

ISSN 0204-3432

ЖИВАЯ СТАРИНА

1 '2004

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре



Традиции свадебного дарения в южнорусском селе Подсереднем Алексеевского р-на Белгородской обл. посвящена представленная в этом номере «Живой старины» публикация В.Н. Медведевой. По результатам исследований, проводимых автором в Подсереднем в 1991—1995 гг., стала возможной не только реконструкция локального свадебного обряда, но и комплексное описание отдельных его элементов, в частности свадебных даров.

Свадебное одаривание — один из самых памятных для подсередненцев моментов старинного обряда. Сельчане вспоминали так: «Трудоёмкая работа, когда вручную пряли, ткали и вышивали, ещё долго потом разбирались: тонко или грубо сделана холстина? сколько даров подготовили? как они вышиты? Никогда не обсуждали обеды. У кого что было, тем и угощали. Говорили же только о дарах».



Праздничная понёва



Фрагмент тканого понёвного полотна (по всей ширине) и расшиитой понёвы



Образцы праздничных рубах из Красногвардейского и Алексеевского р-нов: с. Верхососна (слева), с. Иловка (в центре), с. Большебыково (справа)

Статью В.Н. Медведевой читайте на с. 32—35



Фото Ю.Ф. Лунькова, 1991—1995 гг.



Детали женского головного убора — шапочка «сорока», рогатая кичка, вышитый «подзатылен»

ЖИВАЯ СТАРИНА

1(41) '2004

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре

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

Основан в 1890 году
Возобновлен в 1994 году

Руководитель издательского проекта

А.С. Каргин

Главный редактор

С.Ю. Неклюдов

Редколлегия:

О.В. Белова (зам. главного редактора)

Л.Н. Виноградова

В.М. Гацак

М.А. Енговатова

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.И. Кузьменко**

Адрес редакции: 119034,

Москва, Кропоткинский пер., 10

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

E-mail: crf@inbox.ru (с указанием: для «Живой старины»)

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

Подписано в печать 19.02.2004. Формат 60×90 1/8.
Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 8,0.
Тираж 3000 экз. Заказ 200. Цена договорная

Отпечатано в типографии

ГУП ИПК «Московская правда», 950 экз.

101000, Москва, Потаповский пер., 3

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

© «Живая старина», 2004

На 1-й стр. обложки: Обряжение невесты в понёву (с. Подсереднее Алексеевского р-на Белгородской обл.). 1992 г. Фото Ю.Ф. Лунькова.

На 4-й стр. обложки: Редкий образец золотого (монастырского?) шитья из с. Афанасьевка Алексеевского р-на Белгородской обл.; хранился в доме О.И. Машечкиной в с. Подсереднем Алексеевского р-на Белгородской обл. 1995 г. Фото Ю.Ф. Лунькова.

СОДЕРЖАНИЕ

СОВРЕМЕННАЯ ФОЛЬКЛОРИСТИКА: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ	2
А.С. Каргин. Навстречу Всероссийской конференции фольклористов	2
ФОЛЬКЛОР: ТЕКСТ И ТРАДИЦИЯ	
С.М. Толстая. Язык и культура и язык культуры	4
С.Ю. Неклюдов. Почему сказки одинаковые?	7
Л.Н. Виноградова. Былички и демонологические поверья: границы фольклорного текста	10
В.Я. Петрухин. Киевская легенда: фольклор и реалии	14
И.А. Разумова. Про академика Ферсмана, «обманный камень» и «лунный пейзаж»	16
М.А. Енговатова. Плачевые формы закамской традиции	20
АЛФАВИТ В КУЛЬТУРЕ	
А.Л. Лифшиц. О чем звонит колокол?	24
А.А. Залиняк. Азбука на львовском колоколе	25
А.В. Дадыкин. «Благословное буквы шествие»	27
ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ	
А.Ф. Некрылова. «Святой Тихон с неба спихан»	30
В.Н. Медведева. Свадебные дары в селе Подсереднем Белгородской области	32
А.В. Черных. «Проводы реки» в весенних обрядах русских Прикамья	35
Т.В. Володина. Из народной медицины белорусов	37
А.Я. Казанович. Вода в магии и медицинской практике	39
ИЗ ИСТОРИИ НАУКИ	
А.В. Чернецов. К 200-летию первой публикации сборника Кирши Данилова	41
К.А. Балобанова. Публикации заговоров в «Живой старине» до 1917 г.	45
ЭКСПЕДИЦИИ	
О.В. Белова. Обетные праздники в Харовском р-не Вологодской области	48
В.Н. Буркова, В.М. Тименчик. Фольклорно-этнографическая экспедиция в Козельский район	50
И.Л. Яковлева. Страшные истории	52
ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ	
А.В. Юдин. Славянская этнолингвистика: новые издания (2000—2003)	54
А.Н. Мартынова. Научное издание фольклорного собрания А.В. Маркова	55
А.Л. Топорков. Антология фольклора современного города	56
Н.Р. Тимонина. Новая литература по фольклору и этнографии	58
ПАМЯТИ УЧЕНЫХ	
Микаэла Яковлевна Мельц	59
НАУЧНАЯ ХРОНИКА	
Т.С. Канева, Е.А. Шевченко. IV Рябининские чтения	60
С.В. Просина. Приобщение детей к традициям народной культуры	63



ГОСУДАРСТВЕННОМУ
РЕСПУБЛИКАНСКОМУ
ЦЕНТРУ РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА
МИНИСТЕРСТВА КУЛЬТУРЫ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ,
КАРГИНУ А.С.

От имени Министерства культуры Российской Федерации сердечно поздравляю с 10-летием возрождения обновленного журнала «Живая старина».

Основанный в 1890 году журнал до 1917 года оставался одним из известных этнографических и фольклористических изданий. В конце XX века, более чем через 80 лет (!) после своего закрытия журнал оказался востребованным в обновляющейся России.

Созданный Правительством России в 1990 году Центр русского фольклора воссоздал журнал «Живая старина» — журнал с такой непростой судьбой.

Энергия и инициатива руководства Центра позволили объединить вокруг журнала лучшие научные силы России в области филологии, истории, фольклористики, этнографии.

Благодаря их авторитету поднята на высокий научный уровень планка публикаций, а печататься в нем — большая честь и ответственность. Сегодня это общепризнанный авторитетнейший журнал. Благодаря ему читатели во всех регионах России имеют возможность познакомиться с мнением ведущих специалистов, получить свежие новости, обменяться идеями, поделиться опытом.

10-летие своего возрождения журнал «Живая старина» встречает в хорошей творческой и научной форме. Искренне желаю всем вдохновения, здоровья, новых неординарных публикаций.

Министр культуры Российской Федерации

М.Е. ШВЫДКОЙ

А.С. КАРГИН

НАВСТРЕЧУ ВСЕРОССИЙСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ ФОЛЬКЛОРИСТОВ

В ближайшие годы усилия журнала целесообразно направить не только на публикации, посвященные наиболее интересным научным идеям нашего времени, опыту полевой фольклористики, информации о новых изданиях, о проводимых в стране научных мероприятиях и т.п., как это происходило до настоящего времени. Журнал, реализующий одну из важнейших концепций Центра русского фольклора о консолидации и координации фольклористических сил страны, должен выступить и одним из соучредителей проведения в ближайшие годы Всероссийской конференции «Российская фольклористика: опыт истории и ХХI век». Необходимость проведения подобной конференции очевидна, хотя различных фольклористических научных и практических форумов (региональных, ведомственных, презентационных, конкретно-предметных и др.) сегодня проводится на первый взгляд много, в известном смысле даже избыточно много.

Всероссийская конференция, которая помогла бы ученым «свернуть часы», выработать дальнейшую стратегию и тактику научных поисков, определиться с их приоритетами, не проводилась уже более 20-ти лет¹. За это время произошли огромные перемены. В гуманитарное знание пришли новые поколения ученых, новые исследовательские методы и направления. Кардинально изменилась идеологическая ситуация вокруг самого понимания фольклора и науки о нем — науки, которая, с одной стороны, быстро сдает свои прежние позиции, а с другой, столь же быстро осваивает «новую фольклорную реальность» — неоднозначную, эклектичную, стремительно расширяющую свои границы и возможности. Фольклористика накопила множество методологических проблем, масса которых близка к критической.

Происходят глобальные изменения всей нашей жизни, продолжается стремительная урбанизация российской культуры, на революционный слом общественно-политической системы в конце ХХ в. наложилось бурное развитие информационных технологий и соответствующих им культурных традиций. Все это не может не отражаться на фольклорном процессе. Но это — только внешняя, социально-историческая составляющая нашей проблематики; однако есть и внутренняя логика развития самой науки, предполагающая, в частности, вопросы определения границ предмета (а они, как выясняется, подвижны), методов его изучения, классификации жанров и т.д.

На пороге ХХI в. фольклористика не может ограничить свой предмет и поле своих интересов рамками тех фольклорных жанров и форм обрядовой деятельности, которые дошли до нас из далекого прошлого и уже утратили свою актуальность (исторические песни, былины, свадебный, рекрутский обряды и т.д.), изучать творчество только тех общественных слоев, которые в своем прежнем социальном облике уходят или ушли с исторической сцены (крестьяне, рабочие, ремесленники, купцы, мещане, служилые люди). Фольклористика не должна быть опрокинута в прошлое, фиксировать лишь вчерашние культурные традиции, вчерашних действующих лиц и образцы их творчества.

Осмысление современной реальности фольклорного процесса побуждает к формированию новой фольклористики, комплексной и междисциплинарной по своему характеру, с широким спектром АНАТОЛИЙ СТЕПАНОВИЧ КАРГИН, доктор пед. наук; Генеральный директор Государственного республиканского центра русского фольклора (Москва)

философских, социологических, культурологических интересов. Она должна не только сохранять предмет и традицию изучения текстов «классической» фольклористики, но при этом также опираться на лингвистику, педагогику, философию, психологию, культурологию, эстетику, этику и другие дисциплины, формируя соответствующие подразделы этих наук (этнолингвистика, этнопедагогика, этнопсихология, этномузикование и т.п.). Сегодня очертания такой фольклористики лишь обозначились. Она подвергается экспансии со стороны специалистов из других научных областей, обнаруживших свои интересы в рассмотрении народных традиций. Об этом со всей определенностью свидетельствуют наши ежегодные конференции «Фольклор и художественная культура», в которых активное участие принимают представители самых разных наук — от филологии и философии до семиотики и политологии.

Во второй половине XX в. фольклористика сделала важный шаг к расширению своего предмета, включив в него практически все явления традиционной художественной культуры. Постепенно она осваивала и новые методы (в частности, семиотический, структурно-функциональный). Все это получало неоднозначную, порой резко отрицательную оценку. К началу XXI в. фольклористика предстала комплексной междисциплинарной наукой, но вновь оказалась перед выбором своего дальнейшего пути — либо раствориться среди других дисциплин, также занявшихся изучением народных традиций (что приведет к утрате ее самостоятельного статуса), либо сформировать новую модель гуманитарного знания, исследующего с помощью новых научных технологий современный фольклор адекватно его изменившейся природе. Иными словами, фольклорный процесс во всем его многообразии может быть по-настоящему осмыслен лишь комплексной междисциплинарной наукой, владеющей соответствующими научными методами.

Готова ли фольклористика в ее «классическом» виде решить вставшие перед ней задачи? Смена фольклорной парадигмы предполагает весьма существенные корректизы в на-

учном знании. Без этого она может перестать быть востребованной наукой, превратившись лишь в «музееоведческую» дисциплину.

Это лишь небольшая часть тех животрепещущих проблем, которые стоят сейчас перед фольклористикой. Для их обсуждения и выработки определенной концепции требуется форум всех научных и практических фольклористических сил страны. Ситуация диктует необходимость проведения представительной Всероссийской конференции, соучредителями которой могли бы стать научный совет по фольклору Отделения историко-филологических наук РАН, вузовский совет по фольклору, фольклорная комиссия Союза композиторов и другие организации.

Для обеспечения ее конструктивного характера будущей конференции нужно провести огромную подготовительную работу. Должен быть создан оргкомитет конференции, который разработает ее концепцию, определит приоритетные темы для пленарных докладов и т.д. Такой оргкомитет будет создан на базе Государственного республиканского центра русского фольклора. Согласие участвовать в нем уже дали некоторые специалисты, в том числе представители российских регионов.

Представляется символичным, что именно в юбилейном номере журнала, открывающем следующее, выполненное новых планов и надежд десятилетие его существования, мы имеем все основания поместить призыв к коллегам о сотрудничестве в организации конференции «Российская фольклористика: опыт истории и XXI век».

Примечания

¹ Последняя Всесоюзная фольклористическая конференция «Современное состояние и задачи советской фольклористики» проводилась 2—4 сентября 1986 г. Конференция не получила широкого резонанса у специалистов из-за своего «урезанного» музыковедческого и ведомственного состава и малого тиража изданных материалов (175 экз.).

Заседание редколлегии журнала «Живая старина». Слева направо: А.В. Чернецов, В.Я. Петрухин, А.С. Подгаец, О.В. Белова, С.Ю. Неклюдов, М.А. Енговатова, Л.Н. Виноградова, С.М. Толстая, А.С. Каргин



С.М. ТОЛСТАЯ

ЯЗЫК И КУЛЬТУРА И ЯЗЫК КУЛЬТУРЫ

Почему и в каком смысле мы пользуемся термином *язык культуры* и проводим аналогию между естественным языком и культурой? Можно в этом видеть широкую распространенную, обиходную метафору: язык часто употребляется в более общем, семиотическом значении «код, система средств для выражения некоторого содержания» (ср. язык музыки, язык живописи, язык архитектуры и т.п.). Между вербальным языком и культурой (традиционной народной культурой) существует очевидный изоморфизм, объясняемый сходством их функций — когнитивных, коммуникативных, социальных и пр. Об этом в свое время писал Н.И. Толстой: литературному языку соответствует элитарная культура, языковым диалектам — культурные диалекты, городскому просторечию — «третья» культура, арго — профессиональная культура и т.д.¹ По отношению к культуре оказывается вполне оправданным применение таких «лингвистических» понятий, как текст, грамматика, семантика, синтаксис, прагматика, синонимия, антонимия, полисемия и многие другие. Но между языком и культурой есть и более глубокая внутренняя двусторонняя связь. С одной стороны, языковые единицы (слова) в контексте культуры часто обладают, помимо общеязыковых значений, еще и культурной семантикой, которая редко и лишь случайно фиксируется словарями (мне приходилось показывать это на нескольких примерах: *веселый, кривой, играть, грех, цвет* и др.). С другой стороны, язык и культура (ритуал) часто выступают как дополняющие или дублирующие друг друга: одни и те же смыслы выражаются то вербально, то ритуально, то предметно (причем не только на уровне «межъязыкового» сопоставления, но и в рамках одной системы, традиции). Например, в контексте свадебного обряда *калиной* может называться невеста, брачная рубаха невесты со следами крови, песня, исполняемая на свадьбе, и др., но, как правило, присутствует и само растение (ср. ветки калины как украшение каравая, часть убранства дома невесты, деталь ее одежды и др.).

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

Словарь «Славянские древности»² дает представление о «лексиконе» культуры, т.е. о наборе знаков, фигурирующих в культурных текстах, и их «семантике». Что собой представляют эти знаки и как определяются их значения?

Понятие семантики применительно к единицам языка культуры отличается от того, что принято понимать под семантикой единиц естественного языка (лексической семантикой). Это определяется разным характером используемых языками и культурой знаков: знаки языка гомогенны (они имеют либо звуковую, либо графическую природу) и «специфичны» (у них нет иных функций, чем языковые), а знаки культуры гетерогенны (слова, вещи действия и т.д.) и «неспецифичны» (в текстах культуры носителями смысла могут быть утилитарные предметы и действия, природные объекты и т.п.). Эта субстанциональная природа, неспецифичность знака, обремененность его утилитарными свойствами и функциями не может не влиять на знаковые функции, она составляет как бы их субстрат. Но более значимо другое, а именно символический характер культурной семантики. Что это значит? Если для языкового знака (слова) семантика — это в самом общем смысле область действительности, к которой этот знак применим, то для культурного знака, который сам может быть «кусочком» действительности, обозначаемой словом, семантикой становится область «вторичных», т.е. непрямых соотнесений и коннотаций (ассоциаций, оценок и т.п.) денотата. Если, например, сравнить толкования слова *колодец* и культурного знака *колодец*, то эти отличия в семантике (т.е. в содержании толкований) будут хорошо видны.

В академическом словаре русского языка (БАС) мы находим такое толкование: **Колодец**. 1. Искусственная, защищенная от обвалов срубом яма для добывания воды из водоносных слоев земли. 2. Спец. Различной величины и глубины яма, отверстие для различных технических целей (для спуска в шахту в рудниках, для винта на пароходе, для прохода к месту закладывания мины и т.п.). 3. Обл. Родник, ключ³.

Сравним толкование в словаре «Славянские древности» (СД): **Колодец** — объект и локус, совмещающий призна-

ки водного источника и хозяйственной постройки; из-за связи с водой и подземельем осмысляется как пограничное пространство, путь в ирий и канал связи с потусторонним миром⁴. Эти дефиниции отмечают в качестве релевантных разные признаки реального объекта: в определении БАС ключевыми смысловыми элементами оказываются вода, земля, глубина, рукотворность (колодец — артефакт); для культурной семантики в СД важны вода, в меньшей степени земля, но доминирующий смысловой компонент — пограничность двух миров (тогда как для слова *колодец* доминантой, видимо, является «источник питьевой воды»). Как и в случае толкования слова в языке, источником при выделении релевантных культурных признаков служат контексты употребления соответствующего знака. В данном примере — это различные магические действия, совершаемые у колодца, например, обряды вызывания дождя, включающие призывы к утопленнику Макарке «разлить слезы по святой земле», т.е.пустить на землю дождь (в «пресуппозиции» присутствует представление о том, что колодец — канал связи двух миров, через него можно общаться с обитателями того света; это подтверждается и многими другими контекстами, например, гаданиями у колодца о жизни и смерти путем «заглядывания» в воду, на которой проплывают соответствующие знаки).

При толковании культурного знака *дерево*, о чем мне уже приходилось говорить⁵, контекстами, на основании которых выделяются релевантные признаки, служат обычай помещать на дерево те или иные предметы с целью удаления их из этого, земного мира и «отправления» на тот свет, например, скромной пищи перед началом поста, одежды большого и других предметов в медицинской магии, обычай хоронить под деревом умерших некрещеными детей, запрет залезать на дерево «нечистым» женщинам и т.п. Все это для языковой семантики, т.е. семантики слова *дерево*, нереlevantно. В культурной дефиниции *дерева* должны быть отмечены такие смысловые элементы: 1) значение вертикали, соединяющей земной и верхний, небесный мир; 2) значение роста и плодородия; 3) метафорическая соотнесенность с человеком (откуда запреты сажать не-

которые виды деревьев у дома или рубить какие-то виды деревьев); 4) значение дерева как сакрального или демонического локуса и др. В сущности, не очень понятно, что является денотатом и сигнификатом такого рода знаков. Когда в естественном языке слово, благодаря механизмам метафоры, метонимии, «отрывается» от своего денотата и начинает обозначать совершенно другое, расширяя тем самым свою денотативную сферу (например, деревом начинает называться ветвящийся граф, с помощью которого выражаются отношения между объектами, имеющий мало общего с реальным деревом), то одновременно сужается его исходная семантическая сфера, т.е. набор признаков «дерева» (например, такие признаки, как вертикальность, наличие корней, коры, листьев, способность сбрасывать листья и т.п., становятся нерелевантными). Нечто подобное, как кажется, происходит в языке культуры при образовании символических значений: из всей суммы признаков денотата выбирается один, а остальные нивелируются, и знак становится символом этого признака (значения).

При сравнении слова *красный* и культурного знака *красный* мы также обнаруживаем несовпадение языковых и культурных толкований по составу и иерархии признаков. Так, характерная для народной традиции и фольклорных текстов трактовка красного цвета как символа девственности, готовности к плодоношению и т.п., не находит соответствия в структуре языковых значений соответствующего слова, но она очень хорошо подтверждается обрядовыми контекстами.

Для глагола *ходить* языковые контексты не выявляют значений, связанных со сферой воспроизведения, продуцирования жизни (в языке это просто основной глагол движения), тогда как для культурного знака *ходить* как элемента акционального кода культуры такие значения подтверждаются семантикой и магической функцией обрядов хождения, например, ритуального хождения возле созревающих хлебов, обходов полей с целью магического продуцирования урожая. Ср. также широко распространенные приговоры полесских рождественских обходчиков: «Где коза ходит, там жито родит», болгарских лазарок: «Там, где мы прошли, зародилось, зародилось».

Таким образом, чаще всего лингвистический анализ и языковые показатели оказываются недостаточными для воссоздания соответствующего образа «кар-

тины мира» в полном виде и требуют «поддержки» со стороны неязыковых данных. Необходимо, однако, подчеркнуть, что граница между языковой и культурной семантикой не является четкой; она зависит, во-первых, от того, как понимается семантика слова, включаются ли в нее коннотативные (ассоциативные, оценочные и т.п.) компоненты; во-вторых, она не установлена раз и навсегда и может меняться: какие-то значения могут из коннотативных превращаться в полноценные компоненты значения слова.

По этому поводу много лет продолжается спор между московскими этнолингвистами (коллективом, работающим над словарем «Славянские древности») и «идейно» близкой им по исходным позициям люблинской группой этнолингвистов во главе с проф. Е. Бартминьским, работающих над словарем языковых стереотипов польской народной культуры⁶. Проф. Бартминьский считает, что все такого рода культурные значения, т.е. верования, представления об элементах внешнего мира и т.д. (он их называет языковыми стереотипами), входят в языковую семантику называющих их слов. Мы же исходим из того, что граница между языком и культурой, сколь бы условной и подвижной она ни была, принципиально существует, следовательно существуют (или должны существовать) критерии разграничения языковых и неязыковых значений. Внимательный и фронтальный анализ контекстов толкуемого слова, привлечение разных языковых идиомов и стилей способны заметно расширить границы семантического объема слова, но все равно за их пределами останутся какие-то смыслы, не подтверждаемые языком. Можно воспользоваться примером с *камнем*: если такие культурно значимые признаки, как крепость, устойчивость, неподвижность, неподтвержденность изменениям, «мертвость, безжизненность» камня и т.п., находят языковое выражение в узусе слова и особенно в фразеологии, ср. выражения *как за каменной стеной, каменное лицо, сердце не камень* и т.п., то такие приписываемые камню в народных представлениях свойства, как способность расти (камни растут), никак языком не «улавливаются».

Необходимо еще заметить, что в случае языка культуры мы часто имеем дело с очень обобщенными, категориальными (и часто оценочными) значениями. В словаре СД культурно значимые признаки нередко формулируются слишком

«крупно» и абстрактно и потому толкования разных культурных знаков оказываются подчас мало отличимыми друг от друга, когда соответствующие знаки изофункциональны и занимают одинаковое положение на аксиологической шкале. Ср. сходные по существу толкования, предлагаемые в СД для таких категорий «денотатов», как колющие и режущие предметы (от косы до иголки), многие растения (вечнозеленые, колючие, едкие и т.п.), многие животные (гады, куницы), многие локусы, отрезки времени (границы) и т.д.

Культурная семантика, так же как и языковая, формируется на основе некоторых (выбранных) свойств денотата: его внешних признаков (формы, размера, субстанции и материала, цвета и т.д.), его «происхождения» (способа производства), отношения к другим объектам действительности, но чаще всего она обусловлена его практическими функциями. Например, семантика сети как предмета-оберега определяется в первую очередь ее формой (наличием узлов и ячеек) и способом изготовления (продукт вязания), а семантика, скажем, *веретена* — и формой (остроконечность), и характерным действием (кручение, витье), и контактом с пряжей и нитью, со слюной, и принадлежностью к «женской» сфере (это атрибут и орудие женского труда); фаллическая семантика *ключа* — его формой и характерным действием и т.д. Семантика и символика акциональных знаков также находит свою мотивацию в характерных признаках и обстоятельствах действия (значимым может оказываться любой «актант» — и орудие действия, и способ действия, и исполнитель, и продукт, и объект действия, реже символическая семантика коренится в самом действии, ср. *бить*). Например, символика и семантика таких действий, как *подпрыгивать, подбрасывать, поднимать*, основывается на признаком «вверх, высокий» (отсюда продуцирующая магия этих действий, приписываемое им воздействие на рост, возрастание, прибыль и т.д.). Действия *обходить, обводить, окружать* получают свое значение благодаря круговой траектории движения и магии замыкаемого в результате действия круга, отсюда защитная функция такого рода действий. Уже упоминавшийся *ключ* в качестве орудия действия по принципу метонимии приобретает акциональное значение замыкания, запирания. Если речь идет о признаком, то в этом случае семантика часто определяется «прототипическими» носи-

телями соответствующего признака или свойства (например, семантика и символика красного может «перенимать» семантику и символику крови как субстанции жизни; для признака зеленый источником символических значений становится трава и т.д.).

Разные реальные (формальные, утилитарные и пр.) свойства одного денотата не обязательно «согласованы» между собой, т.е. не всегда трактуются (метафоризируются, символизируются) языком культуры в одном направлении, не всегда оцениваются одинаково и объединяются в едином символическом значении. Один и тот же объект может порождать разные культурные значения, восходящие к разным свойствам или функциям объекта. Например, **веник**, будучи орудием метения, выметания, получает значение средства отгона, удаления чего-то нечистого и широко используется для избавления от нечистой силы, болезней и других опасностей; однако по признаку его контакта с нечистотой он сам может наделяться свойством нечистоты; по признаку «сухости» составляющих его прутьев он противопоставляется свежей зелени и символизирует опасное безжизненное, мертвое начало (ср. запрет прикасаться веником к ребенку, вообще человеку, домашнему животному). Соответственно таким разным значениям одного (в материальном смысле) знака он может приобретать разные функции (ритуальные, магические), становиться полифункциональным. Например, **веретено** может служить оберегом и средством защиты, лечения, любовной магии, а может быть орудием злых духов, демонов, порчи и колдовства (у сербов веретеном символически «помешивают» яйца, когда подкладывают их под наседку, чтобы вывелось больше курочек; веретена запрещают оставлять дома в праздники — иначе будешь встречать в лесу змей, и т.п.; веретено уподобляется змее через семантическое звено «вить, виться»). Примеров полифункциональности, за которой стоит неоднозначность трактовки одного объекта (вплоть до энантиосемии, как в случае с веником), можно привести немало. Все они основаны на возможностях актуализации разных свойств реальных предметов и объектов окружающего мира, используемых в качестве культурных знаков. Можно ли видеть в этом явлении многозначность в том же смысле, в каком мы говорим о полисемии в языке, т.е. о лексической многозначности? В пользу такой трактовки говорит «материальное»

единство знака и «выводимость» всех его значений из реальных свойств денотата. Противоречит же этой трактовке и свидетельствует в пользу омонимии семантическая независимость значений друг от друга, отсутствие между ними «прямой» метафорической или метонимической связи (не опосредованной денотатом).

При тех особенностях семантики единиц языка культуры, о которых было сказано, граница между многозначностью и омонимией оказывается еще более зыбкой и неопределенной, чем в случае естественного языка. В самом деле, когда речь идет о символических значениях, т.е. таких, которые абсолютизируют некоторый признак денотата, делают его не только доминирующим над другими, но по существу единственно значимым, разные значения, мотивированные разными свойствами денотата, становятся разными символами, т.е. скорее омонимами. О многозначности культурного знака, как и о языковой многозначности, можно говорить лишь в том случае, когда между разными значениями возможно установить семантическую связь, когда они выводимы друг из друга или из некоторого общего третьего значения.

Подобно тому как многозначности культурного знака соответствует его полифункциональность (наличие разных ритуальных функций и вхождение в разные культурные контексты), явление синонимии соотносится с явлением изофункциональности (соответственно способности разных знаков выступать в одной и той же ритуальной, магической функции и в одинаковых контекстах). Например, очень велик ряд отгонных действий и орудий: стук и другие способы производства шума (крик, лязг, звон и т.п.), размахивание разными предметами, переворачивание предметов с целью «отвернуть» опасность и др. В магических ритуалах признак «высокий» может приравниваться (т.е. становиться синонимичным) к признакам «длинный» и «долгий» (на основе общего для них признака большой протяженности): чтобы лен рос высоким, сеять лен едут дальней дорогой, на масленицу катаются с высоких гор или качаются на качелях, заботясь о том, чтобы размах движения был как можно большим; стараются составить возможно более длинную цепочку хоровода и т.д.

Источниками синонимии являются прежде всего: общий доминирующий признак (все колющие и режущие орудия могут заменять друг друга в риту-

альном контексте, к ним могут приравниваться и колющие или жгучие растения); символический характер семантики, когда существен лишь мотивационный «признак», а не его категоризация (ср. круг как «синоним» окружать, обходить; **ключ и замок** как «синоним» запирать и т.п.). Действие может быть «синонимом» не только предмета (орудия или продукта этого действия), но и деятеля: например, **подпрыгивание, подбрасывание хлеба, яйца, ложек, орехов и т.п.** (или танец с подскоками), совершаемые ради того, чтобы были **высокими** посевы (льна, хлебов), оказываются эквивалентными по своему смыслу выбору высокого человека или человека с длинными волосами в качестве ритуального сеяния, начидающего сев; или пахаря, совершающего первую, часто символическую пахоту; или лица, возглавляющего праздничный хоровод (здесь человек, включающий в набор своих характеристик признак «высокий», оказывается «синонимичным» действию с тем же признаком «высокий»; категориальные различия при этом несущественны). Таким образом, культурными синонимами могут стать любые знаки, в семантике которых присутствует общий признак (обычно доминирующий), причем логические отношения между синонимическими единицами могут быть самыми разными: часть может быть синонимом целого, атрибут синонимом своего «хозяина» и т.д.

Еще одним источником синонимии (изофункциональности) может быть общность ситуации, к которой относятся разные знаки. Например, атрибуты и компоненты церковного пространства (икона, крест, свеча, хоругви, евангелие и даже закладка от него, церковный колокол, сам поп и т.д.) становятся носителями общей семантики и употребляются в одинаковых ритуально-магических действиях благодаря их причастности к общей сакральной ситуации церкви и церковного обряда. Точно так же разные атрибуты погребального обряда (мыло, которым обмывали покойника, гребень, которым его чесали, игла, которой шили саван, платок, которым подвязывали члены покойнику, шнурки, которыми связывали его ноги, полотно, на котором опускали гроб в могилу, и т.п.) наделяются общими лечебными свойствами и тем самым во многих ритуальных контекстах становятся синонимичными. Ср. также «вторичную» роль рождественских (хлеба, соломы, огарка бадняка и др.) или свадебных (фаты, венца, платья и

др.) атрибутов⁷. Однаковыми символическими значениями и магическими свойствами наделяются предметы, имеющие отношение к домашнему очагу и огню (кухонная утварь, печная заслонка, у южных славян очажная цепь) и т.д.

Итак, синонимы в языке культуры — единицы, обладающие общим «доминантным» (символическим) признаком. Степень синонимичности (семантической близости) может быть различной: в языке она больше, чем в культуре, где актуален лишь один, доминантный признак как основа символизации.

Аналогия между языком народной культуры и естественным языком обнаруживает себя во многих существенных отношениях (семантическом, функциональном, прагматическом, структурном), поэтому применение лингвистических категорий и методов к материалу культуры, ее «словарю», «грамматике» и текстам может быть полезным как для фольклора и этнографии, так и особенно для комплексного, интегрального изучения народной традиции, ее смыслов и «содержания», в каких бы формах и жанрах они себя ни выражали.

Примечания

¹ Толстой Н.И. Язык и культура // Zeitschrift für Slavische Philologie. Heidelberg, 1990. В. 50. Н. 2. С. 238—253. Перепечатано в книге: Толстой Н.И. Язык и народная культура. М., 1995. С. 15—26.

² Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1; 1999. Т. 2.

³ Словарь современного русского литературного языка. М.; Л., 1956. Т. 5. Стб. 1172.

⁴ Славянские древности. Т. 2. С. 536.

⁵ Толстая С.М. К понятию функции в языке культуры // Славяноведение. 1994. № 5. С. 91—97.

⁶ Słownik stereotypów i symboli ludowych / Red. J. Bartmiński. Lublin, 1996. Т. 1(1); 1999. Т. 1(2).

⁷ Толстые Н.И. и С.М. О вторичной функции обрядового символа (на материале славянской народной традиции) // Историко-этнографические исследования по фольклору. Сб. статей памяти С.А. Токарева. М., 1994. С. 238—255. Перепечатано в книге: Толстой Н.И. Язык и народная культура. М., 1995. С. 167—184.

Публикация подготовлена в рамках проекта «Лексикографическое описание славянской народной духовной культуры» (Программа фундаментальных исследований ОИФН РАН «История, языки и литературы славянских народов в мировом социокультурном контексте», 2003 г.)

С.Ю. НЕКЛЮДОВ

ПОЧЕМУ СКАЗКИ ОДИНАКОВЫЕ?

Как известно, мировой фольклор демонстрирует высочайшую степень повторяемости своих сообщений, знаковых кодов и морфологической организации. Эта повторяемость выходит далеко за пределы одной этнической культуры (где совпадения, естественно, наиболее близки) и одного региона; есть ряд схождений, которые характерны для столь широко-круга традиций,

что их можно считать общечеловеческими. Сходства, повторяющиеся на огромных временных дистанциях и в чрезвычайно удаленных друг от друга регионах, бывают поистине поразительными.

Вот некоторые примеры. Сюжет древнеегипетской «Повести о двух братьях», не говоря уж об отдельных ее мотивах (жена старшего брата пытается соблазнить героя, затем клевещет на него мужу, после чего младший брат покидает дом, и т.д.), многократно повторяется в традициях книжных (библейская, античная и пр.) и устных (казахский эпос об Идиге [1. С. 357], калмыцкая сказка «Харатин-Черная коса» [2. С. 190—199], монгольский эпос «Хувэй Буйдар хуу» [3. С. 9] и пр.). Древнеегипетская сказка «Обреченный царевич», повествующая о неизбежности судьбы, имеет множество параллелей в мировом фольклоре среди сказок о судьбе (AaTh 934), основнуюfabульную линию которых составляют удачные или неудачные попытки избежать предсказанной судьбы (смерти); ср., например, калмыцкие сказки «Сын Араптана» [2. С. 183—190], «Бадма, его невеста и черно-лысый волк» [4. С. 156—160]. Русская сказка «Правда и Кривда» [5. № 115—122] включает комплекс мотивов, чрезвычайно близких к древнеегипетской сказке «Правда и Кривда», в том



«Немка верхом на старике». Лубочная картинка. XVIII в.

числе ослепление правдивого брата кри-водушным и финальное восстановление справедливости. Следует напомнить, что упомянутые древнеегипетские тексты относятся к XIII в. до н.э.

Средневековый анекдот об Аристотеле (Филида, любовница Александра, в ответ на домогательства философа вела-ла ему стать на четвереньки и, оседлав, прогнала по дорожкам сада) имеет близкое соответствие в Панчтандре (IV, 6: жена царя Нанды после любовной ссоры вкладывает ему в рот уздечку, взби-ается на спину, погоняет, а он бежит и ржет, как лошадь) и в восходящих к ней монгольских комментариях к дидактическому трактату «Субхашита» (девушка, которую излечил и взял в жены царь Прадьета, однажды забралась ему на спи-ну и попросила, чтобы он заржал, как конь [6. С. 152]). Эта история неодно-кратно воспроизводилась в разных фор-мах; есть соответствующая лубочная кар-тинка «Немка верхом на старике» [7. С. 168—169].

В одесской песне-анекдоте «супруга молодая» многодетного старьевщика Хaima «деток приносila каждый год» и даже после его смерти «деток продолжала приносить», что привело соседей к заключению: «Видно, Хaim с того света продолжает дело это. Хaim, ты лавочку закрой!»; в другом — демонологическом — регистре тот же сюжет (*ребенок от покойного мужа*) встречается в русской быличке [8. С. 33 (A.V.1); текст — с. 97]

СЕРГЕЙ ЮРЬЕВИЧ НЕКЛЮДОВ, доктор филол. наук; Ин-т высших гуманитарных ис-следований РГГУ (Москва)

(№ 10)]. Совсем в ином ракурсе предстает он в жизнеописании Иды Бульонской (ум. в 1113 г.), матери Готфрида Бульонского, первого Защитника Гроба Господня, и Бодуэна, короля Иерусалима. Там сказано, что деторождение ее продолжалось и после смерти супруга, но уже в ином, духовном смысле: свое богатство она употребляет на то, чтобы «рождать» теперь новых сыновей «во Христе монахов». «После смерти ее смертного мужа она прослыла соединившейся с бессмертным супругом жизнью в целомудрии» [9. С. 239—240]. Согласно монгольской летописной легенде XIII в., Бодончар, сын праматери Алан-гоа и предок Чингиса, родится после смерти отца в результате связи Алан-гоа с небесным (солнечным) божеством («Сокровенное сказание», § 17, 21). В тюркских преданиях (где чудеснорожденным сыном Алангу оказывается сам Чингис) отец, умирая, обещает вернуться на землю солнечным светом [10. С. 248, 250, 255].

В русской сказке королю снится вешний сон об имеющихся во дворце трех золотых блюдах, из которых стали лакать три прибежавших пса, что обозначает трех согревших королевен — они беременны и скоро рожат [5. № 241]. По легенде, пересказанной в монгольской летописи «Драгоценные четки» Галдантуслагчи (1850), Джэлмэ, сподвижник Чингис-хана, спасший из плена похищенную врагами государыню Бортэджушин, по пути «одаряет ее блаженством» — женщина не выдерживает скачки, поскольку долго «не принимала мужчину» и ослабела. Прибыв, Джэлмэ

говорит Чингису: «Твое золотое блюдо облизал желтый пес». После этого Бортэ оказывается беременной и рожает [11. С. 40].

А вот как выглядят соответствия между монгольской книжно-эпической «Гесериадой» (по версии пекинского ксилографа начала XVIII в.) и русской сказкой «О трех богатырях — Вечернике, Полunoшнике и Световике» [12. № 1] (эти соответствия в приведенной ниже таблице выделены шрифтом).

Чем обусловлены подобные схождения? Этот вопрос встает сразу при возникновении науки о фольклоре.

Согласно одному из наиболее ранних предположений (в первой половине XIX в.), связанному с интенсивным развитием индоевропеистики, фольклорные общности имеют ту же природу, что и языковые семьи. Генетическое родство устных традиций есть объективный факт, хотя, как выясняется [13], содержательная устойчивость (на уровне сюжетов и мотивов) по своему возрасту способна сильно перекрывать время существования языковых общностей. Тем не менее можно говорить не только, например, о фольклорных общностях славянской или балтской, но также о балтославянской общности; какие-то параллели относятся и к более древним истокам (в том числе индоевропейским). То же касается фольклорных общностей тюркской или монгольской, финской или самодийской, с одной стороны, и алтайской или уральской (и даже урало-алтайской), с другой. Впрочем, чем шире подобная общность, тем меньше общих элементов удержива-

ется в ней, а на значительных исторических и географических дистанциях фольклор имеет все меньше шансов сохранять в неизменности сходные формы для выражения одинаковых идей.

Однако установление родства между традициями как объяснение фольклорно-мифологических схождений не может быть универсальным. Сходство устных текстов, опознаваемое как непосредственная данность, и сходство языков, зачастую устанавливаемое лишь в результате реконструктивных операций, суть совершенно разные вещи. Кроме того — и это главное, — быстро обнаруживается, что наблюдаемые параллели далеко выходят за пределы языковых семей.

Когда количество подобных параллелей оказывается превышающим возможности истолкования сходства родством традиций, на первый план выходит проблема культурных заимствований и миграций, в широком смысле — проблема диффузии текстов, их содержательных элементов и формальных структур, способных циркулировать между неродственными (и, разумеется, родственными) народами в весьма широких географических областях. Так, приведенный выше анекдот об Аристотеле, вероятно, связан с Панчтантраной, а отмеченные соответствия между монгольской «Гесериадой» и русской сказкой предположительно могут быть объяснены влиянием на русский фольклор центральноазиатского сюжета (через бурятские традиции — запись сказки сделана в Иркутской области). Сложнее установить отношения между монгольской летописной легендой и вешним сном короля из русского фольклора, хотя и они не исключены (сказка, возможно, имеет восточное и, более того, книжное происхождение).

Впрочем, остается загадочной причина, по которой тексты, бытующие в давно обособившихся традициях, способны сохранять не только сходство идей, но и сходство образов и символов (вроде золотого блюда, которое облизал желтый пес), взаимное расположение деталей повествования (как, например, в сказках о неизбежности судьбы, начиная с древнеегипетского «Обреченного царевича») и т.д. Этот факт находится в противоречии с обыденными наблюдениями, согласно которым устное сообщение уже на первых ступенях своей передачи может исказиться до неузнаваемости, даже до неопознаваемости автором исходного текста (вспомним «коммуникативную

«Гесериада»	Русская сказка «О трех богатырях»
— Увы мне, горе мне, — стонет мать <...> Вернее, что зачала я и рождаю демоново отродье <...> И она <u>попрешила выкопать [яму]</u> :	Родила она мальчика <...> Вдруг этот мальчишка зашевелился, вскакивал на задницу и говорил:
«Вот где я вас убаюкаю!», — думала она, как вдруг раздался голос:	— <u>Мама, позволь мне по лесу погулять</u> , вам ягодок нарвать.
— <u>Матушка, пропусти меня!</u> — и из ее темени выпала несравненной красоты Боа-Данцион-Гарбо и <u>тотчас же неуловимо выскользнула от матери</u> .	Она испугалась:
<...> Приподняв правую руку, мать сдавливает себе темя, а в это время у нее из правой подмышки выпадает ребенок. И этот ускользает у нее из рук, и его она не может поймать <...> вскрикнула и <u>тотчас же родила</u> <...> <u>ребенок вырвался у нее из рук. Мать опять поднимает его на руки, но тот вырывается</u> <...>	— Это, говорит, дух. Зачем он живой родился, лучше бы умер. Надо его задавить.
	— Зачем, мама, меня давить, — говорит мальчишка, — <u>лучше пусти меня. Он</u> , как мышонок, <u>проскользнул в дверь и ушел</u> .
	Пришла полночь, <u>она родила второго, а этот тоже так: поднялся, вскочил и скользнул в дверь</u> .
	<...> Видит уж зорька стала, светать начинат. Она начала мучиться опять, <u>и опять родила третьего сына; и этот опять так же в лес погулять</u> .

модель», предложенную в сказке Андерсена «Истинная правда» или в рассказе Аверченко «Сплетня»).

Концепция культурной диффузии дает объяснение так называемым *бродячим сюжетам*, наблюдаемым во взаимоудаленных традициях (прямой или опосредованный контакт между которыми зафиксирован или предполагается в прошлом), и *ареальным фольклорным общинностям*, также подразумевающим не обязательное языковое родство, а устойчивое культурно-языковое двуязычие (или многоязычие), существующее, например, на Балканах, Северном Кавказе, на Алтае и во многих других регионах.

Подобная циркуляция литературно-фольклорного материала явно подчиняется определенным правилам и ограничениям. Еще Ж. Бедье [14] отметил, что легче всего усваиваются чужие вымыслы, труднее — верования, еще труднее — чувства. Отсюда следует, что наиболее «заимствованными» оказываются волшебные сказки («вымыслы»), не связанные с верованиями (или же основанные на общечеловеческих моральных или социальных наблюдениях), а также загадки и пословицы (универсальный набор общекультурных элементов); далее следуют рассказы с историческими, религиозными и тому подобными элементами; затем — народная медицина, астрономия, суеверия («верования»); наконец, народные лирические песни («чувства») и исторические предания, интересующие лишь данный народ.

Концепция «встречных течений», создающих условия (и даже саму возможность) заимствования, принадлежит А.Н. Веселовскому [15. С. 355—370]. Согласно ей, усваивается лишь то, в чем есть потребность, причем предполагается обязательное наличие аналогий между воспринимаемой и воспринимающей традициями. Заимствование мобилизует возможности воспринимающей традиции, переорганизует имеющийся в ней фрагментарный материал (формулы, мотивы и пр.), рождая тем самым новое качество; усвоение всегда есть переделка и развитие в воспринимающей среде.

А.Н. Веселовский ограничивает действие законов типологии атомарным уровнем, допуская самозарождение сходных конфигураций лишь для мотивов и объясняя сходства сюжетов заимствованием. Это неверно; в сущности, даже его собственные наблюдения, касающиеся обязательных аналогий между взаимодействующими традициями, свидетель-

ствуют о наличии более широких, чем на мотивном уровне, независимых и однотипных структур, предполагающих и самопроизвольное возникновение сходных повествований. Вероятно, именно к такого рода случаям относится различная реализация сюжета *ребенок от покойного мужа* (в русской демонологической быличке, в центральноазиатских генеалогических преданиях, в средневековой европейской агиографии, в одесской шуточной песенке).

Итак, существуют фольклорно-мифологические схождения, не объяснимые ни языковым родством, ни культурной диффузией, но порой удивительно точные. Именно их принято называть *типологическими*, т.е. обусловленными действием неких общих законов культурного развития и универсальных правил построения текстов культуры. Они приводят к одинаковым результатам как структурного, так и содержательного уровня: речь идет, с одной стороны, о сходстве конструкции, общего плана, облика текстов или их фрагментов, с другой — о сходстве семантическом, распространяющемся на тематические элементы самого разного объема (в большей части приведенных выше примеров). Они обусловлены близостью или тождеством природных и социальных ситуаций (семейных отношений, значимых для генезиса сказки, межплеменных и межгосударственных — для происхождения эпоха и т.д.), психофизиологической общностью («базовые» эмоции — голод, секулярное влечение, агрессия, страх и др.; сфера «первичных» восприятий и обобщений), архетипами и универсалиями мировой культуры.

В рассмотренном эпизоде из монгольской «Гесериады» ребенок рождается из правой подмышки матери — фольклорно-мифологический мотив, встречающийся в разных традициях. При этом предположение о появлении на свет ребенка у матери из-под мышек — среди прочих «антропогонических» версий — спонтанно возникает у современных детей (еще с дошкольного возраста): «ведь там — ямка, дети оттуда вылезают», «подмышка рассматривалась перед зеркалом, искался выход» [16. С. 90—91]. Несомненно, что мотив, отраженный в монгольском книжно-эпическом памятнике (по крайней мере трехсотлетней давности), и соответствующие ему представления советских/российских девочек связаны между собой только общей логикой своего построения; следует добавить, что для такого рода анализа данные детской психологии вообще чрезвычайно репрезентативны.

Именно в силу существования подобной универсальной логики использование типологического метода весьма расширяет возможности анализа и интерпретации устных текстов.

Приведу пример. У аборигенов Тайваня, тайцев, континентально-китайских и бирманских кава есть рассказ о женщине, которая толкла рис и верхним концом песта задела низко нависшее небо, вследствие чего оно поднялось вверх; иногда уточняется, что женщина была сердитая и что небо обиделось [17. С. 21 и сл.; 18. С. 488]. Сюжет включает два основных мотива: толчение пестом в ступе (1) и поднятие вверх неба, сначала располагавшегося очень близко от земли (2). Чтобы понять логику их сопряжения (и, соответственно, значение мифа), попробуем включить их в более широкий типологический контекст.

1. Пест и ступа имеют отчетливые, устойчивые и универсальные секулярные коннотации [19. С. 454—456]. «Свадьба ступы с толкачом» — популярный мотив свадебных шуточных приговоров. По полесскому преданию, ревнивая жена некоего барина заставляет попа обвенчать любовницу мужа с пестом [20. С. 10]. В русской сказке бездетные старик и старуха толкнут снег в ступе, чтобы было «на старость дитя», — вышла «девушка Снегурка, белая, как снег» [21. № 19. С. 133]; на песте девушки загадывают желание, для чего надо положить его на лавку и постараться усидеть на нем, одновременно вдевая нитку в иголку (двойной эротический символ!), — коли получится, то желание сбудется (С.Н. Темняткин, письмо от 28 октября 2001 г.; с. Мартыново, Мышкинский р-н Ярославской обл.). Наконец, отказываясь вернуться к старому мужу по причине его мужской несостоинности и предпочитая счастливую жизнь с любовником, героиня итальянской новеллы говорит: «Пусть нет греховней моего проступка, зато для такого пестика я безотказная ступка» [22. С. 143—148]; ср. русскую частушку: «Приходи, Маруська, в ночь — Будем семечки толочь, Твоя ступа, мой толкач...»

