члены нескольких семей одной фамилии. Мы не смогли остаться до конца праздника, но, возвращаясь в этот же день в Белград по дороге, петляющей по горному серпантину как раз мимо той самой «молитвы», вновь издалека увидели все еще сидящих за столом над обрывом среди высоких лесистых склонов людей, прославляющих свой праздник земли, казалось, вне времени и бесконечного пространства гор Голии.

Примечания

¹ Авторы благодарят организатора и участника экспедиции директора Института балканистики в Белграде Л. Раденковича и выражают искреннюю признательность хозяевам гостиницы «Белая акация» (и одновременно «гидам» по с. Рудно) Милияне и Боголюбу Шеклерам, а также одной из лучших информанток с. Рудно Дрине Мартич, 1913 г.р.

² Идентичная структура праздника до сих пор отмечается в других регионах Сербии, например, на крайнем востоке, в районе Княжевца, где в селах также может быть несколько почитаемых мест (например, камень на горе, церковь, старый дуб и пр.), где устраивается родовой аграрный праздник, называемый *слава за землю* (подробнее см.: *Плотникова А.А.* Этнолингвистические исследования в юго-восточной Сербии // ЖС. 1999. № 1. С. 46).

³ Ср.: *Плотникова А.А.* Заметки о народном календаре Драгачевского края // Славянские этюды. Сборник к юбилею С.М. Толстой. М., 1999. С. 348—364.

⁴ Аналогичный способ приготовления новогоднего обрядового хлеба *бараница* (*бараница*, *бораница*) характерен для южной и юго-восточной сербских традиций (см.: *Дельбелкович Д.* Обычаи српског народа на Косову Пољу // Српски етнографски зборник (далее — СЕЗБ). Београд, 1907. Књ. 7. С. 251; *Vukanovic T.* Srbi na Kosovu. 2. Vranje, 1986. С. 370; *Антонијевић Д.* Алексиначко Поморавље. Београд, 1971 (СЕЗБ. Књ. 83). С. 178), а название *масаница* в качестве рождественско-новогоднего хлеба (или блюда из него) известно в Черногории.

⁵ *Петровић П.Ж.* Живот и обичаји у Грузи // СЕЗБ. Београд, 1948. Књ. 58. С. 341.

⁶ См.: *Раденковић Љ.* Митолошка бића везана за рођење детета // Етнокултуролошки зборник. Сврљиг, 1995. Књ. 1. С. 36—38; *Якушикина Е.И.* Демоны судьбы в сербской и хорватской народной традиции // Художественный мир традиционной культуры. М., 2001. С. 111—121.

⁷ См.: *Толстые Н.И.* и *С.М.* Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачево и других сербских зонах // Славянский и балканский фольклор М., 1981. С. 44—120.

ВЕЛИКИЙ ЧЕТВЕРГ НА ЗАПАДЕ ВОЛОГОДСКОЙ ОБЛАСТИ

В августе 2002 г. в Устюженском и Чагодощенском р-нах Вологодской обл. работала экспедиция Института этнологии и антропологии РАН (рук. И. С. Кызласова; грант РГНФ 02-01-18005е «Комплексная экспедиция по изучению народной культуры русских в регионах России»). Были собраны материалы по народным играм, традиционным формам молодежного общения и народному календарю. Обнаружилось, что на Западной Вологодчине не только хорошо помнится, но и бытует комплекс обрядов Великого четверга, в отличие, например, от Рождества и Нового года. Аналогичную актуальность в местной культуре имеют еще только животноводческие ритуалы Егорьева дня.

Жители Устюженского р-на соотносят Великий четверг с днем Воскресения Христова. И на Пасху, и в Страстной четверг на рассвете «солнце радуется»: «До восхода солнца, говорят, как Господь возрождается, так радуется солнце, и он там в солнце видать»; «На Великий четверг солнце радуется: говорят, Христос там живёт. Это на солнце... У нас мама была божественная, нам всё говорила — она Библию читала: "Господь (от ракеты летают, вот всякие летают), он до солнца никогда не допустит, чтобы поглядеть, эту штуку никогда не допустит. Она — то стонит, то упадёт, то стонит, то упадёт. Это Христос командует, Бог". Так вот этот Бог, он — там» [2]. По примете: «Какой Великий четверг, такая и в паску погода будет» [2]. Одна информантка упомянула, что в Великий четверг убрали дом перед Пасхой: «Раньше женщины ткали, а до Пасхи-то не успеет, только до Великого четверга, накануне красна-то вынесёт, так придётся избу мыть в Великий четверг» [9].

Утром до восхода солнца в этот день ходят в лес за можжевельником (местн. *верес*), ветки которого приносят домой: «В Великий четверг пожилые ходили за вересом, а за берёзами на Троицу молодежь ходит» [12]; «Папа ходил за вересом. Приносили в дом, в кладовочку положить» [10]; «Ходят за вересом. Вересинку тыкают в дом, на двор коровушке. На божнице ставят, раньше божницы были. И под матицу тыкали,

и во двор обязательно. Ходили утром — или муж, или жена» [1]; «Наберут этого вереса и несут домой, его розукрасят и на икону — туда» [7]; «В Великой четверг за вересинной ходили, приносили вересинку домой, и вот она весь год и стоит, даже и дальше года — на дворе. А бывало, я не в этот дом вышла, там была такая как матица, так на эту вересинку было навешивали всяких тряпочек — и под эту матицу. Торчит она сколько там, пока не осыплется, в этот год всё время и торчит. [Когда ходили за вересом?] На Великой четверг утром рано. Мне всё дедо ходил, никогда было не проспит» [6]; «У нас на Великой четверг ходили верес ломали и вересову эту вересину сделают и забантят и на весь год потёрчат под матицу» [4]; «В Великой-то четверг за вересом сами бегали маленьки были. Дак педалёко. На двор носили [верес] к скоту, потом закрестят. [Чем?] Да этим, краской какой-то, наверху [на притолоке] везде: и в клеве, и в доме» [16].

По поверьям, можжевельник предохраняет дом и скот от зла и несчастья в течение всего года: «Верес домой с Великого четверга приносишь и, шибто целый год он хранился, съешь во дворе. Кто басит в доме этот верес, а кто — во вдоре. Вот у меня одна веточка здесь... Шибто было всё хорошо, шибто коровка телилась благополучно, вот такое...» [5]; «И вересинку — под матицу, и во двор. [От чего она помогает?] Сохраняет скотинку, шибто ласка не пришла, зверь ко скотинке не пришел» [9]. Апотропейная семантика можжевельника иногда мотивируется народно-христианскими легендами: «В Великий четверг вересину — на икону. Это ведь Иисуса Христа вересом били. В Великой четверг вставать надо раньше» [7]; «На Великой четверг там за вересом-то от пойдёшь... А этот Христос там, Бог-та, Иисус-та, прятался под вересинку, под вербочку. Вот вербочки и ломают. Это духу придаёт, чистоту в дом делает: ну, проклятую силу, всяку худую отгоняет эта вересинка — вербочка или вересинка» [2]; «И ходят, пока Христос там, за вересом. Он прятался там за вересинки, проклятые-та бегают за им, а Христос-то прятался за вересинки, прячется. Поэтому рано идут до восхода солнца — он веселится тут, солнце. И несут домой. Раньше верес принесут и набасят — и под мати-



Сергей Иванович Корюхин — старожил с. Белые Кресты Чагодощенского р-на. 2002 г.

цу, потом на двор под матицу. Я везде натыйкаю. [Зачем втыкают везде верес?] Это какая-то святая примета. Христос прятался, там Господь живет в ём, — вот так говорила у нас мама. Ведь его распяли проклятые люди, вот это и делают [т.е. ломают верес] — ловит, пока он тут сидит. Вересинку берут: она проклятую силу из избы и со двора, ото всех кощов выгоняет» [2, 3].

Утром в Великий четверг в лесу громко поют или аюкают: «Идёшь, значит, ломаешь верес, вересину несёшь домой и там аюкаешь, сколько хочешь, к лесу, чтобы слышали, что они, этого, Христа, оновеняют» [7]; «И там аюкали, шибтобы голос развивался крепко. Ходила, тоже, когда: "Ау!" — и всё» [6]; «Вот соседка тут жила, женщина, та рано ходила укала в Великой четверг. Она умерши давно. [Зачем она укала?] Укать ходила, шибтобы голос, верно, не терялся» [11]; «Идёшь и поёшь, сломаешь вереса и песенку поёшь там, шибтобы голос был» [5]; «Вот чего сно было. Теперь нету вереса, а раньше-то был, дак вот ломаешь на Великой четверг утром до солнца, и там несни вели, шибтобы голос был лучше» [4].

Принесли верес домой, его поджигали, и через этот дым прыгали дети: «Ну,

муж принёс верес, поставили посреди пола, зажгли и ребяташка прискакивали, перескакивали этот верес <...> Это Господь здоровья дитём даёт» [9]; «Да верес зажигали, шахали через его. В доме — на этот, на противень или на... печку-то закрывали задвижкой этой. И шахали, штобы здоровый человек был» [16].

Ветку можжевельника, принесенную в Великий четверг (*четверговую вересинку*), использовали в Егорьев день в ритуале первого выгона скота: «Это вересинку жгут, вот в этого... и ходят по двору. В Егорей. Ладана кладут, свечку зажигают, уголья кладут и вересинку в черенка. Ну вот, и ходят по конюшне, и по двору, и везде — окуривают» [2]; «У нас тятя завсегда на Егория — решето у нас такое было, в решето хлеб он клал, вересину, тонор — за пояс, соль-хлеб, и обходит всю скотинцу» [13]; «В Егорий тут ходят у нас с решотом, а хто у блюде большом. Печём мёленик <...> — пирог с чим хочешь: хоть и с рисом и с яйцом, с чим хочешь, кака начинка есть, с тем и некли. Пекли утром в сам Егорей. А коровки в обед погонятся. [Во дворе] зажигают фонарь, свечку, за пояс — тонор, вересинку; обойдут три раз в клеви, пока не выпнута коровка. [Кто?] Хозяин. И потом тонор поторчат и вересинку в ворота, где загоняют и открывают клев. Она до другого года так и торчит, и тонор» [14].

Этим же можжевельником окуривали покойника и избу в случае смерти домочадца: «Когда хоронят, ходят, ну, вересом освящают [покойника], дак и говорят: “Святый Боже, Святый крепкий...” — три раза. Это перед выносом окуривают, минут так за 15, вот тогда» [17]; «У нас, когда покойника окуривают, верес жгут — угольков на совочек и, хто умест молитвы читать, обходит» [14]; «Вот как покойника-то унесут, обязательно вересинку зажгут четверговую, штоб запаху не было. Это — когда вынесут, [избу] окуривают» [8].

Осенью сухой можжевельник использовали для запаривания бочек под капусту: «А остальное, што высохнёт, так кадку запарю» [2]; «В Великий четверг вереса набрала бочки запаривать, [чтобы] квасить: под крошево — под капусту. Заполняют бочку, потом кладут раскалённые камни и пар, а потом всё это закрывают каким, ну, рядом или какой-нибудь мешковинной, и несколько часов это пропаривается. Обязательно, штобы ничего не плесневело» [15].

В некоторых местах Чагодощенского р-на утром в Великий четверг ходят в лес, чтобы сделать мутовку или помело: «Ранёхонько ходят в лес мутовки — хлеб-эт раньше пекли, так мешают — это мутовки такие длинные выламывают или с ножиком выстругивают, белые делают, завяжут так, штоб она длинная пока, а потом обрезают, и така коротенька мутовочка делается. Это ходят утром рано до зари в лес ходят за мутовкой. И штоб была: “Мутóвка, плутовка, мутовка, плутовка, мутовка”, — и штоб была “мутовка” выходила: пять или три зубчика у нее. Это мутовка хорошая, и мешают тесто для хлеба» [13]; «В лес ходили помело всё ломали. А потом вот моя свекровушка-покоенка тоже говорит: “Я спросила батюшка, а он говорит, не надо ломать, Иисус Христос за каждый мустик прячется, а мы, говорит, обламываем”. Бросили тогда ходить. [А из чего помело?] С сосны лапочки свяжут такой метлой в печке заметать угли в сторону» [11].

В Великий четверг совершаются обязательные ритуалы с коровами: «Обрезали, котора бодлива, так рожка маленько, штоб они были тупенькие. [А хвост корове подрезали?] Тоже в Великой четверг, штоб она красиво выглядела. [А эту шерсть куда?] Да положишь во дворе в пятник» [8]; «У коровы хвостики подрезаем, штоб домой ходила. Корова ли овцы, или у поросянка — всё, штобы дома были. И обрежешь — и под матицу» [5]; «Хвост постригают в Великой четверг — это коровке. [Шерсть] брошу в навоз, он сгниёт да и всё: другое будет» [2]; «Обрезали хвосты в Великой четверг перед паской ножницам, только хвост. [Куда шерсть девали?] Куда хошь. Помазки делали, красили. [Кому обрезали хвост?] Только у коров» [14].

По местной традиции, кур в этот день кормят в кругу или решете: «В Великой четверг кур кормим в решете» [5]; «Кур кормят в решете, штоб они дружно жили, куры. Это было в праздник, на Великий четверг» [13]; «Курам зерна насыпали, штоб они в решете, штоб они не розгулювались не знай куда. Только в Великой четверг так» [6]; «Куриц кормим в обечайке такой, штоб она не убегала» [8]; «Кур кормили в кругу. Круг берёшь от бочек, круги такие — обруч, и сыплешь зерна, и штоб они в этом обруче [клевали], штоб не ходили никуда класть, клались дома» [7]; «В Великой четверг веревку брали или обруч — курочек кормили, штоб они дома клались» [14].

Только самые пожилые информанты помнят, как в Великий четверг угощали Мороз овсяным киселем: «В Великой четверг варили... паварят киселя, вынесут: “Мороз, мороз, не морозь моё жито и овёс; приходи киселя хлебать”. Да поставят на окошко там в колидоре али... А у бабушки Тини́хи там окошко было — ну, доро́га. Она поставила, а Варлам нёс там и схоронил — взял киселя. Поозорничал <...> Окошко было там маленькое, где чулан, ну, чулан называется, так поставлено на окошко, а там прогón был, ходовая часть — дорога. Потом [хозяева] берут его и едят. Он настоящий, овсяный» [8]; «Я помню тётушка, отца сестра, носила и говаривала, что ходила с киселём просила Мороза пойишь киселя, а не морозь наш овёс. Вот это я от тётушки слыхала. [А она это делала когда?] Так в Великой четверг утром» [11].

Список информантов

Устюженский р-н

1. Белоусова Антонина Васильевна, 1922 г.р., д. Крестцы
2. Блохина Нина Андреевна, 1930 г.р., д. Демцыно
3. Большакова Екатерина Алексеевна, 1924 г.р., д. Демцыно
4. Веселова Пелагея Петровна, 1912 г.р., д. Цамцелово
5. Виноградова Надежда Гавриловна, 1929 г.р., д. Леушино
6. Звонцова Екатерина Ивановна, 1918 г.р., д. Леушино
7. Кожвинкова Тамара Давыдовна, 1927 г.р., д. Грляда
8. Румянцева Анна Ивановна, 1915 г.р., д. Дуброва
9. Хрусталева Анна Яковлевна, 1921 г.р., д. Дуброва

Чагодощенский р-н

10. Воробьева Акулина Ивановна, 1914 г.р., пос. Сазоново
11. Иванова Марфа Ивановна, 1912 г.р., пос. Сазоново
12. Корюхин Сергей Иванович, 1915 г.р., с. Белые Кресты
13. Молодцова Надежда Михайловна, 1925 г.р., пос. Сазоново
14. Фукова Анна Михайловна, 1925 г.р., с. Белые Кресты
15. Хоменко Галина Сергеевна, 1947 г.р., с. Белые Кресты
16. Цветкова Екатерина Ивановна, 1918 г.р., пос. Чагода
17. Шүтова Вера Петровна, 1927 г.р., пос. Сазоново

ПЕРВЫЙ ВЫГОН СКОТА В КАРГОПОЛЬЕ

В октябре 2001 г. фольклорная экспедиция РГГУ¹ работала в Каргопольском р-не Архангельской обл. Среди задач, поставленных перед ее участниками, была и такая: найти в с. Ловзаньга семью Г.А. и А.С. Гуляевых, у которых в январе 1999 г. была переписана старинная тетрадка, содержащая пастушеский заговор-отпуск, Сисиниеву молитву, духовные стихи, молитвы и заговоры, и отсканировать эту тетрадь. Пока один из участников экспедиции занимался сканированием, другие вели повторный опрос хозяйки — Г.А. Гуляевой (1955 г. р., уроженка с. Ловзаньга). Она все время держит корову (а до недавнего времени даже две) и не только рассказала, как весной нужно первый раз выгонять скот на пастбище, но и показала, что нужно сделать. Г.А. Гуляева в подробностях описала обряд, совершаемый хозяйкой со своими животными во дворе, прежде чем гнать их к пастуху.

Как видала, моя вот свекровь держала. Моя мать не держала корову, моя свекровь, вот Сашина мама, держала корову. Вот здесь дак. Дак вот как она выпускала на поскотину... вот... после зимы выпускают коров пастись. Как она выпускала из хлева её, как она делала, я это тоже вот переняла у неё. Но она не передавала мне, я просто запомнила и уже от себя слова говорю просто. Как обхожу три раза, со свечкой, с крынкой. Это с крынкой — чтоб молока приносила больше домой, со свечкой, чтоб как... И обязательно иконка была чтоб в этих... в воротах, через которые выпускает. И вот Вербно воскресенье. Знаете Вербно воскресенье, перед Пасхой бывает? У нас здесь церковь далеко, в Каргополе не наездишься. А так в Каргополе сходишь в церковь, там осветят её. А здесь вот вербушку сорвём, вон её за иконку, и в день выгона с этими вербушками сходишь на поскотинку, принесёшь, воткнёшь в ворота, и она всё лето с иконкой через ворота. И хлеб. Вот я хлеб, кусок хлеба отрежу, сажей помажу и солью посолю. И дам её. Три раза вокруг неё обойду. Саша [муж ГТА] держит, а я обхожу. С молитвой, как говорится. Этот кусок дам. И я ни разу не искала корову, она хоть где, хоть когда придёт, она всегда придёт домой. А сажей помажешь, это, говорят, корова идёт к дому. [С какой молитвой?] Господи, благослови, да и всё. Ну. Больше никаких молитв не знаю. [Какая иконка должна быть? Лю-



бая?] Любая. У меня одна иконка только. Свечку... Свечку зажгёшь, на хлебушек воткнёшь, свечку зажгёшь, в крынку положишь и с крынкой так, вот со свечкой с горячей вкруг обойдёшь три раза. [Хлебушек кладут в крынку?] Да. С сажей и с солью. [И свечку туда?] Да. Да вот так вот. Я могу щас вам показать. Вот здесь вот. [Подходит к печке с куском хлеба, просовывает руку в устье, вверх, мажет там хлеб сажей — фото 1]. Обязательно вот здесь вот в устье мажут. В устье печки. [В устье печки?] Да, вот здесь вот, где вот выходит. В устье печки мажут сажей. Хлеб. Вот так. Видишь. Солью посолишь сверху [обильно посы-

Фото 1. Г.А. Гуляева показывает, как мазать хлеб сажей

мает этот кусок хлеба солью — фото 2] и вет... Так вот солью крупно [?] посолим. В крыночку. У меня крынка-то там конечно, во дворе она теперь. И здесь свечка. Из церкви свечка. Зажгёшь... [Свечку надо воткнуть?] Да, воткнуть. И зажгёшь. Горит она, три раза обойдёшь. «Господи, благослови. Неси молочка побольше, ходи домой». Три раза обойду кругом, это ей даю хлеб и вербушкой... с вербушкой сгоняем. Саша за верёвку

Фото 2. Подготовка крынки для выгона скота: на дно крынки положена икона





Фото 3. Г.А. Гульева кладет хлеб, вымазанный сажей и посыпанный солью, в крынку

впереди, а я сзади с вербушкой с этой. Потом эту вербушку приношу домой, втыкаю в ворота, и она у меня до конца осени. Эта вербушка и иконка. [А хлеб надо так сильно-сильно сажей мазать?] Да. <...> [В крынку эту обязательно класть надо иконку?] <...> [Приносит со двора и показывает крынку, маленькую медную иконку, с которой выгоняет корову (фото 2), толстую парафиновую свечку.] Вот иконочка у меня. Смотри какая. Это от бабушки ещё. <...> [Говорит, что пользуется не церковной, а такой свечкой.] [Такой свечкой Вы пользуетесь?] Ну. Сколько годов уж. [Последовательно кладет в крынку одно на другое: иконку, хлеб в саже и соли (солью вверх), втыкает туда свечку, зажигает спичку, зажигает свечку, гасит спичку — фото 4, 5.] Стоп. Спичку туда [бросает погасшую спичку в крынку]. [Спичку туда надо бросить?] Да. [Почему?] А не выкидывать. Не знаю. Вот эта горит, вот с этой я и хожу. Вокруг коровушки у своей. [Ставит собирателя в центр комнаты.] Вот как ты место коровы будешь. Ну давай я покажу даже всё. Ходят обязательно вот так по солнышку. [Берет крынку

со всем содержимым, обходит.] Вот так вот. Корове на хребтину. Кладу руку, вот так вот обвожу кругом-от её. Три раза: «Господи, благослови, Господи, благослови. Тучка, ходи домой, молочка побольше». Вот так вот три раза. Потом задуваю свечку. [Дует на свечку.] Всё. И это во дворе у меня так стоит всё лето. [Вот эта крынка?] Да. Всё лето крынка там у меня стоит. [И хлеб?] А хлеб нет, хлебушек я вот... Когда поведём, хлебушек корове. <...> [А где во дворе эта крынка стоит?] А такое вот [нрзб.], типа скамеечки, там всякая утварь. Положу на

полочку — и всё. И иконка у меня тут... Не эта. Там другая у меня иконка. В воротах. [То есть та, которая там все время?] Да, всё время. [А эта в крынке?] А эта так в крынке, да. [А корове вы проводили по хребту?] Да. [Просим показать. ГГА показывает на собирателе.] Вот от головы, где есь хребёт у коровы есть, вот по хребту вот так вот ведёшь... Только вдоль шерсти, а не по шерс... не против шерсти. Вдоль. По шерсти. Против шерсти, говорят, не гладь никогда животное. Плохая примета? Не знаю, какая примета, но говорят, плохая. А мы опосля поверим. [Скажите еще раз то, что вы говорите, когда обходите корову.] «Господи, благослови, моя Тучинька. Дай те, Господи, здоровьница, носи побольше молочка». Всё.



Фото 4. На дне крынки — икона и хлеб с солью

Фото 5. На хлеб устанавливается зажженная церковная свеча, использованная спичка также кладется в крынку. С этим набором хозяйка обходит корову



Примечания

¹ Экспедиция осуществлена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 01-04-18007е).

СВАДЕБНОЕ РЯЖЕНИЕ В ПОДОЛИИ

Публикуемый рассказ о свадебном ряжении был записан в с. Вербовец Мурованокуриловецкого р-на Винницкой обл. летом 2001 г. во время комплексной этнографическо-фольклорной экспедиции научно-исследовательского центра «Петербургская иудаика» и Института славяноведения РАН по изучению архитектуры и культуры бывших местечек Подолии. Наш рассказчик, Николай Анатольевич Ковальский (1951 г.р.), оказался не только замечательным знатоком местной истории и энтузиастом ее изучения, но и одним из «действующих лиц», без которых не обходилась в Вербовце ни одна украинская свадьба.

На второй день «веселья» в числе участников обряда появляются ряженые — «цыганка», «косарь», «черт», «жених», «невеста» (все роли исполняют мужчины). Поведение ряженых носит откровенно эротический характер. По ходу действия «цыганка» рождает «черта» (см. распространенный в украинских этиологических легендах мотив родства цыган с нечистой силой), одноглазый «черт» недвусмысленно пристает к девушкам (у «черта» фаллос из бычьего хвоста и рога из гороховых стручков), «косарь» изображает косьбу, и при этом у него поднимается фаллос, сделанный из маковой головки. И еще одна деталь: атрибутом всех ряженых являются «страшные» зубы, сделанные из картошки.

На дру́гий дэнь вэсилля нарадимся. Рóбиш нарад: перебираешся, укладáеш с картошки зуби, значить, вырезають таки зуби с картошки, и сам рисуешся, шоб мешьше мэнэ узнавалы. Кладу, значить, жинóчий <...> парик <...> накладáю, наражáюся там у ризну форму, там яка у кого: чáсом свою

несу з дому, а чáсом люды дають свой, шо там пидбирáе, в основном пид жинку <...> нэ поймэш, чи жинка, чи не, бо зуби укладжони, с картошки, таки страшни...

В цыгáнске як пэрэбэрэся, тоже типа рóдисся [наряжаешся]. Цыганка крэпка, здорова, мужик, я маю ў виду, за жинку пэрэбирáеца. Ну, хóхму такú рóбим на дру́гий дэнь свадьбы. Такой обычай, всим интересно на свадьби получаеца <...> вони виддыхáют у цэй момэнт, я их розвеселяю.

Другий раз пэрэбирáеся ў косарá: пэрэвьязываю... значить, убирáеся ў били штаны, мускулы тут на ногах, як у мужика, раньше были штаны, понимаеш, по колина, сюда такú жилетку (тоже ў мэнэ е), вот, и рóблю косара. А тут, значить, халат такой. И накручиваю сюды [показывает ниже пояса], трапку више колин завьязываю, значить, ноги, накладáю макогин [головку мака на стебле], цэ, шо вы знаете, такой. Накрúтую, и вонó, колы я иду так, значить, помáлу, як ми кóсим, то вин высать ў долину. Колы я косою тягну, я вроде колина видвертáю, а вин встаé.

[Ряженая цыганка изображает роды, охает, стонет. У нее из-под юбки выскакивает ряженный черт.] Кто ж должэн у нее родица? Обязательно нечиста сила!

[Как выглядел ряженный черт?] Я роблю собé все чорне. От сюды [на голову], значить, чорни колготки, що... на голову, шоб кóсиў не було выдко; тильки прорезаю [дырки] на очи и на зубы. А зубы тоже е с картошки укладжени. На око на еднó, значить, укладáю с пробки это самое, пробку самú — нэзамэтно, хто ты там такой! А тут пидстраиваю из гориха роги. Из бичього хвоста, як обично на свадьбу рижуть тэля, бичий хвист, значить, його надвое [складывають], значить, ў штанах (спортивные штаны надвое, сюда): тут хвист, а вице [спереди торчит] кусок хвоста обризан, то и кинец червоный. Тоже интересно!



Николай Анатольевич Ковальский (1951 г.р.) показывает печной изразец. Такими обливыми изразцами традиционно украшались «грубы» (голландские печи) в еврейских домах местечка Вербовец

Роблю, ще был молодший, то роблю сальто, крутишься. Колысь в Бэльцах [в Молдавии] так як крутануў, то одна жинка аж в обморок упала, видливбли водой. Кáже: «Де ви, — кáже, — этого чорта взяли?» — «З Украины, ка, прийихаў!»

[Ряженые] в основном сидят за столом <...> Потим виходим на вúлицю, танцюем, потим сидаем еже раз за стил <...> я быстро перебираюся ў другэ, уже ў молодой и молодого. Приносим гарбúз чи такú тыкву, по 35, по 40 килограмм ў мэнэ е, еле их приносим по пэрэд сэбэ, цэ подарок молодым. А другу половыну прыносим — цэ вроде на сладке. Кладэм на стил, а вин дýней пахне, угошчаем. Мэдом умачáем — едят! Так и шуткуем.

[Что делал ряженный черт?] Тильки до девок! До девок! <...> И так чорна колготка чи чúлка, а я беру да й шчэ намажусь, скажэм, сажэю и хóчу поцэловáты.

Публикация **О.В. БЕЛОВОЙ**
(Москва)
Фото автора

А.В. КУРОЧКИН

АРХАИЧЕСКИЙ
СВАДЕБНЫЙ ТАНЕЦ-ИГРА «ЖУРАВЛЬ»

Уже несколько поколений этнографов и фольклористов изучают традиционную свадьбу украинцев, однако еще остается немало темных мест в исторической эволюции ритуала, в познании закономерностей формирования его временных и локальных вариантов, а также в расшифровке первоначального содержания мифологических образов и символов. На сегодняшний день лучше документирована и проанализирована первая — торжественная — часть свадьбы (от сватанья до обряда коморы), чем вторая, наполненная разнообразными играми, танцами, шутками, эротическими песнями и сценами, карнавалльно-смеховыми элементами, определившими само название всего действия в целом — «весілля» (от глагола «веселиться»).

Объектом нашего внимания служат свадебные танцы украинцев, связанные с изображением зооморфных персонажей, с подражанием поведению отдельных зверей или птиц. Большинство из них приурочено к завершающей части обряда, в частности к «перезве», где оргиастические элементы веселья достигают своей кульминации и, по словам М. Грушевского, «приобретают временами необыкновенную неприличность»¹.

Эти танцы-пантомимы принадлежат к глубинным пластам традиционной культуры. На это указывает целый ряд присущих им специфических признаков. Важен уже сам принцип зоо- и орнитономинии танцев («Журавль», «Зайчик», «Сорока» и др.), отражающий особое почтительное отношение к животным и птицам, характерное для ранних форм религии (тотемизм, промысловый культ, шаманизм и пр.). Немаловажно, что рассматриваемые хореографические композиции — коллективные (групповые) по способу исполнения, а значит и явно архаичные. Примечательно и то, что свадебные танцы, посвященные изображению зверей и птиц, в большинстве случаев исполнялись под самый простой аккомпанемент: шелканье пальцев, хлоппанье в ладоши, выкрики, свист, при-

митивные музыкальные инструменты (валек, качалка, гребешок, чугунок, старое ведро и др.). В украинской традиции это так называемая «бабья музыка» или «музыка под язык».

Ограниченный объем статьи дает возможность представить здесь лишь один старинный свадебный танец украинцев — «Журавль», который будет рассматриваться в общем этнокультурологическом аспекте.

Прежде всего отметим, что данная зооморфная маска чрезвычайно популярна на евроазиатском континенте. Территория ее распространения начинается от сибирских угров и охватывает просторы северной Славии, а также соседних областей Балтии, Германии и Румынии. Интересно, что один и тот же образ соответственно экипированного актера, носившего птичью голову с длинным клювом, в одной части Украины (восток и юго-запад) считается журавлем, тогда как в северо-западном регионе, а также в Польше — аистом (*боцяном*)². Семантическое сходство, а иногда и взаимозаменяемость фольклорных образов-масок двух названных перелетных птиц прослеживается и на материалах обрядовой хореографии.

Наиболее раннее сообщение о свадебном боцяне/журавле находим в путевых записках шведского посла Конрада Гильденбрандта, побывавшего на Украине в 1656—1657 гг. Подъезжая к гетманской столице Богдана Хмельницкого — Чигирину (современная Черкасская область), он встретился с ватагой веселых подвыпивших женщин в овечьих шубах, которые, пританцовывая и падая на снег, «пели о бузьке и других любовных делах»³. Все детали этого рассказа выглядят достоверно и не оставляют сомнений в том, что изображается типичная ситуация «перезвы» — игрища на второй день после обряда «ломания калины» (т.е. акта дефлорации молодой).

Танец «Журавль» упоминается в бурлескно-травестийной поэме И. Котляревского «Энеида» (конец XVIII в.) в описании развлечений, устроенных Дидоной в честь троянцев: «Тут інші журавля скакали. А хто од дудочки потів»⁴.

Важные подробности, касающиеся рассматриваемого обычая, привел в ком-

ментариях к своей «Истории Малой России» (1-е издание: М., 1822) Д.Н. Бантыш-Каменский. Во-первых, он заметил, что «Журавля» начинают «водить» после установления факта девственности невесты (обряд «комора». — А.К.). Во-вторых, сжато охарактеризовал само действо: «Все гости берутся крепко за руки, танцуют и поют:

Та внадився журавель,
Та до наших конопель,
Таки, таки цибатий,
Таки, таки носатий».

В-третьих, историк отметил «неблагоприятность» дальнейших куплетов цитированной песни, обвинив в этом исполнявших ее «пьяных баб»⁵.

Интересная, но очень скудная информация Д.Н. Бантыш-Каменского о свадебном «Журавле» может быть дополнена материалами этнографов и фольклористов XIX—XX вв. Некоторые новые сведения удалось собрать и нам лично в ходе полевых исследований последних десятилетий. На основании этих данных можно говорить, что образ журавля, а также соответствующая маска-персонаж кроме свадьбы встречается в разных ритуальных циклах украинцев: рождественско-новогоднем, пасхальном, похоронном («ігри при мерці»), родильно-крестинном и пр. Мотив журавля популярен в календарных (особенно весенних) песнях, прослеживается в других жанрах песенного, музыкального фольклора, в игровом репертуаре детей и взрослых.

В самом свадебном ритуале танец-игра «Журавль» фиксируется в двух обрядовых циклах: в каравайном и «перезвах». Это не случайно: оба принадлежат к актам продуцирующим, демиургическим, отмеченным высоким порогом риска, а значит, и стремлением противодействовать влиянию негативных факторов. Отсюда — их особый жизнерадостный колорит: насыщенность магическими и игровыми действиями с ярко выраженной эротической символикой. Существенно и то, что и в каравайном цикле, и в «перезвах» ведущую роль играли одни и те же активные молодницы (каравайницы, свахи) — главные фигуры сва-

АЛЕКСАНДР ВЛАДИМИРОВИЧ КУРОЧКИН, доктор ист. наук; Ин-т искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М. Рылского НАН Украины

дебной оргии, которых можно ассоциировать с неоднократно порицаемыми церковными авторами за свою приверженность к обычаям языческой старины «бабами богомерзкими».

Ареалом стойкого бытования свадебного «Журавля», где он дожил до XX в., является Среднее Поднепровье, в частности Черкасская обл. Украины. Здесь, в с. Поповка Звенигородского р-на, в 1920-х гг. С.М. Терещенковой была произведена качественная запись игрового церемониала «плетения журавля». На Звенигородчине с «Журавлем» ходили в свадебный вторник после обеда, в тот же день, когда с утра переодевались «цыганами» и сходились «на куры». ««Журавлем», — сообщает С.М. Терещенкова, — становится самый шутливый боярин. За его одежду берется кто-нибудь из свадебных, а за того еще кто-то, и так один за другим. Наберется огромный ключ “журавлей” — мужчин и женщин; вот они идут, и поют “Журавля”, и курлыкают. Таким образом они идут по селу и держатся крепко один за другого, посколку, кто оторвется, то должен дать водки, — поэтому они держатся, куда б “Журавль” ни вел. Журавль ведет самими трудными стежками, ярами, через рвы, чертополох, тыны, воду. А больше всего любят ходить через какое-нибудь строение. Для “Журавля” крестьяне показывают самые крутые пути. Вот, у кого высокая рига, то говорит: “А переведи через мою ригу, — водка будет!” “Журавль” ведет на ригу»⁶.

В некоторых селах Звенигородчины рассматриваемый обычай дожил до 1980-х гг. Об этом сообщил нам П.Ю. Филипенко (1910 г.р.) из с. Чичикозовка: «“Плести журавля” идут все, кто гуляет на свадьбе. Берутся за руки, танцуют. А такой Артюха был, на хату залез, рядом трубу закрыл, дым в хату. А кухарка говорит: “Не к добру, журавль на трубу сел”»⁷.

«Словник української мови» трактует танец «Журавль» как «народный сюжетный танец, в котором танцующие изображают журавлей»⁸. Это справедливая, но неполная характеристика. Танец можно определить также как хоровод («карагод»), основной формой которого была цепочка взаимосвязанных участников, двигавшихся по кругу или змейкой, по прямой линии, завивавшихся спиралью и т.д. «Журавль» мог быть и незамкнутым, в форме журавлиного ключа.

Основные требования к участникам танца — коллективизм, слаженность движений в полном соответствии с игровой программой, заданной находчивым и опытным вожаком. Синхронизировать действия во время «плетения журавля» помогали разнообразные способы связи танцоров: за руки, под руки, за плечи, за пояса, за одежду и пр. Тут уместно вспомнить и характеристику свадебного «Журавля», данную Ф. Волковым: «Этот род круга, болгарского хоро, исполнение которого сопровождают разными эротическими движениями, как, например, хватанием друг друга за *puenda* (половые органы. — *А.К.*)»⁹.

Подмеченная Ф. Волковым пикантная особенность исполнения свадебного танца очень важна для понимания его изначальной магической сущности. Несомненно, мы имеем здесь дело не просто со случайным фактом, а с типичным приемом архаической обрядовой практики, утраченным в позднейшие времена. Значительный интерес в этой связи представляет один из фольклорных текстов в собрании «Срамных свадебных песен» М. Максимовича, синхронизированный с обрядовым танцем, предполагающим удержание в руках (очевидно, женских. — *А.К.*) мужского полового члена¹⁰.

Откровенный натурализм рассматриваемого танца-игры ярко иллюстрируют и материалы из приднепровского села Белозерья (Черкасского р-на и обл.). Здесь «Журавля» водили в тот день свадьбы, который называется «куры», и делали это таким образом: мужчина большого роста брал между ног оглоблю или длинную жердь, цепляя к ней спереди две головки сахарной свеклы (гротесковая имитация мужского полового члена), сзади него на оглоблю садились верхом еще 5—6 молодых свих. В таком порядке сопровождаемая смехом и солеными шутками процессия с подскоками и разными ужимками трижды обходила праздничный «шатер», где располагались участники свадебного банкета¹¹.

Факты невольно подводят к выводу о том, что танец «Журавль» как бы специально создан для свободного общения полов, эротической стимуляции в условиях вакхического возбуждения, вызванного коллективным употреблением спиртных напитков. В ходе его исполнения допускались жесты и поведение, которые в другое время были бы оценены как откровенно аморальные и непри-

стойные. Следует подчеркнуть, что подобные всплески «сексуальной свободы» были не исключением или аномалией, а считались обязательным компонентом успешного прохождения брачного ритуала. Украинский этнограф XIX в. Н. Маркович специально отметил, что свадебная процессия, где танцуют и поют «Журавля», бывает лишь в том случае, «когда молодая честная»¹².

Журавль совсем не случайно стал свадебным символом. Внимательно изучая мир окружающей природы, наши далекие предки, очевидно, обратили внимание на оригинальные брачные танцы журавлей, приуроченные к весне и началу лета. Собравшись где-то на ровной площадке, стая пернатых образовывала круг, в середину которого по очереди выходило несколько особей, чтобы своеобразными прыжками, взмахами крыльев и трубными звуками привлечь к себе брачного партнера. В народных представлениях украинцев журавли, ведущие моногамный образ жизни, приобрели славу образцовой семейной пары. Рассказывают, что они ревностно охраняют брачную верность, а тех, кто ее нарушил, убивают острыми клювами на журавлиных сеймах, на которые собираются птицы со всей округи¹³.

Кроме того, журавли, равно как и другие перелетные птицы — аисты (*лепки*, *буслы*, *чорногузы*), дикие гуси, ласточки и др., — считаются вестниками тепла, счастья, семейного благополучия. Весной, когда украинцы впервые видели в небе журавлиный ключ, говорили, что это летят «веселики», веря, что это добрая примета. Термин *веселики* имеет прямое отношение и к свадебному ритуалу: в некоторых локальных традициях Украины так называют задействованных в нем ряженных или музыкантов.

Исполнение танца-игры «Журавль» во время «перезв», вероятно, должно было обеспечить успешный процесс зачатия и деторождения. Отсюда — такое пристальное внимание к теме половых органов и полового акта. В украинских народных песнях, приуроченных к ответственному моменту родов, журавль прямо ассоциируется с супругом, который после успешного завершения беременности пытается возобновить половую жизнь с женой:

Ой дождався до неділі.

Да придибав журавель до породілі.

— Ось іди, журавель, іди до діток,
Ще не загоївся мій животок,
Да вже шостої да недільки
Да придибав журавель до породільки.
— Годі ж тобі, журавель, іти до діток,
Уже ж загоївся мій животок¹⁴.

Образ журавля, как отмечалось выше, семантически близок образу аиста, который у украинцев, белорусов и других славян часто выступает символом семейного благополучия, вестником грядущего урожая и рождения детей. С этими представлениями мифологического плана хорошо согласуется и отмеченная Н.И. Толстым полесская традиция называть аиста мужскими именами¹⁵. Вместе с тем, между двумя названными птицами существует и определенное различие, выявляющееся в распределении ролей. Если аист приносит уже родившихся детей, то журавль преимущественно исполняет прокреативную миссию, осуществляет сексуальный контакт и оплодотворение.

Все это подводит к мысли, что хрестоматийный текст украинской танцевальной песни «Занадився журавель до бабиних конопель», принадлежащий сегодня к детскому репертуару, первоначально нес в себе откровенно эротический смысл. «Бабы конопля» в данном контексте — это не только исходный материал для ткачества, но и сакральная эрогенная зона, куда стремится проникнуть сексапильная птица. Интересна в этом смысле народная поговорка «Внадився журавель до бабиних конопель», которая, согласно пояснениям И. Франко, относилась к ситуации, когда барин пытался ухаживать за мужицкой дочкой¹⁶.

Подводя итоги, можно утверждать, что свадебный танец «Журавль» («Бусел») генетически был тесно связан с первобытной эротикой и магией плодородия. Это позволяет видеть в нем рудименты языческого мировоззрения и пережитки коллективного оргиастического праздника.

В XIX—XX вв. хороводный танец «Журавль» претерпел глубокую трансформацию, осуществлявшуюся несколькими параллельными путями. Первый — прежний обязательный аграрный и брачный обряд стал факультативным компонентом развлекательной программы свадьбы, сохранившимся лишь на ограниченной территории. Второй — утратив свою магическую основу, танец-игра

превратился в обычную забаву, уже не связанную с первоначальным ритуальным контекстом. Журавля могли «плести» теперь окказионально, на каком угодно общесельском или семейном празднике, в частности на крестинах у старосветских батюшек и матушек Подолии, как это показано в рассказе А. Свидницкого «Гаврусь и Катруся». Третий путь трансформации состоял в превращении архаического хоровода в парный танец. Позже на основе народной традиции формируется профессиональный сценический танец, в котором могли танцевать несколько пар юношей и девушек, или только девушек. Постановку такого стилизованного свадебного «Журавля» в прошлом веке успешно осуществлял в разных странах мира известный украинский хореограф Василий Авраменко¹⁷.

Примечания

¹ Грушевський М. Історія української літератури. Київ, 1993. Т. 1. С. 277.

² Moszyński K. Kultura ludowa Słowian. T. II: Kultura duchowa. Cz. 2. Warszawa, 1968. S. 295.

³ Оляничин Д. Опис подорожі шведського посла на Україну 1656—1657 р. // Записки НТШ. Львів, 1937. Т. 154. С. 54.

⁴ Котляревський І. Поетичні твори. Драматичні твори. Листи. Київ, 1982. С. 44.

⁵ Бантыш-Каменский Д.Н. История Малой России. От водворения славян в сей стране до уничтожения гетманства. Киев, 1993. С. 593.

⁶ Кримський А. Звенигородщина з погляду діалектологічного та етнографічного. Київ, 1930. С. 132.

⁷ Полевые материалы автора, 1990 г.

⁸ Словник української мови: В 11 т. Київ, 1971. Т. 2. С. 547.

⁹ Вовк Хв. Шлюбний ритуал та обряди на Україні // Студії з української етнографії та антропології. Київ, 1995. С. 303.

¹⁰ Бандурка. Українські сороміцькі пісні. Київ, 2001. С. 35—36.

¹¹ Полевые материалы автора, 1990 г.

¹² Маркевич Н. Обычай, поверья, кухня и напитки малороссиян. Киев, 1991. С. 42.

¹³ Nowosielski A. Lud Ukraiński. Wilno, 1857. T. I. S. 128.

¹⁴ Чубинский П.П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Материалы и исследования. СПб., 1877. Т. 4. С. 14.

¹⁵ Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 359, 362.

¹⁶ Франко І. Галицько-руські народні приповідки. Т. II. Вип. 1 // Етнографічний збірник. Львів, 1907. Т. 25. С. 136.

¹⁷ Авраменко В. Українські національні танки. Кн.І. Вінніпег; Київ; Львів, 1928. С. 33—35.

Е.Л. БЕРЕЗОВИЧ ФОРМУЛЫ ОТКАЗА ПРИ СВАТОВСТВЕ: ПРЕДМЕТНАЯ СИМВОЛИКА

Кульминационный момент «подготовительного» этапа свадебного обряда — объявление стороной невесты стороне жениха о своем согласии или отказе принять предложение выйти замуж. Этот акт волеизъявления нередко сопровождается ярким символическим оформлением — как словесным (произнесение вербальных формул), так и акциональным (вручение жениху или сватам определенных предметных символов) — иносказательно преподносящим решение невесты и ее родни. Значимость, «судьбоносность» этого решения порождает охранительные по сути попытки подвергнуть его шифровке (конечно, нужно принимать во внимание и включенность данного акта в сценарий свадебного обряда, весь текст которого весьма символичен).

Набор вербальных формул, закрепляющих решение невесты, характеризуется резкой асимметрией: негативные формулы, выражающие отказ, встречаются много чаще, чем изъявления согласия. Ниже представлены «отказные» формулы с предметной символикой, зафиксированные в русских народных говорах. Идиомы с такой семантикой в различных славянских языках анализировались в интересной работе В.И. Ковалев¹, но обнаружение новых русских диалектных данных заставляет обратиться к этому материалу вновь. Наша подборка не претендует на исчерпывающую полноту, однако позволяет выявить основные линии, структурирующие изучаемый массив, — коды, предметно-тематические языки, на которых говорят о данном явлении. Именно они задают способ подачи материала. В комментариях (после знака ♦) предпринимается начальные попытки обнаружить мотивы, определяющие выбор того или иного символа. Для этого приводятся сведения этнокультурного характера, а также мотивационные параллели — фразеологизмы, ис-

ЕЛЕНА ЛЬВОВНА БЕРЕЗОВИЧ, доктор филол. наук; Уральский государственный университет (Екатеринбург)

пользующие аналогичную предметную символику для выражения иных смыслов. Так, формулы отказа обнаруживают переключки с идиомами, имеющими значения 'изменять, нарушать верность в любви', 'распутничать', 'обманывать', 'бить, колотить', 'отставать в чем-либо от других (чаще — отставать на покосе, жатве)'. Единство символики позволяет установить связи между этими смыслами, создает некий фон, на котором рельефнее очерчивается смысловой потенциал данной модели (ситуация отказа воспринимается с большой долей экспрессии и обнаруживает не столько личную, сколько общественную несостоятельность жениха (приравниваясь к отставанию в каких-то видах общественно-полезной деятельности); осуждению подвергаются и действия невесты, воспринимаемые как измена). Итак, представим диапазон кодов, в рамках которых функционируют идиомы с «отказной» семантикой.

ПИЩА

БЛИН, ЛЕПЕШКА: *получить блин*² [НОС 8, 99], *дать блин* [КСГРС], новг. *калитку*³ *съесть* [СРНГ 12, 360], *солоника*⁴ *дать (поставить)*, *солоник схватить* («Солоника поставит невеста жениху — солоно жениху будет») [КСГРС].

◆ Для интерпретации данных идиом следует учесть важную роль блинов в свадебном обряде; при этом в связи с нашей темой особенно значимо то, что с помощью блина жених может оповестить присутствующих о «честности» или «нечестности» невесты (в последнем случае в блине прокусывается дыра) [СД 1, 194—195], ср. также *получить блин* 'узнать об измене любимой(ого)' [НОС 8, 99]. Кроме того, образы «плоской» выпечки используются во фразеологизмах со значением битья (а семантика удара, битья связана отношениями выводимости с семантикой отказа): *получить блин* 'быть побитым кем-л.' [НОС 8, 99], *печь березовые блины* 'бить, хлестать, пороть кого-либо' [ПОС 2, 42] и т.п. Возможно, определенную роль играют и эфемистические возможности самого слова *блин*. Мотив соли, обнаруживаемый во фразеологизме *солоника дать*, не случаен для текста свадьбы. К примеру, традиционная для полесской свадьбы каша в случае девственности невесты варилась сладкой, в противном же случае — несладкой или соленой⁵.

КВАСНАЯ ГУЩА: *гущи налить (наливать)* [АОС 10, 166; ДКРС, 342], *гущи*

налить в сапоги («Невеста скажет: "Не иду", пойдут жених да сват, скажут: "Гущу налили в сапоги"») [КСГРС], *гущу повезти* [ДКРС, 342], *квасной гущи в сани плеснули* [КЛ, 38], арх., карел. *с опарой⁶ воротились, приехали, обдать опарой* [СРНГ 23, 236], *налить (полить) опары в сапоги, прийти с опарой* [СРНГ 4, 204], *им опары в сапоги налили* [КЛ, 38] и др.

◆ Появление обозначений продуктов брожения и заквашивания здесь не случайно: «Общие для технологии изготовления дрожжевого теста и хмельных напитков (пива, кваса) процессы заквашивания, ферментации и брожения именно в свадьбе приобретают символическую нагрузку, связанную с браком»⁷. Дополнительный мотивирующий момент — признаки «кислый», «отработанный».

ПУСТОЙ СУП: *ритатуй⁸ плеснуть* [КСГРС].

◆ Ср. бел. *даць чорнай поліўкі*, польск. *dać czarną polewkę* («редкий суп») [Коваль, 92]. Мотивирующий признак — «пустой, лишенный содержания».

ОГОРОДНЫЕ И САДОВЫЕ КУЛЬТУРЫ

ГОРОХ И ЕГО СТЕБЛИ: *гороховину повесить* [КСГРС].

◆ Ср. *гороховину грести* 'обманывать, врать' [КСГРС]: семантика обмана в связи с образом переплетающихся между собой стеблей гороха может быть первичной по отношению к семантике отказа. Образ стеблей гороха соотнесим с образом горохового венка, используемым для символического обозначения отказа при сватовстве в ряде славянских языков: бел. *гарошавы даць вянок, атрымаў з гарохвін вянок*, польск. *dać grochowy wieniec (wianek)*, чеш. *pojiti s hrachovým věncem* [Коваль, 93]. Справедливой представляется идея А. Аксамова, указавшего, что гороховый венок, изготавливаемый из сухих стеблей (и символизирующий тем самым «бесплодность» намерений жениха) противопоставляется венку из руты, мяты и других зеленых растений, символизирующих согласие невесты⁹. Кроме того, необходимо учитывать эротическую и детородную символику гороха [СД 1, 524—525; Коваль, 94—95].

РЕДЬКА, РЕПА, БРЮКВА: *дать редчину*¹⁰ [НОС 9, 122; 2, 73], калин. *редька* 'отказ в сватовстве' [СРНГ 35, 24], *дать репу* [КСГРС], *калежить*¹¹ [КСГРС].

◆ Ср.: *репни*¹² *поест* 'узнать об из-

мене в любви', *репня* 'измена в любви' [НОС, 9, 137], *дать редчину* 'нарушить верность в любви' [НОС 9, 122]. Из этих овощей готовится очень популярная постная (а значит, «пустая») пища, что, по всей вероятности, легло в основу номинации (ср. выше символику *ритатуй*). Для редьки дополнительным мотивирующим моментом оказывается горький вкус. Надо учитывать и возможность притяжения слова *редчина* к омонимичному *редчина* 'пустое место где-либо' [НОС 9, 123]. Наконец, важно то обстоятельство, что данные овощи оказываются сопоставимы с шишкой от удара, ср. «овощные» и «фруктовые» номинации удара, битья: влад. *репищу начистить* 'надавать шлепков, поколотить кого-л.' [СРНГ, 35, 69], *дать редчину* 'побить кого-л., дать подзатыльник' [НОС 9, 122], влг. *лимонить* 'колотить, бить' [СРНГ 17, 48], ср. также жарг. *запомидорить* 'ударить, чтобы образовалась шишка' и *сделать сливку* 'ущипнуть с поворотом'.

ТЫКВА, АРБУЗ: ворон. *подкатить гарбуз* [СРФ, 31], *поднести гарбуз* [СРДГ 1, 95], *получить гарбуз* [ПОС 6, 138]¹³.

◆ Ср. в других славянских языках: укр. *дістати гарбуза* («тыква»), *покуштувати (взяти) гарбуза, гарбуз кому покотився, давати гарбуза, піднести печеного гарбуза* [СРФ, 31], *піднести кабака* [Гринченко 2, 202], болг. *дадохам тиква в ръка* [Коваль, 100]. Ср. также *тыквина* 'измена в любви кому-л.' [НОС 11, 74]. С образами тыквы и арбуза — так же, как в предыдущем случае — может быть связано представление о постной пище, а также символика битья (ср. *дать тыквину* 'ударить, побить кого-л.' [НОС 11, 74], жарг. *дать по тыкве*). Кроме того, важным мотивирующим моментом может оказаться «пустотелость» этих овощей (при употреблении их в пищу сердцевина обычно вырезается) [Коваль, 96—99].

ОДЕЖДА И ОБУВЬ

ЛАПТИ: *лапти вешать (повесить)* 'отказать парню/девушке при сватовстве или в танце' [МС, 7], *лапти сплести (расплести)* [КСГРС].

◆ В народной культуре отчетливо проявляется брачная и эротическая символика лаптей. К примеру: жених плетет избраннице праздничные лапти, если она их принимает — это знак согласия на брак; в святочных играх старый лапоть мог изображать фаллос; во время масленичных катаний молодоженов забрасывают старыми лаптями и заставляют

целоваться и т.п.¹⁴ Кроме того, с образом лаптей оказывается связанной семантика обмана вообще — и в том числе измены в любви: *лапти сплести* 'обмануть, ввести в заблуждение' [КСГРС], *лапти сделать (сплести)* 'изменить кому-либо в любви' [СПП, 49], ленингр. *лапоть подвязали* 'о молодой жене, с которой муж не имел сношений несколько дней после заключения брака' [СРНГ 16, 266]. Идея обмана в данном случае выводима из идеи плетения, заплетания. Фразеологизм с «антонимичной» символикой — *лапти расплести* — может быть понят в связи с идеей намерения, целеполагания, которая тоже оказывается связанной с образом лаптей (*лапти наладить* 'собираться сделать что-л.' [КСГРС]).

Армяк: *армяк сделать (скроить)* («То ли был не парень, То ли был не парнечок, К одной девушке посватался — Скроила армячок»; «На газете скроят армяк, пуговицы большие нарисуют, невеста его и выносит: "Ходили свататься, да армяк скроили", скажут») [КСГРС].

◆ Очевидно, использование армяка как символа отказа мотивировано тем, что эта будничная, ненарядная одежда не соответствует статусу жениха.

шапка: *калаушку*¹⁵ *повесить (навесить, построить)* [КСГРС], *кондырить*¹⁶ [КСГРС], *шапку в лохань (вкунуть)* [СПП, 81].

◆ «Подъязык» головных уборов и венков в символическом языке свадьбы маркирует изменение статуса молодоженов. При этом шапка вообще может стать символической заменой жениха (ср. *сватать за шапку* 'сватать без участия жениха, заочно' [СРСГСП 3, 120]), что объясняет «отказный» смысл выражения *шапку в лохань (вкунуть)*. В случае согласия невеста дарит жениху платок (ср. твер., влг. *дать плат (платы)* 'дать согласие на брак' [СРНГ 7, 256]); тогда вполне объяснимо, почему отказ выражается образом «неуклюжей» ушанки — *калаушки* (ср. также *калаушка* 'женщина легкого поведения' [КСГРС]). Кроме того, образы головных уборов устойчиво связываются с семантикой битья (в данном случае ударов по голове), ср.: *татарку* ('зимняя мужская шапка') *сошить* 'побить, избить' [ФСРГС, 186], пск. *в колпак надавать, надавать колпаков* 'ударить по голове' [Ивашко, 91], а также простореч. *дать по шапке*.

СВЕТЛЫЕ ПУГОВИЦЫ: *светлые пуговицы тебе, светлые пуговицы пришить* [КСГРС].

◆ Мотив светлого, белого цвета является как антонимическая реакция на символику красного цвета, «патронирующего» свадебный обряд и особенно явно связанного с темой «честной» невесты, в рамках которой он получает обоснование как символическое обозначение дефлорации; ср. обычай перевязывать бутылки с водкой после первой брачной ночи красной лентой, если невеста честная, и белой — если нечестная¹⁷; ср. также *белая косоплётка* 'старая дева' [Ивашко, 85].

ПОСУДА И КУХОННАЯ УТВАРЬ

чайник, котелок: *подвесить (прицепить, подвязать) чайник* («Пришли пасватались, жыних ни пандравился, йиму чайник и падвесили») [СРДГ 3, 642; 2, 102], *навязать котелок* [СРДГ 2, 320].

◆ Здесь символизируется идея пустоты, связанная с негативными коннотациями (особенно — в случае пустой посуды). Ср. укр. *потягти ковшу*, а также используемый в различных славянских и неславянских языках образ пустой корзины [Коваль, 95, 98].

осколок: твер. *осколка хватить*, моск. *съесть осколок (осколки)* [СРНГ 24, 12], моск. *осколочник* 'жених, получивший отказ невесты' [Войтенко, 127].

◆ Символика осколков, битой посуды в данном случае выражает тщетность намерений жениха; эта же символика может быть использована для обозначения нечестности невесты [СД 1, 180—181].

мутовка: *дать мутовку* («Жених едет свататься, а девки уже знают, что подруга-то их откажет, вот они и привяжут мутовку к саням, жених едет, а все уже видят: девка, к которой едет, мутовку сѣдня даст») [КСГРС], влг. *мутовку получил (дали), с мутовкой поехал (уехал)* [ДКРС, 342], *делать (дать) мутовку (мутолку)* [СРГК 1, 424; 3, 274], — но ср. *поварѣнку получать* 'получать согласие просватанной девушки' («Если откажет невеста — сваты мутовку получают, а согласится — поварѣнку получают») [СРГК 4, 578].

◆ «Отказная» символика мутовки мотивирована тем, что она представляет собой палку с сучьями, повторяя в миниатюре такие символы отказа, как простейшая *борона*, *сухара*, *кол* (см. ниже). Разумеется, важна и функция «мешания», присущая мутовке, а также семантика производящего глагола *мутить*. Ср. твер., новг. *мутовку прописать* 'побить', свердл. *мутовить* 'хитрить, лукавить', *мутовка* арх. 'вертлявая, непоседливая

женщина', влг. 'мотовка', иркут. 'ловкая, склонная к авантюрам женщина' [СРНГ 19, 30].

ОРУДИЯ, ИНСТРУМЕНТЫ, ПРИСПОСОБЛЕНИЯ

борона: *на бороны выехали* [КЛ, 38].

◆ Борона имеет ярко выраженную брачную, фаллическую и эротическую символику; при этом ритуал катания на бороне входит в состав свадебного обряда и весенних обрядов (масленицы, Троицы): на бороне возят неудачливого жениха, сватов, мать «нечестной» невесты и др. [СД 1, 236—239]; ср. также *затащить борону на крышу* 'изменить, нарушить верность' [НОС 4, 76]. Кроме того, с бороной (боронованием) связывается идея битья: пск. *дать бороновку 'побить'* [Ивашко, 89].

веник: моск. *навязывать веники* [Войтенко, 127], *отишйдать*¹⁸ [КСГРС].

◆ Венику присуща отгонная символика, что в данном случае прочитывается как намерение невесты «вымести» жениха; ср. бел. *прычаниць дзярках, палучыць веник (галень)* [Коваль, 93]; ср. также пск. *на венике прокатить* 'нарушить верность в любви, изменить' [Ивашко, 80]. Дополнительные мотивационные оттенки следует предполагать для глагола *отишйдать* (<*шййда* 'пара веников, связанных для просушки'), буквально означающего «разъединить, отделить друг от друга веники». Этот смысл вполне достаточен как мотивационная база, ср. *ветку заламить* 'отказаться от чего-либо' [АОС 4, 18]; но можно принять во внимание также культурные функции веника, связанные со свадебным обрядом: к примеру, показатель вологодский ритуал собирания невестой в охранные целых веника, предварительно разобранного по пруту¹⁹, — тогда за разламыванием веника необходимо признать негативный смысл. Вероятно, что определенную значимость имеет и разрушение парности веников. Не исключено также, что внутренняя форма глагола *отишйдать* может быть прочитана как «отхлестать веником» — в этом случае срывается переход 'бить, колотить' → 'отказывать'.

гвоздь, клин, шило: *гвоздь сковать* [КСГРС], *с клином приехать* [СРГК 2, 368], *сковывать шило* [ССЛЮ, 42].

◆ Мотивировочный признак — «острый», «колющий», а следовательно, потенциально «несущий угрозу». Ср. также литер. *вбить клин между кем-либо* 'разъединить, поссорить кого-либо'.

КОЛ, ШЕСТ: кол *привезти* [СРГК 2, 396], кол *поставить* [КСГРС], *шест по-тащить*, с *шестом поехать* [ФСРГС, 141, 149], *шест получить* [КСГРС], *шестить*, *шест привязать*, *шест привезти* (*притащить*) («Иванко-то четыре шеста привёз. Длиннуший шест Колька-то соседский привёз») [ЭИС, 48].

◆ Здесь, как и в предыдущем случае, задействуется признак остроты; кроме того, могут сработать признаки, основанные на использовании шеста и кола при передвижении для отталкивания и торможения (ср. *отшестить* 'оттолкнуть от берега', *заприколить* 'затормозить' [КСГРС]). Ср. также *заколить* (< кол) 'поричать того, кто отстаёт на покосе' [КСГРС].

ВИЛЫ, РОГАТИНА: *вилы получить* [КСГРС], пск. *дать рогатку* [СРНГ 7, 256].

◆ В связи с образом вил, рогатины (ср. бел. *вілы возьмеш, на вілах паедзеш* [Коваль, 93]) важен как признак остроты, так и признак раздвоенности (ср. литер. *наставить рога* 'изменить мужу', 'стать любовником чьей-либо жены').

ВЕЩЕСТВА И МАТЕРИАЛЫ

СКИПИДАР: ленингр. *поехать со скипидаром* [СРНГ 28, 287].

◆ Мотивировочный признак – «едкий», «обладающий острым запахом».

СТРОИТЕЛЬНЫЙ РАСТВОР: арх. *приехать с бутом*²⁰ [СРНГ 3, 309].

◆ Очевидно, в основе номинации в данном случае — признак «взбалтывания», необходимого для приготовления бута (ср. выше о мутовке). Ср. также *дать буту* 'избить, поколотить кого-либо' [ПОС 2, 222].

СВЕТ И ОГОНЬ

ЛАМПАДА, СВЕЧА: *лампадку гасить* (*тушить*) [СРГК 3, 93], *гасить свечку* [СРГК 1, 330], но ср. *свечку засветить* 'выразить согласие на брак при сватовстве' [СПГ 1, 309].

◆ Показательна образность свадебной лирики, где образ горящей свечи может передавать красоту как невесты, так и жениха²¹, а также саму практику использования свечей в обряде венчания.

ГОЛОВНЯ: *головёшку съесть* [НОС 11, 16], *ехать с головешкой* [ПОС 10, 139], пск. *головешку дать* [Ивашко, 80].

◆ Ср. пск., новг. *головешку* (*получить*), *головешки собирать* 'нарушить верность в любви, изменить' [Ивашко, 80].

ЛЕС

КОЛОДА: *заколотить* («Он сватался, а она заколодила, отказала; значит, как колода, ни с места») [КСГРС].

СУХОЕ ДЕРЕВО: *сухара* 'отказ при сватовстве' [СРГСУ 6, 78], *сухару вывезти* (*привезти*) [ЭИС, 48; КСГРС], *сушину*²² *притащить* [КСГРС].

◆ Данные образы связаны с представлением о неполноценности, безжизненности, опустошенности сухого; для образа колоды важен также признак препятствия, помехи на пути.

РЫЖИК: *рыжиков нажарить* 'дать отказ при сватовстве' [КСГРС].

◆ В народных представлениях грибы обладают эротической символикой, при этом в связи с интересующей нас темой наиболее значимо то, что с грибами соотносится мотив супружеской измены [СД 1, 550]. Ср. отражение этих мотивов в идиоматике: арх. *промораживать рыжики*, *солить рыжики на пост* 'шуточный обряд, когда обручившиеся жених и невеста целуются при катании с гор на санях', *рыжики ломать* 'целоваться (после падения при катании с гор на санях)', *рыжик* 'о нарушителе верности в любви, дружбе' [СРНГ 35, 305], *рыжиков* (*рыжики*) *дать* (*наделать, наставить, поднести...*) 'изменить в любви кому-либо', *рыжики жечь* (*печь*) 'делать известной измену одного из влюбленных, сжигая бумагу, гребенку в присутствии всех' [СПП, 68] и др. Интересно, что из всех грибов язык отбирает именно образ рыжика, что должно получить дополнительную мотивировку. Вероятно, значимым оказывается признак красного (рыжего) цвета. Этот цвет не только имеет весьма абстрагированную символику, связанную с «патронированием» свадебного обряда, но и ассоциируется с румянцем от стыда (ср. контекст к идиоме *рыжики жечь*: «Вот зажгут гребенку на гулянке, ана ярка гарит, и у девки или у мальчика шшоки гарят ат стыда, што им жгут рыжики») [СПП, 68]; ср. также вят. *рыжика схватить* 'покраснеть, покрыться румянцем (о лице)' [СРНГ 35, 305].

ЖИВОТНЫЕ

БЫК — ТЕЛКА: *телушечка не пошла* [КСГРС], *быка вывезти* (*привезти, привести*) («Парень быё Ванька Белоус, он сорок быков привёз, на сорок первой жениўся») [КСГРС], но ср. *вывезти телушечку* 'получить согласие невесты при сватовстве' [КСГРС].

КУНИЦА — ГОРНОСТАЙ: *горносталя добыть* [КСГРС], но ср. *куницу добыть*

'получить согласие невесты при сватовстве' [КСГРС].

◆ Формулы отказа, включающие обозначения животных, имеют, скорее всего, «оттекстовую» природу, представляя собой «цитаты» из свадебного фольклора. Ср.: «сваты, называя в притче своей невесту куницею, себя или жениха выдают за ловцов» [Даль II, 261]; в свадебной лирике невеста также представляется как куница, жених — как горноста́й²³. Кроме того, в присловьях, звучащих в речи сватов, гостей на свадьбе, в диалогах между сватами и родителями невесты жених и невеста регулярно называются быком и телочкой, бараном и ярочкой и т.п.²⁴

БОЛЕЗНИ

ГРЫЖА: *килу повесить* (*привязать*) [КСГРС].

◆ Ср. также: *килу волочить* (*принести*) 'отставать от других при выполнении сельскохозяйственных работ', *кила тебе!* 'слова, которые говорят тому, кто отстаёт при жатве'; *оставить на килу кому-нибудь* 'обогнать при жатве' [КСГРС]. Казалось бы, образ килы (грыжи) не должен вписываться в ряд предметных символов свадебного отказа, однако в народных верованиях кила может восприниматься как внешний (появляющийся извне) предмет. Возможность «повесить», «привязать» килу вытекает из того, что кила, по поверью, может появиться вследствие сглаза, т.е. может быть «наслана» извне. Интересна, кстати, следующая параллель: поричая отстающего при жатве и произнося слова «кила тебе!», архангельские крестьяне ставят в борозду кол с насаженной на него репой или с привязанной к нему vareжкой, которая наполнена репой²⁵ (ср. обычай бросать репу в сани неудачливых сватов) [ЭМ ТЭ].

Примечания

¹ Коваль В.И. Восточнославянская этнофразеология: деривация, семантика, происхождение (далее — [Коваль]). Гомель, 1998. С. 91—100.

² Здесь и далее значения фразеологических единиц не будут приводиться, поскольку они однотипны: 'получить отказ при сватовстве (о женихе или сватах)', 'дать отказ при сватовстве (о невесте)'. В единичных случаях, когда ситуация отказа при сватовстве или какие-то ее компоненты выражены цельно-оформленными лексемами, значение языковой единицы будет указано (то же делается в тех ситуациях, когда имеются какие-то смысловые нюансы). Иллюстративные контексты

даются выборочно. География языковых единиц особо отмечается только в тех случаях, когда указание на территорию не входит в название источника (например, если факт извлечен из сводного Словаря русских народных говоров).

³ Арх., влг., новг., пск. *калитка* 'род ватрушки, лепешки с начинкой из толченого картофеля, крупы, каши и др.', арх. 'лепешка, блин (иногда смазанный сметаной, маслом и т.д.)' [СРНГ 12, 359—360].

⁴ *Салоник* 'пресная лепешка, посыпанная сверху солью' [КСГРС].

⁵ *Толстая С.М.* Символика девственности в полесском свадебном обряде // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 203.

⁶ Арх. *опара* 'густой квас', олон. *опара* 'квасная гуща, солодовый осадок' [СРНГ 23, 235—236].

⁷ *Гура А.В.* К семантической реконструкции славянской свадьбы: Основные мотивы // XIII Междунар. съезд славистов: Докл. рос. делегации (в печати).

⁸ *Ритатуй* 'пустой суп, похлебка из картошки и лука на воде' [КСГРС].

⁹ *Аксамитов А.* Обряд и песня как источник образования фразеологических единиц белорусского языка // Acta Balcanoslavica. XVI. Warszawa, 1984. S. 25.

¹⁰ *Редчина* 'редька' [НОС 9, 122].

¹¹ Ср.: *калега* 'брюква' [КСГРС].

¹² *Рення* 'репа; похлебка из репы, брюквы; каша из тушеной репы; каша из брюквы' [НОС 9, 136].

¹³ Дон. *гарбуз* 'арбуз' [СРДГ 1, 95]; пск. *гарбуз* 'тыква' [ПОС 6, 138].

¹⁴ *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Лапти (рукопись).

¹⁵ *Калаушка* 'шапка-ушанка' [КСГРС].

¹⁶ Вероятно, от *кондёр* 'козырек', 'шапка с козырьком' [КСГРС].

¹⁷ *Толстая С.М.* Указ. соч. С. 196.

¹⁸ Ср. *шййда* (*шэййда*) 'пара веников, связанных для просушки', а также *шэйждать* 'ломать ветки для веника', *шййдать* 'вязать веники' [КСГРС].

¹⁹ *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Символический язык вещей: веник (метла) в славянских обрядах и верованиях // Символический язык традиционной культуры. Балканские чтения-II. М., 1993. С. 21.

²⁰ Арх. *бут* 'смесь из песка и глины в виде раствора для скрепления кирпичей при кладке печи' [АОС 2, 187].

²¹ *Лычева Н.Г.* Символический язык русской свадебной лирики: метафоры невесты, жениха и брака. Дипл. раб. МГУ, 2002. С. 30, 53.

²² *Сухара, сушина* 'высохшее на корню дерево' [СРГСУ 6, 78; КСГРС].

²³ *Лычева Н.Г.* Указ. соч. С. 17, 53.

²⁴ *Трошина Н.А.* Терминология и символика русского обряда сватовства. Дипл. раб. МГУ, 2002. С. 80—84.

²⁵ Этот обычай основан на уподоблении грывжи и репы (или других корнеплодов) друг другу по форме; такое уподобление закреплено в языке, ср. смол. *килуша* 'брюква' [СРНГ 13, 209], кемер. *редька* 'болезнь [какая]?' («Внешне на килу похожа») [СРНГ 35, 23].

Сокращения

АОС — Архангельский областной словарь. М., 1980. Вып. 1—.

Войтенко — *Войтенко А.Ф.* Что двор, то говор. М., 1993.

Гринченко — *Гринченко Б.Д.* Словарь украинского языка. Киев, 1907—1909. Т. 1—4.

Даль — *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. СПб.; М., 1880—1882 (1989). Т. I—IV.

ДКРС — *Морозов И.А., Слепцова И.С., Островский Е.Б.* и др. Духовная культура Северного Белозерья: Этнодиал. словарь. М., 1997.

Ивашко — *Ивашко Л.А.* Очерки русской диалектной фразеологии. Л., 1981.

КЛ — *Кузнецова В.П., Логинов К.К.* Русская свадьба Заонежья (конец XIX — нач. XX в.). Петрозаводск, 2001.

КСГРС — картотека Словаря говоров Русского Севера (Екатеринбург, Уральский госуниверситет, кафедра русского языка и общего языкознания).

МС — *Морозов И.А., Слепцова И.С.* Праздничная культура Вологодского края. М., 1993.

НОС — Новгородский областной словарь. Новгород, 1992—1995. Вып. 1—12.

ПОС — Псковский областной словарь с историческими данными. Л., 1967. Вып. 1—.

СД — Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1—.

СПГ — Словарь пермских говоров. Пермь, 1999. Вып. 1—.

СПП — Словарь псковских пословиц и поговорок / Сост. В.М. Мокиенко, Т.Г. Никитина. СПб., 2001.

СРГК — Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. СПб., 1994. Вып. 1—.

СРГСУ — Словарь русских говоров Среднего Урала. Свердловск, 1964—1987. Т. 1—7.

СРДГ — Словарь русских донских говоров. Ростов-на-Дону, 1975—1976. Т. 1—3.

СРНГ — Словарь русских народных говоров. Л., 1966. Вып. 1—.

СРСГСП — Словарь русских старожильческих говоров Среднего Прииртышья. Томск, 1992—1996. Т. 1—3; 1998. Доп.

СРФ — *Бирях А.К., Мокиенко В.М., Степанова Л.И.* Словарь русской фразеологии. Историко-этимологический справочник. СПб., 1999.

ССЛО — *Костромичева М.В.* Словарь свадебной лексики Орловщины. Орел, 1998.

ФСРС — Фразеологический словарь русских говоров Сибири. Новосибирск, 1983.

ЭИС — *Востриков О.В.* Традиционная культура Урала: Этноидеографический словарь русских говоров Свердловской области. Екатеринбург, 2000. Вып. II: Народная свадьба.

ЭМ ТЭ — этнографические материалы Топонимической экспедиции Уральского госуниверситета (кафедра русского языка и общего языкознания).

С.Ю. ДУБРОВИНА

ОБРЯДЫ И ОБЫЧАИ НА ВОЗНЕСЕНИЕ В ТАМБОВСКОЙ ОБЛАСТИ

Вознесение Господне — двенадцатый переходящий праздник, отмечаемый церковью в честь восхождения Иисуса Христа на небо на 40-й день после воскресения из мертвых. В праздничной литургии, иконографии и гимнографии Вознесение событийно представлено как поднимание ввысь, восхождение в царстве небесное и разверзание небесных врат, принимающих Христа.

Понимание праздника в народной традиции близко церковному и опирается на него: «На Вознесение Иисус Христос вознёсся на небо, и даже на праздник так поют: "Иисус вознёсся на небо, по земле он ходил, и видел, кто грешил"» (с. Дуплято-Маслово знам.). В то же время в почитании Вознесения можно отметить и характерные народные представления: «Вознесение — это Иисус Христос в этот день поднялся на небеса, поэтому надо вести себя хорошо, в этот день даже птица гнезда не вьёт» (с. Покрово-Пригородное тамб.). «Я знаю тока, што ночь под Вазнисении соловьи свищут звончей и громчей. Яцё гаварять, што вазнисенская вада палебная, ежели дать яё выпить бальному, то ана всяка лихаимства сьмаить» (с. Троицкая Дубрава тамб.).

В этот день, по народным представлениям, «Иисус Христос ходит возле домов» (д. Фёдоровка токар.), под окном: «Шесть недель от Пасхи до Вознесения Христос ходит по земле, проповедует» (д. Александровка морд.); «До того как Христос возносился на небо, три дни ходил он по земле грешной» (с. Заворонезское мичур.); «Да, Христос спускается на землю на Вознесение, а потом снова восходит на небо» (с. Донское тамб.); «Когда Хри-

СВЕТЛАНА ЮРЬЕВНА ДУБРОВИНА, канд. филол. наук; Тамбовский гос. пед. университет им. Г.Р. Державина

стос на Вознесение ходит по земле, он, чтобы узнать, как ведут себя люди, подходит к окнам домов и наблюдает, поэтому никоим образом нельзя бросать что-то в окно» (с. Бондари бондар.); «Говорили, он стоит за окнами и наблюдает за каждой семьёй, кто как себя ведёт и решает, кого наказать, а кого похвалить» (д. Матвсевка тамб.); «С самой Пасхи, когда Христос воскресал, он ходил по земле сорок дней. Он останавливался за окнами и слушал, чтобы люди не говорили плохих слов. На Вознесение он вознёсся» (д. Александровка морд.).

Существовал целый свод правил, как нужно было вести себя в Вознесение. Особенно строго следили за тем, чтобы не засорять землю, по которой ходил в этот день Христос, и не ругаться: «А как жаль! В такой большой праздник сам Бог наш Иисус Христос спускается к нам, грешным, чтобы посмотреть, кому идти в Царство небесное, а кому и в ад. Поэтому в это время все старались быть лучше, не ругались, да, а семечек, конечно, не грызли, ведь плевать-та нельзя, плюёшь-та на Господа» (г. Котовск); «Нельзя на землю плевать и бросать мусор, потому что это опора, престол Бога» (г. Тамбов); «Вести себя в это время нужно очень осторожно, не выбрасывать мусор в окно, не грызть семечек, не ругаться. Нужно лишь много молиться» (с. Донское тамб.); «Говорили, что Спаситель стоит за окном, и нельзя кинуть в окно ничего, дабы не попасть в него. И нельзя воду выливать за пороги, дабы не замочить ему ножки» (с. Красный Куст первом.); «В окно ничего не бросают, это бросаешь в глаза Христу, нехорошо. Бросаешь в Бога» (с. Дулято-Маслово знам.); «Бабка моя говорила: “Зачем в окно бросать — Боженке на головушку!”» (г. Котовск); «Нельзя было ругаться — это был самый большой грех» (д. Александровка морд.).

Нарушитель запрета ожидало наказание не только в этой жизни, но и в посмертной: «Если кто на Вознесение работать будить или мусорить, или семечки клевать, то грех будить этому человеку. Или на огороде у него ничаво не уродится, или градом всё поубьёт» (с. Кулички тамб.); «Мама всегда запрещала семечки грызть, иначе Отец

Небесный накажет: “Ох, Нюрка, будешь ты сковороду раскалённую лизать”, — говорила она» (с. Заворонежское мичур.); «Если человек ругался, нет, только на Вознесение, то он становился немым» (с. Донское тамб.); «Грызть семечки, выбрасывать мусор в окно, ругаться плохими словами нельзя — Бог наказывал за это. И когда человек попадал на неба, там и получал своё наказание» (д. Ядровка умёт.); «И если кто выбросит в этот день что-нибудь в окно, того ждёт беда» (морд.), «Хворь, и болезни скоту, и малы дети болели» (с. Красный Куст первом.); «Если человек выбрасывал что-либо на Вознесение в окно, его дома ждал плохой урожай, трудные роды у скота, пожар или разорение» (пос. Тригуляй тамб.); «У нас раньше гварили, шо фсю сваю щастью выбрасишь [если выбрасывали что-либо в окно]» (с. Алгасово морш.); «Говорили просто: Бог накажет. А наказать мог по-разному, и хлеб отнять, и болезнь напустить» (с. Вторые Лёвки Ламки сосн.).

Народная традиция вырабатывает свою символику праздника, переводя ее на язык понятных и доступных зрительных образов. Представление о переходе Христа из мира земного в мир небесный облачается в образ-символ, который овеществляется, превращается в атрибут праздника. Таким атрибутом Вознесения в народной культуре восточных славян являются «лесенки» — обрядовое печенье из теста, специально изготовляемое на этот день. «Это в дар Иисусу Христу. По этим лесенкам он взойдёт обратно на небо» (г. Котовск); «На Вознесенье пекли лесницы. Эт Иисус Христос палес на лесницы. Лесницы делали, чтоб йиму на лесницам палесть на неба» (д. Княжево морш.); «В этот день Иисус Христос <...> по лесницам, которые пекли, на небо должен забраться» (д. Фёдоровка токар.). Иногда мотивацию для выпекания лесенок ищут в иконографии: «Ещё существует икона “Вознесенье”, на ней изображена лестница, уходящая в небо, перекадин на этой лестнице много. Считается, что Христос уходил по ней в небо» (с. Верхний Шибрий увар.); «Даже на иконе “Неопалимая купина” младенец держит в руке таковую лесенку» (с. Донское тамб.).

Другим обрядовым печеным изделием на Вознесенье были блины — обязательное ритуальное угощение на поминки. «У нас на Вознесенье блины пекли» (мичур.; с. Верхний Шибрий увар.); «Про них [лесенки] не знаю. У нас блины пекли» (с. Бокино тамб.). Блины пекли *Христу на онучи* (пос. Новопокровка морд.) и *Христу на пратянки*: «На Вознесенье пекли лесницы и блинцы, эт яму на пратянки. — Каму? — Иисусу Христу на пратянки блинцы. Ну, абуть яво нада, Иисуса Христа, он жа вить в лапушках. Пратяначки абуить и лапти наденить. И сапаги абуить. Пратяначки — завёрнуть ногу и сапох надявають» (д. Княжево морш.). Интересно, что фразеологизмы *Христу на онучи* и *Христу на пратянки* соотносятся с отмеченными в этнолингвистическом словаре «Славянские древности» восточнославянскими названиями поминальных блинов — «христовы» или «Божьи онучи»¹.

Почитание Вознесения как поминального дня, характерное для восточных и южных славян, находит подтверждение и в современных материалах на территории Тамбовщины. «У нас раньше гварили, что на Вознесенье души радитилиф приходють. И гришить нельзя, штоп ани ни абижались» (с. Бокино тамб.). «Вознесенье зачинаица... на клатбище паложина хадить и фсех сваих паминать» (с. Кулички тамб.). «На Вознесенье <...> грешно было грызть семечки. Если грызли, то шкурки засоряли глаза предкам» (с. Староюрьево староюр.; с. Бондари бондар.), «это попадает на умерших» (с. Осино-Гай гавр.).

Главное вознесенское обрядовое печенье в Тамбовской обл. называют *лесинки*, *лесницы*, *леснички*, *лесафки*, *лястафки*, *леставицы*, *лествицы*, *лествиныцы*, *Христовы лесинки*; в д. Ядровка Умётского р-на — *вазнясэнки*.

Лестницы пекли из кислого или пресного теста, как правило, по одной на каждого члена семьи: «Лесницы делали ис кислава теста на фсю семью» (д. Дмитриевка знам.); «Мама всем лесенки пекла, чтобы всяк рос в своём здорье» (с. Заворонежское мичур.). В Тамбове их замешивали на «святой» воде. В некоторых районах внутрь печенья клали зелёный лук. Его перья

тянутся вертикально к небу, поэтому он приобретает то же символическое значение, что и у лестница: «Лесенки пекли с первым зелёным луком, чтобы вознестись Господу на небо было легче» (морд.; с. Троицкая Дубрава тамб.). В других местах пироги с зеленым луком готовили параллельно с лестницами: «На праздник Вознесения Христова не работали, а пекли лесенки, а также пироги с луком» (с. Сулак умёт.); «И лесенки някли, и пироги с луком зелёным» (с. Заворонежское мичур.; раб. пос. Мучкапский). Иногда в одну из лестниц клали монетку: «каму ана дастанца, у таво цастья будит или урожай хароший» (с. Дельная Дубрава сосн.). В д. Романовка Токарёвского р-на сообщили, что лестницы пекли к Вербному воскресенью: «Постом пекли из постного теста лесенки, на квасу. В субботу делали тесту покруче, раскатывали две длинные круглые палочки и 5-6 переключинок. По ним Иисус Христос за вербушками полезет».

На Вознесение лестницы готовили женщины. Довольно часто подчеркивается, что они должны были формировать тесто только руками: «Пёкли лёствицици из пресного теста. Причём тесто нельзя было-ти полосовать ножами, а лепили и работали только руками. Пёкли и лепку делали только женский род, мужчине нельзя было» (с. Красный Куст первом.). Процесс выпечки облекался значимостью пророчества: «Когда някла мама лесенки, смотрела, какой порожек подгорел и считала, в каком месяце бяду ждать» (с. Заворонежское мичур.; в данном случае количество «порожков» определялось числом месяцев — 12).

Лестницы на Тамбовщине были самой разнообразной формы — пирожки, лепешки, фигурное печенье в виде лестницы, круга, креста, стрелы: «Это не что иное, как продолговатые лепёшки с рубчиками попере́к вроде лесенки» (Семикинский лесозащасток сосн.); «Лесенки пекли разные. Одни делали лепёшку из теста и на ней ножом вырезали лесенку, а ещё делали прям как настоящую лестницу» (раб. пос. Мучкапский); «Тесто катали толщиной в палец. Две длинные параллелью, а остальные попере́к» (ст. Селезни тамб.); «Сначала раскатывали блин, затем

выдавливали на нём лесенку» (Тамбов); «Это были обыкновенные пирожки с рисунком в виде переключин» (д. Матвеевка тамб.); «[Лесенки] пекли на Вознесение из пресного теста в форме прямоугольников и пальцами делали вмятинки в форме переключинок» (д. Вольные Выселки рассказ.); «У нас делали ни пириклядинки, а круги. Их делали разное каличество, ни ат ча́во́ эта ни зависила» (д. Ядровка умёт.); «Пекли лесенки — крестики ложили друг на друга. Если три, то четвёртый наискосок. Если шесть, то седьмой наискосок. Раньше серпом косили хлеб и ложили, вязав в снопы, сноп на сноп, друг на друга по три, как праздник, а четвёртый наискосок, середину загораживают, чтоб не промокла. Хрестец называется (головка, верхушка). С этим хрестцом ходили в поле и крошили, чтоб урожай был, в огород, в палисадник» (с. Дуплято-Маслово знам.); «Оладья да блины напаяём, да и делово. Или пышки какия, тилилюшки! А на них надрязали полоски. Не считали, а так — кто сколько!» (с. Троицкий Росляй токар.).

Символически значимым было количество ступенек-переключин. «Чем больше переключин, тем Христу легче будет взобраться на небеса» (д. Александровка морд.); «Да сколько угодно, чтоб количество нечётное было» (г. Тамбов); «Бабка моя сказывала, что надо печь по три. А почему? Да потому, что Господь взошёл на небеса в три дня, вознёсся. Вот и назвали праздник Вознесение, и переключинок поэтому три. Первая — Иисус ещё на земле, вторая — между небом и землёй, а третья уже на небесах» (г. Котовск); «В лесенке было 3 переключины: во имя Отца, во имя Сына, во имя Свяго́ Духа» (с. Горелое, с. Дубровка, пос. Тригуляй тамб.; с. Вторые Левые Ламки, с. Дегтянка сосн.; с. Красный Куст первом.; раб. пос. Токарёвка; с. Сулак умёт.; с. Пахотный Угол бондар.); «Их мы делали семь, потому что за семь дней Господь создал Вселенную, семь дней в неделе» (д. Матвеевка тамб.; д. Беяевка сампур.); «Было 7 ступенек по числу семи небес Апокалипсиса» (с. Бондари бондар.; с. Староюрьево староюр.); «Семь, так как говорят, что небо-то не одно, а семь. И потому-то

семь ступенек на лесенке» (раб. пос. Мучкапский; с. Шапкино мучкап.; д. Кугушево, с. Яблоновка тамб.); «В лястовке было семь переключин, потому что семь небес. Я вот знаю, што одна из небес для солнушка и звёздочков, ящё одна для месяца, а седьмое небо — твердь, иде вода хранится» (с. Троицкая Дубрава тамб.; д. Шульгино морд.); «Двяна́цать паро́шкаф было — сколько месяцев в годе. Так Христу сподручнее подыматься было» (с. Заворонежское мичур.); «Было 12 переключин в честь 12 апостолов» (г. Тамбов); «В лесенке было 20 переключин. Они обозначали то, что человек должен пройти 20 мытарств» (с. Донское тамб.); «Это, наверное, всё равно, хотя может быть, что 6, потому что каждая ступенька это одна неделя, а всего их почти шесть от Пасхи до Вознесения Господня» (д. Вольные Выселки рассказ.). Иногда число ступенек определяется размером сформованного теста и не имеет эквивалента на понятийном уровне.

Сакральная сущность лесенок проявлялась в обращении с ними. Ели их осторожно, «подбирая каждую упавшую крошку, как обращаются со святыней» (с. Сулак умёт.). Следили, чтобы не уронить крошечку на пол, на нее не наступить — иначе Господь накажет. Старались есть, не отламывая, а только кусая, иначе — «разламываешь Христа» (знам.); «Поначалу едят первую ступеньку и боятся сломать другие, потом вторую, третью» (с. Донское тамб.). Клали «лесенку» на край стола и кусали ступеньку за ступенькой (д. Кугушево тамб.); «Сначала ели нижнюю переключинку, потом среднюю, потом верхнюю, т.е. какой путь придётся пройти: сначала быть на земле, потом между небом и землёй (как умереть), а уж потом на небе» (г. Котовск); «Ели с радостью» (никиф.), ломали и раздавали детям (с. Донское тамб.); «Носили их в церковь и давали нищим» (с. Яблоновка тамб.).

Время потребления «лесенок» в пищу могло растягиваться на несколько дней. «Делали 7 ступенек: праздник длился неделю, и по числу дней в неделе количество ступенек. Каждый день отламывали от лесенки по одной ступеньке и съедали» (с. Покрово-Марфи-

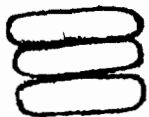


Рис. 1 — д. Ржевка Мичуринского р-на



Рис. 2 — Знаменский р-н

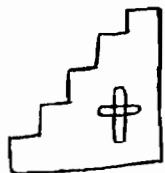


Рис. 3 — пгт. Инжавино



Рис. 4 — ст. Селезни Тамбовского р-на

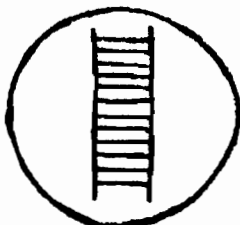


Рис. 5 — г. Тамбов



Рис. 6 — д. Фёдоровка Токарёвского р-на

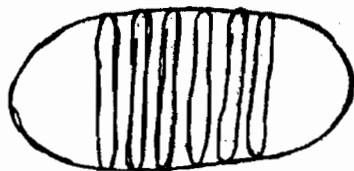


Рис. 7 — с. Троицкая Дубрава Тамбовского р-на



Рис. 8 — с. Красный Куст Первомайского р-на

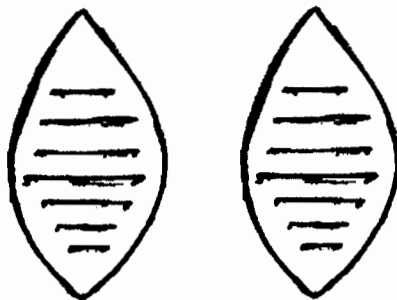


Рис. 9 — д. Матвеевка и с. Горелое Тамбовского р-на

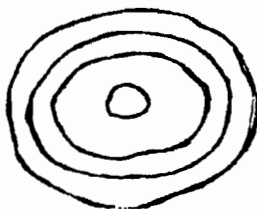


Рис. 10 — д. Ядровка Умётского р-на

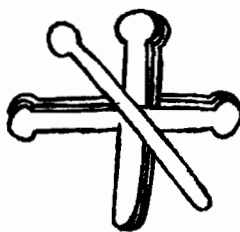


Рис. 11 — с. Дулято-Маслово Знаменского р-на

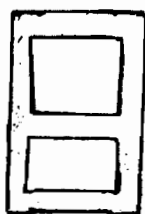


Рис. 12 — г. Котовск

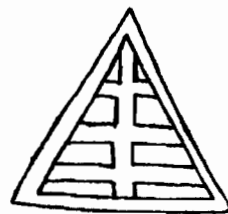


Рис. 13 — пос. Тригуляй Тамбовского р-на

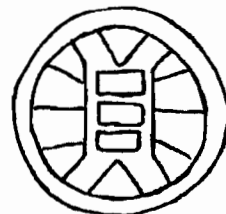


Рис. 14 — пос. Тригуляй Тамбовского р-на

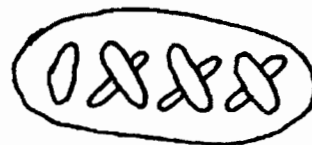


Рис. 15 — с. Яблоновка Тамбовского р-на



Рис. 16 — с. Троицкий Росляй Токарёвского р-на

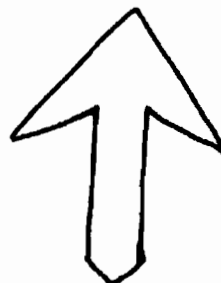


Рис. 17 — с. Отхожее Ржавсинского р-на

но знам.). При этом ели лесенку так же, как и церковную просфору — на тощак, утром, перекрестясь, запивая святой водой (г. Тамбов).