2. Мотив изначальной слитности неба и земли известен ряду космогонических систем, причем эта слитность может интерпретироваться как соитие мужского (небо) и женского (земля) божеств, необходимое для осуществления первично-

го акта космогенеза [23. С. 422]; разделяющий их демиург наносит ущерб небу, вынуждая его удалиться. По-видимому,rudimentum этих мотивов являются южнославянские (болгарские, отчасти македонские и хорватские) поверья о небе или луне, первоначально висевших низко над землей; небо прыгают вилами, луну пачкают навозной лепешкой, тестом, грязью или калом, невеста ругает луну за то, что она висит так низко, и обидевшееся небо (луна) поднимается вверх [24. С. 29].

Эти параллели позволяют понять, почему в дальневосточном мифе между тесно сдвинутыми небом и землей (без какой-либо их персонификации) помещены пест и ступа, а также почему грубое действие именно по отношению к небу приводит к его поднятию; напомню, что в греческой мифологии Крон для этого осколяет Урана (Гесиод. Теогония, 126—129, 176—181). Сохранение подобной семантики в памяти традиции (хотя бы и в непроявленном виде) может получить убедительное объяснение, если подтвердится предположение о том, что толчение в ступе злаков связано с производящей магией. Таким образом, включение мотива в более широкий типологический ряд дает основания для реконструкции его значения, поскольку каждый конкретный случай может рассматриваться как неполная реализация некой теоретически мыслимой «идеальной» семантической модели.

Из всего сказанного следует, что параллели, имеющие чисто типологическое объяснение, относятся к наиболее глубокому семантическому слою устных традиций; выше лежит то, что обусловлено их генетическим родством; на самом поверхностном уровне располагаются совпадения, являющиеся следствием культурной диффузии. В подобном заключении, в сущности, нет ничего оригинального: интерпретируя обнаруженные в текстах схождения, мы обычно сначала учитываем исторические возможности культурных трансмиссий, затем переходим к генетической общности и лишь только после этого — к общности типологической. Неразличение этих уровней чревато большими (и, к сожалению, частыми) фактическими ошибками.

Литература

1. Жирмунский В.М. Сказание об Идиге // Жирмунский В.М. Турский героический эпос. Л., 1974. С. 18—45.

2. Калмыцкие сказки / Под ред. И.К. Илишкина, У.У. Очирова. Элиста, 1962.
3. Poppe N. Mongolische Epen III. Uebersetzung der Sammlung: G. Rinčinsambuu. Mongol ardyn baatarlag tuul's. Wiesbaden, 1975 (AF. Bd 47).
4. Медноволосая девушка. Калмыцкие народные сказки / Пер., сост. и примеч. М. Ватагина. М., 1964.
5. Народные русские сказки, собранные А.Н. Афанасьевым. М., 1958. Т. 1—3.
6. Ёндон Д. Сказочные сюжеты в памятниках тибетской и монгольской литературы. М., 1989.
7. Оболенская С.В. Образ немца в русской культуре XVIII—XIX вв. // Одиссей. Человек в истории. Культурно-антропологическая история сегодня. 1991. М., 1991. С. 160—185.
8. Козлова Н.К. Восточнославянские былички о змее и змеях. Мифический любовник. Указатель сюжетов и тексты. Омск, 2000.
9. Дюби Ж. Почтенная матрона и плохо выданная замуж. Восприятие замужества в Северной Франции около 1100 года // Одиссей. Человек в истории. 1996. Ремесло историка на исходе XX века. М., 1996. С. 236—251.
10. Автобиография Тимура. Богатырские сказания о Чингис-хане и Аксак-Темире / Пер., вступ. ст. и коммент. В.А. Панова. [М.], 1934.
11. Цендин А.Д. Монгольские летописи XVII—XIX веков и повествовательные традиции в монгольской литературе (рукопись).
12. Русские сказки Сибири и Дальнего Востока: Волшебные. О животных / Сост. Р.П. Матвеева, Т.Г. Леонова. Новосибирск, 1993.
13. Berezkin Yu.E. Some results of comparative study of American and Siberian mythologies: applications for the peopling of the New World // Acta Americana. Stockholm—Uppsala, 2002. 10(1). P. 5—28.
14. Bedier J. Les fabliaux. Paris, 1895.
15. Топорков А.Л. Теория мифа в русской филологической науке XIX в. М., 1997.
16. Борисов С.Б. Мир русского девичества: 70—90 годы ХХ века. М., 2002.
17. Рифтин Б. Архаическая мифология аборигенов Тайваня (рукопись).
18. Чеснов Я.В. Тайская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1988. Т. 2. С. 487—488.
19. Топорков А.Л. Ступа и пест // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 2002. С. 454—456.
20. Белова О.В. «Чужие» в Полесье // ЖС. 2000. № 3. С. 9—10.
21. Сказки И.Ф. Ковалева / Зап. и коммент. Э. Гофман и С. Минц. М., 1941.
22. Боккаччо Дж. Декамерон. Жизнь Данте. М., 1987.
23. Левинтон Г.А. Священный брак // Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1988. Т. 2. С. 422—423.
24. Ковачев Й. Народна астрономия и метеорология // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1914. Кн. 30. С. 1—85.

П.Н. ВИНОГРАДОВА

БЫЛИЧКИ И ДЕМОНОЛОГИЧЕСКИЕ ПОВЕРЬЯ: ГРАНИЦЫ ФОЛЬКЛОРНОГО ТЕКСТА

Сведения о персонажах народной демонологии в той или иной мере содержатся в разных фольклорных и фольклорно-речевых жанрах: в формулах запугивания детей, бранных выражениях и проклятьях, в магических приговорах и диалогах, вербальных оберегах, в народных интерпретациях природных явлений, в ритуальных запретах и мотивировках, а также в пословицах, поговорках, лечебных заговорах, сказках, легендах, топонимических преданиях о нечистой силе, в некоторых обрядовых песнях (например, в русских колыбельных, в украинских и белорусских купальских, русальных) и т.п. Однако главными источниками для изучения «низшей» мифологии остаются, по общему признанию специалистов, прежде всего суеверные рассказы (**былички**) и вербально оформленные демонологические представления (**поверья**). Дискуссии о том, как разграничиваются эти повествовательные жанры, каковы их стилистические и функциональные особенности, нужно ли включать тексты поверий в сборники быличек и, вообще, можно ли считать пересказ демонологического поверья фольклорным текстом, — вплоть до настоящего времени продолжают оставаться в науке о фольклоре актуальными и остро проблемными.

Сравним два текста.

«Полудницы раньше были, где как рожь длинна. Она во ржах живет и выходит в жаркую пору, ставни потому запирали. Говоря, они волосатые, кто видел, боялись, они щекотили, защекотят до смерти. От шестого июля до девятнадцатого не купаются, не стираются, потому что, говорят, полудницы ходят да в окошко глядели. До полдня жнут, а с полдня закрываются ставнями, а то полудница защекотит» [1. С. 65].

«А вот с моей подругой дело было. Старики ей говорили, что одной баню замывать нельзя. А она то ли забыла, то

ЛЮДМИЛА НИКОЛАЕВНА ВИНОГРАДОВА, доктор филол. наук; Ин-т славяноведения РАН (Москва)

ли посмеялась. Пошла в баню-то одна мыться, последней. В девках еще была. Зашла, голову намылила да за водой-то нагнулась, глядь: а под лавкой сидит маленький старичок! Голова большая, борода зеленая! И смотрит на нее. Она кричать и выскоила! Нашли ее братья на снегу. Еле откачали. А так кто знает, было это или причудилось ей» [2. С. 84].

Легко заметить, что их отличает разный уровень повествовательной структуры. В первом примере — это сообщение о характеристиках (повадках) демонического существа и об опасных последствиях его контакта с человеком; оно оформлено не в виде рассказа очевидца о событии, а в виде изложения некоторых общих представлений о том, «как это обычно бывает». Во втором — рассказ о конкретном случае, иллюстрирующий определенные демонологические верования. Можно заключить, что важнейшим различительным признаком сравниваемых текстов является наличие-отсутствие сюжетного развития (фабулы).

Однако собиратели несказочной прозы хорошо знают, что в практике живого бытования суеверные рассказы часто выглядят как краткие «бессюжетные» повествования (термин М.Н. Власовой и В.И. Жекулиной [3. С. 223]), т.е. сообщения о таких случаях, которые оцениваются рассказчиками как «странные». Например, ночного пешехода догоняет некто, кто выглядит, как знакомый односельчанин; идут вместе; человек случайно упоминает Божье имя — спутник внезапно исчезает. Или: женщина видит на покосе своего племянника, а прия к нему домой, узнает, что он весь день не выходил из дома. Подобные былички, лишенные разработанной фабульной основы, в указателях сюжетов и мотивов фигурируют в таких разделах, как «мифологический персонаж является человеку в виде животного (предмета, знакомого человека)».

А с другой стороны, есть примеры, когда в обобщенной форме излагается поверье, в котором сохраняется устойчивая последовательность мотивов какого-то типового сюжетного повествования, например, рассказа о мифическом змеелюбовнике: «Змій — це нечиста сила. Як жинка дуже затоскує по чоловікові, або що, то вин до неї и підкынеться, гляди, дукачем, або чим другим. Аби вона тилько его у руки узяла, а то вже вин и почне літати. Вин у неї з грудей кровь ссе. Прылетить, крыла позніма, у стріхи постромля, та и до неї. Одважити его мож-

на так: як ждешь его, сядь на порози, тай розчисуй волосся, наче воши вычишувешь, та для виду покажи, наче б то воши йиси. Так вин тилько добре шпурто не тебе, тай подастися геть. Не любе вин того» [4. С. 190].

Даже такой, казалось бы, надежный признак, как «описание конкретного случая» — «сообщение о том, как обычно бывает (или как надо человеку вести себя)», не всегда помогает разграничить былички и поверья,ср. следующий текст: «Вот раньше было: строили новый дом, переходят в новый дом, то первую пускают кошку и бросают веник. Вдруг там какое несчастье, то упадёт на кошку, или на веник, или на человека... Есть поговорка такая, что в каждом доме есть домовой. Он всегда живет, всегда-всегда. Без домового никуда не денешься. Он всё слышит и всё видит, ну его никто не видит, а он видит» [3. С. 241].

Из этого следует, что жанровые различия определяются не только особенностями повествовательной структуры, но и рядом других признаков, важнейшим из которых является pragmatika тех и других текстов, т.е. их функциональная направленность. Рассмотрим с этой точки зрения сначала былички.

Известно, что вычленение суеверных рассказов о нечистой силе из прочих фольклорных повествовательных текстов произошло сравнительно поздно. Лишь в середине XX в. фольклористы вынуждены были признать жанровые различия сказочной и несказочной прозы. К числу последней стали относить легенды, исторические и топонимические предания, а также рассказы о встречах человека с мифическими существами. Вплоть до 30-х гг. XX в. сюжетно оформленные былички продолжали публиковаться в сборниках сказок.

Осмыслиению этих текстов как самостоятельного фольклорного жанра мешало то, что ни носители традиции (судя по неразработанности народной терминологии), ни собиратели фольклора не осознавали специфических черт их формальной структуры. Более или менее очевидным было для исследователей и собирателей то, что содержательная основа суеверных рассказов сводится,



Хлебная лопата как оберег от молнии. Рисунок народного художника Владислава Хайца (Польша). Из кн.: Kotula F. Przeciw urokom. Warszawa, 1989. S. 76

прежде всего, к фактологической информации о столкновении человека со сверхъестественными существами; соответственно тексты этого типа рассматривались то как разновидность поверий, то как рассказ о достоверном случае контакта со сверхъестественным существом, то как фантастическая история (сказка), где действуют персонажи нечистой силы. Кроме того, долгое время суеверные рассказы не фиксировались как подлинные фольклорные тексты, а передавались в приблизительных пересказах собирателей. По свидетельству Э.В. Померанцевой, в Тенишевском архиве она смогла обнаружить массовые записи поверий либо схематические пересказы сюжетов быличек, тогда как аутентичные подробные тексты этого жанра встречались крайне редко [5. С. 19].

Подобная размытость, неопределенность формальной организации текстовой структуры связана, как считается, с основной функцией былички — с ее ориентацией на сообщение о достоверном случае, якобы имевшем место с человеком в реальной действительности. В отличие от сказки, быличку рассказывают не для того (или не только для того), чтобы развлечь, позабавить, удивить слушателей занимательным повествованием, а с целью проинформировать о существовании неких потусторонних сил, обучить правилам общения с ними, предостеречь односельчан, вызвать в них чувство страха, позволить пережить сильное эмоциональное напряжение. По наблюдениям М.Н. Мельникова, факт столкновения человека с демоническим существом «сам по себе имел настолько сильное эмоциональное воздействие, что не нуждался в создании особой словесной обрядности» [6. С. 37]. Действительно, в

суеверных рассказах отсутствует характерная для сказок художественная формульность (стереотипы традиционных засинов, концовок, промежуточные вставки, типа «долго ли, коротко ли», «скоро сказка сказывается...»). Стилистика былички — это подчеркнуто обыденное, лаконичное, деловое сообщение, приближенное к форме свидетельского показания. Главным жанровым отличием ее признается установка на достоверность случившегося, внешним проявлением которой являются почти обязательные в каждом тексте «формулы достоверности» (ссылки на свидетелей, на реальных лиц-участников событий, на точное время и известные односельчанам места происшествий и т.п.).

Осознание выделенности этой группы текстов среди прочих фольклорных нарративов потребовало их специфического терминологического обозначения. В русской фольклористике они были названы *быличками* (термин введен братьями Б. и Ю. Соколовыми, которые позаимствовали его из говоров крестьян Белозерского края). Значение этого термина стало определяться исследователями так: «небольшие рассказы о персонажах нечистой силы», «демонологические рассказы», «суеверный меморат», «мифологическое сказание» и т.п. В этих определениях проявляются следующие жанровые признаки: небольшой объем текста; тематика, связанная с персонажами нечистой силы или с мифологическими воззрениями; близость быличек к демонологическим поверьям; особый онтологический статус текста (*меморат*, т.е. воспоминание о реальном случае) и, наконец, определенная степень сюжетной организации (*рассказ, повествование*).

В фольклористике былички чаще всего определяются как «*рассказы, действующими лицами которых выступают лешие, водяные, полевики <...> и т.д., то есть демонические существа, проявляющие на человека свои сверхъестественные силы*» [7. С. 46]; сходная дефиниция дана в «Словаре научной и народной терминологии: Восточнославянский фольклор» [8. С. 26]. Либо отмечается, что былички — это «устные народные рассказы о встречах человека с всевозможными сверхъестественными существами...» [2. С. 381]. Однако, во-первых, этот показатель не позволяет разграничить былички и поверья, а во-вторых, известно множество текстов, в которых демонологический персонаж отсутствует: ср. рассказы о добывании цветка папоротника, о заклятых кладах,

святочных гаданиях, предзнаменованиях, о вещих снах и так называемых обмираниях, которые устойчиво соотносятся с быличками, но не содержат сведений о нечистой силе. Б.П. Кербелите включает в указатель литовских мифологических сказаний такие типичные «быличковые» мотивы, как: «человек пытается срубить дерево — из его ствола течет кровь»; «человек проваливается в звериную нору; выбравшись из нее, обнаруживает, что на земле прошло уже триста лет»; «человек подслушивает, что говорят волы в Рождественскую ночь»; «нарушивший запрет ходить в лес на Воздвижение видит, как змеи уходят под землю»; «люди наблюдают в Иванов день, как "танцует" солнце на небе» и т.п. [9].

Эти примеры, устойчиво причисляемые в разных этнических традициях к быличкам, вынуждают признать в качестве одного из важнейших жанровых признаков суеверных рассказов категорию мистического, благодаря которой обеспечивается достаточно устойчивое содержательное и структурное единство анализируемой группы текстов. По мнению Э.В. Померанцевой, «мистическим содержанием быличек определяется их психологическая настроенность как рассказа не только об удивительном, но и страшном, жутком» [5. С. 21]. Н.И. Толстой в словарной статье «Былички» специально подчеркивает, что для рассказов этого жанра типичен элемент страха перед происходящим, момент внезапного «раскрытия чего-то невидимого, скривенного, потустороннего, но — по свидетельству "очевидца" или последующего рассказчика — никак не вымышленного, фантастического, а лишь сверхъестественного» [10. С. 278—280]. Это объясняет, почему некоторые сказки, легенды, анекдоты о встрече человека с персонажами нечистой силы (чертом, лешим, ведьмой) не могут быть отнесены к быличкам: эти тексты оформлены как развлекательные или юмористические нарративы, полностью лишенные мистического смысла. Оппозиция *земной/потусторонний* — с точки зрения И.А. Разумовой — является определяющей для суеверных меморатов. Главный интерес как для рассказчика, так и для слушателя представляет столкновение человека не просто с каким-то конкретным демонологическим персонажем, но с чем-то странным, не поддающимся объяснению, опасным, потусторонним [11. С. 100]. Соответственно, в задачи быличек входит изображение того, как происходит нарушение равновесия в че-

ловеческом мире и как оно может быть восстановлено.

Говоря о прагматической направленности быличек, исследователи уделяют самое пристальное внимание их дидактической, назидательной функции. Расказывание быличек, по наблюдениям Т.В. Цивьян, это один из способов, с помощью которых осуществляется «экспликация запретов и правил, кодифицирующих повседневную жизнь человека»; через эти повествования реализуется принцип обучения и освоения правил поведения *per exempla* [12. С. 133]. В начальных или заключительных частях быличек часто содержится либо формулировка «правила», которое необходимо соблюдать, либо прямой запрет на определенные действия человека. Повествование строится по схеме жанра нравоучительных наставлений: «не делай того-то; вот один так сделал — и был наказан». Таким образом, былички могут рассматриваться как тексты сюжетно оформленных иллюстраций, наглядных пособий, примеров из жизни, предназначенных для обучения правильному поведению.

Итак, выше были отмечены следующие целевые установки быличек: 1) схранить в коллективе информацию о соседствующих с человеком потусторонних силах; 2) обучить слушателей правилам общения с нечистой силой, предупредить об опасности (дидактическая функция); 3) рассказать о страшном, дать возможность пережить (и тем самым преодолеть) чувство страха. В этой последней из перечисленных функций заключена особая терапевтическая роль «страшилок», которые и пугают, и одновременно притягивают к себе слушателей, стремящихся конкретизировать причину страха перед чем-то неведомым.

Этим списком не исчерпывается многообразная прагматика быличек. Одним из основных назначений этого жанра признается: 4) так называемая «концептирующая» функция, т.е. актуализирующая ряд важнейших мифологических представлений о мироустройстве [3. С. 225]. Эта же функция называется в качестве основной в трудах Э.В. Померанцевой: «Структура былички, ее композиция, система ее образов, поэтические приемы, пейзаж, образ рассказчика — все это определяется основной функцией быличек, подчинено главной задаче — доказать, утвердить, подкрепить то или иное верование» [5. С. 22]. Из этого можно заключить, что связь быличек с де-

монологическими поверьями не только очевидна, но и является главным свойством жанра.

Наконец, может быть установлена еще одна функция суеверных рассказов: 5) повествовательная, т.е. направленная на то, чтобы не только проинформировать и научить, но и поразить, развлечь, поведать о чем-то исключительном, необычном, что может случиться в реальной жизни. Эта целевая установка напрямую связана с 6) эстетической функцией, которая, хотя и признается вторичной для жанра быличек, несомненно сохраняет свою актуальность во многих художественно оформленных текстах. По свидетельству опытного собирателя несказочной прозы В.П. Зиновьева, «хороший рассказчик, знающий толк в быличках, постараётся убедить слушателей в достоверности рассказанного <...> когда "подготовка" завершится, наступает некоторая затянутость, голос понижается — все понятно: вот-вот произойдет что-то, поражающее чувства и сознание. И вдруг — встреча! Наречие "вдруг" — довольно постоянное в быличках — знаменует границу между обычным и сверхъестественным» [2. С. 391].

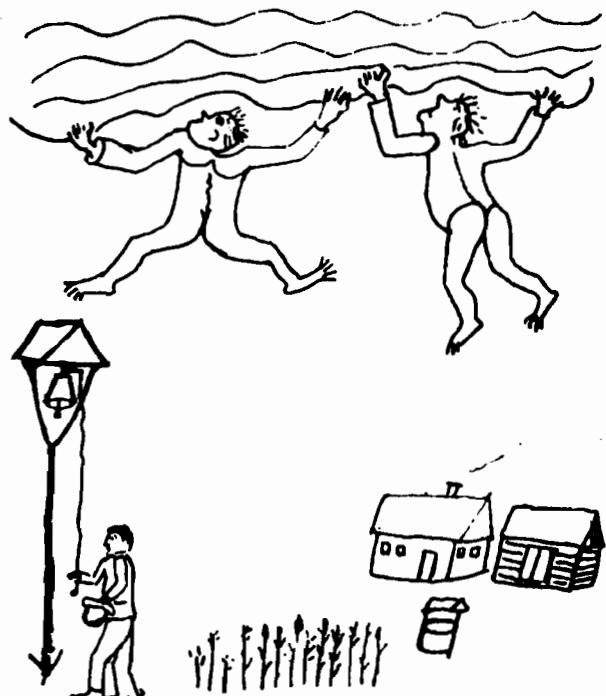
Теперь можно вернуться к вопросу о сходстве и различиях быличек и вербально оформленных поверий. Вполне осознавая разницу между теми и другими, фольклористы практически не занимались изучением текстов поверий, не считая их фольклорным жанром. Попытки проанализировать их как разновидность речевого жанра, тематически связанного с народной мифологией, принадлежат этнолингвистам (см. работы Н.И. Толстого, Е.Е. Левкиевской, О.В. Санниковой). Содержанием таких текстов являются, во-первых, краткие характеристики демонологического персонажа, фиксирующие внимание на таких его признаках, которые представляются рассказчику наиболее существенными. Во-вторых, многие поверья содержат формулировки запретов и нормативных предписаний, рекомендаций по поводу того, как надо вести себя человеку, чтобы избежать контакта с нечистой силой или обезвредить последствия такого контакта.

Поскольку поверье лишено сюжетной структуры, оно отличается более свободной формой повествования, чем быличка. Текст поверья может включать любое число описательных характеристик (или типичных действий), приписываемых демоническому существу; порядок их изложения зависит от воли гово-

рящего, а не от фабульной закономерности пересказа произошедших событий [13. С. 47].

Существенно различается и способ бытования обоих жанров. Былички воспринимаются аудиторией как занимательные и страшные рассказы о чем-то необычном; их рассказывают в коллективе слушателей по очереди как циклы повествований на одну тему (ср. бытование анекдотов); исполнение и восприятие этих суеверных рассказов происходит в атмосфере сильного эмоционального напряжения. Сфера же бытования текстов демонологических поверий «ограничена специфической коммуникативной ситуацией» [13. С. 46]: их пересказывают чаще всего при контактах с «чужими» (в ответ на вопросы собирателей) либо с целью обучения членов своего коллектива, прежде всего — детей, правилам соблюдения запретов и взаимоотношения с персонажами нечистой силы. Из этого следует, что главная функция поверий — проинформировать и обучить правилам поведения, поведать об обычаях и обрядах, защищающих людей от вредоносных сил, иногда и напугать (например, в формулах запугивания детей), но развлекательно-повествовательной и художественно-эстетической функции такие тексты (в основной своей массе) лишены.

Итак, по содержательным, структурным и прагматическим параметрам тексты поверий едва ли можно признать самостоятельным фольклорным жанром. Об этом со всей определенностью высказалась И.А. Разумова: «Весьма спорным представляется мнение, согласно которому быличка — это либо "сюжетно оформленное произведение", либо просто "информация о поверье" (имеется в виду мнение В.П. Зиновьева. — Л.В.). На наш взгляд, второе относится к разряду этнографической информации, а не к собственно фольклорным текстам, которые имеют традиционную внутреннюю структуру и содержат конфликтное начало» [11. С. 7]. Тем не менее поверья регулярно включаются составителями и собирателями в сборники быличек — и это вовсе не следствие неразличения раз-



«Планетники» (облакопрогонники). Отгон градовой тучи при помощи колокольного звона. Рисунок народного художника Владислава Хайца (Польша). Из кн.: Kotula F. Przeciw urokom. Warszawa, 1989. S. 166

ных жанров, а результат осознания того, что: 1) поверья — это ценнейший источник для изучения фоновой мифологической информации, без которой многие былички просто не могут быть адекватно прочитаны и поняты; 2) приходится учитывать тот факт, что часто поверья занимают промежуточное положение между сюжетным рассказом и сообщением о возможном развитии событий, изложенных в обобщенной форме; 3) степень включенности поверий в структуру былички бывает такой значительной, что разграничить те и другие совершенно невозможно. Поверьями нередко начинаются и заканчиваются суеверные рассказы, а пересказ самого случая сводится к одной-двум фразам. Например: «В бане детей нельзя оставлять, там баянной, он переменит. Как перемен ребенок сделается, ревет и не растет, ли растет да ницо не понимат. В Березнике был слуцай. Раз оставили роженицу в бане, а она в каменицу затянута и ребенок с живота вынут. Мертвы оба. Роженицу нельзя в бане оставить, и с малыми ребятами может что сделать» [1. С. 60]. И такие примеры органической «встроенности» поверий в текст былички приходится признать одной из ее характерных жанровых особенностей. В таких случаях все сообщение в целом следует считать фольклорным текстом. Что же касается вербально оформленных демоно-

логических поверьй, то специалисты вполне справедливо причисляют их к особому типу речевых жанров, занимающих переходное положение между несказочной прозой (быличками) и мифологическими воззрениями. Тексты поверьй являются таким же бесценным источником для изучения народной демонологии, как и тексты быличек; их необходимо собирать, публиковать и воспринимать как объект для мифологических, этнографических и филологических исследований.

Литература

1. Черепанова О.А. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. СПб., 1996.
2. Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск, 1987.
3. Традиционный фольклор Новгородской области: Сказки. Легенды. Предания. Былички. Заговоры. СПб., 2001.
4. Козлова Н.К. Восточнославянские былички о змее и змеях (Мифический любовник): Указатель сюжетов и тексты. Омск, 2000.
5. Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.
6. Мельников М.Н. К вопросу о бытованиях быличек и легенд в наши дни // Сибирский фольклор. Новосибирск, 1976. Вып. 3. С. 34—47.
7. Пропп В.Я. Русская сказка. Л., 1984.
8. Восточнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии / Отв. ред. К.П. Кабашникова. Минск, 1993.
9. Кербелите Б. Типы народных сказаний: Структурно-семантическая классификация литовских этиологических, мифологических сказаний и преданий. СПб., 2001.
10. Толстой Н.И. Былички // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1. (А-Г). С. 278—280.
11. Разумова И.А. Сказка и быличка. Петрозаводск, 1993.
12. Цывьян Т.В. Мифологическое программирование повседневной жизни // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985. С. 154—178.
13. Санникова О.В. Польская мифологическая лексика в структуре фольклорного текста // Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 44—83.

Публикация подготовлена в рамках проекта «Сравнительное изучение мифологии и фольклора славянских народов» (Программа фундаментальных исследований ОИФН РАН «История, языки и литературы славянских народов в мировом социокультурном контексте», 2003 г.)

В.Я. ПЕТРУХИН

КИЕВСКАЯ ЛЕГЕНДА: ФОЛЬКЛОР И РЕАЛИИ

Знаменитая легенда об основании Киева, содержащаяся в Начальной летописи — Повести временных лет, вводит первый собственно «исторический» сюжет русской истории и призвана ответить на один из заглавных вопросов летописи: «Кто в Киеве нача первое княжити?»¹. При этом сама легенда помещена в лишенную летописных дат вводную космографическую часть летописи, которая начинается повествованием о расселении потомков трех сыновей Ноя, среди них — славян, в частности киевских полян, потомков Иафета. Космографическое введение к летописи насыщено легендарными мотивами, в том числе и очевидно фольклорного происхождения: к таковым относится общеславянское предание об аварах-обрах, которые угнетали славян, были горды и велики телом, и Бог истребил их, как допотопных великанов; «обры» действительно стали древними великанами в славянском фольклоре.

Столь же очевидным представляется и фольклорное происхождение сюжета о трех братьях — предводителях полян, пришедших с Дуная, летописной славянской прародины, на Днепр. «И быша 3 братья: единому имя Кий, а другому Щек, а третьему Хорив, и сестра их Лыбедь. Седяше Кий на горе, где ныне увоз Боричев, а Щек седяще на горе, где же ныне зовется Щекавица, а Хорив на третьей горе, от него же прозвася Хоревица. И створиша град во имя брата своего старейшаго, и нарекоша имя ему Киев»². До сего дня, продолжает летописец, в Киеве живут поляне. Казалось бы, перед нами типичное топонимическое предание: наименования киевских уроцищ — трех гор и речки Лыбедь — превращены в имена культурных героев, первопоселенцев. Более того, эти имена по предположениям филологов могут восходить к еще более глубокой мифологической архаике: во всяком случае, имя Кий в общеславянской ретроспективе может означать культурного героя — землемельца, кузнеца и богатыря, вооруженного палицей-кием, и т.п.³

ВЛАДИМИР ЯКОВЛЕВИЧ ПЕТРУХИН, доктор ист. наук; Ин-т славяноведения РАН (Москва)

Однако сам летописец (как и все русские книжники) далек от языческой фольклорной архаики; зато как историк он не может обойти альтернативное предание о Кие. «Ини же, не сведуще, — пишет он, — рекоша, яко Кий есть перевозник был, у Киева бо бяше перевоз тогда с оноя стороны Днепра, тем глаголаху: на перевоз на Киев». Разные варианты топонимических преданий легко уживаются в фольклоре, но летописца не устраивает образ Кия-перевозчика. «Аще бо бы перевозник Кий, то не бы ходил Царьгороду; но се Кий княжаще в роде своем, приходившо ему ко царю, яко же сказають, яко велику честь приял от царя, при котором приходив цари. Идущю же ему вспять, приде к Дунаеви, и възлюби место, и сруби градок мал, и хотяше сести с родом своим, и не даша ему ту близь живущии; еже и доныне наричают дунайцы городище Киевец. Киеви же пришедшо в свой град Киев, ту живот свой скончал; и брат его Щек и Хорив и сестра их Лыбедь ту скончашася»⁴.

Этот текст породил немало построений, относящихся уже к «научному» фольклору — восприятию Кия как исторического князя, недавнему празднованию 1500-летнего юбилея Киева и т.п. Из летописи очевидно лишь, что составитель ее ссылается на «фольклорный» источник («яко же сказають»), не сохранивший имени «царя», при котором ходил к Царьгороду Кий. Традиционной для фольклора этиологической «реалией», которая призвана подтвердить истинность похода Кия, является городище Киевец на Дунае⁵. Можно предполагать определенную «тенденциозность» летописца, занимавшегося разысканием того, «кто в Киеве стал первое княжити», и сделавшего Кия первым киевским князем.

Характерно при этом, что рассказ о кончине киевских братьев отличается от летописных рассказов о смерти первых киевских князей — Аскольда, Дира, Олега и др., где непременно говорится об их могилах в Киеве, известных «до сего дня». Таким образом, остается в силе заключение А.А. Шахматова о том, что «возникновение [киевского] предания

едва ли не обязано этимологии географических названий⁶, и имя культурного героя Кий оказывается производным от имени города Киев, как имя Щека восходит к имени горы Щекавица, а Хорива — к Хоревице.

Современный фольклорист обнаруживает сходство киевского предания с другими широко распространенными рассказами о перво-поселенцах, которые изображаются великанами: они в состоянии перебрасывать единственный топор (и другие предметы) на большие расстояния, чтобы не передавать их из рук в руки, и т.п.⁷ На первый взгляд, представляется соблазнительным сближение Кия (с его «палицей») и героев с одним топором. Однако Кий в летописи никак не соотносится с известными летописцу образами великанов доисторических времен (в том числе упомянутых обров): он и его братья считаются первыми правителями — предками полян.

Новый исторический комментарий к киевской легенде стал возможен после открытия Н. Голбом древнейшего киевского документа: письма киевской еврейско-хазарской общины X в. Среди людей, подписавших этот документ, оказались носители «смешанных» славянских, тюркских и еврейских имен: это восприятие иноэтнических языковых традиций было свойственно еврейской диаспоре, переходившей на язык местного населения. В связи с этим открытием получает подтверждение гипотеза о происхождении имени *Хоревица*, высказанная еще в начале XX в. киевским любителем древностей Г.М. Барацем: название киевской горы и имя одного из полянских братьев он считал производными от священной библейской горы на Синае, где Моисею были даны десять заповедей. Это был не единственный киевский топоним, связанный с иудейской традицией: согласно Константину Багрянородному, в середине X в. сама киевская крепость именовалась Савватас, что включало Киев

в целую сеть поселений на окраинах диаспоры, носивших подобные имена. Имя *Савватас*, *Самбатион* означало легендарную «субботнюю» реку, за которой обитают потерянные колена Израилевы и которая течет на краю ойкумены⁸.

Киев действительно был краем ойкумены для иудейской Хазарии: по летописи, до второй половины IX в. хазары брали дань со славян Днепровского Левобережья и с правобережных киевских полян — Киев был за рекой Днепр, границей Хазарского каганата. С этой точки зрения вариант киевской легенды, отнесенный летописцем к «несведущим», приобретает именно исторический смысл: хазарам нужен был «перевоз» на другую сторону Днепра (славяне часто служили перевозчиками как по рекам Восточной Европы, так и через Дунай).

Проблема заключается в том, почему русский книжник, работавший на рубеже XI и XII вв. и опираясь на библейскую традицию, не распознал в имени *Хорив* название библейской горы. Дело, видимо, было не только в том, что Библия была ему известна лишь в извлечениях — паремийных текстах и тексте его предшественника Георгия Амартола. Для еврейско-хазарской общины, говорившей по-славянски и оставившей название горы Хоревица в микротопонимии Киева, этот город лежал на краю ойкумены; для летописца же он — центр наиболее «смысленного» племени полян,

ставший матерью городов русских, столицей новой христианской Русской земли, новым Иерусалимом и Царьградом.

Примечания

¹ Повесть временных лет. Изд. 2-е (далее — ПВЛ). СПб., 1996. С. 7.

² ПВЛ. С. 9.

³ Иванов В.В., Топоров В.Н. Мифологические географические названия как источник для реконструкции этногенеза и древнейшей истории славян // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. М., 1976. С. 109—128.

⁴ ПВЛ. С. 9—10.

⁵ Широкое распространение сходных топонимов в славянском мире (см.: Трубачев О.Н. Этногенез и культура древнейших славян. М., 2002. С. 145—149), конечно, не дает оснований для буквального наивно-исторического восприятия киевской легенды.

⁶ Шахматов А.А. История русского летописания. СПб., 2002. Т. I. С. 319.

⁷ Смирнов Ю.И. Первожители с единственным топором // Балто-славянские исследования. 1997. М., 1998. С. 372—373.

⁸ См. обсуждение этих проблем в комментариях к книге: Голб Н., Прицак О. Хазарско-еврейские документы X века / Науч. ред., послесл. и comment. В.Я. Петрухина. Изд. 2-е. М.; Иерусалим, 2003.

Статья написана в рамках работы над проектом «Этнокультурные стереотипы в картине мира славянских народов: электронная текстотека и поисковая система», поддержаным РФФИ (проект 03-06-80067)



Основание Киева тремя братьями. Миниатюра Радзивилловской летописи. XV в.

И.А. РАЗУМОВА

ПРО АКАДЕМИКА ФЕРСМАНА, «ОБМАННЫЙ КАМЕНЬ» И «ЛУННЫЙ ПЕЙЗАЖ»

Современный фольклор заполярного города

Фольклорная традиция Крайнего Севера России, Кольского полуострова, ассоциируется либо с устной культурой аборигенного саамского этноса, либо с фольклором одной из этнографических групп северных русских — поморов Терского берега Белого моря. Вместе с тем подавляющее большинство населения края — русские, проживающие в «малых» городах Заполярья, мигранты в первом-третьем поколениях. Кировск, Мончегорск, Апатиты и другие города строились в 1930-е—1960-е гг. С одной стороны, для фольклора их история — не возраст, но, с другой стороны, именно относительная молодость северных городов дает возможность пронаблюдать «с близкого расстояния» и механизмы формирования фольклорной составляющей культуры, и способы адаптации традиции к современным социокультурным контекстам. В каждом отдельном случае мы имеем дело с явлением и типичным, и уникальным.

Предметом нашего рассмотрения являются более или менее устойчивые текстовые экспликации представительского образа г. Апатиты по материалам, записанным в 2001—2003 гг. (с некоторыми дополнениями по другим городам Мурманской обл.).

Город Апатиты получил официальный статус по Указу Правительства от 7 июля 1966 г. История его названия старше на несколько десятилетий. Согласно Географическому словарю Кольского полуострова за 1938 г., Апатиты — станция Кировской железной дороги на 185-м километре от Мурманска (1263 км от Ленинграда). Образована в 1930 г. От станции — железнодорожная ветка на г. Кировск (25 км). К 1938 г. — 958 чел. При станции одноименный поселок. По переписи 1926 г. — 7 чел. К 1938 г. — 1360 чел. (русские). Начальная школа, больница, почта, телеграф, телефон и в 1 км — совхоз «Индустрия» [1. С. 24].

Первоначально на месте станции был разъезд Белый (от названия небольшой

реки, давшей вначале имя поселку Белореченский, а затем неофициальное название одному из районов города — Белоречка). От почтовой станции Белая началось строительство северного участка Мурманской железной дороги. В истории Апатитов до получения ими статуса города было еще одно название — Новый город.

Несмотря на недавнюю и хорошо документированную историю, город имеет несколько официальных версий и дат основания. Это обстоятельство само по себе предоставляет большие сюжето-порождающие возможности при сложении этиологического текста. По Географическому словарю Мурманской области (1996) датой основания считается 1924 г., когда у железнодорожной станции возник пос. Белореченский. Тогда в черту города вошли несколько населенных пунктов, станция Апатиты и однотипный рабочий поселок. Согласно же Большому энциклопедическому словарю, город «возник в 1935 г. как поселок в связи с разработкой Хибинских месторождений» [1. С. 24]; в качестве основных градообразующих объектов указаны Апатито-нефелиновая горно-обогатительная фабрика (АНОФ), Кировская ГРЭС и Кольский научный центр АН.

Кольский филиал АН СССР перебазировался в Апатиты в 1961 г. Он вырос из горной станции в пос. Кукисвумчорр, объединившей в 1920-е гг. отряды минералогов, химиков, биологов и созданной на базе горной геологической станции Тиэтта. С этого ставшего легендарным объекта символически «начинается» история науки Кольского Севера. По утверждениям историков и краеведов, в тот период «внимание всей страны было обращено к Хибинам» и город «рос на одном дыхании». Генеральный план застройки не поспевал за темпами строительства, и его пришлось менять трижды. По плану, разработанному в конце 1940-х гг., предполагалось построить небольшой городок на 30 тыс. жителей для работников новой горно-обогатительной фабрики. На небольшой сопке в 1951 г. заложили город, были вырыты котлованы под 11 домов. Но со смертью Сталина и до 1956 г. строительство го-

рода замерло. Продолжить строительство было решено с началом работ по сооружению Кировской ГРЭС и проектированию АНОФ-2. Первый дом сдали в 1956 г. (еще одна символическая дата). После этого началось развитие городской инфраструктуры [1. С. 25]. По рассказам ветеранов Кольского научного центра РАН, город создавали ученые и строители, а «когда строители ушли», ученые «остались одни» (имеется в виду период временного прекращения строительства). В 1976 г. был утвержден генеральный план застройки города, который так и не был реализован из-за социально-политических перемен конца 1980-х — начала 1990-х гг. В настоящее время впечатление от города во многом определяется обилием недостроенных зданий («недостроек» — по аналогии с «новостройками»), которые выглядят как разрушенные («как после бомбежки», «ужас вызывает» и т.п.). Это отмечают и местные жители, и приезжие. Резкая смена периода бурного роста запустением сказалась на городском тексте, в котором отчетливо выражены эсхатологические мотивы.

Демографическая особенность Апатитов состоит в том, что почти все его жители — переселенцы: строители, рабочие, инженерно-технические и научные работники. Отчасти это потомки ссыльных, репрессированных, спецпереселенцев. Многие приехали «по вербовке» в период активного освоения Кольского Севера. Можно проследить и основные миграционные потоки — с Украины, из Белоруссии, южных областей России, Псковской и Вологодской областей, Ленинграда.

До недавнего времени (новейшими данными мы не располагаем) примерно четвертую часть населения города составляла «академическая публика». Соответственно, примерно такая же часть территории Апатитов — Академгородок. При этом многие из приезжих ученых имели и имеют квартиры в Петербурге, реже — в Москве, что создает особое ощущение «временности» пребывания на Севере. Вместе с тем молодые жители города, уже родившиеся в Апатитах, считают город родным, а себя — «ко-

ренными», осознавая при этом, хотя бы по семейному тексту, некую вторичность своей «малой родины». Идея временності присутствует и в рассказе об основании города, спроектированном на современную, негативно оцениваемую, социально-экономическую ситуацию: «Теперь пару слов, с чего все началось. Ученые Киров, Ферсман и т.д. думали, что север будет для мужчин, работающих повсюду, не более трех месяцев. А что здесь рожать будут, они вряд ли думали» (Мария, 27 л.)!

Собственно городской текст Апатитов рождается на основе совмещения и столкновения официальной представительской риторики и «контртекста», адаптирующего или инвертирующего известные образы и мотивы в соответствии с традиционными образцами. Существует целый ряд типовых ситуаций, благодаря которым официальный представительский текст стереотипизируется в повседневном речевом общении: «По поводу названия вопросы возникают (у иногородних). — И.Р.), но у меня всегда готов развернутый ответ. Не дожидаясь дополнительных недоумений, я выдаю всю информацию об Апатитах, апатите и нашей фабрике» (Екатерина, 19 л.). В иных случаях устные тексты демонстрируют оппозиционное восприятие городских реалий. Как известно, это в высшей степени характерно для памятников, городской скульптуры и ряда других объектов [2]. Так, одно из примечательных мест города — площадка с размещенными на ней камнями-минералами. Из журнальной статьи о городе: «А рядом с памятником (Ферсману). — И.Р.) разбит единственный в России "Геологический парк", где монолитные глыбы представляют основные минералы Хибинских гор» [1. С. 27]. Из высказываний горожан: «Наш геологический парк называют или просто кладбищем, или кладбищем домашних животных» (Т., 18 л.); «Это у нас называют "кладбище геологов"» (А., 30 л.).

Рассказы об основании города включают мотив-расшифровку названия: «С греческого — обманывающий, то есть минерал апатит — разный по цвету и, по моему, по структуре, и, находя его, геологи думали, что это разный минерал» (Мария, 27 л.). Есть другая версия: геологи, обманываясь, принимали апатит за драгоценный камень.

Этиологический сюжет излагается по «классическим» нарративным моделям,

и при этом его нельзя признать стабилизировавшимся. Рассказы большей частью единичны, за исключением текстов об имени города. К устойчивому объяснению добавляются различные, в том числе «наивно»-этимологические и прочие вполне традиционные по форме мотивы: «Вообще название нашего города довольно странное, так как с ним связано очень много легенд. Во-первых, были найдены [залежи] ценного камня апатит, поэтому основался город и назван по имени этого месторождения. Странность его заключается в том, что еще до его основания олени рейды, которые паслись в этих местах, боялись вступить в круг, с которым совпадают границы этого города. Они оббегали это место каждый раз. Может быть, поэтому наше место называли "черной дырой". А также существует мнение, что Апатиты произошли от "апатия", что значит чрезмерная меланхоличность. Но я не согласна с этим мнением, потому что жители этого города довольно жизнеспособны и радостны, несмотря на трудности в экономическом плане» (Екатерина, 18 л. Самозап.). На интерпретации названия сказывается и то, что этнически территория ассоциируется с саамским населением: «Вообще это лаптинское название, означающее "плодородие". Поэтому апатит часто называют "камнем плодородия"» (Наталья, 17 л.). Рассказ о происхождении города может включать в себя и «кастрологическую» интерпретацию: «Кстати, есть такое предание, что год основания — 1966 — был годом огненной лошади. А бывает такой год (именно огненной лошади) только раз в 60 лет. А люди, рожденные в такой год, отличаются явно выраженным лидерством, энергией, работоспособностью. И поэтому люди верят, что город родился под счастливой звездой» (Е.А., 19 л. Самозап.).

Этиологический сюжет включает образ «основателя» города, каковым для Апатитов оказывается академик А.Е. Ферсман: «Ферсманом была открыта богатейшая залежь апатито-нефелиновой руды, в честь этого и был назван молодой развивающийся поселок» (Ксения, 17 л. Самозап.); «Самый известный из связанных с городом людей, безусловно, Ферсман — основатель города, с него началась история Апатит» (П., 17 л. Самозап.). Рассказывают, в частности, о выборе имени города («был даже объявлен конкурс по всей стране»), и в числе

урбанизмов предлагался «Ферсманград».

А.Е. Ферсман, по крайней мере для жителей Кировско-Апатитского региона, несомненно, фольклорный персонаж. Семейные предания о знакомстве с Ферсманом имеют тенденцию к расширению сферы бытования. Так, потомки одной из саамских семей, жившей на берегу Умбозера, и их знакомые пересказывают историю о том, как академик заказывал их прародительнице связать носки, а та, в свою очередь, потом отмечала, что Ферсман «плохо говорит по-русски» (Евгения, 57 л.).

И в «правдивых историях», и в «байках», как их могут называть, о знаменитом ученом очевидны фольклорные стереотипы: «Историю эту рассказал мне мой дед как якобы бывшую в действительности. Когда Ферсман приехал в экспедицию, он остановился у одного старика на ночлег. А у старика того солилась под гнетом капуста, Ферсман взглядел специалиста в каменном гнете сразу увидел интересный образец. И попросил старику этого отдать этот гнет в обмен на любой другой. Старик, конечно, любезно согласился и отдал камень. А камень этот оказался золотым самородком с алмазами. "Не помню только уже, в каком музее камень этот стоит", — закончил дед свой рассказ» (Сергей, 24 л. Самозап.).

В устных текстах А.Е. Ферсман приобретает статусы demiurgo и главного первопоселенца: «Через поселок Кукисвумчорр протекает речка Саамка <...> в годы освоения Хибин это был бурный поток, в котором водился лосось. И первые поселенцы во главе с Ферсманом рыбачили с одной стороны реки, а с другой ловили рыбу медведи» (Ольга, 20 л., кировчанка). На трансформации устойчивого мотива преданий (создание города или культурного объекта по слову правителя) строится индивидуальный рассказ: «Название города пошло от минерала апатит. Просто так. Хотя существует другое объяснение. Академик Ферсман, прогуливаясь в округе своей горной станции "Тийтта", спускаясь с горы, упал и порвал штаны об зеленый камень. Но не рассердился ё сказал: "Здесь будет город заложен". Так и появились Апатиты» (Александр, 19 л. Самозап.). Таким образом, можно наблюдать различные способы адаптации традиционных моделей: от простого наполнения их более или менее актуальными реалиями до

ироничного обыгрывания клишированного этиологического текста.

Основная символика города, его риторические характеристики, топика городских меморатов во многом типичны для образа провинциального города: можно пешком дойти до любого места, «здесь все близко», «здесь легче дышится, чем в больших городах» и т.п. [3]. В первую же очередь акцентированы природно-географические и метеорологические символы: «Наша достопримечательность — зима с ее полярными ночами и большим обилием снега» (Наталья, 20 л.). Главный символ Апатитов — горы Хибины. В ответ на вопрос о том, чем известен город, информант отвечает: «Конечно, Хибинами. Толпы людей приезжают именно для того, чтобы сходить в Хибины, а не посмотреть город» (Алексей, 19 л.). Второй природный символ Апатитов — озеро Имандра. Кроме того, несомненное отличие заполярного города — северное сияние.

В рассказах о городе и его достопримечательностях обращает на себя внимание сезонность. Как правило, давая описательную характеристику Апатитов, информанты различают город зимний и летний, чему сопутствуют типовые утверждения: «весны здесь нет», «межсезонья здесь нет» и т.п. Зима и лето соответствуют полярной ночи и полярному дню (хотя, строго говоря, по данным географов, собственно полярная ночь длится едва ли более месяца), из чего явствует, что годовой круг разделен надвое. Полярная ночь — то, чем принято удивлять и «пугать» приезжих: «Трудно жить, когда полгода ночь».

Типичный признак провинциального города — спокойствие, которое ассоциировано и с ритмом жизни и с относительным благополучием в отношении «криминогенности», связывается с северной спецификой. Вообще в сложении формульного текста, описывающего город и его жителей, и в дальнейшей его нарративации существенное значение имеют ключевые слова, маркирующие местность и обозначающие объекты. Как правило, они создают оценочные высказывания, часто — ироничные: «говорят, мы тут все замороженные», «негодяев нет, все вымерзли», «даже представители кавказской национальности ведут себя сравнительно спокойно — наверное, просто заморозились», «тут одни отморозки живут», «в холода люди дольше сохраняются и лучше выглядят» и т.п.

Образ типичного жителя Апатитов — это образ северянина, включающий социальные характеристики: «северяне, в частности жители Апатит, разворачиваются пока медленнее всех» (Л., ок. 50 л.).

Безвестность малого города (жители часто повторяют, что типичная реакция на название города: «А где это?») компенсируется определенными преимуществами, в том числе локально детерминированными. Одно из таковых — представление о «денежности», высоких заработках северян. Так, устойчиво определение «богатые мурманчане». На этом основан популярный анекдот, который может прикрепляться к любому малому северному городу: «Где-то в Лос-Анджелесе мужик ловит такси и говорит таксисту: "Отвези меня в Апатиты". Тот: "А где это?" Мужик стал объяснять, что это по трассе, не доезжая двести километров до Мурманска. Таксист: "Ну, мужик, ты что, обалдел, это же черт-те где". Но тут мужик открывает свой дипломат, а там полно долларов. Таксист: "О! Вам куда? В Старики² или на Белоречку?"» (Роман, 21 г.).

Как у любого малого города, в образе Апатитов определен ограниченный круг знаковых объектов, мест и персонажей. Среди них есть «страшные места», связанные с «недостройками», отдельными районами или типовыми урбанистическими реалиями (например, со скоплением гаражей). Есть «смешные места»: памятники, парк геологов. Главный же символический объект заложен в имени города: по общему мнению, город известен, прежде всего, минералом, который здесь добывают. Он же связан с основным идентифицирующим событием городского календаря — выставкой изделий из камня «Каменный цветок», на которую съезжаются посетители из разных городов и регионов.

Типичный ответ на вопрос о том, чем знаменит город, — «Конечно, прежде всего, тем, что здесь Кольский научный центр, много вузов и психушка» (Светлана, 20 л.). Для абсолютного большинства горожан, с которыми приходилось беседовать, любимое место в Апатитах — Академгородок. Он представляет собой парк с коттеджами, построенными под лаборатории. «Когда заходишь в него, словно оказываешься в отдельном мире. Не слышно городского шума, хотя находишься почти в центре города... Прохожу мимо маленьких домиков — лабораторий, научно-исследовательских

институтов, и кажется, что в них живут Белоснежка и семья гномов» (Екатерина, 19 л. Самозап.). На вопрос об основных событиях и датах из истории города информанты отвечают, что это 1966 г. («основание Апатитов») и 1949 г. («основание Кольского научного центра академиком Ферсманом»). В последнем случае отметим как типичность указания на «основателя», так и фактические неточности, касающиеся и изначального названия учреждения, и фигуры его основоположника.

Научный центр придает особое свойство образу города: «он заставляет людей держаться на должном уровне» (Татьяна, 19 л.); «в принципе, у нас город, можно сказать, науки» (Людмила, 51 г.); «это интеллигентный город, есть научный институт и много ученых» (Н., 17 л.); и даже — «куда ни плюнь, попадешь в академика» (Сергей, 42 г.). Выдающиеся люди города — прежде всего, ученые, именами которых названы многие улицы. Кроме того, в высказываниях людей среднего и младшего поколений город признается молодежным и студенческим.

Апатиты, подобно многим городам, предстают центром известной территории: «Наш город удален от больших городов. И город — почти сердце, середина Кольского полуострова» (Наталья, 20 л. Самозап.). Это центр и географический, и научный.

Еще один знаменитый объект, больше смешной по городскому тексту, нежели страшный или неприятный, — психиатрическая больница, по которой Апатиты известны в Мурманской обл. В действительности, их две: «В народе наш город известен своими психушками. Их у нас две — областная и городская. Люди всегда спрашивают, правда ли это, когда узнают, что я из Апатит» (Елена, 20 л.). Значение объекта, таким образом, поддерживается внешней репутацией города и инициирует соответствующие тексты. С лечебницей связаны страшные и смешные истории о сумасшедших, разного рода слухи, а также забавные рассказы о розыгрышах подростков с целью напугать прохожих (изображают «сбекавших психов»).

Важную роль в сложении повествовательной традиции играет восприятие города или даже только его имени непосвященными, «иногородними». Текстопорождающие возможности имеет любой объект, по которому город опознается

извне: «Спрашивают, правда ли у нас есть психушка и нормальные ли мы здесь все» (Е., 17 л.). Такие реплики могут быть адресованы апатитчанам жителями ближнего окружения, т.е. других городов Мурманской обл.: «Вообще часто говорят: «Не езди в Апатиты, там "дурка"» (Т., 18 л.).

При рассмотрении типичных для любой городской традиции рассказов о достопримечательных, страшных и смешных местах особого внимания заслуживает феноменологический аспект, поскольку структурирование пространства, выражаясь его сюжетика мемораторов и способы артикулирования определяются социальным, возрастным статусом информантов, а также индивидуальным опытом и восприятием. Так, например, множатся образы Академгородка, при всем постоянстве самого топоса в городском тексте: это и место «умиротворенное, отрешенное»; и «оживленное место, где кипит наука со своим главарем в центре» (имеется в виду главное административное здание КНЦ РАН); и пространство, в котором, прежде всего, отмечают «атмосферу интеллигентности». В молодежном тексте есть воспоминание о «драках на мосту» между жителями Старых Апатитов, славящихся криминогенностью и неблагополучностью, и собственно Апатитов. Существует особый текст, связанный со спортом и, соответственно, с Хибинами и т.д.

Для жителей же других регионов основная отличительная черта Апатитов и прочих городов Кольского полуострова — их географическое положение, дополненное этнографическими реалиями: «Чаще всего спрашивают: "А где это?", "А у вас бывает лето, или только зима?"» (Н., 20 л.); «Некоторые спрашивают об оленях и белых медведях, когда узнают, что это на севере. Они думают, что тут и цивилизации нет, что мы в юртах живем» (Ольга, 19 л.). В качестве ответной реакции рождается текст, большей частью пародийный, идущий навстречу ожиданиям: «Да, у нас олени ходят вокруг юрт», «Мы в чумах живем» и т.п. (тексты столь же типичны, сколь многочисленны).

«Хотелось бы обратить внимание на восприятие того, что я живу на севере. Чего только не услышишь по этому поводу, каких только фантастических предположений:

— А у вас что, белые медведи там ходят?

— Да, мы на оленях в школу ездим.
— А живете вы где, в домушках или в чумах?

— В вигвамах (шутка).

Порой человека так легко убедить в том, что ты живешь в первобытном обществе саамов среди ледяной снежной пустыни, рядом с морем, в котором плавают тюлени...» (Е., 19 л. Самозап.).

Конструирование таких диалогов является формой саморепрезентации жителей Севера, их локальной идентичности. Несомненна роль самих северян в создании «образа себя» глазами «других». Обобщенное «они» в подобных контекстах относится к «южанам». Для жителей Крайнего Севера это категория, прямо скажем, весьма широкая и неопределенная. Она конкретизируется применительно к ситуации, причем южанами могут выступать, например, родственники, которые живут в других регионах. Непосвященный «южанин» становится устойчивым анекдотическим персонажем в представительских рассказах жителей Крайнего Севера: «Вот интересная тенденция наблюдается, говоря иногородним, что ты из Апатит (особенно тем, кто поближе к югу): или вообще не знают, где это, или считают, что это где-то на Северном полюсе. Представляют сразу территорию вечных льдов, замерзающих людей, которые передвигаются только на санях и живут в непонятных избушках. Возможно, вот в последнее время стали много говорить про Кольский полуостров, а там где и Апатиты промелькнут. Отсюда сейчас люди чуть больше знают о нашем городе» (Татьяна, 18 л.); «...А когда начинаешь объяснять, что это на севере, на Кольском полуострове, то многие спрашивают: "А вы там на оленях ездите?" Ну и часто в шутку начинаешь рассказывать, что, например, школа — это большой чум, посередине сидит учитель, кругом ходят олени, и многие верят» (Наталья, 19 л.).

Сопоставление традиции рассказывания об Апатитах и о других городах позволяет выявить некоторые параметры специфики образов городов, включенную их в особую систему взаимоотношений внутри региона, а также всех вместе и каждого в отдельности — внутри расширенного пространства (Петербург—Москва—прочие регионы). Фольклорная традиция во многом определяется этой системой отношений: Апатиты и Кировск — близкие, хотя и сопер-

ничающие в чем-то города, многие даже не считают их раздельными. Мурманск — более «столичный» и отчасти противопоставлен Апатитам как «научному центру» края. Мончегорск — «некультурнее» и неблагополучнее Апатитов, с ним в большей степени связан «экологический текст», которым город обязан комбинату «Североникель». Не случайно среди неофициальных названий города кроме ироничного «Манчестер» есть и пугающее — «Мончегробск». Именно мончегорский ландшафт называют «лунным пейзажем», который нередко сопоставляют с признанными и неоднократно описанными бывшими красотами Монче-тундры.

Имеющийся материал в целом обнаруживает различные уровни речевой стереотипизации определенных сюжетов и представлений, на основе которых складывается фольклорная традиция, одновременно мозаичная и обладающая известным единством. В нашем случае одной из ее доминант является комплекс представлений о «севере». Кроме того, для Апатитов актуальна идея «временного города», которая, риторически объединяясь с идеей «малой родины», порождает формулу: «Апатиты — место временного пребывания на всю жизнь». Но в первую очередь «Апатиты — это Академгородок и Хибины» (Н., 17 л.); мнение, к которому трудно не присоединиться.

Примечания

¹ Все цитируемые тексты записей и са-мозаписей информантов находятся в архиве Международного научного центра по развитию науки, культуры и образования Баренц-региона Кольского научного центра РАН (г. Апатиты). Мы ограничиваемся минимальной атрибуцией, исходя из задач данной статьи.

² Старики — неофициальный топоним одного из городских районов, Старых Апатитов.

Литература

1. Антюхова Н., Берлин В. Апатиты. История в названиях улиц // Век краеведения на Мурмане / Арктика. Историко-краеведческий альманах. № 3—4. Декабрь 1999. С. 24—27.
2. Лурье В.Ф. Памятник в текстах современной городской культуры // ЖС. 1995. № 1. С. 21—22.
3. Разумова И.А., Кулешов Е.В. К феноменологии провинции // Провинция как реальность и объект осмысления. Материалы научной конференции 29.08—1.09.2001 (Тверь). Тверь, 2001. С. 12—25.

М.А. ЕНГОВАТОВА

ПЛАЧЕВЫЕ ФОРМЫ ЗАКАМСКОЙ ТРАДИЦИИ

В русской традиционной культуре плачи представлены разветвленной системой форм. Основную оппозицию в ней составляют сегментированные плачи стабильной структуры (Русский Север) и цезурированные плачи мобильной, подвижной организации (Запад, Юг). Если плачи стабильной организации относительно изучены, во всяком случае, часть их видов описана в литературе, то типология южных и западных плачей мобильной формы учеными не осуществлялась. Неизвестны и их локальные коллекции¹. Между тем очевидно, что именно плачи подвижной организации должны давать самое большое число типов и видов форм. Особый интерес представляют соотношение и формы взаимодействия сегментированных и цезурированных плачей в системе целого: на обширной русской территории существует масса традиций, совмещающих северные и южные черты, в которых, безусловно, должны возникать различные формы сочетания признаков обеих плачевых групп.

Некоторые из причетных форм были отмечены Б.Б. Ефименковой в двух ее книгах, посвященных ритмике русского вокального фольклора [3, 4], и в статье «Русские причитания стабильной структуры с цезурированными напевами» [2]. На примере заонежской свадебной причети Борислава Борисовна рассмотрела и одну из мобильных плачевых форм [4. С. 241—242]. Относительно же южных и западных форм Б.Б. Ефименкова придерживалась мнения, что они представлены «тоже в системе определенных форм, но уже чисто звуковысотных» ([4. С. 245], выделено нами. — М.Е.), считая, что в них происходит «полный отказ от самого феномена формулы музыкально-слогового ритма, выдвижение на первый план ладо-мелодических типизированных построений (звуковысотных формул)» (там же). Безусловно, формообразующая роль мелодики в южных мобильных плачах возрастает. Вероятно, в пределе это может приводить к исчезновению формульности музыкально-слогового ритма. Но в значительной части южных плачей, на наш взгляд, сохра-

няется определенный тип или вид ритмической формы, что делает возможной их систематизацию.

Сделать обзор всей русской плачевой традиции в настоящее время невозможно: не опубликованы или не описаны материалы из многих регионов, опубликованная же часть непригодна для анализа в силу фрагментарности текстов. В настоящей статье мы избрали другой путь: на примере одной традиции, занимающей порубежное положение в системе русских музыкальных диалектов, проде-

монстрировать один из возможных путей систематики плачевых форм.

Мы располагаем довольно представительной коллекцией плачей (около 100 звукозаписей) из Закамья² — территории позднего заселения (постоянное русское население прослеживается здесь с середины XVI в.). По мнению историков, заселение Закамья осуществлялось из разных регионов: с севера (из-за Камы), со стороны Самарской Луки, из бассейна Оки (см. [5]). Неудивительно поэтому сочетание здесь черт северной и южной

Пример 1.

J=63

Ульяновская обл., Старомайнский р-н,
с. Лесное Никольское
Исп. Козонкова А.С. (1901 г.р.)

Пример 2.

J=88

Ульяновская обл., Старомайнский р-н,
с. Ст. Рождествено
Исп. Платонова Е.А. (1902 г.р.)

музыкальных культур. В каждом обрядовом комплексе, в каждом жанре музыкального фольклора взаимодействие северного и южного компонентов принимает разные формы. Проявляется оно и в плачах, которые существуют здесь в самых различных — сегментированных и цезурированных, стабильных и мобильных — формах. Это создает уникальную возможность увидеть систему типов и видов плачевых форм, представленную в одной традиции.

Местные плачи объединяются в две группы напевов, различия между которыми наиболее ярко выступают в их звуковысотном, мелодическом строении. Похоронные (и исполняемые на те же напевы рекрутские и бытовые) плачи интонируются здесь в шкале терция с субквартой (см. прим. 1, 2), тогда как мелодии свадебных имеют чаще всего ангемитонное строение в объеме сексты (см. прим. 3—8). Сами исполнители также различают два напева плачей: «на мертвый голос» и «на невестин голос». Различия в строении двух групп напевов очевидны и на уровне их ритмической организации.

Наибольшая унифицированность ритма свойственна местным похоронным плачам, которые представлены мобильными цезурированными формами. Напевы первой группы похоронных плачей (прим. 1) складываются из однотипных фраз, ритм которых предельно прост: пиррихическое движение завершается остановкой на долгом слоговом времени, цезура всегда подчеркнута исполнительской паузой. Фразы в напеве выступают как рядоположенные, лишь последняя из них, как правило, больше по масштабам. Напев строится путем сложения, нанизывания фраз, форма до-

вольно инертна, границы музыкального периода определяются завершением ритмического периода стиха — его структурной и смысловой единицы.

Отличия другой группы похоронных плачей (прим. 2) заметны как на уровне стиха, так и на уровне напева. Их стих имеет расширенную структуру, основу которой составляет двухударный тонический девятисложник:

И не спится то мне, уж мне горюшечке, и мне тё... омна ноченька...

Напевы этой группы отличают от предыдущей строение последней фразы, в которой ритмически выделена клаузула (дактилическая или анапестическая). Причем если для похоронных напевов первой группы характерно одинаковое мелодическое завершение фраз, то в этой группе появляются напевы, последнее построение которых отличается иным завершением. Очевидно, что в таких напевах намечается субординация фраз в периоде.

Мобильность формы в похоронных напевах обеих групп чрезвычайно высока. Она определяется как вариантностью масштабов каждой фразы (от 3 до 11—12 слогов), так и подвижным числом фраз в периоде (от 2 до 6). Разрастание формы особенно характерно для моментов наибольшего эмоционального подъема. В этих случаях в качестве основы вербального ряда выступает уже не один стих, а двустишие (см. прим. 2). Так как такие «кульминации» часто неоднократно появляются в плачах, можно утверждать, что их форма балансирует между стиховой и тирадной.

Цезурированные формы закамских похоронных плачей имеют многочисленные параллели в южных традициях. Хотя буквальные совпадения нам неизвестны,

принцип цезурирования для южных плачей чрезвычайно характерен.

Напевы местных свадебных причитаний образуют своеобразный спектр форм, на одном полюсе которого — сегментированные напевы стабильной организации, на другом — мобильные с паритетным соотношением принципов сегментирования и цезурирования. Первые максимально удалены от форм закамских похоронных плачей, последние — предельно к ним приближены. Так как большая их часть принадлежит к типу сегментированных форм, начнем описание с напевов, представляющих эти формы в наиболее чистом виде, т.е. со стабильных сегментированных.

В этой группе различаются два вида напевов. Первый хорошо известен по многочисленным северным свадебным песням прощального комплекса обрядов, таким как «Из-за лесику», «Уж ты, яблонька» и др. (прим. 3). Хотя местные слоговые музыкально-ритмические формы плачей не сводимы ни к одному из известных песенных ритмических типов, тем не менее типологически они им родственны. Северная ориентация подобных напевов в системе русских музыкальных диалектов очевидна. Главные признаки, характеризующие их, — стабильность ритмических форм и сегментированность ритмических периодов. Напевов этой группы в Закамье мало, появляются они лишь в северной, прикамской части региона.

Несколько шире распространены здесь стабильные сегментированные напевы с ярко выраженной цезурой (прим. 4). Б.Б. Ефименкова назвала подобные напевы цезурированными и обозначила территорию их распространения (южная граница северного региона, см. [2]). За-

Пример 3.

Татария, Чистопольский р-н, с. Ленино
Исп. Горбунова В.М. (1899 г.р.)

$J = 78$

Пример 4.

Ульяновская обл., Старомайский р-н, д. Сартоновка
Исп. Мартынова О.А. (1912 г.р.)

$J = 120$

камье территориально прилегает к этой полосе, так что появление здесь подобных плачевых форм не удивительно. Мы считаем, что принцип сегментирования в подобных напевах не «отменяется» цезурированием. Обратим внимание на то, что признаки сегментирования в напевах этой группы выражены весьма определенно. Принцип сложения, инертного нанизывания музыкальных фраз, столь ярко проявляющийся в цезурированных похоронных причитаниях, сменяется здесь субординацией мелодико-ритмических построений, иктовые времена которых соотнесены в периоде и ритмически, и мелодически. Именно поэтому подобные формы вернее определять как сегментированные с цезурой³. В пользу их сегментированной природы свидетельствует и наличие в Закамье большого числа плачевых напевов, в которых сегментированные бесцезурные и цезурированные периоды чередуются (*прим. 5*). Однако они уже относятся к формам мобильной организации: при стабильности музыкальной анакрузы и клаузулы длительность междуарного сегмента колеблется от 3 до 7 музыкальных времен.

Формы с мобильными, варьируемыми ритмическими параметрами в корпусе свадебных плачей Закамья доминируют. Они представлены несколькими видами. Наиболее близки к описанным выше типам мобильные плачевые формы с бесцезурными периодами (*прим. 6*). Ритмическому варьированию в них также подвергается междуарный сегмент (в примере его долгота охватывает диапазон от 6 до 10 счетных времен). Приведенный плач показывает, что принцип цезурирования, не выявленный в напеве, с очевидностью проступает в стихе, который тяготеет к ритмической форме 5+5:

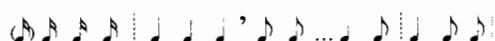
Ты родимая моя хрёснушка,
 5 + 5
Не сердись-кося на меня на горькаю...
 5 + 7

В напеве же нет ритмических цезур (остановок на долгом звуке), но мелодические намечены: плач складывается из двух мелодических ячеек, каждая из которых очерчивает контур волны и завершается опорой (первая – субквартовым звуком, вторая – основным опорным).

Основной тип свадебных плачей представлен в Закамье мобильными сегментированными формами, в которых ярко выражено цезурирование (*прим. 7*). Стих в таких плачах имеет вторичную расширенную структуру 5,+7₅₋₉, возникающую на основе тонического двухударного стиха:

А уж и встань-ка ты, моя родна матушка,
А уж расплесни-ка свое бели рученьки...

Количество фраз в таких напевах не превышает двух, масштабы фраз варьируются. Причем в первой, начальной, фразе изменяется чаще всего постиктовая зона, во второй, заключительной, — предиктовая. Таким образом, основное варьирование приходится на междуарный сегмент. Масштабные изменения более интенсивны во второй фразе, тогда как первая тяготеет к стабильности. Ритм в таких напевах не утрачивает своей формульности, но вторая формула (а в части напевов и первая) имеет подвижное строение. Так, слоговую музыкально-ритмическую форму восьмого примера можно обозначить следующим образом:



Степень варьирования напевов не так значительна, как в цезурированных напевах местных похоронных плачей, тем не

Пример 5.

Ульяновская обл., Старомайнский р-н,
с. Б. Кандала
Исп. Ровнова Е.Д. (1912 г.р.)

J = 50

1. А не спо - ки-ньте да вы ме - на, тё - те - ны, ||
 2. А да не чу - жих-то да люд-ей, э-х, не-з - на - ма - их, ||
 3. А при - е - ду - то да я ки те - бя, тя - те - ны, ||
 4. А при - (е) - ве... ве - ть - ка ты ме - на ||
 5. А не (ы) сло - ве - чком ме - на (ы) ла - ско - вым.

Пример 6.

Татария, Чистопольский р-н,
с. Русская Волчья,
Исп. Сорокина А.В. (1920 г.р.)

1. Ты ро - ди - ма - я мо - я крё - стнушка! ||
 2. Не се - рдись-ко-ся ты на ме - на на го - рька. ||
 3. Не се - рдись-ка-ся ты на ме - на го - мы - шну - ю! ||
 4. Что не вы - шла я те - бя не встре - ти - ла. ||
 5. Уж я встре - ти - ла те - бя се - рдь бе - лой го - ря - ни. ||
 6. Се - редь го - ре - ни, све - тлы и све - тли - чы.

Пример 7.

Татария, Алькеевский р-н,
с. Юхмачи
Исп. Сюрина Е.С. (1911 г.р.)

1. А уж ра - зо - ядись - ка ты, мать сы - ра зе - мля, ||
 2. А уж ра - зду - ятесь - ка вы, же - лты пе - скы, ||
 3. А уж и встань - ка ты, мо - я ро - дна ма - ту(шка), ||
 4. А уж ра - спле - ни - ка ты сво - е бе - лы ру - чен - ки, ||
 5. А уж о - ткрай - ка ты сво - е о - чи я - сны(ы), ||
 6. А уж ра - сска - жи - ка ты, ты мне, ро - дна ма - ту(шка).

менее они могут быть достаточно сходны с ними. Что же отличает их от строго цезурированных форм?

В традиции существует определенный набор таких признаков. Прежде всего, это иной тип ритмики, с растягиванием, распеванием отдельных слогов (чаще — иктовых, а также клаузы). Икты могут быть подчеркнуты и наличием словообрывов на 3-м и 7-м ударных слогах стиха, что чрезвычайно сближает плачи с местными свадебными прощальными песнями. Немаловажным признаком является и появление в напевах чисто сегментированных, бесцезурных периодов (см. прим. 7). Иктовые времена в форме всегда выделены мелодически: появлением на них либо звука мелодической вершины, либо опорных тонов, образующих террасное нисхождение к основному опорному тону. В каждом из плачей этой группы есть та или иная часть признаков, указывающих на присутствие в них сегментирования.

И все-таки в ряде напевов практически остается лишь последний признак — мелодическое выделение иктов, которое формирует ладовую структуру напевов и тем самым порождает арочное сопоставление иктовых времен в форме. В таких плачах двух- и трехфразовые периоды чередуются (прим. 8). Так, ритмическую форму напева, приведенного в примере 8, можно выразить следующим образом:



Похожие формы, отличающиеся только отсутствием мелодического подчеркивания, можно встретить и среди форм похоронных плачей. Однако это различие, на наш взгляд, существенно: ладово-мелодическая «отмеченность» иктовых времен переводит их, независимо от конкретного ритмического оформления фразы, в сильную позицию в напеве и тем самым формирует его общую ритмическую конструкцию. В результате принципы сегментирования и цезурирования становятся в подобных напевах паритетными: цезуры отмечают границы фраз, а икты определяют общий ладово-мелодический профиль напевов.

Пример 8.

Татария, Алькеевский р-н,
д. Катюшино
Исп. Яманова А.И. (1913 г.р.)

$\text{♩} = 84$

7 И при - лв - та - л ко мне , и я- смэн - че - ре - н, чёрный во - рон,

8 ви да са - ди - л - си о-н ,

и на мо - ю бу -йну , в да всё го - ло... го- ло- ву - шку.

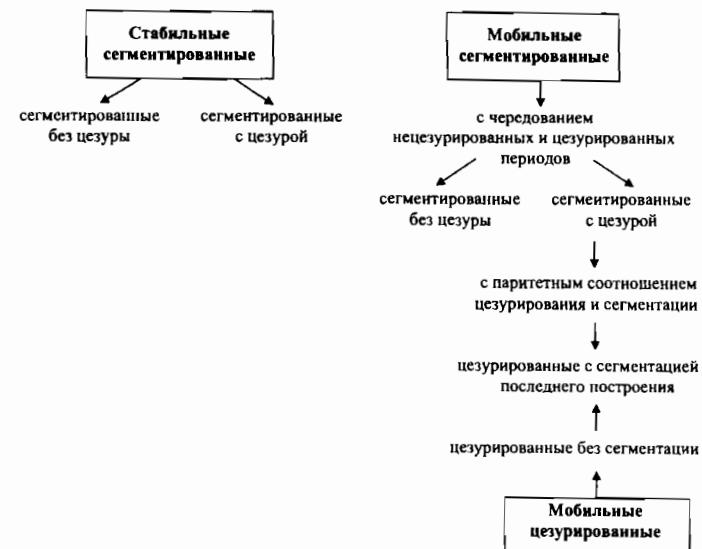
9 И да мо - я - ко всё,

и всё го - ло - ву - шка и а да не - по - ко... (и) - о-рчи - ва.

10. И не - по - ко - рчи - ва. и ни-эко не-по - кло... (и) - о-нчи - ва.

Какова же диалектная природа закамских мобильных сегментированных плачей с цезурой? Представляется, что сочетание в них двух принципов формообразования — результат взаимодействия северных и южных тенденций. Причем основу составляют северные сегментированные формы, модифицирующиеся под воздействием «южных» механизмов.

Таким образом, закамская традиция в силу многообразия плачевых форм позволяет наметить их типологию, которая может оказаться актуальной и в масштабах всей русской традиции. Ее можно выразить в следующей схеме:



Предложенная систематика — начальная в типологии русских плачевых форм. Безусловно, изучение нового материала должно значительно ее дополнить и уточнить.

Примечания

¹ Отметим лишь опубликованную недавно представительную коллекцию плачей из смоленского региона [6].

² Закамье — традиционное название средневолжской территории, ограниченной с запада Волгой, с севера Камой, с юго-востока (в прошлом) Закамской укрепленной чертой. На этой территории расположены часть Ульяновской обл. и часть Татарии.

³ Подобное цезурирование встречается и в местных свадебных прощальных песнях с сегментированными напевами, см. [1].

Литература

1. Енговатова М.А. Закамские свадебные песни со вторичной мелодико-ритмической композицией // Музыка русской свадьбы. Тезисы конференции. М., 1987. С. 103—106.
2. Ефименкова Б.Б. Русские причитания стабильной структуры с цезурированными напевами // Традиционное народное музыкальное искусство восточных славян (вопросы типологии). М., 1987. С. 88—107.
3. Ефименкова Б.Б. Ритмика русских традиционных песен. М., 1993.
4. Ефименкова Б.Б. Ритм в произведениях русского вокального фольклора. М., 2001.
5. Перетяткович Г. Поволжье в XV и XVI веках (Очерки из истории края и его колонизации). М., 1877.
6. Смоленский музыкально-этнографический сборник. Т. 2. Похоронный обряд. Плачи и поминальные стихи. М., 2003.

А.Л. ЛИФШИЦ

Колокола в христианском мире являются объектом разветвленной мифологии, неоднократно привлекавшей внимание ученых¹. Однако, как кажется, существуют схемы взаимодействия колоколов с человеком/социумом, которые до настоящего времени не были освещены исследователями. Восполнить один из пробелов мы попытаемся в предлагаемой заметке.

В экспозиции Львовского исторического музея находится колокол², как написано на музейной этикетке, XVI в.³ Колокол этот невелик: высота его около 50 см, вес, вероятно, около трех пудов, едва ли значительно больше⁴. Внешняя поверхность его не имеет каких-либо украшений, но на оплечье колокола (в верхней части так называемого «плаща») по окружности расположена надпись. Чтение ее представляет значительные трудности прежде всего потому, что буквы искажены из-за дефектов литья и неточности изображения. Помимо иных искажений, возникших в процессе литья, часть букв (а возможно, что и вся надпись) воспроизведена зеркально (то есть литейщик не «перевернулся» их на форме), но даже сказать с определенностью, какие именно буквы были так изображены, невозможно: видимая буква И может быть и И, и зеркально изображенной Н, а учитывая дефекты литья, таким образом могла отразиться и буква П. Впрочем, наличие буквы Ж гарантировало, что надпись сделана кириллицей.

В одном месте кольцо букв прерывается изображением восьмиконечного креста, также зеркальным. Таким образом, место, откуда следует читать надпись, определяется абсолютно точно. При попытках чтения в надписи угадывались отдельные слова. Порой разные в одном и том же месте. Однако прочтение надписи целиком оказалось решительно невозможным. Оставалось догадываться, что могло быть написано на колоколе, опираясь на наши знания о том, что вообще бывает написано на колоколах. Можно было ожидать увидеть в надписи имя мастера или заказчика, слова молитвы, дату... В расшифровке надписи могли бы помочь любые данные об истории колокола, но никаких данных о происхождении колокола и об источнике его поступления в собрании музея нет.

Надпись очень короткая — всего 23 буквенных знака. Слева от креста отчетливо читается W. Справа изображен знак, который достаточно легко отождествляется с буквой А. Итак, по сторонам от креста находятся «аз» и «от», или, вернее, «аль-

О ЧЕМ ЗВОНИТ КОЛОКОЛ?



Львовский колокол (в центре). Фото А. Е. Гуревич

фа» и «омега», символы начала и конца, использованные в Апокалипсисе как имена Бога⁵.

С этого момента все начало становиться на свои места: на колоколе написано не имя, не название духовной корпорации, не молитва и не дата, а алфавит. Этот инвентарь графических средств, хотя и содержит в себе кириллические буквы, начинается с А и заканчивается W, как греческий, а значит, претендует на ту же степень сакральности, что и его греческий образец. Казалось бы, алфавит и содержать должен двадцать четыре знака. Возможно, двадцать три буквы — всего лишь еще одна ошибка мастера-литейщика, который, как оказалось, вовсе забыл или даже не знал, что не только буквы на форме должны изображаться зеркально, но и вся надпись должна идти справа налево, чтобы привычно, слева направо, читаться на изделии.

Итак, надпись на колоколе оказалась написанной справа налево. Вскоре она прочлась вся, кроме нескольких букв, существенно искаженных из-за дефектов литья/формы:

†авгд<ε> жъзнік<ам>нопрф8·ə·χw⁶.

Поиски аналогов надписи на колоколе из Львовского исторического музея не дали почти никаких результатов, если не считать схематического рисунка в книге Н. Оловянинщикова⁷, на которой с подписью «украшения колоколов XI—XII веков» изображен колокол, на оплечье которого отчетливо читаются две крупные буквы: А и W, «Начало и Конец», «Первый и Последний», которые, кроме того, конечно, выступают репрезентантами всех древнегреческих буквенных знаков.

Как известно, письменная речь для некоторых исторических, социальных или



Фрагмент надписи на львовском колоколе. Прорись А. Е. Гуревич

возрастных форм сознания оказывается тождественной речи звучащей. Именно поэтому дети, например, далеко не сразу научаются читать «про себя», а неграмотные люди в некоторых случаях с подозрением относятся к такой манере чтения. Отчасти по этой же причине даже студенты-филологи бывают не в силах различить звук и букву.

Такая непосредственная связь звучащего и написанного слова обуславливает тот факт, что эпиграфические тексты нередко оказываются вовсе не абстрактными начертаниями слов на той или иной твердой поверхности, а теми самыми словами, которые должна была бы сказать о себе сама вещь. Буквально: «надпись гласит» — говорит. Так, некоторые византийские печати сообщают о себе (опять же метафора!): «Я — печать такого-то». «Помой меня», — выводят пальцем (наверное, каждому хотя бы раз доводилось видеть такую надпись) на кузове грязного автомобиля подросток.

А.А. Турилов сообщил нам о своем наблюдении над надписями на колоколах: во время его поездки на Афон⁸ помощник библиотекаря Хиландарского монастыря отец Паисий, желая сделать приятное гостям, показал, как он сказал, самый большой колокол на Афоне. Изнутри весь колокол был исписан именами. Подобные граффити, оставленные паломниками, оказались и на колоколах русского Пантелеимонова монастыря. На вопрос одному из звонарей о причине появления этих

надписей тот отвечал, что надписи делаются, чтобы «раззвонить имя». Впоследствии аналогичные надписи на колоколах были замечены А.А. Туриловым в Вифлееме. Очевидно, что подобное может встречаться и в других местах.

Как известно, колокол — вещь словесная, которая говорит своим «языком». Но теперь становится очевидным, что по крайней мере в представлении некоторых групп людей колокол «говорит» именно то, что на нем написано. Надпись на колоколе из Львовского исторического музея и наблюдение, сделанное на Афоне, — еще два штриха, дополняющие наши знания об особой мифологии, окружающей колокол с момента его появления на свет.

Согласно одному из представлений, колокольный звон — молитва. Надпись на колоколе из Львовского исторического музея заставляет вспомнить о существовании так называемых азбучных молитв — азбучных акrostихов, один из которых, греческий «Акафист Богородице», распространенный у славян, начинался с А и заканчивался Ή⁷. Возможно, впрочем, алфавит, изображенный на колоколе, — тот набор средств, который поможет колоколу сказать то, для чего он создан: среди колоколов есть такие, которые называются «благовестниками» — буквально, теми, кто проповедует Евангелие, — весть о воплощенном Слове, таинственным образом связанным в сознании средневековых людей с 24 буквами греческого алфавита.

Примечания

¹ См., например, статью «Колокол» в словаре «Славянские древности» (М., 1999. Т. 2. С. 545—550); здесь же библиография.

² В музее он значится под номером Рк. 259. Пользуясь случаем, сердечно благодарю сотрудников Львовского исторического музея, обративших мое внимание на этот замечательный экспонат и надпись на нем.

³ У нас нет данных, которые могли бы каким-либо образом изменить или скорректировать такую датировку. Во всяком случае, точная датировка колокола для наших задач не является необходимой.

⁴ Колокол не взвешивали, но автору настоящей заметки пришлось переставлять его с места на место, чтобы иметь возможность рассмотреть его более детально.

⁵ Откр. 1:10.

⁶ Мы, разумеется, воспроизведим надпись так, как она должна была читаться по замыслу мастера; сильно искаженные буквы помещаем в угловые скобки.

⁷ Оловянишников Н. История колоколов и колокольное дело на заводе товарищества П.И. Оловянишникова С.-В. Ярославль, 1906. Таблица (без номера).

⁸ В 1983 г. А.А. Турилов с Н.Б. Тихомировым посетили Афон с целью изучения славянских рукописей афонских обителей.

⁹ Ср. статью Н.И. Толстого «Алфавит» в словаре «Славянские древности» (М., 1995. Т. 1. С. 102—103).

А.А. ЗАЛИЗНЯК

АЗБУКА НА ЛЬВОВСКОМ КОЛОКОЛЕ

Азбука, обнаруженная А.Л. Лифшицем на колоколе (предположительно XVI в.) из Львовского исторического музея, представляет большой культурно-исторический интерес.

К сожалению, часть букв этой азбуки (в ее начальной и средней части) сильно пострадала от времени. При максимально жесткой оценке ныне азбука должна быть представлена так (неоднозначно опознаваемые буквы заключены в квадратные скобки, особенно сильно искаженные просто заменены прочерками):

+ А [Б] - - - Ж - [З] [И] I [К] [Л] [М] Н О П Р Ф χ Θ ω

Сильно пострадали буквы между Б и Ж, но, к счастью, начало азбуки практически никогда не содержит никаких сюрпризов, так что реальный ущерб от этого невелик. За буквой Ж должно было следовать зело, и, по-видимому, оно там и стояло, но сохранившиеся следы слишком неопределены (в принципе нельзя исключать также перечеркнутое Ζ). Для следующей буквы явно предпочтительно истолкование З (а не S)*. Несколько странно выглядят И и К, но сомневаться в их идентификации нет оснований. Буквы А и Р (возможно, также Н) написаны зеркально. Разделительным знаком между ω и А служит восьмиконечный крест.

Самая странная особенность этой азбуки состоит в том, что между Р и ω нет букв С и Т, а вместо них стоит буква Ф. Нормальное место для Ф — перед Х, но в большинстве азбук XIII—XV вв. буква Ф вообще отсутствует, а на ее месте стоит омофоничная ей буква Θ (см., например [1. С. 553, табл. 2]). И в азбуке на колоколе мы как раз и видим букву Θ перед Х.

Представляется несомненным, что перед нами просто ошибка мастера, изготавливавшего форму для отливки, который копировал буквы с лежащей перед ним записью. Вероятно, буква С была принята за левую часть овала буквы Ф, буква Т — за ее ствол.

Если исправить эту ошибку, принять за S букву перед З и отвлечься от повреждений, то получится, что предназначенная для записи на колоколе азбука насчитывала 24 буквы (ровно столько же, сколько в греческой) и имела следующий состав:

+ А Б В Г Д Е Ж Ζ Σ Ι Κ Λ Μ Ν Ο Ρ Σ Τ χ Θ ω

Такая азбука несомненно восходит к глубокой древности — намного превосходящей время отливки самого колокола.

Правда, две буквы здесь явно не первичны: они заменили более древние элементы азбуки в XIII—XV вв. в соответствии с господствующим видом азбук этой эпохи. Это ω вместо прежнего ΟΥ (или Υ) и Θ (перед Х) вместо занимавшего первоначально это место Ф. Чрезвычайно существенно, однако, что «модернизация» данной азбуки в XIII—XV вв. свелась только к замене отдельных букв, но не изменила числа букв.

Таким образом, прямая предшественница львовской азбуки («протольвовская» азбука), существовавшая в домонгольский период, должна была иметь следующий вид:

+ А Б В Г Д Е Ж Ζ Σ Ι Κ Λ Μ Ν Ο Ρ Σ Τ Ο Φ χ ω

Азбука такого состава чрезвычайно архаична. Она отражает один из самых ранних этапов приспособления греческого письма для передачи славянской речи. В ней еще отсутствует более десятка букв из того инвентаря, который мы находим, например, в древнеболгарских кириллических надписях X в. Иначе говоря, формирование азбуки такого состава следует относить ко времени не позднее начала X в. В дальнейшем эта азбука могла сохраняться только как традиционная сакрализованная ценность (например, как магический текст, обеспечивающий благодатное функционирование колокола и т.п.); азбуки, реально используемые при обучении грамоте, со временем становятся гораздо более полными. А в качестве такой ценности эта азбука, как показывает пример львовского колокола, могла продолжать жить много веков.

* По сообщению А.Л. Лифшица, на колоколе изображена буква Ζ — «с молоточком» (по терминологии О.А. Князевской). Далее следует буква S. — Прим. ред.

В настоящее время известны только две кириллические азбуки, которые могут быть сопоставлены со львовской азбукой по архаичности, — Софийская азбука [2. С. 12, № 100; 1. § 8—9] и краткая азбука Новгородского кодекса [3].

Эти три азбуки еще очень недалеко ушли от греческой. Они отражают три несколько различных варианта первоначального приспособления греческого алфавита к славянскому письму. Софийская азбука не устрияет из греческой вообще ничего, но добавляет буквы Б, Ж и Ш (а также переосмысливает Ψ как Щ). Краткая азбука Новгородского кодекса устраниет буквы Θ и Ξ, добавляя те же буквы, что Софийская, и еще С, Ц, Ч. Львовская азбука устраниет Θ, Ξ и Ψ, добавляя Б, Ж и С.

Во всех этих трех азбуках еще полностью отсутствуют буквы для специфически славянских гласных, а во львовской азбуке нет также и никаких букв из группы Ц, Ч, Ш, Щ.

Позднейшие более полные азбуки, очевидно, представляют собой результаты расширения (иногда с некоторыми модификациями) этих «зародышевых» кириллических азбук. В ряде случаев можно даже проследить, к какому из первоначальных вариантов восходит та или иная более развитая азбука.

В одной из наших работ [3. С. 29] была предложена реконструкция той линии развития азбуки, которая дала берестяную азбуку № 778. В соответствии с этой реконструкцией из греческой азбуки вначале должно было получиться А В Г Д Е З И К Л М Н О П Р С Т О У Ф Х Ζ; далее должны были добавиться буквы Б, Ж и Ш.

Указанные промежуточные стадии были чисто гипотетическими: азбука № 778 содержит гораздо больше букв. И вот теперь обнаружилась львовская азбука, которая совпадает (с учетом обсужденных выше замен) с реконструированной нами (а именно, с рядом, соответствующим второму этапу развития) с точностью до одной буквы. Разница лишь в том, что из специфически славянских букв в нее включены не Б, Ж и Ш (как мы предположили на основе Софийской азбуки), а Б, Ж и С.

Важнее всего здесь то, что подтвердилось на деле предположение о существовании таких азбук, которые кончались последовательностью Ф Х Ζ. На основе именно таких азбук возник тот порядок букв (Ф Х Ш Ц Ч Ш Щ), который мы находим во всех поздних кириллических азбуках: буквы Ц Ч Ш Щ и т.д. до конца алфавита, отсутствующие в данном варианте ранней азбуки, в какой-то момент были просто присоединены к концу первичного списка.

Ниже в схематической форме дан обзор важнейших ветвей развития ранней кириллицы. Выделены группы: 1) софийская (азбука содержит Щ и Ζ); 2) львовская (азбука содержит Ζ, но Щ нет); 3) группа бересты № 591 (азбука не содержит ни Ζ, ни Щ).

В азбуках добавленные буквы подчеркнуты, существенно измененные (или переставленные) даны курсивом. Отсчет добавлений и вычетов идет в первой строке каждой группы от греческого, в прочих строках — от предыдущей строки (но для № 778 — от первой строки группы).

Не принимаются во внимание (и никак не отмечаются) следующие менее существенные для нас графические различия:

У-Ӧ, У-ӦУ, ω-Ӯ, ӂ-ӂ, S-ӂ.

Греческий:

Α Β Γ Δ Ε Ζ Η Ι Κ Λ Μ Ν Ε Ο Ρ Σ Τ Υ Φ Χ Ψ Ζ

То же в славянском начертании:

А В Г Δ Ε Ι Ε Ι Κ Λ Μ Ν Ε Ο Ρ Σ Τ Υ Φ Χ Ψ Ζ

Софийская группа

Софийская азбука XI в.:

Α Β Β Γ Δ Ε Ζ Ι Ε Ι Κ Λ Μ Ν Ε Ο Ρ Σ Τ Υ Φ Χ Ψ Ζ

Краткая азбука Новгородского кодекса начала XI в.:

Α Β Β Γ Δ Ε Ζ Ι Ε Ι Κ Λ Μ Ν Ε Ο Ρ Σ Τ Υ Φ Χ Ψ Ζ

(устранены Θ Ξ)

Полная азбука Новгородского кодекса:

Α Β Β Γ Δ Ε Ζ Ζ Ι Ε Ι Κ Λ Μ Ν Ε Ο Ρ Σ Τ Υ Φ Χ Ψ Ζ

Львовская группа

Реконструируемая «протольвовская» азбука:

Α Β Β Γ Δ Ε Ζ Ζ Ι Ε Ι Κ Λ Μ Ν Ε Ο Ρ Σ Τ Υ Φ Χ Ζ

(устранены Θ Ξ Ψ)

Львовская азбука:

Α Β - - - Ζ - Ζ Ι Ε Ι Κ Λ Μ Ν Ε Ο Ρ Σ Τ Υ Φ Ζ

Берестяная азбука № 778 начала XIII в. [4. С. 31]:

Α Β Β Γ Δ Ε Ζ Ζ Ι Ε Ι Κ Λ Μ Ν Ε Ο Ρ Σ Τ Υ Φ Χ Ζ

Берестяная азбука № 460 конца XII в. [5. С. 56]:

Α Β Β Γ Δ Ε Ζ Ζ Ι Ε Ι Κ Λ Μ Ν Ε Ο Ρ Σ Τ Υ Φ Χ Ζ

К этой группе примыкают также практически все позднейшие азбуки; их характерная черта: буква Ζ (или Ш) стоит после Х. Приводим одну из них в качестве примера.

Азбука на цере XIV в. [6. С. 79]:

Α Β Β Γ Δ Ε Ζ Ζ Ι Ε Ι Κ Λ Μ Ν Ε Ο Ρ Σ Τ Υ Φ Χ Ζ

Группа бересты № 591

Предлагаемый первоначальный вид азбуки данной группы:

Α Β Β Γ Δ Ε Ζ Ζ Ι Ε Ι Κ Λ Μ Ν Ε Ο Ρ Σ Τ Υ Φ Ζ

(устранены Θ Ξ Ψ)

Берестяная азбука № 591 первой пол. XI в. [7. С. 52]:

Α Β Β Γ Δ Ε Ζ Ζ - - Μ Λ Ν Ε Ο Ρ Σ Τ Υ Φ Ζ

Итак, найдено еще одно важное звено в процессе формирования первоначальной кириллицы. Принципиальное сходство львовской азбуки на колоколе с Софийской азбукой и с краткой азбукой Новгородского кодекса является ярким свидетельством объективной ценности всех трех документов. В частности, это важное дополнительное подтверждение того, что Софийская азбука — это вполне законченный, а не недописанный ряд букв и что краткая азбука Новгородского кодекса есть самостоятельная единица, а не просто начало соответствующей полной азбуки.