За неосторожное обращение с лесенкой человек, по народным воззрениям, будет наказан. Кто ее сломал — «не попадёт в рай» (д. Ржевка мичур.; г. Тамбов; с. Яблоновка, д. Кугушево, с. Донское тамб.); «на небеса его не пустят» (с. Красный Угол первом.); «не видать царствия Божия» (г. Котовск); «лишится царствия Божия. Ведь путь-то к нему сломан» (г. Котовск); «во-первых, на земле у человека не будет хорошей жизни, а во-вторых, на небо он не попадёт — ведь сам сломал себе путь туда» (с. Донское тамб.); «попадёшь в ад, а не в рай» (с. Пахотный Угол бондар.); «жизнь будет ломана» (с. Алгасово морш.); человека ждал плохой урожай, трудный окот скота, пожар или разорение. Раскрошить, сломать «лесенку» значило согрешить, совершить грех: «Лесенку сломаешь — Бог накажет за совершённый грех» (с. Дуплято-Маслово знам.). Считалось, что тот, кто ломал лесенку, «мешал Христу на небо подыматься. Значит, ни на одно из небес божьих не годится» (с. Заворонезжское мичур.). От такого человека Господь отворачивается и он попадет в немилость Божью: «Такой человек Божий гнев узнает» (с. Сулак умёт.). В этом отношении народная традиция оказывается очень суровой в понимании преступления. Как показывает в одной из своих работ С.М. Толстая, строгость соблюдаемых у славян временных и календарных регламентаций, в частности на праздники, «объяснялась не столько почитанием праздников, сколько страхом перед ними»². Наказание за поломку «лесенки» несоизмеримо с грузом случайного или неосторожного проступка. Самым легким наказанием представляется беда, неприятность («беда ждётся», «не будет удачи, плохо будет»), самым тяжелым и в то же время самым частым — смерть человека (пос. Заречье, с. Горелое тамб.) и гибель души. Верили, что за поломку «лесенки» наказывает сам Господь.

Совершенно иначе обращались с вознесенскими лестницами, когда носили их в поле. Это весеннее время было уро-

чим для сева, однако целую неделю после Вознесения («до отданья») не засеивали, почитая праздник. В день Вознесения «всей семьёй идут в поле. Заходят в рожь аль пшаницу и начинают подкидывать лястовки как можно выше, ще бы рожь так жа высоко росла. Каждую лястовку подбросють, а потом съядять» (с. Троицкая Дубрава, д. Кугушево тамб.); «И молодые и дети шли на поле. В поле птицы клевали хлеб, как поминали Иисуса Христа» (д. Дмитриевка знам.); «Носили лесенки в рожь, прилепляли их ко ржи. Когда Христос лез на небеса, то он тянул рожь, чтоб она была высокой. Люди ставили лесенки ко ржи и говорили: «Потянись рожь за волоса, чтоб влезть на небеса»» (д. Александровка морд.); «Бросали лесенку вверх, приговаривая: «Чтобы рожь моя росла так же высоко»» (с. Староюрьево староюр.); «Лествиныцы осторожно и бережно ложили на поле в рожь, овёс и оставляли там, чтоб был богатый урожаяшка» (с. Красный Куст первом.); «Лесенки в посева бросали. Это чтоб урожай был богатый, чтоб сытыми все были, чтоб засухи не было, али, наоборот, сильных и частых дождей» (с. Пахотный Угол бондар.); «Как испекут лесенки, сразу шли на поле и бросали их вверх. Старались кинуть выше, чтобы рожь и пшеница уродились. Если лесенки потом не находили, говорили, что пшеница или рожь приняла дар и урожай будет хорошим» (г. Котовск).

В ряде случаев бросали «лесенки» через себя, а после находили и ели или оставляли во ржи, в овсе, «чтоб был богатый урожаяшка» (с. Екатериново никиф.). Таким же образом девушки гадали: «Ато, бросали, конечно! В рожь через себе задулишь кверху, в поле ищешь, если найдёшь, то жених богатый будет, нет, то и бедный сойдёт» (д. Фёдоровка токар., с. Вторые Левые Ламки сосн.). А хозяйка примечала: «Если до Вознесения грач спрячется во ржи, то урожай будет большой» (д. Александровка морд.).

В тех местах, где «лесенок» не делали, пекли блины и носили их в поле, «чтоб хлеб рос хороший» (с. Бокино тамб.).

Лесенки обеспечивали сохранность запасов: их клали «в закорм, на ларь,

даже на бочку с рыбой» (д. Беляевка сампур.); бросали в зерно, «чтобы лучше хранилось и потом лучше родилось» (с. Осино-Гай гавр.). Лесенки употребляли и в скотоводческой магии — давали в корм скотине, «чтобы не болела» (с. Кулички тамб.; с. Пахотный Угол бондар.).

На Вознесение гадали с помощью обрядового печенья о своей посмертной судьбе: «Залезали на колокольню и бросали оттуда лястовки. Если все перекладины цельные остаются, тогда быть в раю, а если разобьются — путь в царствие Господне для него закрыт» (с. Троицкая Дубрава тамб.). В других местах России обряд выглядит так: «лесенку» с семью «ступеньками» бросали с колоколен и по количеству оставшихся цельных перекладин узнавали, на какое небо попадут после смерти³. Элементы гадания присутствуют в троицких ритуалах, совершавшихся на Вознесение, — завивали березку и гадали по ней («Если она не завянет до дня Пятидесятницы, то на кого завивали, проживёт этот год, а если на девку завивали, то она мужниной станет» — с. Троицкая Дубрава тамб.), гадали по венкам, «крестили кукушку» (мичур.; с. Поповка староюр.).

Примечания

¹ Славянские древности. Этнолингвистический словарь под ред. Н.И. Толстого. Т. I (А—Г). М., 1995. С. 403.

² Толстая С.М. Грех в свете славянской мифологии // Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2000. С. 33.

³ Славянские древности. С. 403

Сокращения названий районов

бондар. — Бондарский
гавр. — Гавриловский
знам. — Знаменский
мичур. — Мичуринский
морд. — Мордовский
морш. — Моршанский
мучкап. — Мучкапский
никиф. — Никифоровский
первом. — Первомайский
рассказ. — Рассказовский
сампур. — Сампурский
сосн. — Сосновский
староюр. — Староюрьевский
тамб. — Тамбовский
токар. — Токаревский
увар. — Уваровский
умёт. — Умётский

В.Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ

ОБРЯДОВОЕ ПЕЧЕНЬЕ ГОРОХОВЕЦКОГО КРАЯ

Государственный республиканский центр русского фольклора на протяжении трех лет проводил комплексное исследование традиционной культуры Гороховецкого р-на Владимирской обл. Собранные материалы свидетельствуют о бытовании на этой территории различных видов обрядового печенья.

Рождественское печенье чаще всего называется *кокурки*, встречаются и другие названия: *колядки, козульки, каракульки, молочные кокуры, куженки, витушки*. Их изготавливали из сдобного теста, чаще всего в виде лепешек с насечками, иногда — восьмерок, изредка — в виде фигурки коровы: «Каракулька была фигуркой. То кружочками, то восьмерками наделявали. А то — лапушочками. Они были — пресное тесто без сахара. Они были жаренные на сковородке» (с. Чулково); «Оно разно было, лепешечки, витушки, а вот у нас мама коровок делала — коровку из теста лепила так. Тулово, рога — коровка» (д. Вампа).

Это печенье изготавливалось для награждения колядовщиков:

«А вот каракульки на Рождество пекли. И пели:

— Каракулька-Таусенька!

Ты где была?

— Коней пасла!

— А где кони?

— За воротами!

— А где ворота?

— Водой унесло!

— А где вода?

— Девки выжали!

— А где девки?

— За мужья ушли!

— А где мужья?

— На полатях в коробу!

Подайте каракульку!

И обязательно каракульку подавать надо было» (с. Чулково).

Печенье является обязательной наградой колядовщиков, в то время как другие предметы, используемые для одавления, могли варьироваться. Существовало поверье, что если хозяйка не даст колядовщикам кокурку в наступившем году, то у нее в доме не будет достатка.

ВАРВАРА ЕВГЕНЬЕВНА ДОБРОВОЛЬСКАЯ, канд. филол. наук; Государственный республиканский центр русского фольклора (Москва)

Полагали, что лучше всего подавать козульку через окно («а то пользы не будет», «здоровья не принесет») или тайком положить в корзину колядовщиков: «Когда они в доме Коляду поют, то кокурку им в корзину надо из-под одежды дать, фартуком руку закрыть, или там подолом. Чтобы богатство из дома не ушло» (д. Погост).

Кокурками иногда кормили скотину, «чтоб не хворала в новом году» (д. Шубино). Есть единичные упоминания о том, что козульки прятали в зерно, чтобы оно сохранило всхожесть: «Кокурку в хлеб клали, зарюют поглубже, чтоб взходило лучше» (там же).

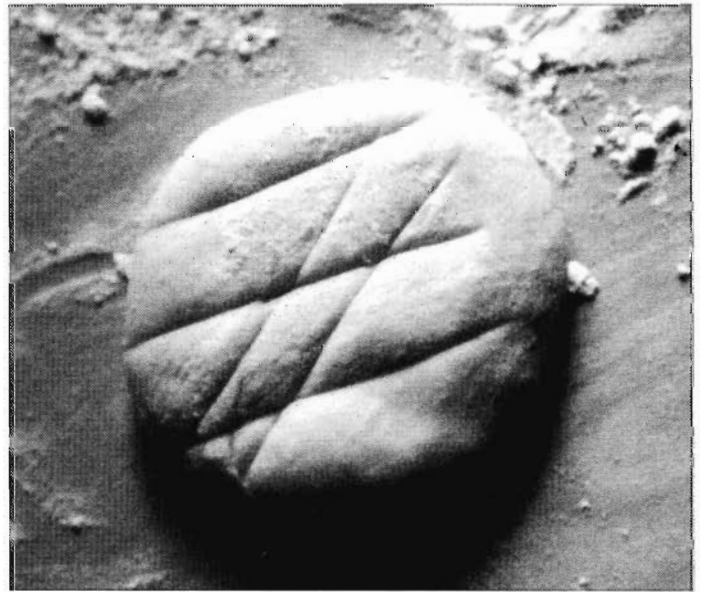
Масленичное печенье называлось *орехи*. Им парни угощали девушек при катании на лошадях. Орехи делали из сдобного теста в виде небольших шариков, которые жарили в масле. Вместо мучных орехов или наряду с ними использовали настоящие лесные орехи, семечки и конфеты. Орехи-печенье постепенно практически исчезли из обихода.

Сохранилось поверье о том, что та девушка, которую парень первой угостил орехами, — «жена это, значит, его будет» (д. Малье Голонищи). Существует и другое поверье: «Вот если две девки разом, ну сразу, а не чередом орехи схватят — век им в девках сидеть, судьбы перепутаются» (г. Гороховец).

Обрядовое печенье в форме крестов пекли на Крещение и Средокрестье. Крещенские и средо-

крестные *кресты* делали из пресного теста и выпекали в печи, в некоторые из них запекали предметы, по которым гадали: «Складывала на блюда такие большие, один на один складывала. К столу ставили — выбирай. А мы еще посмотрим, положим, другой возьмем. Нам послаще надо. Большинство из пресного теста, их в печках русских пекли. Пресные они такие аккуратненькие. В пересечение палочек все вкладывали» (д. Липовка).

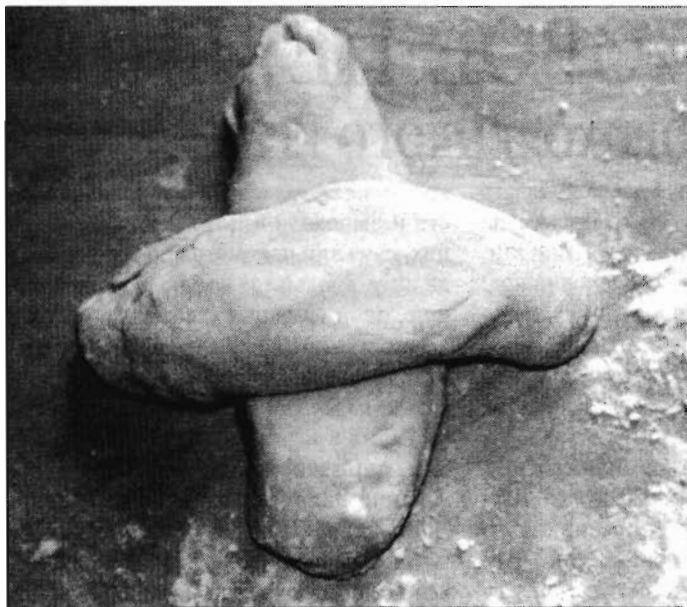
В крещенские кресты могли запекать всего два предмета: монетку и зерно (иногда зерно заменяли палочкой). Таким образом, большинство крестов были пустые. Семья собиралась за столом, и каждый брал себе по кресту. Если внутри печенья кто-то находил монетку, то считалось, что весь год «у него деньги



«Козуля». Изготовлено в июне 2002 г. К.А. Красновой, 1913 г.р., родом из д. Полесково Гороховецкого р-на Владимирской обл. (с 1969 проживает в с. Фоминки)

Фрагмент средопостного «креста». Изготовлено в марте 2002 г. Т.П. Ляшенко, 1931 г.р., г. Гороховец





Средокрестное печенье — «крест». Изготовлено в июне 2002 г. К.А. Красновой, 1913 г.р., с. Фоминки

«Жаворонок». Изготовлено в июне 2002 г. К.А. Красновой, 1913 г.р., с. Фоминки



водиться будут» (д. Шубино) и «он богат будет» (с. Чулково), а для зерна, найденного внутри креста, имелось два толкования. С одной стороны, оно олицетворяло достаток и считалось, что «тот, кому зерно досталось, весь год с хлебом будет» (д. Куприяново). С другой стороны, полагали: «Эту лучинку кому — вроде засеивать, вота. Это вот будет сеять овес, рожь» (д. Баландино).

Выбор предметов, которые запекались в средокрестные кресты, был намного богаче. По ним определяли свою дальнейшую судьбу: «Пекли кресты на весенний праздник. И в них клали кто чего. Денежку, пуговку, спичечку. Кому чего достанется. Если пуговка, то порт-

ной будет. Если денежка — богатый будет, а если спичечка — строитель» (д. Зыково); «Крестики делали в середине Поста. В середине Поста мама пекла кресты. Запекали в кресты всё, что можно было: и уголёк, и бумажку, и сахаринку, и денежку, и лучинку, всё. Уголёк — черная жизнь, что ли, говорили, сахаринка — сладкая, бумажка — писарем будешь, лучинка — к покойнику, денежка — к богатству. Лук — горькая жизнь. Соль — солёная жизнь, к слезам» (д. Липовка).

Пустой крестенский крест не сулил ничего плохого его обладателю. А вот пустой средокрестный крест считался чуть ли не самым плохим жребием, хуже него могла быть только лучина или палочка, которая символизировала гроб и соответственно предвещала скорую смерть. Пустой крест толковался как знак тяжелой доли: «Пустой крест — это плохо, это доля тяжелая, это твой крест, всю жизнь крест нести» (д. Быкасово).

Большинство предметов, запекаемых в кресты, толкуется однозначно, однако некоторые имеют двойное толкование в зависимости от пола или возраста гадающего. Так, например, глина с печи (*печина*) почти всем предвещает печаль, за исключением холостых парней, для которых она выступает символом собственного дома: «Вот тебе печина досталась — к печали, к слезам, а если парню холостому — дом у него появится свой, строиться будет» (д. Быкасово). Уголь

тоже может толковаться по-разному: «Если уголь достался — свой угол будет, замуж пойдешь иль женишься, но вот если бабе замужней досталось — у ней в семье беда кака случится, что-то случится нехорошее, разлад какой» (там же). Если в кресты запекали тряпочку, то молодым она предвещала обновку, а старым — смерть: «Вот если молодому тряпочка досталась, то это к обнове, платье справить или что, если старухе — к смерти. Саван эта тряпочка, тоже обновка» (г. Гороховец). Если же тряпочек запекалось две, то они различались по цвету (обычно в таких случаях одна была белой, а другая цветной): «Вот тряпочки запекали, беленьку и цветну. Цветну вытащишь — обновка, белу — смерть, саван это твой. Хоть молода, хоть стара — все одно» (д. Выезд).

Весеннее обрядовое печенье в форме птиц в Гороховецком р-не обычно называют *жаворонки*. Их временная приуроченность может быть самой разнообразной. Некоторые старожилы еще помнят, что птичек пекли несколько раз в год, они имели разную форму, с ними совершали разные действия, и они по-разному назывались: *жаворонки*, *грачики*, *птички* и *голуби*.

Жаворонков пекли в первый день весны, но первый весенний день в понимании исполнителей не совпадает с календарным началом весны. Жаворонков делали, когда появлялись первые проталины или когда сходил снег. Чаше всего называется Евдокиин день, «когда курица из Оки воды напьется» (д. Куприяново), т.е. если на Евдокию была оттепель, то «жаворонков пекли на ее, если потекло, а если морозы то нет» (д. Выезд). Иногда приготовление жаворонков приурочивалось к началу полевых работ: «Как снег стает и земля теплая, так, перед тем как в поле ехать, жаворонков печем, печем тогда, когда весна началась» (д. Куприяново). Чтобы приготовить жаворонка, раскатанную лепешку разрезали ножом и из нескольких сегментов, завернув их к центру, делалось туловище. Оставшимся сегментам придавали форму головы, крыльев и хвоста. На хвосте и крыльях ножом делали надрезы. Глазки были из засушенных ягод черемухи или березовых почек. Птичек выпекали в печи.

С этим типом печеня дети и подростки, реже молодые девушки, закликали весну: «А выйдешь на сарай, привяжешь ее за нитку и кричим:

Жавороночки, прилетите,
Красну весну нам принесите-ко,
Зиму холодную унесите от нас.

<...> Мы ее привяжем за ниточку и мотаем, а сами сидим на крыше и вот говорим. А потом ели этих жаворонков» (д. Куприяново). Некоторые исполнители сообщают, что жаворонков не ели, а бросали с крыши.

Грачи (грачики) выпекались в день Герасима-грачевника.

Это печенье делали из пресного теста. Хозяйка завязывала узлом толстый жгут теста. Один кончик жгута поднимала вверх и ему придавала форму головки с клювом, а другой расплющивала и на нем делала три надреза. Иногда по краям туловища формировали крылья, вытягивая тесто, а иногда — нет. В качестве глаз вставляли ягоды черемухи. Иногда грачиков делали по-другому: «Колбаска такая, разрежут ее, сделают головку такую, потом ножичком разрежут как воротничок и так продлят маленько тесто» (с. Чулково).

Грачиков раздавали детям: «Вот мама грачиков напекёт и нам всем даст, мы рады, по улице бегаем, кричим, радость какая — грачиков напекли. Они вкусны» (д. Выезд). Грачиков использовали и в магических целях: «Грачика надо в семена положить, чтоб, значит, птицы огород не клевали, а то посодишь все, а они все и выключают» (д. Куприяново).

Голуби — это благовещенское обрядовое печенье: «Птичек пекли на Благовещенье, говорили “Голубей печем”, голуби называлось. Лепешечка плоская такая и ножиком птичку вырезать, а у кого формы были железны, формой делали птичку» (с. Чулково); «На Благовещенье птичек пекли. Поперек сделают два жгутика, это крылышки и головку приделают. Накладывали так. Тут хвостик подрежут, а там головку» (д. Гончары). Это печенье было плоским и представляло собой стилизованный птичий силуэт.

Им угощали всех, кто приходил в дом; наиболее популярным оно было у девушек: «Голубей вообще всем раздавали, кто в дом придет, тому и дают. Но девушки норовили своих парней угостить. Надо, чтоб он первым этого голубя съел, тогда он ее любить будет всю жизнь» (д. Выезд).

Птичек выпекали в день Сорока Мучеников. «На Сорок святые [пекли]. Вот так вот тесто раскатаешь и вот — крылышки загнешь им и тыт носик сде-

лаешь» (д. Баландино). Печенье представляло собой шарик с клювом, крыльями и хвостом. Фигурка была весьма условной, на что указывает второе название этого печенья — *колобки*: «Вот делает вот такой комочек <...> головочку сделает и так вот рукой клюв. А этот хвостик-то — маленько там ножом разляпает, разляпает» (с. Красное). Каждая хозяйка должна была сделать сорок штук такого печенья.

В некоторых местах птичек выставляли на улицу и угощали им «сорок утренников»: «Мама всегда сорок их пекла, пекла и на улицу вечером выставляла Сорок мучеников — сорок утренников — сорок птичек. Утренники кормила» (г. Гороховец). Чаще всего птичек раздавали детям. Иногда они выполняли роль тайной милостыни: «Вот их испекут и тихонько, чтоб никто не видел, вечером идут, когда темно, сорок милостынек положат, на крылечко положат, утром встаешь, а на крыльце птички» (д. Куприяново).

Обрядовое печенье в форме лестницы было приурочено к двум датам: Лазаревой субботе и Вознесению.

Лестница на Лазареву субботу представляла собой лепешку из пресного теста, слегка вытянутой формы, на которой ложкой (реже ножом) делали насечки. Такое печенье готовили, чтоб Лазарь за вербой лазил» (д. Баландино). Им угощали родных и знакомых. Иногда в него запекали почку вербы, и тот, кому она доставалась, мог рассчитывать на удачу и богатство: «Вот ешь и смотришь. Почка во! Радость кака! Богат будешь, удача у тебя будет» (г. Гороховец).

Вознесенское печенье представляло собой лесенку с семью перекладинками. С этой лесенкой гадали о своей посмертной участи. Ее брали с собой в церковь и, отстояв службу, бросали с церковного крыльца. Если лесенка разбивалась, то считалось, что после смерти человек окажется в аду, а если нет — то в раю: «Вот у мамы у нашей лесенка никогда не билась, она, знаете, действительно безгрешная женщина была, никто о ней ничего плохого сказать не мог» (с. Красное). Существовало и другое толкование этого гадания, связанное с представлением о семи небесах. Гадающий смотрел, какая ступенька лесенки отбилась, и считал, что именно на таком небе он и окажется после смерти: «Раньше говорили, что это на каком небе окажешься, их семь небес, вот на каком окажешься,

смотрели. Так бабушка у нас гадала все — на каком небе» (г. Гороховец).

Лесенки использовались в аграрной магии: после службы надо было пойти в поле и поставить лесенку в рожь, «чтоб рожь была высока и густа, чтоб до неба dorосла» (д. Баландино).

Печенье в форме подковы пекли на праздник Флора и Лавра, из пресного теста.

Такие подковы приносили на службу в церковь, а потом скармливали лошадям: «Вот служба идет, подковки мама всегда в платочек белый заворачивала, они с ними службу отстоят, а потом к лошадям выходили, священник их обойдет и водичкой освятит, а уж хозяева кормят лошадок подковками, а что осталось детям дают» (г. Гороховец). Считалось, что подковки защищают лошадей от болезней: «Подковками кормили, чтоб падежа не было, чтоб скотина не хворала» (д. Баландино).

Часть подковок раздавали детям и отдавали священнику: «Подковки священнику тоже давали, специально откладывали, а зачем, не знаю, у него тоже лошади, может, кормил» (д. Куприяново).

В настоящее время из всех перечисленных видов обрядового печенья в Гороховецком р-не Владимирской обл. выпекаются средокрестные кресты, а также кокурки, крещенские кресты, жаворонки, птички. В большинстве своем они потеряли ритуальную нагрузку, исключение составляют лишь средокрестные кресты, с помощью которых гадают и в настоящее время.

Некоторые типы печенья прекратили свое существование в середине XX в.: «Орехи моя мама для братьев пекла, я для сынов пекла, уж для внуков нет, сейчас не пеку, сынам пекла, а внукам нет» (г. Гороховец); «Грачиков, когда дети маленькими были, делала, а сейчас нет. Внукам не делаю» (с. Чулково); «Мама моя и бабушка они с лесенками гадали, я это помню, а сама-то я не гадала, в войну не до этого было, а после как-то не делали» (д. Шубино). Однако формы большинства этих печений бытуют как виды хлебных изделий: «Вот тесто осталось от пирогов, я наверчу то лесенку, то птичку, если в масле пеку, орехи такие сделаю» (д. Чудское). Исключение составляют подковки: их не пекут уже давно, и о них помнят лишь самые старые жители, детство которых прошло еще в единоличном хозяйстве с собственными лошадьми.

М.С. МАЕРЧИК

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ЭЛЕМЕНТОВ ОДЕЖДЫ ПРОТИВОПОЛОЖНОГО ПОЛА В УКРАИНСКИХ ОБРЯДАХ СЕМЕЙНОГО ЦИКЛА

Ритуальное использование одежды противоположного пола в ситуации перехода может трактоваться как маркирование лица признаками обоих полов или же как размытость, неопределенность половой идентификации. Такая трактовка согласуется с характерной для обрядов перехода «десоциализацией» и «деантропоморфизацией». Наиболее наглядно обычаи использования гендерно чужой одежды представлены в свадебном обряде. Речь идет в данном случае не о широко известной традиции травестизма — шуточном представлении мнимых молодых, при котором мужчина и женщина (или две женщины) переодевались в одежду противоположного пола (или любые другие варианты этого обычая). Имеется в виду обычай маркирования главных персонажей одним или максимум двумя элементами одежды противоположного пола. Переодевания такого рода исполнялись серьезно и рассматривались как важные элементы обряда¹.

В свадебном обряде хорошо известен обычай во время перехода невесты в дом жениха надевать на нее мужскую шапку: «Вкладыли на голову молодичи мужеский клебень» [12. С. 15, ср.: 34. С. 610]. В некоторых вариантах обряда в первую брачную ночь «молодая и спит в шапке молодого» [11. С. 139, ср.: 21. С. 149; 24. С. 140; 22. С. 128]; иногда шапку на нее надевали к выводу в церкви: «На молодую надевают шапку ее супруга, поверх шапки — намитку» [22. С. 128]. Но существовали также и обряды, в которых, наоборот, молодого снабжали женской атрибутикой. Например, обычай покрывать молодых: «Берут две свашки намитку, станут на лавке, одна свашка возле молодого, а другая возле молодой и машут над молодыми намиткой» [11. С. 134, ср.: 9. С. 25]; это называется «покрывают их» [38. С. 37]. И действие «покрывание», и атрибут (*намитка*) — исключительно женские. Их использование по отношению к молодому привносит в обряд мотив андрогинности, который подчеркивается эротическим значением термина *покрывание*. Оснащение мужчины женскими атрибутами и символикой происходило и в иных формах. На Бойковщине «молодого убирали

в такой довгий червоний пояс, се був жончий пояс, се жінки носили» [ЛьвСкПш].

Особый интерес представляют случаи одновременного, параллельного наделения андрогинными признаками обоих главных персонажей свадебного обряда. В карпатской традиции, например, шляпы молодой и молодого оформлялись совершенно одинаково; «клебана [шляпа] і вінци на ній» [ЛьвСкЯл, ср.: 20. С. 285, ЗкВолПт]. Эту «унификацию» головных уборов путем объединения знаков женских (венки) и мужских (шляпа), мы трактуем как символическую форму усреднения, «унификации» их половой принадлежности. Отметим к тому же, что венки на шапке молодого иногда назывался *чепец* [9. С. 7].

Другим примером, где ярко представлено одновременное наделение андрогинными признаками обоих персонажей перехода, может служить уникальный карпатский обряд: «Она [молодая] стоит за столом с калачом в руке [сквозь калач просунут красный платок, — указано в сноске], а он [молодой] перед столом с шапкой в руке, и она машет ему калачом возле своего чела, а он ей шапкой, при этом они подпрыгивают то на одной ноге, то на другой <...> потом он берет у нее калач, а ей надевает на голову шапку, и они опять прыгают» [7. С. 24]. Оба молодых «потрясают» друг перед другом символами с ярко выраженной гендерной семантикой: молодой — шапкой («мужской» символ верха), а молодая — калачом с отверстием посередине («женский» символ). Просунутый сквозь отверстие красный платок символизировал дефлорацию. Положение друг против друга, подпрыгивание и потрясание знаковыми предметами можно трактовать как символический коитус. Но обратим внимание на тот факт, что во время этого символического коитуса молодые постоянно обмениваются гендерно-половыми символами. Иначе говоря, в символическом аспекте их половые роли постоянно меняются. Возможно, образ андрогина в контексте полового акта выступал своеобразной метафорой слияния, соития, объединения в единое целое, что гарантировало успешное осуществление обряда.

Обмен вещами, которые являются знаками половой принадлежности, встречается в иной ритуальной ситуации: «Одна из них [свашек] одевает себе на голову

шапку молодого, другая цветы молодой, и взявши за концы белый платок <...>, машет таинственно над головами новобрачных. Это махание повторяется три раза, с той разницею, что шапка и цветы за каждым разом переходят у свашки с одной головы на другую» [1. С. 177]. В данном варианте покрывания молодых ясно видно, что андрогинная семантика этого символического акта, как и в предыдущем случае, касается в одинаковой степени и молодого, и молодой. Эффект достигается благодаря обмену между свашками вещами — знаками половой принадлежности.

Таким образом, оба главных персонажа свадьбы отмечены мотивами андрогинности. Следовательно, для свадьбы было характерно симметричное раскрытие темы андрогинности относительно обоих главных персонажей, претерпевающих обрядовый переход.

Иная ситуация в похоронном обряде, где эта симметричность нарушается: здесь отмечены элементы женской одежды в одеянии покойника-мужчины, но не зафиксировано ни одного случая использования мужских атрибутов у покойницы. Мужчину, например, «подпоясывают женским поясом» [8. С. 196]. Если это не женский пояс, то используются иные элементы женского костюма — *бында* [19. С. 36], платок [13. С. 213]. Платком обертывают ноги покойника [5. С. 389; 34. С. 702; 18. С. 299]. Покойника в гробу покрывают «брачным рантухом» [28. С. 234, ср.: 27. С. 310], «венчальным платком» [6. С. 318]. Это позволяет соотнести андрогинную семантику покрывания молодых и покрывание умершего. Но в похоронном обряде андрогинные мотивы связываются только с покойником-мужчиной.

Экспансию атрибутов и элементов женской одежды в похоронном обряде можно объяснить причастностью женщины к сфере потустороннего, что усиливает общую нацеленность обряда на преодоление границы между этим и «тем» светом.

Родильный обряд демонстрирует значительно более сложную структуру с точки зрения рассматриваемой темы, поскольку здесь осуществляется три различных перехода: матери, отца и ребенка.

Представления о половой принадлежности новорожденного в традиционной культуре исследовались А.К. Байбуриным

МАРИЯ СТЕПАНОВНА МАЕРЧИК; Ин-т искусствоведения, фольклористики и этнологии НАНУ им. М. Рильского (Киев)

[2]. Ученый убедительно доказывает, что «естественные половые признаки не рассматриваются в качестве достаточного основания для соответствующей половой идентификации. В ходе ритуала пол ребенка даже не подтверждается, а формируется, “создается”» [3. С. 42]. Окончательная половая идентификация ребенка осуществляется, когда ребенку исполняется не менее 5—6 лет, и совпадает с обрядом пострижин. В ходе этого обряда ребенка усаживают возле объекта, символизирующего мужскую или женскую сферу жизнедеятельности, подстригают по мужскому или женскому типу, передевают, соответственно, в мужскую и женскую одежду [2. С. 258]. В предыдущий же период половая принадлежность ребенка не была однозначной: в детской одежде «не было разделения по полу. Мальчики и девочки до 5—6 лет, а иногда даже и старше, носили лишь сорочку» [36. С. 99].

Однако в этом общем семантическом поле андрогинных мотивов, которые актуализируются в детских ритуалах, существовала и определенная тенденция. В отличие от похоронного обряда, в котором мы отмечаем экспансию элементов женской одежды, здесь мы наблюдаем «неадекватное» использование предметов мужского костюма. Повсеместной является традиция сразу после рождения завертывать ребенка, независимо от пола, «в родительскую рубашку» [37. С. 78], «в мужскую чистую рубаху» [25. С. 343, ср.: 15. С. 29;

14. С. 350; 26. С. 230; 17. С. 209]. В этом прослеживается четкая логика с точки зрения мужской и женской символики. Положительная семантика концепта «мужчина» придает ритуалу определенную целенаправленность, связанную с инкорпорацией ребенка в социум.

Социализирующая роль мужских символов обусловила частоту и продолжительность их использования по отношению к ребенку. Только на первый взгляд парадоксальной выглядит традиция обращаться к детям, независимо от пола, «сыну». Такое обращение допускалось вплоть до времени бракосочетания, оно зафиксировано в добрачных свадебных песнях (к сожалению, употребление этой формы в бытовом контексте в этнографических источниках нам выявить не удалось, но о существовании этой традиции нам известно из собственного детства). На приветствие невесты ей отвечают: «Слава навіки, приходи, сину, здорова» [7. С. 28], или:

Нагадай си ньенько моя, чи не жаль ти
буде,
Що ти мене віріжеш між чужі люде?
Ой, якби я, мій синочку, тебе
желувала,
Я бим тебе між чужі люди ни
давала [7. С. 26];

А я хатку замітала, та й сі засміяла,
Моя ньенька здогадлива та й сі
здогадала,

А знаю я, мій синочку, я всі твої гадкі,
А ти сі вже не забавиш до чужої хаткі
[7. С. 27];

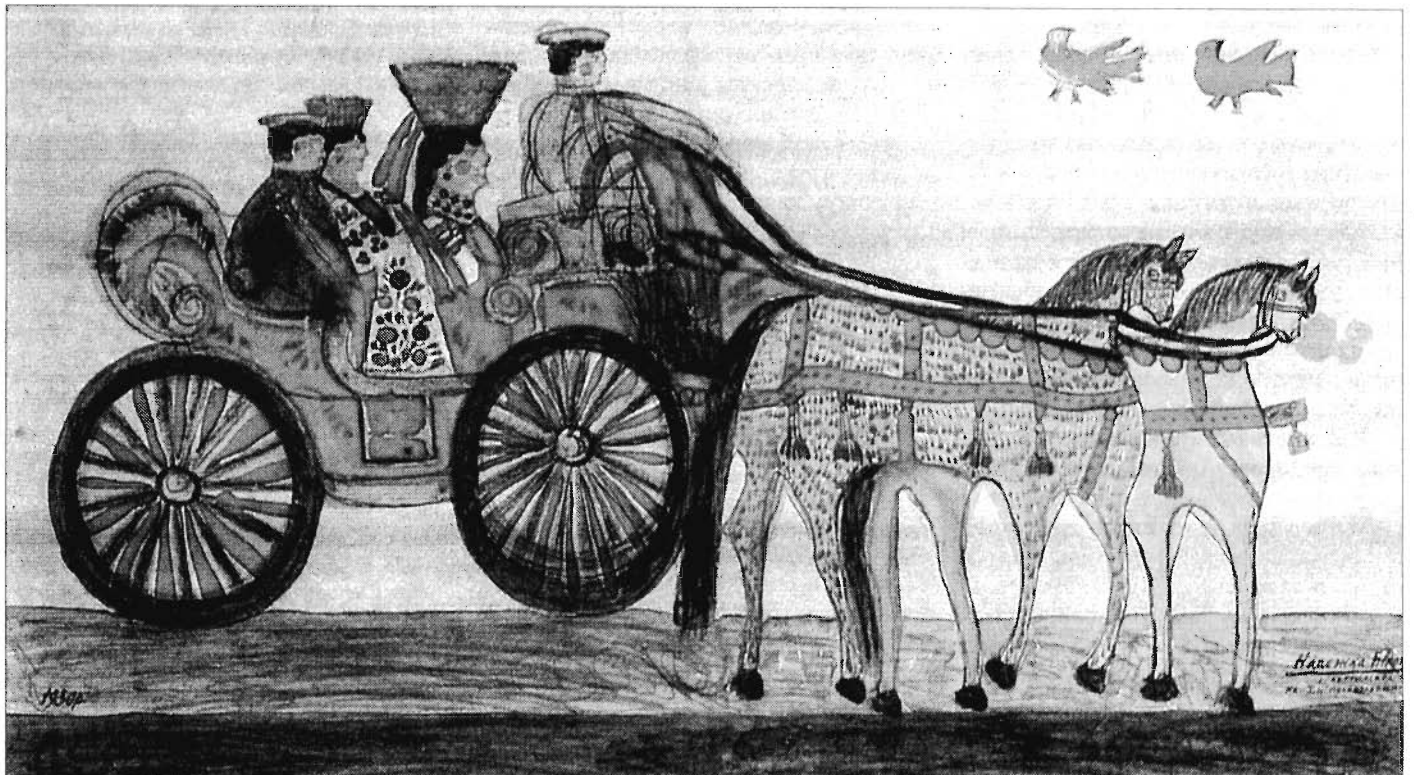
Я, синку, не Бог долечку вибирати,
Якус заслужила, якус заробила,
Таку будеш мати [10. С. 182];

Ненько моя, старенькая, та якже вас
прошу,
Купіт мені попліточки, най ще одні
зношу.
Гадалам ти, мій синочку, купити,
купити,
Коло краму густо було, не мож
доступити [7. С. 33; ср.: 35. С. 34].

В приведенных текстах обращение «сыну», как видно, относилось к девушке.

Если заворачивание ребенка в отцовскую рубашку соотносилось с положительной, витальной семантикой, необходимой для оформления перехода ребенка в мир живых, то эти же действия получают обратный, отрицательный смысл при рассмотрении их сквозь призму ритуалистики отца. Поскольку рубашку в рамках мифопоэтического мировоззрения допустимо рассматривать как символический субститут тела/торса [см., например: 32. С. 14; 33. С. 33], то можно считать, что заворачивание ребенка в отцовскую рубашку

Н.А. Белоконь (1893—1981). Свадебный поезд. 1930 г., с. Петриковка Днепропетровской обл. Государственный музей украинского народного декоративного искусства (Киев)



моделирует символическое пребывание ребенка в отцовском теле и, следовательно, можно говорить о символическом исполнении отцом женской функции, об условном «вынашивании» им ребенка.

Часто ребенка пеленали в отцовскую рубашку, когда несли его к кресту: «Баба закутывает новорожденного в мужскую рубашку и передает им [крестным]» [26. С. 230]. И это значимый нюанс. До крещения новорожденный не считался существом человеческим [см.: 3. С. 39]. И в этом смысле крещение было «рождением» ребенка в человеческом подобии. Направляется параллель: подобно тому, как в женском теле вынашивалось и из женского тела рождалось биологическое тело ребенка, так в символическом теле мужчины, представленном его субституту — рубашкой, «вынашивалась» символическая духовная сущность ребенка — собственно человеческое его начало. Таким образом, рождение ребенка как бы делилось на две равноценные, одинаково важные фазы — рождение биологическое и рождение духовное. В этом смысле отец ребенка выступает исполнителем женских функций, что фактически может толковаться двояко: как проявление андрогинизма и как актуализация отрицательного женского начала.

Существуют и иные ритуальные формы моделирования символического рождения ребенка отцом. Они актуализировались, в основном, в ситуации трудных родов. В таких случаях «женщины рожают сидя на коленях своих мужей» [31. С. 73, ср.: 26. С. 18]. Сама архитектура ритуала (позы, взаимное размещение, обстоятельство осложненных родов) задает смысл совместных родов. Этот же смысл присущ и иному обряду: при сложных мучительных родах «развязывают отцу воротник рубахи (комир) и учкур, и в таком положении он сидит пред родильницей до тех пор, пока она не разрешится» [4. С. 163]. Развязывание пояса и застежки на груди символизировало освобождение дороги для выхода души и плоти. Иными словами, действия с одеждой отца были латентной символической формой открывания путей, родов.

Возложение на мужчину женских функций формировало ритуальную тему андрогинизма и включение отца ребенка в ритуал перехода. А это ставит под сомнение бытующее мнение, что родильная обрядность является взаимодействием только двух текстов — текста роженицы и текста новорожденного [3. С. 41] — и что отец не является персонажем родильного обряда.

Аналогичные андрогинные мотивы актуализируются и относительно рожени-

цы. Часто перед родами женщины «одевают рубашку мужа» [26. С. 17], «накидают хлопскую сорочку» [29. С. 95]. Но вместе с отрицательными мотивами здесь задаются и положительные смыслы, связанные с семантикой концепта «мужчина». Этот положительный «подтекст» проявляется в апотропейных мотивациях переодевания роженицы: «сокотит сі ис перед чужих», «поганих очей» [29. С. 95]².

Среди близких по значению параллелей — обычай «переступить через нижнее белье мужа, а иногда даже через самого мужа, который для этого ложится на землю спиной вверх» [15. С. 25], или «переступить <...> через штаны мужа» [26. С. 17, ср.: 23. С. 259], чтобы ускорить или облегчить рождение ребенка.

Таким образом, мы можем сделать вывод, что мужской и женский текст в родильном обряде тесно переплетаются: символическое перенесение женских функций на мужчину и использование мужских атрибутов в одежде женщины создают андрогинную семантику по отношению к ним обоим.

Подытоживая рассмотрение темы андрогинности в обрядах семейного цикла, прежде всего отметим, что развивается она в соответствии с внутренней логикой мужской и женской символики. В «средних» обрядах жизненного цикла, к которым относится свадьба, а также родильный обряд (для матери и отца), андрогинные мотивы представлены симметрично, одинаково для мужчины и женщины. Однако в обрядах, «обрамляющих» жизнь, доминирует тот концепт, который выступает маркером типа перехода: женская тематика доминирует в похоронном обряде, что соотносится с мотивом выхода за пределы земного мира, а мужская — в ритуалах, связанных с ребенком и имеющих интегрирующий характер и инкорпорирующую направленность.

Примечания

¹ Эти обычаи рассматривались отдельно от травестийного шуточного переодевания уже в работах Н. Сумцова и Е. Кагарова, которые трактовали коды в духе школ XIX в. Н. Сумцов, в частности, считал обычай надевать на невесту мужскую шапку признаком существования в прошлом «брака по соглашению» [30. С. 34]; Е. Кагаров относил традицию надевать одежду противоположного пола к магическим действиям, которые призваны «ввести в заблуждение, обмануть злых духов» [16. С. 161].

² Перевод: «Оберегается от “чужих”, “плохих” глаз».

Литература

1. *Аполлосов С.* Свадебные обряды малороссиян слободы Воронцовки Павловского

уезда // Воронежская беседа на 1861 год. СПб., 1861. С. 167—178.

2. *Байбурин А.К.* Обрядовые формы половой идентификации детей // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. Л., 1991. С. 257—265.

3. *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.

4. *Богуславский Ф.* Село Юриновка (Новгород-северского уезда Черниговской губернии) в историческом и этнографическом отношении // Черниговские губернские ведомости. 1855. № 20. С. 163—171.

5. *Брояковский П.* Похоронні звичаї й обряди в м. Павлочі Сквирського повіта Київської губернії // Етнографічний збірник (далее — ЕЗ). Львів, 1912. Т. 31—32. С. 389—390.

6. *Васильев М.* Малорусские похоронные обряды и поверья // Киевская старина (далее — КС). 1890. Август. С. 318—321.

7. *Волошинский И.* Весіле в Далешеві Городенського пов. // Матеріали до української етнології (далее — МУРЕ). Львів, 1919. Т. 19—20. С. 2—34.

8. *Волошинский И.* Похоронні звичаї і голосіння в Городенщині // МУРЕ. Львів, 1919. Т. 19—20. С. 194—213.

9. *Гнатюк В.* Бойківське весіле в Мшанци (Старосамбірського повіта) // МУРЕ. Львів, 1908. Т. 10. С. 1—29.

10. *Голубовичева О.* Весіле в селі Ілинцях Снятинського повіту // МУРЕ. Львів, 1919. Т. XIX—XX. С. 177—193.

11. *Гриша О.* Весілля у Гадяцькому повіті у Полтавщині // МУРЕ. Львів, 1899. Т. 1. С. 111—156.

12. *Жаткович Ю.* Записки етнографічні з Угорської Руси // ЕЗ. Львів, 1896. Т. 2. С. 1—38.

13. *Зубрицкий М.* Похоронні звичаї й обряди в Мшанци і сусідніх селах Старосамбірського і Турчанського повіта // ЕЗ. Львів, 1912. Т. 31—32. С. 211—226.