Литература

1. Зализняк А.А. О древнейших кириллических абецидариях // Поэтика. История литературы. Лингвистика. Сборник к 70-летию Вячеслава Всеволодовича Иванова. М., 1999. С. 543—576.
2. Высоцкий С.А. Средневековые надписи Софии Киевской (по материалам граффити XI—XVII вв.). Киев, 1976.
3. Зализняк А.А. Древнейшая кириллическая азбука // Вопросы языкоznания (далее — ВЯ). 2003. № 2. С. 3—31.
4. Янин В.Л., Зализняк А.А. Берестяные грамоты из новгородских раскопок 1997 г. // ВЯ. 1998. № 3. С. 26—42.
5. Арциховский А.В., Янин В.Л. Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1962—1976 гг.). М., 1978.
6. Арциховский А.В., Борковский В.И. Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1953—1954 гг.). М., 1958.
7. Янин В.Л., Зализняк А.А. Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1977—1983 гг.). Комментарии и словоуказатель к берестяным грамотам (из раскопок 1951—1983 гг.). М., 1986.

А.В. ДАДЫКИН

• «БЛАГОСЛОВНОЕ БУКВАМ ШЕСТВИЕ»

Редкий случай тайнописи в московских печатных книгах первой половины XVII в.

Широко известно, что кириллическая книга в русском средневековье была не просто основным способом хранения и передачи знания. В среде ее создателей, читателей и почитателей на протяжении многих веков складывался уникальный феномен, который сегодня принято называть традиционной книжной культурой. В это понятие входят не только собственно книжное знание, способы его накопления и трансляции; не только технические и технологические приемы создания и сохранения старинных книг; не только особая форма общения читателя с книгой и книжным текстом, когда на полях книги появлялись многочисленные записи, но также и ведомые только избранным, настоящим носителям книжного знания и книжной культуры способы общения и передачи информации. Церковнославянский текст, особенно текст канонический, обладающий полифонией смыслов, дает в этой области огромные возможности. В этой связи достаточно указать в качестве примера хотя бы на приписки писцов в ранних кириллических рукописях или на обращение составителей старопечатных книг к читателям в послесловиях. Однако возможности носителей традиционной книжной культуры не ограничивались только общением посредством прямых или косвенных цитат, символов и аллюзий. В рамках традиционной книжной культуры был выработан и особый язык или, вернее, языки общения, достигшие своего расцвета в XVII в. Речь идет о различных системах тайнописи.

Тайнопись в русских кириллических книгах (в первую очередь, рукописных, где она по преимуществу и встречается) изучена достаточно хорошо¹. Известны сотни примеров использования простейших систем (т.е. способов) тайнописи, например таких, как «простая литерея»². Случаи применения сложных видов тайного письма достаточно редки, и в их череде приводимый ниже текст занимает достойное место.

Запись тайнописью на экземпляре московского Евангелия, изданного 19 января 1640 г.³, была обнаружена студен-

том 5-го курса исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова В. Богдановым во время летней комплексной археографической практики 2002 г.⁴ Книга хранится в Ярославском историко-архитектурном музее-заповеднике (инв. 18944). Тремя годами ранее такая же запись, сделанная тем же почерком, была найдена автором этих строк на экземпляре московского Пролога с текстом на вторую половину года (март—август), вышедшего на Печатном дворе 6 декабря 1643 г.⁵ Книга, в XIX в. расплетенная для удобства использования на два тома, хранится в Музее книги Российской государственной библиотеки (инв. 4762, текст на март—май; инв. 9498, текст на июнь—август). И в экземпляре Евангелия, и в экземпляре Пролога сохранились все листы (в Прологе утрачен первый пустой лист). В обоих случаях запись тайнописью сделана на протяжении всех листов книги, на одном из трех-четырех листов. Запись находится на обеих сторонах листа, по нижнему полю, около корешка, выполнена очень мелким полууставом XVII в., чернила выцвели, и потому далеко не всякий читатель обратит на нее внимание. По типу она напоминает «скрепу» — так называли запись, сделанную с охранными целями: на месте склейки двух листов столбца или на каждом листе книги. Во втором случае комплектность книги можно было легко проверить: утрата слов (слогов) в записи свидетельствовала об отсутствии в книге листов. Очевидно, что «скрепы» выполнялись там, где времена от времени возникала необходимость проконтролировать целостность книги: в монастырских и церковных библиотеках, которые выдавали книги во временное пользование монахам или мирянам.

Для удобства читателя, который, возможно, найдет более правильный вариант расшифровки, приведу сначала текст записи без каких-либо комментариев⁶:

«Городу убо сеи имянем сут⁷ яко ж древле Б⁸гъ [къ Мои]ссеови рече шед к людем симъ и рцы: аз [есмы] ал⁹фа и омекга (!) сиирѣч¹⁰ начаток и конец сыи посла мя к вамъ та ж тои ж || нача¹¹ная д¹²ша ц¹³а¹⁴рь столпомъ и нача¹⁵ная плот¹⁶ десяторицею по пяти и пяторицею по осми и пяторица сугуба столпъ плот¹⁷ десяторица пяторица втрикрато сугубо столпъ плот¹⁸»

и вторицею два со единъм прикладъ д¹⁹ша и вторицею по пяти и третицею по седьми два три и трици единъ единъ два три и третицею единъ прикладъ мужска имяни токмо навершение душа царь от времени же тои сице зовомъ триехъ токмо втрикрато сугубо численыхъ вратъ града того хранителю постави двема же убо враты во град тои входити завѣща единъми же изходити рече яко же речена быша и сут²⁰ четверица троесложна и двоица²¹ сугуба и прикладъ мужска имяни токмо навершение или плот²² едина дебела || и иже градъ тои состоиться тѣми приставники храним от лѣта 5500-г²³ и до днес²⁴ ничемъ же вредимъ и вѣмъ (!) извѣстно яко не падутся стѣны его егда солнце померкнет и луна не дастъ свѣта своего и вся звѣзды спадут тои же и тогда пребудет ничемъ же вредимъ зане самъ ц²⁵а²⁶рь всѣмъ начертал его есть стратиг же его совершил несть**» (знак || поставлен мной. — А.Д.).

В тексте четко выделяются три части (отделены друг от друга знаком ||): вступление, собственно текст тайнописи и заключение. Интересно, что и во вступлении, и в заключении автор записи помещает прямые цитаты из Нового Завета. В первом случае это фраза: «аз [есмы] ал²⁷фа и омекга (!) сиирѣч²⁸ начаток и конец сыи» (Апокалипсис 1:8); во втором — «солнце померкнет и луна не дастъ свѣта своего и вся звѣзды спадут» (Мф. 24:29). Род занятий или прозвище писца зашифровано в виде описания некоего города. В вольном переводе на русский язык запись будет выглядеть так: «Этот город мы называем так. Подобно тому, как древний Бог говорил Моисею: иди к людям и говори, что я [Бог], который есть альфа и омега, то есть начало и конец, послал меня [Моисея] к вам. Того же [пишущего] имя — (далее имя тайнописью). От времени же его [пишущего] зовут [еще] так (далее прозвище, скрытое за описанием города, в котором, в частности, есть 18 ворот, охраняемых «приставниками», причем входить в город можно только двумя воротами, а выходить — через одни). И город тот существует, охраняемый этими «приставниками» с 5500 года [т.е., по

* В Прологе — «пятерица».

** В Прологе — «его есть».

АНТОН ВЛАДИМИРОВИЧ ДАДЫКИН;
Археографическая лаборатория исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова (Москва)

александрийской эре⁷, с момента Рождества Христова] и до сегодняшнего дня, не поврежденный никем. Ведаю: сказано, что стены его не падут [даже] тогда, когда солнце померкнет, и луна не будет светить, и все звезды падут с небес. Этот город и тогда будет стоять невредимым, поскольку так начертал сам царь и так совершил его стратегия».

Другими словами, автор записи утверждает, что посторонний человек ни при каких условиях не сможет разгадать смысл зашифрованной фразы-«града». Примем же вызов и попробуем взять этот «город» штурмом.

Сам способ, которым зашифрован текст в основной части записи, не представляется особо сложным. По классификации М.Н. Сперанского⁸ мы имеем дело с достаточно редкой разновидностью цифровой системы тайнописи, когда зашифрованные буквы текста передаются в виде существительных, образованных от числительных (двоица, троица, третица, четверица, пятерица, десятица), а также в виде количественных числительных. Суть этой системы заключается в следующем. В кириллице большинство букв имеют одновременно и цифровое значение (А — 1, В — 2, Г — 3, Д — 4 и т.д.), поэтому любое слово можно записать в виде последовательности цифр. Для того чтобы усложнить задачу постороннему читателю, каждая из этих цифр раскладывается на слагаемые или множители, которые записываются в виде существительных или числительных. Для облегчения же расшифровки составитель текста ясно определил границу почти каждой зашифрованной буквы словами «столп», «плоть», «приклад», «душа». Подобный прием был известен многим книжникам XVII в., когда и появился указанный способ тайнописи. Однако использование таких обозначений, как «начал<ъ>ная д<у>ша ц<а>рь столпомъ и начал<ъ>ная плот<ъ>», «мужска имяні токмо наверъшение душа царь», и других предполагает знакомство автора нашей записи с гораздо более редкой разновидностью тайнописи, названной М.Н. Сперанским «тайнописью в квадратах»⁹. В рукописях XVI—XVII вв., посвященных тонкостям церковнославянской грамматики¹⁰, после так называемого «Лаодикийского послания» следует ключ к этому виду тайнописи. Он представляет собой таблицу из сорока квадратов¹¹, в каждом из которых помещена буква с перечнем относящихся к ней грамматических и орфографичес-

ких терминов (включая наличие/отсутствие цифрового значения, все виды ударений и иногда роль, которую эта буква может играть в слове), а также буква, которая заменяет ее при шифровке текста. Примеров использования этой системы Сперанский насчитывает единицы. В нашем случае автор записи шифрует некоторые буквы не путем замены, а только с помощью грамматических и орфографических терминов, взятых из «квадратов».

Следуя «квадратам», термины, встречающиеся в нашей записи, можно перевести таким образом:

«приклад» — любая гласная, в т.ч. полугласная;

«душа» — гласная, кроме полугласных;

«столп» — согласная, имеющая цифровое значение;

«плоть» — любая согласная;

«главные буквы», «цари» — А, И, Ш, Я;

«начальная душа», «царь столпом» — А (первая буква алфавита, «царь букв», имеющих цифровое значение);

«мужскому имени совершение» — Ъ, Ъ (окончания существительных мужского рода);

«мужскому и женскому имени совершение» — И (окончание существительных мужского и женского рода).

Крупнейшие ученые рубежа XIX—XX вв. не могли прийти к единому мнению относительно объяснения этих терминов. Одна из рукописей XVI в., опубликованная И.В. Ягичем¹², трактовала некоторые из терминов, встречающихся в нашей записи, так: «Плоти убо и столпи нарицаются сего ради, понеже без ю<у>шевленых прикладов не могут никоего ж гласа ниже вѣщания составити о себе, яко же бо тѣло без д<у>ши ниж движется, ниже живет, д<у>ша же бо и без тѣла и движится, и живет, но ничто ж содѣбствует, кроме телеси...» Противопоставление «душа»—«плоть» (тело) в значении «гласная»—«согласная» в этом отрывке объяснено достаточно ясно. Согласная называется иначе «столпом», а гласная — «прикладом», видимо, из-за восприятия средневековыми книжниками их позиций в слове: согласные образуют как бы костяк слова (опять же — «плоть!»), а гласные приставляются, «прикладываются» к ним. Действительно, если обратиться к сокращениям слов в церковнославянских книгах, то очевидно, что большинство согласных остается на месте (под титлом,

как столпы-столбы под крышей!), а гласные сокращаются: «Бѣда» — «Б<о>город<и>ца», «млтва» — «мл<и>твa», «млсть» — «мл<и>сть» и т.д.

Особого пояснения заслуживают следующие части текста. Во-первых, «начал<ъ>ная д<у>ша ц<а>рь столпомъ и начал<ъ>ная плот<ъ>». «Начальная душа» — это первая гласная зашифрованного слова, далее автор записи поясняет какая: «царь» (под это определение подходят А, И, Ш, Я), но не просто «царь», а «царь столпом», т.е. царь букв, главная буква алфавита — очевидно, А. «Начальной плотью» (и никогда «столпом», поскольку у буквы нет цифрового значения!) в «квадратах» называли Б, поскольку это первая согласная алфавита. Но в нашем случае речь, видимо, идет о первой согласной алфавита, а о первой согласной слова (по аналогии с А — первой гласной слова) и далее следует цифровая передача этой согласной.

Во-вторых, «приклад мужска имяні токмо наверъшение душа царь». Под первую часть определения, как видно из вышеприведенных пояснений, подходят буквы Ъ, Ь и И. Все они, с точки зрения книжников XVII в., являются гласными, но только И называлась «царем».

В-третьих, «прикладъ мужска имяні токмо наверъшение, или плот<ъ> едина дебела». Под первую часть определения подходят Ъ, Ь и И, и далее автор записи четко указывает на нужную ему букву — Ъ («единая дебелая», т.е. «единая полная», в отличие от «стонкой», как называли в XVII в. Ъ, видимо, с учетом завершения верхней мачты буквы, и от «сложной дебелой» Ы (Ы)). Интересно, что автор записи назвал Ъ одновременно «прикладом» (гласной, но не «душой») и «плотью» (согласной, не имеющей цифрового значения, но не «столпом»). Видимо, под «плотью» понимается и «буква» вообще. Термин «мужска имени токмо наверъшение» используется и для того, чтобы обозначить окончание каждого зашифрованного слова. Одно слово дополнительно отделяется от другого связкой: «от времени же тои сице зовомъ».

Учитывая все вышесказанное, расшифровку нашей записи можно представить следующим образом¹³: «...начал<ъ>ная д<у>ша ц<а>рь столпомъ (А, первая гласная слова) и начал<ъ>ная плот<ъ> десятирецю по пяти и пятерицею по осми и пятерица сугуба столпъ плот<ъ> (10x5+5x8+5x2=50+40+10=100, Р, согласная, первая согласная слова) десятиреця пятериця втрикрато сугубо столпъ

плот^ъ (10x5x3x2=300, Т, согласная) и вторицею два со единъми прикладъ д^ъ-ша (2x2+1=5, Е, гласная) и вторицею по пяти и третицею по седьми дваши три и триши единъ единъ дваши и третицею единъ (2x5+3x7+2x3+3x1+1x2+3x1=45, МЕ, без пояснений) прикладъ мужска имяни токмо наверъшение душа царь (И, гласная) от времени же тои сице зовомъ триехъ токмо втрекрато сугубо численыхъ вратъхъ града того хранители постави двема же убо враты во град тои входити завѣща единъми же изходити рече (3x3x2+2+1=21, КА) яко же речена быша и сут^ъ четверица троесложна (4x3=12, ВІ) и двоица сугуба (2x2=4, Д) и прикладъ мужска имяни токмо наверъшение, или плот^ъ едини дебела (Ъ)...»

Таким образом, зашифрованные имя и прозвище — «АРТЕМЕИ КАВІДЬ». И.И. Срезневский¹⁴ в «Материалах для словаря древнерусского языка» переводит существительное «кавида» (так!) как «ваятель» (ср. «каведь», «кавидия» — каменное изваяние). Необходимо отметить, что Срезневскому это слово было известно по рукописи (Поучения Ефрема Сирина) XIII в. Возможность использования слова «кавідъ», или «кавида» (если допустить, что речь идет об одном и том же существительном), в качестве прозвища или обозначения профессии человека XVII в. вызывает сомнения (напомню, «кавида» — ваятель, т.е. скульптор).

Особого внимания заслуживает описание города с воротами, в который «вписано» прозвище автора записи. Понятие «город» имеет огромное смысловое наполнение в христианской и — уже — в православной культуре, особенно культуре книжной. По мысли автора записи, этот город (или, по крайней мере, хранители-«приставники» у его ворот) появился в год Рождества Христова¹⁵. Описание «города» вплетено в текст очень органично, с его упоминания запись начинается и им же заканчивается.

Итак, перед нами чрезвычайно редкий пример описательной цифровой системы тайнописи. Для сравнения: М.Н. Сперанский приводит только один пример аналогичного «книжного» текста (зашифрованное слово представлено в виде описания армии, состоящей из полководцев, «пешцев», конников, оруженосцев и «оружников»)¹⁶.

К сожалению, никаких определенных сведений об Артемии Кавиде обнаружить не удалось. По палеографическим приметам запись датируется XVII в. Очевидно, что она не могла быть сделана

ранее выхода книги в свет (т.е. 1640 г. для Евангелия и 1643 г. для Пролога). На Прологе (инв. 4762, л. 1, 1об., 2—38) имеется также запись скорописью XVII в. о том, что в августе (?) 7169 (1661) г. старец Сергий вложил эту книгу «к церкви ко страстштерцемъ Христштымъ Борису и Глѣбу» «по архимарите Аврамии и пш его родителях в вѣчное поминание». К сожалению, в записи не указаны ни местоположение церкви, ни название монастыря, который возглавлял архимандрит, что лишает нас возможности получить какие-нибудь дополнительные сведения по справочникам. В конце Пролога (инв. 9498, л. 952об.) имеется запись скорописью XVII в. другой рукой: «Чернецъ Сергии патриар[и]и подпись на полах (!) своею рукою». Непонятно, идет ли здесь речь о вкладной записи или о тайнописи. Если согласиться, как с более вероятным, со вторым утверждением, то патриарший чернец Сергий, автор записи, мог зашифровать в ней свое мирское имя и прозвище. Артемий — имя для XVII в. достаточно редкое, и это может помочь идентифицировать разыскиваемого нами человека.

Можно предполагать, что до 1661 г. Пролог находился в монастырской (менее вероятно — личной) библиотеке или в келье какого-то очень грамотного монаха-книжника, рукой которого и сделана эта запись. Видимо, владелец или библиотекарь подписывал таким образом каждую из принадлежащих ему книг. Причем более вероятно, что запись делалась сразу же, как только книга поступала в библиотеку. В последнее время доказано, что экземпляры изданий Московского печатного двора 1640-х гг. очень быстро поступали в самые отдаленные уголки страны¹⁷. Это означает, что запись тайнописью сделана, скорее всего, в начале 1640-х гг. Остается надеяться, что новые находки позволят приоткрыть заслону тайны над именем носителя традиционной книжной культуры XVII в.

Примечания

¹ Сперанский М.Н. Тайнопись в юго-славянских и русских памятниках письма. Л., 1929. С. 158—163.

² См., например: Щепкин В.Н. Русская палеография. М., 1999 (переиздание учебника 1918 г.). С. 160.

³ Сведения об этом издании Московского печатного двора см.: Зернова А.С. Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI—XVII вв. Сводный каталог. М., 1958. № 147; Поздеева И.В. Новые материалы для описания изданий Московского пе-

чатного двора первой половины XVII в. М., 1986. № 96.

⁴ Практика проводится Археографической лабораторией исторического факультета МГУ (руководитель лаборатории — д.и.н. И.В. Поздеева). Основной целью является подготовка каталога кириллических печатных книг XV—XVII вв., хранящихся в государственных хранилищах Ярославской обл.

⁵ Сведения об издании см.: Зернова А.С. Книги... № 167. Вариант издания А; Поздеева И.В. Новые материалы... № 118.

⁶ Запись приводится по экземпляру Евангелия, где она читается полностью (на Прологе запись затерта, местами утрачена). Выносные буквы даются курсивом, сокращения раскрываются в угловых скобках, утраты и пропуски, восстановленные по записи на Прологе, — в квадратных скобках. Два смысловых расхождения между записями в тексте помечены звездочкой с раскрытием в примечаниях. За исключением вышеперечисленных утрат, пропусков и двух смысловых расхождений записи отличаются друг от друга только орфографией.

⁷ Александрийская эра относила сотворение мира к 5500 г. до н.э. В России XVII в. была принята византийская эра, относившая то же событие к 5508 г. до н.э. См.: Щепкин В.Н. Русская палеография... С. 167.

⁸ Сперанский М.Н. Тайнопись... С. 113.

⁹ Там же. С. 105.

¹⁰ Тексты некоторых из этих рукописей, чрезвычайно интересные для всех, кто занимается историей церковнославянского языка, опубликованы: Ягич И.В. Рассуждение южнославянской и русской старины о церковнославянском языке. СПб., 1896.

¹¹ Публикацию всей тайнописной таблицы см.: Карпов А. Азбуковники или алфавиты иностранных речей по спискам Соловецкой библиотеки. Казань, 1877. С. 55—58; Ягич И.В. Рассуждение... С. 416—418.

¹² Ягич И.В. Рассуждение... С. 414.

¹³ Выражаю искреннюю благодарность А.А. Турилову (Институт славяноведения РАН) за консультацию по вопросам расшифровки этого текста.

¹⁴ Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка. Том 1. А—К. М., 1958 (репринт издания 1893 г.). Стб. 1170.

¹⁵ Напомню, что автор записи пользуется редко применяемой в России XVII в. александрийской эрой. Не означает ли это, что изучаемая запись по происхождению гораздо более ранняя и была просто скопирована в экземпляры московских печатных книг из ранней рукописи в той или иной монастырской библиотеке?

¹⁶ Сперанский М.Н. Тайнопись... С. 115.

¹⁷ Поздеева И.В., Пушкин В.П., Дадыкин А.В. Московский печатный двор: факт и фактор русской культуры. М., 2001. С. 9—156.

Статья написана при финансовой поддержке Программы Министерства образования РФ «Университеты России» (код УР.10.30.006)

А.Ф. НЕКРЫЛОВА

«СВЯТОЙ ТИХОН С НЕБА СПИХАН»

В русском православном календаре Тихоны отмечаются пять раз в году:

25 марта / 7 апреля — преставление святителя Тихона, патриарха Московского и всея Руси (1925);

16/29 июня церковь чтит память святителя Тихона, епископа Амафунтского (425); прп. Тихона Медынского, Калужского (1492); прп. Тихона Луховского, Костромского чудотворца (1503);

26 июня / 9 июля — обретение мощей прп. Тихона Луховского, Костромского чудотворца (1569);

13/26 августа — св. Тихона, епископа Воронежского, Задонского чудотворца (1783);

26 сентября / 9 октября — св. Тихона, патриарха Московского и всея Руси.

Четверо из святых отцов, носящих имя Тихон, — отечественные святые, один — иноземный (епископ Амафунтский, живший на Кипре). Ближе всех к нашему времени — Тихон, патриарх Московский, принявший мученическую смерть в 1925 г. и канонизированный в 1989 г.

Народный календарь сосредоточил свое внимание на одной дате — 16/29 июня. Вероятно, это можно объяснить тем, что в этот день вспоминают сразу трех святых Тихонов, причем двое из них — читимые местные святые. Тихон — патриарх Московский в святыни попал слишком поздно, когда народный календарь не просто уже сложился, но и стремительно терял свою значимость для крестьянина советского времени. Главная же причина обозначения только 16 июня Тихоновым днем заключается не в истории, не в популярности житийных подвигов или чудес Тихонов, а в самом имени и чрезвычайно удачном соответствии смысла, которое народ вкладывал в это имя, характерным особенностям короткого временного отрезка середины июня.

«Тихон» в переводе с греческого означает «счастливый». Но для русскоязычного крестьянина Тихон однозначно попадал в гнездо родственных слов с корнем *-tikh-*: *tikhij*, *ticho*, *затихать*, *утишить* и др. Соответственно, на святого — носителя данного имени — переносились все те смыслы (прямые и переносные), которыми обладают в рус-

ском языке главное и производные слова данного корня.

Широко распространены краткие суждения-определения, относящиеся к 16/29 июня: *С Тихона солнце идеттише. С Тихона (певчие) птицы затихают (стихают)*, т.е. перестают петь¹. Заметим: оба суждения верны с точки зрения объективной реальности.

Трудно поверить, но неграмотный, не вооруженный никакими приборами земледелец тонко чувствовал изменения в небесной механике, происходящие в течение годового цикла. Правда, говоря: *солнце идеттише, солнце застаиваетя*, он был уверен в том, что именно солнце замедляет ход, а земля прочно стоит на своем месте. И все же точность наблюдения поразительна. В наше время астрономы подтверждают: солнце и в самом деле «идеттише», поскольку «к концу июня Земля сбавляет скорость движения вокруг Солнца по сравнению со скоростью на 1 января на 3600 километров в час»².

Верно и второе наблюдение: к середине июня почти все птицы смолкают, т.к. вылупившиеся птенцы требуют пищи и родителям, что называется, не до пения. Продолжают подавать голос только соловьи и кукушки (как правило, до Петрова дня — 29 июня / 12 июля).

Таким образом, за приметами, приговорками стоит подлинная реальность, которая превосходно поддается определению через слова с корнем *-tikh/tishi*: «затихать» = смолкать, идти «тише» = терять (снижать) скорость, что и предопределило, с одной стороны, приуроченность этих приговорок ко дню Тихона, а с другой — интерпретацию самого имени и святого, носящего его, как регуляторов данных природных феноменов.

Интересно, что та же примета о птицах приурочивалась и ко дню празднования Тихвинской иконы Божией Матери, поскольку в именовании иконы усматривалась опять-таки не только (или даже не столько) соотнесенность с городом Тихвяным, где она чудесным образом явилась в конце XIV в., но и с понятиями тишины, спокойствия, как бы заложенными в звуковом обличье имени. Немаловажным аргументом к подобной интерпретации служила дата празднования Тихвинской иконы Божией Матери — 26 июня / 9 июля, т.е. через де-

сять дней после Тихонова дня.

Прекрасный знаток народного быта, Л.А. Мей, в одном из рассказов приводит такой эпизод:

«Нынче ведь праздник, Тихвинская Божия Матерь? — спросил я для поддержания разговора.

— Тихвинская... — отвечал Кирилыч и вздохнул. Голос его заметно смягчился. — Тихвинская матушка — все птички стихнут...»³.

Значимо еще одно. Чудеса, творимые Тихвинской иконой, не противоречили народному восприятию имени собственного *Тихон*. Известно, что икона неоднократно спасала Новгородские земли, в частности, Тихвин и расположенный в нем мужской монастырь, «утихомиравая» неприятеля, способствуя установлению мира, тишины и спокойствия. Так было, например, в 1613—1614 гг., когда шведские войска, захватившие Новгород, пытались уничтожить обитель, но представительством Богоматери всякий раз обращались в бегство.

Принцип семантического сближения созвучных слов (в нашем случае — имени Тихон и слов с корнем *-tikh/tishi*) наблюдается и в других жанрах русского фольклора. В первую очередь это заговоры, направленные на избавление от болезней, на снятие боли, наговоров, последствий «дурного глаза» и т.п.

Должно заметить, что официальная церковь не признает за святителем Тихоном «кособенной благодати помогать в разных болезнях», он не входит в число «узаконенных» целителей, таких как св. вмч. Пантелеимон, или специализирующийся на снятии зубной боли свщмч. Антипий, или помощницы при трудных родах св. Екатерина и св. Варвара, или спасающий от запоя св. муч. Вонифатий, или помогающий при глазных болезнях св. муч. Лонгин и т.д.⁴ Дело в том, что основания считать того или иного святого способным помочь при какой-либо болезни, нужде, недуге церковь находит в канонических житиях святых, во внушающих доверие исторических сказаниях о них, наконец, в народно-религиозных преданиях, если они не отнесены к области суеверия. Народные (фольклорные) характеристики святых в одних случаях тоже чуть ли не напрямую связаны с соответствующей житийной литературой (устной и письменной), причем в народной среде, как правило, не

делалось различия между каноническими текстами и агиографическими преданиями. В других случаях причиной своеобразной «специализации» святого оказывается расположение дня памяти святого в годовом круге (начало весны, период ледохода, сезон дождей, ветров и т.п.), попадание этого дня в какой-либо трудовой цикл (сев, уборка урожая, рыбная путина, сбор ягод и пр.) и связанные с ним магические действия (изгнание змей, призыв птиц, встреча весны, моления о дожде и т.п.). В третьих случаях основанием получения той или иной характеристики служит имя святого, трактуемое по законам народной этимологии. Такой способ «понимания» небесного покровителя (и в соответствии с этим «использования» его в определенных ситуациях, при конкретных делах и нуждах) презентирован во многих фольклорных текстах, магических и ритуальных действиях. Разумеется, народная трактовка имени и носителя его зачастую никоим образом не согласуется с той, которая официально принята и узаконена церковью (как не совпадает она и с собственно научной этимологией).

Последний случай имеет непосредственное отношение к святителю Тихону, к народному осмыслиению его как «тишиителя» в самом широком понимании этого слова.

Несколько заговоров «от разных болезней» из классического сборника Л.Н. Майкова содержат обращение к св. Тихону (наряду с другими святыми, Богородицей, Иисусом Христом). Например, текст из Валдайского уезда Новгородской губ.: «...Тихон Преподобный, Антип Водопол, утиши, усмири черную болезнь у раба Божия (имярек), из его белого тела, с его костей, суставов и мозгов, тридевять жил, тридевять костей <...> Все святые, Тихон Преподобный и Антип Водопол, отгоните от раба (имярек) черную боль!»⁵

В большинстве случаев имя св. Тихона оказывается сопряженным с глаголом «тишишь», хотя в некоторых заговорах такая связь лишь подразумевается и лексически не подчеркивается, как в коротком заговоре из Архангельской обл., адресованном Тихону и Платону с просьбой остановить кровь и заживить рану: «Иди, Тихон да Платон, неси нитку шелковую. Зашивай рану золотую. Во веки веков. Аминь»⁶.

Замечательно, что в небольшом отрывке заговора, обнаруженному Н.Я. Но-

вомбергским в судебных делах XVII в., глагол и имя святого (созвучные и, стало быть, по логике фольклорно мыслящего человека, родственные, возводимые к одному и тому же понятию) обрамляют фразу-обращение: «Утиши сам Христос в человеке болезнь сию, да Увар, Христов мученик, да Иван Креститель, да Михаила Архангел, да Тихон святый»⁷.

«Святый Тихон, утиши, господи, болезни и вся недуги зубные», — звучало в заговоре-молитве XVIII в.⁸ Среди заговорных текстов в рукописной тетрадке жительницы д. Темяшево Дивеевского р-на Нижегородской обл. находится «заговор от кильи» с обращением к Пресвятой Богородице и св. Тихону: «Утиши скорби и болезни у рабы (имярек)...»⁹

Имя св. Тихона обнаруживается в заговорах на оружие, опять-таки не потому, что этот святой имел какое-то отношение к воинскому делу, а исключительно по причине звуковой ассоциации с тем же глаголом «тишишь» в значении «усмирить, обезопасить»: «...Святый государь Тихон, утиши, государь, всякие плеча татарские...»¹⁰ Если прав С.И. Радциг, указывавший на то, что святой Тихон воспринимался в древности «как бог удачи» (благодаря звуковому сходству с именем греческой богини судьбы, слuchая — Тихэ)¹¹, то это придает дополнительный смысл обращения к Тихону в русском заговоре на оружие.

Народные целители прибегали не только к заговорам и молитвам, где перечислялись разные святые. Использовались иконы с ликами соответствующих святых. Не составили исключения и иконы св. Тихона (вообще-то не очень часто встречающиеся). Так, в XIX в. в Олонецком kraе детей, которые плохо засыпали, много плакали (по представлению крестьян, это случалось от *призора/сглаза* или от приставшей к ребенку *ночницы*), поили «водой, слитой с "приданой" иконы или с иконой св. Тихона»¹².

В 1988 г. участники фольклорной экспедиции Ленинградского университета записали в Вологодской обл. следующий рассказ: «Если дети худо спят. Бабка моя делала. Надо принести с ключа воды и икону Тихона окачивать водой: первую чайную ложечку из ковша зачерпнуть, окатят икону, скапает в этот ковш, потом опять чайной ложкой зачерпнуть из ковша (правой рукой) и вылить через левое плечо. Так делать три раза. А по-

том этой водой, подогретой, вымоют ребеночка». Взрослых лечили тем же способом главным образом при сглазе, оговоре, наведенной порче и других болезнях¹³.

Отметим, что одно из названий-эвфемизмов болезни (преимущественно детской) — *тихонький*¹⁴. Скорее всего, причиной номинации послужил тот факт, что в русском языке слово «тихий» может обозначать «болезненный, слабый», а также «обманчивый, скрытный, лукавый». Вспомним широко распространенные выражения «Затишие перед бурей», «И тих, да лих», «Бойкий сам наскочит, на тихого Бог нанесет», «Тихие воды глубоки», «В тихом омуте черти водятся», «Тихая вода берега подмывает» (ср. сербскохорв. *ticha* (*мирна*) *voda* — человек, который притворяется кротким, смиренным, но в действительности может совершить что-либо плохое); европейские варианты древней пословицы: укр. *Tixa voda береги ломить, а бистра тамує* (одерживает), *Tихий, як глубока вода*; пол. *Cicha woda brzegi podrywa (rwie)*; чеш. *Tichá voda břehy podryvá*; болг. *Tихата вода бряг рони*; нем. *Stille Wasser sind tief* (Тихие воды глубоки); англ. *Still waters have deep bottoms* (У тихих вод глубокое дно); француз. *Il n'est pire eau que l'eau qui dort* (Нет хуже той воды, которая спит)¹⁵.

В целом ряде текстов, принадлежащих различным (в основном, малым) жанрам русского фольклора, имя собственное Тихон рифмуется с глаголом «спихан». К примеру, загадка про снег: «Белый Тихон с неба спихан, / Где пробегает — ковром устилает»¹⁶. На первый взгляд может показаться, что подобная рифмовка — сугубо художественный прием. Однако и здесь, пусть в завуалированной форме, просвечивает та же связь с основной характеристикой Тихона — носителя и олицетворения тишины, покоя, смирения, умиротворения, сна, успения. Цепочка логической связи *тишина — покой — отсутствие жизненной активности — сон — смерть — покойник — холод — белое* наглядно представлена в приведенной загадке (в ее образности, звукописи и в ответе), оттого и имя Тихон здесь вовсе не случайно, а мотивировано традиционным мировоззрением и отношением к имени как «свернутому мифу» (по выражению А.Ф. Лосева).

Представление о том, что в имени Тихон заложены, субlimированы все перечисленные понятия, каждое из ко-

торых готово «развернуться» при определенных условиях в рамках конкретного текста, демонстрирует заговор от зубной боли, где Тихон соединен с болезнью, мертвцом. Причем (редкий случай!) Тихон поставлен над другими святыми, в церковной иерархии стоящими намного выше его, и над Антипием — признанным зубным целителем. Приведу этот заговор целиком. «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешного раба своего (имярек), от зубной болезни; исцелитель св. Антипий стоит при суходоле; у него под тем древом стоят два святителя Христовы, св. Иоанн Богослов и св. Антипий, завораживают св. Тихона Преподобного: "Болят ли у мертваго зубы или нет?" Говорит Тихон Преподобный: "Святителю Христов Иоанн Богослов, когда у мертваго зубы болят!" Так же бы и у раба Божия (имярек) зубы не болели, и не щемили, и не ломили, и не пухли; а мое слово, аки замок в огненной реке, ключ на Окиане море. Аминь (повторить 21 раз)»¹⁷.

Связь Тихона с покойником особенно наглядно проявляется в святочном ряженье, где довольно часто разыгрывались сценки с характерным названием «Умрун», «Умран». В Торопецком р-не Тверской обл., по воспоминаниям местных жителей, изображающий покойника «ляжть в белом, а "Поп" <...> кадит и поет:

...Помяни, Бог,
Трех Матрех,
Лисицу-девицу,
Зайца-младенца,
Покойного Тихона,
Которые со свету спиханы...»¹⁸

Еще один любопытный нюанс. В традиционном сознании Тихон имеет отношение не к настоящим покойникам, а к мнимым (как в ряженье) или к символическим (как в заговоре), или же к тому, что только уподобляется мертвому, холодному, бесцветному, немому (как в загадке про снег). По-видимому, и здесь не последнюю роль сыграла народная фразеология, основанная на значении «тихий» = опасный, обманчивый.

Традиционная рифма, утратив свое мифологическое наполнение, проникла в другие фольклорные жанры. Но если в торговой прибаутке «За плутни да обманы наш дядя Тихон был с неба спихан!»¹⁹ еще можно уловить намек на «обманность» Тихона, то в детской дразнилке «Тихон, под лавку спихан» нет и этого²⁰.

Примечания

¹ Даль. Пословицы // Тамбовские губернские ведомости. 1864. № 16.

² Стрижев А. Календарь русской природы. М., 1973. С. 126.

³ Мей Л.А. Кирильч // Полн. собр. соч. В 2-х томах. СПб., 1911. Т. 2. С. 373.

⁴ См., напр., книгу протоиерея Евгения Попова «Святые, имеющие особенную благодать помогать в разных болезнях и других нуждах», адресованную массовому православному читателю (место и год издания не обозначены).

⁵ Великорусские заклинания. Сборник Л. Майкова. СПб., 1994. С. 94. № 234; см. также: с. 80, № 209; с. 51—52, № 114 — от лиходядки.

⁶ Традиционная русская магия в записях конца XX века / Сост. С. Адоньева, О. Овчинникова. СПб., 1993. С. 114. № 443.

⁷ Елеонская Е.Н. Сказка, заговор и колдовство в России. М., 1994. С. 103.

⁸ Черепанова О.А. Мифологическая лекция Русского Севера. Л., 1983. С. 72.

⁹ Нижегородские заговоры в записях XIX — XX веков / Сост., вступ. ст. и коммент. А.В. Коровашко. Нижний Новгород, 1997. С. 34. № 126.

¹⁰ Елеонская Е.Н. Сказка, заговор и колдовство в России. Сборник трудов. М., 1994. С. 132.

¹¹ Радциг С.И. Античная мифология. М.; Л., 1939. С. 155.

¹² Власова М.Н. Русские суеверия. Энциклопедический словарь. СПб., 1998. С. 359.

¹³ Традиционная русская магия... С. 93. № 346. Свидетельством того, что «тихость», «тишина» связывалась в традиционном сознании с засыпанием, покоем, воспринималась как признак безопасности, как непрерывное условие нормального самочувствия, хорошего, здорового сна, служат заключительные фразы оберега на сон, бытующего среди жителей Вологодской обл.: «Лягу, запрусь, ничего не боюсь. Тихие стены, тихие углы, уголки спят, и я, раба Божья, легла спать. Аминь» (Традиционная русская магия... С. 48. № 180).

¹⁴ Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 225; Власова М.Н. Русские суеверия. С. 495—496.

¹⁵ Мокиенко В.М. Образы русской речи. Л., 1986. С. 248.

¹⁶ Загадки / Изд. подгот. В.В. Митрофanova. Л., 1968. С. 27. № 375.

¹⁷ Великорусские заклинания. С. 35. № 64.

¹⁸ Русский эротический фольклор / Сост. и науч. редактирование А.Л. Топоркова. М., 1995. С. 213.

¹⁹ Красноречие русского торжка. Материалы из архива В.И. Симакова / Публикация Т.Г. Булак // Из истории русской фольклористики. Л., 1978. С. 141. Записи сделаны в 1910—1920-х гг.

²⁰ Русский детский фольклор Карелии. Петрозаводск, 1991. С. 117. № 420.

В.Н. МЕДВЕДЕВА

СВАДЕБНЫЕ ДАРЫ В СЕЛЕ ПОДСЕРЕДНЕМ БЕЛГОРОДСКОЙ ОБЛАСТИ

Подсереднее — одно из самых прославленных своей музыкальной культурой русских сел. Исследование, направленное на восстановление обряда конца XIX — начала XX в., проводилось автором в 1991—1995 гг. В опросах участвовали старожилы села, помнившие свадебный ритуал до 1920-х гг., когда началась его трансформация. Предлагаем вниманию читателя фрагменты о свадебных дарах из подготовленной автором книги «Наряды и обряды южной России».

Ой, щё это за богатаи за сваты,
Ой, щё это за разумна мужики,
Что не выкупят Алёниного сундука?
Сундук новый, холстов полон у накат,
Он у накат, он у накат — не начат.

Эта песня, звучавшая на пропое от лица невестиных родных, отражала реальную предсвадебную ситуацию: когда девке пора идти замуж, ее сундук доверху, под крышку (у накат) заполнен конопляными и шерстяными холстами. Но дары еще не готовы, ведь начинали шить к свадьбе только после пропоя и сговора.

На сговоре обсуждали дары для жениховой родни и приданое невесты. Если свадьбу играли осенью, ближе к зиме, то, кроме приданого, интересовались также, что еще «даст родня за невестой». Ведь на зиму, чтобы прокормиться, требовалось пудов пять пшеницы и ржи, три-четыре мешка картошки.

В старицу, чтобы успеть подготовить дары, свадьбу ожидали около года, а то и дольше. Порой засватывались месяца за два — это минимальный срок, необходимый для подготовки к свадьбе. Но бывало, что по разным причинам ее «справляли спешно», через месяц.

Подготовка приданого и даров

Подруги ходили к невесте вышивать, помогали и родичи. Семьи были большие — до 20—30 человек, поэтому работали

ВЕРА НИКОЛАЕВНА МЕДВЕДЕВА; Московская гос. консерватория им. П.И. Чайковского

все жившие в доме женщины — сестры и невестки. Как правило, уже к пятнадцати годам девушка делала себе рубахи (рабочие, воскресные, «годовые»). Ее мать заранее расшивала одну или несколько понёв, чтобы сразу после замужества дочь поменяла девичий наряд на женский. Иногда понёва доставалась по наследству от бабушки. Если случалось, что понёва не приготовлена, ее занимали у кого-нибудь из родни, но чтобы об этом никто не знал. Из дома жениха понёву никогда не приносили: сама эта мысль считалась позорной. У чужих могли взять лишь обувь для венчания.

Приданое предназначалось для невесты, а свадебные дары готовили с обеих сторон для всех будущих родственников. Взаимный обмен предметами одежды — символ укрепления брачного союза.

Для многочисленных даров еще задолго до сватовства заготавливали фрагменты вышивки и кружева — именно эта работа занимала довольно много времени. К свадьбе оставалось лишь раскроить имевшиеся в сундуке холсты и вшить эти заготовки. Нужную длину рубахи для того или иного родственника определяли «на взгляд», вшивали вставку и обрамляли ее вышивкой, а также украшали подол, горловину и манжеты.

Жениху предназначалась белая конопляная рубаха с шелковыми «дорогими» лентами по подолу. Заготавливались также мужские штаны, оставалось лишь вставить в них клин нужного размера. Вязали чулки, носки и варежки: шерсть для них брали обязательно из первой стрижки ягнят. К свадьбе жених должен быть во всем новом: невеста «получала его голого» — так говорили в селе. Лишь после свадьбы он мог носить свою прежнюю одежду.

Самые лучшие подарки предназначались крестным и родителям жениха. Будущему свекру и крестному отцу вышивали по рубахе. Для свекрови и крестной матери жениха шили сорочки (своей крестной девка подарок не готовила). Золовкам (сестрам будущего мужа) — платки; деверьям (его братьям) — рубахи.

Подарки для крестных и всех родных назывались *большие дары*. *Маленькие дары* предназначались только отцу и матери жениха, его сестре и брату (без жен и мужей). Свадьба с маленькими дарами случалась, когда в семье были трудности или не хватало времени на подготовку.

Каковы же подарки от жениховой родни в дом невесты? Для будущей супруги богатый жених готовил башмаки из кожи и новую шубу из овчины. Он покупал обручальные кольца, гребешок, зеркало, а также серьги. В старину свадебные коль-



Л.Н. Барбарин (1896—1993). «Несут свадебные дары жениху». Акварельная зарисовка из этнографического цикла «Свадьба в селе Подсереднее Белгородской области»

ца пробивали из трехкопеечной монеты и обруч шлифовали наждаком. Берегли их всю жизнь.

Родным невесты предназначались *отдарки* — белые рубахи и *завески* (фартуки), *подпояски* (пояса), платки. Самым богатым подарком считалась понёва. Ее дарили в том случае, если будущая свекровь имела только сыновей и некому было оставить столь дорогое наследство. Не принято было готовить подарки для своячениц и шуринов (сестер и братьев будущей жены).

Приготовленные холсты, одежду и предметы домашнего обихода обязательно отбеливали, а высушив на солнце или морозе, *катали* (гладили) и, скатывая в рулон, пересыпали травой, обычно чабрецом. Скатку скрепляли нитками, по краям зашивая углом (как конверт), затем складывали в сундук. Это был родовой сундук матери, бабушки или тетки. Обычно он стоял в клети. Мать или старшая сестра невесты начинала укладывать сундук примерно за месяц до свадьбы. Сделают какую-либо вещь и несут туда. А дня за два до свадьбы все вынимали и укладывали заново. Для чего это делали? Рушники и утирки (полотенца) связывали отдельным узлом, чтобы во время свадьбы их легко было достать для украшения хаты и подарков родным жениха. Связывали также постель. В нее входили конопляные деревянки, длинная (на двоих) подушка из куриных перьев, два «ложника» из шерсти, которые стелили для мягкости или накрывались ими как одеялом.

Распределяли, что будет лежать внутри сундука, а что поверх него, когда повезут приданое, ведь надо показать «товар лицом». Поэтому наверх клали связанную постель и зимнюю одежду: шубы, нарядную осеннюю поддёвку (*кохту*), два полушубка и два зипуна (*куцанка*) — праздничный и будничный. У бедной невесты была парочка холстов и немного одежды. У богатой — сундук полон: пять-шесть понёв, рубахи, вязаные шерстяные чулки, домотканые скатерти, рушники на иконы в хате, утирки для умывания, *дежники* для хлеба.

Если сундук готов, то свадьбу не затягивали, стараясь избегать разговоров и пересудов. *Сундук готов* — эта устойчивая формула используется как хрононим, означающий скорое приближение самой свадьбы.

Несут свадебные дары жениху

Первый раз дары фигурируют в самом начале свадьбы — это приход *рубашников* в дом жениха. Действие разворачивалось к ночи, в то же самое время, что и девичник в доме невесты.

Рубашники — ребята или мужчины, от трех до девяти человек, — несут от невесты дары жениху. В узел из нового хорошего платка завернуты рубашка, штаны, нарядный пояс, носки, варежки и платочек. В этом убранстве жених отправится на венчание.

Заходят в дом: «Здравствуйте, вот хотим продать рубашку, не купите ли у нас?»

Торгуются, не отдают, пока не получат выкуп. Рубаху в этом доме могли «кукрасть», а потом долго «искали». Если рубашников угостили и они остались довольны сватами, значит, вся свадьба потом шла хорошо. На селе говорили так: «Если рубашка пройдёт, то и молодые будут жить ладно!»

Привозят приданое и выкупают сундук

После венчания, в то время как в доме жениха уже заканчивали повивать молодых, крестная мать невесты везла от ее дома постель и сундук. Если же крестная была в роли свашики, то ее, как только подъезжала телега с сундуком, звали из дома жениха на улицу, к воротам.

Когда невестин род ехал с приданым, играли веселую свадебную песню «Ореховая-скомороховая клеточка». Пели ее независимо от того, богатые женились или бедные (орех считался символом богатства и плодородия):

Ореховая-скомороховая клеточка,
Середи двора да у золоте стояла,
Да во той клетке, да во той клетке
караватка,
Да на караватке, да на тесовой пярина,
А на пярине, да на пуховой девушка,
Там девушка, там девушка Алёна,
Прекрасная, прекрасная Ивановна.
Она шила ковёр, вышивала ковёр
всё шёлком,
Все шёлком устрачивала,
позолачивала золотом,

И выносила шитой ковёр на руках:
— Да кому ковёр, кому шитой
подарить?
Подарю ковёр, подарю я шитой
батюшке:
Ох, батюшка, богоданненский,
примай дар,
Ты примай дар, ты примай дар —
не робей.
И отдавай отдарочек — не жалей,
Хоть сто рублей, хоть тысячу —
да клади.

К этому моменту весь сельский люд собирался возле ворот жениха. Выходила его родня, начинали торговаться, выкупая сундук и постель. Разговор примерно такой. С подводы говорят: «Вот, привезли мы наш товар. Если не купите, так мы дальше повезём». — «Везите назад, нам не нравится. В сундуке холстов нет, одни кирпичи, чтоб тяжелее было». Так перебранываются между собой род невесты и род жениха. Бывает даже, что тронут лошадей, развернутся, но потом опять приедут. Тут жениховы уже смягчаются: «Да, товар стал получше!» Звучат разные шутки. Наиболее активные участники обряда — мужчины. Они соревнуются в красноречии, выторговывая деньги или водку. Всем собравшимся у подворья жениха наливают по стопочке.