14. *Иваница А.* Домашний быт малороса Хорольского уезда и других мест Волынской и Черниговской губернии // Этнографический сборник, издаваемый Императорским географическим обществом. СПб., 1853. Вып. 1. С. 337—370.

15. *Иванов П.* Этнографические материалы, собранные в Купянском уезде Харьковской губернии // Этнографическое обозрение (далее — ЭО). 1897. Т. 32. № 1. С. 22—70.

16. *Кагаров Е.* Состав и происхождение свадебной обрядности // Сборник Музея по антропологии и этнографии при Академии Наук. 1929. Т. 8. С. 152—193.

17. *Казимир Е.* Из свадебных и родинных обычаев Хотинского уезда Бессарабской губернии. Из свадебных, родинных и похоронных обычаев Подольской губернии // ЭО. 1907. Т. 72—73. С. 200—208, 208—210.

18. *Кисельська Ол.* Похоронні звичаї й обряди в селі Товмачику Коломийського повіта // ЕЗ. Львів, 1912. Т. 31—32. С. 299—302.

19. *Кузель З.* Похоронні звичаї й обряди в селі Самушині Заставницького повіту // ЕЗ. Львів, 1912. Т. 31—32. С. 363—369.

20. *Кузів І.* Життє-буттє, звичаї і обичаї

горського народу. Зібрав у селі Дідові // Зоря. Львів, 1889. Ч. 15—21.

21. Литвинова-Бартош П.Я. Весільні обряди і звичаї у селі Землянці Глухівського повіту у Чернігівщині // МУРЕ. Львів, 1900. Т. 3. С. 70—172.

22. Малинка А. Малорусское веселье (Свадебные обряды и песни, записанные в м. Мрине Нежинского уезда Черниговской губернии) // ЭО. 1897. Т. 34. С. 95—134.

23. Малинка А. Родины и хрестины (Материал собран в м. Мрине Нежинского уезда) // КС. 1898. Т. 61. С. 254—286.

24. Маркевич М. Обычай, поверья, кухня и напитки малороссиян. Киев, 1860.

25. Маркович А. Родинные обряды (Этнографический очерк) // Записки Черниговского губернского статистического комитета. Чернигов, 1854. Кн. 2. С. 341—347.

26. Милорадович В. Сборник малорусских песен Лубенского уезда Полтавской губернии // Сборник Харьковского историко-филологического общества. Харьков, 1897. Т. 10. С. 1—223.

27. Михайлецький О. Похоронні звичаї й обряди в селі Тростяниці Снятинського пов. // ЕЗ. Львів, 1912. Т. 31—32. С. 302—315.

28. Онищук А. Похоронні звичаї й обряди в селі Зелениці Надвірнянського пов. // ЕЗ. Львів, 1912. Т. 31—32. С. 231—252.

29. Онищук А. Похоронні звичаї й обряди в селі Карлові Снятинського повіта // ЕЗ. Львів, 1912. Т. 31—32. С. 315—338.

30. Сумцов Н. О свадебных обрядах, преимущественно русских // Сумцов Н. Символика славянских обрядов. М., 1996. С. 6—158.

31. Talko-Hrunciewicz J. Zarysy lecznictwa ludowego na Rusi południowej. Kraków, 1893.

32. Топоров В.Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Очерки истории естественных наук и знаний в древности. М., 1985. С. 9—40.

33. Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 7—60.

34. Чубинский П. Труды этнографико-статистической экспедиции в Западно-Русский край. СПб., 1877. Т. IV.

35. Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 3 // МУРЕ. Львів, 1902. Т. 5.

36. Щербій Гр., Гурошева Н. Символика народного костюма // Українці. Історико-етнографічна монографія у 2-х книгах. Опішня, 1999. С. 97—111.

37. Яцуржинский Х. Поверья и обрядности родин и крестин // КС. 1893. № 7. С. 74—83.

38. Яцуржинский Х. Свадьба малорусская как религиозно-бытовая драма. Киев, 1896.

Полевые материалы автора, собранные в 1994—1997 гг.

ЗкВолПт — Закарпатская обл., Воловецкий р-н, с. Петрусовица

ЛьвСкПш — Львовская обл., Сколовский р-н, с. Пшонец

ЛьвСкЯл — Львовская обл., Сколовский р-н, с. Ялинковатое

И.В. ПИВОВАРЧИК

БЕЛОРУССКИЙ ЖЕНСКИЙ СВАДЕБНЫЙ КОСТЮМ

В контексте современных научных исследований народный костюм воспринимается как знаковая система, анализ которой позволяет реконструировать элементы архаического мировоззрения, проследить специфику конкретно-исторического развития и функционирования древних культур.

В свадебный наряд невесты входят головные уборы, предметы женской одежды, украшения и обувь. В широком смысле в понятие «обрядовый костюм» входит также прическа, связанная с головным убором, и дополнения к костюму — аксессуары.

В функционировании обрядового костюма невесты можно выделить два этапа: одежда и обувь предсвадебного периода и костюм свадебного торжества. В предсвадебный период жених одаривал невесту одеждой и обувью, которые она надевала в день свадьбы. Через родителей или свата он пересылал для молодой сверток, где вместе с угощениями — баранками, пряниками, орехами — находились традиционные и обязательные подарки — *чаравікі* или *боты* (ботинки или сапоги) — наиболее дорогой и важный элемент наряда молодой. Важность обуви как подарка подчеркивалась тем, что его передача представляет собой сложный ритуал с участием свата или дружки — представителя рода молодого. Так, в Пружанском уезде дружка наливал рюмку водки, в другую руку брал канчук (кнут), вешал на него ботинки и чулки, подходил к молодой, сидящей за печкой, и говорил: «Будь здорова». Услышав в ответ «На здоровье!», дружка отдавал ей подарок жениха¹.

Использование в приведенной записи в одном контексте обуви и кнута, который по своей форме и действию битья ассоциируется в традиционной культуре с эротическими отношениями, определили и аналогичное восприятие обуви.

Обувь в свадебной обрядности имела не только утилитарное назначение, но

и выступала как атрибут, наделенный брачной символикой. В начале XX в. в Гродненской и Виленской губерниях существовало обязательное требование: идя свататься, парень должен принести с собой лапти. Лапти были украшены разноцветными веточками. Парень открывал дверь, закидывал лапти на середину дома и приговаривал: «Шурум-бурум, лапці — у хату». Сам в дом не заходил, а оставался в сенях. Девушка примеряла лапти, а все домашние осматривали их. Если лапти нравились, то парня приглашали для разговора. Если же лапти были сплетены плохо, их выкидывали, приговаривая: «Не шурай, не бурай, лапці з хаты забірай!»². Таким образом, принятие девушкой обуви означало согласие на брак.

В описаниях свадьбы XIX — начала XX в. и в обрядовом фольклоре обязательным подарком жениха невесте были *панчохи* (чулки): кремовые, белые. В качестве подарка упоминается и такой элемент женского костюма, как шелковые *падвязкі* (подвязки).

Состав подарков жениха зависел от его финансового положения. Богатый молодой дополнительно дарил невесте *сукенку* (платье), *спадніцу-андарак* (юбка), *хустку* (платок), чепец, а в Виленской губернии — шубу.

В этнографической литературе распространено мнение, что роль подарков для молодой в виде одежды и обуви, которые она надевала до брака, заключалась во внешнем оформлении обрядов адаптации и заключения союзов молодых; дары жениха «означали» не только физическую полноценность женщины, но и «завершали» ее физическое формирование, т.е. оформление внешнего вида³.

Рассматривая состав свадебно-обрядового костюма невесты, отметим, что в исследованных источниках особенностям ее наряда уделяется мало внимания. Часто подчеркивается, что в свадебном наряде «особенной моды нет»: невеста одевается во все обычное, по-праздничному⁴. Основное требование — одежда молодой должна быть новой, иначе она скоро может овдоветь⁵.

ИРИНА ВОЙТЕХОВНА ПИВОВАРЧИК, канд. филол. наук; Гродненский гос. университет им. Янки Купалы

Наряд невесты обычно соответствовал поре года. Прежде всего это *кашуля* (сорочка) — тонкая белая ситцевая, в четыре полы, шитая белым, стянутая на шее льняным шнурком, чтобы был хороший урожай льна. Свадебную сорочку украшали вышивкой, узорным ткачеством. Особенно украшались рукава, образуя «красный рукав». В Поднепровье (д. Неглюбка Ветковского р-на) свадебная сорочка — «сцзльная»: ее шили сплошной из льняной или шерстяной ткани в отличие от сорочки с подточкой, т.е. отрезной. По мнению Т.А. Бернштам, в номинации *сцельница* закрепилась мифологическая семантика: на Русском Севере жнивно-сенокосная сорочка называется *исцельница*, *целоножница* — названия, в которых подчеркивается целомудрие, девственность девушки-невесты⁶.

Поверх сорочки невеста надевала черный *каптанік* (кафтан) или суконный *гарсэт* (безрукавка).

Летом и зимой молодая надевала *андарак* (узкая юбка из шерсти) чаще из сукна синего цвета с красным корсажем и ткаными узорами. Иногда вместо андарака надевали ситцевую *спадницю* (юбка) или длинный до земли *саян* (юбка с пришитым лифом-безрукавкой). В Ветковском р-не юбка, которую молодая первый раз надевала на свадьбу, получила название *кальышка* (дериват от глагола *колыхати*). Этнографические источники фиксируют *кальышку* как типичный наряд женщин русско-украинско-белорусского пограничья⁷. Этот элемент женского ко-

стюма пришел на смену архаичной одежде — двум не сшитым полам *паневы*; в такой вещи выражена тема объединения, связанная с переходом невесты в другой социальный статус.

Сверху юбки невесте повязывали *фартух* (фартук) — белый, в складку, с красными узорами. Он символизирует преемственность, продолжение рода⁸. Отметим, что весь комплекс свадебного костюма молодой имеет охранительную магическую силу. Чтобы отвести «дурной глаз», невеста в церковь нижнюю юбку надевала наизнанку⁹. Кроме того, свадебная одежда не лишена и продуцирующей символики: во время венчания молодая развязывала юбки, фартуки, чулки, что должно было содействовать легким родам.

В холодную погоду молодая надевала *світку* (верхняя одежда из сукна), *бурнос* (верхняя одежда из шерсти), обшитый возле карманов, рукавов и воротника, *сярмягу* (верхняя одежда из неокрашенного самотканого полотна); *кажушок*, а если богатая, то и большой длинный *кажух*. В записях этнографов XIX в. отмечается, что кожух и сермяга являются древним убором полесских крестьян, а молодая, если не очень жарко, «одета в сермягу и кожух»¹⁰. В Витебском уезде невеста надевала шубу несмотря на пору года, «хотя бы даже в июльские жары»¹¹. Верхняя одежда из меха в свадебном обряде имеет апотропейное и продуцирующее значения, а также символизирует богатство, зажиточность и благосостояние, апеллируя к культу предков.

Неотъемлемой частью костюма молодой был пояс красного цвета. Он назывался *чант(д)ыкор*: «Червоный пояс — це чиндокора, у ём середка — черчата, а по краю — синий и жёлтый». Лексема не значится в диалектных словарях белорусского языка, хотя широко используется в фольклоре: «Я б ёй ручаньку падаў / І чантыкор падараваў»¹².

Символика пояса анализируется во многих современных работах по славянской духовной культуре. По мнению исследователей, пояс выполняет ряд функций: выступает в качестве посредника между «своим» и «чужим», с его помощью распространяется сфера влияния человека на неосвоенное пространство; пояс — символ силы, мужской потенции и символ девичьей невинности, чистоты и верности¹³.

Символика пояса наглядно проявляется в ритуале опоясывания молодой. В Костюковичском р-не перед отъездом молодых к венчанию, дружка дважды закидывает пояс на шею невесте, а «подневестницы» его отбрасывают. Когда после третьего раза дружке удается это сделать, он подпоясывает молодую. Эта несомненно архаическая ритуальная акция имеет сразу несколько символических значений. Во-первых, выражает подчинение молодой жениху: она опоясывается поясом — подарком жениха, причем действие совершает мужчина из рода молодого. Во-вторых, подпоясывание *чантыкором* должно способствовать плодовитости молодой; в дальнейшем свадебный пояс клали весной, перед выгоном из хлева скота, под порог, с целью повлиять на приплод скота¹⁴.

Использование именно красного пояса в обрядности связывается с осмыслением его как символа девственности молодой. Это значение пояса раскрывается в ситуации обрядового возвеличивания/опорочивания невесты после брачной ночи: «Если невеста окажется честною, то снимают с нее чандыкор и перевязывают его через правое плечо маршалку... Если невеста окажется нечестной, вешают чандыкор на крючок»¹⁵.

Элементом костюма молодой, который сопутствовал ей на протяжении свадьбы, был *ручнік* (полотенце, рушник), которым у молодой перевязывали правую руку. Полотенце маркирует принадлежность молодой мужу.

Брачно-свадебный комплекс наряда молодой в Восточном Полесье выглядел следующим образом: «На ёй кохта з рукавамі, назад зашпільваецца. Сперэду шытыя брыжкі, сподніца з паскамі

Расставание невесты с родительским домом (Кобринский повет). 1934—1937 гг. Фото Ю. Обрембского (коллекция Массачусетского Университета в Амхерсте, № 491). Из книги: «Палессе. Фатаздымі з дваццатых і трыццатых гадоў». Варшава, 1999. С. 206



красными, усякімі. Хвартух з плацу — красны, вішнёву, зялёны, сіні, екі буў. З паскамі. Сподніца колерыста, вішнева, ці голунова, ці зелена, ці яка там. З сукна, бувало, да важка. Перкалёўка на ёй, вушэй грудзей перкалёва, з-пад кохты бачно, ніжэй полотнояна, подстанік полотнояны. На ногах боцікі з вусокімі каблукамі ці чэрэвікі з халяўкамі, на шнурках. Хустка веліка назад заўязана, чэрноўка, колеру ўсякого, толькі не чорнаго, поверх венка. Шоўкова? Споўзае... У косу одзін коснік уплеталі, на обручэ коснікі, доўгіе, усякого колеру. Чырвоныя, вішнёвыя... Іх вешалі, як молоды к хаці»¹⁶. И еще одна интересная запись из этого ареала: «У молодое ў косе лента. Одзежу вона сама шыла да на венец одзевала. А платок мацерын. Венка на ее голове з цветамі да лентамі, багата лентоў... Даўно колісь венька не було. Хустку заўязвалі — два роги на шыі і два — на лоб, гузом»¹⁷.

В начале XX в. одновременно с обычаем надевать на свадьбу традиционную народную одежду в крестьянской среде под влиянием города возникла мода на свадебное платье белого цвета, длинное до земли, которое было пошито по последней моде местным портным или подругами невесты.

Следует отметить, что в отношении свадебного костюма молодой в источниках приводятся факты противоположного характера: вместе с указанием на самый лучший свадебный убор имеются сообщения, что «платье к венцу надевается какое угодно, только не из лучших». Это мотивируется тем, что «при постоянных поклонах <...> оно совершенно загрязняется»¹⁸.

Процесс облачения молодой в свадебную одежду воспринимался как магическое действие и служил внешним показателем символического перехода невесты в новый статус. В ритуальном одевании важен локус: невесту никогда не одевали в доме родителей, вдовы или вдовца, а чаще всего одевали в нежилом помещении (амбаре, клети) или в соседнем доме, где есть достаток, дети и счастливая судьба хозяев. При этом необходимо было соблюдать следующие условия: дом не должен находиться на противоположной стороне улицы, лицо невесты, которая идет в этот дом, должно быть повернуто на восток: «...і дайжа еслі жаніх будзе ехаць з якога боку, дык туды на сустрэчу не вядзі, а вядзі наадварот ад жаніха, у другую старану»¹⁹. Этот обычай соблюдается, чтобы молодая не тужила по дому. Значение указан-

ных народных предписаний соотносится с пространственной оппозицией «восток/запад», которая в народной культуре связана с парой «жизнь/смерть». Направленность действия на восток, лицом к солнцу, к защитной силе его света должна служить сохранению благосостояния, гарантией плодovitости женщины.

Эти же цели достигаются и в другие существенные моменты одевания молодой. Чтобы способствовать плодovitости молодой, а заодно узнать про ее целомудрие, молодую одевали, посадив на дежу, после приезда жениха, причем ей запрещалось дотрагиваться до свадебного наряда: «Кажуць, як на пасад садзіся, плашце як правіш пяццю пальцамі, так пяць гадоў і дзетак ня будзець»²⁰.

У невесты обязательно были предметы, выполняющие функции апотропеев. Прежде всего это обереги растительного происхождения, которые из-за своих природных свойств приобретали способность воздействовать на носителей опасности. Как защитные средства от колдунов и ведьм, от всего плохого («штоб ніхто не прыстаў») невеста на протязе свадьбы имела при себе травы *адкаснік* и *вядун* (мак-самосей), носила в кармане завернутые в платочек головки лука или чеснока, апотропейные функции которых основаны на резком запахе и горьком вкусе, а также на активизации семы множественности.

Вероятно, с аналогичной целью при отъезде к молодому невеста под мышкой держала гребень, тарелку и ложку. У всех славян, в том числе и белорусов, хлеб в виде зерна, печеных изделий обладал большой карпогенной и апотро-

пейной силой, поэтому молодой в карманы и обувь насыпали овес и рожь.

Свадьба состоит из цикла обрядов, которые оформляют переход невесты в новый социобитовой статус. Изменение ее сущности нашло свое выражение в различных формах ритуального переодевания. На примерах русской традиции Г.С. Маслова указала на резкое отличие одежды невесты в добрачный период («печальная», «горемычная» одежда) и после венца, что связано с делением русской свадьбы на первую (печальную) и вторую (веселую) части²¹.

Белорусские этнографические записи таких особенностей костюма молодой не отмечают, однако нельзя с уверенностью говорить об их отсутствии. Есть единичные свидетельства переодевания молодой после венца в цветное, частую смену платьев, «если много их имеет». Более частый характер носят сообщения о том, что невеста наряжалась «как к венцу» при отъезде в дом мужа, что объясняется апотропейным значением освященной в церкви одежды.

В белорусской (как и в целом восточнославянской) традиции ритуальное переодевание нашло наиболее полное проявление в комплексе ритуалов с брачной сорочкой невесты. Значение сорочки обусловлено ее непосредственным контактом с телом. Исключительное место сорочка молодой занимает в обрядности первой брачной ночи, где с ее помощью публично демонстрируется гостям целомудрие молодой. В народном мировосприятии девичья неприкосновенность была окружена религиозным ореолом, воспринималась как Божье бла-

Народные свадебные костюмы. 1930-е гг., с. Остров Пинского р-на. Из книги: М. Раманюк. Беларуская народная адзенне. Мінск, 1981. № 203



гословение, символ счастья, радости и веселости для дома, куда идет молодая.

Сорочка выступала в свадебном коде предметным воплощением девичьей моральной и половой чистоты. Так, отправляя молодых на первое брачное ложе, женщины из рода жениха ставили молодую на крышку от дежи, раздевали догола и надевали на нее чистую белую сорочку.

Брачная сорочка со следами девственности — «разлитой калинкой на подоле» — определила и соответствующее ее восприятие: всем восточным славянам известен торжественный, буйный характер свадебного праздника под названием «калинка». Свадебный разгул, который оформлял физическую (половую) близость молодых, санкционировал их включение в родовой коллектив, снимал все запреты на поведение «приданок» и родственников молодого. Сорочку молодой торжественно носили по всей деревне, показывали каждому, а затем отдавали ее «приданкам», «которые играли с нею, выделяли с ней разные штуки, катали ею по столу и т.п.»²². В Полесье, если обнаруживалась потеря девственности молодой, сорочку набивали соломой и превращали в пугало, в которое втыкали морковку с выразительной фаллической семантикой²³. Истоки «оповестительной» функции сорочки лежат в древних культах плодovitости, когда она могла восприниматься как свидетельство мужской силы той семьи, в которую вошла молодая.

Последним этапом в череде обрядового переодевания невесты был ритуал смены одежды после обряда «каморы». Его целесообразно рассматривать как очистительный, где под чистотой понимается прежде всего моральное, духовное, а не физическое свойство. После брачной ночи переодевались и молодая, и молодой, причем «вона одоу дае ёму свою, ужэ вон скідае тэ мацерынэ да ее кладзе», а молодая «перэздеваецца ў свое», или в то, что подготовил ей молодой перед свадьбой²⁴.

Существовала тесная связь между обрядовым переодеванием и мытьем молодых. Так, сначала молодой, а после молодая трижды мыли лицо в воде, в которой замешивали каравай, при этом молодой вытирался рукавом сорочки своей жены. И переодевание и символическое обмывание водой создают один ритуальный комплекс, который должен засвидетельствовать второе рождение молодых в сакрально-социальном аспекте обрядности и утвердить факт их

окончательного перехода в новый статус — мужа и жены. Кроме соединения молодых, одежда должна содействовать их адаптации как членов нового объединения — женатых-семейных.

Примечания

¹ Вяселле: Абрад. Мінск, 1978. С. 455.

² Полевые записи автора (д. Таневичи, Замастяны, Новый двор, Углы, Кулеши Щучинского р-на Гродненской обл.).

³ Чистов К.В. Тело в облачении одежд // Лекции по исторической этнологии. М., 1998. С. 221.

⁴ Вяселле. С. 256, 266, 307.

⁵ Сысоў У.М. 3 крыніц спрадвечных. Мінск, 1997. С. 31.

⁶ Бернштам Т.А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000. С. 183.

⁷ Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры. М., 1987. С. 270.

⁸ Крук Я. Сімволіка беларускай народнай культуры. Мінск, 2001. С. 77.

⁹ Казакова І.В. Этнічныя традыцыі ў духоўнай культуры беларусаў. Мінск, 1995. С. 37.

¹⁰ Gloger Z. Encyklopedia staropolska ilustrowana. Warszawa, 1974. Т. 3. S. 246.

¹¹ Шейн П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края (далее — МИБЯ). СПб., 1887. Т. 1. Ч. 1. С. 42.

¹² Плотникова А.А. Первый выгон скота в Полесье // Славянский и балканский фольклор. М., 1995. С. 121; Вяселле. С. 405.

¹³ Байбури А.К. Пояс (к семиотике вещей) // Из культурного наследия народов Восточной Европы. СПб., 1992. С. 5—13; Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 109.

¹⁴ Плотникова А.А. Первый выгон скота в Полесье. С. 120—121.

¹⁵ Шейн П.В. МИБЯ. СПб., 1902. Т. 3. С. 464.

¹⁶ Тураўскі слоўнік: У 5 т. Мінск, 1986. Т. 4. С. 356.

¹⁷ Там же. С. 352.

¹⁸ Шейн П.В. МИБЯ. СПб., 1887. Т. 1. Ч. 1. С. 2.

¹⁹ Шейн П.В. МИБЯ. СПб., 1887. Т. 1. Ч. 1. С. 381; Сысоў У.М. 3 крыніц спрадвечных. С. 302; Вяселле. С. 100.

²⁰ Вяселле. С. 423, 496, 503.

²¹ Маслова Г.С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX — начала XX в. М., 1984. С. 31—33.

²² Шейн П.В. МИБЯ. СПб., 1887. Т. 1. Ч. 1. С. 151.

²³ Кабакова Г.И. Антропология женского тела в славянской традиции. М., 2001. С. 183.

²⁴ Тураўскі слоўнік. Т. 5. С. 502; Вяселле. С. 464.

О.В. ВЕЛИЧКИНА

МУЗЫКАЛЬНЫЕ ИНСТРУМЕНТЫ И ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ ТЕЛО

Музыкальный инструмент в пространстве традиционной культуры расположен на границе между двумя мирами — человеческим и «иным» миром, будь то мир духов, предков или природы. При этом, чем древнее инструмент и архаичнее культура, к которой он принадлежит, тем более выражена как «пограничность» инструмента, так и его функция медиатора между человеком и тем, что его окружает. Как предмет или орудие, инструмент делается (а нередко и попросту «берется» или «выламывается») из уже готового природного материала, подвергаясь минимальной обработке; в это же природное пространство он возвращается после игры. Игра на инструменте нередко воссоздает звуки природы и подражает голосам животных и птиц, или, согласно мифам и легендам, воспроизводит их «язык».

Тем не менее, инструмент, хотя и сохраняет свою связь с не до конца покоренным миром природы, принадлежит человеку и его культуре и управляется ее законами. «Очеловечивание» инструмента происходит через установление его связи с телом, через уподобление инструмента человеку. Эта связь устанавливается разными путями: через пользование размерами и пропорциями тела для создания инструмента, через символическое уподобление инструмента телу или его части, и, наконец, через саму музыку, которая возникает из реализации движения тела на пространстве инструмента. Само человеческое тело может служить и простейшим музыкальным инструментом — ударным.

Музыкальный инструмент может трактоваться как «выдвинутая в пространство» часть тела — его удлинение или наращивание. Разумеется, такая связь не уникальна для музыкального инструмента, и другие предметы тоже могут быть поняты как продолжение че-

ОЛЬГА ВЛАДИМИРОВНА ВЕЛИЧКИНА, этномузыколог (Париж)

ловеческого тела¹. Но в случае музыкального «орудия» дополнительный смысл приобретает то, что, во-первых, первобытные духовые инструменты часто изготовлялись из костей; во-вторых, с помощью музыкального инструмента происходит «усиление через дублирование» именно тех частей тела, которые уже сами по себе обладают способностью к звукоизвлечению. Это, в первую очередь, конечности (руки, особенно пальцы, и ноги), а также голосовые связки, позвоночник и даже весь воздушный столб, используемый для дыхания и пения.

Иногда инструмент делается в форме всего тела, иногда он представляет только его часть. Например, антропоморфность музыкального инструмента дожила до наших дней в струнной группе: у скрипки, виолончели и гитары есть «головка», «шейка» и «корпус» с талией. Но не только струнные могут быть уподоблены человеку, духовые инструменты тоже нередко связываются с рукой, пальцами, позвоночником или, как отмечал еще Курт Закс, с фаллосом.

Пространственная организация инструмента — количество и расположение пальцевых отверстий на духовом или струн и ладов на струнном инструменте — влияет на музыкальные структуры, получающиеся в результате игры, поскольку определенные движения как бы сами «ложатся в руки» играющего. Любый музыкант знает это удобство и легкость некоторых движений на своем инструменте и получает физическое удовольствие от их выполнения. В народной игре на инструменте, как кажется, именно такие движения превалируют².

В известной мере можно говорить об инструментальной музыке вообще как о результате, трансформации (или «перевода») движения тела в музыкальный план с помощью пространственной организации инструмента³. При этом тело человека рассматривается не как статичный предмет, а в его динамическом аспекте, т.е. в движении. Движение может быть интерпретировано в терминах «моторной грамматики»⁴, состоящей из словаря движений и правил их комбинирования. Часть этого «словаря движений» может быть не специфична для музыки, но иметь более широкое применение в местной традиционной культуре. Например, сходство нередко обнаруживается между движениями танца, игры на инструменте и движений при выполнении сельскохозяйственных работ.

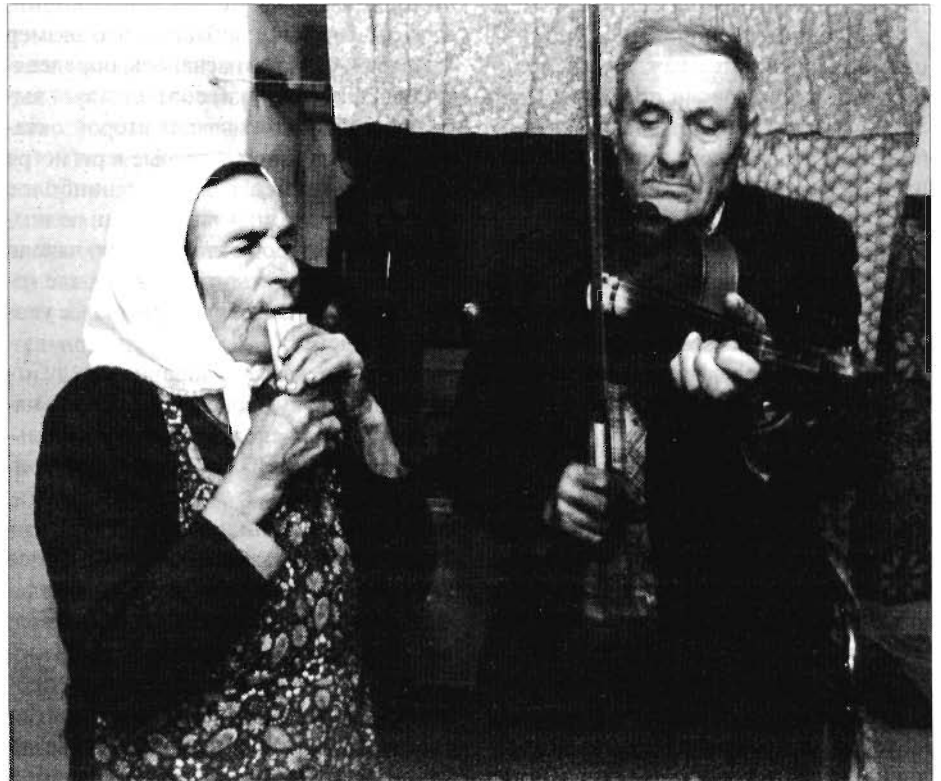
Связь музыкальных инструментов с телом может быть одновременно как символической, так и инструментальной (т.е. тело служит моделью и измерительным «прибором» для изготовления инструмента). При этом звучание инструмента может имитировать голос, находиться в симбиозе с ним или противопоставляться ему по принципу бинарной оппозиции.

Может возникнуть даже впечатление, что инструмент как бы родился из человеческого тела и не сразу, а постепенно отделился от него. Один из интересных примеров такого рода телесно-инструментальной неразделенности — *guitarde* (франц.) или *jew's harp* (англ.)⁵. Этот инструмент почти мировой популярности у русских бытовал под названием *варган* (он известен по археологическим раскопкам и документам, но в живой традиции не сохранился). Варган вообще не автономен как музыкальный инструмент — он «играет» на воздушном столбе и резонаторах тела, а сам представляет из себя голосовые связки, только вынесенные наружу. При этом по крайней мере в некоторых традициях он может использоваться не только как ударно-ритмический (например, играть аккомпанемент для танца), но и озвучивать мелодии и даже «говорить» за счет изменения внутренней артикуляции играющего. Результат слышится вполне



Федосья Николаевна Глазhdина — уникальная кукляница, лидер единственного сохранившегося на сей день куклянского ансамбля — играет на комплекте из пяти дудочек («паре»). 1996 г., с. Плехово Суджанского р-на Курской обл. Фото О.В. Величкиной

Дует: на куклях играет Марина Алексеевна Бочарова («Моречка») из д. Будищи Большесолдатского р-на Курской обл., на скрипке — Иван Стефанович Стоянов («Утик») из с. Черный Олех Суджанского р-на Курской обл. 1998 г. Фото М.М. Горшкова



ясно, хотя и несколько таинственно, сродни чревопещанию⁶.

Другие музыкальные инструменты, существующие в русской крестьянской традиции, также демонстрируют многоуровневую связь с человеческим телом. Рассмотрим два примера из традиционной музыки юго-западной России — многоствольную флейту (*кугиклы*) и обертоновую флейту (травяную дудку).

Кугиклы в русской традиции (и не только в ней) непосредственно соотносятся с пальцами руки, о чем свидетельствуют как названия отдельных дудочек, так и их число, размер и способ измерения. Кугиклы представляют из себя не связанные между собой тростниковые стволы длиной от 10 до 17 см, которые держатся между большим и указательным пальцами руки, убывая по размеру справа налево (иногда наоборот). Максимальное число стволов у одной исполнительницы — пять⁷. Держатся они так, что весь инструмент как бы «прячется» в руках играющей. Вероятно, не случайно также и то, что этот инструмент, предназначенный в русской традиции исключительно для женщин, невелик по размеру — именно женские руки, ловкие в мелкой работе (шитье, ткачестве, плетении и т.д.), и служат его моделью⁸.

При изготовлении инструмента (чем занимаются обычно сами играющие) для первой дудочки берется расстояние между вытянутыми большим и средним пальцами руки, затем каждая последующая отрезается короче предыдущей на ширину фаланги указательного пальца (вариант: используются по порядку все пальцы, начиная с указательного). Такой способ практикуется, если рядом нет старого комплекта кугикл (т.е. изготовление инструмента происходит как бы впервые). Оно интересно тем, что мерой инструмента (и, соответственно, его звукограда) является человеческое тело. Названия стволов — *бáльшая (зудень), подзудень, сиредняка, подмизютка, мизютка* — сродни названиям пальцев руки, и в отсутствие самого инструмента, исполнительницы могут «дуть в пальцы», имитируя движения играющей на кугиклах и их звук голосом, при этом получая от этого почти такое же удовольствие, как и от самой игры.

Не менее важным свидетельством «привязанности» кугикл к человеческому телу является сама их музыка. По традиции, игра на кугиклах — это занятие

главным образом коллективное, причем участницы (их может быть от 2 до 6 человек) разделены на две (иногда три) партии. Играющие главную партию обязаны «фифкать», т.е. произносить асемантические слоговые формулы в постоянном контрапункте с мелодией, продуваемой на дудочках. Эта сторона их искусства очень ценится в самой традиции (именно качества голоса кугикальщицы и ее умение «фифкать» «у лад» всегда обсуждаются слушателями в первую очередь).

Слоговые формулы у русских достаточно простые (по сравнению, например, с коми-пермяками), это, как правило, «фиф-ка» или «фиф-каф» (с индивидуальными особенностями, такими как «фю-ка», «фьюфка», «хью-ка» и т.д.). Конкретное фонетическое наполнение этих формул намеренно размыто, а в общем плане они выполняют одну и ту же функцию: переводят языковые механизмы в музыкальную организацию. Все формулы построены по модели, реализующей в музыке фундаментальное фонетическое различие гласных и согласных. Согласные «вдуваются» в дудки (т.е. становятся голосом инструмента), а гласные поются (человеческим) голосом, который, однако, акустически уподоблен голосу инструмента, отвечая ему по тембру и высоте звука. Это как бы двойная инверсия: флейта снаружи (голос, материализованный в инструменте) и «флейтоподобный» голос, ей отвечающий, внутри. Остается добавить, что размер дудочек (как уже отмечалось, определяемый пальцами руки) соответствует высотам в диапазоне начала второй октавы, т.е. именно тем, которые в регистре женского голоса являются наиболее звонкими, даже пронзительными по тембру (ми-фа второй октавы — это начало женского фальцетного регистра, где голос естественным образом наиболее уподоблен флейте)⁹.

Ритмическая координация между играющими на кугиклах (одна группа начинает, другая следует за ней с небольшим отставанием) сродни ритмам коллективного труда: молотьбы цепями, толчению конопли и семян в ступе, отбиванию белья вальками при стирке. Все эти виды деятельности несут в себе элемент игры, эстетического удовольствия: ритмическая координация иногда необходима (как в молотьбе), а иногда просто устанавливается для развлечения (по рассказам, когда бабы стирали белье, то удары вальками «ладили» наперебой

друг к другу, и если какая-то не попадала в ритм, то ее отгоняли подальше). Даже такая тяжелая работа, как молотьба, сродни танцу и музыке, и у прохожих «музыка цепов» вызывала желание танцевать. Расстояние между работой и игрой, музыкой, танцем в народной культуре невелико, и одно может легко переходить в другое, заимствовать движения и превращать их из работы в искусство, удовольствие. С другой стороны, именно ритмическая координация и есть то, что отличает музыку кугикл от очень близких им по тембру звуков природы (крики птиц, кваканье лягушек, шум ветра в сухом тростнике). Про неумелую нескоординированную игру кугикальщицы нередко говорят: «Это как лягушки в богне (болоте), так и вы 'граете».

Наконец, кугиклы тесно связаны с женским телом в его жизненном цикле. Освоение кугикл начиналось девочками в возрасте 10—12 лет, или «когда рука удержит» дудочки. В то же время это и начало полового созревания. В этом же возрасте происходило и обучение специфически женским видам труда: прядению, ткачеству. Типично для раннеподросткового возраста начало подготовки девочкой своего приданого и обучение свадебным плачам (в севернорусской традиции). Особенно активная и публичная («на людях») игра на кугиклах приходилась на девичество и молодость (в Калуге их иногда определяли как «сердовые» — средние женщины), а заканчивалась лет в 40—45, когда утрачивалась способность к деторождению. После этого играть на людях считалось неприличным.

Другой инструмент, для которого связь с человеческим телом является фундаментальной и формообразующей, это обертоновая флейта, или флейта без игровых отверстий. Так же, как и многоствольные флейты, она известна во многих странах мира. В южной России она бытовала на территории от верховий Дона до Оскола. Ее существование у русских открыто А.Н. Ивановым¹⁰. Одно из ее местных названий — травяная (или колючая) дудка. Эта дудка делается из полого стебля травянистых растений и имеет только два отверстия — входное и выходное. Игра происходит с помощью переключения между двумя сериями обертонов (отсюда ее научное название, обертоновая флейта) с помощью закрытия и открывания выходного отверстия указательным пальцем.

В русской традиции травяная дудка представляет множество параллелей к кугиклам, в том числе по принципу комплиментарности. Во-первых, если игра на кугиклах — женское занятие, то игра на дудках — чисто мужское. Как и кугиклы, это по преимуществу ансамблевая традиция, предназначенная для уличного музицирования. В ансамбле дудок, как и кугикл, участвуют разновеликие инструменты. Измеряются травяные дудки тоже в соответствии с телом, но здесь в качестве меры длины ствола служат рука (от плеча до кисти) и ширина ладони. Ширина же ствола должна соответствовать подушечке пальца и ротовому отверстию. На звуковысотной шкале при средней длине дудки в 70—80 см расстояние в ширину ладони соответствует примерно целому тону (или чуть меньше, нейтральной секунде). А при длине ствола в 10—17 см, как у кугикл, такой же интервал получается при разнице на ширину пальца.

Вариативность настройки инструментов, являющаяся результатом разнообразия телесных воплощений человека в социуме (ведь «все люди разные»), означает, что каждое исполнение музыки звучит по-другому, хотя и в пределах общих закономерностей.

Травяная дудка ассоциируется с рукой, позвоночником, воздушным столбом и, разумеется, как многие флейты, с фаллосом (характерны традиционные «ерничание» и поддразнивание играющими проходящих мимо женщин, когда играющие, например, задирают им юбки дудками)¹¹.

При игре на обертоновой флейте, как и на флейте Пана, словесные формулы присутствуют в сложении музыкальной структуры. Для ритмизации игры флейтисты нередко проговаривают про себя какую-либо фразу, например «кукырики-комарики». Внутренняя артикуляция (движения языка вперед-назад) дублируется и усиливается движениями указательного пальца, закрывающего и открывающего выходное отверстие.

В игре ансамбля травяных дудок движение пальца выполняет роль визуального координатора. Как мы уже знаем, дудки в ансамбле намеренно разновелики. У обладателей соседних по длине дудок движение пальца происходит в зеркальном отражении (закрытое отверстие одного соответствует открытому у другого), тогда определенные звуки их обертоновых серий совпадают или консонантны. В игре на кугиклах такое же зеркаль-

ное отражение производится с дыханием: когда одна играющая выдыхает, другая вдыхает (как говорят исполнители, ловит воздух от первой)¹². В обоих случаях именно движение тела на инструменте лежит в основе получаемой музыки, или, как было сказано выше, движение «транслируется» в музыкальную структуру. Эти структуры в данной местной традиции близко родственны песенным, особенно структурам плясовых песен, которые, в свою очередь, тесно связаны с движением, на этот раз уже под музыку, управляющую движением тела в пляске. А это движение, в числе прочих регулярных и повторяющихся движений, питает собой словарь моторной грамматики игры на инструменте. Круг «тело-музыка-тело» таким образом замыкается. Музыка, реализующаяся через игру на инструменте, оказывается глубоко и на всех уровнях антропоморфной (телесной), а тело столь же глубоко музыкальным.

На примере инструментальной игры мы можем проследить становление специфических музыкальных категорий (лад, звуковысотность, музыкальная структура) в восхождении от конкретного (телесного) к абстрактному, специфически музыкальному смыслу. Игра, как правило, происходит из сложения двух сопряженных между собой составляющих, таких как две обертоновые серии или вокальный и инструментальный компоненты игры на кугиклах. Их чередование во времени, в соответствии с выбранными человеком ритмами, и определяет сущность музыкальной деятельности. Таким образом, инструменты, будучи природными, но в то же время «человеченными» телами, прокладывают путь для «обуздания», упорядочивания, превращения природной звуковой стихии в материал для эстетической деятельности.

Примечания

¹ Использование тела как модели характерно вообще для традиционного способа освоения пространства; ср., напр., антропоморфность жилища в славянских культурах.

² Разумеется, в игре на инструменте существует и противоположная тенденция — стремление к виртуозности, т.е. к преодолению технических трудностей, оттачиванию особо трудных движений, вплоть до выхода за пределы воображаемого. Эта тенденция, хотя и существует всегда, все-таки больше проявляется на стадии профессионализма.

³ См.: *Baily J. Movement Patterns in Playing the Herati Dutar // The Anthropology of the Body / Ed. by John Blacking. London, 1977.* Автор, в частности, пишет: «Музыкальный инструмент переводит структуры движения тела в звуковые структуры. Морфология инструмента налагает определенные ограничения на тот способ, которым на нем играют, благоприятствуя тем типам движения, которые по эргономическим причинам легко выполняются на пространстве этого инструмента. Таким образом, взаимодействие между человеческим телом и морфологией инструмента может формировать музыкальную структуру, направляя творчество человека в предсказуемом направлении <...> Чем больше соответствие между движением и морфологией, тем больше музыка приближается к тому, чтобы быть трансформацией человеческого тела!» (с. 275).

⁴ Термин Дж. Бэйли (см.: *The Role of a Motor Grammar in Musical Performance // Music and Child Development: Proceedings of the 1987 Denver Conference / Ed. by Frank E. Wilson and Franz L. Roehmann. St. Louis, Missouri. P. 202—213.*)

⁵ Этимология этих названий интересна в контексте темы текста: *Mundtrommel* «ротовой барабан» (нем.), английское название происходит от искаженного *jaw* — челюсть, французское — от названия танца.

⁶ Этот эффект используется, например, в якутской традиции игры на *хомусе* (варгане). О русской традиции известно немного, но, видимо, этот способ игры в ней не применялся.

⁷ Это отмечается в южнокурской традиции, тогда как в брянско-калужской зоне у одной играющей чаще всего две или три, реже четыре дудочки.

⁸ Заметим, что там, где многоствольная флейта составляет исключительную прерогативу мужчин (например, на Соломоновых островах или у индейцев Куна), она по размеру существенно больше, вплоть до полутора метров в длину.

⁹ Современные исполнительницы в южнокурских селах, будучи уже преклонного возраста (а по традиции им играть уже не положено), часто понижают строй кугикл, но тогда сразу возникают две трудности: большие дудки труднее «надуть», и голос становится не таким полетным, что в глазах исполнителей сразу снижает эстетическую ценность игры.

¹⁰ См.: *Иванов А. Н. Волшебная флейта южнорусского фольклора (от Дона до Оскола) // Сохранение и возрождение фольклорных традиций. М., 1993. Вып. 2. Ч. 1. С. 30—76.*

¹¹ Ср. нередкие упоминания инструментов в эротических песнях, где они даже могут «делаться» из человеческих гениталий (см.: *Топорков А. Эротика в русском фольклоре // Русский эротический фольклор. М., 1995. С. 5—18.*)

¹² В случае обертоновой флейты напор дыхания регулирует высоту звука, но только в пределах одной или другой обертоновой серии.

И.Д. НАЗИНА

ИНСТРУМЕНТ—МУЗЫКАНТ—МУЗЫКА В АНТРОПОМОРФНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ БЕЛОРУСОВ

Этноинструментоведческие полевые экспедиции, проводившиеся мной с 1972 г. и охватившие территорию почти всей Белоруссии, позволили выявить и подтвердить существование в современной крестьянской среде развитой системы антропоморфных представлений о музыкальных инструментах. В этом нет ничего странного, ибо «мифологический процесс, — по мнению А.Н. Веселовского, — присущ не одной древности, но вообще человеческой природе, как всякое другое психологическое отправление»¹.

Однако если в западноевропейской, южноамериканской и австралийской мифологии музыкальный инструмент как ее самостоятельный мотив уже получил глубокое и многогранное освещение, то в восточнославянской он все еще требует основательной разработки.

Обращаясь к мифологии, являющейся, как считал А.Ф. Лосев, «одной из самых темных областей человеческого сознания»², мы стремимся не только обогатить ее «эмпирией», новыми, прежде всего экспедиционными, материалами об этнически характерных (белорусских) мифолого-инструментоведческих взглядах и представлениях, но и привлечь внимание исследователей к классифицирующим возможностям последних. Полагаю, что это позволит по-иному ответить на некоторые корневые вопросы этноинструментоведения: «Какие звуковые орудия сам народ считает музыкальными?», «Каковы критерии, позволяющие дифференцировать все звуковые орудия на музыкальные и не музыкальные?», «Каковы критерии, позволяющие подразделять звуковые орудия на музыкальные и не музыкальные?», «Какие способности присущи природному народному музыканту?» и другие.