Выкуп сделан. Сундук несут в клеть и на него кладут постель. Тому родственнику жениха, кто несет постель, достается лента, которой эта постель связана. Наконец идут в хату обедать. Потом начнут украшать хату рушниками.

Развешивают рушники

Молодых после *повивания* кормят в клети, а спектакль продолжается. Когда достанут из сундука рушники и утирки, невестина свашика может поручить кому-то из родин невесты, например ее старшей замужней сестре, развесить их по хате. Та отдает свекрови *дежник* для муки и *утирку* «на крюк» — крюками называли гвоздики, которые специально вбивали для утирок. Закончив развешивать рушники, сестра должна запеть. Этот важный момент по-своему отмечен в обряде: запеть надо обязательно под *святым углом*, встав на лавку. При этом женщина сама выбирает, кто подхватит песню, например еще одна сестра невесты. С ее стороны подпеваают все, ведь подготовка приданого — это их общая работа! Эта свадебная песня как раз и отражает данный момент обряда:

Мимо сада-винограда да дорожка
лежала,
Никто по той по дорожуньке
да не ходя, не езда.
Там шли-прошли да проехали
купцы-обуянцы*,
Ох, купчики-обуянчики
да Алёнины братья.
Они везли да пашеницу и хвалили
сестрицу:
— Вот у нашей у сестрицы
да богачества много,
Много юбок да много шубок,
много душегреек.
От шубочек, от юбочек
поломались грядушки,
Торговые утирочки обломили
крючки,
Заграничные платочки поломали
замочки.

«Сват, иди погляди, как я принарядила. Сколько концов, столько и стаканцов!» — так обычно зовут свата, когда повесят все рушники. Это намек на то, чтобы он отблагодарил за работу. Привезенные рушники специально вешали поверх тех, что уже были на иконах, чтобы «концов» получилось больше! Наконец сват приносит бутылочку водки, и женщина наливает по стакану себе и тем, кому сама захочет, например, своему мужу, брату или еще кому-то, но это было не в обиду другим. Тогда же родственники жениха дают выкуп за невесту — обычно кладут в рюмку деньги, в старину копеек по десять.



Повивание невесты. 1980 г.

* По названию г. Обоянь Курской губ.

Молодую наряжают в понёву

Свашки, взяв в сундуке самую нарядную понёву для молодой, ведут ее вместе с мужем на кухню или в другой двор, к соседям. Там, отгородив ее от посторонних глаз, опять будут обряжать, но уже в полный женский наряд с понёвой (в соседних селах понёву надевали лишь после постельного обряда, на второй день). С невесты снимают сороку, сарафан с подпояской и оставляют в одной рубахе. Затем надевают ей понёву и сороку. При этом муж должен стянуть на жене шнур, на котором держится понёва: если подвязает туго, то будет верховодить в доме; а если свободно — значит, будет жалеть. Свашка подзуживает его: «Туже, туже завязывай!» Наконец молодая в полном убранстве, в сороке и понёве. «Понёва оденется — воля переменится», — говорят в народе.

Свадебное одаривание

Теперь молодых приводят в хату и начинают озачать. Свадебное одаривание, по-местному озачение (в свадебной лексике сохраняются древнерусские слова: озачение, трапеза, терем и др.), происходило так.

Молодые — посреди хаты, у стола, лицом к иконам. Они стоят «рука об руку», чтобы между ними никто не прошел: скрепленные руки — символ единения новых супругов. В большой деревянной миске подают два каравая. Дружко над их головами ломает сначала один, потом другой каравай на три части. Потом каждую из них делит пополам и кладет в другую большую миску. Так постепенно должны разделить на куски и смешать оба каравая, как знаковое единение жениха и невесты. Невеста — она стоит по левую руку от жениха — держит стакан, у него — в правой руке бутыль, из которой он наливает в этот стакан водку. Невеста кланяется в пояс тому, кто подходит озачать, и подносит стакан. Подружье дает к водке кусочек каравая. Дружко выкликает тех, кто должен подойти к молодым, примерно так: «Сват, сваха, подходите, несите подарочек!» Соблюдается строгая очередность: сначала свекор, свекровь, затем крестные, дяди, тети и весь род. Каждый, кто подходит, напутствует молодых, затем выпивает стакан, закусывая обрядовым хлебом, и обязательно что-нибудь говорит. К примеру: «Ой, что ж такое нехорошее, горькое?» Значит, молодым надо поцеловаться. Здесь они целуются уже второй раз после повивания, вновь слегка прикладываясь губами. Невеста красная, уши горяят «до пят», так как при всех стыдно цело-

ваться. Могли сказать: «А косить-то ты умеешь?» Это означало, что жених должен, заведя руку, обнять и поцеловать супругу. Или так: «А умеет ли молодая везть? Нехай нам покажет» (*везть* означает вязать спицы). Невеста должна обнять мужа прилюдно, причем широким жестом, как берут охапку пшеницы или ржи. После пожеланий того или иного родича невеста преподносит намеченный для каждого подарок (ей подарки подает мать). В селе говорят: «Дар дари, а подарочек клади». Однако обычай обмена подарками со временем утратился. Память о нем сохранила песня «Во поле липушка», которой приглашали свекра «под дар»:

Ой, во поле липушка,
Во чистом кудрявaya.
Да кудрявая,
Кудрявая, кучерявая.
Да под липкою,
Под липкою бел-шатёр.
Да во том шатре,
Во том шатре стол стоит.
Да там стол стоит,
Там стол стоит, ковром накрыт.
Да за столиком,
За столиком там девушка,
Да там девушка,
Там девушка Алёнушка.
Она шила ковёр,
Она шила ковёр всё шёлком,
Да выстрачивала,
Выстрачивала золотом.
Да кому ковёр,
Да кому шитой дарить будя?
— Подарю я ковёр,
Подарю ковёр батюшке.
Да ты батюшка,
Богоданненъкий, примай дар.
Ты примай дар,
Ты примай дар — не робей,
И отдаривай,
Отдаривай отдарочек — не жалей,
Хоть сто рублей,
Хоть тысячу — да клади.

Дружко держал миску и собирал денежки, подарки. Встарь давали по десять-двадцать копеек, а кто и по рублю. Дружко отдавал деньги невестиной матери. Отдарки от жениховой родни — это рубахи с завесками, изредка понёвы. Если отдаривали вещами, то складывали их на лавку, а потом относили в сундук. Если же преподносили хозяйственную утварь или домашний скот (к примеру, теленка), то говорили, что это находится на дворе. Дружко подбадривал гостей: «Стаканчик выпивай, сто рублей вынимай, дари — не скучись! Время дарит, казна звенит!»

Фото Ю.Ф. Лунькова

А.В. ЧЕРНЫХ

«ПРОВОДЫ РЕКИ» В ВЕСЕННИХ ОБРЯДАХ РУССКИХ ПРИКАМЬЯ

Среди многочисленных весенних праздников и обрядов особое внимание заслуживают поверья и ритуальные действия, связанные с ледоходом, началом вскрытия реки, «большой водой». Материалы экспедиций последних лет в разные районы Прикамья позволили судить о достаточной распространности подобного рода обрядов.

«Проводы реки», как правило, были распространены в районах, где река долгое время служила основной, а иногда и единственной транспортной артерией, а рыболовство занимало важное место в хозяйственной деятельности. В Прикамье это были районы по рекам Вишера, Колва, Обва, Кама. Видимо, здесь дольше сохранялась необходимость «дарения» воды.

Обряды, связанные с ледоходом и «большой водой», известны в Прикамье в нескольких вариантах. Наиболее многочисленную группу составляют ритуалы, приметы, поверья, которые сопровождали начало вскрытия реки и ледоход.

Когда начинала вскрываться река, в деревнях по р. Вишера все жители собирались на берегу: «У реки жили, как ледоход идет, как бегом, все бежат на берег: «Река идет, река идет»» (Красновишерский, с. Сыпучи); «Выйдешь на речку, да и смотри, сколь хочется. Весной как пойдет лед, все на берег, всем хочется увидеть ледоход. А вода валом, как начнет катить, сверху-ту пойдет лед, воду собирает. До подберега дойдет вода-то, это как лед-от то пойдет дак. Густо народу, нигде даже прогона нет, выходят все дак» (Красновишерский, д. Шугор).

С тем, как идет лед, вода, в какой день вскрывается река, связывались приметы о благополучии или неблагополучии будущего года. В деревнях по р. Вишера считали: «Если река идет по большой воде, это хороший год, а если идет вода сухая, везде лед насыдает, это к плохому году, да много заторов на берегу, это неважный год» (Красновишерский, д. Акчим). В с. Частые (Частинский р-н) отмечали: «Если река Кама вскроется в постный день, то рыбы будет много».

Во время ледохода умывались речной водой. Это действие связывали с очищением от грехов, освобождением от болезней: «Смотреть на ледоход ходили, умываться, умывались, боли все смывали, чтоб

АЛЕКСАНДР ВАСИЛЬЕВИЧ ЧЕРНЫХ,
канд. ист. наук; Пермский гос. университет

лед уносил» (Красновишерский, с. С. Сыпучи); «Умывались, чтоб легче жить» (там же); «В ледоход ходили на берег, умывались водой, чтобы грехи и болячки смыть» (Красновишерский, д. Арефа); «Собираются на берегу в ледоход, моются водой, руки, ноги, лицо мочат, чтобы чирьев, корост не было, чтобы ноги не болели» (Красновишерский, д. Писанное).

В д. Потаскуево Красновишерского р-на смысл умывания речной водой во время ледохода дети усматривали в другом: «Река идет, ходили смотреть. Лед несет, тревожит его крепко, и мы вот идем, спускаемся и умываемся, а чтобы нам в лес идти и птички гнездышко найти. [А зачем?] Раньше так говорили: я в лес иду, чтоб мне гнездышко найти, птички, у тетери яички найти. Обязательно надо, ак ледоход встревожится, умыться, лицо умыть надо».

В с. С. Сыпучи Красновишерского р-на, когда выходили на берег смотреть, как идет река, на берегу обязательно кувыркались через себя, «чтобы спина не болела».

Иногда при проводах льда по воде пускали горящую солому: «Когда лед шел, шли на реку, пускали по воде солому. Положат в лукошко, снизу сырью, сверху сухую, зажгут, пустят, чтоб плыло» (Нытвенский, д. Опалиха). В Добрянском р-не кости разжигали на берегу реки.

Во многих традициях именно во время ледохода «дарили реку». В качестве дара чаще всего использовали монеты, хлеб, иногда другие предметы: «Монеты в воду бросали на ледоход. При этом приговаривают: «Дарю тебя, вода, храни меня, вода»» (Добрянский, д. Висим); «Весной лед пойдет, дарили Каму: деньги кидали, хлеб, кто сколько мог. Провожали Каму» (г. Добрянка).

В Гайнском р-не во время ледохода нужно было идти на берег, взять копейку и бросить ее на льдину, загадав про себя: «Чтобы летом не утонуть» (д. Сёйва). С этим же смыслом совершали дарение реки в Красновишерском р-не: «Река идет, я слыхала, когда лед первый тронется, надо в воду бросать мелочь, копейки, чтобы не утонуть» (д. Романиха).

В других случаях дарение реки производилось тогда, когда первый раз выезжали на лодке, переправлялись через реку, садились на пароход. В этом варианте ритуал дарения также связан с весенним половодьем, «большой водой». Как и во время ледохода, в реку кидали монетки или хлеб. Подобный ритуал дарения реки зафиксирован в Прикамье еще в начале XIX в. Чердынцы, отправляясь с караваном на Каму или Печору, «имели обыкновение кидать в реку калач, приговаривая: «Матушка Кама, вот тебе гостинец, дай мне благополучно достигнуть до дома»»¹.

Многочисленные материалы о дарении реки получены и во время наших экс-

педиций в 1990-е гг. «А да, это я слыхала, мама дарила реку ходила. Лед пройдет, вся вода очистится. Тогда она выйдет: «Несите, девки, хлеб кусочки. Надо реку подарить»» (Чердынский, д. Бабина); «У нас весной люди за воду платят. Собираются вместе и идут к реке, бросают в неё корку хлеба или монетки медные» (Гайнский, д. Сёйва).

В Еловском р-не дарение воды было строго приурочено к Егорьеву дню: «В мае Егорьев день бывает. Тогда монеты в Каму, в колодец бросают. Дарят воду, чтобы добре было» (д. Крюково).

Во многих районах Прикамья ритуал дарения реки сохраняется до настоящего времени: «Я и сейчас делаю, еду на лодке первый раз и бросаю денежку [в воду], говорю: «Милостивый батюшко, мать-водичка, сохрани и спаси меня от воды». Милостивый батюшка — это ангел-хранитель» (Чердынский, д. Тиминская).

В общественный праздник превращалось начало ледохода и «большой воды» на Каме в Добрянском заводе. Существовало местное название гулянья — «Провожание Камы». В первый же праздничный или воскресный день во время «большой воды» все жители ходили на берег реки «любоваться ледоходом». На берегу, как вспоминают участники, начиналось настоящее гулянье, водили хороводы, пели песни, плясали под гармошку. «Проводить Каму» приходили с узелками, «в которых лежало немало всякой снеди». Здесь же на берегу разводили самовары и устраивали чаепитие. Если начало ледохода совпадало с Пасхой, на берегу гуляли несколько дней². Второй раз собирались на берегу и гуляли тогда, когда на пристани встречали первый пароход.

В деревнях по р. Кама Чердынского района во время «большой воды» молодежь устраивала коллективные катания на лодках. На лодках катались с песнями, одной из основных при этом была «Вниз по матушке по Волге, по широкой по реке».

Таким образом, материалы по обрядности, связанный с ледоходом и «большой водой», в Прикамье свидетельствуют о ее вариативности. Подобные обряды отмечены у русских и в других регионах³. Известны они и у финно-угорских и тюркских народов Поволжья и Приуралья: удмуртов, татар и башкир⁴.

Ритуальные действия и поверья, связанные с ледоходом и «большой водой», соотносятся с началом весны. В Добрянском р-не, когда ходили смотреть на ледоход и «большую воду», по этому поводу говорили: «Каму провожать — весну встречать». Глагол «проводить» часто используется в похоронно-поминальной обрядности, в календарных праздниках и обрядах. В данном случае провожание реки, льда, «большой воды» связано с проводами зимы, которую олицетворяет лед.

Со льдом и «большой водой» уходят болезни, все, что накопилось за зимний период, наделенный символикой «неживого, нечистого». У пермских татар, например, проводы льда назывались чир-чор киту («болезни уходят»), зин киту («черты уходят»). Как мы отмечали, русские Прикамья также считали, что, если лед оставался на берегу, год будет плохим. Разжигание костров на берегу рек, отправление по воде лукошка с горящей соломой, видимо, можно рассматривать как отгонный ритуал или как ритуал очищения, оберег от потустороннего.

Смысл ритуальных действий во многом раскрывают трактовки самих информаторов. Умывание речной водой связано с обрядами очищения. Обливание водой, купание, умывание встречаются и в других весенних обрядовых циклах⁵.

Ритуал дарения реки — своеобразная жертва реке, водяным духам, чтобы «в реке не тонуть», «чтобы вода доброй была». Одаривание воды, священных источников известно на общерусском материале⁶. Дарение воды не всегда имеет строгую временную приуроченность. В Прикамье жертва реке, колодцу, роднику приносилась молодой, вышедшей замуж и переехавшей к жениху в другую деревню. Бросить монетку в котел с водой требовалось и тогда, когда первый раз шли в новую баню.

Обряд дарения воды существует и в наши дни, но он переосмыслен. Сейчас бросают в фонтан, море, реку монеты, веря, что подобное действие поможет вернуться в понравившееся место⁷.

Примечания

¹ Путешествие в города Чердынь и Соликамск для изыскания исторических древностей Василия Берха. СПб., 1821. С. 109.

² Добрянский историко-краеведческий музей. Ф. 551. Оп. 1. Д. 5. Л. 252.

³ Вятский фольклор: Народный календарь. Котельнич, 1995. С. 106; Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев, белорусов (XIX — начало XX в.). М., 1979. С. 155—183.

⁴ Черных А.В. Буйские удмурты. Пермь, 1996; он же. Традиционный народный календарь татар и башкир Прикамья в конце XIX — начале XX в. // Научно-информационный вестник истории и этнографии татарского населения Урала. Екатеринбург, 1999. № 1. С. 57—77.

⁵ Соколова В.К. Указ. соч. С. 94—188.

⁶ См., напр.: Максимов С. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994. С. 194; Забылин М. Русский народ, его обычай, обряды, предания, суеверия и поэзия. Ростов-на-Дону, 1996. С. 270.

⁷ Базанов, В.А. «Провожание Камы» как один из обрядов традиционной культуры Прикамья // Национальная культура и языки народов Прикамья: возрождение и развитие. Пермь, 1997. Ч. 2. С. 67—70.

Т.В. ВОЛОДИНА

ИЗ НАРОДНОЙ МЕДИЦИНЫ БЕЛОРУСОВ

В современной этнографии прочно утвердилось восприятие первых месяцев после рождения ребенка как своеобразного переходного периода, когда происходят постепенное освобождение от «хаотических» признаков, преодоление влияния «киномирия» (откуда ребенок только что появился на свет), оформление его человеческого облика и окончательное утверждение на этом свете. Неконтролируемое мочеиспускание является нормой для младенца, так же как и его неумение ходить или говорить. Отсутствие контроля над этой функцией организма в определенном смысле уподобляет ребенка животному, указывает на «природное», «стихийное» в нем. Первые попытки приучить ребенка «к горшку» приблизительно совпадают с его первыми успехами в освоении речи, с совершенствованием моторных функций и т.д. Поэтому регулирование мочеиспуска может рассматриваться как еще одно составляющее социализации ребенка, последовательного утверждения его в человеческом статусе.

В этом контексте требует уточнения этнокультурный смысл заболевания «энурез» (недержание мочи): выделение возрастных рамок, описание причин (с точки зрения носителей традиционного знания), профилактических мер и т.д. Очевидно, недержание мочи как патологическое состояние начинает восприниматься у детей старше 2—3-х лет, т.е. в «постмладенческий» период. У подростков или взрослых подобные проблемы рассматривались как проявление иных заболеваний, к примеру почек, или как реакция организма на внезапный испуг: «післяецца ад пярэпалаху, загавараўаць, выліваюць на восак» (Гродненский р-н); «можа, спужаўся, як сцыцца, к бабкам вадзілі, пуд выбіралі» (Лепельский р-н). Кстати, недержание мочи понималось и как последствие прежнего (и даже давнего) испуга.

Для недержания мочи у маленьких детей устойчивого обозначения терминологического характера (как энурез в официальной медицине) у белорусов нет, стабильно фиксируются лишь описатель-

ные конструкции процессуального плана типа *доўга пісіцца, сцыцца/усікаецца, ходзіць пад сябе* и т.д. или именования самого ребенка *сгуль/сгуля, сцыкун* и т.п. Отсутствие обозначения-субстантива для болезни лишь подчеркивает восприятие недержания мочи преимущественно как симптома, «затянувшегося младенчества», а не как самостоятельного заболевания. Исключение составляет лишь не вполне ясный текст: «Сіка, сіка, падай лыку! // А нашто лыка? // Пугу віць. // А нашто пуга? // Сіку біць»¹. Возможно, *сіка* — это персонаж-болезнь, а возможно — наименование самого больного. Данный диалог — единственный зафиксированный у белорусов вербальный текст в терапии данного недуга. Мотив же изгнания болезни (нечистой силы) при помощи кнута довольно распространен в заговорной практике (напр.: «Пракрасная пані будзе дахаджаці <...> жалезнаю пугаю Тані пуд угняці»²) и в сказочных сюжетах. Структура данного ритуального диалога характерна для детских песенок и заговорных текстов.

В народных представлениях виновными в неконтролируемом мочеиспусканье у ребенка в первую очередь называются мать и крестные, нарушившие традиционные нормы поведения. Так, будущей матери запрещалось что-либо есть или пить, сидя в постели³, мочиться в непозволенных местах: «Тойстая жанчына павінна сцерагціса, каб не высцашца дзе-небудзь кала святога мейсца, як напрыклад: на цвінтару кала цэркві, на могілцах ці кала крыжа, бо дзіця заўжды будзе сцаща ў пасцелі»⁴. Подобные предостережения существовали и для мужчин, причем возмездие настигало самого виновного: «Проціў сонейка або месяца няможна хадзіць да ветру, бо за тое яны могуць насладзіць такую хваробу, што асыпле ўсю задніцу; хто проціў месяца высцыцца, у таго на яйцах зробіцца ліхая высыпка»⁵. Но особенно строгой была регламентация этого физиологического процесса для крестных: «Ад кумоў завісіць, што доўга рабёнак мочыцца. Ад таго, што як едуць к хрысту, а кума не даедзіць, ня вытрываіць, халера, ды пасцыць»⁶. Выдерживались даже более детальные предписания — крестным разрешалось мочиться в зависимости от пола ребенка: так, если крестили мальчика, то первой шла в туалет кума,

и наоборот⁷. Справив нужду, крестный должен был переменить одежду: «Ежэлі ідэш хрыстыты дытыну, сходы управся, тое одэжу скінь, шо ходыв сам, а наложы чыстую і покуда не охрыстыш, до хаты нэ занесэш, тэрпі»⁸.

Играют роль и запреты, основанные на имитативных уподоблениях мочи и дождевой воды (ср. запрет купаться после Ильи, т.к. «ён у ваду насцаў»), поэтому беременной запрещали умываться водой, которая стекает в дождь с крыши, или прятаться от дождя под поветкой⁹.

Что касается самого ребенка, причиной недержания мочи считалось нарушение им «пачцівага» отношения к огню. Ребенку запрещали играть с огнем или дуть на жар, иначе ночью он обязательно «зробіць пад сябе»¹⁰. «Калі дзіця забаўляеца з пагаслай лучынай, на якой застаўся вугаль ад агню, то яго страшаць: «Не рабі етак, бо ўночы *наловіш рыбы*»¹¹. Мотив огня в этиологии заболевания органично входит в центральный блок мифоритуального «текста» энуреза у детей. Влага/вода (моча) противопоставляется сухости (огонь) и в системе мифологического восприятия может быть нейтрализована в первую очередь воздействием своих оппозитов. Поэтому в ритуальной терапии недержания мочи заметное место принадлежит предметам, в семантике которых преобладает акцентизация стихии огня. Прежде всего, это печная утварь — кочерга, хлебная лопата, заслонка. «На заслонку ставылы дытыну, як яно сцыцца, дый надають по срацы, то болей нэ будэ»¹²; «Як сцицыца доўго, то вона [дитына] сидзіць под прыпеком, а мать хлеб сажае чэрэз ее голову»¹³; больному советовали при всех три раза поцеловать кочергу¹⁴. Примечательно и то, что возможным и действенным считается и обращение к огню небесному: «шчэпкі щчапаюць ад таго дзерава, каторое пярун разьбіў, і кіпяціць, як доўга післяець»¹⁵.

Приобретение необходимой «сухости» достигается и ритуальным уничтожением влаги, «вбиванием» ее в землю. Так, в то место, «дзе сікун намачыў», вбивали гвоздь, который доставали из моста, или колышек, за который привязывали коня на пастбище¹⁶. «Забивание» болезни широко известно в народной медицинской практике белорусов: колышек вбивали там, где случился приступ

ТАТЬЯНА ВАСИЛЬЕВНА ВОЛОДИНА, канд. филол. наук; Ин-т искусствоведения, этнографии и фольклора НАН Беларуси (Минск)

эпилепсии; нож втыкали на месте падения ребенка. Особенный интерес представляет записанное А. Сержпутовским ритуальное лечение испуга, где подчеркивается «забивание» мочи в землю: «От баба Рыпіна палажыла таго хлапчука настале дагары, выкалуала з булкі свежаго хлеба жменю м'якішу да давай качаць ім таму хлапчуку па жывату. Качала яна, качала, аж у яе з-пад шапкі паяцло, бы з капляжа. Здаволіласа яна, аддала той хлеб сабашы, а сама давай рукамі качаць хлапчука з аднаго бокі на другі, аж у таго зубы лескацяць. Потым павяла яна хлапчука на двор, прабіла у зямлі дзірачку дзераўляным калочкам да й кажа таму хлапчуку: ну, дзеткі, насцы ў гэстую дзірачку. Дак от кажэцэ, мае вы добрэнкіе, толькі хлапчук сжануў да заткнуў яе калочкам, як адразу годзі дрыжаць, годзі плакаць, от баццэ з ім нічого не было. Дак от як качаюць пярэпалах»¹⁷. В данном случае моча как бы концентрирует в себе болезнь и выводит ее из организма, ср.: «У нас, калі дзіця чаго спалохаецца, то, каб нічога не шкодзіла, бацькі кажуць высцацца»¹⁸.

Ритуальная реализация оппозиции влаги/сухости проявляется в предписаниях мочиться на камень или пить воду, которая стекла с вбитого где-то в реке колышка¹⁹.

Отдельного рассмотрения заслуживает локативная характеристика данного народно-медицинского комплекса. В некоторых процедурах магический эффект усиливает именно акцентация ритуального пространства. Особое внимание уделяется порогу дома (медиативная семантика которого очевидна). «Калі дзіця сцыцца у пасцелі, яго кладуць на парозе і б'юць посілкаю з вядра. Ад гэтага яно больш не будзе сцацца»²⁰. «Як упісіцца, на свежа, нада выцягнуць тры дубчыны з веніка, з дзеркача, чэрэз тры парогі гнаць і біць па задніцы. У хаце тры парогі. Скінуць трусікі нада і па голай попцы трymа дубчыкамі біць, парог перабег, сцебануў, другі — таксама. Гоніш і шлёпаіш. А тады тыя дубчыкі ўкінуць у печ»²¹. Возможно, в данном случае не только подчеркивается переходный характер выздоровления (переход от болезни к здоровью), но и актуализируется социальный переход маленького человека, один из этапов на пути избавления его от «природных» качеств. Такую семантику подчеркивает и акциональная составляющая ритуала: больного не просто сажают на порог, а перегоняют через него, что магически программирует движение ребенка и от болезни, и в плане

взросления, утверждения в культурном пространстве. Не случайна и локализация отдельных ритуалов на мосту: «Ек пісае доўго, то ведуць на мост, дэ дырка е, коб туды попісаў, то нэ будэ»²².

Эффективной народной медицинской процедурой является именование, озвучивание болезни, ее узнавание: считалось, что этим больной подчинял ее себе. При отсутствии контроля над мочеиспусканием больной должен был признать свой недуг, объявить о нем и тем самым преодолеть, побороть его. Подросткам, у которых «слабое спускание», в первое воскресенье после «молодика» (появления молодого месяца) рекомендовалось прийти в костел и перед началом службы вполголоса произнести: «Прызнаюся ў касцеле, што сікаю ў пасцелі»²³. «Упісайся і пайдзі ў качарэжнік. Вот стаіць качарга. І ты скажы: "Качарэжачка, мая мамка, признаюся я табе, што сёння ўсцайдуся". І ўсё, як рукамі адняло»²⁴. И даже мать, чтобы исключить подобные проблемы у ребенка, озвучивала свои надобности: «Нікогда не трэба з дытынаю пісіты. А ўжэ як тэбэ так напрэ, што мусіш з ім пісіты, каб тримала на руках і сказать: "Я пісаю, я хочу пісіть", вроде як дытыні признаеся»²⁵.

Народные рекомендации избавления от этого недуга находят типологические параллели в ритуальных комплексах, связанных с иными болезнями. Так, страдающий недержанием мочи ребенок должен был бросить три горсти песка в могилу: «Як пісіцца, нада, як памрэ чалавек, каб кінуў тры разы пяску ў магілу, каб той рабёнак кінуў»²⁶ (ср. закапывание или сжигание рубашки, снятой с эпилептика, нитки с завязанными по количеству бородавок узелками и т.д.). В то же время фиксируются узкоспециальные предписания: «Як девочка, возьме, што найхорішэ ў ее, што вона найбольш любіць — ці хусцінку, ці сукенку. Возьмі под ее подстылы, нехай вона упісіцца, тады, як устанэ, ужэ тым тры разы по мордэ ўдар: Што надэлала? І покіне»²⁷. На всей территории Белоруссии фиксируются рекомендации поить ребенка настоем пырея, который пророс через картофелину, есть завязанные кончики от колбас: «Як пісаюцца — як кубаса з'язана і той кусочек даваты з'істы, той кончик»²⁸.

Таким образом, комплекс мер, направленных на регулирование процесса мочеиспускания у детей, является органичной частью народной медицинской практики белорусов и основывается на

мировоззренческих схемах и стереотипах. Сохраняет свое значение отнесение недуга к проблемам переходного — от младенчества к детству — возраста, когда контроль над физиологическими функциями (наряду со способностью ходить и говорить) свидетельствовал о закреплении маленького человека в культурном пространстве социума.

Примечания

¹ Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча. Мн., 1980. Т. 2. С. 696.

² Замовы / Уклад. Г.А. Барташэвіч. Мн., 1992. С. 312.

³ Werenko F. Przyczynek do lecznictwa ludowego // Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. Kraków, 1896. T. 1. S. 119.

⁴ Сержптуоўскі А. Прымкі і забабоны беларусаў-палешукоў. Мн., 1998. С. 168.

⁵ Сержптуоўскі А. Указ. соч. С. 161.

⁶ Зап. в 1997 г. в д. Зaborье Лепельского р-на Витебской обл. от З.П. Буртыль, 1918 г.р.

⁷ Никифоровский Н.Я. Простонародные приметы и поверья, собранные в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897. С. 22—23.

⁸ Зап. в 2000 г. в д. Подлесье Жабинковского р-на Брестской обл. от А.И. Ермак, 1922 г.р.

⁹ Werenko F. Указ. соч. С. 118.

¹⁰ Werenko F. Указ. соч. С. 131.

¹¹ Pietkiewicz Cz. Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Warszawa, 1938. S. 125.

¹² Белорусский этнолингвистический атлас. Рукописные материалы (Архив Н.П. Антропова): зап. в д. Бездеж Дрогичинского р-на Брестской обл.

¹³ Страхов А.Б. Культ хлеба у восточных славян. Опыт этнолингвистического исследования. Мюнхен, 1991. С. 28.

¹⁴ Pietkiewicz Cz. Указ. соч. С. 125.

¹⁵ Зап. в д. Ваславово Ушаческого р-на Витебской обл. от В.И. Бумага, 1933 г.р.

¹⁶ Federowski M. Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. Т. 1. S. 393.

¹⁷ Сержптуоўскі А. Указ. соч. С. 190.

¹⁸ Federowski M. Указ. соч. С. 307.

¹⁹ Werenko F. Указ. соч. С. 171—172.

²⁰ Сержптуоўскі А. Указ. соч. С. 162.

²¹ Зап. в 2002 г. в д. Пересельцы Гродненского р-на от А.В. Мардосевич, 1939 г.р.

²² Зап. в 2000 г. в д. Богдюки Жабинковского р-на Брестской обл. от О.М. Симак.

²³ Federowski M. Указ. соч. С. 393.

²⁴ Зап. в 2002 г. в д. В. Польсвік Лепельского р-на от М.И. Ивановой, 1933 г.р.

²⁵ Зап. в 2000 г. в д. Подлесье Жабинковского р-на от М.Д. Саваневской, 1925 г.р.

²⁶ Зап. в 2002 г. в д. Лосево Гродненского р-на от Т.Ф. Подилинской, 1939 г.р.

²⁷ Зап. в 2000 г. в д. Подлесье Жабинковского р-на Брестской обл. от М.Д. Саваневской, 1925 г.р.

²⁸ Зап. в 2000 г. в д. Подлесье Жабинковского р-на Брестской обл. от А.И. Ермак, 1922 г.р.

А.Я. КАЗАНОВИЧ

ВОДА В МАГИИ И МЕДИЦИНСКОЙ ПРАКТИКЕ

Вода обладает несколькими полезными качествами, которые являются значимыми в магической практике. Вода жидкая, ее можно пить, ею можно окатываться, умываться, ее легко найти, легко, при необходимости, хранить. За водой закреплен специальный праздник в годовом цикле, Крещение. В некоторых местных праздниках вода также играет большую роль; так, на Ильинскую пятницу в д. Еськино Вашкинского р-на в реке купали коней, чтоб они были здоровы.

В публикации представлена часть материалов, собранных в Вологодской обл. и иллюстрирующих использование воды в медицинской практике.

Вода как диагностическое средство. По воде в процессе магического акта определяют, поправится заболевший или умрет. Так, по свидетельству Нины Даниловны Осиповой из д. Покровское (с/с Покровское), «старуха была да в Белозерск возила эту воду, там, ну, знакомым. Вот ребятам, примерно, ну теперь-то вот врачи, обкатиши. Если уж, говорят, останутся, как крапинки, водинки на ребенке, то жить будет, а прокатятся, как сухой, тело сухое, умрет» (зап. в 1998 г.). От Опросинны Александровны Сафоновой в д. Калитино в том же году записана история о том, как она ходила к одной бабушке и та «примечала» по крестику, окуная его в воду, будет человек жить или нет: если сухой крестик, то будет, а сырой — нет. Тексты такого типа могут появиться как вставная часть в рассказе о целебном источнике или, наоборот, включать такие рассказы. В 2002 г. Александра Дмитриевна Белова из д. Моеево (Островский с/с), рассказывая о роднице Анны Яковлевны (Анна Яковлевна лечила, совершила первый выгон скота, переводила в новый дом и вообще была очень «знающим» человеком), говорила: «Анны нашей Яковлевны родничок считается, Анны Яковлевны родничок, и она все ходила, зимой на лыжах покатится, как кто заболеет, туда и покатится, туды яичко снесет, опустит яичко <...> на больного человека, если яичко утонет, так значит, человек этот ишь не поправится, а если не утонет, так человек поправится, там определяла да водичку тоже носила больным, Анна Яковлевна, наша старушка...»

АНАСТАСИЯ ЯКОВЛЕВНА КАЗАНОВИЧ,
студентка Санкт-Петербургского гос. университета

Вода как лекарство. Эти свидетельства сводятся примерно к следующему инварианту: кто-то болеет, может быть, ребенок; от знающей старушки получают воду (возможна вставная история о том, откуда она эту воду берет); дома больного этой водой поят, обливают, окатывают, натирают, опрыскивают и т.п. Предварительно над водой могут проделываться различные манипуляции как лечащей бабкой, так и человеком, получившим воду. Болезни, от которых лечат, могут быть самыми разными; по рассказам информантов, водой лечили (и успешно) коклюш, заболевания глаз, раны на ногах, ожоги, воду использовали, чтобы нормализовать состояние при озыке, прище. Лина Николаевна Дюкова, которая достаточно активно лечит, говорит о себе: «Ну, конечно, я сильно устаю, я очень устаю, силы много надо... Вот теперь вот рада бы отстать, и все не отстать мне. Народ едет и едет... Да, плохо. После этого я очень плохо, плохо устаю. Все беру я на себя, вишь. Потом мне, как вот все я сделаю день, я уже к ночи уже читаю молитву и тоже окачиваюсь. Да, водичкой окачиваюсь, а то на меня очень много всего останется. Окачиваюсь — уйдёт в землю. Вот встаю на подпольную крышку, где ходят — и окачиваюсь на этом, все уйдёт туда. Как же, все взяла на себя — надо мне смыться. Да как же иначе?» (зап. в 2002 г., д. Горбуша, Панинский с/с). Несколько раз встретились тексты, в которых воду в подобных обстоятельствах заменяют сметаной или вино: «[Говорят, бывают ветряные килы, водяные? Что это такое?] Да, всякие делают. Худое дело. Дедушка-то выручал, все знает. Когда он снимает, говорят, ломота возьмет. Потом [настоечка(?)] на сметану или там чего. "Помажься", — говорит. [А он наговаривал на то, чтобы помазать, или еще на воду?] Помазать, помазать. Он и спиртное другой раз — помазать. Другим ведь и в горла насадят: вода не пойдет в горло! Вот на вино наговаривали. Он поглотает и горлышко помажет. Перед смертью человеку вода не пойдет в горло! Вот какие люди худые были» (зап. в 1995 г. от Марии Андреевны Котовой, д. Устье, Артюшинский с/с). Или: «[А старухи на что делают?] Делают, на водичку делают, на сметанку» (зап. в 2002 г. от Нины Павловны Чохиной, д. Сельниково, Роксомский с/с).

В 2000 г. в д. Никольская (Роксомский с/с) рассказали о целебных свойствах

воды, взятой со следка. Все эти рассказы отмечают еще одно свойство такой воды: если человек уже обречен, то можно облегчить его смерть: «Надо в речке помыться. Тут водичка хорошая. Божий следок там на камешке. Оттуда текет эта речка [этот камень находится в поле, примерно в 100 м от дороги]. И вот считают, что эта водичка божественная, очень хорошая, лечебная. Берут ребяток моют из этой речки [Анна Ивановна Мылова, соседка Г.А., берет из этой речки воду, кидает туда кусочек хлеба, произносит какие-то слова и при помощи этой воды лечит]. Один старик не мог умереть, так она [А.И.] приходила за водой за этой. Как если живого, на живучего, так поправится, а на смерть, так сразу умрет» (зап. от Галины Алексеевны Мыловой).

Сама Анна Ивановна Мылова рассказывает: «А чё, Божий следок — он камень... камень. И на ё, освещают(?), что прошел маленькой робеночек, и следок, как на подушке, оставил, след, как на подушке. Ступил, и следочек вот такой, говорят, остался. Он зарос мохом [следок по величине примерно в 1,5 раза больше средней человеческой ступни].

[Г. А. Мылова]: Господь ступил, так и остался.

[А. И. Мылова]: И следок оставил. А вода-то большая была — через этот камень идет вода, течет <...> Река, речка-то, она вот так гизагами. И через большую дорогу переходит, и, значит, вода эта сюды течет, она. А у большой дороги-то брат хорошо водичку-то — тут воду и берем. Вот если человек очень тяжелый перед смертью лежит, что надо, что все равно он помрет. Вот у меня у самой муж был, сестра. Помирали они от рака. Вот муж так это просил — поехали за травой-то под коркой с Геной мы на машину, с сыном-то — и ён и говорит мне: "Нюрка, поиdexь-то, так мне привези водицы-то бутылку". А он ниче ведь это не знал, Галина, что я со словам беру воду-то. Ну. Он думал, что просто воды святой — как святая считается со следка. Ну, я кусочек хлебца кинула, как надо там им, эту воду, да и попросила у хозяина этой воды. [А там хозяин, да, есть?] Ну всё равно над водой есть — вот тонут дак всё люди-то, дак есть всё равно хозяин над водой. Ну. Взяла этой водички, ему и привезла: "Ой, водичка-то какая вкусная-то, хорошая-то", — пьет да и прихваливает. Ну, "этой водички что не выливайте вы мне хоть — я буду пить"

— а всё выльем, как привезли специаль-но? И ён попьет — и ён помер, да как растаял, зауснул. Как растаял. Не мучив-ся,ничё, только: "А...а..." [изображает стоны]. А я-то думаю, чё он, подумала, что умирает — стонет-то эдак тихонько, думаю — заусыпает. А он носовичок достал, так еще на глаза, на лицо — закрыл, да ручки сложил, да и. Я говорю: "Этот Костя-то зауснул, — я говорю, — надо хоть встать да поглядеть-то — как притих". Я ведь не подумала никак, что он помёр-то. Встала, поглядела — у ё ручки уложены и платок-то закрыт. Тронула, так нос-то — и нос холодный. За какие-то тут семь минут уж ходко и ос-тыл. Тронула — и носик холодный у него. "Ой, ой, батько-то помер!" <...> Потом всё старики ездили проведать — вот в Вашки, в Липин-то Бор, так тут, не доезжая километров 5 до Липину Бору, в деревне жила сестра. Тоже: "Нюра, привези ты мне водицы-то вашей, при-вези". Я тоже, поехали проводать тут, становились, Гена уж — в декабре месяце она умерла, так ледок и снежок был. Вот грабили с им, так пролубку расски-ли, и набрала бутылку. Тоже эдак и гово-рит: "Ой, вот вода-то, так не вода, а зо-лого". И пьёт: "Что и вода-то какая хо-рошая". Тоже спокойно умирала. Тоже, Таня говорит, зауснула да и...»

В другой раз А.И. Мыловой рассказала: «Ну следок он уже зарос, мошком за-рос. Все называется, что Боговой следоч-ек... Боговой. Ребенок, говорят, шел да иступил в следок. Детский следочек ос-тался на камешке. Так вот все и счита-ют, и воду эту считают святой... Для ле-ченья брала много раз. Вот эту воду для леченья берут со словами. Вот, например, тяжелый человек при смерти лежит. Бе-рут эту воду, прямо где вот тут протека-ет река, черпнешь там баночку литровую или сколько надо со словами, и человека поят. И он уже легче помирает. У меня муж лично помирал, рак был, мы поеха-ли, чувствуем, что вот-вот. С больницами мы домой увезли <...> И он просится, что вези меня домой, хоть я на спокое дома помру. Поехали мы тогда, дело было в сентябре <...> Он мне заказал: "Нюра, привези ты мне воды-то, святой-то во-дички привези..." Чем, грит, страдать, дак лучше помереть. Операцию сделали, все опоздали уж так, он набрал, набрала я ему бутылку... Прямо бутылкой набира-ла, только со словами, а слов нельзя рас-сказать...»

Н.Д. Осипова (д. Покровское) гово-рила, что в одном целебном источнике вода вела себя по-разному в зависимос-ти от того, берется она «на смерть» или «на жизнь»: «Ну и вот мама говорила все,

как если на живого идешь, так чистая-чистая вода, а уж если на мертвого, то там как бурлит снизу, там задумаешь: вот на этого воду я беру, здоровье или...»

Вода из лечебного источника отлича-ется от обычной не только в функцио-нальном плане, но по своим качествам: так, в приведенном выше эпизоде отме-чаются особые вкусовые качества такой воды, а Дина Артемьевна Федотова го-ворила: «В двенадцать часов ночи надо идти за водой на Крещенье <...> [А что с этой водичкой потом делают?] Этой водичкой скотинку этой водичкой поят, на-ливают эту водичку в бутылки и держат опять до другого Крещения. Ей, говорят, что ничё не делается. Не мутнеет, ничё. Не портится. Не знаю, я не пробовала» (зап. в д. Кичагово в 2002 г.). Другая ин-формантка отметила, что вода в целеб-ном ключе не замерзает зимой.

От А.И. Мыловой записано еще сле-дующее: «Ругать нельзя воду. Это не по-ложено. Еще пьешь когда, говорить ой, какая она худая. В колодцах вкусная вода, в ручейках вкусная». А.Д. Белова расска-зала, что парень, который вытащил монетки из родника, куда их складывала приходившая за водой Анна Яковлевна, утонул: «Родничок все стоял заброшен-ный, ниче там никто дак, только так, что родничок был, вода текла, как колодчик. Вот не знаю, сей год есть, нет вода, не знаю... деньги, мелочь отпускают, так придут, Анна воду-то придет братя и де-нег опускала. А потом ребята взяли <...> сделали ковшик, никто и не знал, все от-туда с дно вычерпали, деньги все вычер-пали <...> Ну хоть парень-то молодой и потонул! Вот из-за этих денег родничок очистил, потонул пьяной вить, вата на-кануне Иванова дня уж, вот теперь каж-ется скока годов, наверно восемь есть, как утонул, парень молодой... вы подум-майте!» (зап. в д. Мосеево в 2002 г.). И еще интересное свидетельство от той же Беловой: целебные свойства воды напря-мую зависят от того, кто эту воду берет. Так, она рассказывает о том, что не хотела брать воду от одной женщины: «[А там вот было, что брали воду на Креще-ние?] Воду брали, так и здесь старушки везде брали воду, в проруби возьмут там, брали, брали, делали святу воду, бирали. Там есть, что молитву какую-то прочита-ет. У нас бабушка <нрзб.> Лидкина мат-ка все это делала, вот здесь брала <нрзб.>. Я ведь воды-то сегодня принесу, — матка уж у нее умерла дак, — я воды-то принесу сегодня, если тебе надо воды, приходи, святой-то воды дам. — Да какой святой воды-то ты мне дашь? — Я ведь схожу на прорубь, да возьму воды, да сделаю святой воды. — Нет уж,

матушка, мне твоей воды святой, нет, у тя одни матюки, да сколько ты погуляла, поблядовала со всеми, правда, правда это» (зап. в д. Мосеево в 2002 г.).

Вода избавляет от тоски: «Говорят вот, что воду там. Или тосковать вот если, говорят, так тоже надо брать водички, го-ворят. Если тоскуешь там об ком-нибудь так тоже, говорят, что берёшь вот воду там, туда, туда вот река идёт, туда течёт, да? Так вот берёшь, говорят, воду: куда вода, нет... Куда вода бежит, туда и тоска бежит. Вот набираешь эту, залью в то. Да вот так вот. [При этом делает движения, будто выливает воду, медленно и по на-правлению течения реки]. Так и из колодца тоже, если зачерпнул в колодце черповиком. Приносишь домой и всё <...> Или тоже, когда человек тоскует, тоже вот. Сходила 10 метров, здесь вот водички, и прямо спрыснула, взяла в рот и прямо спрыснула в лицо. [Кому? Человеку?] Да. Чтоб куда вода, туда и тос-ка, и всё. Тосковать не будет». Екатери-на Селиванова рассказала, что, когда выносили ее умершего дедушку, ей на-казывали умыться водой (зап. в 2002 г. от Валентины Сергеевны Славицкой, д. Конец Слободки, Ващинский р-н).

Вода как средство сакрального очищения. Интересна еще одна ситуа-ция, в которой человеку предписано об-ращаться к воде, а именно, переход от ритуального поведения к обычному. А.Д. Белова рассказала о Крещенском купа-нии после хождения ряжеными: «Рань-ше говорят, что кудесам ходили, да надо в реке потом помыться, кто много ходил всяким покойникам и всяким <нрзб.> ку-десам, да этому надо в проруби ж окуп-нуться, не то дак в лесе [?] останется. Ну а так кто кудесам ходил, к реке надо схо-дить да лицо помыть» (зап. в д. Мосеево, 2002).

Среди записей 2002 г. о хозяйствен-ной магии отметим свидетельство А.Д. Бе-ловой об обмывании коровушки после отела: «Я дома, дома возьму водички да теплой, наложу да веничек обварю, об-варю веник... [Это березовый?] Ну, обварю веничек этот, этот водички наложу в ведро, туды иконку складу, вот железная иконка у меня есть, колечко, денежку кладу, ну беру ножницы возьму, туды всё водички-то налью, намою, намою ей, мородочку намою, всё, всё, всё, всё вымою, с мылом всю, под хвостом всё вымою, вымия намою, ну этой водичкой, не из этого ведра мою-то, а я просто на ейлью да мою, лью да мою, из этого вед-ра-то лью да мою холочку, лью да мою ей, намою, намою всю, всю пропуру по-том и потом пойду доить чистый в под-ойник, себе, чтобы йисть-то потом мож-но было потом, я ей все время мою».

А.В. ЧЕРНЕЦОВ

К 200-летию ПЕРВОЙ ПУБЛИКАЦИИ СБОРНИКА КИРШИ ДАНИЛОВА

Двести лет назад, в 1804 г., в Москве была опубликована первая книга, в которой была напечатана значительная подборка текстов русских былин (всего 18). Ее название звучит для нас необычно: «Древния руския стихотворения»¹.

Публикация двух десятков былинных текстов наряду со значительной серией первоклассных исторических песен традиционного эпического склада явилась подлинным открытием для читающей публики. До издания 1804 г. эти произведения народной поэзии были знакомы кому-то непосредственно из уст сказителей, кому-то по сказочным и лубочным переделкам, но массе образованных читателей оставались неизвестными. В силу своеобразной избирательности традиционной книжности народный эпос очень ограниченно проникал и в рукописные сборники (главным образом, в виде пересказов или стилизованных под «народность» сочинений книжников).