Прояснению вопроса о происхождении народных музыкальных инструментов может способствовать бытующая в разных вариантах сказка «Як па ягядкі сястрычкі хадзілі» (вар. «Чарадзейная дудка», «Цудоўная дудка»)». Известная и другим славянским народам⁴, она полу-

чает у белорусов весьма детализированную разработку. Схема сюжета такова: мачеха (ее дети) убивает неродное дитя; на месте захоронения вырастают тростник (*чарот*) или деревья — верба, калина, «золотой» («серебряный») дубчик; проезжие люди, срезав стебель чарота или ветку дерева, делают из них дудочку («пасвірэль»-жалейку, скрипку); она рассказывает (поет) голосом убитого ребенка о совершенном злодеянии; отец ребенка слышит рассказ дудочки и выпрашивает ее у проезжих; услышав голос своей «дачушкі», он в отчаянии «переламаывает дудку на колено»; она «умирает», а родное дитя оживает. Так замыкается совершающаяся по кругу цепочка непрерывных переходов и трансформаций одних форм бытия, явлений и предметов в другие. Однако какие бы перемены ни происходили в сказке, единственно неизменным, когда речь заходит о музыкальном инструменте, является полученный им от человека «дар» — «голос» во всевозможных формах его проявления.

Еще одна, искони свойственная народному музыкальному инструменту особенность — это «душа». Об отождествлении ее с душой музыканта замечательно сказано в легенде о музыке-скрипаче, который не за деньги, а «за талант к скрипке» продал душу черту. И когда черт пришел за душой музыки, тот, разбив инструмент, взял только одну его деталь и, отдавая, сказал: «Вот тебе моя душа “справедливая” (т.е. настоящая. — И.Н.), бери и радуйся, потому что от меня остался один только дух бесплотный!»⁵.

О необычных качествах музыкальных инструментов рассказывают многие народные исполнители, в том числе и цимбалист Г.П. Шамак (1932 г.р.): «В моем инструменте есть нечто потаенное. Он живой, у него есть душа, а главное — голос, звук... Его качество зависит от души»⁶. Так как музыкальные инструменты обладают голосом, то они, подобно человеку, могут «прамаўляць», «распавядаць», «выгаворваць», «спяваць», «галасіць» и даже «крычаць»: «Іграе, як спявае» (так говорят об исполнительском стиле дудочников)⁷; «Не плач, не плач, скоро будзеш гучаць», — приговаривал

дудочник В.Р. Швед (1927 г.р.), выкручивая дудку из сосны, из которой капала смола⁸; «Цераз жывот дарога, ля пупка трывога, а ўнутры крык» (скрипка)⁹; «Як жывая загаварыла скрыпка» (о выразительной, проникновенной игре скрипача на свадьбе)¹⁰; «Ён такую скрыпку мае, што гаворыць і спявае»¹¹; ср. загадку: «За лесам палянскім, за полем лясанскім, крычыць Кацярына (труба. — И.Н.) голасам шатанскім» (т.е. дьявольским. — И.Н.). В одной из волочебных песен спрашивается: «Што плача ды без слёзачак? — Скрыпка плача ды без слёзачак»¹².

О развитости у белорусов традиции антропоморфизации музыкальных инструментов свидетельствуют и названия их отдельных частей. Так, флейтовая дудка имеет «тулава» (трубку), «галоўку» (свисток с втулкой), «носик» (срезанная под косым углом или на две трети окружности головка), «пупок» или «сэрца» (названия втулки, от точности положения которой зависит качество звучания инструмента), «глазок» (свистковое отверстие), «галаснікі» или «галасы» (игровые отверстия). Скрипка, цимбалы и колесная лира, как и человек, имеют «грудзі» (верхняя дека), «плечы» (нижняя дека), «бакавіцы» (обечайки), «галоўку», «шыйку», «галаснікі» («ноздры»-эфы у скрипки) и «душу» (душка у скрипки)¹³. Антропоморфизация находит отражение и в названиях струн колесной лиры и скрипки: «рымка» (от «рымза», т.е. плакса) — первая струна; «падрымоўка» (та, которая подплакивает) — вторая струна; «падбасак» и «бас» — третья и четвертая струны (у скрипки)¹⁴.

По словам многих народных музыкантов, материалом для музыкальных инструментов служат деревья, но не обычные, а только «имеющие якобы душу»¹⁵. К ним относятся верба: «дрэва святое, свяшчэннае, якое нездарма свецяць у царкве»¹⁶; калина, известная как символ женской печали и горя, растущая на кладбище; сосна, чудодейственные способности которой заключаются в том, что она, как дерево, лечит тело, а выкрученный из нее музыкальный инструмент — душу¹⁷. И даже сказочный «дубчик», благодаря связанному с ним определению

ИННА ДМИТРИЕВНА НАЗИНА, доктор искусствоведения; Белорусская гос. академия музыки (Минск)

ям «золотой» и «серебряный», принадлежит сакральной сфере¹⁸.

В качестве материала для изготовления музыкальных инструментов используются и части жертвенных животных, прежде всего козла и барана. Так, мех дуды (волынки) предпочитали делать из шкуры козла; из «чаров» (кишок) барана вили скрипичные струны, известные под названием «чаравянкi»; волшебный рог, сделанный из коровьего или бычьего рога, являлся неизменным ритуальным атрибутом сказочных героев, помогая им в преодолении трудностей.

Порой «голос» музыкального инструмента соотносился непосредственно с голосом животного. Так, мастера, вырабатывавшие мембрану бубна из шкуры собаки, считают необходимым предварительно послушать, как она лает: если собака с «высоким брэхам», то и бубен будет звучать высоко, и наоборот¹⁹.

Не так давно выяснилось, что в некоторых местностях Белоруссии во время свадебного обряда музыкант вместе со своим инструментом наделяется особыми ритуально-магическими полномочиями. В д. Мотоль Ивановского р-на Брестской обл. барабанщик с помощью колотушки, имеющей утолщение на конце, снимает с невесты «покрывало» (фату), что должно было символизировать утрату ею невинности. Затем, стоя лицом к молодым, он перебрасывает фату через себя. Род молодого во главе с матерью ловит покрывало за концы и начинает «топать»-приплясывать под песню «Ой, дай, Боже, в добрый час», создавая впечатление хаоса. Свекровь, скомкав покрывало, бросает его, как мячик, за образа, под которыми сидят молодые. За образами оно хранится вплоть до окончания свадебного ритуала. «Роль» барабанщика мог брать на себя и скрипач, использующий для снятия фаты смычок²⁰. Не вызывает сомнения, что в данном случае и колотушка бубна, и скрипичный смычок уподоблялись фаллосу, а сам «обряд покрывала» должен был усилить плодотворящие силы рода.

Согласно народным представлениям, происхождение одних музыкальных инструментов связано с «нижним» миром, культом предков, похоронными обрядами, других же — с «верхним» миром и небесными силами.

Перед Второй мировой войной в Полюцком р-не Витебской обл., когда покой-

ник лежал в гробу головой к «куту» дома, а также в момент его погребения, кто-нибудь из присутствующих зашпикивал единственную струну хордофона под названием «кута». При «игре» на ней возникал низкий тревожно-вибрирующий звук²¹. Возможно, что этот загадочный инструмент должен был облегчить умершему его переход в другой мир.

В д. Глыбочицы Чечерского р-на Гомельской области дети и «самостоятельные», лет двадцати, парни на Радуницу идут на «кладоўе» (кладбище), залезают на вербы, делают «свищики» (маленькие свистковые дудочки без игровых отверстий) и свистят. Почему так делают, никто объяснить не мог²². Однако то, что свищики выкручивались из «святого» дерева, в определенный день и использовались на кладбище, может свидетельствовать об обрядово-магической «посреднической» функции звукового инструмента. Отметим, что в той же местности на Радуницу женщины на кладбище, взявшись за руки, водят хоровод вокруг могилы и поют под дудку.

Зато во время обряда проводов лета, совершавшегося на Полесье в день св. Ильи (христианского «заместителя» Перуна), с помощью трубы контактировали с «верхним» миром. По свидетельству белорусского языковеда Ф.Д. Климчука, этот обряд, хотя и в значительно трансформированном виде, сохранялся на его родине, в с. Симоновичи Дрогичинского р-на Брестской обл., еще в 1930-е годы: «Дрогиченские трубы в конце своего существования имели главным образом развлекательный характер, но сохраняли отдельные ритуальные черты: трубили в определенную пору года (осень), начинали трубить в определенный день, который в языческие времена являлся праздником бога-громовержца Перуна, в соревнованиях на трубе принимали участие только парни, достигшие определенного возраста, и молодые мужчины; победители на таких соревнованиях, заслуживали уважение односельчан и жителей соседних деревень»²³.

Народные музыканты настойчиво отмечают свою глубинную, можно даже сказать, мистическую связь со своим инструментом. Одно из ее проявлений — перенесение наименования инструмента на музыканта. В деревнях нередко можно услышать: «вунь пайшоў Дудка» или

«там живе Скрыпка». В семьях потомственных музыкантов при рождении мальчика, в котором видят продолжателя семейной традиции, отец перерезает пуповину новорожденного на грифе гармонике²⁴. В таком случае музыкальный инструмент становится первой «живой» реальностью, которая «встречает» будущего музыканта в этом мире.

Свое полное слияние с инструментом музыканты рассматривают как обязательное условие успешного музицирования. По словам Г.П. Шамака, «цимбалы должны лежать на коленях, так как это дает возможность непосредственно ощущать энергию звука и создавать то, что музыкант хочет и умеет; звук передается по крови в мозг». Причем для исполнителя большое значение имеет не только физическое, но и психологическое единство с инструментом. Шамак утверждает, что цимбалы существуют «для души и сердца», что «их звук берет за душу». «Когда меня обидят, — говорит музыкант, — приду домой, открою окно, поставлю цимбалы и поиграю, отведу душу и забуду обо всем о плохом. И тогда у меня настроение поднимается». Чтобы убедить в своем единстве с инструментом, музыкант, открыв дверь дома, громко крикнул «Маша!», и цимбалы, стоявшие на шкафу в другой комнате, внезапно «отозвались» громким гудом-перезвоном струн²⁵.

Однако магия эмоционально-психологического воздействия инструмента распространяется не только на самого исполнителя, но и на весь окружающий мир. Об этом одухотворенно повествуется в сказке о белорусском Орфее-дудочнике, игра которого заставляет резонировать с музыкой сердца людей и животных, «души» лесов, кустов и облаков. «Як зайграе “музыка” <...> дак валы пакінуць пасціса, развесяць вушы да й слушаюць; а ў лесе птушкі прыціхнуць, нават жабы не “крумкаюць”». В теплые летние ночи, когда «аж парыць», отправляется сельская молодежь в ночное: «сваволяць, смяюцца, пяюць песні — ведамо маладосць, заўжды весела; а музыка як заграе на сваёй дудатцэ, дак адразу ўсе прыціхнуць. От ім здаецца, што якась слодыч улілася ім у сэрцэ, а якась сіла ўхваціла на плечы й несе ўсё ўгору і ўгору, к ясным зоркам, у чыстае неба, у чыстае сіняе, шырокае неба <...> Сядзяць хлопцы і дзяўчаты — забыліся, што

руки і ноги “млеюць” ад цяжкай працы, забыліся пра голад, сядзяць і слухаюць. Усё жыццё хацелася б ім слухаць музыку...»

Однако не только молодежь, но и мужики и бабы, возвращаясь с работы, «пачуюць ігру «музыкі», стануць, слухаюць, плачуць. От так уся іх горкая жыдка [жыццё] перад ачу й стаіць, і такі іх апануе жаль, што й мужыкі, старыя, барадатыя мужыкі плачуць, як бабы над пакойнікам, альбо як праводзяць сыноў у салдаты».

Когда же зазвучит веселая музыка, «пакідаюць мужыкі й бабы косы, граблі, вілы, гаршкі і біклагі, возьмуцца ў бокі і давай скакаць [танцевать]. Скачуць малыя дзеці, скачуць коні, скачуць кусты й лес, скачуць зоркі, скачуць хмаркі — усё скача й смяецца»²⁶. Не случайно в Белоруссии музыкант окружен ореолом избранничества: он — чародей, знахарь, обладающий чудодейственной силой, которая позволяет ему расколдовать своей игрой участников свадьбы, превращенных в «ваўкалакаў»²⁷.

Когда же срок служения людям завершается, музыкант, по традиции, отправляется в иной мир вместе с инструментом, чтобы и там выполнять свое высокое общественное предназначение — веселить и радовать всех. Так, положить в «труну» скрипку завещал И.М. Крыжевич, 1923 г.р., из д. Гричиновичи Клецкого р-на Минской обл.²⁸

Нормативно бытующие у белорусов антропоморфно-инструментоведческие представления и верования, в совокупности своей носящие системный характер, не только проливают свет на происхождение, сущность и разные аспекты бытия музыкальных инструментов, но и обладают несомненными классифицирующими возможностями. Для современной крестьянской музыкально-инструментальной практики характерно достаточно выразительное деление всего корпуса звуковых орудий на музыкальные и немзыкальные; всех, кто пользуется ими, — на музыкантов и немужыкантов; всего массива инструментально-звуковых построений — на музыку и немужыку. К музыкальным инструментам белорусы не относят: пастушьи и охотничьи амбушюрные и язычковые трубы и рога, применяемые исключительно для коммуникации; многочисленные «вабики» (манки), на которых во время охоты ими-

тируют голоса диких птиц и животных; детские звуковые игрушки и др. Музыкантами не считаются пастухи, охотники, собиратели, сторожа, лесорубы, возчики, дети, тяготеющие к звукотворчеству. Естественно, что и все, воспроизводимое на разных звуковых орудиях для достижения конкретных практических целей, не является музыкой. Сфера «не музыки» представлена в белорусском народно-инструментальном творчестве двумя классами — сигнальным и звукоподражательным (частично), — не имеющими аналогов в народно-песенном фольклоре.

И только звуковые орудия, наделенные «душой» и «голосом», исконно связанные с комплексами напев-слово и хореография-припевка, порой сами интонирующие (ведь они же «самаграи»!) песенные и танцевальные наигрыши, считаются музыкальными инструментами, владеющими искусством петь, выговаривать, плакать и т.д. И только те, кто играет на них, имеют статус «природных» музыкантов (народное определение).

Характерная для белорусской инструментальной культуры оппозиция «музыка—не музыка» обуславливает также специфику структурирования всех звукообразований, их жанровую и/или дожанровую природу.

Нет сомнений, что дальнейшее изучение традиционной музыкально-инструментальной культуры в свете древнейших по своим историко-генетическим корням антропоморфных представлений поможет глубже осознать ее неповторимую природу, вскрыть ранее неведомые, потаенные смыслы и, соответственно, развивать нашу этноинструментоведческую науку как антропологически ориентированную.

Примечания

¹ Веселовский А.Н. Заметки и сомнения о сравнительном изучении средневекового эпоса // Журнал Министерства народного просвещения. 1868. № 11. С. 290.

² Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 22.

³ Чарадзейныя казкі / Склад. К.П. Кабашнікаў, Г.А. Барташэвіч. Ч. 2. Мн., 1978. № 94, 95, 98.

⁴ Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л., 1979. С. 197, № 780, —780*.

⁵ Pietkiewicz Cz. Polesie Rzeczyckie. Cz. 1.

Kultura materialna. Kraków, 1928. S. 243—245.

⁶ Зап. в 1994 г. в д. Островки Осиповичского р-на Могилевской обл.

⁷ Назина И.Д. О понятии «голос» в традиционной музыкально-инструментальной культуре белорусов // Голос и ритуал. М., 1995. С. 57.

⁸ Зап. в 1976 г. в д. Глушковичи Лельничского р-на Гомельской обл.

⁹ Зап. в 1994 г. в д. Островки Осиповичского р-на Могилевской обл. от цимбалиста Г.П. Шамака.

¹⁰ Зап. в 1994 г. в г. Минске от Н.О. Скурко, 1910 г.р., родом из д. Шкленниково Мядельского р-на Минской обл.

¹¹ Сержпутовский А. Казкі і апавяданні Беларускага Палесся. Мн., 1965. С. 123.

¹² Валачобныя песні / Склад. Г.А. Барташэвіч, Л.М. Салавей. Склад. муз. часткі В.І. Ялатаў. Мн., 1980. С. 352.

¹³ Назина И.Д. Белорусские народные музыкальные инструменты: Струнные. Мн., 1982. С. 85—87.

¹⁴ Там же. С. 73.

¹⁵ Зап. в 1977 г. в д. Глушковичи Лельничского р-на Гомельской обл. от В.Р. Шведа.

¹⁶ Зап. в 1994 г. в д. Майсеевичи Осиповичского р-на Могилевской обл. от дудочника и скрипача П.Ф. Копейко, 1926 г.р.

¹⁷ Зап. там же и от того же музыканта.

¹⁸ Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974. С. 10, 20.

¹⁹ Сведения получены мной в 1991 г. от В.Н. Грома, художественного руководителя народного ансамбля «Крупичские музыки».

²⁰ Сведения получены мной от ведущей телепрограммы «Родовод» Р.С. Гамзович, неоднократно работавшей в д. Мотоль и снявшей там несколько телепередач, посвященных местной обрядовой культуре.

²¹ Информация В.Н. Грома.

²² Информация Р.С. Гамзович.

²³ Климчук Ф.Д. О полесском варианте одной полесско-карпатской изопрагмы (Полесские трубы — карпатские трембиты) // Культура та побут населення Українських Карпат / Матеріали Респ. наук. конф., тези доповідей та повідомлень. Ужгород, 1972. С. 4.

²⁴ Зап. в 1996 г. в д. Воропаєво Поставакского р-на Витебской обл. от гармониста М.М. Рабизы, 1925 г.р.

²⁵ Этот «эксперимент» зафиксирован в документальном кинофильме «Цымбаліста» (автор сценария и науч. консультант И.Д. Назина). Мн., Беларусьфильм, «Летапіс», 1994.

²⁶ Сержпутовский А. Сказки и рассказы белорусов-полешуков. СПб., 1911. С. 5—6.

²⁷ См.: Никифоровский Н.Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи. Витебск, 1897.

²⁸ См. об этом в видеофильме «Грай, скрипка, грай», снятом по моим полевым материалам и при моем участии (Мн., Бел-видеоцентр, 1994).

Е.А. МЕЛЬНИКОВА

ОЖИДАНИЯ ОТ КНИГИ

К ВОПРОСУ О РОЛИ БИБЛИИ В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ

За последнее десятилетие проблема восприятия Библии в крестьянской среде вновь привлекала внимание фольклористов [1; 2; 3; 4; 5; 6; 7]. Вектор этих исследований был заложен еще А.Н. Веселовским, однако между работами конца XIX и XX веков обнаруживаются существенные различия. Для ученых XIX в. первостепенное значение имело сопоставление письменного и устного текстов, что позволяло проследить пути его распространения и увидеть, как он меняется под воздействием местной традиции. Роль книжного элемента в религиозном фольклоре приравнивалась к роли самого христианства в народной культуре, а расхождения между каноническим текстом Писания и его народными интерпретациями объяснялись в терминах взаимодействия христианства и язычества [8; 9; 10].

Более века спустя исследователи показали, что «те или иные переключки с Библией» могут быть «параллелями, имеющими общие с библейским текстом корни, или даже только типологическими параллелями» [11. С. 21], равно как могут иметь своим источником телевидение, радио, прессу [6. С. 33]. Установление письменного памятника, к которому восходит устный рассказ, во многом потеряло свое значение.

В отличие от фольклористов, работающих с текстами, книжный источник которых может быть реконструирован только в диахронии, итальянскому историку К. Гинзбургу, исследовавшему колдовские дела XVI в., посчастливилось найти материалы для анализа непосредственного взаимодействия книги и человека. Этого оказалось достаточно для написания целой книги [12]. В самых мельчайших деталях К. Гинзбург показывает, что мировоззрение фриульского мельника Меноккио не может быть сведено к тем книгам, на которые тот ссылается и которые пересказывает. Исследователь задается вопросом: «Может быть, та устная культура, носителем которой он (Меноккио. — Е.М.) был, воз-

действовала на его восприятие текста до такой степени, что текст переставал быть равным себе?»

Новаторский подход К. Гинзбурга позволил увидеть, как читает книгу крестьянин. Но исследование роли книжного элемента в культуре требует обращения к этой проблеме и с другой стороны: чего ждет современный крестьянин от книги и насколько эти ожидания определяют то, что затем будет им вычитано.

Этот вопрос кажется уместным в разговоре о любой книге, но в случае с Библией он приобретает дополнительную остроту, поскольку именно чтение Библии рассматривается как один из основных путей «приобщения крестьян к религиозной культуре» [13. С. 78; 14. С. 91], а сама Библия — как источник устных библейских сюжетов.

По современным материалам из Новгородской, Ленинградской, Архангельской областей, имеющимся в нашем распоряжении¹, в крестьянской среде Библия может становиться предметом обсуждения. В полевых записях часто встречается сюжет о местном старике или бабушке, читавших Библию и рассказывавших о прочитанном.

Инф.: У нас только старик был в Заболотье. Всё говорили, что вот Библия была <...> У его всё прочитано. Он всё

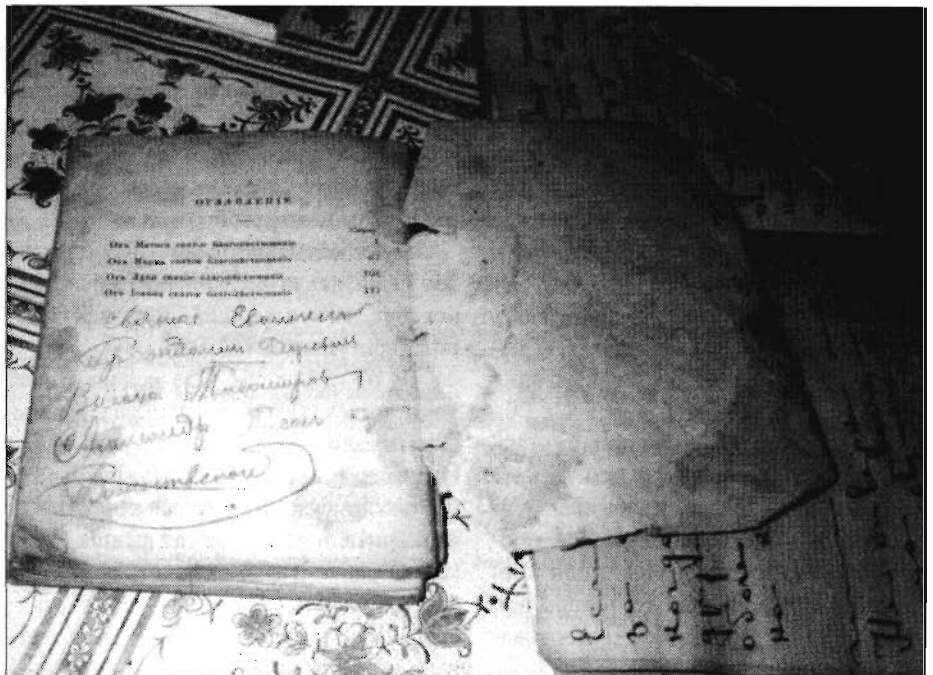
на свете знал. Придешь в болото за ягодам, он ходит. Он, было, и скажет, что «погодите! Доживёте — будете на горы кататься на богах!» <...>

Соб.: А что он еще рассказывал?

Инф.: Что как умный кто, а мы глупые были робятишечки, ха-ха-ха, дедко что говорит, ха-ха-ха, все и пошли. Он всё расскажет, был. Он говорил, что и война будет сильная, как драться петух красный с белым, который обидит? А обидит красный петух. Говорил, что будет время, что женщины будут под одним все одеялом спать, с кем попало. И вот верно дошод <...> Это всё и действительно, вот и Библия. Правильно и вышел².

Распространенность этого сюжета не может считаться свидетельством популярности чтения Библии у местных крестьян. Наоборот, по словам большинства информантов, Библию они сами не читали. Конечно, есть и исключения. За последнее время в деревне появилось большое число воцерковленных людей, регулярно посещающих церковь и ори-

Евангелие, которое хранится в доме П.В. Волковой (д. Сорокино Боровичского р-на Новгородской обл.). Надпись: «Святое Евангелие Гражданин Деревни Высока Тихомиров Александр Писал Божественной». Фото Д. Лазарева и Ж. Корминой. 2002 г.



ентирующихся на церковные нормы. Многие из них покупают Библию или просят своих родственников приобрести ее. Есть и такие, кто вырос в семье грамотных богомольцев, как о них говорят сами информанты. Грамотность и «богомольность» не всегда воспринимаются как понятия, подразумевающие друг друга. Их симбиоз, как нечто само собой разумеющееся, в представлении крестьян, оказывается актуальным в определенных традициях, и не только в старообрядческих. Так, в Боровичском р-не Новгородской обл. практически все местные жители вспоминают о том, что когда-то здесь жили богомольные старики, у которых дома были книги, в том числе и Библия. Грамотность считается здесь совершенно естественным признаком «особенно верующих».

Эсхатологические формулы, которые, как правило, приводятся в качестве примера из Библии, обычно предлагаются собирателю со ссылкой на чьи-то слова, а не на саму книгу. В одном из интервью, записанном в Хвойнинском р-не Новгородской обл., информантка рассказывает о том, как люди будут спасаться на семи-саженном дереве, и подкрепляет свои слова ссылкой на Библию, далее следует вопрос собирателя «А у вас Библия есть?», а в ответ: «Ну... слышали так уж»³.

Видимо, одним из новых явлений в бытовании современного эсхатологического нарратива, стало снятие эффекта «эсхатологического напряжения», которое традиционно обеспечивало соотношение реалий настоящего времени с признаками «конца света». В результате эсхатологический нарратив иногда лишается своего центрального компонента — утверждения о грядущем конце света.

«Вот что будет... и сперва, говорят, говорили, что написано в их... в тех было... красный конь белого потопчет, а потом белый красного потопчет. Так и получилось. Вот скуль лет прошло. Великую Отечественную победили как... Всё-таки красный конь поборо. А белый конь и без войны победил. Развалил всё»⁴.

Соб.: А он не говорил, этот мужчина, что вот конец света будет скоро?

Инф.: Нет! Я только припоминаю, что он говорил, что всё как... уж всё пространство путают... паутиной или проводом? Так а проводов-то теперь вон полно. А чего... что... Нет, он не говорил, что конец света будет»⁵.

Эсхатологическая информация в некоторых случаях может осмысляться современными крестьянами как история войн. Но атрибутированная как содержащаяся в Библии, она всегда характеризует будущее для ее читателя, ставшее, возможно, уже прошлым для самого информанта.

Чтение Библии устойчиво ассоциируется с процессом получения информации о будущем и делегируется особенному человеку. Исследуя эсхатологический нарратив, А.А. Панченко обратил внимание на то, что информация, содержащаяся в Библии, по представлениям крестьян, нуждается в специальном декодировании [18. Р. 13]. Человек, читающий Библию, описывается как предсказатель. Мананайка, у которого, по словам жителей деревень, где работала Каргопольская экспедиция РГГУ, была Библия, «всё предсказывал. И предсказывал — всё сходилось»⁶.

Читатель Библии может описываться как человек, уже обладающий «особенным» знанием, как, например, старичок из Заболотья, который «всё на свете знал». Именно поэтому он и мог читать Библию. Чтения, как технического навыка и технической же практики, оказывается недостаточно для того, чтобы понимать Библию: «Откуда я знаю, я не изучала ее. Я видела ее и читала. Мамы у кого-то была дана Библия. Пусть я здесь почитала, потом работала, да дети было, да некогда. А теперь я забыла всё»⁷.

Библию необходимо «изучать», а не читать. В этой связи любопытно высказывание женщины, живущей в Батецком р-не Новгородской обл.: «Ну Библию читать тоже — ведь кто понимает... понимал. Разбирался. Там же по главам. А кто не разбирался — дак что там? Читай подряд — что там? Там ничего не поймешь. Там надо разбираться»⁸.

Возможен и другой способ представления читателя Библии: это обычный человек, использующий книгу для гадания⁹, доступного любому.

«И от её водили. Она ночавала две ночи в лесу. Потом от вышла... А мы отчитывали — от, ейна сестра и я. На Евангелии открывали. И открывали так, что она придуть. Ну, Евангелие открывали, читали. И мне от так вышла... такая заглавия. Что она скинет свой груз (что у ей были брусницы) — придёт в свой дом. Придёт, и будет множество народу, и будет её оплакивать. И правда.

Пришла, народ её встречал. От так на Евангелии сказало» [17; д. Истрибуши Холмского р-на Новгородской обл.].

Описание гадания обычно предлагается собирателю в форме рассказа о личном опыте, где гадающим оказывается сам информант. Но иногда рассказывают, как по Библии гадает не сам человек, желающий узнать будущее, а знахарь.

«[Скажет], открой книгу. Библию вот откроешь... там вот на этой странице она начинает читать. Вот там если хорошее написано — значит, к хорошему. Видишь, если что-то такое написано, вот... по Библии — значит тебя ждет нехорошее что-то, неприятность какая-то разная, вот <...> Вот она много наговаривала <...> Ну она в основном вот эти кожные заболевания... вот эти... <...> диатезы она лечила. Раньше их называли золотухами. Золотуха. Вот. И она помогала»¹⁰.

Независимо от того, рассказывает ли информант о гадании или предсказании, наиболее актуальным для него остается представление о том, что из Библии можно узнать о будущем.

Сюжеты христианской истории, равно как и нормы поведения, крестьяне также нередко апеллируют к Библии. Кроме того, для некоторых информантов, как правило ориентированных на авторитетность письменной информации в целом, ссылка на Библию принадлежит к числу излюбленных риторических приемов. Апеллируя к тексту Писания, человек доказывает верность того или иного утверждения — своего или чужого.

Однако тот факт, что в ответ на вопрос о Библии чаще других предлагается рассказ о предсказании будущего, свидетельствует об актуальности именно этого представления для крестьян. Именно знание будущего обеспечивает Библия своему читателю, и именно этого читатель ждет от самой книги.

Во время экспедиции в Боровичский р-н Новгородской обл. нам повезло, думается, не меньше, чем К. Гинзбургу. Александра Ивановна Соколова (1922 г.р.), проживающая в д. Суворово-Кончанское, показала нам Евангелие своего деда — богомольного старика этой деревни. Все Евангелие испещрено пометами, сделанными одним и тем же химическим карандашом, но, кроме того, в некоторых местах на полях текста чи-

таются записи, сделанные дедом информантки. Приведу некоторые из них:

На полях текста 13-й главы Евангелия от Марка: «Эта 13 я глава предсказана о последних временах что будет наземлѣ»;

На полях текста 3-й главы II послания Петра: «Здѣсь есть св. Пророчество о последних временах немного въ обѣихъ 2 и 3 й глав»;

На полях текста 2-й главы II послания к Фессалоникийцам: «Эта 2^а глава съ Пророчествомъ объ антихристе опоследнихъ временахъ этихъ»;

На полях текста 3-й главы II послания к Тимофею: «Предсказано въ этой 3^й главы о последнихъ временахъ и какие люди останутся жить». Внизу страницы сделана еще одна надпись: «Какие люди останутся жить въ последнія времена»;

Над заглавием «Откровение святого Иоанна Богослова»: «Чтите Господа Бога всгда и всюду что и плохое встретится радуйтесь». Ниже перед началом главы: «Пророчества о последнихъ временахъ»;

На полях 6-й и 7-й глав Откровения святого Иоанна: «откровение роздели надвое розличать последнее время и наказание»;

На заднем форзаце: «Но знайте все что Господь Бог Был и Есть скоро появится сдѣлать последнее дело еще [стерто] и навсегда и сокрушит своих врагов и противних кто не сумеет как покаяния причистится [нрзб.]».

Большинство пометок на полях Евангелия относится к пророчествам о последних временах. Именно эти части текста волновали читателя больше других: их он искал в книге, находил и отмечал для себя. Перед нами, таким образом, две стороны одного явления: человек, читающий Библию и рассказывающий о ней, воспринимается крестьянами как предсказатель, а желание найти предсказания заставляет человека обратиться к чтению Библии.

Отношение к Библии, сложившееся в той или иной традиции, формирует и определенные «ожидания от книги», в непосредственной зависимости от которых находится то, что из нее будет вычитано, а в конечном счете услышано о ней. Различные традиции формируют различные ожидания.

Описанная выше картина не исчерпывает всех вариантов отношения к Библии. В конце XIX в. А.Ф. Хойнацкий, исследовавший роль Библии в жизни крестьян Юго-Западного края, упрекал весь «великорусский элемент» в излиш-

ней «формалистике и привязанности к букве», приводя в качестве примера отношение к тексту св. Писания сектантов, и в частности скопцов, «которые ради буквы писания жертвуют даже своею кровию и плотию» [20. С. 195]. Одним из проявлений этого типа восприятия книги можно считать практику интерпретации священных текстов, рассмотренную С.Е. Никитиной в культуре старообрядцев беспоповцев [21. С. 36]. Этот и другие варианты отношения к Библии требуют специального рассмотрения.

Примечания

¹ Полевой архив факультета Этнологии Европейского университета СПб (ПАЭ), фольклорный архив Академической гимназии при СпбГУ (ФАГ), архив лаборатории фольклора РГГУ (АЛФ). Опубликованные материалы: [15; 16; 17].

² Д. Устрек Мошенского р-на Новгородской обл., А.П. Васильева, 1910 г.р.

³ Д. Шилюво Хвойнинского р-на Новгородской обл., Н.Я. Иванов, 1927 г.р., А.В. Иванова, 1926 г.р.

⁴ Д. Заделье Хвойнинского р-на Новгородской обл., В.Е. Иванов, 1930 г.р.

⁵ Д. Львово Мошенского р-на Новгородской обл., А.Г. Ермолаева, 1931 г.р.

⁶ Д. Кречетово Каргопольского р-на Архангельской обл., В.М. Решетова, 1935 г.р.

⁷ Д. Устрек Мошенского р-на Новгородской обл., М.М. Федорова, 1931 г.р.

⁸ С. Мелковичи, Г.Ф. Игнатъева, 1930 г.р.

⁹ Более ранние свидетельства распространения этой практики см.: [19].

¹⁰ Д. Сопины Боровичского р-на Новгородской обл., Н.А. Трофимова, 1929 г.р.

Литература

1. Белова О. Легенды о Потопе в славянской и еврейской народной традиции // От Бытия к Исходу. М., 1998. С. 163—180.

2. Белова О.В. Иуда Искарот: от евангельского образа к демонологическому персонажу // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 344—360.

3. Белова О.В. Библейские сюжеты в восточнославянских народных легендах // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. М., 2001. С. 118—150.

4. Белоусов А.Ф. Последние времена // Аequinox. Сб. памяти о. Александра Меня. М., 1991. С. 9—33.

5. Кузнецова В.С. Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск, 1998.

6. Мороз А.Б. О фольклорности нефольклорного (евангельские события в восприя-

тии современного крестьянина) // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2002. С. 31—43.

7. Нижегородские христианские легенды. Сборник народных христианских легенд / Сост. Ю.М. Шеваренкова. Нижний Новгород, 1998.

8. Пыпин А.Н. Древняя русская литература: 1) Старинные апокрифы; 2) Сказания о рождении Богородицы по мукам // Отечественные записки. 1857. Т. 115. Кн. 11. С. 335—360.

9. Веселовский А.Н. Опыты по истории развития христианской легенды // Журнал Министерства народного просвещения. 1876. Ч. 183. № 2. С. 241—288.

10. Попов А. Влияние церковного учения и древнерусской духовной письменности на мирозерцание русского народа и в частности на народную словесность в древний допетровский период. Казань, 1883.

11. Толстая С.М. О нескольких ветхозаветных мотивах в славянской народной традиции // От Бытия к Исходу. М., 1998. С. 21—37.

12. Гинзбург К. Сыр и черви. Картина мира одного мельника, жившего в XVI в. / Пер. М.Л. Андреева, М.Н. Архангельской. М., 2000.

13. Громыко М.М. Этнографическое изучение религиозности народа: заметки о предмете, подходах и особенностях современного этапа исследований // Этнографическое обозрение. 1995. № 5. С. 77—83.

14. Левкиевская Е.Е. Православие глазами современного севернорусского крестьянина // Ученые записки Российского православного университета ап. Иоанна Богослова. М., 1998. Вып. 4. С. 90—110.

15. Капина М.М., Мороз А.Б. Библия в устной традиции // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2002. С. 160—175.

16. Священное Писание в народных пересказах / Предисл. Е.В. Кулешова, подгот. текстов Е. Даньковой и К. Маслинского // ЖС. 1999. № 2. С. 45—46.

17. Традиционный фольклор Новгородской области. Сказки. Легенды. Предания. Былички. Заговоры. По записям 1963—1999 гг. СПб., 2001.

18. Panchenko A. Eschatological Expectations in a Changing World: Narratives About the End of the World in Present Day Russian Folk Culture // SEEFA Journal. 2001. Vol. VI. № 1. P. 10—25.

19. Сперанский М.Н. Из истории отреченных книг. 1. Гадания по Псалтири. Тексты гадательной псалтири и родственных ей памятник и материал для их объяснения. СПб., 1899.

20. Хойнацкий А.Ф. Библия и народ в их взаимных отношениях между собою, в пределах юго-западного края России // Древняя и новая Россия. 1878. № 7. С. 173—201.

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

Д.В. ГРОМОВ

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТЕКСТЫ О «РАНЕШНЕЙ» БИБЛИИ

В июле 1997 г., во время этнографической экспедиции на севере Костромской обл., мне довелось столкнуться с интересным феноменом. Наши собеседники довольно уверенно рассказывали о конце света, утверждая, что именно так «конец света описан в Библии». При этом информанты произносили «цитаты», не совпадающие с библейско-евангельскими текстами. Когда мы обратили внимание на такое несоответствие, нам охотно пояснили, что существует две различные Библии: одна — старинная, а другая — та, что официально издается сейчас. При этом информанты уточнили, что современная Библия заметно отличается от старой книги.

В 1998—2001 гг. мы задавали вопрос о двух Библиях во время поездок в Курганскую, Кировскую, Костромскую (Повелужье), Архангельскую (Каргополье) и Вологодскую (Заонежье) области. Наши собеседники во всех регионах были осведомлены о «старой» Библии и о присутствующем в ней описании конца света. Удалось установить факт существования этого же феномена в Москве, в Воронежской обл., в Забайкалье, на Украине. Необходимо отметить, что подавляющее большинство наших информантов считали себя православными и не имели отношения ни к старообрядчеству, ни к сектантским движениям.

Практически повсеместно информанты указывали на различие двух Библий: той, что была раньше («ранешней»), и той, что издается сейчас. Иногда довольно категорично отмечалось несопадение текстов этих двух книг: «Того, что там было, в тех, что сейчас издают, почти совсем нет» [17]. Одна из собеседниц даже сообщила о том, что «у “той” Библии три автора» [1].

Хотя информанты и заявляли о существовании старой и новой Библии, но почти никто из них не смог указать иных текстуальных различий, кроме описания конца света (*светконца, преставления света, переставления света*).

ДМИТРИЙ ВЯЧЕСЛАВОВИЧ ГРОМОВ,
канд. психол. наук (Москва)

Отмечалось, что концу света будут предшествовать определенные знамения. Повсеместно говорилось о том, что вся земля будет обтянута проводами («железными тенетами»), по небу будут летать стальные птицы («будут летать большие птицы с железными носами» [5]), поверхность всей земли будет измерена («вершками измерена» [16]). Реже указывалось, что по земле будут ходить огненные (стальные) кони [8, 18]. В качестве знамений рассматривались и явления, связанные с научно-техническим прогрессом: «по небу будет народ летать» [7], «в Москве будут говорить и показывать, а мы будем слышать» [18], «в каждом доме будет своё солнце» [16].

Приближение конца света будет ознаменовано многочисленными несчастьями и бедствиями. Информанты говорили, что «будут сильные боли, хвори, много будет смертей неожиданных» [15], «люди будут болеть язвами и томительно умирать» [16], «без войны будут гибнуть» [3], «всякие скорби по земле будут ходить неизлечимые» [18].

Концу света будут предшествовать природные катаклизмы: «леса будут сохнуть, люди мереть» [10], «люди будут страдать от голода» [16], «саранча будет есть людей» [16], «перед концом света первой исчезнет пчела, так как цветы не будут иметь запаха. И вот последние два года цветы перестали пахнуть» [6], «войны, потопа, пожары и с неба чудеса — и тогда ожидай, что скоро всё скажется» [15], «всё сторит» [19], «солнышко изглядится, солнышка не будет» [4], «солнце затмее, звезды свалятся» [15], «небо и земля смешаются вместе» [11], «не будет воды, кто увидит — вода, а она золото, но золото никому не будет нужно» [14], «не будет воды, всё пересохнет. Будет валяться золото, но воды на него купить нельзя будет» [10], «и будут лежать драгоценные камни, создавая иллюзию воды, люди побегут к ней, но окажутся камни, и никто не будет брать их» [5].

Перед концом света будет наблюдаться падение нравов: «грибы не будут расти мостами, а люди не будут жить семь-

ями» [15], «не будут знать родства никого» [14], «кто не будет верить, тому Бог сократит время жизни» [7], «дети будут рождаться умнее родителей, и они будут антихристы» [15], «в церковь будут ходить любопытники да еретики» [15], «женщины будут ходить в мужской одежде, пить вино, ругаться матом» [8], «конец света настанет, когда будет такая работа, что ее нельзя будет доделать. Люди не будут праздновать, будут только работать без воскресений. Разве что сойдутся две женщины поговорить, а подойдет к ним третья — она: “Ой, что мы здесь — работа-то стоит”» [6].

Описывая предзнаменования конца света, информанты иногда оговаривают, что «никто не будет знать, когда это случится, потому что Ной не знал, когда нужно строить ковчег».

Рассказывали, что при конце света настанет раздор и всемирная война, которая приведет к запустению: «при последнем веке держава пойдет на державу, начальник на начальника, отец на сына, брат на брата, свекровка на сноху, сноха на свекровку» [15], «во время Страшного суда будет кровь до узд коням» [18], «будет такая война, что погибнут все, а кто не погибнет — увидит след на земле и не будет знать, чей это след» [3], «человек увидит след на песке и удивится, что не он один такой» [19], «все умрут, все дорожки зарастут, а люди будут лежать, как навоз» [16], «останется от тысячи один человек» [15], «на одном бревне будут все люди сидеть» [4], «людей мало останется — туда <в землю> все провалится» [4].

Указывалось на разделение людей, которое произойдет при конце света — «праведники направо, грешники налево» [16].

Одна из информанток отметила, что после конца света настанет новое возрождение жизни: «Потом вся земля воспламенится. Люди будут нарождаться бестолковые, как и раньше. А потом всё будет нарождаться по-новому» [10].

Многие информанты подтверждали истинность своих сообщений тем, что

«в Библии написано только до 2000 года».

Обычно наши собеседники, рассуждая о конце света, ограничивались общими утверждениями и приведением отдельных цитат. Однако встречались и достаточно связанные рассказы. «У нас мама из богатого дома была — и как праздник какой, всё нас посадит и всё нам читает. Она нам рассказывала, чё будет. Библию рассказывала всё... А мы небольшие были: на печь залезем, зна-чит, вечером, как сумеричать сядем вокруг, так она всё рассказывала, что будет. Железные птицы летать будут, железные кони ходить, землю всю окутают проволокой в последние года крест-накрест. И к нам вот, говорит, будут ходить палачи (вот уж [мы] палачей боялись) — будут ремни вырезать из спины, будут звёзды выжигать на лбу, будут номера выжигать... Вот она говорила — в последнее время все передерутся меж собой, много будет беженцев: побежат — туда, сюда, с севера на запад, с запада на восток. Ну, до этого дожили. Но это ещё, говорит, будет не конец. Ещё должно быть что... Должно быть коммуна — хоть на три дни, а должна, говорит, быть коммуна. А потом — всемирная война... И Библия написана до 2000 года, а там уже... Но она говорила: это не конец. Вот когда будет конец: сойдет на землю Михаил Архангел, струбит в трубу, станут живые и мёртвые — тогда будет конец <...> Будет всемирная война — все не погибнут. Сохранятся люди в горах, в глубоких пещерах, будут выходить, будут бояться друг друга. А всё сгорит, будет везде пустыня <...> Перед концом света Богу верить не будут, дети отца-мать слушать не станут <...> Последнее время на земле должен быть один царь. И последний царь на земле должен быть из Романовской породы» [9].

Помимо сообщений, включавших собственно цитаты из «ранешней» Библии, нам довелось услышать рассказы о том, как люди читали «старую Библию», как ее чтение преследовалось (иногда вплоть до тюремного заключения). «У моего дедушки такая Библия была. Серьезный был такой старик. Много знал. К нему пришли — давай, говорят, нам Библию. А он прошел через всю горницу, и ка-ак кинет ее в печь — вот вам Библия» [2].

В Костромской обл. нам подробно рассказывали про мужчину, который, начитавшись Библии, покончил жизнь самоубийством: «читал всё, думал, а потом пошел в лес и повесился» [19]. Рассказчица из Архангельской обл. вспоминала: «Тятя читает и плачет — так страшно» [17].