«Древние русские стихотворения» были изданы анонимно, но известно, что это издание по поручению Ф.П. Ключарева подготовил для печати А.Ф. Якубович. Книга представляет собой выборочное воспроизведение рукописного сборника, примерно треть его содержания. Рукопись первоначально принадлежала известному богачу и меценату П.А. Демидову и, судя по ряду свидетельств, была составлена по его заказу. Публикация открывается посвящением Д.П. Трощинскому, видному деятелю высшей бюрократии времен Екатерины — Александра I, составителю манифеста о восшествии на престол молодого царя, покровителю семьи Гоголей. Этому «великому человеку» (выражение молодого Н.В. Гоголя) адресовано характерное стихотворное посвящение:

В трудах уединен, средь шума
в тишине,
С вниманьем обрати свой
корткий взор ко мне,
Любитель древностей, о Муж
достойно читымый!
Прими сей дар, тебе усердьем
приносимый —

АЛЕКСЕЙ ВЛАДИМИРОВИЧ ЧЕРНЕЦОВ,
доктор ист. наук; Ин-т археологии РАН
(Москва)

И ежели найдешь когда
свободный час,
Славенской Музы сей простой
услыши глас!

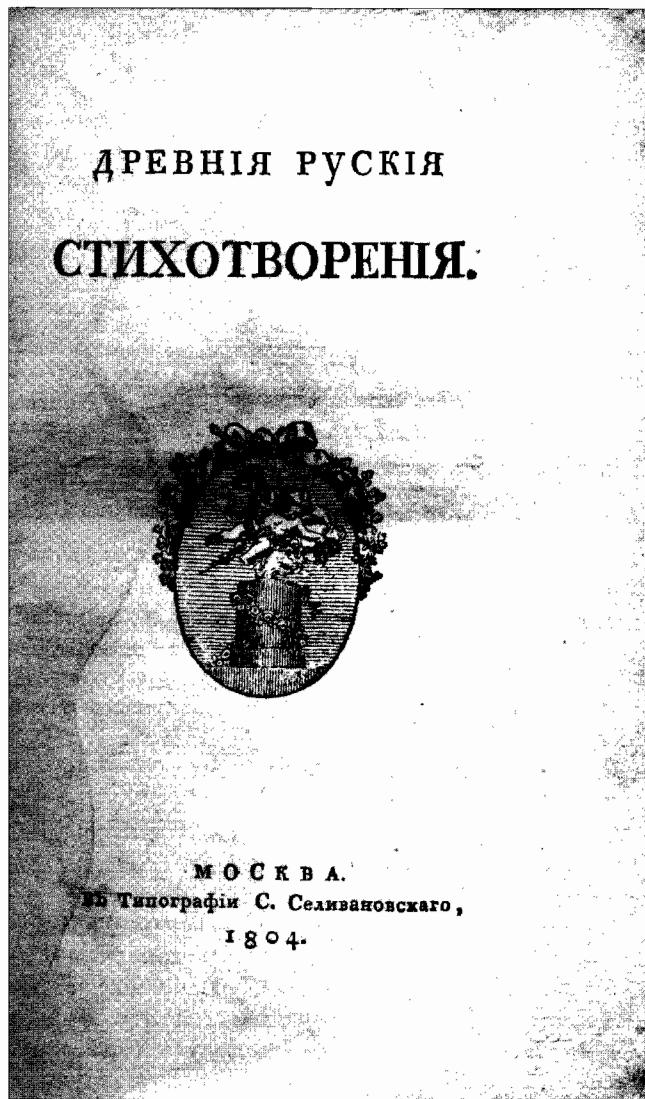
А.Ф. Якубович предполагал, что ему удастся издать вторую часть сборника; планировал, что она будет включать научные комментарии, отсутствовавшие в книге. «Не делаю здесь исторических замечаний, к которым временам отнести должно сочинения сии; но ежели оныя (стихотворения) охотно приняты будут, то при втором издании прибавлю критическое рассмотрение».

В 1816 г. рукопись была приобретена известным государственным деятелем и любителем древностей канцлером графом Н.П. Румянцевым, по поручению которого К.Ф. Калайдовичем было подготовлено второе, более полное издание с обширным предисловием, написанным на высоком для того времени научном уровне².

В заглавии 2-го издания появляется имя составителя сборника — Кирши Данилова. В первом издании оно не упоминается. Однако А.Ф. Якубович в своем обращении «К публике» посвятил ему несколько слов. «Нечаянный случай доставил мне рукопись древних стихотворений, которая, может быть, дорого стоила собирателю я». К.Ф. Калайдович, ссылаясь на того же Якубовича, пишет, что имя собирателя было указано на первом листе рукописи. В настоящее время этот лист утрачен. Не видел его и Калайдович, подготовивший издание 1818 г.

Некоторые ученые полагали, что ссылки

на несохранившийся лист недостоверны и что рукопись следует считать анонимной, а самого Киршу личностью мифической. Окончательно опровергнуть сомнения скептиков удалось лишь в сравнительно недавнее время³. Дело в том, что Кирша (Кирило) Данилович неоднократно фигурирует в переписке Акинфия Никитича Демидова, в письмах, датируемых 1739—1742 гг. При этом совершенно ясно, что речь идет о песельнике и музыканте. В 1742 г. его отправляют в далекое путешествие на Алтай. Поскольку Кирша направляется туда с музыкальным инструментом (тарнобоем), очевидно, что эта поездка была связана с его исполнительской деятельностью. Из документа 1759 г. следует,



Титульный лист издания 1804 г.

дико кинися подсечи
 Ссыпахе . хироф,
 въ дубовнитородѣ .
 Ахостаркнъ со сбѣши
 Севръ въ рѣзанѣ (то
 рѣка , ахенка) аре
 по го скопи чобдѣни
 Тородокѣ , умѣни
 Ге жахѣ тахѣ сѣт
 тѣ бѣрѣа чобдѣни
 шко , вѣкъ чобдѣни
 чобдѣни , орои .
 и сногѣ тѣнѣ тѣнѣ
 Якеси содасса срѣтило
 Цѣвъ отъ тобѣ нѣрѣдо
 Несѣбѣлѣ , ахенка
 Естѣ чобдѣни

Лист рукописи 1619—1620 гг., содержащей песни, записанные для Ричарда Джемса

что песьник по службе был связан с принадлежавшими Демидовым Нижнетагильскими заводами. Таким образом, глухая ссылка Калайдовича на запись на несохранившемся листе рукописи нашла себе документальное подтверждение, не оставляющее места для сомнений в том, что Кирша Данилов существовал и действительно был составителем приписываемого ему сборника.

После публикации 1818 г. рукопись сборника была потеряна и, к счастью, вновь нашлась в 1894 г. Поэтому издание сборника 1878 г. не содержит никаких уточнений, извлеченных непосредственно из рукописи. Они появляются лишь в публикации 1901 г.⁴

Рукопись сборника датируется по водяным знакам 80-ми годами XVIII в. Однако это, вероятно, копия более раннего оригинала. В 1768 г. список одной песни, впоследствии вошедшей в сборник, предваряемый нотной записью напева, был послан П.А. Демидовым Г.Ф. Миллеру с характерным пояснением: «Я достал от сибирских людей, понеже туды всех разумных дураков посыпают, которые прошедшую историю поют на голосу...»

В ряду публикаций фольклорных текстов сборник Кирши Данилова занимает особое место. Основная масса былин зафиксирована учеными собирателями начиная с 30-х гг. XIX в. Между тем сборник Кирши Данилова несомненно существовал на 70 лет раньше, а, судя по упоминаниям в песнях наиболее поздних исторических событий, сложился в основном в последние годы царствования Петра I. Сборник содержит ряд наиболее выдающихся в художественном отношении вариантов былинных и песенных сюжетов; почти все они представляют собой их древнейшую фиксацию. Благодаря последнему обстоятельству история русского фольклора приобретает значительную хронологическую глубину. Вообще говоря, мы знаем более раннюю подборку русских фольклорных текстов — песни, записанные для англичанина Ричарда Джемса в 1619—1620 гг. Однако этот сборник очень невелик по объему; былинный эпос в нем не представлен вообще. Сборник Кирши Данилова выделяется еще одной особенностью, нехарактерной не только для более ранних, но и для значительной части более поздних, «ученых» записей, — в нем кроме текста приводятся нотные записи напевов для каждой песни.

Сборник Кирши Данилова был выборочно опубликован на несколько десятилетий ранее записей П.В. Киреевского и П.Н. Рыбникова. Значительно раньше произведены и сами записи. Поэтому мы, казалось бы, вправе ожидать от его содержания большей архаики. На самом деле ситуация несколь-

младому царьвию синяниши малушки
 Срѣмъ ироцѣи вѣшиши вѣси потешу вѣши
 шинъ коротиу вѣшиши тобелюу рѣтилиу
 бархуту онѣ ироцѣи вѣшиши золотомъ тюриви.
 споюжинши онѣ вѣсѣ распугнулиса аштѣрѣи
 царьвию онѣ вѣсѣ распугнулиса ушары вѣши.
 вѣши ѿщѣ тирѣ ироцѣи наразоффаниши
 збиралиса бояры. срѣмъ ироцѣи изворжаны
 скочилиса вѣсѣ корогъ бѣди настручу пѣбѣдѣ
 вѣдѣтѣ тюривию вѣшиши вѣшиши вѣшиши
 ивишиши вѣшиши вѣшиши вѣшиши вѣшиши
 дархута пѣтре аштѣрѣи золотомъ тюриви
 иштѣрѣи,

Когда было молотшу тоя времѧ вѣшиши



Когда было молотшу тоя времѧ вѣшиши
 дархута пѣтре аштѣрѣи золотомъ тюриви
 Жакатиа , отѣдѣ чиста молотшу , искѣ вѣшиши
 дархута , аштѣдѣ пѣтре молотшу , искѣ вѣшиши
 насмотрѣтиша , сущи бѣдѣни , пѣтре молотшу
 и молотишъ , дархута итобершиши , насмотрѣтиша
 срѣмъ ироцѣи , солтиу солтиишиши , итобу —
 дархуту вѣшиши , онѣ проѣзжай дархуту ,
 итобу вѣшиши , вѣшиши вѣшиши вѣшиши

Лист рукописи сборника Кирши Данилова

ко иная; степень архаичности былинных текстов в большей степени определяется социальной средой, в которой они бытовали, а не хронологией. Поскольку наиболее ранние записи фольклора связаны с социально продвинутыми слоями общества (профессиональные скоморохи, обслуживавшие богатых клиентов; носители фольклорных традиций, не чуждые книжной культуре), тогда как позднейшие научные записи обыкновенно производились в глухи, от представителей патриархального крестьянства, как правило, неграмотных, сравнение ранних и поздних фольклорных текстов может подчас производить впечатление нарастания в них черт консерватизма.

Позднейшие записи былинных текстов связаны, главным образом, с Русским Севером, преимущественно со старообрядческой средой. Это вполне естественно: поэтизация далекого прошлого была созвучна ностальгической любви староверов к Древней Руси. По этой причине былинный богатырь

Крест кладет по-писаному,
Поклон ведет по-ученому.

Учитывая эти обстоятельства, может показаться несколько неожиданным то, что в сборник Кирши Данилова включены песни, прославляющие Петра I. Песня сборника, посвященная рождению великого преобразователя («Светел, радищен царь Алексей Михайлович»), кажется написанной по случаю, для придворного употребления. Вероятно, ее происхождение именно таково, однако слова «для младова царевича, Петра Алексеевича, первова императора» заставляют отнести эту редакцию песни ко времени после 1721 г., когда Петр принял новый титул. Слова «Петра Алексеевича» в духе официозного сервилизма выделены особо крупными буквами. Еще один раз сходным образом выделен титул Петра. Трудно сказать, что в данном случае перед нами: выражение чувств переписчика, привычка писца, имевшего опыт работы с официальными документами, или отражение пожеланий заказчика.

Но, пожалуй, самое любопытное выражение лояльности составителя сборника к петровским реформам находится в песне «Мастрюк Темрюкович», по содержанию представляющей собой апологию национальных амбиций эпо-

хи Московской Руси. Когда шурин Ивана Грозного, «черкашенин» Мастрюк Темрюкович объявляет себя непобедимым борцом, царь направляет своего дядюшку Никиту Романовича (прапорителя династии Романовых) искать для него достойных русских противников. «Два братца», обнаруженные в Юрьевце Поволжском, описываются неожиданным для эпохи Грозного образом:

А и бороды бритые, усы торженные,
А платье саксонское, сапоги
с рострубами [ботфорты!].

Таким образом оказывается, что русские богатыри XVI в. следуют предписаниям петровских указов!

Характерное для сборника и на первый взгляд странное смешение поэтики, обращенной к преданьям старины глубокой, с грубым, подчас крайне неблагопристойным балагурством и с демонстрацией симпатий по отношению к петровским реформам оказывается менее удивительным, если мы попытаемся ввести памятник в контекст породившей его эпохи. Подобный синкретизм может быть прослежен в культуре петровского времени. Достаточно вспомнить о значительном вкладе русской стихии в увеселения и фарсы Всесущего собора.

П.А. Демидов, для которого был составлен сборник, представлял собой сложную, противоречивую фигуру. Это был одновременно и просвещенный меценат, бескорыстные пожертвования которого сыграли большую роль в развитии русской науки и культуры, и бесцеремонный самодур, зачастую ни в грош не ставивший своих потешников. Демидов прекрасно понимал поверхностный характер европеизации русского общества того времени и вместе с тем посмеивался над попытками создания романтического ореола вокруг национальных традиций. «Ливрея у [его] лакеев <...> была престранная: одна половина общита галунами, а другая сделана из самого грубого сермяжного сукна; одна нога лакея была в шелковом чулке и башмаке, а другая — в лапте». Несомненно, сборник Кирши Данилова несет в себе отчетливый отпечаток вкусов этого своеобразного заказчика. Смешение элементов старого и нового, иноземного и исконно русского в культуре XVIII в. зачастую носило чисто механический, эклектический характер. Екатерина II создает по мотивам былины о Ваське Буслаеве комическую оперу «Новгородский богатырь Боеславич», в которую включен балет, представляющий кулачный бой. На лубочной картинке XVIII в. былинные Илья Муромец и Соловей Разбойник изображены в кам-



«Бой славных богатырей Ильи Муромца с Соловьевом Разбойником». Лубочная картинка. XVIII в.

залах, треуголках и париках. Один из православных архиереев времен Елизаветы «приказал, чтобы все окружающие его в священнодействии были причесаны с пуклями и под пудрой». Н.М. Карамзин мог, преклонив колена, горячо молиться в католическом соборе, писать, что он остается «республиканцем, и притом верным подданным царя русского: вот противоречие, но только мое!»

Фиксируемая в позднейшие времена былинная традиция по преимуществу связана с севернорусскими, «окающими» говорами. Сибирское происхождение сборника Кирши Данилова тоже как будто заставляет ожидать этой диалектной особенности. На самом деле текст сборника отмечен сильнейшими признаками «аканья». Эта черта может быть отнесена за счет происхождения писца, но может объясняться и особенностями одного из сибирских говоров.

Во многом неожиданны и нотные записи сборника. Прежде всего, это ноты европейского образца, а не древнерусские и старообрядческие «крюки». Но главное не в этом. Ноты сборника Кирши Данилова не соответствуют обычным представлениям о величавых напевах русских былин. «Нота стихотворений скрипичная... приключения богатырей Владимировых поются allegro vivace», — пишет один из исследователей сборника. Приведем еще несколько суждений об этих мелодиях. В них находят «обилие плясовых напевов». «При разборе напевов сборника Кирши подчас попадаются такие требования от человеческого голоса, каких не встретить в труднейших сольфеджиах, но не по степени требуемой от певца вокализации, а просто по неестественности требуемых от голоса интервалов. Рождается сомнение: быть может, мелодия писана для какого-нибудь инструмента и, следовательно, в нее для большего разнообразия могло быть вставлено много лишних несущественных нот». «Заметим, что упомянутые мотивы былин Кирши Данилова решительно нельзя признать действительными мотивами русских былин — ни по складу, ни по рисунку мелодии, ни по движению интервалов. Можно полагать, что значительная часть этих мотивов — малорусские песни и танцы, и при этом сравнительно позднего периода»⁵. Вряд ли можно безоговорочно принять скептицизм последнего отзыва — все-таки мы имеем дело с самой ранней фиксацией былинных напевов. Их необыч-

ность не снижает, а повышает ценность сборника. И конечно же, она требует взвешенной оценки квалифицированного музыканта.

Одна из наиболее поразительных особенностей сборника Кирши Данилова — чрезвычайно широкий исторический и географический кругозор составителя. Конечно, над многими историческими и географическими приурочениями можно только посмеяться. Добрый побеждает «чюкши со люторы», т.е. сражается одновременно с обитателями Чукотки и лютеранами. Дюк Степанович выезжает «ис славна Волынца красна Галичья (западноукраинской Галицко-Волынской земли) ис тое Корелы богатыя». Василий Буслаев едет на поклонение в Святую землю по Каспийскому морю. Нашествие татар, пришедших из Золотой Орды, происходит во времена Владимира Красного Солнышка. В песнях, посвященных более поздним временам, масштабы ошибок не столь велики. Покоритель Сибири Ермак, утонувший в 1584 г., в одной из песен сборника принимает участие в убийстве донскими казаками царского посланца И.К. Карамышева, событии, произошедшем в 1630 г. Безвременная кончина М.В. Скопина-Шуйского, молодого воеводы, с которым русские люди эпохи Смутного времени связывали большие надежды, приводится в сборнике с точностью до года, но, к сожалению, расходится с достоверной датой на 10 лет. Во всем этом нет ничего необычного. Русская история предстает в народном эпосе в предельно обобщенном виде; анахронизмы в нем встречаются постоянно.

Но если мы обратимся к историческим песням сборника, посвященным событиям XVII—XVIII вв., а подчас и более ранним, то в них мы найдем вполне реальную информацию. Песня «Ермак взял Сибирь» включает чрезвычайно подробный маршрут похода с перечислением реальных рек, волоков («переволовок»), гор. Из более отдаленных географических названий упоминаются Енисей, Байкал, Селенга. В песне «Во Сибирской во украине, во Даурской стороне» повествуется об осаде Комарского острога, располагавшегося на правом (ныне китайском) берегу Амура, при владении в него реки Комары (Хумаэрхэ). «Байдоский князец», осаждавший острог, — военачальник китайского императора (богдыхана). Речь идет о событиях 1655 г. Позднее острог и другие земли по Амуру были уступлены Китаю по

Нерчинскому договору 1689 г. Упоминания Якутска, Иркутска, Мангазеи (Мангазеи), чукчей, мунгалов (монголов), бухарцев и белых медведей — наглядный показатель широких познаний коллектива певцов, репертуар которых отражен в сборнике, в области географии Северной и Центральной Азии.

Широта кругозора народных певцов XVIII в. не ограничивается Сибирью. В сборнике описываются эпизоды реальных военных столкновений под Шлиссельбургом («Шлюшенбурхом»), Ригой, Конотопом, Смоленском, Зарайском, Азовом. Новгород, Киев, среднерусские города, Поволжье до Астрахани, Подонье, Яик, Пятигорье, Крым — все эти географические обозначения упоминаются в сборнике к месту, со знанием дела, равно как и земли, в которых обитают башкиры, калмыки, гребенские (терские) и запорожские казаки. Удивительно, но в сборнике, отмеченном симпатией к Петру I, ни разу не упомянут Санкт-Петербург. Возможно, это указание на время формирования первоначального ядра сборника.

Этот географический диапазон указывает на общерусский характер репертуара песен сборника, на то, что народные певцы XVIII в. были носителями национального самосознания.

Сборник Кирши Данилова — чрезвычайно сложный и своеобразный памятник. Его значение для русской фольклористики как своего рода эталона привлекает к нему внимание всех новых поколений исследователей и заставляет их вновь и вновь обращаться к его текстам.

Примечания

¹ Древния руския стихотворения. Москва, в типографии С. Селивановского, 1804.

² Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М., 1818.

³ Шакинко И.М. Кирша Данилов и Урал // Урал. 1989. № 12; Горелов А.А. Кирша Данилов — реальное историческое лицо // Русский фольклор. Т. 28. Этнические традиции. Материалы и исследования. СПб., 1995. С. 97—110.

⁴ Сборник Кирши Данилова / Под ред. П.Н. Шеффера. СПб., 1901. См. также: Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым / Подгот. текста, статья и комментарии С.К. Шамбина. М., 1938; Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым / Изд. подгот. А.П. Евгеньевой и Б.Н. Путиловым. М., Л., 1958.

⁵ См.: Сборник Кирши Данилова. С. XXXIV, 219.

К.А. БАЛОБАНОВА

ПУБЛИКАЦИИ ЗАГОВОРОВ В «ЖИВОЙ СТАРИНЕ» ДО 1917 Г.

В первый «цикл» своего существования (1890—1917 гг.) «Живая старина» стала своего рода горнилом как теоретической науки о народной культуре, так и полевой, собирательской практики. На страницах, открывающих ее первый выпуск, был опубликован текст, который оказал самое существенное влияние на последующее развитие этнографии и фольклористики. Во всяком случае, для того научного сообщества, которое формировалось вокруг секции этнографии Императорского Русского Географического общества, он был определяющим. Текст этот — Программа для созиания сведений по этнографии. Фольклор занимает в ней весьма скромное место — он предстает как синкетический словесный континуум «выражений народной памятливости, замысловатости и изобретательности»: «Весьма желательно, чтобы при местных описаниях были доставляемы сохранившиеся между жителями воспоминания о временах прошедших, местные сказки, песни, поговорки, рассказы, пословицы, загадки, байки, прибаутки, поговорки, причитания, заговоры, приметы, толкования снов и т.п.» (ЖС. 1890/І. С. XLVIII). Такой набор «жанров», перечисленных через запятую, пожалуй, весьма озадачил бы современного фольклориста, оперирующего представлениями о жанровой системе. Здесь речь не идет не только о системе, но сама категория жанра, базовая для фольклористики, еще не разработана. Так, в «Программе» вместе с «пословицами, поговорками, остротами, прозвищами, загадками и т.д.» для созиания рекомендуются «заговоры, заклятия, заклинания, нашептывания и т.д.».

Итак, собственно фольклорные материалы изначально не являются приоритетными. Авторы первых выпусков «Живой старины» — путешественники, «с высоты птичьего полета обозревающие общие очертания народной жизни¹. Они работают в жанре этнографического, или бытового, очерка — отчета о поездке. Такие поездки совершались регулярно и финансировались РГО. Эти

очерки составили ядро журнала, особенно в первые годы его существования. Общий характер этнографического очерка «Живой старины», сам дискурс сформировался под влиянием популярного еще в XVIII в. литературного жанра «записок путешественника» — со всеми вытекающими отсюда стилистическими и содержательными последствиями. В пользу этого соображения говорит беллетристический, принципиально ненаучный характер этих отчетов. Важно и то обстоятельство, что в одном разделе с ними регулярно публикуется путевая переписка, не обязательно даже содержащая какие-либо этнографические сведения. Авторов очерков отличает склонность к общим культурологическим рассуждениям в духе Радищева и Карамзина. Из них мы можем узнать, например, что «женщина всегда почти энергичнее мужчины и помыкает им. В общем население этой местности производит впечатление народа-художника, но не работника» (Коробка Н. Восточная Волынь // ЖС. 1895/І. С. 33). Практически ничего не сообщается об информантах, обычно не указано место записи. Паспортизация, необходимая для научной аналитики, перегрузила беллетристическую форму.

В силу специфики организации самой собирательской работы фольклор в таких статьях оказывается своеобразно препарирован и получает совершенно особое освещение. Ведь в поле зрения путешественника, по сути дела туриста, попадает самый верхний срез «культурного слоя», то, что ему случилось увидеть своими глазами или услышать в более или менее случайном разговоре. Народная культура, чуждая для автора, проходит еще через призму оценок и представлений его собственной культурной парадигмы и вызывает чаще всего снисходительное отношение: «Лужичане, разумеется более женщины, до сих пор еще веруют в разные чудища и их чудеса» (Срезневский И.И. Сербо-лужицкие народные поверья // ЖС. 1890/ІІ. С. 57). В особенности это касается заговоров, попавших в разряд «народных суеверий», своего рода «мусора».

Заговоров на страницах этнографического очерка мы практически не встре-

тили. Это понятно: записать тайные магические слова, которыми владеет к тому же далеко не каждый исполнитель, практически невозможно, если не заниматься этим специально. Сама подборка зафиксированных «путешественниками» немногочисленных текстов носит случайный, произвольный характер: заговор от лихорадки, дожиночный приговор, приговор, произносящийся при переезде в новый дом, при закладке амбара, при отеле и дойке коровы.

Но постепенно общекультурологические заметки «Живой старины» трансформируются в дискурс, стоящий явно ближе к научному, чем к литературному. Очерки посвящаются более узким темам, например: славянская постройка; юродивые и нищие; промыслы. Читатель, обратившийся к «Живой старины» сегодня, имеет уникальную возможность проследить этапы складывания нового дискурса. Так, в 1895 г. известный собиратель А. Макаренко публикует статью «О красильном искусстве у русских Енисейской губ.» (ЖС. 1895/ІІІ—ІV). Статья представляет собой очередной результат собирательской работы в регионе. Эту работу А. Макаренко вел в течение долгого времени, о чем свидетельствуют регулярные публикации. Но если мы обратим внимание на тот факт, что в 1909 г. (IV выпуск) исследователь публикует программу созиания материалов по народному крашению, то статью 1895 г. и стоявшую за ней полевую работу нужно оценить как первичное накопление эмпирического материала, который со временем стал, по-видимому, предметом специальных интересов исследователя и лег в основу разработок по методике полевой фольклористики.

Проникая в удаленные от столицы уголки империи, журнал находил своих корреспондентов и среди деревенского населения. Это сельские учителя, библиотекари, духовенство, грамотные крестьяне. Хотя люди этой среды идентифицируют себя как носителей «настоящей» культуры, они тем не менее принимают и многократно усиливают просветительский пафос, отличающий горожан. Ср., например, статью Прохора Васильева Кузнецова из д. Ожигова

Московской губ., озаглавленную «Суеверия» и написанную с целью эти самые суеверия обличить². Прохор Кузнецов начинает с описания эксперимента, поставленного им для опровержения народной приметы «пузыри на лужах во время дождя — к дождю»: «Когда идет крупный дождик, то в лошинах вскакивают пузырики, я ударили лошкой пощам то вскочил пузырь... [Распространено также] пресекание поеснику, что я на себе испытал, как был молоденький, както я стронул поеснику так, что нельзя было ходить, меня мать посылает, сходи к баушке Мавре, она тебе пресечет. Я пришел, она берет веник и топор, отворила дверь, говорит: ложись на порог. Я лег на порог, сам затрясся, как кленов лист от страха, но а делать нечего, операцию перенесть надо, положила веник мне на спину, начинает рубить по венику, я начал стонать и охать, слезы у меня как град от болезни, разумеется, с меня как с гуся вода, разумеется, гляжу на это безумие, с тех пор я стал вникать в эти дурацкие проделки, через три дня она и сама зажила» (ЖС. 1901/1. С. 125).

Отношение к заговорам как к «суевериям простого народа» сказалось на «методике» их записи: в полевой практике они почти всегда оказываются зафиксированы вместе с приметами и поверьями. Так, в статью Ю. Яворского «Из галицко-русских народных сказаний и суеверий» (ЖС. 1897/1) входят поверья об опырях, о домовике-хованце, «чары на бесплодие» и «чары снимать с неба звезду» для ворожбы. Иногда встречаются тексты совсем неожиданных жанров, например:

«Раздайся, народ, лихорадка бьет.

От щуки лихорадка бывает.

Не теши на пороге, а то лихорадка нападет.

От лихорадки надо увидеть в первый раз гусенят, сосчитать их и связать столько узелков, сколько гусенят, и дать больному развязать эти узелки. Если развязет их, то лихорадка пройдет» (Пословицы, поговорки, крылатые слова, приметы и поверья, собранные в слободе Сагунах Острогожского уезда Г. Яковлевым // ЖС. 1905/1—II. С. 152)³.

Такие заметки часто публиковались в заключительном разделе журнала, «Смесь». Туда попадали самые разные факты, не требующие, по замыслу авторов журнала, специальной аналитики, а просто интересные читающей публике. В этом разделе встречаются и отдельные

тексты заговоров. Часто запись оказывается очень полной, детальнейшим образом описан обряд, приводятся сведения об информанте. Здесь были опубликованы, в частности, заговоры от змей (несколько публикаций), на остановление крови (несколько публикаций), присуха на 3 страницы, от зубной боли, от лихорадки, от тараканов, сверчков и мокриц, несколько заговоров от ружья, записанных в д. Земляной Чевревищевской волости Тюменского округа, «населенной почти исключительно ссыльно-поселенцами и каторжниками, отбывшими срок наказания» (ЖС. 1892/III); в последнем случае мы даже имеем возможность соотнести характер записанных текстов с ситуацией их бытования.

Среди местных корреспондентов «Живой старины» были и очень вдумчивые, глубокие исследователи. Таков, например, житель Усть-Ницынской слободы Тюменского уезда Тобольской губ. Филипп Зобнин. В течение ряда лет он присыпал в редакцию очерки, посвященные разным сторонам жизни родной слободы — поверьям, календарным обрядам, играм, сельскохозяйственным работам, промыслам. Местные корреспонденты, никуда не спеша, имели возможность проводить последовательные и внимательные исследования, их материалы записаны достаточно полно, систематично собраны и адекватно представлены. Сошлемся в качестве примера публикаций заговоров на статью Ф. Зобнина «Усть-Ницынская слобода Тюменского уезда Тобольской губ.» (ЖС. 1898/II), где в разделе «Обычаи и обряды, совершаемые при рождении» приводится описание действий и произносимых при этом текстов, по детальности не уступающее записям современных фольклористов.

Кроме возможности проводить по-настоящему глубокие исследования, у таких собирателей есть и другое преимущество: перед их глазами — постоянно меняющаяся картина, и они могут фиксировать процесс изменения традиции. Чрезвычайно ценными сегодня представляются такие статьи, как коротенькая заметка известного исследователя А. Балова «Из области народных верований», которая посвящена тому факту, что «в нынешнем году среди местного населения распространилась следующая довольно характерная легенда» (ЖС. 1894/1. С. 45)⁴. К сожалению, картина эта

оказывается неполной — к таким «подводным» жанрам, как заговоры, сказанное, очевидно, не относится, так как их собирание всегда требует направленной работы. Вообще, местных авторов «Живой старины» заговоры интересовали мало.

Специальные собрания заговоров публикуются во втором отделе журнала, предназначенном для «памятников народной словесности». Тем исследователям, которые будут искать сами тексты, следует обращаться в первую очередь к нему.

В первых выпусках заговоры представлены исключительно рукописями. По-видимому, эти материалы уже были накоплены и ждали своего часа в столе редколлегии и других причастных к изданию журнала людей. Их источники — личные коллекции, материалы официальных архивов или рукописи, купленные в поездках. Примеров много: опубликованная Л. Майковым рукопись А.Ф. Бычкова, первая специальная публикация заговоров (ЖС. 1890/III); «Угро-русские заговоры и заклинания начала XVIII в.» с описанием рукописи, примечаниями относительно особенностей орфографии и разъяснением диалектных слов (ЖС. 1890/IV); «Сведения о ворожье XVII в.», извлеченные из Актов Московского государства (ЖС. 1893/I); «Заговоры», собранные П. Зенбицким в Архиве Министерства юстиции за 1688 г. (ЖС. 1907/I).

Иногда обстоятельства получения рукописной коллекции оказываются исключительно интересными и интригующими. Так, в статье А. Балова «Молитвы, заговоры и заклинания, записанные в Пошехонском уезде Ярославской губ.» (ЖС. 1893/III) приводятся 7 заговоров на подход к властям, «переписанных с рукописи одного крестьянина, содержащегося в местном арестном доме»; здесь мы сталкиваемся с фиксацией ситуации живого бытования заговорных текстов. Автор приводит и несколько дополнительных способов «смягчения сердца начальника», а именно: применение особой травы, чтение молитвы «Богородице Дево» и посыпание солью. Вероятно, эти сведения были получены им от того же крестьянина, или, по крайней мере, в том же арестном доме.

Именно на страницах «Живой старины» увидела свет такая ценнейшая и профессионально подобранныя коллекция рукописных заговоров, как «Заго-

воры, обереги, спасительные молитвы и проч.» Н.Н. Виноградова. Интересно, что на протяжении нескольких лет, которых потребовала публикация этой значительной по объему коллекции (1907—1909), со страниц журнала практически исчезли статьи и заметки, посвященные заговорам, или какие-либо другие публикации, кроме самой коллекции.

К середине 1890-х гг. параллельно с рукописными материалами начинают появляться специальные подборки заговоров, записанных в полевых условиях. Истоки профессионального собирания русских заговоров в XIX в. связаны, как это ни неожиданно, с деятельностью уездного врача. Заговоры и средства народного лечения, народную номенклатуру болезней, а также «случай» (примечательные чем-либо истории болезни), в особенности истории о том, как знахари губят пациентов своими домашними средствами, и о недоверии, которое крестьянин питает к земскому врачу, практикующие врачи или специально сотрудничающие с ними собиратели сводили в объемные тематические статьи. Ср., например, «Заговоры против болезней, разные поверья и приметы (с. Писки Житомирского уезда)» (ЖС. 1895/III—IV); «Знахарство в Скопинском и Данковском уездах Рязанской губ.» земского врача Николая Рубинского (ЖС. 1896/II); «Материалы по народной медицине Ужурской волости Ачинского у. Енисейской губ.» А. Макаренко (ЖС. 1897/I).

Жанр «медицинской» статьи сложился за несколько лет. Общий ее пафос — просветительский, утверждающий вред народной медицины. «Медицинские» тексты, в противоположность «запискам путешественников», максимально научообразны. Подавляющее большинство записей сопровождается паспортизацией исполнителя, на каждую болезнь (а именно болезни оказываются здесь организующими текст тематизмами) приводятся несколько вариантов лечения, несколько заговоров, если болезнь лечится заговорами. Такая статья включает в качестве вступления аналитический комментарий автора — попытку выстроить некоторое общее понимание темы исследования.

Остановимся подробнее на тех сведениях о магической традиции, которые можно извлечь из «медицинских» статей. Обращает на себя внимание значи-

тельно меньшее количество текстов заговоров по сравнению с разнообразнейшими «средствами», не требующими словесного компонента. Интересны в этом отношении классификации народных лекарей, среди которых: 1) знахари и знахарки (те, которые пользуют травами и средствами типа купороса, квасцов, киновари и под.);⁵ 2) заговорщики; 3) кровопускатели (рудометы); 4) юродивые и угады; 5) колдуны. В другой классификации к ним добавляются повитухи, костоправы и *трихи* (массажистки). Как видим, из 8 номинаций только 3 связаны с обращением к магическому слову. Примерно таково и соотношение «заговоры — средства» в статьях. Характерно, что, несмотря на вариативность, обусловленную прежде всего территорией записи, можно выявить определенную статистику: некоторые болезни в подавляющем большинстве фиксаций лечатся только средствами, а некоторые — только заговорами (среди тех, от которых помогают заговоры: полуношница, грыжа, лихорадка, сглаз, кильи, порча, кровотечение, утин, летучий огонь).

С начала XX в. принципиально изменилось отношение к изучению народной традиции и заговоров в частности. К этому времени был собран достаточно большой материал (опубликованный не только в «Живой старине») и накоплен опыт описания и аналитической работы. Стали возможными такие публикации, как раздел «Заговоры» статьи Д.К. Зеленина «Из быта и поэзии крестьян Новгородской губернии» (ЖС. 1905/I—II). В разделе приведены тексты, полные описания обрядов, исчерпывающие паспорта исполнителей и комментарии самого Д.К. Зеленина, в том числе сравнения каждого из приводимых им текстов с вариантами по публикациям П.С. Ефименко и Л.Н. Майкова.

Появились также статьи, в которых на основе народных текстов рассматриваются более общие вопросы. Среди них — статьи В. Мансикки «Представители злого начала в русских заговорах» (ЖС. 1909/IV) и Н.Ф. Познанского «Сисиниева легенда — оберег и сродные ей амулеты и заговоры» (ЖС. 1912/I). Приведем цитату, подтверждающую мысль о том, что к началу века научная база была уже заложена: «Я не буду приводить тексты заговоров от укуса змеи: они встречаются в разных этнографических сборниках и существуют целые собрания за-

говоров (Ефименко, Майкова и др.) Прекрасная коллекция интересующих нас заговоров имеется в обстоятельном труде А. Ветухова» (Демин В.Ф. О змее в русской народной медицине // ЖС. 1912/I. С. 53).

Профессиональным становится и собирание заговоров. Г.С. Виноградов в работе «Самоврачевание и скотолечение у русского старожилого населения Сибири» (ЖС. 1915/IV) ссылается на еще не опубликованную «Инструкцию для собирания материалов по народной медицине», выросшую из «Сборника инструкций и программ для участников экспедиций в Сибирь» (СПб., 1912).

Вскоре после этого «Живая старина» прервала свое существование. Новое время потребовало других способов и форматов самоорганизации и рефлексии научных оснований, причем не только в организационном, но и в содержательном плане (отказ от этнографической составляющей, характерной для «Живой старины», в пользу концепции «фольклор как искусство слова»). Но важно то, что сам научный дискурс к этому времени уже был сформирован, сложился определенный способ работы с материалом, отработаны полевые методики, и именно «Живая старина» предстает сегодня как пространство формирования научного сообщества и самой научной традиции.

Примечания

¹ Флоренский П.А. Несколько замечаний к собранию частушек Костромской губернии Нерехтского уезда // Соч. в 4-х томах. М., 1994. Т. 1. С. 663.

² Вслед за редакторами «Живой старины» мы сохраняем пунктуацию и орфографию автора.

³ В этой заметке принцип распределения по тематизмам применен настолько последовательно, что она напоминает словарную статью современного этнодиалектного словаря. Ср. также статью «Мироизречение наших простолюдинов-малороссов» И. Савченко (ЖС. 1906/II), где материал разбит на параграфы, посвященные небу, звездам, Млечному Путю, месяцу (в этот раздел попали заговоры от зубной боли и от червяков), первому человеку и т.д.

⁴ Далее приводится сюжет о наказании за веселье в пост.

⁵ Автор статьи считает, что эти знания и сами средства знахари перенимают от отставных фельдшеров, только не знают меры в их использовании и редко могут поставить правильный диагноз.

Обетные праздники в Харовском р-не Вологодской области

Во время комплексной диалектологической и этнолингвистической экспедиции Института русского языка в Харовский р-н Вологодской обл. летом 2002 г. был собран материал, касающийся традиции обетных праздников, отмечавшихся в деревнях Слободского с/с Аргубиха и Захариха. За помощь в сборе материала сердечно благодарю коллег по экспедиции А.В. Тер-Аванесову и Т.Б. Юмсунову.

В Аргубихе обещанным праздником был Хролов (Хролов) или Хлбров день – день св. Флора и Лавра (31 августа). Ежегодно в этот день в деревню приезжал священник, жители собирались возле часовни, куда сгоняли домашний скот. Служили молебен, окропляли животных святой водой, совершили обход с иконой. Таков был сценарий действа, о котором единодушно вспоминали все наши информанты. Потом священник ходил с иконой по деревне, «благословляя скотину» (СИН, СВП). Говорили также, что на Хролов день постились, «хотя он не в пост» (КНВ). Называлось это так: скотину под крест водили (СИН), под крец скотину опускали, под крец гонели (КНВ), коров под крес гоняли (СМИ). В празднике участвовали и жители д. Захариха, которые тоже в Аргубихе коров под крец водили (ШКН).

По какому же поводу обещались аргубята (так называют местных жителей) чтить день св. Флора и Лавра? К сожалению, подробных рассказов об этом записать не удалось, традиция молебнов и обходов угасла в начале 1930-х гг., с закрытием часовни. Самые памятливые рассказчики говорили, что причина почитания Хролова дня

Клавдия Николаевна Шевелёва, 1928 г.р.; д. Захариха Слободского с/с Харовского р-на Вологодской обл., 2002 г.

в Аргубихе была «из-за скота», «что-то для скота», «был мор», «из-за болезни» (СМИ, БМФ, ДТФ, КНВ).

Нам посчастливилось увидеть икону, с которой совершался обход скота, — ее сохранили Иван Николаевич и Валентина Павловна Смирновы (см. 3-ю стр. обложки). Икона оказалась двусторонней: на одной стороне — изображение Богоматери с Младенцем, на другой — изображение св. Николая (при этом хозяин называет икону «Спасителем»). Когда икона стояла в часовне, она была повернута к молящимся изображением Богоматери; именно на этой стороне видны следы от зажигавшихся перед иконой свечей. Когда после закрытия часовни икона оказалась в семье Смирновых, родители Ивана Смирнова поместили ее в красный угол также изображением Богородицы в комнату.

Второй обязательной составляющей обещанного праздника была варка пива в больших корчагах с угощением гостей и родственников, приходивших из других деревень. Совершались и коллективные гуляния с танцами возле часовни, служившей в советские времена кинобудкой и складом. В Аргубихе был еще один «пивной праздник» — Микола зимняя (СИН) или Микольцина (БМФ, ДТФ) — Николин день, 19 декабря, когда также устраивались угощения для гостей. Традиция «пивного праздника» сохраняется и поныне, в наше время 31 августа в Аргубихе — «день деревни».

В соседней Захарихе обетным праздником считался Спас (Преображение Господне, 19 августа). Вспоминают о гуляниях возле часовни (не сохранилась, жители не помнят, какому празднику или святому она была посвящена; мы можем только предполагать, что таким праздником был один из Спасо-

вых дней) и о коллективном пивном угощении для окрестных гостей (ЗНЗ, КНВ). И сегодня пиво варят практически все немногочисленные жители деревни, причем часто не только на Спас, но и на «соседский» праздник — на Хролов день.

На Спасовы дни (14 и 19 августа) жители округи — деревень Аргубиха, Малковская, Полутиха — ходили к церкви Рождества Богородицы, где устраивались гуляния, и на повозь, к могилам родственников. По дороге, переходя р. Катрому, купались, «чтобы не болеть» (СИН, КНВ). Традиция гуляний (часто включавших и поединки между жителями разных деревень) сохранилась до начала 1960-х гг.

Церковь была закрыта в 1935 г., колокольню разобрали на кирпич в 1960-м. Пытались сначала «сдернуть ее с опор, но она не развалилась, осела только» (СИН). Сейчас на месте колокольни заросший кустарником холм, церковь и кладбище также скрыты густыми зарослями.

Итак, от традиции обетных праздников в Слободском с/с Харовского р-на до наших дней сохранились только элементы «пивных праздников». Забыты причины, по которым те или иные дни стали обещанными. А Хролов день в Аргубихе, которая сейчас является центром целого куста деревень и наиболее многолюдна, приобрел статус светского общедеревенского праздника.

Информанты

БМФ — Бокова Мария Федоровна, 1928 г.р., д. Аргубиха

ДТФ — Донская Таисия Федоровна, 1931 г.р., д. Аргубиха

ЗНЗ — Забалуева Зоя Николаевна, 1937 г.р., д. Захариха

КНВ — Клешнина Нина Васильевна, 1936 г.р., д. Аргубиха

СВП — Смирнова Валентина Павловна, 1940 г.р., д. Аргубиха, родом из д. Захариха

СИН — Смирнов Иван Николаевич, 1932 г.р., д. Аргубиха

СМИ — Смирнова Мария Ивановна, 1917 г.р., д. Аргубиха

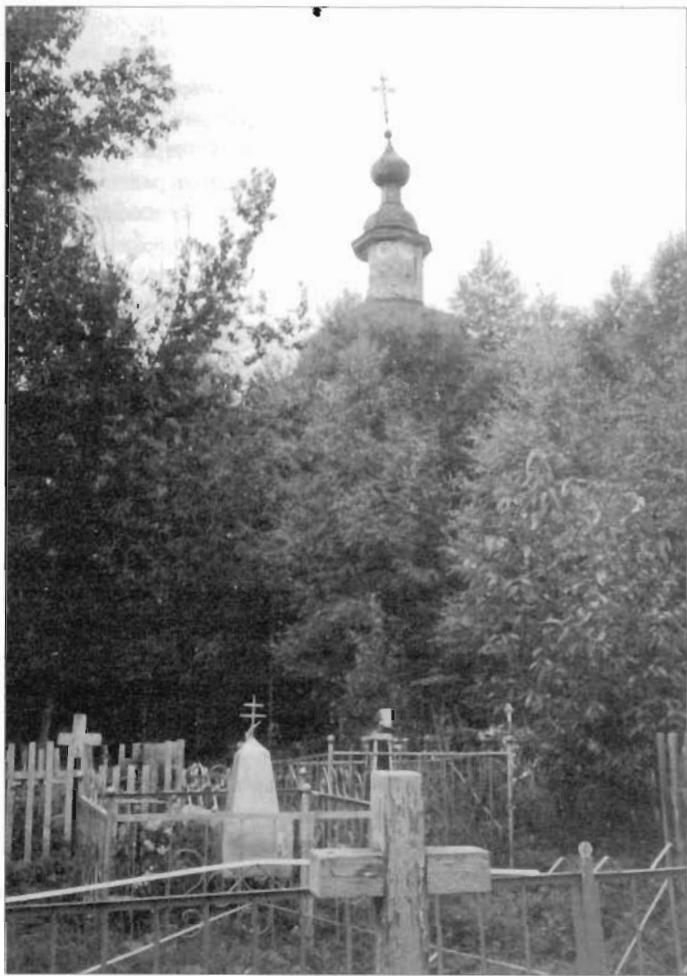
ШКН — Шевелёва Клавдия Николаевна, 1928 г.р., д. Злобиха

О.В. БЕЛОВА, канд. филол. наук;
Ин-т славяноведения РАН (Москва)

Фото автора

Публикация подготовлена в рамках проекта «Лексикографическое описание славянской народной духовной культуры» (Программа фундаментальных исследований ОИФН РАН «История, языки и литературы славянских народов в мировом социокультурном контексте», 2003 г.)





Вид на Катромское кладбище («повоz») и заросшую деревьями церковь. 2002 г.



Одна из четырех нижних опор церкви Рождества Богородицы на Катромском кладбище. 2002 г.

Мария Ивановна Смирнова, 1917 г.р.; д. Арзубиха Слободского с/с Харовского р-на Вологодской обл., 2002 г.



Нина Васильевна Клешнина, 1936 г.р.; д. Арзубиха, 2002 г.

Фольклорно-этнографическая экспедиция в Козельский район

Летом 2002 г. состоялась первая студенческая фольклорно-этнографическая экспедиция Центра социальной антропологии РГПУ (рук. — В.Л. Кляус и О.Б. Христофорова). Она проходила в Козельском р-не Калужской обл. Целью работы было изучение празднования Троицы, фиксация на видео бытующей сегодня троицкой обрядности, запись песен, заговоров и других фольклорных жанров. Удалось посетить с. Волконское и д. Булатово, Аleshня, Рубцы, Кричина. Раньше все эти деревни насчитывали много дворов, почти в каждой была церковь или часовня. Сейчас лишь в Булатово стоит недавно выстроенная часовенка. Жизнь в деревнях затихает, в домах — одни пенсионеры, в основном женщины.

В Аleshне, где одна из наших групп работала непосредственно на Троицу, все говорили, что от старых традиций ничего не осталось, а раньше это был большой и веселый праздник, когда вся деревня собиралась на гулянья в особое место, называемое «лог/лох» или «парточки»: «А раньше у нас, вон там пруд, а туда дальше место у нас,

называется парточки. И вот в это место ходили гулять, там стока народу, выезжали магазины туда торговать, качели были, ну качели... А то спрашивать некому, нету, нет в деревне молодых, чтобы, чтоб караход *пово-дить*, да? Некому. Раньше завядут караход, ох, бабы у нас там становятся молодые, красивые...» (Мария Семеновна Федосова, 1926 г.р.).