Особняком от других сообщений о «ранешней» Библии стоит следующий текст: «Старая Библия? Тетка Марфа тогда у нас читала ее. Давно еще — году наверно в двадцать третьем, я еще маленька была. <...> Евангиль, по которому попы-то служат (он называется Евангиль, не Библия: они не по Библии служат, а по Евангелию). Ну толстая книга. А там, на последней-то [странице], вот так вот она конвертом заделана, толстая картонка. Заделана конвертом и написано: “Божий Завет”. Никто там не читает его, этот “Божий Завет” в старой Библии — сейчас-то я не знаю, Библия есть где какая. Там написано — “Божий Завет” [Тетка Марфа] сказала, что говорят, будто кто его прочитает, этот “Божий Завет”, или с ума сойдет, или пальчики отрубят, или глаз выкопнет, или что-то еще с собой сделает, — нельзя его читать. [Тетка подумала]: “Ай, да пусть у меня руки оторвутся, ведь мне уже 83 года (вот она в этих годах была, как я сейчас) да я почитаю”. Взяла и раскрыла этот “Божий Завет” и читала. А мне тогда было не больше как девять лет. Она почитала и говорит: “Кланюшка (моей маме), Кланюшка, а и правда можно с ума сойти. Ты смотри, чё здесь написано: что человек умрет — дак сорок лет-то душа с нами живет (мы говорим, что сорок дней летает душа-то, а она сорок лет с нами живет). Душа, которая благочестива, может жить шестьсот или восемьсот лет. Через сорок лет душе Страшный суд. На Страшном суде Господь прощает грехи. Есть на два месяца человек отвечает за грехи, есть на четыре месяца, есть на шесть. Больше девяти месяцев уже не прощаются грехи — уж шибко, видно, много нагрешил. Ну вот, теперича грехи простятся — и душа умершего входит в младенца. Вот и вечная жизнь... Эта душа опять живет. Она опять умирает, и она может девять раз в младенца входить”. Я тогда еще невеликая была, а помню — она маме-то рассказывала, а мама: “Ой, батюшки, а почем нам не сказывают?”

Она говорит: “А вот скажи нам, что мертвые с нами живут, — мы ведь будем бояться”. А каким-то млеком, они перед нами млеком. Они видят, слышат, а мы их не видим — они перед нами, говорит, млеком. А что за млеко? Как млеко понять?» [15].

Рассказчица явно не знала, что обозначает услышанная ею в детстве фраза «они перед нами как млеко», и я предположил, что, возможно, «млеко» — это призраки, видимые живыми людьми как легкий туман. «А, наверно-наврно...» — закивала рассказчица и припомнила еще один факт из «той» Библии: «И вот это — всякие видения бывают — это всё ведь вправду бывает».

Сопоставление наших записей с результатами сборов других исследователей¹ позволяет судить о том, что данный феномен распространен повсеместно; во многих областях бытуют фольклорные «пересказы» описаний конца света «по Библии»; часто информанты склонны подчеркивать различие «старинного» и «современного» Писания.

В этой статье мы сознательно не касаемся вопроса о происхождении каждого из приведенных выше высказываний. Отметим только, что многие из них являются видоизмененными цитатами из Библии и Евангелия; отмечается влияние апокрифических и святоотеческих текстов².

Информанты были осведомлены о существовании «другой» Библии и специфических описаний конца света из устных сообщений. Чаще всего в качестве источника информации упоминался человек, значительно старший по возрасту. Большинство рассказчиков относили воспоминания о «ранешней» Библии к началу XX в. (либо к своему детству, либо к периоду взрослой жизни своих родителей или родителей родителей), утверждают, что Библию «читали еще до колхозов» [3]. Нам доводилось слышать воспоминания о том, как информанты видели цитируемую книгу в детстве, но никогда — о том, как они лично ее читали³. Всего одна информантка сообщила о своем знакомстве с апокрифическими эсхатологическими текстами.

Таким образом, здесь мы имеем дело с фольклорным образованием, основанным на Библии и христианской литературе. Что бы ни послужило источником

тех или иных приведенных выше «цитат», все они дошли до нас по устной цепочке, состоящей не менее чем из двух людей.

Некоторые из «цитат» содержат идиомы — выражения, встречающиеся в фольклоре в ином контексте. Например, к числу таковых относится записанная в Тотемском р-не Вологодской обл. «цитата» о том, что после конца света «на одном бревне будут все люди сидеть». Мы слышали ту же фразу в четырехстах километрах западнее (в Заонежье), где она была включена в текст, не имеющий отношения к концу света.

При сопоставлении сообщений наших информантов с письменными эсхатологическими текстами XIX—XX вв. выявляется любопытная деталь: информанты уделяют внимание несколько иным темам, нежели авторы этих текстов.

Так, например, мы не встретили в устных рассказах популярного книжного мотива «семи церквей», упоминаний о лжепророках, которые якобы должны объявиться перед концом света. Всего один раз прозвучал эсхатологический сюжет, широко распространенный в духовной литературе XIX—XX вв., — нанесения «знака дьявола»: «Будут предлагать начертать на лбу и руке 666. Кто согласится сделать этот знак — тому будут давать все блага (в частности, пенсию)» [16]. Примечательно, что рассказчица припомнила и источник информации — церковную проповедь.

Деревенские жители с большой охотой рассказывали о «научно-технических» знамениях конца света, в то же время авторам духовных эсхатологических текстов эта деталь не кажется значимой.

Причина данного «несовпадения вкусов» — различие социально-культурного положения носителей информации. Устные сообщения были записаны, в основном, от «простых» людей, деревенских жителей; а авторами эсхатологических текстов являются представители интеллигенции — религиозные деятели и духовные писатели.

Рассказчики охотно вставляют в «цитаты» из «ранешней» Библии реалии современной жизни. Это хорошо заметно на примере рассказов о неком народе, с нашествием которого связан конец света (в Библии — народы Гог и Магог, князь Рош, князь Мешек).

Так, когда обострились отношения между СССР и Китаем, возникли слухи о том, что «в Библии написано: в конце концов миром будет править желтая раса, с которой будет большая война». По воспоминаниям моего детства, подобные слухи были весьма распространены, причем рассказчики всегда ссылались на Библию (малодоступную по тем временам). Примечательно, что в 1997—2001 гг. ни один из информантов не припомнил рассказов об эсхатологическом «народе с желтым цветом кожи».

Другой пример — возникновение в 1985 г. повсеместных слухов о том, что «в Библии написано: перед концом света на царстве будет царь Мишка Меченый (Михаил Меченый)». Поводом для этого послужило наличие родимого пятна на голове пришедшего тогда к власти генерального секретаря. В 1997—2001 гг. информанты еще помнили эти легенды, но уже отказывались приписывать их Библии.

Несомненно, что в советские времена одной из причин бытования фольклорных легенд о конце света была недоступность Библии. Можно также найти очевидные причины распространенности устных версий до 1917 г. — это повальная неграмотность и существование трудных для восприятия книг на церковнославянском языке. Но примечательно, что и в постсоветские годы фольклорные «библейские» тексты о конце света не исчезли; они существуют, несмотря на то что чуть ли не у каждого верующего есть Библия на современном языке, каждый желающий может удостовериться в том, что фольклорные легенды имеют мало общего с текстом Писания.

Один из наших собеседников, деревенский книголюб и человек верующий, был искренне удивлен и даже обижен, услышав от нас, что ряд процитированных изречений о конце света в Библии отсутствует. Он около часа листал Библию в надежде найти опровержение нашей точки зрения — приведенные цитаты были у него «на слуху» и прочно ассоциировались именно с почитаемым им официальным библейско-евангельским текстом.

Примечания

¹ Близкий материал, например, приведен в докладе А. Ванякиной «Народные легенды о Страшном суде: к вопросу о взаимодей-

ствии книжной и устной традиции» на Третьей конференции «Языки традиционной культуры» (РГГУ. 19.05.2001).

² Для сравнения рекомендуем подборку текстов на сайте www.voskres.ru.

³ Единственное исключение — информант из Забайкалья, которому в 1970-х гг. старик-старообрядец («семейский») показал одну из цитат, не выпуская из рук Библию (или другую старинную книгу).

Список информантов

1. Блинова Г.Ф., 1928 г.р. Кировская обл., Тужинский р-н, п/о Пештенур. Зап. X.1998.
2. Ветрова А.И., 1930 г.р. Вологодская обл., Тотемский р-н, д. Поповская. Зап. VIII.1997.
3. Дудина С.А., 1929 г.р. Костромская обл., Солигаличский р-н, д. Великово. Зап. VIII.1997.
4. Ерехинская А.К., 1925 г.р. Вологодская обл., Тотемский р-н, д. Село. Зап. VIII.1997.
5. Клемешов А., 1977 г.р. Москва. Переказал семейные предания, восходившие к прадеду, Малинину С.М., жившему в начале XX в. в Тамбовской губ.
6. Овчинникова Н.М., 1940 г.р. Курганская обл., Шумихинский р-н, с. Благовещенье. Зап. IX.1999.
7. Ошаев А.П., 1920 г.р. Кировская обл., Тужинский р-н, с. Михайловское. Зап. X.1998.
8. Парфенова М.А., 1930 г.р. Архангельская обл., Каргопольский р-н, д. Полуборье. Зап. V.2000.
9. Пивоварова З.А., 1926 г.р. Кировская обл., Тужинский р-н, с. Михайловское. Зап. X.1998.
10. Порохина В.Г., 1930 г.р. Курганская обл., Шумихинский р-н, д. Утичь. Зап. VII.1998.
11. Пунина О.М., 1924 г.р. Костромская обл., Октябрьский р-н, д. Лодыгинцы. Зап. VIII.1999.
12. Рыжакова М.И. (1918—1988). Московская обл., г. Люберцы. Род. в с. Кирсановка Грибановского р-на Воронежской обл. Сообщено около 1978 г.
13. Соловьева Н.А., 1919 г.р. Костромская обл., пос. Боговарово. Зап. VII.1999.
14. Угрюнинова Л.С., 1927 г.р. Тюменская обл., пос. Упорово. Зап. VIII.2000.
15. Худякова А.Ф., 1915 г.р. Курганская обл., Шумихинский р-н, с. Стариково. Зап. VII.1998, IX.1999.
16. Червякова П.И. (1924—1999). Костромская обл., Октябрьский р-н, д. Хомяковщина. Зап. VIII.1999.
17. Черепанова Т.В., 1922 г.р. Архангельская обл., Каргопольский р-н, д. Халуй. Зап. V.2000.
18. Чеснокова З.П., 1925 г.р. Кировская обл., Тужинский р-н, д. Евсино. Зап. X.1998.
19. Янава Николаевна (фамилия неизвестна), ок. 1930 г.р. Костромская обл., Солигаличский р-н, д. Васильево. Зап. VIII.1997.

ЭКСПЕДИЦИЯ В ЕЛЬНИНСКИЙ РАЙОН СМОЛЕНСКОЙ ОБЛАСТИ

Задачей летней экспедиции 2001 г. Фольклорно-этнографического центра МК РФ (Санкт-Петербург) и Петербургской консерватории (рук. А.М. Мехнецов, И.С. Попова, И.Б. Теплова) в Ельнинском р-не Смоленской обл. было комплексное изучение фольклора родины М.И. Глинки¹. Шестью экспедиционными группами обследованы 104 населенных пункта. Объем записей составил 243 аудиокассеты, 43 часа видеоматериалов.

Записаны песни святочных гаданий («кольца трести»), «святковские» песни, игровые и хороводные. Зафиксированы весенние заклички, связанные с декламационной формой произнесения поэтического текста, весенние песни; разнообразные этнографические свидетельства о том, как «загукывали» весну, «кричали Христа». В системе Духо-Троицкой обрядности сохранились майские, духовские песни.

И в наши дни поддерживается традиция похоронно-поминальной обрядности, причитаний («вытьё», «гукание» умершего), песни духовных и поминальных стихов, псалмов.

Центральную часть материалов составляют свадебные песни и этнографические описания. Своеобразным открытием экспедиции стали многочисленные записи свадебных песен, имеющих тоническую организацию поэтического текста.

Чрезвычайно разнообразны лирические песни, называемые по времени и обстоятельствам их исполнения «летними», «полевыми», «снокосными».

Особый интерес представляют сведения, зафиксированные в д. Новоспасское, родовом поместье М.И. Глинки, и в расположенных в непосредственной близости деревнях Шатково, Лапино, Бибирево.

Предлагаемые материалы отражают лишь отдельные стороны чрезвычайно объемного корпуса экспедиционных записей.

В их числе — описания почитаемых мест, святых колодезев. Непосредственно в черте г. Ельни и по сей день находятся два святых колодца, именуемые — «Алешины колодцы». Их происхождение связывает с Алексеем человеком Божиим. В д. Черемисино и д. Рождество о почитании святого колодца рассказывали в связи с легендой о явлении иконы. «В Троицу у нас был колодезь святой, мылись там от балёзней. Когда-та церквушка была там недалёка, и икона паявилась в том месте. Где-та у кустах паявилась икона, в кустах там речушка, был там колодезь чей-то (там жили раньше на участках), и в ётам колодезе паявилась икона. И ево назвали святой колодезь. [А какая икона?] Ти Божья Матерь, гаварили. Яё взяли и атисли ў церкавь <...> Раньше хадили. Чистили, лечились, мылись, ваду



«Алешин колодец» — источник Алексея человека Божьего на окраине г. Ельня

брали там. Бувало, у каго но́ги балить — раздевались, рубашки брасали, кто што брасал. У друго́ва галава балить — мо́ютца в калодце, платки брасають. Там прихадали каторые верующие, пели женщины. Ани пели церковные...»

Среди духовных стихов («стишков»), которые сопровождают похоронно-поминальные обряды, когда «сидят над покойным», а также исполняются в Пост, записаны классические сюжеты — «Два брата, два Лазаря», «Алексей человек Божий», «Душа с телом расставалась» («Три чернушечки»). Чрезвычайно разнообразны поэтические тексты псалмов, имеющие, по-видимому, авторское происхождение. Важной особенностью бытования этих форм является, наряду с устной, письменная традиция фиксации поэтических текстов. Экспедиционные материалы содержат свидетельства о существовании рукописных тетрадей с записями стихов, которыми продолжают пользоваться в наши дни жители деревень. В таких тетрадях можно найти также тексты молитв, заговоров, другие необходимые в повседневной жизни сведения (даты церковного календаря, медицинские рецепты и др.).

Духовные стихи из д. Ходыкино²

«Лазарь был беден, Абрам был богат...»
Нотный пример 1

Ай, Лазар(и) был беден, Абрам был богат,
Ай, Госпади Божа, Абрам был богат³,
Как пашёл жа Лазарь к брату к Абраму,
— Ай, братец(ы) мой, братец(ы), братец Абрамушка,
Ай, единая ж матушка нас с табой радила,

Да(й) не аднёю ж долей Гасподь Бог наделил:
А тебе ж(и) та, бра́тиц, усё багатства,
А менё ж(и) та, бра́тиц, усё калества.
Приказал жа Абрам да свайм вёрнам(ы) слўтам:
— Вы вазьмі́тя Лазаря пад(ы) бялы пахй,
Вы виді́тя Лазаря у чисто́ поля,
Затраві́тя Лазаря лютыми псами,
А псы даганяють, Лазаря ни кусають,
Баяз(ы)наи ра́начки зализавають.
Пряляжа́л жа Лазарь три года в гнаю,
Ой, не знал(ы) жа Лазарь ни дня, ни начй,
Ой, пришли ж-та к Лазарю сляпй старчикй,
Ой, нечём(ы) жа Лазарю старчикав дарить.
Ой, нагрёб(ы) жа Лазарь круг сибё горсть червей,
Ой, пада́л жа Лазарь сляпым старчикам,
Аказались черви чы́стым(ы) зóлатам.

«Три чернушки, родная сяструшка»
Нотный пример 2

Три чар(ы)нушки,
Три чар(ы)нушки, роднаи сяструшки,
Аллилуйя,
Аллилуйя, Госпади да памйлуй нас!
И ш(и)ли-п(а)рашли,
И шли-прайшли, стана́вились⁴,
Стана́вились,
Стана́вились, паклани́лися,
А нав(ы)стрёчу,
А навстрёчу, да им сам Гасподь,

Где ж(и) вы были,
 Где ж(и) вы были, где, что видели,
 А мы были,
 А мы были, а мы видели,
 Душа с(ы) телам,
 Душа с телам расставáлися,
 Душа с телам,
 Душа с телам, рассчита́м вела,
 Наш(а)то, тела,
 Нашто, тела, сквёрна пила-ела?
 Пила-ела,
 Пила-ела, жарова́лася?
 Нада м(ы)но́ю,
 Нада мно́ю насмехалася?

Память Лидии Наумовны Романовой, жительницы д. Лапино, кажется поистине безграничной. От нее записаны десятки песен разных жанров. Среди них — календарные, свадебные, «летние» (лирические песни), духовные, поминальные стихи и др.

Приведем лишь некоторые образцы поминальных стихов, которые исполняют, когда «сидят над покойником» вечером накануне похорон. Предлагаемые тексты исполняются с вариантами напева, широко распространенного на Смоленщине⁵.

Поминальные стихи из д. Лапино⁶

«Па стёженьки, па дароженьки ишла женщина миласердная»

Па стёжен(и)ки, па даро́жен(и)ки⁷,
 Ишла же́нщина миласе́рдная,
 Ана́ ишла́, дятю́ нисла́.
 А настрéчу к ей да Иисус(ы) Христос,
 А за ним жидавьё вдаго́нь бежа́ть.
 — Уж ты же́нщина, миласе́рдная,
 Ты вазьми-ка меня себе на рúчушки,
 А сваю́ дятю́ в аго́нь жа брось.
 Взила́ же́нщина Христа на ручушки,
 А сваю́ дятю́ в аго́нь бросила.

А за ей жидавьё вдаго́нь бежать.
 — Уж ты, же́нщина, миласе́рдная,
 Куда дела Иисуса Христа?
 — Уж вы, жидики, никрашэ́ники,
 Или слепы ж вы, иль ня видита́,
 А Иисус Христос в агне́ гарить.
 Тагда́ жидики отступили́ся.
 Тагда́ же́нщина асумила́ся⁸,
 Стала же́нщина, заплакала.
 — Ай, Божа мой, что я сделала,
 Я сваю́ дитю́ в аго́нь бросила.
 А Иисус Христос угавари́вал:
 — Не плачь, же́нщина миласе́рдная,
 А твай ж дитя́ ни в агне́ гарить,
 Ни в агне́ гарить, а в цветах цвिति́ть.
 Уж ты, же́нщина, миласе́рдная,
 Зарабо́тала ж ты себе́ светла́й рай,
 А сваиму́ мужу — пристоли́чик.

«Па стёженьки, па дароженьки ишла дева»

Па стёжен(и)ки, па даро́жен(и)ки⁹,
 Ишла́ дева, вадú нисла́,
 А навстрéчу к ей да и сам(ы) Гаспо́дь.
 Спрасиу в девки вадú папить.
 — Ни дам, Бо́жа, я сваёй вадú,
 Мая вадú нячистэ́я,
 Я сем[ь] сынаве́й парадíла,
 В калодиси натапи́ла.
 С аткул(и) взяли́сь семь санаве́й,
 Взяли ны ма́ть на рученьки,
 Падня́ли яё висо́кинья,
 Укинэ́ли глүбо́кинья.
 — Вот тут табé, ма́ть, весь век
 вековатъ.
 Сумела ты нас парадíти,
 Ни сумела ж ты нас узра́стити.

«А и Полькина душа у двярёх стайть»

А и Полькина душа у двярёх стайть¹⁰,
 У двярёх стайть, всем спа́сiba гаварить:
 — Ай, спа́сiba табé, дай ха́зьян мой,
 Ай, за твой па́мин, за харо́шенский.
 Пуману́л жа ж ты харашо́ очень.
 Харашо́ очень, с дивятí блюдо́в,
 Ай, первая́ блюда — самаму́ Госпа́ду,
 Вто́роя́ блюда — Божьей Матери,
 Трё́тия́ блюда — Иисусу Христу,
 Чатвёртэ́я — святым ангела́м,
 Пята́я блюда — всяму́ праро́честву,
 Шасто́я́ блюда — анха́нгела́м,
 Сядмо́я́ блюда — паги́бшим во́иным,
 Васьмо́я́ блю́да — всем сасе́динкам,
 Девятэ́я блю́да — всем ра́дите́лим,
 Ай, спа́сiba вам, усём добрым лю́дям.

«Засинилася синя морюшка»

Засинилася́ синя мо́рюшка,
 А па бережку́ ишёл маладо́й ю́ныш.
 Ай, плачет же он, что река льётся,
 А рыда́ет жа он, что вална́ бьётся.

Нотный пример 1

ФЭЦ 5688—10

Ай, Па-за-р(и) бна бо- дон, А-грам бна бо- гат.

Нотный пример 2

ФЭЦ 5688—11

Три ча-р(и)- ну - шки, три ча-р- ну- шки,
 рад-на-и ся- струш-ки, Ал-ли-лу-я!
 Ал-ли-лу-и-я, Го-спа-ди да па-ми-луй нас!

А навстречу к ямѹ да и самъ Гаслодь:
 — Атчаво пла́чишь, маладо́й ю́ншц?
 — Аи́ как жа мне ни пла́кэти,
 Урани́л в мо́ря я царько́вныи ключи,
 Я царько́вныи ключи, книгу Ева́нгилья.
 — Не плачь-ка ж ты, маладо́й ю́ншц,
 А мы ёты дела всё паде́лаим,
 А приди-ка к нам на васкрэ́сный день,
 А мы морюшка мы вы́сашим,
 А церко́вныи ключи мы вы́тащим,
 Книгу Евангелия мы выпи́шим.

Л.Н. Романова является «хранительницей» рукописной тетради, в которой записаны, в частности, тексты заговоров. Впрочем, сама Лидия Наумовна в своей лечебной практике обходится без тетради, следуя обычной устной традиции.

Заговор, если ребенок не спит

Пад курей́и насили, в курятник. [Носить надо] в́ечером, ка[г]да́ куры сидят. [После захода солнца?] Да.

— Куры серые, куры белые, куры
 зязи́листые.

На курочку — варката́,

Младенца Ваней́и — Сон-Дремота́.

Заговор от зубной боли

Мало́дик, маладо́й,

На табэ́ крест залато́й!

— Ти бы́ ты на том свете?

— Бы́.

— Ти ви́даў? (наговори́шь на ка́кова мёртвага, тим называе́шь)

— Ти баля́ть у него́ зубы?

— Не.

— Как у нево́ забале́ли, заняме́ли (мертвого называ́ишь),

— Так занимаю́... (ета́ каму наговари́-
 вашь).

Тута водю́ть, тут(а) води́шь рукой,
 заговаривае́шь. Мне прихадилась нескаль-
 ка раз, заговаривала, да толку нет.

Заговор от «круга»

Атсека́ешь у́огник, круг заговари́вае́шь.
 Кру́ги бываю́т таки́и на теле. [Как пятна?]
 Да, красные такие, пр́оста кру́гом.

Заговари́ваю круг:

Аго́нь-аго́нь, возьми свой круг и у́огник,
 Кало́чий, бало́чий, саню́чий, зниму́чий,
 Гарю́чий, крава́вый, нава́вый.

Из жил, из полужил, из па́льчикав,
 су́та́вчикав,

Из бе́лага тела, рума́нага лица,

Су́ у́сей рабы́ Божьей Мари́и,

Амин!

Так три раза прагаво́рят и всё. Кагда́ в
 пе́чке гарит, вазьме́шь такую ватку, и так
 туда па́то́ркашь, так перед агне́м, сажа та-
 каля. И э́тым так паво́дишь.

А тагда, кагда́ э́та заговори́шь, тагда
 берёшь но́жичек и гавари́шь:

Режу́ круг, разре́аю́ круг,

Выхадí, круг, на утрене́й заре́,

Выхадí на вячерне́й заре́, выхадí,

Выхадí из жил, из полужил,

С бе́лага тела, з рума́нага лица,

Са́ у́сей рабы́ Божьей Мари́и.

Заговор от «валасней»

Бываю́т волоси́и на па́льцах... Бяру́ть
 двенадцать каласко́ў ржи в гаря́чую воду,

кру́жачку налье́шь. Кладе́шь па́лец в гаря́-
 чую [воду] и гавари́шь... Берёшь э́ты две-
 на́дцать каласко́в, у́се ку́чкай, и к па́льцу
 кладе́шь, наливае́шь вади́чку. Называе́тся
 — вылива́ешь валасни́. Три раз пра-
 чита́ешь э́та. И три раз э́та́т че́лаве́к дал-
 жо́н приди́ть к табэ́. Хочеш, ка́жнага дня,
 хочеш, через день приде́шь. Кагда́ ни при-
 де́шь... Ат кру́гоу́ мно́га ка мне хадили́ и
 лечила́ я.

Каласи́, каласи́, бяри́те сва́й валаси́:
 Кало́чие, бало́чие, саню́чие, зниму́чие,
 Гарю́чие, крава́вые, нава́ые, сухие,
 мо́крые.

Из жил, из полужил, из бе́лага тела,
 с рума́нага лица,

Со́ у́сей рабы́ ... (имя называе́шь).

[А потом что с э́тими колосками́ дела-
 ю́т?]

— Хо́шь на аго́нь, хо́шь куда выки́ды-
 вай.

Заговор «от спуга»

Я спугу́ выка́тываю. Прихо́дят ка́ мне,
 рябе́нка прино́сят. Бяру́ть те́льну руба́шеч-
 ку, нижняя́ э́та футбо́лачка, рассти́лаю на
 засло́начку, скро́зь ре́шето́ прасева́ю залу́.
 Памочи́шь ее скро́зь ре́шета вади́чкай, ско́-
 мкае́шь э́та́т камо́чик и па́том води́шь кру́-
 гом гала́вы́ и гавари́шь:

Спуги-Пера́пути, ба́тькины, ма́ткины,
 Кури́ные, у́тиные, гу́синые, лебяди́ные,
 Собачи́е, коша́чьи, крика́вые, водо́йные,
 Из жил, с полужил, с бе́лага тела,

з рума́нага лица,

Са́ всего́ младенца́ Ива́на (или — рабы́
 Божьей Валенти́ны),

Амин!



И сегодня на современных свадьбах в деревнях праздничная часть обряда, застолье, сопровождается свадебными песнями. Фольклорный ансамбль г. Ельня, прекрасно владеющий традиционным репертуаром, исполняет свадебные песни во время совершения акта бракосочетания в городском Доме культуры

Ансамбль д. Ходыкино: Евдокия Михеевна Зизина (1922 г.р.), Дарья Никитична Ивенкова (1922 г.р.), Мария Никитична Бондарева (1927 г.р.)



Три раз так прагаворишь. Ка мне мно́га детей посять. [Какого возраста дети?] Да Бóжа мой! Да бывает, что и большóга приходится выкатывать. Всё равно польза будет. Слуг — ёта большóе дёла, можеть заикаться рябёнок, можеть что хочешь. Можешь и большáя так перепутаться, что невозможнó, что и заикаться будешь. А вот ёта памагаёт, ёта памагаёт».

Заговор «от глазу»

Вадица-Крыница,
Христова сястрица,
Умый рабы Божьей Марии лица,
Ат глазу, ат порчи,
Ат встрёшнага, паперёшнага,
Ат злóва, завеснóга, радаснага,
Из жил, из пóжилы, с пальчики,
суставчики
Су всей рабы Божьей Марии,
Амин!

Вадý вазьмень, вадý нагавáриваешь, а патóm памáбисся да и всё. [Как узнать слаза?] Глаз как узнаешь? Приходишь ты аткúда — ой, абамлбеш, пазевáеш или што-нибúдь балить, или живот балить, или чýствишь слабáсть, ни магёшь. Ёта может быть слаза. Есть такiin урóшливыи, забалбеть. Бáйтсья слáзу.

Примечания

¹ Экспедиция была осуществлена при финансовой поддержке РГНФ (проект 01-04-18023е «Полевые исследования народной традиционной культуры родины М.И. Глинки — к 200-летию со дня рождения композитора»).

² Исп.: Евдокия Михеевна Зизина (1922 г.р.), Дарья Никитична Ивсикова (1922 г.р.), Мария Никитична Бондарева (1927 г.р.); коммент.: «В Поет пáётся ётат стих».

³ При исполнении прищевые слова «Ай, Госпади Бóжа» и второй полустих повторяются после каждой строки.

⁴ Прищевые слова «Аллилуйя, Аллилуйя, Госпади да намáлуй нас!» повторяются после каждых двух поэтических строк.

⁵ См.: Грампластинка «Смоленские песни Подиспровья»; исполняет О.В. Трушина.

⁶ Исп.: Лидия Наумовна Романова (1912 г.р.).

⁷ При исполнении каждая строка повторяется.

⁸ «Асумáдася» — изумилась, опомнилась.

⁹ При пении каждая строка повторяется.

¹⁰ Поют на поминках; перед тем как выходить из-за стола, «спасиба дают». При пении каждая строка повторяется.

И.Б. ТЕПЛОВА,

доцент Санкт-Петербургской консерватории
Фото автора

«НОВОСПАССКОЕ — РАЙ ЗЕМНОЙ»

Очередная комплексная экспедиция Института мировой литературы РАН 2002 г. в Ельнинский р-н Смоленской обл.¹, началась с села Новоспасского² — родины великого композитора М.И. Глинки.

М.И. Глинка провел в Новоспасском 14 лет детства, много раз приезжал сюда, став прославленным музыкантом. Именно в Новоспасском был написана опера «Иван Сусанин», впитавшая неповторимое своеобразие народной музыки, здесь же была создана увертюра к опере «Руслан и Людмила» — знаменитая «Камаринская», десятки романсов. В одном из своих писем Глинка называл Новоспасское «раем земным».

Родовое гнездо Глинок было разорено еще в конце XIX столетия. Так бы и сохранился для потомков романтический образ Новоспасского только в воспоминаниях современников, если бы не приехала в начале 1960-х гг. в местную школу на работу молодая супружеская пара учителей — Тамара Кузьминична Королева и Александр Илларионович Швайкин. Вслед за своим предшественником Ю.М. Болдыревым по крупицам они начали собирать сведения об имении, нашли подлинный план дома (к тому времени сохранился лишь его фундамент), разыскали потомков многочисленного рода Глинок, которые сумели сохранить семейные реликвии — посуду, мебель. Результат — крошечная комнатка, посвященная М.И. Глинке в Новоспасской школе, до отказа забитая свидетельствами жизни глинковского рода.

И свершилось чудо — родовое имение Глинок начало оживать. Воплощению замысла стали активно помогать первый секретарь Смоленского областного комитета партии И.Е. Клименко, директор Смоленской атомной станции С.П. Крылов, председатель Союза композиторов Т.Н. Хренников. В 1976 г. началось воссоздание усадьбы. По архивным материалам и воспоминаниям удалось восстановить дом Глинок, гостевой и кухонный флигели, каретный сарай, пекарню и дворовую избу, мостки, Амуров лужок, каскад прудов, беседки, оранжерею. Посажен фруктовый сад, обихожен родник. Отреставрирована родовая церковь, ныне действующая. В возрождении усадьбы принимали участие 25 организаций и восстановили ее за 7 лет! В 1982 г. был открыт единственный в мире музей композитора.

А вокруг — обычные реалии современной деревни: развалившееся совхозное хозяйство, клуб, магазин, социальная больница.

О существовании церкви здесь вспоминают нечасто — когда кто-то умер или тяжело заболел, и по воскресеньям приход иногда остается пустым, служат лишь отец Николай и его дочь-подросток Елена. Иногда приходят две старушки — баба Наташа и баба Саша. Обе они — Наталья Кирилловна Володина (1919 г.р.) и Александра Матвеевна Никонова (1925 г.р.) — замечательные певицы. Но петь они соглашаются только втроем — вместе с Надеждой Николаевной Руликовой (1927 г.р.). Строго говоря, только Надежда Николаевна — коренной житель Новоспасского. Две другие певицы — из близлежащих сел, также некогда принадлежавших представителям рода Глинок. Но долгие годы, прожитые вместе, «спаяли» певиц, и теперь никто из них уже не может с точностью сказать, поют ли они исконно новоспасскую песню или занесенную из окрестных мест.

Десять лет назад музейные работники записали их песни на катушечный магнитофон, и теперь иногда они звучат через транзисторы, чередуясь с классическими произведениями композитора. Этим фактом певицы чрезвычайно гордятся.

Все трое очень разнятся — и внешне, и по характеру. А.М. Никонова — классическая народная певица. Запевала, она во время исполнения ревниво следит за «правильностью» всех нюансов пения. Если кто-то из двух других певиц «боронил», немедленно прерывала песню и жестко критиковала певицу, позволившую мелодический или словесный огрех. В ее памяти, незнакомой с письменной культурой, словно «отпечатались» от слова до слова свыше пятидесяти великолепных образцов свадебных, протяжных, плясовых и духовских песен. Так, песня «Посажу дружка за тесовый стол», приведенная в публикации, была услышана ею всего один раз в семилетнем возрасте на святочных играх старших сестер.

Особый интерес в песне представляет ненормативная для хороводно-плясовой структуры остановка на последнем звуке строфы, ее ритмическое «утяжеление» в два-три раза. Такая остановка с повторяющимся почти в каждой строфе недопеванием последнего слога 12-сложного стиха вызывает прямые ассоциации со структурами весенних календарных песен, в частности — «гукальных». Это «прорастание в протяжность» заметно лишает песню ее исконно плясового начала. Для отражения этого явления в публикации последний слог каждой строфы (по сути произнесенный речитативом) выделен курсивом.

Полупарализованная, страдающая десятком тяжких недугов, А.М. Никонова была готова петь часами, и лишь очередной непреодолимый приступ болезни мог заставить ее отказаться от столь любимого занятия. Она искренне жалела, что не можем мы услышать, как пели женщины до войны. «А теперь, кто вам тут петь будет? Здесь остались одни хроники», — имея в виду себя и двух других певиц, много раз повторяла Александра Матвеевна. И все же она искренне радовалась каждому нашему приходу и особенно тому, что мы знакомы с местным репертуаром. После трех-четырех песен, пересказанных нами в вариантах, записанных в соседнем Рославльском р-не, Александра Матвеевна вообще усомнилась, что мы из Москвы.

Н.К. Володина — худенькая, в толстых очках, делающих ее печальные голубые глаза огромными, с неприменной палкой в руках, производит впечатление женщины строгой и неприступной. На самом деле она — балагур, заканчивающая чуть ли не каждую песню непристойной шуткой, частушкой или матерным присловьем. Она была своего рода антиподом Александры Матвеевны, то и дело вступала с ней в спор относительно того, как надо «подводить», то есть вести верхний голос, демонстративно игнорируя авторитет запевалы. Несмотря на постоянную перебранку, друг без друга они петь не могли. Наталья Кирилловна так и предупредила: «Если Шурка не пойдет, то и я ни ногой!» Мужа Натальи Кирилловны расстреляли по доносу немцы, обе женщины похоронили взрослых детей.

Н.Н. Руликова — самая молодая, самая сдержанная и самая загадочная из трех певиц. Очень тучная, она напоминала собой гору — она ни к кому не шла, но все шли к ней. И отнюдь не только за песнями. Не чуждая новым рыночным отношениям, Надежда Николаевна торговала самогонном. Для этого в терраске было проделано небольшое окошечко. Получилось нечто вроде киоска — жаждущие протягивали в окошечко с трудом добытые пятнадцать рублей и получали назад заветную «поллитру». Еще Надежда Николаевна удивительно тонко прядла. Мы всегда заставляли ее за нежно стрекочущей самопрядкой, и было интересно наблюдать, как из шепотки толстых пальцев бежит тонкая, ровная нить. Прядла Надежда Николаевна почти на ощупь, закрывая огромной спиной весь свет из окна. Она знала заговоры и даже время от времени пользовалась пришедших за помощью. Надежда Николаевна так до конца и не поверила, что мы приехали за песнями, она подозревала в наших расспросах какой-то иной, тайный



Восстановленный дом Глинок в с. Новоспаское

Слева направо: Н.К. Володина, А.М. Никонова, Н.Н. Руликова. 2003 г. Фото М. Роде



умысел. Особенно подозрительными ей показались наши расспросы об ее знахарской практике. Ей также не нравилось, что мы опрашиваем певиц по репертуару: «Мы ваших песен не знаем, вы бы спросили нас наши песни», — с обидой говорила она каждый раз, когда слышала от нас незнакомые строки песен. Однако в пении она была незаменима, ловко «балансируя» между классическим голосоведением Александры Матвеевны и весьма вольной импровизацией Натальи Кирилловны.

Мы увезли из Новоспаского десятка записанных кассет с бесценными песнями и часовыми рассказами о песнях, о дворовых, о лесовых на мягком «якающем» диалекте. Есть надежда, что записи 2002 г. — не последнее во временном отношении исполнение народных песен, как это зачастую бывает в наши дни: уехали собиратели, и никто никогда больше не за-

поет. Легкая на ногу Наталья Кирилловна караулит каждое воскресенье у въезда в Новоспаское свадебные машины. Завидев свадебный кортеж, она спешит к церкви, где обычно помогает служить Александру Матвеевну. Обе они, как дети, замороженно смотрят на жениха и невесту, на разнаряженную стайку гостей, а по выходе молодых из церкви поют им свадебные величания. В удачные дни перепадает им от новобрачных по десяти рублей. Почти как во времена Глинки. Когда, по словам экскурсовода, приезжал Михаил Иванович из дальних странствий в родное Новоспаское, его матушка, Евгения Андреевна, собирала перед домом крепостных девушек из окрестных сел, и те пели и плясали для молодого барина, стоящего на балконе, а Евгения Андреевна щедро дарила певиц конфетами, а иногда и копеечкой.

**ПОСАЖУ ДРУЖКА
ЗА ТЯСОВЫЙ СТОЛ**

[хороводная святочная песня]

1. Посажу дружка за тясовый стол,
Лёлюшки-лэли, за тясовый стол,
2. Ешь, друг, наедайся, в окно
наглядайся,
Лёлюшки-лэли, в окно наглядайся,
3. Ты близко муж едит, ты близко
ступаит,
Лёлюшки-лэли, ты близко ступаит?
4. Ай, близенько едет, близенько
ступаит,
Лёлюшки-лэли, близенько ступает!
5. Ай, Божа, мой Божа, куда ж
дружка деть,
Лёлюшки-лэли, куда дружка деть?
6. Я его в окошко — в окошко ня
лезет,
Лёлюшки-лэли, в окошко ня лезет,
7. Я яго в лукошко, накрыю рогожкой,
Лёлюшки-лэли, накрыю рогожкой.

8. Идеть муж у хату: «Ай, душка-жанушка,
Лёлюшки-лэли, ай, душка-жанушка,
9. Ай, душка-жанушка, что у тябе в лукошке,
Лёлюшки-лэли, что у тябе в лукошке?»
10. — Ай, муж-мужанёчек, плохой
разумочек,
Лёлюшки-лэли, плохой разумочек,
11. Котила овечка черныга барана,
Лёлюшки-лэли, черныга барана,
12. Черныга барана у синем кахтане,
Лёлюшки-лэли, у синем кахтане.
13. — Ай, душка-жанушка, давай
поглядим,
Лёлюшки-лэли, давай поглядим,
14. — Ай, муж-мужанечек, глупой
разумочек,
Лёлюшки-лэли, глупой разумочек,
15. Етыга барана три дня не глядят,
Лёлюшки-лэли, три дня не глядят,
16. Иди, муж, у церкву, отслужи
молебен,

- Лёлюшки-лэли, отслужи молебен,
17. Обо мне, (о)б сябе, и (о)б
черном баране.
Лёлюшки-лэли, и (о)б черном баране,
18. Пошел муж у церкву, отслужи
молебен,
Лёлюшки-лэли, отслужил молебен,
19. Обо мне, (о)б сябе и (о)б
черном баране,
Лёлюшки-лэли, и (о)б черном баране.
20. Пришел муж из церкви: «Ай,
душка-жанушка,
Лёлюшки-лэли, ай, душка-жанушка,
21. Ай, душка-жанушка, ай (г)де ж
тот баран,
Лёлюшки-лэли, ай (г)де ж тот баран?»
22. — Я ж того барана у поля
прогнала,
Лёлюшки-лэли, у поля прогнала.
23. — Ай, душка-жанушка, пойдём
поглядим,
Лёлюшки-лэли, пойдём поглядим.
24. Стали кругом стада — нетути
барана,
Лёлюшки-лэли, нетути барана.
25. — Ай, душка-жанушка, ай
(г)де ж тот баран?
Лёлюшки-лэли, ай (г)де ж тот баран?
26. — Ай, муж-мужанечек, глупой
разумочек,
Лёлюшки-лэли, глупой разумочек,
27. Пастушечка мала, волка не
увидала,
Лёлюшки, лэли, волка не увидала,
28. Волка не увидала, барашечку
отдала,
Лёлюшки-лэли, барашечку отдала.
29. Слава тябе, Боже, что мужа
обманила,
Лёлюшки-лэли, что мужа обманила,
30. Что мужа обманила, дружка
схоронила,
Лёлюшки-лэли, дружка схоронила.

(Зап. 27 июля 2002 г. Е. Минёнок, А. Блэк, К. Скотт от А.М. Никоновой, 1925 г.р., и Н.К. Володиной, 1919 г.р.)

Примечания

¹ В состав экспедиции входили: Е.В. Минёнок (руководитель), этномузыковед А.С. Кабанов, студентка Академии музыки им. Гнесиных Н. Миронова, студентка кафедры славянских языков и литератур университетов Вирджинии А. Блэк, волонтеры К. Скотт (США), К. Кусинкас (США), Н. Коатес (Великобритания), В. Фаулер (Великобритания).

² До этого участниками экспедиции были обследованы д. Крапивна, д. Разбегаевка, д. Крутой Холм, д. Новое Богданово, д. Старое Богданово (Рославльского р-на Смоленской обл.).

Е.В. МИНЁНОК,

канд. филол. наук;

Ин-т мировой литературы РАН
(Москва)

1. По са жу друж ка за тя со вый стол,
лё люш ки, лё ли, за тя со вый стол.

2. Ешь, друг, на е дай ся, в ок но на гли дай ся,
лё люш ки, лё ли, в ок но на гли да... сь.

3. Ты близ ко муж е дить, ты бли зко сту па ит,
лё люш ки, лё ли, ты близ ко сту па ит?

В этой песне, как нередко и в других полевых записях, норма мелодической структуры устанавливается лишь со второй-третьей строфы. — Прим. А.С. Кабанова. Нотация выполнена А.С. Кабановым, компьютерный набор нотации — Е.С. Кустовским

ЛЕКСИЧЕСКИЕ АРХАИЗМЫ ИЗ ДВИНОВАЖЬЯ

В 2002 г. Топонимическая экспедиция Уральского госуниверситета работала в Виноградовском р-не Архангельской обл., на территории так называемого Двиноважья (зоны слияния Ваги и Северной Двины). Настоящие заметки посвящены некоторым зафиксированным словам и выражениям, относящимся к сфере народной духовной культуры, — обозначениям игр, обрядов и верований.

Вороновая сватья

Любопытные факты обнаруживаются в лексике свадебного обряда: «Гордожняжую сватью звали *верхней* сватьей, *соколиной*. Что ты, я *верхняя* сватья! А ты, *нижняя*, покоряйся мне! *Покоренную* сватью звали *нижней* сватьей, *вороновой*» (пос. Березник). Данные контексты позволяют рассматривать участников свадебного обряда через систему оппозиций *верхний* — *нижний*, *гордожняжий* — *покоренный*, *соколиный* — *вороновый*. Эти оппозиции четко маркируют две группы участников свадьбы: положительную — родственников жениха, отрицательно — невесты. Наиболее интересна здесь оппозиция «птичьих» наименований, которые, с одной стороны, пополняют «птичий код» свадебного обряда, с другой, вносят в него новые штрихи: негативная коннотативная тональность выражения *вороновая сватья* не соответствует положительной окраске других птичьих образов, связанных с невестой (*голубка*, *лебедушка*, *тушка* и пр.). Номинации *вороновый* и *соколиный* базируются на различных основаниях. Так, если сокол — это птица, традиционно олицетворяющая мужское начало¹, то ворон (ворона) напрямую с женской символикой не связывается. Возможно, такое наименование, как *вороновый*, возникло во избежание лакуны среди обрядовых терминов, стремящихся к систематизации, чтобы дополнить оппозицию к лексеме *соколиный*, и было продиктовано существующим в народной культуре противопоставлением *ворон* (*ворона*) — *сокол* (ср. у Даля: *Как ни бодрись ворона, а ей до сокола далеко; Наряд соколий, а походка вороны* [Даль 1, 244]). Стремление соотнести образ вороны с женским началом можно увидеть и в следующей лексеме *сорочья* (*воронья*) *мать* — о женщине, родившей только дочерей или единственную дочь [СРСГСГТ, 168].

Игра в грехи

Игра в *грехи* дает новые сведения о семантике *греха*, помогает установить связь между его первичным и современным «ре-

лигиозным» значениями. Имеющиеся контексты репрезентируют правила игры весьма размыто, практически каждый информант предлагает свою собственную «концепцию» игры, что затрудняет соотнесение *греха* с какой-либо конкретной игровой реалией (определенным игроком, мячом и т.п.). В сознании носителя диалекта семантика *греха* имеет синкретичный характер, она незаметно переходит с одного объекта на другой:

— Человек пять-десять считают палочки, кому десятая палочка, тот и *парит*ся [водит], кидает мяч вверх, все его ловят. Кто поймал, тот кидает мяч в ближнего игрока. В кого он попал, тот *грех*, ему снова мяч подкидывать, так в *грехи* и играли (пос. Березник);

— В *грехи* играли, человек пять-шесть соберется, выкинут *грех*, «ваш *грех*», она выкидывает на другого *грех*, если поймает, кого выбивать (пос. Воронцы);

— В *грехи* играли: мячик кинешь и выкликаешь кого-нибудь, если он не поймает, то его *грех*, его *парят* (пос. Березник);

— Бросаешь мячик — ты *имаешь* [ловить], на том, кто *имал*, *грех*, он *парить*ся [водить] будет; он в других кидает; *грех* игра была (д. Ниж. Ваеньга).

Приведенные контексты показывают, что *грех* в игре стремится к материализации, к освобождению от абстрактной семантики. С одной стороны, *грех* оказывается вещью, которую можно подкинуть, поймать, передать от одного к другому, это то, что может ударить человека, внезапно «свалиться на него». С другой — *грехом* является сам человек, он выступает даже не в качестве носителя греха, а как непосредственное его воплощение.

В данной игре, как нам кажется, проявляется древняя, дохристианская семантика *греха* — «промах, ошибка»², т.к. *грехом* часто называется игрок, не сумевший вернуться от мяча, совершивший «огрех».

Синонимическая пара (*быть*) *грехом* — *парить*ся с общим значением «водить в игре» наводит на мысль о том, что некогда «тепловой» компонент был довольно активен в семантике греха, представляя грех как то, что греется, горит, кипит, жжет совесть. Эту идею можно подкрепить такими однокоренными лексемами, как *грешиться* «гореть (о пожаре)», *грешина* — «пожар» и др. [СРНГ 7, 138]. Интересно, что в целом для игр оказываются весьма характерны термины с семантикой нагревания, горения, кипения. Ср.: *сгорать* «проигрывать, лишаться всех набранных очков»; *котел кипит* «детская игра»; (д. Усть-Ваеньга); «Всяки игры были, кружком ходили, капусту вили, парень идет: “Я горю, горю на камешке...”» (д. Усть-Вага).

Термин *грех* в игре соотносится с использованием слов *окараться* в значении «ошибиться, сделать промах», *окара* (*окарка*) — «ошибка» в одной из детских игр [СРНГ 23, 110]; см. также зафиксированные в уральских говорах *окара* — «неудача», *окарать* — «во время детской игры не попасть шаровой в шарик или мяч», *окараться* — «ошибиться, потерпеть неудачу» [СРСГУ 3, 49]. Это, возможно, свидетельствует о параллелизме развития семантики слов *грех* и *кара*, их первоначальном нерелигиозном значении.

Егорья-то не загусеет...

Некоторые из обнаруженных нами фактов свидетельствуют о сохранении веры в чудодейственные, оздоравливающие свойства воды: «Если ребенка кормить грудью надо, а соски болят, то надо зачерпнуть воду из Двины бидоном против течения и дать, чтоб её заговорили, а потом промыть этой водой грудь» (пос. Хетово).

Целебной считается *божья водичка* — так в Двиноважье называют дождевую воду: «Святая вода из церкви, её поп освятил. Божью водичку никто не святит, она от бога. Божья водичка по поточнику [желоб для стока воды] бежит. Ребенок испугом заболел — под поточник ставили, божьей водичкой обливали» (пос. Березник); «Поточницей да божьей водичкой называется. По лоточникам течёт, так и называется, поточник из доски лотком делается» (д. Городок). Сакральность этой воды можно, с одной стороны, объяснить её «дождевой» природой — она падает с неба, непосредственно от Бога, приносит плодородие; а с другой — её «поточность»³.

Целебной оказывается и вода, набранная в определенное время в реке: «Егорья дедко набрал, ей умывают детей, кто испугается — дак прыснут» (д. Верх. Кица); «Шестого мая егорья брали, на проточную воду ходили, на родник, а утром пили её — целила» (д. Рязановская); «На Егорьев день к двенадцати часам дочь моя Надя с подружкой с флягами пошли к колодцу, начерпали воды, ровно в двенадцать. Егорья вода эта. Сказали: “Мыться, пить, и здоровые будете”» (пос. Сплавной); «На Егорьев день мамка дома не давала умываться, на речку гнала, говорила: “Дома умываться нельзя”» (д. Осиново); «Егорья шестого мая набирали в полночь; так-то в полночь нельзя в реке воду брать, вода спит; шестого мая плывет по речке Егорий в золотой лодочке, оставляет за собой след чистой воды, вот егорья-то, егорья-то не загусеет [не испортится], где стоит, не портится» (д. Верх. Кица); «Все купаются. Говорят: “Егорий купался, надо за водой

идти"» (пос. Воронцы). *Егорья* (именно в такой субстантивированной форме данное слово фиксируется чаще всего) — это чудодейственная вода, набранная 6-го мая, в полночь, в реке (т.е. так же, как и божья водичка, являющаяся поточной), по которой проплыл или в которой искупался Егорий. Из многочисленных традиционных атрибутов Егория остается только золото, и при этом добавляется столь несвойственный ему (земледельцу) атрибут, как лодка, что свидетельствует о присвоении ему новой функции покровителя водных источников: «Егорий на лодке освятил всю воду» (д. Прилук).

Митрий и Кузьмодемьян

В календарно-обрядовом цикле сохраняются праздники, которые связаны с культом предков, задабриванием духов-покровителей, — *Кузьмодемьян* и *Митрев день*: «Кузьмодемьян был, это когда уж все измолотят. Офимья кашу варила, сварит да выпружит [выложит] на кару [поднос]: "Кузьмодемьян, пойдик нам кашу исть!"» (д. Ниж. Кица); «В Митрев день хозяйка идет в овин и митрит: подает тарелку с пирогами в окошечко, а сама говорит: "Митрий Солянский, ешь пироги да овин береги!"» (д. Ниж. Кица). Последний пример демонстрирует обрядовый термин *митрить*, для которого мотивирующей является целая ситуация, совокупность ритуальных действий.

Утренка

Местная семантика слов *утренка* и *бодренка* отражает сохранившуюся до сих пор веру в магические свойства костей⁴. По представлениям информантов, определенная ко-

сточка петуха (курицы), повешенная на шею, способна разбудить рано утром того, кто ее носит: «Будильника не было, дак утренки носили, кто верил. Курицу едят, дак утренку подбирали» (д. Верх. Кица); «Куриную костку возьмут, дырочки провертят, на гойташек [веревочка, на которой висит крест] повесят, вот и бодренка».

Соломон

Новым лексическим фактом, ставящим ряд этнолингвистических и этимологических проблем, является лексема *соломон* (др. варианты — *соломончик*, *салабон*, *соломоха*), которая имеет обширную парадигму значений. Весь спектр значений можно разделить на следующие группы:

— «двуличный, скользкий человек»: *соломон* — «Ну, такой соломон он и вашим, и нашим» (пос. Березник); *соломон* 'проныра' — «Ну, соломон, всюду заберется» (пос. Березник). Данное значение — единственное из всех приведенных, которое может быть соотносено с зафиксированными в опубликованных источниках данными, ср.: *подсоломонить* 'приврать' — «Я вчера им подсоломонила немножко, когда рассказывала» [СРНГ, 28, 190];

— «болтливый человек»: *салабон* — «Салабон языком чешет»; *соломон* (*соломоха*, *замолока*) — «Соломон, соломоха, замолока — говорит очень много» (д. Нижн. Ваеньга);

— «неумелый, неопытный, неуклюжий человек»: *соломон* 'нерасторопный человек' — «Соломоном ругаем, кабыть, соломон — такой нерасторопный человек, не больно



Александра Илларионовна Поздеева и Александра Алексеевна Назарова из д. Нижняя Кица. Фото Е.Л. Березович

подвижный» (д. Ниж. Ваеньга); *соломон* (*салабон*) 'неопытный, неумелый молодой человек; новобранец' — «В армии первогодка называют салага, а здесь говорят соломон или салабон: в бригаде работают девять человек, пришел молодой паренек, могут так назвать» (пос. Воронцы); «Самый слабый в армии — салабон, а сильный — дед»; *соломон* 'о глуповатом человеке' — «Ну, как соломон говорит, не понимает, недоразвитый, не скоро понимает» (д. Верх. Ваеньга);

— «озорной ребенок»: *соломон* — «Озорные, наверно; ну, ты соломон, кто созлит» (д. Городок); «Что, соломоны, забегали тут, хватит вам бегать» (д. Верх. Кица);

— «детская игра»: *соломон* 'детская игра, водящий в детской игре' — «Ребятишка соломоним играли, ты будешь соломон седни» (д. Верх. Кица); «Соломоном играли, соломона станюват в середку, чего-то к ним делают» (д. Верх. Кица);

— «конфеты (фантики)»: *соломончик* 'фантик' — «Соломончики мы собирали, это оберточка от конфет» (д. Усть-Ваеньга); *соломончик* 'конфета круглой формы';

— «круглолицый ребенок»: *соломончик* — «Раньше конфеты были соломончики, вот по этим конфетам детей и называли» (д. Артюшинская).

Чтобы вычленить значение этих лексем, нужно, во-первых, установить (или опровергнуть) их связь с легендарной фигурой царя Соломона, а во-вторых, рассмотреть в контексте таких слов, как *охламон*, *салага*, *молоть*, возможно, что их пересечение и дало современную семантику *соломона*. Так, на наш взгляд, при формировании характеристик человека, отражающих его двуличность,

Деревянный подвесной мост через р. Ваеньга. Фото К.В. Пьянковой





Жители д. Верхняя Кица Александр Яковлевич и Ульяна Михайловна Фетины. Фото Е.Л. Березович

болтливость, неумелость, активно принимающая участие лексема *Соломон*, репрезентирующая традиционное еврейское имя, а следовательно, и стереотипные представления о поведении (и особенностях внешнего вида) человека данной национальности — его хитрости, изворотливости, болтливости, а также некоторой несурзности. Такой переход еврейского имени собственного в нарицательное довольно типичен (ср. *шлёма* 'презрительное прозвище еврея, из еврейско-немецкого *Schloma* «Соломон»' [Фасмер, 4, 452], *мойша* 'еврей' [БСЖ, 353], *цукерман* 'еврей' [БСЖ, 662]). Указанный фактор мог оказать влияние на формирование значения

'озорной ребенок'. В то же время в этом случае можно предположить и влияние слова *охламон*. Непосредственно с Соломоном-царем могло быть связано значение 'детская игра', так как *соломоном* в данном случае является фигура, стоящая в центре или водящая в игре — в любом случае единичная и выделяющаяся на остальном фоне. Возможно, «царская» семантика сыграла роль и в появлении значений 'фантик', 'конфета', соотносящиеся с Соломоном все яркое, красивое, богатое.

Поцелуй покойника

В говорах Виноградовского р-на встретилось несколько лексем и выражений, связанных с поверьями о покойниках. Прежде всего это — запрет лить воду через руку, «наоборот»: «С руки льешь [т.е. через кулак] — на покойника» (д. Трофимовская); «Наоборот льешь — значит, говорят, на покойника, как обмывают покойника» (д. Сорочиха). Возможно, это объясняется устойчивой связью так называемых обратных действий с погребальным обрядом⁵, ср.: «Покойнику все наоборот делать надо: воду лить наоборот, наволочку шить наоборот, большими стежками» (д. Сорочиха). Возможно, перед нами результат народной этимологии корня *-пак-* (связанного с обозначением обратного движения, движения вспять), на фонетическом уровне перекликающегося со словом *покойник* (ср. «наопако льют — покойников моют» [ЛКТЭ]). Связь покойников с водой нашла также отражение в лексемах *покойник* и *поцелуй покойника* 'холодный чай': «Что ты мне

покойника принес?» (пос. Березник); «Чай у тебя — поцелуй покойника» (д. Яковлевская). С другой стороны, в этих лексемах ощущается традиционная связь идеи холода и смерти. В связи с этим интересно выражение *покойники печку топят* 'о скоплении светлячков': «Детишками любили светлячков искать, найдем где-то много, скажем, ну, покойники печку топят» (пос. Березник)⁶. Мотив печи заставляет вспомнить о еще одном зафиксированном в Виноградовском районе выражении, связанном с верованием о том, что печь может быть посредником между землей и небом, между теми, кто дома, и теми, кто далеко: «Петруня мой, приди домой!» — должна была кричать женщина в устье печи, чтобы ее муж вернулся домой с лесозаготовок.

Примечания

¹ Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 681—682.

² О соотношении дохристианской и христианской семантики греха см.: Толстая С.М. Грех в свете славянской мифологии // Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2000. С. 9—44.

³ Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 386—390. О свойствах проточной воды см.: Виноградова Л.Н. Та вода, которая... (Признаки, определяющие магические свойства воды) // Признаковое пространство культуры. М., 2002. С. 34—39.

⁴ Славянские древности. М., 1999. Т. 2. С. 627—631.

⁵ Якушкина Е.И. Оппозиция *прямой—кривой* и *прямой—обратный* и их культурные коннотации // Признаковое пространство культуры. М., 2002. С. 168—169.

⁶ О тонической природе светлячков и их связи с душами умерших см.: Гура А.В. Символика животных... С. 502.

Список сокращений

БСЖ — Мокиенко В.М., Никитина Т.Г. Большой словарь русского жаргона. СПб., 2000.
Даль — Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т. 1—4.

ЛКТЭ — Лексическая картотека топонимической экспедиции Уральского госуниверситета.
СРГСУ — Словарь русских говоров среднего Урала. Свердловск, 1964—1988. Т. 1—7.

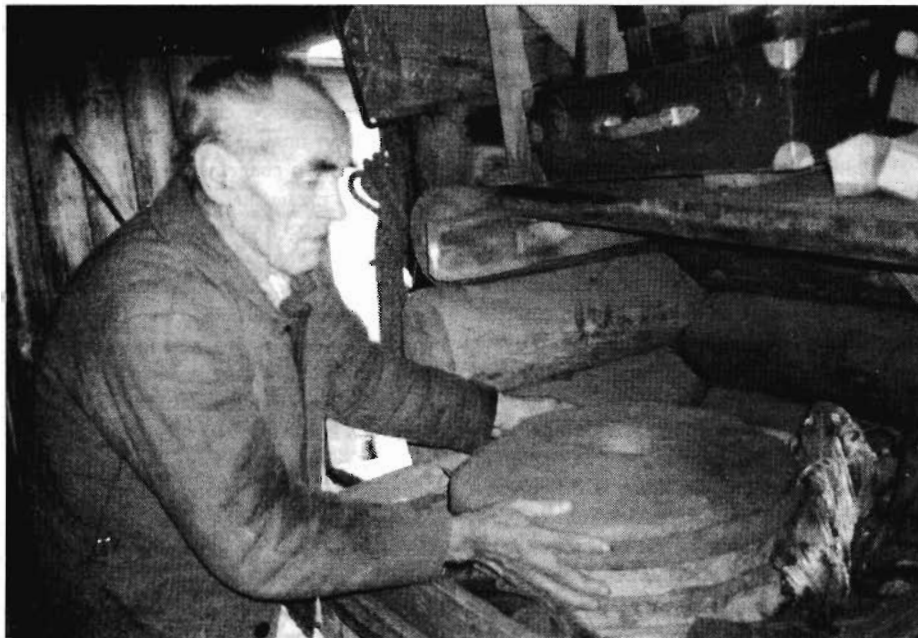
СРНГ — Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1965—. Вып. 1—.

СРГСП — Словарь русских старожилческих говоров среднего Прииртышья. Томск, 1992—1993. Т. 1—3.

Фасмер — Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1964—1973. Т. 1—4.

К.С. ВЕРХОТУРОВА,
К.В. ПЬЯНКОВА; студентки 3-го курса
Уральского госуниверситета
(Екатеринбург)

Василий Николаевич Фетин из д. Верхняя Кица показывает ручной жернов. Фото Е.Л. Березович



Переиздание очерка из дореволюционной «Живой старины»

Едемский М.Б. Свадьба в Кокшениге Тотемского уезда / Сост., подгот. текста и коммент. М.А. Вавиловой, С.Н. Смольникова. Вологда, 2002.

Пересмотр идеологических основ науки о народной культуре определил для ученых необходимость вернуться к некоторым именам, внесшим весомый вклад в ее развитие. Исследовательские труды Ф.И. Буслаева, А.Н. Афанасьева, А.Н. Веселовского, Д.К. Зеленина и других корифеев российской гуманитарной науки вновь оказываются востребованными, переиздаются, сопровождаются современными комментариями.

Объектом внимания становятся не только научное наследие крупных ученых, но и скромные имена собирателей-краеведов. Дореволюционная российская фольклористика всегда развивалась в тесном сопряжении с краеведением — базой регионального подхода в изучении фольклорной культуры. Разгром краеведения в конце 1920-х годов нанес фольклористике ощутимый урон. Сегодняшнее его возрождение, мы уверены, благотворно скажется и уже сказывается на науке о «живой старине».

В настоящее время краеведческая работа широко развернулась в Вологодской области. Здесь в серии «Старинные города Вологодской области» издаются историко-краеведческие альманахи («Вологда», «Белозерье», «Кириллов», «Великий Устюг» и др.), в которых представлен очень интересный материал по истории, литературе, изобразительному искусству, ремеслам, археологии, музейному делу, монастырям и т.д. Отдельным пластом на Вологодчине публикуются произведения фольклора. При содействии Отдела культуры администрации Вожегодского р-на Вологодской обл. в рамках альманаха «Русская традиционная культура» (М., 1997. Вып. 2) вышел сборник «По заветам старины: Материалы традиционной народной культуры Вожегодского края» (сост. И.С. Попова и О.В. Смирнова), где представлены записи, собранные во время многолетней работы Ленинградской (Петербургской) консерватории в Вологодском крае. В Вологде опубликованы сборник текстов и нотных расшифровок «Праздники и обряды Череповецкого района в записях 1999 года: Календарные праздники и обряды. Похоронно-поминальные обряды» (сост. А.В. Кулев и С.Р. Балакшина, 2000); сборник статей «На пути к возрождению: Опыт освоения традиций народной культуры Вологодской области» (2001); методическое пособие для учителей Д.В. Кулева «Основы народной культуры» (2000) и др.

В рамках обозначенного краеведческого движения на Вологодчине вышло и рецензируемое издание. Книга представляет собой переиздание обширного этнографического очерка М.Б. Едемского, напечатанного в «Живой старине» в 1910 г. В свое время эта работа была одним из самых квалифицированных описаний регионального извода русского свадебного обряда. Михаил Борисович Едемский (1870—1933) был не только собирателем вологодского фольклора, но и носителем местной, кокшенигской, традиции. Выходец из крестьян, он закончил Тотемскую учительскую семинарию и до 1903 г. работал в деревне. Затем был петербургский период жизни: вхождение в среду Этнографического отделения Русского географического общества и «Живой старины», увлечение фольклором, учеба на физико-математическом факультете Петербургского университета по отделению геологии, а затем множество геологических экспедиций и трудов.

Кокшенигская свадьба была записана М.Б. Едемским в 1895—1896 гг. от Александры Аристарховны Е., предположительно, его родственницы. И исполнитель, и собиратель были носителями одного «обрядового знания», что позволяло фольклористу направлять рассказ информантки в нужное русло и сосредоточиваться на деталях, которые нередко остаются вне поля зрения стороннего человека. «Свадьба в Кокшениге» является удачным примером описания, в котором равным образом уделяется внимание и вербальному, и предметному, и акциональному планам обряда. Публикация 1910 г. сопровождалась фотографиями, иллюстрировавшими отдельные моменты обрядового действия. Эти фотографии воспроизведены и в настоящем издании. Таким образом, не освещенным в очерке М.Б. Едемского остался только музыкальный код кокшенигской свадьбы (собиратель не имел специального образования). Очерк М.Б. Едемского и сегодня оказывается в высшей степени информативным и читается с огромным интересом.

Однако не только этот аспект заставляет нас обратиться к названной книге. В этом издании счастливо сочетается научная мысль двух столетий: начала XX в. и начала XXI в. Комментарии, подготовленные М.А. Вавиловой и С.Н. Смольниковым, расставляют в тексте М.Б. Едемского нужные акценты и сопрягают материал собирателя с современными интерпретациями.

Комментарии состоят из девяти развернутых заметок, раскрывающих публикуемый очерк с разных сторон: краткая биография М.Б. Едемского, характеристика статьи, описание композиционной схемы кокшенигского обряда, жанровой структуры местной свадьбы, обрядового пространства и т.д. Комментарии более частного характера сле-

дуют в порядке появления той или иной реалии по ходу статьи М.Б. Едемского. Они делятся на три группы: примечания-справки (к имени информантки; к понятию «Едемские деревни» и т.д.); этнографические комментарии («хрястанье»; «выпрашивание на мяч» и т.д.); комментарии-интерпретации, в которых содержится семиотическое истолкование отдельных текстов, выражений, предметов, действий, как правило, объединенных в тематические группы («Одежда в контексте обряда», «Метафорические замены», «Цветобозначения» и т.д.).

Многие замечания составителей оказываются актуальными не только для матернала, собранного М.Б. Едемским, но и для русской обрядовой культуры в целом. Например, весьма выразительными в комментаторской заметке «Свадебный “род-племя” в контексте обряда» (с. 163—170) выкладываются схемы свадебных родов невесты и жениха. Если на бытовом уровне в традиционном патриархальном обществе вопрос о браке решался родителями жениха и невесты, то на ритуальном уровне, как видно из схем, отец и мать заслонялись другими персонажами. В свадьбе XIX в. современность уступала подсознательной архаике. Рядом с невестой активную роль, с одной стороны, играют ее подруги, манифестирующие собой девичий социум, который покидает невеста, и с другой — ее старший брат. О роли последнего, как правило, в нашей литературе говорится немного. М.А. Вавилова и С.Н. Смольников полагают, что роль старшего брата в свадебном обряде определяется архаичными рудиментами — его статусом в материнской семье эпохи матриархата, когда старшему брату или дяде по матери приходилось брать на себя функцию защитника, старшего мужчины в роде.

Удачна, на наш взгляд, и «Композиционная схема обряда» (с. 146), выполненная составителями. Такого рода схемы, построенные по единой методике для разных микрорегионов Вологодского края, без сомнения, помогут полнее осмыслить разные стороны местного свадебного действия. В кокшенигской схеме, например, акцентируется равнозначность для местной традиции двух «столов» по ходу обряда: застолья в доме невесты в последний предсвадебный день, когда приезжают «приборяне» (жених и его сторона), и свадебного пира на другой день, после венчания, в доме жениха.

В комментаторской заметке «Жанровая структура кокшенигской свадьбы» (с. 147—151) отмечено отсутствие не только простейших обрядовых песен, обычно жестко привязанных к определенному ритуалу внутри свадьбы, но и элегических лирических песен, а также величальных и корильных. Вся свадьба строится исключительно на причитаниях, которые и берут на себя весь

спектр функций, распределенных в иных региональных традициях между разными жанрами: и комментирующую функцию (комментирование действий, происходящих по ходу обряда), и церемонийстерскую (побуждение того или иного участника обряда к тому или иному действию), и магическую (заклинание желаемого), и эггическую (выражение чувств невесты по поводу расставания с родным домом), и величальную (величание персонажей обряда в специальных припаяках), и корильную (элементы корения жениха, свата, чужой стороны). Полифункциональность русских причитаний уже отмечалась исследователями¹, но кохненские голошения, пожалуй, наиболее емко демонстрируют данную черту народной традиции.

Не со всеми примечаниями-интерпретациями составителей можно согласиться полностью. Например, обычай невесты глядеться в братыню с пивом («баско ли нарядилась» — с. 76) М.А. Вавилова и С.Н. Смольников прочитывают исключительно через мифологему зеркала («пиво выполняет функцию зеркала» — с. 216), которое в народной культуре является границей между земным и потусторонним миром. На наш взгляд, важно не только свойство пива как жидкости отражать предметы, но и его сущностная роль в свадебном обряде. В местной традиции, прощаясь с родной деревней, невеста обязательно выходит к поварне, где варится пиво и пытается залить огонь, опрокинуть пивоваренный чан (с. 46), то есть она выражает свое враждебное отношение к свадебному напитку. В причитаниях, звучащих на поварне, «пиво пьяное» выступает для девушки разлучником «с батюшкой да и с матушкой». Однако по ходу обряда отношение невесты к «пиву-разлучнику» меняется: постепенно девушка смиряется, примет его и пытается сделать своим «союзником». Так, в баенном обряде невеста умывается пивом, которое сливается обратно в посудину, для того чтобы потом напоить этим пивом родню жениха (чтобы любили молодуху). На девичнике одним из моментов, выражающих примирение девушки с предстоящим замужеством, является питье ею пива, поданного сватьей, после чего это действие комментируется в причитании следующим образом: «Пропила, видно, молодца / Да свою буйну-ту голову / На винной-то чарочке / Да на пивной-то братынечке!» (с. 172). На девичнике невеста подносит каждому из присутствующих чарку с пивом, что является еще одним проявлением ее отказа от протеста. Таким образом, гляденье девушки-невесты в братыню с пивом во время девичника перед моментом ее вывода к жениху можно прочитывать как еще один акт примирения героини со своей судьбой.

Вызывает сомнение и комментарий к образу «вдовы богатой», дочери которой, по тексту причитания невесты, более достойны замужества, чем она сама (с. 22). По мнению составителей, «противопоставление невесты, дочери «отецкой», вдовым «дочерям», связанное с нежеланием покидать семью, отражает традиционные представления о том, что вследствие обездоленности (а часто и бедности) сироты маргинальны по отношению к институту брака, несвободны в выборе мужа, не являются престижными невестами, а потому заранее согласны на брак. Невеста демонстративно пытается обмануть жениха и меняет полюсы оценки на противоположные» (с. 175). Такое «социологическое» прочтение данного мотива представляется нам поверхностным. Думается, что образ «вдовы богатой» архетипически связан с соответствующим образом «матерой вдовы» (то есть вдовы-матери), известным в эпосе. Здесь эта героиня наделена чертами вещей матери, способной предвидеть судьбу своего сына. Дети «матерой вдовы» в былинах необычны — это богатыри; именно поэтому и дочери «вдовы богатой» в причитаниях наделены чудесными свойствами — у них ноги по колена в серебре, а ручки в золоте. Жених — представитель «чужой» стороны — должен, по мнению просватанной девушки, выбрать себе другую избранницу: наделенную признаками «чужого» мира.

Естественно, что отнюдь не все позиции в рецензируемом издании оказываются прокомментированными. Великолепные записи М.Б. Едемского у каждого из читателей вызывают свой круг ассоциаций, связанных с современным уровнем фольклористических знаний. Так, в одном из причитаний невеста упрекает младшую сестру, что та не препятствует решению родителей по поводу ее собственной судьбы (с. 26). Причет рисует картину, как сестра невесты еще «покается» и «хватится», что отдала героиню в чужую семью, когда станет «одна-одинешенька» работать в «чистом поле». Этот фрагмент вологодского свадебного причитания типологически по образам («чистое поле», «полосушка», «кокушка серая») близок к полевым голошениям, зафиксированным на Псковщине². Традиция полевых голошений (то есть причитаний во время работы в поле, не связанных с определенной обрядовой ситуацией) в Вологодском крае, насколько нам известно, не зафиксирована. Но не является ли данный факт всего лишь отражением собирательских издержек?

Комментарии М.А. Вавиловой и С.Н. Смольникова насыщены многочисленными библиографическими ссылками на современную фольклористическую литературу. Отбор в области библиографии сделан очень продуманно. Комментаторы ссылаются на труды таких авторитетных ученых, как Н.И.

Толстой, А.К. Байбурия, Т.А. Агапкина, Т.А. Бернштам, А.Л. Топорков, А.В. Гура, Л.Н. Виноградова и др. Принципиально значимых пропусков в примечаниях практически нет. Укажем только, что в разговоре об одежде в контексте обряда (с. 185—191) следовало бы, вероятно, назвать недавнюю энциклопедию «Русский традиционный костюм» (авторы-составители Н. Соснина и И. Шангина; СПб., 1998).

Нам известно, что рецензируемое издание является только первым шагом М.А. Вавиловой и С.Н. Смольникова в работе над научным наследием М.Б. Едемского. Исследователи изучают обширный архив собирателя, рассредоточенный в разных хранилищах Москвы и Петербурга (Российский государственный архив литературы и искусства; Государственный литературный музей; Русское географическое общество). Хочется пожелать, чтобы удачное начинание фольклористов в осмыслении трудов М.Б. Едемского было ими с тем же успехом продолжено.

Примечания

¹ См., например: Кузнецова В.П. Причитания в северно-русском свадебном обряде. Петрозаводск, 1993; Шевченко Е.А. Свадебный обряд Лузского района Кировской области (функциональные аспекты поэтических жанров): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб., 2001, и др.

² См.: Лобкова Г.В. Древности Псковской земли: Жатвенная обрядность. Образы, ритуалы, художественная система. СПб., 2000. С. 50—59.

Т.Г. ИВАНОВА, доктор филол. наук;
Ин-т русской литературы РАН
(Санкт-Петербург)

Новые публикации о русском свадебном обряде

Среди новых изданий, посвященных свадебному обряду, особо выделяется монография Н.В. Зорина «Русский свадебный ритуал»¹. Этнографических исследований, представляющих русскую свадьбу в целом, во всем многообразии ее локальных вариантов, у нас еще не предпринималось. По убеждению автора, крупномасштабное изучение русской традиционной культуры, в том числе свадебной обрядности, наиболее сложной в структурном отношении, возможно лишь на уровне отдельных регионов. Поэтому в качестве основного региона исследования было выбрано Среднее Поволжье — территория поздней русской колонизации, которая отличается неплохой сохранностью материала и сочетанием разнородных традиций, прино-

симых группами русских переселенцев начиная с XVI в.

Книга содержит детальный анализ средневожской свадебной традиции. Изучены опубликованные описания свадебного обряда данного региона и архивные материалы. Однако этих источников оказалось недостаточно для выявления локальных особенностей обряда и их картографирования. Поэтому в основу работы были положены полевые данные, собранные в 1961—1985 гг. Сбор материала велся по единой программе с использованием сплошного анкетирования. Было охвачено 260 населенных пунктов региона. Это позволило впервые в такой полноте представить и классифицировать новый ценный материал по свадьбе целого региона России, произвести картографирование обряда, обобщить статистические данные (в приложении помещены карты, схемы и таблицы) и получить надежные результаты ареального анализа материала. В итоге в пределах края были выделены три основных ареала: 1) северный (Нижегородская, Вятская и север Казанской губ.) с довольно большим удельным весом элементов севернорусской свадебной традиции; 2) юго-западный (остальная часть Казанской и Симбирская губ.) со значительным числом обрядовых параллелей со среднерусской, верхневолжской и частично южнорусской свадьбой; 3) юго-восточный (Уфимская, Симбирская губ.), для которого характерна пестрота свадебных обычаев, обрядов и терминов.

Задача, сформулированная автором во введении к книге, представляется весьма продуктивной: на базе максимально полного детального исследования свадебного обряда отдельной региональной традиции, его структуры и функций составных элементов дать характеристику русского свадебного ритуала в целом, во всем объеме его локальных традиций, и предложить ряд новых историко-этнографических реконструкций. Поставленная задача выполнена в исследовании лишь частично ввиду недостаточного объема использования сравнительного материала из других регионов России. Автор приводит большое количество черт, связывающих свадебный обряд Среднего Поволжья с Русским Севером, с центральной и южной Россией (многие из указанных в тексте соответствий проиллюстрированы картами-схемами), однако список этих параллелей далеко не полон, не всегда показателен (вследствие случайного отбора элементов или нечеткости критериев тождества), а иногда и не совсем точен. Например, украшение венника объединяет средневожскую свадьбу лишь с небольшой частью Русского Севера (еще Д.К. Зеленин, видевший в украшенном веннике локальный вариант свадебного дерева, связывал исторически его распространение на Севере только с одним

потоком колонизации²). Посещение жениха подругами невесты между обручением и девичником иногда встречается, вопреки утверждению автора, и на Севере (например, в Кадниковском уезде Вологодской губ.) и т.д.

Книга Н.В. Зорина написана в жанре традиционного этнографического исследования. Большое внимание в ней уделяется деталям материальной культуры (например, при рассмотрении обрядовых функций одежды, обуви и украшений невесты, в анализе свадебной пищи, состава приданого), социально-экономическим и этническим факторам (семейное и имущественное состояние половозрастных групп, возраст вступления в брак, соотношение первичных и вторичных браков, русского и нерусского населения в разные годы, изменение обряда в связи с развитием капиталистических отношений и в советское время). Гораздо меньшее место в книге занимает анализ символического содержания обряда. В отдельной главе, посвященной чинам, символам и атрибутам русской свадьбы, речь идет о символике некоторых ритуальных предметов, пищи и ритуальных действий (девья красота, свадебное дерево, венник, курица, свадебный хлеб, свиная голова, лапша, сыр, головной убор невесты, кольцо, полотенце, кнут, стол, матица, скручивание невесты, причитания), об обрядовой роли воды и о фаллических мотивах в свадьбе, однако в книге совершенно отсутствуют ссылки на обширную новейшую литературу по проблемам традиционной народной символики.

Некоторые утверждения и выводы автора выглядят проблематичными или недостаточно обоснованными. Это касается, например, обоснований, что колядки и оклики молодых являлись в прошлом функцией неких языческих жрецов (с. 106), что использование в свадебном обряде предметов с фаллической символикой восходит к особому фаллическому свадебному культу (с. 157), что фигурки поросенка и пастушка на верхней корке курника являются исходными потому лишь, что они символизируют крестьянина-земледельца (с. 143), что разветвленная система свадебных чинов представляет собой не результат позднего усложнения, дробления и специализации функций, а реликт какой-то изначально сложной системы ритуальных функций (с. 116), что полотенца невесты, развешиваемые на свадьбе в доме жениха, служили некогда жертвой духам-предкам, покровителям рода мужа (с. 121), что божество с кольцом на руке, изображенное на Збручском идоле, представляет собой языческого бога любви и брака Лада (с. 136), а припев свадебной песни «леалюшеньки» или «лиле» свидетельствует об упоминании другого языческого бога любви — Лея (с. 69) и т.д. Отдельным ритуально-магическим действиям в книге

даются порой слишком рациональные объяснения и утилитарные мотивировки, недооценивающие роль внутренних механизмов культуры. Например, в том, что участники свадьбы, особенно женщины, мажутса сажей во время свадебной бани молодых, автор видит знак того, что им тоже нужно мыться в бане вместе с молодыми (с. 93). Апотропейные свойства рыболовной сети для опусыпания молодых, заключенные в самой технологии плетения и внешнем виде сети, объясняются сложным, окольным путем: посредством допущения гипотетического инициационного обычая бросать девушек в воду для преодоления водной преграды — обычая, в котором сеть может быть предметом спасения и отвращения водяных духов. Нельзя согласиться с этимологией свадебного термина *горны*, обозначающего родственников невесты, с почетом принимаемых на свадебном пиру в доме жениха, который автор связывает с *горном* как наименованием очага (с. 164). Несмотря на указанные недостатки, книга вносит ощутимый вклад в изучение традиционной русской свадьбы.

По-иному мир свадебного обряда раскрывается в другом издании — двухтомнике «Русская свадьба»³, содержащем материалы из фольклорных архивов МГУ, Государственного республиканского Центра русского фольклора и ряда личных собраний. Это впечатляющий итог многолетнего труда не одного коллектива. Все материалы собраны в экспедициях за последние 40 лет и публикуются впервые. Первый том открывается вступительной статьей составителей издания А.В. Кулагиной и А.Н. Иванова. В ней дается общая характеристика русского свадебного обряда и входящих в его состав фольклорных текстов, освещается история его бытования и изучения, излагаются принципы подачи материала и особенности работы над аппаратом книги. По словам составителей, главная их цель заключалась в том, чтобы обобщенно представить свадебную обрядовую культуру народа: «Сборник направлен на общее ознакомление читателей с традиционной русской свадьбой в ее многообразии» (с. 18).

Все издание делится на две неравные части: оба тома включают в основном свадебные фольклорные тексты, в то время как самому обряду посвящена лишь небольшая часть первого тома, непропорционально малая для такого солидного и масштабного издания (менее 9% общего объема двухтомника), претендующего на то, чтобы обрисовать русскую свадебную традицию во всей ее полноте и многоплановости — ритуальной, эстетической, музыкальной. Все тексты описания отдельных обрядов, помещенные в первом томе (с. 35—124), — это рассказы самих информантов, непосредствен-

ных участников и очевидцев традиционной свадьбы. Составителями были отобраны лучшие из имевшихся в их распоряжении записей. И хотя эти тексты обладают безусловной ценностью для исследователя как подлинный, достоверный источник, позволяющий взглянуть на свадьбу глазами носителя традиционной культуры, они все же неизбежно страдают более или менее существенными пропусками в изложении деталей обряда, которые могут быть совершенно нерелевантны для рассказчика, но представлять серьезный научный интерес для специалиста. Частично этот недостаток восполняется комментариями собирателей или составителей (порой, правда, слишком скупыми). Всего в книге помещено девять рассказов о русском свадебном обряде из разных районов России: по два из Архангельской и Белгородской областей и по одному из Карелии, Владимирской, Рязанской, Калужской и Курской областей.

Далее следуют фольклорные тексты, причем свадебная поэзия и музыка представлены читателю с учетом обрядового контекста. Все песни публикуются с нотами (подготовка нотных текстов и музыкальное редактирование выполнены А.Н. Ивановым при участии С.Ю. Власовой и В.В. Запорожца). Песенные тексты сгруппированы в отдельные разделы по жанрам. В первом томе представлены причитания (с двумя подразделами: сольные, а также групповые и песенные) и песни (с подразделением на песни-обряды и песни об обряде). Внутри разделов и подразделов тексты расположены в соответствии с ходом обрядового действия. Подобное жанровое деление получает в книге свое теоретическое обоснование, однако слишком дробная классификация, положенная в структуру сборника, затрудняет, на наш взгляд, чисто практическую задачу поиска нужного песенного сюжета, поскольку для этого приходится просматривать большое число разделов и подразделов. Внутри тематических рубрик тексты расположены по географическому принципу — с севера на юг. Записи текстов сделаны в 337 населенных пунктах. При этом основная доля фольклорных текстов соотносена с девятью упомянутыми рассказами о свадьбе, помещенными в первом разделе книги, что создает своеобразный стержень, пронизывающий и скрепляющий весь состав сборника.

Второй том завершает публикацию обширного корпуса текстов свадебных песен. Здесь представлены свадебные хороводные песни, а также величания и кореня, сгруппированные по адресатам, которым они поются. Большой заключительный раздел посвящен свадебным приговорам, которые произносятся по ходу обряда, начиная со сватовства. В приложении помещен рассказ дружки из Костромской обл. — пример

использования в современной свадьбе традиционных обрядовых элементов.

Издание снабжено солидным справочным аппаратом, включающим примечания к текстам, список библиографических сокращений и несколько указателей (алфавитный список собирателей, географический указатель поселений и исполнителей, музыкально-структурный указатель напевов и словарь-указатель редких слов, упоминаемых в причитаниях, песнях и приговорах).

Еще одно новое издание — это книга В.П. Кузнецовой и К.К. Логинова о свадебной обрядности Заонежья⁴. Казалось бы, народная традиция этого района Русского Севера изучена уже вдоль и поперек. Тем не менее исследователь свадебного обряда найдет в этом издании немало нового.

В книге дается детальное представление о свадебном обряде и репертуаре свадебной обрядовой поэзии Заонежья конца XIX — начала XX в. на основе обобщения опубликованных и архивных источников, а также полевых материалов, собранных авторами в 1980—1990-е гг. Во Введении содержится краткий очерк истории изучения заонежской свадьбы с полным обзором публикаций и архивных материалов по ней. Обрядовые действия и фольклорные тексты располагаются в том порядке, в каком они исполнялись: Добрачный период; Сватовство; Рукобיתье; Предсвадебная неделя (посещение невестой кладбища, гощение невесты у родственников, жених приглашает «породу», гощение невесты у жениха, вечеринки); Свадебный день (девичья баня, сборы жениха, приезд вершников, свадьба, хваленье); После свадьбы («красный стол», хлебныи, баня для свекрови, молодые в календарной обрядности). Особенно много ценного материала собрано в главе о после-свадебных обычаях, часто ускользавших из поля зрения собирателей, и в особой главе, посвященной свадьбе «уходом» (или «уводом»). Авторы фиксируют локальные различия в обряде, обнаруженные на этой сравнительно небольшой территории. Песенные тексты сопровождаются нотными приложениями (музыкальный редактор издания Т.В. Краснопольская).

Справочный аппарат книги состоит из примечаний, указателя исполнителей, словаря местных слов и выражений, списка сокращений, описи материалов по свадебному обряду Заонежья, хранящихся в Научном архиве Карельского научного центра РАН и Фонограммархиве Института языка, литературы и истории, а также списка иллюстраций. В издании имеется подробная карта Заонежья и представлено большое количество старинных фотографий с портретами исполнителей и видами сел и деревень, о которых повествуется в книге.

В заключение приведем краткий обзор материалов и исследований по русскому свадебному обряду в интернете. На сайте физико-математического факультета Марийского гос. университета (<http://mf.marsu.ru>) в разделе «Русская народная свадьба» (<http://mf.marsu.ru/svadba/index.html>) представлены ценная гипермедийная образовательная среда по теме «Русские свадебные обряды», обучающая программа по анализу свадебных песен и полимедийная база данных по ритуальным комплексам русских Поволжья. Исследователь найдет здесь следующие источники: «Русская свадьба Юринского района республики Марий Эл» (составитель Т.А. Золотова), «Русская свадьба. Свадебный обряд на Верхней и Средней Кокшеньге и на Уфтьюге» (классический сборник Д.М. Балашова, Ю.И. Марченко и Н.И. Калмыковой по свадебному обряду Тарногского р-на Вологодской обл.), «Обряды народные и обряды церковные» (автор В.А. Руднев) и «Обрядовая поэзия» (составители К. Чистов, Б. Чистова).

На странице «Народная культура» сервера Департамента культуры Вологодской обл. «Культура Вологодской области» (<http://www.cultinfo.ru/index/htm>) в разделе «Фольклор и этнография» публикуются фольклорные материалы и этнографические описания, в том числе и по свадебному обряду. Раздел «Фольклорно-этнографические экспедиции» содержит информацию об экспедициях, работавших на территории Вологодской обл. в 1975—2000 гг. В разделе «Полнотекстовая библиотека» представлены различные издания по народной культуре в полнотекстовой версии, в частности: Воронов Г.А. Крестьянские свадьбы в Устюженском уезде Новгородской губернии // Устюжна: Краеведческий альманах. Вологда, 1995. Вып. 3 (печатается по изд.: Памятная книжка Новгородской губернии за 1897 год. Новгород, 1897); Толстикова Ю.Ю. Образ «воли» в девьей лирике Вологодской области // На пути к возрождению: опыт освоения традиций народной культуры Вологодской области. Вологда, 2001; Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.

Коллекцию полевых фольклорных записей из состава Фольклорного архива СПбГУ демонстрирует сайт «Русский фольклор в современных записях» (<http://www.folk.ru>). Коллекция включает материалы по свадебному обряду, причитаниям и песням Белозерского края (Вологодская обл.).

Сайт «Фольклор Новгородской области: история изучения и собирания фольклора в Новгородской обл., условия бытования фольклорной традиции» (<http://www.povgorod.ru/city/history/folklor/index.htm>) посвящает одну из своих состав-

ных частей (Часть вторая) местной свадебной традиции, включая музыкальные записи. Материал сгруппирован в четыре раздела: 1. Свадебный обряд Новгородской обл.; 2. Реконструкция свадебного обряда в фотографиях (Пестовский р-н); 3. Северная традиция русского свадебного чина; 4. Свадебный обряд в Старорусском р-не (реконструкция).

Свадебные песни из района Старой Руссы публикует также на своих страницах новгородский интернет-альманах «Соборная сторона» (<http://russa.narod.ru/index.htm>): в разделе «В мире музыки, песен, обрядов» помещены свадебные фольклорные тексты и сведения о самом обряде.

Краткую информацию о свадьбе и свадебной терминологии Гдовского и Струго-красненского р-нов Псковской обл. можно найти на сайте «Русская традиционная культура» (<http://ru.narod.ru>).

Сайт «Русская народная свадьба Ульяновской обл.» (<http://russwedding.narod.ru/Index.htm>) публикует богатый и интересный материал по своей местной традиции. Раздел, посвященный свадебному обряду (<http://russwedding.narod.ru/Marriage/Rite/Initial/Rite.htm>), содержит конкретные описания обряда и фольклорные тексты, карту области с обозначением 377 обследованных населенных пунктов и список литературы. Имеется возможность прослушивать песни в формате MP3.

На сайте «Традиционная культура русских Сибири» (<http://www.ic.omskreg.ru/~folklore/index.shtml>) в рубрике «Народная свадьба» можно найти фольклорно-этнографические материалы по Новосибирской, Омской, Томской областям и Алтайскому краю: свадебный обряд; свадьба в д. Максимовка Тюкалинского р-на Омской обл., свадебные песни и частушки про свадьбу. Прилагается библиография по свадебному обряду (21 источник).

Материалы фольклорно-этнографических экспедиций 1998 г. в Жигаловский р-н Иркутской обл. (среднее течение Лены) составили основу раздела «Устное народное творчество» на сайте Иркутского областного центра народного творчества и досуга (<http://www.ocnt.isu.ru>). В разделе «Обряды» представлены пока лишь календарные гадания. А раздел «Загружаемые архивы (полные тексты информационных сборников за 1999—2002 гг.)» включает электронную версию Информационного сборника (№ 1, 2 за 2000 г.), в котором под рубрикой «Обряды. Обычаи. Праздники» (<http://www.ocnt.isu.ru/sb2000/obryad.htm>) помещены две работы по восточносибирской свадьбе: 1. *Медведева Г.В.* Свадебная обрядность русских Тулунского района. Сватовство (по материалам экспедиций 1997—2000 гг.); 2. *Белобородова Н.М.* Девья красота.

На сайте Института археологии Сибирского отделения РАН, в № 1 за 1999 г. «Сибирского этнографического вестника» (<http://x.archaeology.nsc.ru/Home/pub/index.html?id=513>) опубликована статья Л.А. Явновой «Символика элементов свадебного обряда русского населения Алтая» (файл DOC).

Среди материалов 41-й региональной археолого-этнографической студенческой конференции (<http://www.asu.ru/science/confer/history/raesc/index.shtml>) имеется доклад участника конференции из Барнаульского пед. университета об одной локальной свадебной традиции (полный текст в PDF): *Басальгина Е.* Свадебный обряд в первой трети XX века: по материалам полевых исследований в селах Ермачиха и Корчино Мамонтовского района.