Существовала традиция завивать венки, которые делали из самых разных деревьев (береза, клен, орешник). Только из осины нельзя было делать венки ни в коем случае: это дерево удавленников, еще говорят: «На осине Иуда повесилась». Потом венки бросали в воду или развивали на *заговинки* (через неделю после Троицы). По венку гадали о будущем: если он успел «усохнуть», в семье будут горести или даже смерть; если через неделю остался зеленым, значит, все будет хорошо. Уже более двадцати лет венки не завивают.

Но все же Троица — по-прежнему один из самых важных праздников в году. На него в деревню стараются приехать все род-

ственники, даже те, которые живут далеко. В Аleshне дом украшают березовыми или кленовыми ветками. С утра все идут на кладбище, чтобы помянуть родственников и знакомых. По дороге на кладбище (или заранее) ломают ветки, которые затем втыкают или кладут на могилы. В деревнях Кричина и Рубцы из веток принято плести венки и вешать их на кресты. Сначала идут помянуть самых близких родственников, на их могилах плачут, а бабушки причитают. Потом обходят могилы более далеких родственников, затем — соседей и знакомых. С собой приносят еду (а многие — выпивку): печенье, конфеты, хлеб, колбасу, яйца, блины и т.п. Этим поминают умерших, а часть угощения оставляют на могилах. Сперва атмосфера на кладбище серьезная и печальная, но постепенно (после того, как помянут близких родственников) обстановка становится оживленной и даже праздничной. Люди начинают общаться между собой, обсуждают последние новости. Кладбище служит местом встречи с людьми, которые живут в других городах и селах. Нас приняли



Дом, украшенный березками на Троицу; д. Аleshня, 2002 г.

очень тепло, приглашали помянуть «своих», угощали, интересовались, кто мы и откуда, посчитав за чьих-то родственников.

Мы также расспрашивали об обычаях «хоронить кукушку», который связан с празднованием Троицы во многих регионах России. В Алешине этот обряд, ставший практически игрой, проводили на Вознесение. Девочки «маленькие, вот как Насте 9—10 лет было, кукушку хоронить на Троицу». А какую кукушку? Вот цвяток такая кукушка, вы, наверно, не знаете. По кукушке даже по этой знали, вот беременная женщина, вырывали етат цвяток кукушку, и даже узнавали [по форме корня. — В.Б., В.Т.] — девочка или мальчик <...> Вот там, значит, Валя беременная. Давайте вырывать етат цвяток кукушку. Вырывает етат цвяток кукушку. Мальчик? Значит там мальчик. Мы понимали, что это мальчик, там это что-то мужское принадл... А девочка — значит, девочка. Узнавали по тетой кукушке, кого родит эта женщина» <...> Так её вырыли, были у нас коробочки, ну такие коробочки бумажные. Кладём етат цвяточек, ну как в гроб, и зарываем. Не в землю зарывали, там, зарывали» (Прасковья Филипповна Фирсакова, 1923 г.р.). Обычно группа детей шла в лес, взяв с собой сковородку, сало и яйца. Там они жарили яичницу и ею «поминали кукушку». В д. Кричине «кукушка» — это не цветок, а маленькая тряпичная куколка: «Хоронили, ходили на луга. Куколку из тряпочки сделаем, [кладем] у коробочек маленький и хоронили» (Анастасия Максимовна Рыжова, 1931 г.р.)

Во время экспедиций были записаны различные песни, заговоры, былички, легенды и предания. Зафиксированные заговоры относятся к трем группам: медицинские (от зубной боли, от ячменя, от порчи, «младенские», от чирья, от сглаза, от рожи, от болячек на теле, на спокой, о спасении, в помощь, от гадюки, от ожога), хозяйствственные (снятие порчи со скотины, от града, чтобы дождь пошел) и любовные (на присущение сердца молодца, на любовь всех людей, «тоску напускать» и др.). Всего 70 текстов. Кроме того, в Алешине удалось познакомиться с двумя знахарками, которые лечат местных жителей. От одной из них был зафиксирован видео ритуал снятия порчи.

Во всех деревнях нам рассказывали о существовании колдуний (или, как здесь говорят, колдуняк), которые умеют превращаться в животных (свинью, кошку, змею и др.). Колдуняки наделены сверхъестественными способностями — они умеют наводить порчу на домашнюю скотину, на лю-

дей. Широко распространены былички о том, как они отбирают молоко у коров. Вот, к примеру, одна из них: «Ну у нас отец рассказывал, и мать рассказывала: у нас в деревне — вот сюда, пониже деревня — у одной женщины семья большая и коровка одна. Ещё давно, единолично жили. Ещё без Советской власти. Корова не стала... Давала, давала молоко, перестала давать. Ну, тут... Старые бабки, они много знали. Кому прибавят молока, кому отнимут. Это было в деревне, в старой. Ну, один мужик... Раньше частники были, лес там. Допустим, вот это — сколько гектар — моё, не заходи никто без разрешения. Ходили в лаптях, в лыке. И вот за лыками за этими ходили ночью. Вот рано он один пошёл... там, идёт с горки, посмотрел — там бабка одна что-то делает. По росе — эту, как называли, юбка не юбка... [«Понёза, понёша», — подсказывает жена исполнителя..] И вот понёву — по росе. Что-то приговаривает — мужик этот рассказывал когда. Сейчас — собрание, а раньше — сходка. Я, говорит, вышел, глянул, говорит, — она вот так по росе. А я, говорит, снимаю кальсоны — трусов не было, в кальсонах, белые кальсоны, — вот так тоже по росе. "Что тебе... что куме, то и мне, что куме, то и мне", — вот так вот. Пришёл домой — в обед корова молока напёрла. Жена говорит: "Что это такое? Ванька, глянь, молока-то припёрла корова". — "Я, — говорит, — не знаю". И начала дуться, корова бежит из стада: караул! Молока полно! Вдвойне стала давать. Ведро подоят, ещё ведро. А он не говорит ей ещё, что видел эту такую-то бабку, — он узнал эту бабку. Потом — караул! — корова бежит из стада, и все пастухи... По деревне слух пошёл — глянь, корова-то даёт сколько молока. Он тогда и говорит



«Разговоры за чайком». Мария Ивановна Коновалова, 1916 г.р., д. Рубцы, 2002 г.

Участникам экспедиции показывают, как раньше обряжали невесту для «выкупа» (слева — «продавец»); д. Кричина, 2002 г.



жене: "Так и так, я видел вот эту бабку, она вот понёву сняла и вот так. А я снял кальсоны и кальсоны по росе — что куме, то и мне, что куме, то и мне. И попёрло молоко". А она ему говорит: "Ну-ка, пошли сейчас же к старосте". Раньше староста был, сейчас председатель, а тогда староста был по деревне. "Пойдём к старосте, чтоб сходку собрать и рассказать". Ну, ему она потихонечку рассказала: "Собери срочно". Он сразу, там бригадир или кто там был у него, собрал на сходку. "Ну так, выходи, Ваня, рассказывай". И он рассказывает: "Не знаю, что делать, караул! Корова залила молоком". — "А отчего? — староста спрашивает. — Ну-ка, расскажи поподробней". Рассказывает поподробней, и эта бабка пришла. Всех, как выгон выгоняли. Если сказали — на сходку, все с семьёй чтоб выходил обязательно. "А как, что случилось?" — "Ну, меня, говорит, там Комарев был, барин. Ну, он будет ругать меня теперь?" — "Нет, не будет ругать, он простит". — "Вот, я пошёл за лыжами. Вот эта бабка понёву сняла и понёву. А я снимаю кальсоны и давай — что куме, то и мне, что куме, то и мне. И вот залила". А это: "А я голошу, у меня молока нету". Значит, бабка и этот подговаривал. И ему откуда-то ещё молоко нашлось. Это: "Ну-ка, иди на середину, — на бабку. — Сейчас же сделай, чтоб всем было молоко поровну, как давали мол. Так, чтоб завтра было всё в порядке. Чтоб люди не обижались на тебя. Ну, а тебя за работу..." Тогда позор такой был: всей деревней. Деревня большая была, двести домов здесь, это сейчас сорок, тогда двести, пройти негде было. С одного конца деревни и до другого конца деревни берут кто заслонку — печку закрывают, такая заслонь, — кто пилы, и железками, и бахают. Это её с позором по всей деревне проволочь. Вот это, и кончилось на этом. И всё нормально стало в деревне» (Иван Алексеевич Тимохин, 1931 г.р., д. Кричина).

Всего записано 40 быличек и устных рассказов.

Экспедиционная работа показала, что сейчас в народной традиции продолжает бытовать жанр легенд. В частности, была зафиксирована интересная легенда о встрече с Богородицей: «Это там есть деревня, за... Сосенским, есть Чернышено. Это надо через Тулу, ну, там ближе как ехать. И вот сказала. Ехали одни молодые — жена с мужем. Встревают во всём чёрном и говорит: "Что ж вы ехали, а мне поесть-то не привезли? Да я, — говорит, — очень старая, вы бы мне привезли переодеться, я же

вся лохматая". Они говорят: "Ой, на ростанях, при дороге". Так, так и так. Она и говорит, баба: "Ой, ну повернись, да iam тут и ехать два километра. Да давай мы ей привезём". Приходят и говорят: "Ма, вот встренулась нам старушка в чёрном во всём и сказала: мне хочется есть и что-нибудь переодеть". Она и говорит: "Ой, ну что ж ты, старое повезёшь? Да вынес вон из чемодана платье вытащи да кофту, что ж тебе, жалко?" Положила еды, положила это платье и привозит туда. Она стоит на этом же месте, подошла и взяла эти блины, что ей привезли, поела, переоделася и сказала: "Вот зря вы мне новое привезли, будут гибнуть молодые люди, а старые останутся". Точно всё идет. Точно. Это была Божья Мать. Точно. И говорит, мы, говорит, пока глянули, как в воздух поднялась тучечкой и ушла, говорит. Всё. Мы, говорит, едем домой, ни мертвые, ни живые. Подъезжаем к матери: "Мам, это была Матушка. С небес сошла и вот она вот так..." Ну и правильно: вся молодёжь гибнет. Вот поглядите — старых не очень хоронят, вот посмотришь за это время, за пятый год все молодые погибают. Вот сколько. У нас в деревне были одни мужики. Все мужики повымерли, осталось только два. Мой с тридцать восьмого, молодые все вот, все... Вот сколько, в позапрошлом году... Вот четвёртый год моему мужу. Двенадцать мужиков похоронили на день... на год! Одни молодые, двенадцать — с тридцать восьмого года, тридцать седьмой, тридцать восьмой» (Мария Михайловна Молохова, 1941 г.р., д. Аleshnya).

Жители деревень верят в целебную силу святых мест. В округе оказалось много колодцев, вода в которых считается святой и лечебной (Гремучий, или Громов, колодец. Моисеев колодец, Хамин колодец, колодец в Кричинах). Верят, что святая вода помогает от болезни и лечиться ею может каждый. По поверью, если берешь у колодца воду, надо что-нибудь оставлять взамен — обычно это лоскутки одежды, детские рубашки. Существует традиция приезжать к святым колодцам во время различных торжеств, в частности на свадьбу. Но об этом обычай мы собрали отрывочные сведения, и он требует дальнейших исследований.

Материалы экспедиции (аудио- и видеозаписи, фотографии и дневники) хранятся в архиве Центра социальной антропологии РГГУ.

**В.Н. БУРКОВА,
В.М. ТИМЕНЧИК
(Москва)**

Страшные истории

В публикации представлены образцы детского фольклора, записанные в с. Хмелевка Камызякского р-на Астраханской области от девочек-подростков 1987—1991 г.р. Сюжетный состав «страшилок» доказывает поразительную устойчивость и живучесть данного жанра. Однако жанр оказывается открыт как для новых реалий, так и для (и это очень показательно!) персонажей традиционных верований и сказочного фольклора. В представленных текстах наряду с традиционными «чёрными занавесками», «чёрным домом» и «чёрным гробом» (1, 2, 11) фигурируют домовой или ходячий покойник (8), мать-ведьма (10), дракон (4), чудовищные вампиры (6, 7), а также родственники, переехавшие в Лондон (10).

1. Приехали мать, отец и дочь в новый дом. Приехали они в этот дом. Мать посыпает их купить занавески — розовые, голубые. Она приходит и говорит: «Розовых не было. Я купила черные». Делать нечего, никаких не было. Она купила и повесила чёрные.

Раз ночью встаёт отец. Подошел к занавескам, смотрит: что-то шевелится. Он прикоснулся и исчез. На следующий день пошла мать открыть занавески и тоже пропала. Теперь девчонка стала просить на следующее утро: «Занавески, занавески, отдайте мою маму и папу». Они и ее забрали. А потом другие приехали в этот дом и занавески решили снять.

2. Одна старая женщина рассказывала своей дочери историю, чтобы она никогда не покупала черные занавески. Но прошло много лет, и эта женщина умерла. А дочь, забыв про все, купила черные занавески. Она их повесила и ушла в гости, а у нее уже были дети — три девочки. Девочки сидели дома одни и смотрели телевизор. Первая девочка ушла по нужде и пропала. Прошло много времени, и ее так и не было. Затем ушла вторая и тоже пропала, а когда третья девочка пошла, она увидела, что две ее сестры были задушены. Когда она пришла, на кухне она услышала голоса: «Оля! Оля!» Эти голоса были похожи на мамин и папин голоса, но так как она была девочка взрослая, она не поддалась на эти уловки, а те две девочки задушили занавески. И когда мать пришла домой, она им рассказала эту историю.

3. Жила-была одна семья. В ней было три человека. Однажды мама послала доч-

ку в магазин купить занавески. Она сказала: «Покупай любого цвета, но только не черного». Когда она пришла в магазин и попросила любого цвета, то ей ответили, что никаких цветов, кроме черного, нет. Она купила их. Когда она пришла домой, мама их повесила. Как раз был уже вечер. Под утро они проснулись, но папы дома не оказалось. Они ждали весь день, но напрасно. Так на следующий день не было мамы. Девочка очень испугалась. Она обращалась ко многим людям, но никто ей не помог.

4. Жила одна семья. В ней было четыре человека: отец, мать, дочь и сын. Было темно. Была гроза. Они захотели переночевать в заброшенной мельнице. Мальчик нашел книгу в три страницы. Она была без букв. Им было страшно в этой мельнице, и они вышли из нее и решили переночевать возле мельницы под дубом.

Ночью, когда все уснули, мальчик проснулся и решил посмотреть книгу. На первой странице был нарисован дуб, и на нем был повешен человек. Мальчик испугался и закрыл книгу, и уснул. Утром, когда он проснулся, он увидел на дубе своего отца. Он был повешен. Они испугались, ушли с этого места и больше сюда не возвращались.

На следующую ночь они решили переночевать возле озера. Так же ночью он открыл книгу и увидел озеро, а из него торчит рука. Он испугался и закрыл книгу. А на следующее утро они встали и увидели, что из озера снова торчит рука, и они поняли, что это мать. Они остались вдвоем с сестрой. Они решили уйти из этой местности совсем. Но мальчик не расставался со своей книгой. Ему было интересно, что же там дальше. Тогда они перешли опять в мельницу и решили переночевать там. Ночью мальчик решил открыть книгу и увидел на третьей странице дракона. И из него торчали четыре ноги, и он закрыл книгу. А утром уже не проснулся.

5. А еще я одну историю знаю, как была семья. Была девочка, мальчик, мама и папа. И их один раз не было дома, чтобы, это, переночевать. И они пошли к пруду. Там они нашли книжку такую. Под дубом они нашли книжку. Прочитала девочка книжку с мальчиком. Посмотрела первую картинку. Там было сказано... рука, рука так из озера торчала. На следующий день они просыпаются, смотрят, а там папа лежит без руки, а в озере его рука торчит. Потом еще на следующий день мальчик с девочкой посмотрели эту книжку, а там ска-

зано, что головы не будет у кого. И вот они просыпаются утром, смотрят, а у мамы головы уже нет. И это мама без головы лежит. На второй день смотрят эту книжку, чертову эту книжку. А там это сказано, что как его разрубят вообще, так напополам человека. И вот одна девочка проснулась, и смотрит: братика ее разрубили пополам. Потом она одна нагулялась, книжку эту смотрит, а там, в книжке, было нарисовано, что ее повесят на этом дубе. И она забоялась. И ее будто кто-то к дубу повесил, привесил ее и повесил там. Мне эту историю рассказывала сестра из города. У них еще там много этого, ну, всяких рассказов.

6. Эта история существует в Южной Америке. Там живет летучая мышь. Она очень большого размера. Она пьет кровь, она нападает ночью на людей, на коров, на собак и пьет у них кровь. Постепенно люди и животные питаются своей кровью этого вампира. Как только вампир напьется крови, он улетает в свое логово и висит там два дня, пока у него кровь не переварится вся.

7. Три дня назад в Южной Америке или в Гренландии пропадали животные. И вот одному охотнику повезло. Ему в капкан попалась собака с головой быка. Он ее убил и отдал скелет биологам. Они увидели, что на челюсти этой собаки были зубы такие же, как у вампира.

8. Однажды две девочки сидели у себя дома. Это в городе было. В городе Астрахани. Это рассказала мне подружка. Однажды они сидели, и послышался под оконным стук. Они тогда вышли посмотреть. А это было вечером. Они вышли все, посмотрели, никого там не очутилось. Они пошли обратно домой. И слышат, что на кухне кто-то у них шумит.

Они вошли в кухню и увидели маленького человечка. Они подумали, что это домовой, и испугались. А это был ребенок. Раньше в этой квартире жила одна тетенька, и у нее был ребенок. Она живым его закопала в землю. И тогда вот он все время приходит сюда. Встает из могилы и приходит. Когда они залезли, они испугались его и залезли под кровать.

Он подошел, послышались шаги, и от него остались кровавые следы. Тогда прошло некоторое время, и эти девочки, они сгорели в своем доме. И рассказали еще страшные истории, что это было все правда. Я не знаю. Они тоже рассказывали.

9. Однажды мне рассказывала подружка Алена. Возле них жил один сосед, и позади него стоял дом. Этот дом был проклятый, потому что раньше там жил муж с женой, и жена зарезала его, потому что он был пьяница. Она его зарезала и уехала оттуда в город.

Тогда Алена хотела один раз посмотреть: проклятое место или нет. Тогда они пошли со своей сестрой Валей, чтобы посмотреть. Они зашли в туалет и увидели какое-то изображение. Тогда они испугались и зашли в дом. Думали, что это неправда все. И зашли и увидели зеркало. И в зеркале было изображение. Изображение мужчины. Тогда они испугались и побежали быстрее на улицу. И это изображение было невидимым. Он схватил их за куртки и держал, и не отпускал. Тогда Алена взяла палку и ударила. И ударила по этому изображению. Оно не упало, и они побежали быстрее со двора. И за ними бежали шаги. Они так испугались, что убежали совсем оттуда.

10. У одной девочки родственники переехали в Лондон. Там было много комнат. И вот однажды ночью девочка встала по нужде, а папы ее не было. Она пошла его искать и увидела большое пятно, которое все съедало.

На следующий день отца не было. Все испугались. И так каждый день. Когда на следующий день встала мать, дочь стала следить. Там была потайная дверь, а это была кнопка. Дочери было 16—17 лет. Она следит за своей матерью. Мать прошла, нажала на кнопку, и эта каменная дверь открылась. И она ждала, когда мать с длинными ногтями, руки в крови, а под ногтями куски мяса. Когда мне рассказывали, я чуть там не закричала. И однажды эта девочка проснулась и зашла туда, и мать следила за своей дочерью. Дочь увидела там много скелетов, и мать даже не пожалела свою дочь, разрезала ее своими ногтями на куски и убила ее. Нам было страшно, и мы переживали за девочку, когда нам это рассказывали.

11. В одном черном-черном городе, по одной черной-черной улице есть черный-черный дом. В этом черном-черном доме есть черная-черная комната. Посредине этой черной-черной комнаты стоит черный гроб. В этом черном-черном гробу лежит черная-черная кошка.

Славянская этнолингвистика: новые издания (2000–2003)

За последние три года значительное число этнолингвистических публикаций вышло в свет в России. Стимулом для целого ряда исследований, осуществляемых в русле московской школы этнолингвистики, стал словарь «Славянские древности», монументальное издание, посвященное описанию символических кодов традиционной культуры всех славянских народов (т. 1 — 1995, т. 2 — 1999, т. 3 готовится к выходу в свет).

Среди монографических изданий, принадлежащих членам авторского коллектива словаря, назовем книгу Л.Н. Виноградовой «Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян» (М., 2000). Работа посвящена «низшей» мифологии славян, т.е. народным поверьям о персонажах нечистой силы — русалках, ведьмах, домовых, о духовнике, духах-прорицателях и т.п. (рецензию см.: ЖС. 2001. № 3. С. 52—53). Книга написана в значительной степени на уникальном полевом материале Полесских экспедиций Института славяноведения.

Теме «низшей» мифологии славян был посвящен и очередной том серийного издания «Славянский и балканский фольклор: Народная демонология» (отв. ред. С.М. Толстая; М., 2000). В сборнике опубликовано 15 статей, среди авторов которых — Н.И. Толстой, Л.Н. Виноградова, С.М. Толстая, Т.В. Цивьян, В.Я. Петрухин и др. (рецензию см.: ЖС. 2001. № 3. С. 53—54). В серии «Библиотека Института славяноведения РАН» (№ 14) вышел сборник материалов состоявшейся еще в 1994 г. конференции «Миф в культуре: человек — не-человек» (М., 2000). Книга посвящена одному аспекту традиционной и современной мифологии — отношениям и контактам человека с не-людьми (в том числе демонологическими существами). Среди авторов статей — этнолингвисты Л.Н. Виноградова, О.В. Белова, В.В. Усачева, А.Б. Мороз, Е.Е. Левкиевская (рецензию см.: ЖС. 2001. № 3. С. 53—54).

Заметное место в перечне публикаций московской этнолингвистической школы занимают две монографии Т.А. Агапкиной. Первая — «Этнографические связи календарных песен. Встреча весны в обрядах и фольклоре восточных славян» (М., 2000) — представляет собой исследование фольклорного репертуара восточнославянских весенних обрядов с точки зрения их соотношения с фольклорным контекстом, ритуальной практикой и универсальными мифологемами. В пяти главах книги дается общий обзор ритуалов встречи весны в восточнославянском календаре, анализируется восточнославянский обряд «закликания весны» и связанный с ним фольклор, рассматриваются прочие славянские обряды кликания/за-

кликания (демонов, мертвых (родителей), мороза и др.), словесные поединки в весенних обрядах и фольклоре восточных славян, а также мифологическая символика орнитоморфных обрядовых хлебов (жаворонки) и их параллели в других славянских культурах.

Вторая работа Т.А. Агапкиной — «Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл» (М., 2002) — посвящена народному календарю, рассматриваемому как подсистема традиционной культуры славян, с помощью которой моделировались представления о времени, природных изменениях и циклах хозяйственной деятельности (рецензию см.: ЖС. 2002. № 4. С. 51—52).

Обратим внимание на две книги Е.Е. Левкиевской. Первая — «Славянский оберег. Семантика и структура» (М., 2002) — посвящена оберегам (магическим способам охраны человека и его мира от опасности). В монографии на общеславянском материале представлена модель оберега, описана его семантика и конкретные формы ее воплощения в ритуальных текстах, действиях, предметах и обрядах, дано описание прагматики вербального оберега. В книге рассмотрены «апотропеическая ситуация» вообще (ситуация применения, а точнее — воспроизведения оберега, понимаемая автором вслед за С.М. Толстой как по сути ситуация речевого акта; с. 16), семантика славянских вербальных апотропеев, языковая структура апотропеических текстов и способы их сакрализации, соотношение вербальных оберегов с невербальными и др.

Вторая книга Е.Е. Левкиевской — популярное издание «Мифы русского народа» (М., 2002). Несмотря на несколько конъюнктурное название (очевидно, продиктованное коммерческими соображениями), перед нами надежная и грамотная работа, которая выгодно выделяется на фоне нынешнего массового тиражирования дилетантских или просто фантастических «словарей» и «энциклопедий» «мифов древних славян», «русских преданий» или «украинской народной веры», в который раз пересказывающих так называемую кабинетную мифологию (нередко в ее новейшей версии, принадлежащей Б.А. Рыбакову) или вовсе основанных на «Велесовой книге» и прочих ее подобных источниках. В книге описаны научно реконструированные образы божеств славянского язычества и культуры земли, воды, деревьев и камней (по историческим и этнографическим данным), а также излагаются народные представления и рассказы о сотворении Земли, природы и человека, о загробном мире, о покойниках, умерших «не своей смертью», о духах рода и покровителях хозяйственных построек, духах природных пространств, людях-полудемонах, духах судьбы, болезни и смерти и отдельно о черте. Книга в значительной степени опирает-

ся на материал, накопленный в ходе подготовки словаря «Славянские древности». Однако несколько странным кажется, что книга, посвященная мифам русского народа, в значительной степени базируется на украинском, белорусском и полесском материале. Слово «русский» в современном употреблении является эквивалентом старого «великорусский» и уже не может быть обозначением чего-то, относящегося ко всем восточным славянам, так что логичнее было бы говорить о восточнославянских мифах или, на худой конец, о мифах Руси.

Книга Г.И. Кабаковой вышла в двух версиях: французской («Anthropologie du corps féminin dans le monde slave». Paris, 2000) и русской («Антрапология женского тела в славянской традиции». М., 2001). Здесь мы снова встречаемся с некоторым несоответствием названия и содержания книги: в названии идет речь о «славянской традиции», но работа выполнена на полесском (преимущественно экспедиционном) материале, весьма, впрочем, богатом и архаичном. В семи главах книги идет речь об этиологии и символике тела, его формировании и развитии, о свадьбе как женской инициации, о женской физиологии, о роли женщины в разделении труда (рецензию см.: ЖС. 2003. № 1. С. 59—60).

Еще одной значительной публикацией стал «Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы» (отв. ред. А.А. Плотникова; М., 2001). Сборник посвящен разным аспектам изучения языка и традиционной культуры восточных славян. Авторы исследуют терминологию и символику семейных обрядов — свадебного, родинного и погребального, народную мифологию и демонологию, астрономию и метеорологию, верования и представления, связанные с хлебом, ткачеством, пастушеством и др. В книге опубликованы тематические словари, созданные на основании электронной версии архива Полесских экспедиций Института славяноведения, а также образцы текстов, записанных во время карпатских экспедиций 1987—1998 гг.

В ряду коллективных этнолингвистических изданий упомянем также сборник «Признаковое пространство культуры» (отв. ред. С.М. Толстая; М., 2002), посвященный категории признака в структуре символического языка традиционной культуры. Из 24-х опубликованных в книге работ назовем статьи С.М. Толстой «Категория признака в символическом языке культуры», Л.Н. Виноградовой «"Та вода, которая" (Признаки, определяющие магические свойства воды)», О.В. Беловой «"Другие" и "чужие": представления об этнических соседях в славянской народной культуре», Е.Л. Березович «Демонический топос в призме русской народной языковой традиции», Т.А. Агапкиной «Эпитет в белорусских лечебных заго-

ворах», А.Л. Топоркова «Эпитеты в Олонецком сборнике заговоров XVII века», Т.Н. Свешниковой «Восточнославянские заговорные формулы с общим значением необлашдания и отсутствия признака», Е.Е. Левкиевской «“Белая свитка” и “красная свитка” в “Сорочинской ярмарке” Н. В. Гоголя».

Формирующуюся в славянских странах традицию этнолингвистической лексикографии языка фольклора продолжает и развивает работа С.Е. Никитиной и Е.Ю. Кукушкиной «Дом в свадебных причтаниях и духовных стихах (опыт тезаурунского описания)» (М., 2000). В книге, представляющей собой вариант этнолингвистического словаря языка фольклора, представлено лексикографическое описание 30 слов, относящихся к тематической группе ДОМ в двух фольклорных жанрах — свадебных причтаниях и духовных стихах, реализующих две модели мира: мифopoетическую и народно-православную (рецензию см.: ЖС. 2002. № 1. С. 49—50).

Вышла в свет фундаментальная монография Е.Л. Березович — «Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте» (Екатеринбург, 2000), которая на новом, более глубоком уровне развивает тематику первой книги автора — «Топонимия Русского Севера: этнолингвистические исследования» (Екатеринбург, 1998). Работа написана также на материале топонимии Русского Севера. В книге разрабатывается методика извлечения этнокультурной информации из топонимического континуума, причем вновь особое внимание уделяется реконструкции системы народных представлений о пространстве, а также народной религии и верованиям (рецензию см.: ЖС. 2002. № 1. С. 52—54). Книги Е.Л. Березович, в сущности, создают новый раздел этнолингвистики — этнолингвистическую топонимику.

В 2003 г. издательство «Индрик» выпустило в свет новый том работ Н.И. Толстого (частично в соавторстве с С.М. Толстой) «Очерки славянского язычества». В книге собраны статьи о дохристианских формах традиционной духовной культуры, о мифологии и магии времени, метеорологии, магии слова и текста и т.п.

Свообразный итог четверти века существования этнолингвистической школы Н.И. Толстого подводит библиография «Славянская этнолингвистика» (М., 2003), в которой собраны описания более 3000 печатных работ Н.И. и С.М. Толстых, Т.А. Агапкиной, О.В. Беловой, М.М. Валенцовой, Л.Н. Виноградовой, А.В. Гуры, Г.И. Кабаковой, Е.Е. Левкиевской, В.Я. Петрухина, А.А. Плотниковой, О.А. Терновской, Е.С. Узенёвой, В.В. Усачевой.

Появились новые этнолингвистические книги и в Польше.

В монографии польского антрополога, этнографа и этнолингвиста А. Энгелькинга

«Klątwa. Rzeczy o ludowej magii słowa» (Wrocław, 2000) анализируется польская народная непрофессиональная вербальная магия и, в частности, проклятия как ее весьма существенная часть (рецензию см.: ЖС. 2003. № 2. С. 51—53). Исследованию вербальной магии посвящена также книга А. Худзик «Mowne zachowania magiczne w ujęciu pragmatyczno-kognitywnym» (Kraków, 2002). В ней идет речь о различных видах языкового магического поведения, в частности о его психо- и социологических аспектах и о языковом магическом поведении как разновидности речевого акта; рассматриваются языковые средства выражения магического поведения и типология его видов. Особым предметом внимания автора стали отдельные современные области языкового магического и псевдомагического поведения (этикетные формулы, экспрессивные выражения, социализирующие вербальные ритуалы и языки рекламы).

Несколько слов скажем о южнославянских книгах. В 2001 г. в Белграде вышел под редакцией С.М. Толстой и Л. Раденковича иллюстрированный энциклопедический словарь «Словенска митологија». Этот словарь, подготовленный совместно московскими и сербскими (Л. Раденкович, А. Лома) учеными, дополнен южнославянскими материалами и значительно отличается от российской версии (1-е изд. — 1995 г., 2-е изд. — 2002 г.). На фоне многочисленных дилетантских или полуфантастических словарей славянской мифологии, вышедших в последние годы, обе книги выгодно отличаются сочетанием популярности с хорошей научной базой.

Среди южнославянских изданий, методологически и тематически родственных этнолингвистическим исследованиям, следует еще назвать книгу словенской исследовательницы М. Мендей «Gospodar volkov v slovanski mitologiji» (Ljubljana, 2001), которая представляет собой комплексное исследование функционирования и происхождения общеславянской мифологической фигуры «волчьего пастыря».

Появляются и новые учебные пособия по этнолингвистике. Хотелось бы отметить учебник литовского этнолингвиста А. Гудавичюса «Etnolinguistikā» (Šiauliai, 2000). Автор предпринимает, в частности, очередную попытку дефиниции предмета и специфики этнолингвистики, которая определяется как направление, изучающее «нацию в языке» и выраженные в языке картину мира и систему ценностей. Такое понимание представляется вполне приемлемым для определения границ современной этнолингвистики, объединяющей различные родственные школы и подходы.

А.В. ЮДИН, канд. филол. наук;
Гентский университет (Бельгия)

Научное издание фольклорного собрания А.В. Маркова

Беломорские старинны и духовные стихи. Собрание А.В. Маркова / Изд. подгот. С.Н. Азбелев и Ю.И. Марченко. Редактор Т.Г. Иванова. СПб., 2002.

Рецензируемый труд представляет собой первое в истории фольклористики полное научное издание собрания А.В. Маркова. Экспедиции и последовавшие за ними публикации этого выдающегося собирателя и исследователя фольклора открыли для русской науки и культуры Беломорский регион, бывший в начале XX в. настоящей сокровищницей эпического наследия, не говоря уже о яркой песенной традиции. Но очень многое осталось неизданным. Теперь перед нами публикация всех записей, осуществленных А.В. Марковым на Зимнем, Терском и Поморском берегах Белого моря.

Книга состоит из вводных статей, корпуса текстов (былины, баллады, исторические песни, духовные стихи), комментариев, Приложения I (где помещены календарные, свадебные, бытовые песни в записи А.В. Маркова), Приложения II (ноты), Приложения III (статьи А.В. Маркова, отражающие его экспедиционную деятельность — как публиковавшиеся ранее, так и найденные в архивах, а также отзывы фольклористов о Беломорском собрании А.В. Маркова), традиционного для сборников фольклорных текстов Словаря местных и старинных слов. Завершают издание указатель сюжетов старин и духовных стихов, указатель песен и причтаний по первой строке, указатель исполнителей, указатель мест записи, указатель номеров текстов в публикациях А.В. Маркова, указатель соотношения напевов и поэтических текстов, перечень иллюстраций, перечень сокращений. Научное издание подготовлено на высоком уровне и станет, без сомнения, заметным явлением в фольклористике.

Издания Маркова, частично лишь (по отношению ко всему массиву,енному в экспедициях) отразившие результаты его полевых исследований, почти столетие оставались едва ли не единственным источником материала по Беломорскому краю. Между тем рукописное наследие ученого оказалось довольно значительно. Кроме того, оставались еще не изданными записи на фоноваликах, хранящихся в Фонограммах Института русской литературы. В настоящее издание вошло 180 публикующихся впервые записей текстов и около 30 неопубликованных ранее напевов (часть из них — в отрывках). Вошли в него в том числе все сохранившиеся фиксации напевов на фонограф, и среди них — впервые печатаемые напевы Поморского берега.

По всем сохранившимся рукописям теперь изданы и тексты, печатавшиеся прежде самим собирателем в его публикациях и в исследовательских статьях, а также помещавшиеся в некоторых сборниках, изданных после его смерти. Кроме былин и старших баллад, которые А.В. Марков, согласно народной терминологии, именует «старинами», основную массу записей составляют духовные стихи; есть здесь и причитания, и песни, которые записывались в экспедициях по-путно.

Расположение записей в настоящей публикации аналогично расположению в сборнике самого А.В. Маркова: по субрегионам, по населенным пунктам и далее по исполнителям. Все сведения о них, характеристики, данные им собирателем, предшествуют комплексу записей от данного лица. После изданий А.В. Маркова ряд беломорских сказителей (семья Крюковых) стали предметом пристального внимания фольклористов, им посвящена значительная литература, о которой в рецензируемой книге не говорится. Между тем, было бы полезно привести отсылки к этим работам — в качестве дополнений к биографиям сказителей.

Иллюстративный материал марковских изданий пополнен не публиковавшимися ранее снимками, сделанными в экспедициях Б.А. Богословским, семейными фотографиями А.В. Маркова, сохранившимися у его родственников.

Особый интерес представляет Приложение II — напевы старин. духовных стихов и песен. Хотя музыкальные записи вынесены в Приложение, они представляют не меньшую ценность и интерес, чем поэтические тексты, со скрупулезной тщательностью подготовленные по полевым рукописям С.Н. Азбелевым. Важно, что настоящим изданием в науку вводится довольно большой массив музыкальных записей, никогда прежде не публиковавшихся: это найденные С.И. Азбелевым рукописные материалы А.Л. Маслова (музыковеда, участника экспедиций 1901 г.), которые отредактированы и подготовлены к печати Ю.И. Марченко, и расшифровки фонограмм на восковых валиках, обнаруженных в Фонограммархиве, им же нотированные. Необходимо заметить, что публикация нотного материала тоже подготовлена чрезвычайно тщательно.

Принципиально важна открываящая книгу статья «А.В. Марков и его Беломорское собрание», где освещаются текстологические особенности предыдущих изданий марковских материалов и декларируются принципы рецензируемого издания. Приведенные здесь примеры наглядно показывают, что у А.В. Маркова, как и у других собирателей его времени, методика записи фольклора была несовершенной, а принципы публикации материала грешили многими

просчетами. Трезвая научная оценка записей А.В. Маркова крайне необходима для фольклористики, и в рассматриваемой книге это сделано корректно и профессионально. Весьма полезной является и даваемая в статье С.Н. Азбелева подробная характеристика рукописного фонда Маркова в Российской государственной библиотеке.

Очень важное место в рецензируемой книге принадлежит и комментариям. Необходимо отметить логичную структуру комментариев, последовательно соблюдаемую. Эпические песни и духовные стихи комментируются по сюжетам. Здесь четко разграничены текстологические примечания составителя (обозначены буквами) и примечания собирателя (обозначены цифрами). Важной позицией в комментариях являются указания на библиографию того или иного фольклорного произведения: указывается библиография не только текстов былин, но и духовных стихов. Данный жанр только еще начинает возвращаться в фольклористику, поэтому указания на библиографию вошедших в книгу духовных стихов (выполнены Л.И. Петровой) особенно ценные.

Думается, что в комментариях неоправданно опущена одна существенная позиция. При текстах, которые теперь издаются по рукописям, следовало бы ввести указание на место публикации для тех случаев, когда эти записи ранее публиковались уже в «Беломорских былинах», в сборнике Маркова — Маслова — Богословского, у Смирнова, Астафьевой и т.д. Тогда читатель мог бы четко представлять, что, где и когда публиковалось ранее и что публикуется впервые. Эти указания есть во вступительной статье, но наличие их и в комментариях упростило бы пользование книгой.

В целом издание подготовлено тщательно и добросовестно, на высоком профессиональном уровне. Оно может быть рекомендовано как филологам, так и музыковедам.

А.Н. МАРТЫНОВА, канд. ист. наук;
Ин-т русской литературы РАН
(Санкт-Петербург)

Антология фольклора современного города

Современный городской фольклор / Ред. кол. А.Ф. Белоусов, И.С. Веселова, С.Ю. Неклюдов. М., 2003.

Еще 10 лет назад фольклор современного города был для нас *tertia incognita*. Сегодня это достаточно исследованная область, в изучении которой уже есть свои специалисты, достижения и традиции. Рецензируемая книга представляет собой по существу своеобразную антологию, в которой охарак-

теризованы направления в изучении современного фольклора, способы его функционирования в обществе, основные жанры и жанровые формы.

Во вступительной статье С.Ю. Неклюдова характеризуется жанровый и тематический состав городского фольклора, кратко освещается история его изучения. Отмечается, в частности, что он «идеологически маргинален» и фрагментирован в соответствии с социальным, профессиональным и половозрастным расслоением общества (с. 11).

Книга весьма масштабна и по объему, и по количеству и разнообразию охваченных в ней тем. Она включает пять разделов: «Традиции субкультур», «Обряды в современном городе», «Пространство современного города», «Жанры современного городского фольклора» и «Устойчивые формы в городской обыденной речи». Понятно, что многие материалы можно отнести не только к области фольклора, но и либо к области этнографии (или антропологии) города, либо к сфере социолингвистики.

Каждый раздел открывается статьей обобщающего характера. Таковы: «Традиции городских субкультур» (Т.Б. Щепанская), «Прагматика фольклора и практика переходных ритуалов» (С.Б. Адоньева), «Городская мифология» (Д.К. Равинский), «Городской песенный фольклор» (А.С. Башарин) и «"Языковые игры" и малые жанры городского фольклора» (П.А. Клубков). Эти статьи вводят читателя в проблематику того или иного раздела, знакомят с основной литературой вопроса и существующими в данной области подходами.

Наиболее целостный и представительный характер имеет первый раздел книги «Традиции субкультур» (с. 27—320). Здесь последовательно характеризуются социальная практика, символическая атрибутика и вербальные формы презентации различных молодежных сообществ («хип-культура», «пост-панк» и др.), любителей странствовать автостопом, туристов, парашютистов, программистов, студентов, курсантов военных училищ, солдат срочной службы, заключенных тюрем, пациентов больниц. Несколько обособленно стоят представители так называемой «прихрамовой среды» (к сожалению, четкого определения того, что такое «прихрамовая среда» и кого именно можно отнести к «церковным людям», в книге нет). Приведенный набор субкультур выглядит весьма презентативным, хотя он и не является исчерпывающим. За рамками рассмотрения остались, например, спортсмены и фанаты спортивных команд, пациенты психиатрических больниц, не говоря уже о детях и подростках. Детский фольклор составители осознанно оставили за рамками книги, учитывая, что он достаточно полно

исследован: в последние годы ему посвящен ряд специальных публикаций. Впрочем, практически все субкультуры, охваченные книгой, имеют молодежный характер. Закономерно, что ряд тем в книге совпадает с теми, которые традиционно рассматриваются в работах по «школьному» или «детскому» фольклору (городские граффити, альбомная традиция, семейные рассказы, жестокий романс и баллада). См., например, соответствующие публикации в сборнике «Русский школьный фольклор: От "вызывающих" Пиковой дамы до семейных рассказов» (сост. А.Ф. Белоусов. М., 1998).

Общая схема описания городских субкультур как коммуникативных систем изложена в статье Т.Б. Щепанской (с. 30). Схема включает, в частности, описания пространственных, временных, предметных и телесных кодов, а также верbalных средств коммуникации (арго, фольклор). В статьях, посвященных отдельным субкультурам, наиболее последовательно эксплицируются символические функции пространства и времени. Особое внимание привлекают своей основательностью статьи «Молодежные сообщества» (Т.Б. Щепанская) и «Профессиональный мир программистов» (К.Э. Шумов).

Во втором разделе «Обряды в современном городе» (с. 323—406) рассматриваются последовательно основные группы семейных обрядов: родильный (Е.А. Белоусова), свадебный (М.Г. Матлин) и похоронный (В.Ф. Шевченко). Впрочем, за однообразными названиями («Родильный обряд», «Свадебный обряд», «Похоронные и поминальные ритуалы») скрывается весьма разная реальность. В статьях о свадебном и похоронном обрядах приводятся материалы о том, как функционируют эти обряды в современном городе (главным образом в Ульяновске), между тем в статье о родах сами роды и пребывание роженицы в родильном доме осмысливаются как своеобразный переходный обряд, а все знание о них — как совокупность мифологем. Закономерно, что в итоге Е.А. Белоусова приходит к малоправдоподобному выводу о том, что «картина мира современного человека остается в целом мифологической» (с. 366). Думается, подход автора имеет такой характер, что ничего, кроме мифологической реальности, Е.А. Белоусова просто не замечает. Например, вполне реальная опасность заразить новорожденного в роддоме стафилококком почему-то именуется «мифологией стафилококка» (с. 354). Само рождение ребенка, то есть, собственно говоря, то, ради чего все и предпринимается, изображается как что-то второстепенное по сравнению с ритуальными и культурными ценностями. При этом совершенно игнорируется тот факт, что и в традиционном, и в

современном обществе наиболее высокой ценностью является именно само обретение здорового потомства, а вовсе не наделение его культурным или ритуальным статусом.

В разделе «Пространство современного города» помещены материалы об осмыслении городских памятников и о микротопонимах Ленинграда-Петербурга, Перми и Тамбова. Весьма содержательна статья Е.В. Бажковой, М.Л. Лурье и К.Э. Шумова «Городские граффити» (с. 430—449). Здесь охарактеризованы различные подходы к классификации граффити в мировой науке,дается очерк истории современных граффити, выявлены их основные типы. В то же время вызывает сожаление, что статья лишена иллюстраций. В данном случае они просто необходимы.

В четвертом разделе «Жанры современного городского фольклора» (с. 485—642) последовательно рассматриваются жестокий романс, городская песня, различные прозаические жанры (в частности, анекдот), а также такие специфические образования, как «фольклор коммунальных квартир» (И.В. Утехин), «семейный фольклор» (И.А. Рazuмова), «альбомная традиция» (М.В. Калашникова) и «магические письма» (А.А. Панченко). Особо хотелось бы отметить статью Е.А. Костохина «Жестокий романс», в которой дан краткий, но весьма содержательный очерк истории этого жанра от его зарождения до современности.

В последнем разделе «Устойчивые формы в городской обыденной речи» (с. 643—732) рассматривается использование «киноцитат» и рекламных текстов в разговорной речи, а также публикуются поздравления и пожелания, бытующие в современных рукописных традициях. Большую часть материалов занимают обширные текстовые приложения.

Книгу по-настоящему интересно читать, но ее увлекательность объясняется не облегченным характером изложения, а живостью самого материала и тех текстовых иллюстраций, которые в изобилии приводят авторы.

Во многих статьях материал рассматривается в исторической динамике. Отмечаются, например, новые черты, привнесенные современностью в мир настенных городских надписей, в семейный фольклор и сюжетику анекдотов.

Авторы исходят из расширительного понимания фольклора, включающего не только верbalные формы, но и весь бытовой контекст их функционирования. Рассмотрение самой устной словесности (как, впрочем, и словесности, зафиксированной на том или ином материальном носителе) от такого расширительного понимания только выигрывает, ибо в поле внимания исследователей оказываются и такие формы вербальности,

которые трудно определить однозначно (например, магические письма или цитация рекламных текстов в обыденной речи).

Появление книги стало результатом деятельности семинара, возглавляемого С.Ю. Неклюдовым. Однако и те читатели, которым не довелось участвовать лично в работе этого семинара, несомненно, догадаются, что за книгой стоят несколько лет напряженной и плодотворной работы, в ходе которой вырабатывались, обсуждались и корректировались подходы к современному фольклору.

Особенно привлекает то, что авторы при всем эмпиризме большинства публикаций учитывают современные подходы к аналогичным сюжетам в США и европейских странах. Тем самым они успешно преодолевают замкнутость, столь характерную для русской фольклористики советского периода.

Можно сказать, что изучение современного городского фольклора приобрело в книге вполне академическую респектабельность. Книга не только сохранит и донесет до читателей информацию о современном городском фольклоре, но и станет мощным стимулом для его изучения, а также послужит его распространению и росту популярности.

Принципиальные возражения вызывают только попытки тотальной «мифологизации» современности, которые заметны, в частности, в статьях Е.А. Белоусовой и С.Б. Адоньевой. Статья С.Б. Адоньевой «Прагматика фольклора и практика переходных ритуалов» полна утверждений, при чтении которых просто спотыкаешься. Например, автор полагает, что «для сегодняшнего российского общества актуальна некая «мифо-ритуальная система» (с. 325), хотя что это за «система», можно только догадываться. И уж совсем странно читать, что «миф о беззаветной материнской любви... является продуктом русской культуры ХХ в.» (с. 325), как будто его не могло быть в другие времена и в других культурах! По мнению С.Б. Адоньевой, акт вхождения человека в ту или иную политическую партию, клуб или «туристическое общество» «обычно связан с переживаемым человеком возрастным кризисом» (?!) (с. 329—330). Было бы интересно знать, какой именно возрастной кризис приводит человека в ряды ЛДПР, а какой — в ряды КПРФ!

Книга подводит итоги постперестроечного изучения современного фольклора и одновременно намечает целый спектр тем и направлений, к которым еще предстоит обратиться в будущем.

А.Л. ТОПОРКОВ,

доктор филол. наук;
Ин-т мировой литературы РАН
(Москва)

Новая литература по фольклору и этнографии

Исследования и материалы

Абрамова О.А. Русская традиционная культура Алейского р-на Алтайского края / Фольклор. центр «Песнохорки». — Барнаул, 2002. — 186 с.: нот. — (Мат. фольклор. экспедиций; Вып. 8).

Алексеев А.В. Очерки традиционной культуры Вологодской деревни XIX—XX вв. Кичменга. — М.: Спутник+, 2002. — 99 с. (Рус. архаика; Культур. наследие рус. провинции).