Доступен в интернете и текст известного исторического источника XVII в., содержащего ценные сведения об обрядах царской свадьбы: «О России в царствование Алексея Михайловича. Сочинение Григория Котошихина» (<http://www.pereplet.ru/hist-mgu/Etext/kotoshih.htm>).

Примечания

¹ *Зорин Н.В.* Русский свадебный ритуал. М., 2001.

² *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. М., 1991.

³ Русская свадьба. В 2-х т. / Сост. А.В. Кулагина, А.Н. Иванов. М., 2000, 2001.

⁴ *Кузнецова В.П., Логинов К.К.* Русская свадьба Заонежья (конец XIX — начало XX в.) / Науч. ред. К.В. Чистов. Петрозаводск, 2001.

А.В. ГУРА, доктор филол. наук;
Ин-т славяноведения РАН
(Москва)

Работа выполнена по гранту РГНФ, проект 02-04-00450а

Белорусская свадьба по материалам из Гродненской области

М.А. Данилович, Н.К. Памецьжа, І.В. Піваварчык. Беларуская вяселле. Абрад. Зычэнні. Тосты. Прыказкі. Фразеалагізмы (на матэрыяле Гродзеншчыны). Гродна, 2000.

В книге белорусских исследователей на этнографическом и лингвистическом материале рассматривается белорусский свадебный обряд в одном из своих локальных вариантов — основой исследования послужили материалы, собранные на территории Гродненской обл. за последние 15 лет. И хотя

по белорусской свадьбе имеется обширная литература (включая хрестоматийный труд «Вяселле. Абрад» (Мінск, 1978) из серии «Беларуская народная творчасць»), составители рецензируемой работы подчеркивают, что это первый опыт описания, в котором акциональный и вербальный код анализируются комплексно, в неразрывном единстве. Действительно, уже из заглавия книги ясно, что основное внимание будет уделено не только этнографическому описанию свадебного ритуала, но также еще недостаточно изученным малым жанрам, составляющим словесную ткань обряда — благопожеланиям, тостам, пословицам и поговоркам, фразеологизмам.

Книга открывается очерком «Вясельны абрад» (с. 4—34), представляющим собой добротное этнолингвистическое описание свадебного цикла в том его виде, как он фиксируется на территории Гродненской обл. в последние десятилетия XX в. Безусловную ценность имеют замечания о некоторых этнокультурных особенностях региона (белорусско-польско-литовское пограничье, смешанный этнический состав населения, языковые особенности (бытование белорусского языка и так называемой «трасянки» — смеси русского, белорусского и польского), принадлежность населения к различным конфессиям), которые определили локальный колорит духовной культуры Гродненщины. Выделяются основные этапы свадебного обряда: ритуалы, предшествующие сватовству, собственно сватовство, «заручины», девичник, изготовление каравая, приглашение гостей, первый и второй день свадьбы, «гостина» (посещение самими молодыми и родителями мужа родителей жены). Для каждого из этих этапов последовательно отмечается его временная приуроченность, состав участников, символика обрядовых действий (например, действия жениха с обувью во время «предсватовства», акциональное оформление отказа при сватовстве, особенности свадебного ряженья), обрядовая терминология и фразеология, что придает данному разделу книги дополнительную ценность.

К сожалению, за пределами внимания остались обряды первой брачной ночи и символические действия, связанные с установлением «честности» невесты. В традиционной восточнославянской свадьбе данному этапу придавалось особое значение, связанное с продуцирующей символикой обряда в целом. Правомерно задаться вопросом: релевантен ли этот комплекс действий (хотя бы в символическом аспекте) для современной традиции Западной Белоруссии?

В очерке отмечена важная особенность локального свадебного обряда — наличие его «конфессиональных» вариантов (на территории области проживает приблизительно

но равное количество православных и католиков, причем в северных районах преобладают католики, в южных — православные). Интересные факты включения в обряд песен на польском языке (вероятно, речь идет о «католической» версии обряда, т.к. в тексте есть указание на то, что церемонии «посады» и благословения молодых «считаются в народе религиозными обрядами» — с. 19; или же перед нами факт использования текста на «чужом» языке, который в рамках обряда приобретает дополнительный статус; ср. зафиксированный в Волковысском повете Гродненской губ. в конце XIX в. П.В. Шейном обычай читать над православным покойником польские заупокойные молитвы вместо Псалтыри, т.к. «польская вера» воспринималась как нечто более престижное). К подобным примерам хотелось бы иметь более развернутый комментарий, поскольку до настоящего времени аспект межкультурного взаимодействия в обрядовой сфере еще не стал объектом пристального внимания исследователей.

Следующий раздел книги (с. 35—73) посвящен свадебным присловьям, шуточным благопожеланиям, адресованным молодой, молодому, обоим новобрачным, другим участникам свадьбы (свату, сватье, друзьям).

Традиционно многие образцы этого жанра имеют эротический характер, разрабатывая темы коитуса, мужской потенции, утраты девственности, женской плодовитости (*дару агурэ, каб добра стаяў канец; дару белкаю, каб нявеста была цэлкаю; дару лапатай, каб маладая хадзіла спераду гарбатай; дару зайца, каб малады прыстарайся добрага хлапца* и т.п.). В подобных присловьях используются традиционные зооморфные символы, характерные для славянской свадебной обрядности (бобр, белка, заяц). Многие присловья построены на традиционной для фольклора символике проса, зерна, гороха, меда, березы и т.п.; однако в свадебный обиход входят и «неологизмы», отражающие современные реалии (забавные примеры типа: *дару ленинскай манетай, каб малады не бегаў за чужой кабетай; дару «Ладу», каб малады пацалаваў цёшчу эзладу; дару Канары, дзе я не бываў, каб малады маладую шанаваў*).

К сожалению, весь массив опубликованных текстов лишен географической атрибуции; это же касается и разделов «Прыказкі» и «Тосты» (с. 103—125 и 74—102). И хотя степень клишированности текстов такого рода достаточно высока, все же для исследователя малых жанров было бы интересно проследить локальное распространение тех или иных формул в рамках общей «гродненской» традиции.

Под рубрикой «Тосты» в книге объединены застольные приговоры, присловья, благопожелания. Многие из речений имеют явно «новаторский» и авторский характер

(что отмечено в предисловии к разделу); возможно, такие образцы «поздравлений в стихах», имеющих в активе современных «свах» и «дружек», следовало бы выделить в отдельную группу).

Завершает книгу раздел «Фразеологизмы» (с. 126—130), в котором, в отличие от предыдущих трех разделов, материалы аккуратно атрибутированы. Однако подбор языковых единиц, представленных в этом разделе, вызывает некоторое недоумение (правда, в предисловии отмечено, что здесь приводится «словарик фразеологизмов, которые имеют непосредственное или косвенное отношение к свадебному обряду» — с. 126). Итак, из 33-х приведенных образцов имеют отношение к свадьбе лишь 4: *памяло таптаць* 'стоять на пороге и наблюдать за ходом свадебного обряда'; *саладзіць водку* 'целоваться при возгласе "Горько!"'; *хоць ў пятніцу* 'готовность в любой момент выйти замуж'; *як лом зацвіце* 'никогда не жениться, не выйти замуж'. Остальные же фразеологизмы представляют собой иронические характеристики человека (чаще всего нелицеприятные, связанные с невзрачной внешностью, разгульным нравом или любопытством — *кіска на ножках* 'девушка, женщина невысокого роста'; *бадзялы (блудны) кот* 'распутный мужчина'; *карове сена сушыць* 'бросив семью, находиться неведомо где'), обозначают наступление беременности у женщины (интересная пара: *гарбуза з'есці — павука з'есці/глынуць*) или же имеют откровенно «антисвадебный» характер (например, обозначения холостяка и старой девы — *мікалаеўскі кавалер, мікалаеўская дзёўка*).

Такая пропорция производит несколько странное впечатление, тем более что в очерке, посвященном свадебному обряду, колоритной фразеологии, имеющей непосредственное отношение к свадьбе, предостаточно (например, *спаліць халяўкі, пайсці да хаты з аўсяным боханам* 'о неудачном сватовстве', *салодка водка* 'посещение родителей жены новобрачными и родственниками молодого'). Думается, было бы логичным объединить весь материал такого рода в единый индекс.

В целом книга белорусских исследователей производит приятное впечатление: вводится в научный оборот новый полевой материал, благодаря которому можно судить о современном состоянии свадебной обрядности на Гродненщине и рассматривать его в исторической перспективе. К сожалению, книга вышла совсем небольшим тиражом (300 экз.); хочется надеяться, что это ценное издание станет доступным не только в Белоруссии, но и за ее пределами.

О.В. КОВАЛЕВА;

Ин-т славяноведения РАН
(Москва)

Жизнь женщины в зеркале языка и традиционной культуры

Г.И. Кабакова. Антропология женского тела в славянской традиции. М., 2001.

Книга Г.И. Кабаковой представляет собой фундаментальное комплексное исследование целого пласта традиционной славянской духовной культуры — языка, обрядов, обычаев и верований, отражающих жизнь женщины, ее биологические, семейные и социальные роли от рождения до смерти. Эмпирической базой работы явились полевые материалы, собранные автором и другими участниками Полесских этнолингвистических экспедиций Института славяноведения в 1970-е—1990-е гг. Название книги одновременно и шире и уже ее содержания: шире — потому что речь в ней идет отнюдь не только о теле и не только о женщине, уже — потому что «славянская» традиция представлена в основном материалами из Полесья. Тем не менее, книга не ограничивается полесскими и даже восточнославянскими рамками, т.к. полесский материал в ней анализируется на общеславянском фоне, а во многих случаях и на более широком — общеевропейском фоне. Следует также учитывать, что в этнокультурном отношении Полесье представляет собой уникальный регион, «перекресток» трех восточнославянских культур, связанных многочисленными изоглоссами с другими архаическими регионами Славии — например Карпатами и Балканами. Поэтому Полесье вполне может репрезентировать архетипические славянские духовные представления, и читателю уже не покажется чем-то инородным введение к книге, дающее портрет Полесья и полешуков в историческом, географическом и этнологическом аспектах.

В теоретическом и методическом отношении в книге используется и развивается этнолингвистический подход к изучению кардинальной проблемы «язык и культура», разработанный московской школой этнолингвистики во главе с Н.И. Толстым. В ней также применяются методы сравнительной лексикологии и семасиологии, ареальной лингвистики, структурной антропологии и семиотики. Комплексный подход позволил автору реконструировать не только кардинальные концепты и семантические оппозиции, формирующие традиционную полесскую «картину мира» (жизнь—смерть, свой—чужой, тело—душа, здоровье—болезнь, мужской—женский и др.), но и механизмы традиционной культуры и их мифологическое содержание, выявить архаические языковые и культурные стереотипы, лежащие в их основе. Пристальное внимание к форме, семантике и прагматике языковых

и ритуальных явлений позволило Г.И. Кабаковой вскрыть их глубинную связь как элементов единой системы представлений о мире и человеке.

До сих пор в славистике (филологии и этнологии) не было опытов подобного глобального исследования жизненного цикла человека в его логической и семантической целостности. Специфика авторского подхода ярко выражена в первой главе «Концепция тела: этиология и символика», где речь идет не о женщине, а о человеке вообще, о происхождении человека, как оно представлено в фольклорной этиологии, о теле и душе в народных верованиях, о классификациях болезней. Кстати, болезни в фольклорной «телесной мифологии», как видно из представленных в книге легенд и поверий, завершают народную концепцию организма, поэтому не совсем логичным кажется вынесение раздела о болезнях в начало главы (тем более что «болезни и больное тело не являются непосредственным предметом <...> исследования» — с. 34). В последующих главах — «Рождение и формирование тела» и «Детство и отрочество» — Г.И. Кабакова пытается последовательно разделять «мужские» и «женские» сюжеты, уделяя основное внимание программированию половых ролей в народной культуре.

Наиболее «женскими» в книге являются главы 4—6: «Свадьба: женская инициация», «Женская физиология» и «Женщина и разделение труда». В книге обстоятельно исследуются все этапы жизненного пути женщины: рождение и младенческий период, физиологическое созревание и социальная адаптация, институт брака, беременность, роды и материнство, трудовая деятельность, старость и смерть. На всех этих этапах прослеживается функционирование особого, женского кода (или символического языка), проявляющего себя в самом разном виде: в одежде, структуре жилища, занятиях, орудиях труда, не говоря уже о физиологии, семейных и социальных ролях. Анализируются этапы женской инициации — от отрочества и девичества до свадьбы (по мнению автора, в Полесье женская инициация выражена четче, чем мужская), бо́льшая, по сравнению с мужской, регламентированность жизни женщины, социальные роли свекрови и молодухи. На этапах взросления и социализации женщины, как убедительно показывает автор, основным параметром является плодовитость женщины, ее способность к продолжению рода. По мере того, как исчерпывается ее способность к деторождению, женщина постепенно меняет отношение к окружающим.

Большой интерес представляет проходящая через всю работу идея о неразрывной связи телесного и духовного начала в человеке: тело и душа — не автономные «системы», они зависимы друг от друга и

согласованы между собой, телесный «код» имеет свою семантику и семиотику, коррелирующую с духовной и социальной жизнью человека. Еще одна важная сквозная линия исследования — анализ языковых и ритуальных форм, в которых манифестируется категория возраста (века) и возрастных «переходов» в их связи с трансформациями тела, изменениями духовной сущности и социального статуса.

Завершает книгу глава «Смерть: отделение души от тела», в которой «общечеловеческая» тематика снова превалирует над «женской». В главе рассматриваются народные предвестия смерти, «терминология умирания», иерархия покойников (молодые люди, умершие до свадьбы, не изжившие свой век, колдуны и т.п.). Представленный здесь материал еще раз наглядно показывает, что народная культура в своем отношении к старости и смерти «уравнивает» мужчин и женщин, человек лишается многих признаков, маркирующих его гендерную принадлежность. В то же время оппозиция «мужское — женское» значима для такого этапа погребального обряда, как снаряжение покойника (с. 254—261).

Самостоятельную ценность имеет представленный в книге богатый языковой материал — терминология народной анатомии и физиологии, лексика болезней, одежды, обрядовая лексика, терминология беременности, родов, смерти. В работе много интересных наблюдений над символической функцией языковых номинаций, приводятся ценные данные о системных культурных метафорах человека: хлебных, растительных, ткаческих, «посудных» и др. Книга снабжена предметным и лексико-фразеологическим указателями, дающими представление о символической насыщенности женского кода в полесской традиции.

Большое место в исследовании занимает фольклорный материал, особенно этнологические легенды, относящиеся к антропogeneзу, происхождению болезней, занятий и т.п., а также заговоры, приговоры, проклятия, благопожелания и другие так называемые малые жанры, тесно связанные с обрядовой семантикой и верованиями. Этот материал не только подкрепляет собственно семантические построения, но и служит необходимым источником реконструкции.

Книга Г.И. Кабаковой по-новому освещает и интерпретирует множество проблем и аспектов языковой и этнокультурной картины мира славян, ее архаических пластов, демонстрируя семантическое единство и взаимосвязь всех ее составляющих и «логику» соотношения их ареальных вариантов и разновидности.

С.М. ТОЛСТАЯ, доктор филол. наук;
О.В. БЕЛОВА, канд. филол. наук;
Ин-т славяноведения РАН
(Москва)

Новая литература по фольклору и этнографии

Материалы и исследования

Березкина Е.С. Этнонимическая лексика в устном народном повитическом творчестве: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Орел, 2001. — 17 с.

Петр Григорьевич Богатырев. Воспоминания. Документы. Статьи / Сост. и отв. ред. Л.П. Солнцева / ГИИ. — СПб.: Алетейя, 2002. — 366 с.

Из содерж.: **Усачева В.В.** Театральные элементы в структуре славянского ритуального текста. — С. 299—305; **Ведерникова Н.М.** Символические образы в народной поэзии и прикладном искусстве. — С. 306—320.

Вергун Т.В. Этнокультурная маргинальность: философские аспекты анализа: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. — Ставрополь, 2001. — 18 с.

В.И. Даль в парадигме идей современной науки: язык — словесность — самосознание — культура: Мат. конф. — Иваново: Изд-во ИвГУ, 2001. — Ч. 1. — 310 с.

Из содерж.: **Жмурко О.И.** Русская народная картина мира по данным диалектной лексики: грибы. — С. 161—169; **Назарова И.В.** Лексика женских головных уборов в «Толковом словаре живого великорусского языка» В.И. Даля и в нижегородских говорах. — С. 180—186.

Духовная культура русских Среднего Поволжья: Мат. полевых исследований / УлГПУ. Отв. ред. М.Г. Матлин. — Ульяновск, 2001. — Вып. 3. — 112 с. (Проблемы полевой фольклористики; Вып. 6).

Из содерж.: **Богина Е.Г.** Духовные стихи. — С. 46—52; **Чередникова М.П.** Семик и Троица. — С. 51—69.

Иванова Т.Г. «Малые» очаги севернорусской былинной традиции: Исследования и тексты. — СПб.: Изд-во Дм. Буланина, 2001. — 456 с.: нот.

Из содерж.: Прилож. **Лобкова Г.В.** Черты стиля эпических напевов Русского Севера (образцы северодвинских, вологодских и приуральских напевов и комментариев к ним). — С. 395—453.

Имя: внутренняя структура, семантическая аура, контекст: Тез. конф. — М., 2001. — Ч. 1. — 118 с.

Из содерж.: **Топоров В.Н.** Две заметки из области ономотологии. 2. О мифопоэтическом образе Семена и Семеновны в русской традиции. — С. 69—92; **Владышевская М.С.** Семантика имени и сюжет в агиографии. — С. 110—113.

Ч. 2. — С. 119—210.

Из содерж.: Толстая С.М. «Ономастическая» магия в славянской народной традиции. — С. 120—122; Плетнева А.А. Имя в лубочной традиции. — С. 131—134.

Искусство устной традиции: Историческая морфология: Сб. ст., посвящ. 60-летию И.И. Земцовского / РИИИ. — СПб., 2002. — 350 с.: нот.

Из содерж.: Лобанов М.А. О формировании мелодического клише. — С. 39—54; Костюхин Е.А. Детские считалки вчера и сегодня. — С. 264—273; Мельб М.Я. И.И. Земцовский как библиограф. — С. 293—301.

Кабакова Г.И. Антропология женского тела в славянской традиции. — М.: Ладомир, 2001. — 335 с. — (Рус. потаен. лит.).

Кербелите Б. Типы народных сказаний. Структурно-семантическая классификация литовских этиологических, мифологических сказаний и преданий. — СПб.: Европ. дом, 2001. — 606 с.

Колмогорцев А. Дудочка для крысолова, или некоторые размышления о волшебной сказке // Контекст. — М., 2001. — Вып. 7. — С. 213—256.

Левин-Строс К. Структурная антропология. — М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. — 511 с. — (Психология без границ).

Мифология и повседневность: Гендерный подход в антропологических дисциплинах: Мат. конф. / Сост. К.А. Богданов, А.А. Панченко. — СПб.: Алетейя, 2001. — 400 с.

Из содерж.: Агапкина Т.А., Топорков А.Л. Ритуальное обнажение в народной культуре славян. — С. 11—25; Богданов К.А. Гендер в магических практиках: русский случай. — С. 150—165; Неклюдов С.Ю. Жена, сданная в аренду. — С. 209—232.

«Наивная литература»: исследования и тексты / Сост. С.Ю. Неклюдов. — М., 2001. — 246 с.

Из содерж.: Лурье М.Л. О феномене «наивного» сочинительства. — С. 15—18; Кулешов Е.В. Приключенческая проза детей. — С. 116—152.

Народная культура Сибири: Мат. X науч.-практ. семинара СРВЦ по фольклору / Отв. ред. Т.Г. Леонова. — Омск: Изд-во ОмГПУ, 2001. — 327 с.

Из содерж.: Федорова В.П. Фольклор и сакральная скульптура. — С. 40—49; Фадеев Т.А. Обозначение возраста в русских пословицах и поговорках. — С. 50—56; Карасев И.Е. Сказка и анекдот: к вопросу о дифференциации жанров. — С. 160—164.

Новиков Ю.А. Былина и книга: Аналит. указатель зависимых от книги и фальсифицированных былинных текстов. —

2-е изд., доп. — СПб.: Европ. Дом, 2001. — 224 с.

Новичкова Т.А. Эпос и миф. — СПб.: Наука, 2001. — 247 с.

Проблемы детской литературы и фольклор. — Петрозаводск, 2001. — Вып. 10. — 228 с.

Из содерж.: Лойтер С.М. Специфика детского фольклора. — С. 30—42; Проблемы детской литературы и фольклор (1976—2001 гг.): Библиогр. указ. — С. 214—224.

Проблемы научения живого русского слова на рубеже тысячелетий: Мат. конф., посвящ. 200-летию со дня рожд. В.И. Даля и 70-летию ВГПУ. — Воронеж, 2001. — 278 с.

Из содерж.: Ракитина О.Н. Пословицы, поговорки и загадки как источник информации о содержании концептов. — С. 15—20; Свиридова Т.М. Пословицы со значением согласия и несогласия. — С. 45—50.

Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры / Сост. Е.А. Белоусова. — М.: РГГУ, 2001. — 319 с. — (Сер. «Традиция—текст—фольклор»).

Славянская традиционная культура и современный мир: Сб. мат. конф. / Сост. В.Е. Добровольская. — М.: ГРЦРФ, 2002. — Вып. 4. — 256 с.

Из содерж.: Проценко Б.Н. Две авсениевые песни на казачьем Дону. — С. 33—39; Котельникова Н.Е. Несказочная проза Владимирской губернии. — С. 91—102; Райкова И.Н. Детские частушки и детские сатирические куплеты. К вопросу о разграничении. — С. 186—193.

Сны и видения в народной культуре / Сост. О.Б. Христофорова. — М., 2002. — 382 с. — (Сер. «Традиция—текст—фольклор»).

Из содерж.: Панченко А.А. Сон и сновидение в традиционных религиозных практиках. — С. 9—25; Ливанова Н.Е. Сны о полетах. — С. 116—142.

Старообрядчество: история и современность. Местные традиции, русские и зарубежные связи: Мат. III конф. — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СОРАН, 2001. — 406 с.

Структура волшебной сказки: Сб. ст. — М.: РГГУ, 2001. — 234 с.

Из содерж.: Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С., Сегал Д.М. Проблемы структурного описания волшебной сказки. — С. 11—121; Новик Е.С. Система персонажей русской волшебной сказки. — С. 122—162.

Федорова В.П. Человек и слово в заговорах: Южное Зауралье. Конец XX в. — Курган: Изд-во КГУ, 2001. — 197 с.

Чередникова М.П. Голос детства из дальней дали... (Игра, магия, миф в детской культуре / Сост., науч. ред., примеч., библиогр. указ. В.Ф. Шевченко. — М.: Лабиринт, 2002. — 224 с. — (Сер. «Разыскания в области филологии, история и традиц. культуры: Школа В.Я. Проппа»).

Тексты

Максимов С.В. Крылатые слова и выражения русского народа. — М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. — 511 с.

Постой, паровоз! Блатные песни. — М.: Рипол-классик, 2001. — 335 с.

Пыщуганье: Традиц. фольклор Пыщуг. р-на Костром. обл. / Под ред. А.В. Кулагинной. — Пыщуг, 2001. — 238 с.: нот.

Русские заговоры Карелии / Сост. Т.С. Курец. — Петрозаводск: Изд-во ПГУ, 2000. — 276 с.

Русские народные песни и частушки. — М.: Рипол-классик, 2001. — 303 с. — (Нар. мудрость).

Русские народные песни родины П.И. Чайковского / Сост. Н.Е. Неганова, Л.В. Аншакова. — Воткинск, 2001. — 55 с.: нот.

Русское народное песенное творчество Самарской области: Антология: Во горенке во новой / Авт.-сост. Н.В. Бикметова. — Самара: ОЦНТ, 2001. — 204 с.: нот.

Ты прощай, прощай, наш тихий Дон: Лиро-эпическая традиция казаков-некрасовцев / Сост. Т.А. Борисова. — Волгоград: ОНПЦ «Культура», 2001. — 56 с.: нот.

Худяков И.А. Великорусские сказки. Великорусские загадки / Вступ. ст., примеч., указ. Е.А. Костюхина; Подгот. текстов, сост. словарей Л.Г. Беликовой. — СПб.: Тропа Троянова, 2001. — 479 с. — (Поан. собр. рус. сказок. Ранние собр. Т. 6).

Чеичи-баченчи: Дет. игровой фольклор Верхнекамья / Сост. С.В. Хоробрых. — Пермь, 2001. — 127 с.

Словари. Справочники

Зуева Т.В. Русский фольклор: Словарь-справочник: Кн. для учителя. — М.: Просвещение, 2002. — 334 с.

Мифология: Энцикл. / Сост. О.Н. Дубровская. — М.: ОЛМА-Пресс образованиe, 2002. — 302 с.

Материал подготовила
Н.Р. ТИМОНИНА;
Государственный республиканский
центр русского фольклора
(Москва)

Семинар

«Гендер и генерация
в народной религии»

В сентябре 2002 г. в Эдинбурге (Шотландия) состоялась очередная встреча участников Комиссии по народной религии при Международном обществе этнологии и фольклора (SIEF). Этот семинар, уже четвертый по счету (о предыдущих см.: ЖС. 1997. № 1. С. 56—57; 2000. № 1. С. 61—62), был посвящен проблемам пола и поколений в религиозной жизни различных народов в разные периоды истории.

Организационный комитет конференции возглавляла доктор этнологии М. Маккей, заведующая этнографическими архивами университета Эдинбурга, преподаватель факультета этнологии. Замечу, что именно университеты Шотландии и Ирландии славятся в Великобритании своими архивными собраниями, которые пополняются благодаря полевой работе студентов и по сей день.

Как известно, в мировой науке понятие «народная религия» толкуется весьма широко, что получает отражение на конференциях по этой проблематике. Участники симпозиума в Эдинбурге, а их было около 40 — из Финляндии, Швеции, Норвегии, Германии, Австрии, России, Литвы, Словакии, Венгрии, Португалии, Греции, Великобритании, Ирландии и США — продемонстрировали разные подходы к дисциплине, используя в качестве материала печатные источники (исторические и фольклорные), предметы вещественной культуры, данные собственных полевых исследований.

Симпозиум открыл председатель Комиссии по народной религии профессор Университета в Сегеде Г. Барна. Он обозна-

чил основные пункты, которые предстояло обсудить, — половозрастные механизмы народной религии, способы передачи знания от поколения к поколению, феминизм в народной религии, характеристики носителей определенных религиозных взглядов при формировании культа, при совершении паломничества. М. Маккей в своем вступительном слове обрисовала сложную картину современной религиозной жизни в Шотландии, где представлены почти все религии мира и, кроме того, активно действуют секты.

Первое заседание было посвящено «детской» теме и началось с доклада И. Седяковой «Имянаречение новорожденного в славянской народно-православной традиции (Половозрастные аспекты)». Выбор имени связывает поколения между собой, позволяя осуществлять и гендерную стратегию. Это особенно типично для южных славян, когда в зависимости от пола новорожденного соблюдается порядок именования в честь старшего поколения и при этом сам именованослов способствует этому: от одного корня могут быть образованы и мужские, и женские имена. Имянаречение обсуждалось и в контексте иной проблематики. М. Боуман (Великобритания), рассказывая о местном почитании священника Жерара в Ньюфаундленде (Канада), отмечала особую частотность имени Жерар среди представителей нескольких поколений. Этот священник считался покровителем женщин, особенно беременных и матерей, поэтому его фотографии (наподобие иконок) беременные клали под подушку, а во время родов держали в руке медальоны с его изображением. Скульптура священника Жерара установлена перед городским роддомом.

«Детскую» тему продолжил специалист по истории религиозных течений А. Амундсен (Норвегия) докладом о различиях и сходстве семейного и школьного (церков-

ного) воспитания в XIX в. У. Вольф-Кнутс (Финляндия) представила увлекательный анализ шведских журналов, издававшихся воскресными школами в XX в. в Финляндии. Степень их религиозности с годами уменьшалась, морализаторский тон сменился нейтральным, описательным, приближенным к реальной жизни учеников. Р. Гейер (Австрия) путем анкетирования выявила религиозные интенции группы подростков, которые на своих собраниях обращаются с самыми различными просьбами к Богу, Богородице и святым. Часто декларируемый постулат о том, что западное общество становится слишком секуляризованным, в данном случае «не работает». Молодые люди, выражая порой весьма «коммерческие» пожелания, стремятся найти духовную опору и обретают ее, постепенно приходя к церкви.

Й. Мардоза (Литва) в докладе «Мужчины и женщины в религиозной жизни литовской деревни первой половины XX в.» обозначил четкое разделение полов при исполнении определенных ритуальных действий в календарной обрядности. Сменой мужских и женских ролей в местных карнавалах, приуроченных к календарным церковным праздникам, были посвящены доклады М. Санты Монтез (Португалия) и К. Льюис (Швеция).

На симпозиуме было уделено внимание народно-религиозной материальной культуре, исследование которой должно, по мнению Н.-А. Брингеуса, Президента Королевской академии этнологии (Швеция), еще более активизироваться. Способы визуального выражения скорби на надгробьях Швеции и Норвегии сравнил А. Густавссон (Норвегия), основываясь на коллекции из 2000 фотоснимков. В Норвегии надгробья теснее связаны с церковными канонами, на могилах нередко установлены бронзовые изображения Христа, выгравированы цитаты из Священного Писания. В Швеции же более распространена народная интерпретация смерти и загробного мира, чаще встречаются личностные мотивы, характеризующие умершего. Это проявляется и в надписях (нежные обращения родственников к умершему), и в рисунках на плитах (атрибуты профессии, хобби и др).

Л. Приминано (США) на богатом иллюстративном материале показал, как передаются народно-религиозные чувства в картинах на библейские сюжеты мастерицы-вязальщицы Энн Амин из Канады. Сама личность Энн и сознательно избранный ею стиль жизни являют собой образец народно-религиозного призвания. Анализ почитания пророчицы из венгерских Карпат сохранился в докладе И. Кюллош (Венгрия). Трансформация этого культа, поддержанного впоследствии и церковью, динамика «святости» отражены в полевых записях исследовательницы начиная с 70-х гг. XX в. Если

Грот Лурдской Богородицы





Место поклонения польской общины в Шотландии

венгерская исследовательница говорила о большей роли «знающей» женщины в сельском обществе, то Д. Миллер (Шотландия) сосредоточила внимание на роли «знающего» мужчины в обществе и рассказала о функциях колдунов в ранней истории Шотландии.

Центр паломничества в Карфине (Шотландия). Место поклонения Украинской униатской церкви — плита, установленная украинцами в память о 30-летию со дня прибытия в Шотландию



Исследователи народной религии в Великобритании традиционно занимаются документацией культа монархии. В этот раз доклад на тему «Бабушка Великобритании как символ нации» — о праздновании дней рождения почившей королевы-матери — прочитала Э. Роуботтом (Великобритания). В дискуссии после этого доклада участники конференции вспомнили прозвучавший на прошлой конференции доклад о культе принцессы Дианы, особенно развившемся сразу после ее гибели. Как оказалось, сейчас культ принцессы Дианы практически сошел на нет.

Новаторским по своей теме и подходам стало выступление Б. Мейрлинг (Швеция); в свете половозрастной проблематики она рассмотрела деятельность священнослужительниц в Финляндии и Швеции и отношение к ним прихожан. Женщина в роли священника воспринимается или сугубо отрицательно, или подчеркнуто положительно. В последнем случае она (в зависимости от возраста) принимает на себя функции матери, подруги или сестры.

Историко-социальным аспектам народной религиозности был посвящен доклад Ю. Бузалки и Э. Бемесковой (Словакия), которые рассмотрели межпоколенческие аспекты отношений между католиками и протестантами в период Трансформации. Г. Барна проанализировал деятельность религиозных братств в XIX—XX вв.

П. Лайсафт (Ирландия), изучающая вербальную составляющую народного христианства, прокомментировала народные молитвы, обращенные к Богородице, которые по форме и мотивам очень близки к фольклорным заговорам и религиозным баладам. Это тексты, которые читались при восходе солнца, во время пожара, при трудных родах, в день св. Бригид и др.

И, наконец, как всегда на подобных собраниях, ученые не могли обойти стороной новые религии, в частности Нью Эйдж с его прототипами, символической и прагматикой (доклад С. Сатклифа, Великобритания).

Симпозиум завершился подведением итогов и обсуждением планов на будущее. В 2003 г. выйдет в свет сборник статей и материалов по IV симпозиуму. Все участники выразили единодушное мнение, что и на этот раз встреча ученых и обмен знаниями, дискуссии позволили расширить научный кругозор и обозначили путь продвижения вперед. Так, к следующему симпозиуму предложено сосредоточиться на изучении роли материальных объектов в исполнении культов и в народной религии вообще. Решено было также сформировать небольшие группы, которые бы совместно разрабатывали определенные темы. Одной из таких тем стала историографическая: изучение исследования народной религии в странах Европы. К концу 2003 г. будет собран том, в который войдут очерки по истории науки, написанные по единой схеме и снабженные обширной библиографией. Опубликованы они будут в Венгрии, рабочий язык — английский. Представляется, что это очень важный и нужный проект, который принесет пользу ученым разных стран, преподавателям и студентам.

Особенно хочется отметить, что организаторы симпозиума составили богатую культурную программу. Участники конференции получили возможность ознакомиться с Музеем народной религии и этнографии в Глазго (здесь же было проведено одно заседание с участием директора музея), с прекрасными соборами Эдинбурга, услышать старинное шотландское народное пение и исполнение псалмов. Научный интерес представляло посещение популярного Центра паломничества в Карфине, где отражены почти все конфессии и многие локальные культы иммигрантов Шотландии. Там, в частности, есть святилища, выстроенные в начале XX в. поляками, а в послевоенные годы — украинцами. Карфин с его гротами и музеем послужил прекрасной иллюстрацией к тем проблемам, которыми занимается Комиссия по народной религии.

Примечания

¹ По материалам предыдущих трех симпозиумов изданы сборники: Religion in Everyday Life. Stockholm, 1993; Folk Religion: Continuity and Change. Lisboa, Uppsala, 1997; Politics and Folk Religion. Szeged, 2001.

И.А. СЕДАКОВА

(Москва)

Фото автора

Конференция по народной религиозности

26–28 сентября 2002 г. в Европейском университете в Санкт-Петербурге проходила конференция «Исследования по народной религиозности: современное состояние и перспективы развития», поддержанная грантом Института «Открытое общество».

Конференция задумывалась как междисциплинарная, предполагающая обмен мнениями между представителями разных социальных наук, занимающихся вопросами народной религии: фольклористов, этнографов, историков.

На конференцию приехали ученые из Москвы, Петербурга, других университетских городов России (Новосибирск, Нижний Новгород, Вятка). В работе конференции приняли участие также зарубежные коллеги из Великобритании, Эстонии, Израиля, Армении, Польши.

В докладах и дискуссиях обсуждались проблемы теории и методологии в изучении «низовых» религиозных практик, городского и сельского религиозного фольклора, процессов смыслообразования в повседневной социальной деятельности представителей различных конфессий, деноминаций, религиозных движений и групп.

Первый день начался докладами, в которых обсуждались вопросы исследования религиозных представлений и практик представителей новых религиозных движений: А. Панченко (ИРЛИ РАН, Санкт-Петербург) «Новые религиозные движения и работа фольклориста»; современные представления о конце света: М. Ахметовой (РГГУ, Москва) «И увидел я новое небо и новую землю...». Утопия в эсхатологических представлениях конца XX века»; традиционные представления о загробном мире: О. Савельевой (НИЭПП, Новосибирск) «Образная в древнерусской и народно-христианской картине мира»; Ф. Вигзелл (School of Slavonic and East European Studies, London) «Функция и нравственный аспект видений и снов о путешествиях в мир иной». Народные представления полесских крестьян о религиозных практиках соседей-евреев были темой выступления О. Беловой (Институт славяноведения РАН, Москва) «Народные версии "кровяного навета": мифологизация сюжета в славянских фольклорных нарративах». В докладе М. Каспиной (РГГУ, Москва) «Феномен смещения различных традиций, возникающих при пересказах информантами библейских сюжетов» обсуждалось взаимодействие письменных текстов и устной традиции в рассказах современных крестьян и способы анализа таких нарративов. В выступлении С. Штыркова (ЕУ, Санкт-Петербург) «О перспективах изучения народного иконопочитания» были сформулированы принципы этногер-

меневтического подхода к анализу крестьянских практик иконопочитания. А. Кушкова (ЕУ, Санкт-Петербург) в докладе о жизни маленькой церковной общины в Вологодской обл. показала, как в кризисной ситуации актуализируются возможные схемы разрешения конфликта и каким образом происходит выбор в пользу одной из таких схем. Ю. Шеваренкова (НГУ, Н. Новгород) рассказала о культе «Канавки» в с. Дивеево Нижегородской обл.

Второй день конференции был преимущественно посвящен историческим исследованиям народной религиозности. День начался с докладов, в которых анализировался общественный дискурс века Просвещения в отношении колдовства и суеверий: Е. Смилянской (РГТУ, Москва) «О концепте "суеверие" в России века Просвещения» и Т. Михайловой (ЕУ, Санкт-Петербург) «Русские колдовские процессы: от борьбы с колдовством к борьбе с верой в колдовство». Основываясь на анализе писем польских мигрантов, М. Крисань (Варшавский университет) обсуждала вопросы отношения крестьян к католической церкви в Царстве Польском в конце XIX — начале XX в. Отношению русских крестьян конца XIX в. к своим священникам был посвящен доклад В. Макаровой (ЕУ, Санкт-Петербург) «...Он хотя и выпивает, но не упивается»: отношение крестьян к пьянству священников». В докладе А. Львова (ЕУ, Санкт-Петербург) «Народное богословие: сектанты и миссионеры» обсуждался такой источник для изучения народной религиозности, как миссионерские собеседования с сектантами конца XIX — начала XX в., его специфика, особенности интерпретации и значимость. Попытка прояснить культурный подтекст старообрядческих самосожжений была предпринята в выступлении Е. Романовой (ЕУ, Санкт-Петербург) «Диалог с антихристом: письма и "сказки" старообрядцев-самосожигателей». Е. Голово (ЕУ, Санкт-Петербург) в докладе «Чукотские шаманы, американские миссионеры и национально-освободительное движение: об одном "синкретическом культе" в Беринговом проливе» рассказал о существовавшем в 1930-х гг. в поселке Наукан культе, в основе которого лежало неприятие доминирующей культуры, агрессивно насаждаемой в регионе русскими. В выступлении Ю. Антонян (Ереванский государственный университет) обсуждались особенности массовой религиозности в современной Армении. Завершил этот день доклад В. Коршункова (Вятский пединститут), посвященный выявлению специфики культа святого Николая Мирликийского в Вятском крае.

Третий день конференции был в основном посвящен результатам полевых исследований народной религиозности. В видеодокладе Э.-Х. Вейстрика (Эстонский ли-

тературный музей, Тарту) рассказывалось о живущей ныне в г. Колпино последней представительнице секты «прыгунов» (*hyppuseuralaiset*), распространенной среди ингерманландских финнов в XIX — начале XX в. В выступлении Ж. Корминой (ЕУСПб, СПбГУ) «Устные рассказы об одной сельской святыне: социальное измерение нарративной традиции» обсуждались происходящие в настоящее время трансформации в почитании сельских святынь, включенных в сферу влияния церкви, и паломнические маршруты (доклад сопровождался показом видеоматериалов). Вопросам почитания святынь в современном городе был посвящен доклад О. Филичевой (ЕУ, Санкт-Петербург) «Записки для Ксении Блаженной: позиция священнослужителей и народный обычай». В докладе врача-психиатра И. Зислина (госпиталь «Kfar Shaul»; Еврейский университет в Иерусалиме) «Иерусалимские психозы: боги, мессии, пророки» вопросы религиозного сознания рассматривались в иной, психиатрической, плоскости на примере специфических состояний, возникающих у некоторых паломников в святых местах Иерусалима (продемонстрированы видеоматериалы). О. Христофорова (РГТУ, Москва) рассказала о социальной роли колдовства на примере современной культуры крестьян Верхоямья; были продемонстрированы полевые видеозаписи, где зафиксированы приступы болезни *икоты*. Вопросы восприятия книги в крестьянской культуре обсуждались в докладах А. Мороза (РГТУ, Москва) «К значению слова "книга" в народной культуре: книга как сакральный предмет» и Е. Мельниковой (ЕУ, Санкт-Петербург) «"Кака-то книга есть...": представления о "черной книге" и Библии в устных свидетельствах крестьян Северо-Запада России». Обсуждению жанров устной несказочной прозы, иначе говоря — народной жанровой системе, был посвящен доклад Т. К. Раудалайна (Университет г. Хельсинки).

Конференция завершилась дискуссией, в ходе которой говорилось о пользе проведения междисциплинарных конференций такого рода, о перспективах проведения научных симпозиумов, посвященных народной религиозности. Было предложено сделать конференцию регулярной, что позволило бы не только продолжить обмен мнениями в рамках академического сообщества Москвы и Санкт-Петербурга, но включить в него и ученых из региональных научных центров.

Программа конференции, а также тезисы докладов размещены на сайте Европейского университета в Санкт-Петербурге <http://www.eu.spb.ru/ethno/science/conf2002.htm>

Ж.В. КОРМИНА
(Санкт-Петербург)

ОБРЯДОВОЕ ПЕЧЕНЬЕ ГОРОХОВЕЦКОГО КРАЯ



Обрядовое печенье — «кресты», «грачики», «жасворонки». Изготовлено Тамарой Павловной Ляшенко из г. Гороховца

Клавдия Алексеевна Краснова, 1913 г.р., уроженка д. Полесково



Во время экспедиций 2002 г. в Гороховецкий р-н Владимирской обл. местные старожилы показали сотрудникам Государственного республиканского центра русского фольклора, как изготавливали печенье к различным праздникам.

Статью В.Е. Добровольской читайте на с. 23—25



«Грачик». Печенье изготовлено Т.П. Ляшенко

«Голубь». Печенье изготовлено Т.П. Ляшенко



Фото
А.Г. Кулешова

Тамара Павловна
Ляшенко, г. Горо-
ховец



Журналы «НАРОДНОЕ ТВОРЧЕСТВО», «ЖИВАЯ СТАРИНА», «ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА» и книги, изданные Центром русского фольклора, можно приобрести за наличный или безналичный расчет по адресу: 119034, Москва, Турчанинов пер., д. 6 (желательно в понедельник и четверг с 11.00 до 18.00); тел.: (095) 245—2079, 246—8417

Уважаемые читатели!

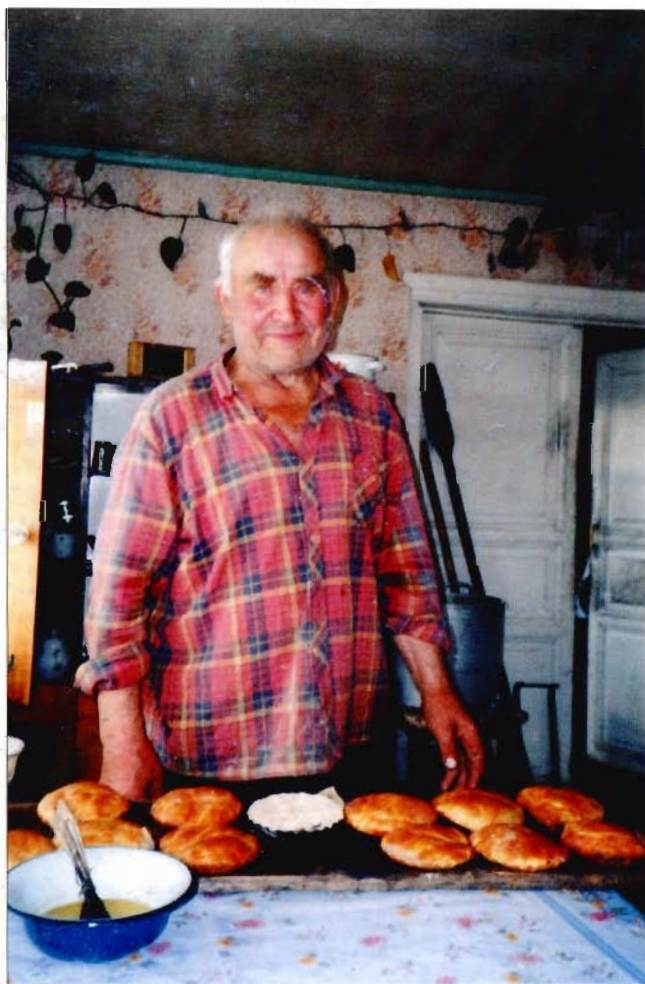
Подписка на журнал
«ЖИВАЯ СТАРИНА»

принимается во всех
отделениях связи

Подписной индекс —
73149 (каталог Роспечати)

Для зарубежных читателей —
73149 (каталог «Russian
Newspapers & Magazines — 2003»)

Internet: www.rosp.ru



В следующих номерах:

*К.К. Логинов (Петрозаводск)
Похоронный обряд
и старообрядческое кладбище
поморского села Гридино*

*В.Е. Добровольская,
А.Г. Кулешов (Москва)
Погребальные обряды
в Гороховецком районе*

*С.М. Толстая,
М.Н. Толстая (Москва)
Погребения в саду
у «горюнов» Сумской области*

*Т.В. Махрачёва,
А.А. Чемерчёва (Тамбов)
Обряды вызывания дождя
на Тамбовщине*

*Т.С. Шенталинская (Москва)
«Знаки любви»:
рисунки на бересте из села Марково*

*Выставки
«Кто жил, в ничто не обратится...»
Юбилейная экспозиция
в Российском этнографическом музее*

*Материалы фольклорно-
этнографических экспедиций*

*Научная хроника.
Обзоры, рецензии*