Афанасьева-Медведева Г.В. Русская охота на медведя в Восточной Сибири в фольклорном и этнолингвистическом освещении. — Иркутск, 2002. — 280 с.

Башаров И.П. Представление о духах-хозяевах стихий у русских промысловиков Восточного Прибайкалья // Мир Центральной Азии. — Улан-Удэ, 2002. — Т. 1: Археология. Этнология. — С. 91—96.

Березкина Е.С., Супряга С.В. Отражение межкультурной коммуникации в языке фольклора // Межкультурная коммуникация и проблемы национальной идентичности. — Воронеж: Изд-во ВГУ, 2002. — С. 345—350.

Дронова Т.И. Русские староверы-беспоповцы Усть-Цильмы: Конфессиональные традиции в обрядах жизненного цикла (конец XIX—XX в.) / Отв. ред. Т.А. Бернштам. — Сыктывкар: Изд-во КНЦ УрО РАН, 2002. — 273 с.

Ендеров В.А. Проблемы классификации демонологических персонажей: Учеб. пособие. — Чебоксары: ЧувГУ, 2002. — 95 с. [По чувашскому фольклору].

Кирсанова Р.М. Русский костюм и быт XVIII—XIX вв. — М.: Слово/Slovo, 2002. — 224 с.: ил. — (Большая б-ка «Слова»).

Кляус В.Л. Международный методологический семинар-мастерская «Традиционная культура в аудиовизуальных фиксациях: от полевой записи к художественному фильму» // Вестн. Рос. фольклор. союза. — 2003. — № 1. — С. 19—21.

Колпакова Н.П. У золотых родников (записки фольклориста), с рис. автора / РИИИ. Подгот. текстов А.Ф. Некрыловой, А.В. Грунтовского; Вступ. ст. (Очарованная странница. — С. 58) В.Е. Гусева. — СПб.: Рус. земля, 2002. — 332 с.: ил.

Кравченко М.А. Языковая модель превращения в текстах русских народных сказок: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Таганрог, 2002. — 26 с.

Культура русских в археологических исследованиях. — Омск, 2002. — 244 с.

Из содерж.: Жигунова М.А. О погребальном обряде русских Среднего Прииртыша во второй половине XX в. — С. 49—55; Фурсова Е.Ф. Погребальная одежда старообрядцев Васюганья в XX в. как этнографический источник. — С. 177—181.

Вторые Лазаревские чтения: Мат. Всерос. науч. конф. (Отв. ред. И.А. Голованов. — Челябинск: Изд-во ЧГАКИ, 2003. — 420 с.

Из содерж.: Михно О.Л. Духовные стихи пензенских и калужских переселенцев Челябинской обл. (по материалам фольклорных экспедиций 2001—2002 гг.). — С. 35—40; Мищенко Е.А. Быличка в системе жанров несказанной прозы. — С. 40—42; Подольская Л.В. К проблеме идеала в русских былинах. — С. 64—67; Феоктистова И.К. Молодежь XXI века и суеверия. — С. 94—97.

Литература, культура и фольклор славянских народов: Мат. конф. К XIII Междунар. съезду славистов. — М.: ИМЛИ, 2002. — 262 с.

Из содерж.: Агапкина Т.А. Сюжетика восточнославянских заговоров в сопоставительном аспекте. — С. 237—249; Ковпик В.А. Славянские сатирико-юмористические песни о свадьбе зверей и птиц. — С. 250—259.

Музыка Кунсткамеры: К 100-летию Санкт-Петербургского музея муз. инструментов: Мат. Первой инструментовед. науч.-практ. конф. / Ред.-сост. В.В. Кошелев. — СПб.: 2002. — 272 с.

Никитина А.В. Образ кукушки в славянском фольклоре. — СПб.: Изд-во филол. фак-та СПбГУ, 2002. — 176 с. — (Сер. «Фольклористика»).

Николаев В., Иванов-Орков Г., Иванов В. Чувашский костюм от древности до современности / Фонд ист.-культур. исследований им. К.В. Иванова. — М.; Чебоксары; Оренбург, 2002. — 364 с.: ил.

Анна Михайловна Новикова: К 100-летию со дня рожд.: Сб. / ПоморГУ. Общ. ред. Н.В. Дранниковой; Вступ. ст. С.А. Джанумова. — Архангельск, 2002. — 58 с.

Парадовская Г.П. Музыкально-хореографические формы в структуре обрядово-праздничного комплекса братчины (по материалам восточных районов Вологодской обл.): Автореф. дис. ... канд. искусствовед. — СПб., 2002. — 30 с.: нот. ил.

Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Т. VIII: Материалы Годовой сессии Института археологии и этнографии

СО РАН 2002 г. — Новосибирск, 2002. — 698 с.

Из содерж.: Голубкова О.В. Элемент похоронного обряда у русских и украинцев Южной Барабы. — С. 551—555; Фурсова Е.Ф. Погодоведение западносибирских крестьян. — С. 634—639.

Рейли М.В. Истоки жизни: русские обряды и традиции. — СПб.: Невский проспект, 2002. — 253 с.

Старообрядческий центр на Вашке. Устная и письменная традиция Удоры: Мат. и исслед. / Отв. ред. и сост. А.Н. Власов. — Сыктывкар: Изд-во СГУ, 2002. — 251 с.

Толстой Н.И. Очерки славянского язычества / Сост. и отв. ред. С.М. Толстая. — М.: Индрик, 2003. — 624 с. — (Традиц. духовная культура славян. Соврем. исследования).

Этнография Крыма XIX—XX вв. и современные этиокультурные процессы: Мат. и исслед. — Симферополь, 2002. — 442 с.

Из содерж.: Киселева А.С. Русское население Крыма в конце XIX в. — С. 60—65; Ткаченко А.А. Новые материалы по истории молокан Юга Украины: общины Бессарабии. — С. 127—133; Таратухина Е.Е. Коллекция украинской одежды в фондах КЭМ. Сорочки. — С. 245—249; Науменко Л.А. Крымский этнографический музей: первые десять лет. — С. 355—361.

Этномузикование Поволжья и Урала в ареальных исследованиях / УрО РАН. Сост. И.М. Нуриева. — Ижевск, 2002. — 322 с.: нот.

Из содерж.: Герасимов О.М. Народная хореография мари (заинтересованные наблюдения этномузиколога). — С. 65—71; Бояркина Л.Б. К проблеме изучения мордовского субстрата в русской музыке. — С. 211—228.

Этнопедагогика. Теория и практика: Мат. XII Чтений, посвящ. памяти Г.С. Виноградова; Автор. образоват. программа по фольклору / Сост. С.Г. Айвазян. — М.: Ин-т Наследия, 2003. — 224 с.

Ямаева Е.Е. Духовная культура алтайцев. Миф. Эпос. Ритуал: Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. — СПб., 2002. — 41 с.

Тексты

Алтайские народные сказки / Сост. Т.М. Садалова. — Новосибирск: Наука, 2002. — 455 с. — (Памятники фольклор-

ра народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 21).

Архангельские сказки: Из мат. Лаборатории фольклора Помор. ун-та / Сост., подгот. текстов, словарь Н.В. Дранниковой; Коммент. Н.В. Дранниковой и Ю.И. Смирнова. — Архангельск: ПоморГУ, 2002. — 252 с.

Верещагин Г.Е. Собр. соч.: В 6 т. Т. 4. Кн. 2: Русский фольклор. Сказки. Анекдоты. Песни. Детский фольклор. Пословицы и поговорки / Подгот. Т.Г. Владыкина и др. — Ижевск, 2002. — 440 с.

Григорьев А.Д. Архангельские былины и исторические песни, собранные А.Д. Григорьевым в 1899—1901 гг., с напевами, записанными посредством фонографа: В 3-х т. / Подгот. текстов, вступ. ст., словарь, текстолог. пояснения А.А. Горелова; Примеч. к текстам Ю.А. Новикова. — СПб.: Тропа Троянова, 2002—2003.

Т. 1. — 718 с.; Т. 2. — 560 с.; Т. 3. — 704 с. — (Полн. собрание рус. былин; Т. 2).

Детский фольклор / Сост., вступ. ст., подгот. текстов и comment. М.Ю. Новицкой, И.Н. Райковой; Сост. ил. части и пояснения к ил. Ф.С. Капицы. — М.: Рус. книга, 2002. — 554 с.: ил. — (Б-ка рус. фольклора).

Народная традиционная культура Псковской обл.: Обзор экспедиц. мат. / ОЦНТ. Автор проекта, сост., науч. ред. А.М. Мехнцов. — СПб.; Псков, 2002. — Т. 1. — 688 с.: ил.; Т. 2. — 814 с.: ил.

Ох! Любовь, ты любовь: Частушки Зап. Сибири / Сост. Г.М. Иванов. — Томск, 2002. — 540 с.

Русские волшебные сказки Тункинской долины / Сост., вступ. ст., примеч., указ. Р.П. Матвеевой. — Улан-Удэ, 2001. — 292 с.

Словари. Справочники

Елеазар Моисеевич Мелетинский: Библиогр. указ. / Науч. б-ка ИВГИ РГГУ. Сост. В.И. Гульчинский, Е.А. Кумпан; Вступ. ст. С.Ю. Неклюдова. — М.: 2001. — 87 с. — (Ученые РГГУ).

Праведников С.П. Архангельские былины, собранные А.Д. Григорьевым: Мезень. Словарь и частотный словарь. — Курск: КГПУ, 2002. — 63 с.

Материал подготовила

Н.Р. ТИМОНИНА;

Государственный республиканский центр русского фольклора
(Москва)

МИКАЭЛА ЯКОВЛЕВНА МЕЛЬЦ

25 октября 2003 г. скончалась Микаэла Яковлевна Мельц. Ушел из жизни человек, чье имя известно всем, кто занимается изучением устной словесности русского народа. Ушел из жизни ученый, библиографические труды которого, посвященные узкой отрасли фольклористики, стали эталонными для библиографов, работающих с другими областями знания.

М.Я. Мельц (урожденная Друскина, в первом браке Парижская) родилась 21 апреля 1924 г. в Ленинграде. Трудовая ее деятельность началась в июне 1942 г. на одном из заводов в Перми — в городе, приветившем эвакуированных ленинградцев. Здесь же в 1942 г. М.Я. Мельц стала студенткой историко-филологического факультета пермского университета. После возвращения в родной город она продолжила учебу в Ленинградском государственном университете, который окончила в 1947 г.

Еще во время учебы в ЛГУ М.Я. Мельц начала работать по специальности сначала в Библиотеке Академии наук, а затем по договорам — в Институте русской литературы (Пушкинский Дом) АН СССР. С августа 1947 г. она стала уже штатным сотрудником Пушкинского Дома. Младший научно-технический, старший научно-технический, младший научный сотрудник — таков ее послужной список в ИРЛИ.

В Пушкинский Дом М.Я. Мельц была приглашена М.К. Азадовским, возглавлявшим в то время Сектор устного народного творчества. М.К. Азадовский определил и ту сферу деятельности, которая стала судьбой М.Я. Мельц — библиография русского фольклора.

Начало научной биографии М.Я. Мельц пришлось на драматический период в истории отечественной фольклористики. Это были годы, когда развернулась печально известная кампания по «борьбе с космополитизмом». Только с середины 1950-х гг. развитие науки о «живой старине» начало медленно возвращаться в нормальное русло. Именно на этот период приходится и первая публикация М.Я. Мельц из области библиографии — исчерпывающая подборка «Библиография авторефератов диссер-



таций по проблемам народного поэтического творчества (1949—1955 годы)», опубликованная в только что учрежденном сборнике ИРЛИ «Русский фольклор» (М.; Л., 1956. Вып. 1. С. 313—346).

В 1961 г. М.Я. Мельц подготовила первый выпуск фундаментального библиографического указателя «Русский фольклор. 1945—1959» (Л., 1961). Это издание придало новое качество развитию библиографии русского фольклора. М.Я. Мельц сумела создать классический образец отраслевого библиографического указателя. Библиографическими средствами она выявила синcretическую сущность фольклора как явления культуры. В указателе отражены материалы и исследования, манифестирующие филологическую, этнографическую, музыковедческую, историческую составляющие фольклора. Уже в первом выпуске указателя М.Я. Мельц предложила читателям стройную и продуманную жанрово-тематическую группировку материала. Хронологический принцип расположения материала в каждой из рубрик позволил выявить историю развития фольклористической мысли в послевоенный период. Справочные аннотации и вспомогательные указатели имен и географических названий стали дополнительными средствами ретроспективного поиска.

Последующие выпуски «Русского фольклора», подготовленные М.Я. Мельц, отразили развитие фольклористики за 75 лет ее истории: Русский фольклор. 1917—1944 (Л., 1966); 1960—1965 (Л., 1967); 1901—1916 (Л., 1981); 1966—1975. Ч. 1—2 (Л., 1984—1985). В научной деятельности М.Я.

Мельц наиболее ярко воплотилась идея, неоднократно высказанная в свое время ее учителем М.К. Азадовским: библиография — это не вспомогательная, а самостоятельная и самодостаточная дисциплина. За свою долгую и плодотворную жизнь в науке М.Я. Мельц опубликовала более 30 библиографических подборок по разным проблемам фольклористики, и все эти подборки оказались востребованными учеными.

М.Я. Мельц внесла весомый вклад не только в создание библиографических указателей по фольклору, но и в разработку истории фольклористической библиографии. Ее перу принадлежит целый ряд статей по этому вопросу (М.К. Азадовский как фольклорист-библиограф // Русский фольклор. М.; Л., 1964. С. 307—321; «Указатель русской этнографической литературы» А.Н. Пыпина // Советская этнография. 1966. № 5. С. 149—155; Неосуществленный фольклорно-библиографический замысел П.К. Симони // Там же. 1967. № 2. С. 97—102; Русские фольклористы-библиографы конца XIX — начала XX в. // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. М., 1971. Вып. 5. С. 76—101, и др.). В 1970 г. исследовательница успешно защитила диссертацию на степень кандидата филологических наук на тему «Русская фольклористика и проблемы библиографии фольклора».

Библиография русского фольклора была не единственной сферой научных интересов М.Я. Мельц. Главы, написанные ею, есть в коллективных монографиях 1950-х гг. «Очерки русского народнопоэтического творчества советской эпохи» (М.; Л., 1952) и «Русское народное поэтическое творчество» (М.; Л., 1953—1956. Т. 1—2); совместно с Н.П. Колпаковой и Г.Г. Шаповаловой в 1957 г. она подготовила сборник «Избранные пословицы и поговорки русского народа» (М., 1957), а чуть позднее — фундаментальное издание «Пословицы, поговорки, загадки в русских сборниках XVIII—XX веков» (М.; Л., 1961; совм. с В.В. Митрофановой, Г.Г. Шаповаловой). М.Я. Мельц принадлежит ряд статей по истории русской фольклористики (О VI выпуске «Песен, собранных П.В. Киреевским» // Русский фольклор. М.; Л., 1960. Т. 5. С. 382—390; А.Н. Пыпин и русская фольклористика конца XIX — начала XX в. // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. М., 1963. Вып. 2. С. 104—131; П.К. Симони — собиратель и издатель русского фольк-

лора // Там же. М., 1965. Вып. 3. С. 162—181, и др.).

В 1979 г. М.Я. Мельц ушла на пенсию, но библиографические труды, подготовленные ею в конце 1970-х гг., продолжали выходить вплоть до середины 1980-х. А это значит, что по-прежнему уточнялись библиографические карточки, читались трудоемкие корректуры, составлялись бесконечные вспомогательные указатели имен, географических названий, использованных источников. В 1981 г. в сборнике «Русский фольклор» (т. 20, 21) М.Я. Мельц было опубликовано несколько библиографических подборок по разным темам.

До конца своих дней М.Я. Мельц продолжала служение науке. Она оставалась в курсе всех последних фольклористических новостей; библиография по-прежнему была предметом ее особого внимания. В 1991 г. исследовательница опубликовала глубокий и интересный обзор «Библиографии русских фольклористов» (Русский фольклор. Л., 1991. Т. 26. С. 238—243), в котором осмыслены важнейшие составляющие этого библиографического жанра. В 30-м томе «Русского фольклора» напечатан подготовленный М.Я. Мельц перечень статей и материалов, опубликованных в этом продолжающемся издании. Неизменно доброжелательно и справедливо критически М.Я. Мельц откликалась рецензиями на выходящие в 1980-е—1990-е гг. библиографические труды других ученых, в том числе и автора этих строк. И естественно, она стала постоянным автором возобновленного в 1994 г. журнала «Живая старина».

В 2000 г. М.Я. Мельц издала фундаментальный библиографический указатель «Поэзия А.С. Пушкина в песенниках 1825—1917 гг. и русском фольклоре (по материалам Пушкинского Дома)». Эта книга обогатила сразу две отрасли знания — пушкиниану и фольклористику. Справочник стал своеобразным подведением итогов в области проблемы «Пушкин в песенниках» и одновременно — надежным путеводителем в дальнейшем изучении названной темы.

Имя Микаэлы Яковлевны Мельц навсегда сохранится в истории русской науки. А в памяти тех, кто знал ее лично, останется образ необычайно доброжелательного, интеллигентного человека, завещавшего нам хранить лучшие традиции науки.

Т.Г. ИВАНОВА
(Санкт-Петербург)

IV Рябининские чтения

15—19 сентября 2003 г. в Петрозаводске состоялась IV международная научная конференция «Рябининские чтения — 2003», организованная Государственным историко-архитектурным и этнографическим музеем-заповедником «Кижи» (о предыдущих Рябининских чтениях см.: ЖС. 1995. № 4. С. 62—63; ЖС. 2000. № 1. С. 57—59). В конференции приняли участие фольклористы, этнографы, этномузиковеды, лингвисты, археографы, архитекторы, искусствоведы, археологи из разных научных центров России и зарубежья: Москвы, Санкт-Петербурга, Нижнего Новгорода, Екатеринбурга, Сыктывкара, Новосибирска, Петрозаводска, Вологды, Литвы, Украины, Финляндии, США. Почетными гостями «Рябининских чтений» стали потомки Т.Г. Рябинина, чье имя дало название петрозаводским научным встречам: Анна Михайловна Новгородцева, Алексей Михайлович Рябинин и Анастасия Петровна Титова.

IV Рябининские чтения объединили исследователей разных областей гуманитарного знания по проблеме «Локальные традиции в народной культуре Русского Севера». В рамках конференции работали секции фольклористики, этнографии и истории, диалектной лексики и ономастики, архитектуры и древнерусской живописи; новой для Рябининских чтений стала секция книжности и литературы. В настоящей публикации представлен обзор выступлений на секции фольклористики.

Конференцию открыли сопредседатели оргкомитета — зав. рукописным отделом ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН Т.Г. Иванова и директор музея-заповедника «Кижи» Э.В. Аверьянова. С приветственным обращением к участникам чтений выступила В.И. Нилова, представитель Министерства культуры Республики Карелия.

В пленарном докладе А.К. Байбурина (Санкт-Петербург), посвященном современным тенденциям в этнографии и фольклористике, было обращено внимание на то, что статус проблематики локальных форм народной культуры заметно вырос в последние годы. А.К. Байбурин отметил, что острая проблема соотношения фольклора и этнографии, столь актуальной в народоведении, в исследованиях конкретных локальных традиций размывается, в них более важным становится собственно характеристика фольклорной и этнографической составляющих традиций.

Эпосоведческая тематика, которая остается одной из ведущих на Рябининских чтениях, была заявлена в двух выступлениях пленарного заседания. Ю.А. Новиков

(Вильнюс) поделился некоторыми результатами исследования, направленного на выявление генетических связей былин из сборника Кирши Данилова с северорусскими версиями и редакциями сюжетов. По предположению докладчика, эпическое знание сказителей уральских заводов Демидовых формировалось под сильным влиянием традиции географически близких северо-восточных регионов (Архангельско-Беломорского края, в первую очередь — Печоры, Мезени, Пинеги, в меньшей степени — Кулоя, Зимнего берега, Поморья, Шенкурска). В.М. Гацак (Москва) обратил внимание исследователей на малоизвестное издание — первую монографию о Т.Г. Рябинине, написанную французским исследователем В. Шетеийе. В выступлении В.М. Гацака прозвучало предложение об учреждении Рябининского научного общества.

Междисциплинарность современных исследований духовной культуры Севера была обозначена пленарными выступлениями И.И. Муллонен и Е.В. Ляля (Петрозаводск) «История формирования топонимных ареалов Заонежья», В.П. Орфинского (Петрозаводск) «Храмостроительные школы в народном зодчестве русского Севера», Е.М. Юхименко (Москва) «Новые, городские элементы в Выговской культуре и искусстве первой половины XIX в.».

Эпосоведческая тематика, заданная на пленарном заседании, нашла свое продолжение в секционных докладах. О.В. Захарова (Петрозаводск) рассмотрела сюжет былины «Королевичи из Крякова» в сказительской традиции Рябининых-Андреевых. Т.Г. Иванова (Санкт-Петербург) обозначила целый ряд теоретических вопросов, встающих при исследовании великоустюжской былинной традиции: о генезисе и эволюции песенного эпоса, его связи с календарной обрядностью и др.

Целый блок докладов был посвящен духовным стихам: Т.В. Хлыбова (Москва) представила записи духовных стихов о Егории Храбром из собрания А.В. Маркова; А.А. Чувыров (Санкт-Петербург) обратил внимание на некоторые особенности современного бытования духовных стихов в среде коми-зырян; Г.В. Лобкова (Санкт-Петербург) рассмотрела разные группы напевов духовных стихов Вологодской обл.; С.В. Федорова (Петрозаводск) дала характеристику записей духовных стихов в фольклорных коллекциях Архива КарНЦ РАН и оценила этот материал как источник для анализа особенностей бытования рассматриваемого жанра в XIX в.

Обзор экспедиционных записей был сделан также в докладе Е.А. Валевской (Санкт-Петербург), которая представила ма-

териалы по культурным традициям Русского Севера, собранные Санкт-Петербургской (Ленинградской) государственной консерваторией и Фольклорно-этнографическим центром.

Локальные традиции свадебной и похоронной обрядности были рассмотрены как филологами-фольклористами, так и этномузыкологами. Особенности репертуара обрядовой поэзии свадьбы были представлены в докладах В.П. Кузнечевой (Петрозаводск) — на примере локальной традиции Пудожья — и Е.А. Шевченко (Сыктывкар) — на материале Лузского р-на Кировской обл. Свадебным песням в записях А.С. Пушкина был посвящен доклад М.А. Лобanova (Санкт-Петербург); диахронические наблюдения над «пушкинскими» песнями позволили докладчику определить их жанрово-функциональную принадлежность, а также ареалы бытования, т.е. установить, к какому из мест пребывания поэта они относятся. В.А. Лапин (Санкт-Петербург), анализируя феномен северорусской групповой причети на широком материале, показал ее двойственную жанровую природу, что, по мнению исследователя, объясняет ее уникальную способность к структурно-стилевому развитию в сторону различных песенных жанров и форм. Жанр приговора свадебного дружки стал предметом рассмотрения в двух докладах: Ю.А. Крашенинникова (Сыктывкар) на примере архивных записей от нижневычегодских коми попыталась рассмотреть логику построения диалога у запертых дверей; В.А. Бахтина (Москва) проанализировала творчество М.К. Рябинина — свадебного дружки, сочетающего в своих приговорах традицию с импровизацией на фольклорной и книжной основе, открытость, умение приспособливаться к реалиям жизни. Погребально-поминальной обрядности области Марково (Республика Македония) был посвящен доклад О.О. Микитенко (Киев); характеристика традиции поминовения умерших на северо-западе России была представлена в выступлении А.М. Мехнечева (Санкт-Петербург), которое сопровождалось демонстрацией полевых видеоматериалов.

Вопросы современного бытования несказочной прозы, проблемы жанровой и сюжетной специфики устного легендарного репертуара были поставлены на материале пинежских рассказов о разорении святыни в докладе Л.В. Фадеевой (Москва).

Результаты изучения мифоритуальной мотивировки, мифологической семантики, обрядовой приуроченности, народной терминологии старинных детских игр Карелии (Олонецкой губ.) легли в основу доклада С.М. Лойтер (Петрозаводск), выполненно-

го на материале изданий XIX — начала XX в. и неопубликованных архивных записей. Наблюдения Р.Б. Калашниковой (Петрозаводск) над бытением старинных плясовых песен этой же Олонецкой губ. (Пудожский уезд) позволили обнаружить целый ряд диахронических изменений на уровне их музыкальной организации, хореографии, сюжетного построения и др.

А.Л. Топорков (Москва), рассматривая северорусскую заговорную традицию XVII—XVIII вв., сосредоточил внимание слушателей на проблеме выявления основных групп источников; это рукописные сборники текстов заговоров из различных архивных собраний, сборники неспециализированной направленности, следственные дела о колдовстве и др. Э.Г. Рахимова (Москва) в докладе «Метафорические уподобления оружию и его предметное изображение в карельских заговорно-заклинательных рунах и в эпосе» обратила внимание на повторяемость поэтических констант в карело-финских текстах калевальской метрики.

Доклад Е.Е. Васильевой (Санкт-Петербург) «XVIII век: историческое сознание, исторический факт, историческая песня» наглядно продемонстрировал, что в становлении этого жанра большое значение имели взаимоотношения устной и письменной традиции, литургическая, государственно-этикетная сферы.

Центральной проблемой, обсуждаемой на секции фольклористики, оставалась проблема регионального/локального в фольклоре; докладчики обращали внимание на разные аспекты характеристики локальных форм народной культуры, предлагали свои методы и подходы к выявлению их местной специфики.

Уже в первом секционном выступлении Ю.И. Смирнова (Москва) была заявлена проблема выявления и обозначения разных уровней «локальности». В пределах Русского Севера докладчик выделил четыре области (западную — преимущественно бывшая Олонецкая губ., восточную — бассейны Сев. Двины, Пинеги, Кулоя, Мезени и Печоры, «промежуточную» — Онего-Каргопольский край и поморскую), каждая из которых, в свою очередь, делится по рекам, озерам, т.е. по особенностям формирования компактных поселений. В последующих выступлениях и дискуссиях звучали предложения о применении терминов «региональная традиция» для культурных территорий большого масштаба; «локальная традиция» — для более узких территорий; «местная», «точечная» — для обозначения традиций одной деревни (куста деревень). Указывалось на принципиальное несовпадение современного административного де-

ления регионов и их культурного деления. Обращалось внимание на то, что бывшие уезды, в отличие от современных районов, напротив, зачастую отвечают реальным границам, определяющим историко-культурное своеобразие каждой из локальных традиций.

Подходы к определению пространственно-временных границ локальных традиций стали основной темой выступления А.Н. Власова (Санкт-Петербург). На примере отдельных традиций северо-востока России докладчик показал особенности функционирования фольклорно-этнографических образований в контактных (русско-коми) зонах, выделил некоторые условия создания качественных характеристик локальных центров (репрезентативный полевой и архивный материал, учет внефольклорных факторов и др.), уделив особое внимание такому фактору, как самоидентификация и самоопределение информантов, в которых заложен механизм сохранения и изменяемости традиционных форм народной культуры. К феноменологии локальной фольклорной традиции обратилась в своем докладе А.А. Иванова (Москва). На основе анализа экспедиционных интервью-полилогов, которые развертываются исполнителями по принципу ассоциативных связей, докладчица пришла к выводу, что локальная специфика может усматриваться в тех многоуровневых, гипертекстовых связях, которые существуют между различными элементами фольклорной системы. Т.С. Канева (Сыктывкар) оценила некоторые итоги и перспективы изучения фольклорной традиции Усть-Цильмы, находящейся в поле зрения исследователей на протяжении всего XX в.; докладчика обратила внимание на те явления, которые наиболее отчетливо обнаруживают местную специфику усть-цилемской фольклорной культуры.

Доклад Е.А. Костюхина (Санкт-Петербург) был посвящен методике характеристики локальной сказочной традиции. На примере сборника пудожских сказок исследователь обратил внимание на неразработанность подходов к оценке и отбору репрезентативного местного материала для публикации, его комментирования и аналитического описания, а также указал на более удачные издания, в которых местный сказочный репертуар получил исчерпывающую характеристику.

Дискуссия, вызванная выступлением С.Р. Кулевой (Вологда) «Обрядовая частушка в устюженской традиции», вновь поставила перед фольклористами проблему межэтнических и межжанровых образований.

На секции был поднят целый ряд других, не менее важных вопросов. Среди них

вопросы о необходимости выработки общей терминологии при описании разных уровней локальности; об определении места фольклорного жанра в той или иной традиции, о выделении «доминирующих», «репрезентативных» жанров и оценке их взаимоотношений, диахронических изменений, нередко приводящих к смене или замещению одних жанров другими. Было обращено внимание на то, что характеристика конкретной локальной традиции невозможна без учета исторических процессов, происходивших на ее территории, а также без оценки этно-культурных контактов. Один из методологических вопросов, который был затронут на конференции, касался проблемы картографирования явлений народной культуры. Конференция показала, что картографические методы, которые уже давно заявлены в гуманитарной науке, благодаря новым технологиям уже нашли достаточно весомое воплощение в области изучения топонимики, диалектологии, деревянного зодчества, но по-прежнему остаются почти невостребованными фольклористикой.

В выступлениях и при обсуждении докладов, связанных с проблемой регионального/локального в фольклоре, были высказаны следующие суждения:

- локальная традиция (ЛТ) — это не совокупность каких-то особенностей, а весь набор явлений, сложное объединение и «общерусских», и специфических форм (В.А. Лапин);

- для выявления местной специфики важно учитывать весь репертуар традиции, а не отдельные тексты; нужны специальные сравнительные исследования (Е.А. Костюхин); нужно иметь в виду неоднородность записанного материала (Е.Е. Васильева);

- не все жанры являются маркирующими для конкретной ЛТ; при сопоставлении разных ЛТ целесообразно подвергать сравнению те фольклорные явления, которые представлены в любой традиции, например, свадьбу и похороны (М.А. Лобанов);

- при определении границ ЛТ важно учитывать, что для разных жанров и сфер народной культуры границы ареалов могут быть совершенно разными, и не на всех уровнях уловимы местные специфические черты; необходимы специальные вопросы для получения сопоставительных данных, для определения того, что обладает «контурностью», а что нет; прежде чем делать обобщения о ЛТ как сложном явлении, необходимо проработка более мелких единиц фольклорной традиции (сюжетов, поэтических констант) в ареальном аспекте (К.Е. Корепова);

- для каждого уровня локальных исследований должны быть созданы отдельные (осо-

бые) модели, в то же время важно учесть их пересечения (Т.В. Краснопольская);

- локальные особенности, прежде всего, проявляются в стилистике, в формах, средствах выражения «фольклорного содержания», которое, по сути, является общим, единым для всей русской фольклорной культуры (А.М. Мехнедов);

- в поисках специфики ЛТ важно оценивать не только сам набор ее составляющих (морфологических единиц различного объема — от обрядового комплекса, жанра, до поэтических констант, слова), но и — что чрезвычайно важно — характер их связей, сочетаемости в переделах данной локальной группы (Т.С. Канева).

Большой интерес участников конференции вызвала работа семинара «Компьютерные технологии и гуманитарные исследования», в рамках которого петрозаводскими исследователями было сделано четыре доклада. Е.В. Ляля, А.М. Шредерс и В.В. Непряхин представили результаты применения информационных технологий в обработке полевых материалов при проведении историко-культурных исследований, продемонстрировав созданные базы данных по топонимии Карелии и этноархитектурных памятников. О.Ю. Титова поделилась опытом использования новых информационных технологий в музее-заповеднике «Кижи». Н.Д. Москин и А.Г. Варфоломеев продемонстрировали применение компьютерных технологий в исследовании фольклорных песен. Е.В. Марковская и В.Б. Бовин познакомили участников семинара с компьютерной версией фонограмм архива ИЯЛИ Карельского научного центра РАН. При обсуждении представленных проектов говорилось о необходимости типизации подходов и методик при создании компьютерных баз данных по различным областям народной культуры, о координации этой деятельности; прозвучали предложения о создании центра виртуальной интеграции для обмена мнениями и апробации отдельных систем, о сети центров с обработкой данных по определенным правилам. Было отмечено, что современные достижения в области информационных технологий и телекоммуникации позволяют решать глобальные проблемы систематизации, поиска, хранения и представления разнообразных данных по традиционной народной культуре, и исследователям-гуманитариям необходимо четко сформулировать задачи, решаемые с помощью ГИС-технологий.

На конференции был представлен ряд стендовых докладов петрозаводских исследователей: Л.С. Захаровой — «Визуальный код демонологических персонажей в мифологической прозе Карелии и сопредель-

ных областей»; Т.В. Карнышевой — «Заметки по этнической идентификации стилевых черт певческой традиции сел верхнего течения реки Водла (Пудож)»; А.С. Куликовой — «Типология персонажей-похитителей женщин в русской волшебной сказке Карелии»; Е.В. Марковской — «Фольклор с. Сумпосад (Карельское Поморье): к проблеме изучения локальной традиции».

В рамках конференции была организована экскурсия на остров Кижи, где ее участники смогли увидеть знаменитые памятники деревянного зодчества Заонежья, а также концерт фольклорно-этнографического театра музея, воссоздающего отдельные явления богатой музыкально-поэтической культуры олонецкого края.

При подведении итогов конференции на заключительном пленарном заседании и в кулаурных беседах было отмечено, что на

«Рябининских чтениях — 2003» проявились общезначимые для специалистов разных областей гуманитарного знания темы; тематика конференции позволила представить полноту народной культуры Русского Севера во всем ее многообразии и в различных, в том числе межкультурных, проявлениях. На заседаниях постоянно возникал междисциплинарный обмен мнениями. Обратили на себя внимание выступления молодых исследователей, выполненные на новом, основательно проработанном, интересном материале. На конференции была создана атмосфера, которая позволила ощутить достоинство и значимость современных гуманитарных исследований.

Участники Рябининских чтений были единодушны в оценке высокого уровня организации конференции, за которым стоит большой труд коллектива музея-заповедника

«Кижи», не только успешно решавшего разнообразные задачи музеиной деятельности (просветительскую, источниковедческую, научно-исследовательскую, издательскую), но и заметно влияющего на научную жизнь Петрозаводска в целом.

К началу конференции был издан сборник материалов «Локальные традиции в народной культуре Русского Севера. Материалы IV международной конференции "Рябининские чтения — 2003"» (Петрозаводск, 2003).

Следующие Рябининские чтения планируется провести в 2007 г., они будут посвящены проблеме «Народная культура Русского Севера: страницы истории, методы и перспективы».

Т.С. КАНЕВА,
Е.А. ШЕВЧЕНКО
(Сыктывкар)

Приобщение детей к традициям народной культуры

27—29 октября 2003 г. в Государственном республиканском центре русского фольклора состоялась ежегодная научно-практическая конференция «Приобщение детей к традициям народной культуры. Художественный текстиль».

Являясь популярнейшим видом народного творчества, художественный текстиль открывает большие возможности в работе с детьми. На его примере со всей наглядностью можно показать современную роль традиционной культуры и проблемы, с этим связанные: взаимодействие коллективного (народного) и индивидуального (авторского) художественного опыта, самодеятельного и традиционного в искусстве, носителями которого выступают потомственные мастера промыслов. Многообразие форм и техник художественного текстиля диктует интересную направленность в деятельности отечественных модельеров и дизайнеров.

Конференцию открыл Генеральный директор Центра А.С. Каргин. Он отметил важность приобщения детей к традиционной культуре и особое значение дополнительного внешкольного образования, которое выступает как универсальная система занятости школьников, объединяя детей по интересам и предоставляемая каждому возможность раскрытия творческих способностей. Это оказывает влияние и на дальний выбор профессии.

Работа конференции началась с доклада И.Ю. Буфеевой (Москва), посвященного проблемам существования народной культуры в современном обществе и развитию

традиций художественного текстиля на современном этапе.

Вопросы сохранения и развития локальных традиций в народном текстиле рассмотрел В.А. Барадулин (Москва), кратко охарактеризовав работу с текстилем в разных методических центрах дополнительного образования Московской области.

Ю.А. Анохин (Орел) рассказал о Детской школе изобразительных искусств и народных ремесел г. Орла и комплексной программе по приобщению детей к традиционной материальной и духовной культуре орловского края. Обучение включает художественное начальное образование и овладение навыками художественных ремесел: ткачества, вышивки, резьбы по дереву, лозоплетения, гончарного дела. Доклад А.М. Борисовой (Москва) был посвящен работе профессиональных учебных заведений с материалами традиционных художественных ремесел. Студенты московского текстильного колледжа № 323 занимаются полевой исследовательской деятельностью, зарисовывают народный текстильный орнамент, а затем создают современный костюм с элементами традиционного декора, изделия для интерьера с характерной народной вышивкой. А.Я. Колесников (Москва) познакомил участников конференции с русской традиционной набойкой, показал ее особенности и своеобразие технических приемов, рассказал о своей работе с детьми. И.Я. Бачина (Москва) в докладе «Русское кружево. История возникновения, современные тенденции развития» обратилась к проблеме сохранения традиционного русского кружевоплетения. Н.Н. Менчикова (Киров) рассказала об истории кукарской кружевной школы, ее художественных особенностях. Г.В. Новикова (Москва) посвятила свое

выступление истории возникновения коклюшечного кружева в России, его месту в народном и современном костюме. Н.Т. Терещенко (Москва) остановилась на своеобразной методике преподавания современного кружевоплетения в московском лицее моды № 341. Т.А. Маслова (Орел) сделала доклад на тему «Русское коклюшечное кружево в орловской детской школе изобразительных искусств и народных ремесел». Большой интерес вызвали продемонстрированные детские работы. В.А. Демечева (Орел) представила свои разработки по обучению детей художественному ткачеству в орловской детской школе изобразительных искусств и народных ремесел. Ю.В. Архипова (Подольск) показала ткацкий станок, эскизы и образцы половиков, рассказала о своей деятельности в подольской детской художественной школе. Л.Н. Щеглова (Москва) в докладе об уникальной запатентованной технологии и процессе изготовления изделий гобеленового типа попыталась объяснить причины особого интереса к изучению ручного гобелена. И.Б. Полякова (Москва) поделилась опытом преподавания в области художественного текстиля и текстильного коллажа на уроках изобразительного искусства в московской школе № 328. Доклад сопровождался показом детских работ, которые отличались большим своеобразием. Выступление М.А. Качаевой (Рязань) было посвящено методике преподавания ручного ткачества («сапожковские заклады»), сложившейся в системе дополнительного образования во Дворце детского творчества «Рязанский берег». Л.В. Синицына (Смоленск) в докладе «Музей льна в системе дополнительного образования Смоленской области» рассказала о взаимодействии му-

зя и школы, о значении традиционной культуры в занятиях с детьми.

А.С. Белякова и А.С. Валькова (Москва) в выступлении «Из опыта восстановления праздничного костюма и традиционного праздника» продемонстрировали фрагмент своей реконструкции. Уникальный фольклорный семейный коллектив «На Поварской слободе» существует с 2001 г.; в него входят 11 семей (более 30 человек). Их занятия посвящены реконструкции народного праздника как синкретичного, комплексного явления. Особое внимание уделяется теоретическому и практическому изучению песен, танцев, театра, музыкальных инструментов, костюма. Опыт работы, о котором рассказали докладчики, показывает, как легко и естественно народная традиция передается в семье от поколения к поколению, как гармонично, наряду с современными технологиями, она бытует в детской жизни. Н.В. Загородникова (Москва) в докладе «Опыт работы с детьми по традиционной культуре в Центре развития творчества детей и юношества "Жулебино"» коснулась вопросов преподавания народного декоративно-прикладного искусства, в частности лоскутной техники, а также рассказала о роли произведений традиционного декоративно-прикладного искусства в формировании личностных и творческих качеств ребенка. Е.П. Тихомирова (Москва) выступила с докладом «Особенности работы с детьми младшего школьного возраста в галерее "Сабурово"», в котором представила разнообразие творческих направлений в работе с детьми, а также рассказала о методике преподавания художественного текстиля младшим школьникам. Своебразной иллюстрацией к выступлению О.Э. Эрдман (Смоленск) «Опыт работы с подростками в студии "Смоленские украсы"» стал показ оригинальных кукол, сделанных руками детей.

М.Н. Кочедыкова (Москва) в докладе «Моделирование на манекене: техники "наколка" и "макетирование" (муляжный метод)» проследила основные направления в современном конструировании одежды, отметила значение традиционного искусства в этом процессе. Доклад И.Г. Чемакиной (Архангельская обл., с. Карпогоры) привлек внимание показом пинежского женского костюма XVIII — начала XX в. Г.М. Баландина (Архангельская обл., с. Карпогоры) рассказала об использовании традиционных орнаментов в современных работах мастеров на примере карпогорского районного Дома народного творчества. Во время доклада демонстрировались детские работы клуба ткачества «Берегиня». Л.С. Токсубаева (Казань) в докладе «Вышивка и бранное ткачество в русской традиционной культуре Поволжья» проанализировала особенности их бытования у русского населения на данной территории на рубеже XIX—

XX вв. Она коснулась вопроса распространения отдельных технических приемов в изготовлении бытовых и ритуальных предметов и особенностей их орнаментации. Исследование этого пласта народной культуры дает возможность получить разносторонний этнографический материал, важный для изучения этнических и этногенетических процессов.

К рассмотрению особенностей художественного оформления одежды XIX — начала XX в. обратилась Н.Г. Салькова (Москва), подчеркнув уникальность наследия и богатство традиций русского костюма, широкие возможности его творческого использования в современной одежде. Сегодня модельеры активно изучают народный крой, состав ткани, колорит, аксессуары и успешно применяют свои знания в разработке адаптированных современному потребителю костюмных комплексов. Автор поделилась опытом работы НИИХП в области разработок образцов женской одежды для пошивочных предприятий, что вызвало большой интерес у аудитории. В докладе «Аппликация и вышивка народов Приамурья. XIX—XX вв.» Н.П. Мальцева (Москва) затронула вопросы взаимодействия традиций в искусстве. Е.Г. Яковleva (Москва) обратилась к истории русского ковроткачества. Этот промысел был распространен в Курской и Орловской обл., его изделия получили широкую известность по всей России. Автор представила свою монографию «Курские ковры», а также продемонстрировала богатый иллюстративный материал. В докладе «Седельные снасти ручного ткачества в Конюшенной казне XVII в.» О.Б. Мельникова (Москва) рассказала о коллекции упряжей в музеях Московского Кремля, а Г.А. Федорова (Владимир) затронула в своем сообщении некоторые технологические особенности изготовления этих предметов.

В выступлении А.Г. Кулешова (Москва) речь шла о северодвинском браном ткачестве и произведениях этого ремесла из музейных коллекций Архангельской обл. Доклад основывался на материалах научной экспедиции ГРЦРФ в Красноборский р-н Архангельской обл. в 1999 г. С.В. Просина (Москва) в докладе «Узорное ремизное ткачество Муромского района в XVIII—XIX вв.» осветила вопросы бытования и использования узорного ткачества, основываясь на материалах научной экспедиции ГРЦРФ летом 2003 г. И.Л. Симакова (Москва) обратилась к рассмотрению жаккардового ткачества XIX—XX вв. в Волоколамском р-не Московской обл. Особое внимание докладчица уделила характеру орнаментов и степени их стилизации.

Л.В. Фадеева (Москва) в докладе «Тема рукоделия в заговорах на кровь»

коснулась проблемы взаимосвязи устного народного творчества и художественного ремесла. М.С. Симакова (Москва) представила доклад «Символика платка в русской любовной частушке». Она раскрыла значение слов «плат», «платок» в древнерусском языке, остановившись на диалектных особенностях произношения. Автор подчеркнула сходное функционирование носового и головного платков в традиционной народной культуре. Обрядовое применение ткани обуславливало их одинаковое значение в народной поэзии. В частушке носовой и головной платок — иносказательное выражение переживаний влюбленных; символическое значение имеют все манипуляции с платком и тканью в целом.

Большой интерес участников конференции вызвала выставка «Художественный текстиль в детских работах», а также мастер-классы, которые подводили итоги каждого дня конференции.

Мастер-классы М.И. Сахаровой (Москва) были посвящены двум темам: изготовлению куклы-зольницы и применению отходов на разных этапах производства текстиля. Мастер-класс Г.А. Матушкиной (Москва) познакомил с процессом ткачества поясов, в основе которого лежит древняя технология. З.О. Ушакова (Северодвинск) продемонстрировала в своем мастер-классе не только особенности северного узорного вязания, но и высокое мастерство в этом традиционном искусстве.

На конференции выступил коллектив «Русские начала», который представил песенные фрагменты традиционной русской свадьбы, а также коллектив московского государственного профессионального лицея художественного текстиля № 323, продемонстрировавший современный костюм. Оба выступления нашли живой отклик у участников конференции.

Итоги конференции подвел заведующий отделом изобразительного фольклора и традиционных художественных ремесел ГРЦРФ А.Г. Кулешов (Москва). Он подчеркнул, что конференция показала, насколько важны оригинальные творческие разработки, тесные связи между специалистами и разными центрами, в которых ведется серьезная работа по использованию опыта традиционной культуры и художественных ремесел. Возможность встретиться, поделиться опытом, установить контакты имеет большое значение в работе и позволяет восполнить недостаток информации, который еще ощущается в ряде районов. Доклады, прочитанные на конференции, их обсуждения, мастер-классы и выставка показали, как велик интерес к традициям, связанным с текстильным промыслом.

С.В. ПРОСИНА
(Москва)

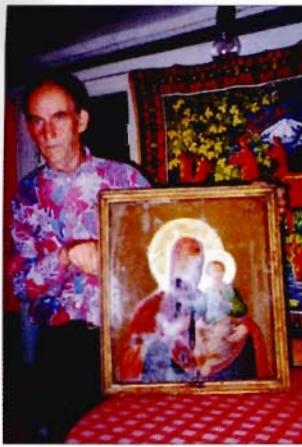
В время комплексной диалектологической-этнолингвистической экспедиции Института русского языка в Харовский р-н Вологодской обл. летом 2002 г. был собран материал, касающийся традиции обетных праздников, отмечавшихся в деревнях Слободского с/с Арзубиха и Захариха.

Публикацию О.В. Беловой читайте на с. 48—49



Иван Николаевич Смирнов показывает двустороннюю икону с изображением св. Николая и Богоматери с Младенцем из часовни (сторона с изображением св. Николая); с этой иконой в «Хролов день» совершали обход скота; д. Арзубиха Слободского с/с Харовского р-на Вологодской обл.

На другой стороне иконы — изображение Богородицы



Часовня в д. Арзубиха Слободского с/с Харовского р-на Вологодской обл. Сохранились фрагменты деревянного декора и окраски стен. По воспоминаниям местных жителей, часовню венчал купол, деревянные колонки были выкрашены в голубой цвет. Ежегодно 31 августа «на Хролов день» около часовни освящали скот — «под крёс опускали», «под крёс гонели», «под крёс водили». Часовня закрыта в середине 1930-х гг.



Сестры Зоя Николаевна Забалуева (справа) и Нина Николаевна Дмитриева щиплют хмель для приготовления пива; д. Захариха Слободского с/с Харовского р-на Вологодской обл.



Фото О.В. Беловой, 2002 г.

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 — 2004»)

Internet: www.rospe.ru



В следующих номерах:

*А.А. Иванова (Москва)
Легенды Светлояра*

*Е.А. Шевченко, Т.С. Канева,
З.Н. Мехреньгина
(Сыктывкар—Сольвычегодск)
Часовни и кресты Малопинежья.
По следам экспедиции И.И. Томского*

*Т.В. Махрачёва (Тамбов)
Рассказы о святых источниках
и колодцах в Липецкой
и Тамбовской областях*

*К.К. Логинов (Петрозаводск)
О «магических специалистах»
Карелии и Архангельской области*

*В.В. Запорожец (Москва)
Заговорно-магические практики
в современной народной медицине*

*Т.В. Величко (Симферополь)
Русская свадьба села Мазанка*

*Материалы фольклорно-
этнографических экспедиций*

*Научная хроника.
Обзоры, рецензии*

