

ISSN 0204-3432

ЖИВАЯ СТАРИНА

3 '2006

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре





«Покуць» (красный угол) с иконами и рушником с «трапками». Д. Бездеж Дрогичинского р-на Брестской обл. 2002 г.

В белорусском Западном Полесье встречаются рушники с пришитыми к ним кружевами — «трапками». Такие рушники использовали в быту и в обрядах, прежде всего в свадебном. Статью О.А. Лобачевской об истории, технологии изготовления и семантике рушников с «трапками» читайте на с. 33—36



Фото
О.А. Лобачевской



Рушник с «трапками». 1920-е гг. Д. Кононск Ивацевичского р-на Брестской обл.



Рушник с «трапками». 1920-е гг. Д. Бездеж Дрогичинского р-на Брестской обл.



«Набор» мотольского ручника. Узелковое кружево. 1950-е гг. Д. Молодово Ивановского р-на Брестской обл.



Рушник с «трапками» на икону и рушник-«подарок». Ткачество, узелковое плетение. 1940—1950-е гг. Д. Кокорица Дрогичинского р-на Брестской обл.

ЖИВАЯ СТАРИНА

3(51)'2006

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре

Учредитель и инициатор возобновления издания
Государственный республиканский центр русского фольклора

Основан в 1890 году
Возобновлен в 1994 году

Руководитель издательского проекта
А.С. Каргин

Главный редактор **С.Ю. Неклюдов**

Редколлегия:

М.В. Ахметова (зам. главного редактора)

О.В. Белова

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

Научные редакторы

С.П. Бушкевич, О.В. Трефилова

Макет и компьютерная верстка:

И.К. Дергунова, Т.В. Бурицева

Обработка иллюстраций: **М.Д. Аникеева**

Адрес редакции: 119034,

Москва, Кропоткинский пер., 10

Тел.: (495) 246-8417, факс: (495) 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 11.09.2006. Формат 60x90 1/8.

Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 8,0.

Тираж 3000 экз. Заказ 583. Цена договорная

Отпечатано в типографии

ООО «Финтекс» 1000 экз.

Москва, ул. Кантемировская, д. 60

Рукописи не рецензируются и не возвращаются.

При перепечатке ссылка на журнал обязательна

© «Живая старина», 2006

На 1-й стр. обложки: Ирина Родионовна Юрченко, 1912 г.р., из рода мастеров-златокузнецов Священниковых. Пгт. Климово Брянской обл. Фото 2004 г.

На 4-й стр. обложки: Вверху: короб для рукоделия (конец XIX — начало XX в.). Внизу: берестяной тусес (60-е гг. XIX в.). С Верхней Уфтыуга Архангельской обл. Фото А.Г. Кулешова

СОДЕРЖАНИЕ

МАТЕРИАЛЫ ПЕРВОГО КОНГРЕССА ФОЛЬКЛОРИСТОВ

<i>И.Ю. Назарова.</i> Особенности функционирования примет в современном городе	2
<i>С.М. Прохоров.</i> Коломна — столица государства Российского: генезис и бытование мифа	5
<i>О.Ю. Бойцова.</i> Поэтические инскрипты на фотографиях	7

ВОДА В ФОЛЬКЛОРЕ

<i>Д.В. Громов.</i> «Русалочки» озера Курганской области	11
<i>Г. Манолова.</i> Источники воды в жизни болгарской диаспоры в Молдове	14
<i>А.В. Петкевич.</i> «Водная жертва» в русской культурной традиции	15
Неожиданные экспедиционные находки. Публикация <i>О.В. Гордиенко</i> «Потопа». Публикация <i>Т.Б. Юмсуновой</i>	18
	22

БЫТ—СИМВОЛ—ВЕЩЬ

<i>С.И. Леонтьева, М.З. Юрченко.</i> Династия мастеров Священниковых	23
<i>Е.Н. Хохлова.</i> Русское гончарство	25
<i>А.Г. Кулешов.</i> Северодвинские изделия из луба, бересты и соснового корня	28
<i>А.В. Курбатов.</i> История войлока и валяной обуви на Руси	31
<i>О.А. Лобачевская.</i> Рушники с «трапёками» в Западном Полесье	33
<i>Н.И. Бондарь.</i> Хлеб/хлеб: пища и символ	37
Кулич и пасха на старинных русских открытках. Публикация <i>И.Р. Килачицкой</i>	40

ЧЕРНОБЫЛЬ: ПРОШЛО 20 ЛЕТ...

«Так Богом дадено...» Публикация <i>Ю.И. Бедноши</i>	42
Песни, обычаи и верования деревни Бартоломеевка. Публикация <i>Г.И. Лопатина</i>	45

ЮБИЛЕИ

K 70-летию И.И. Земцовского	49
А.Ф. Белоусову — 60 лет	50

ЭКСПЕДИЦИИ

<i>Е.А. Клушина.</i> Народная демонология Пудожья	51
<i>С.З. Тарба.</i> Из экспедиционных материалов Абхазского института гуманитарных исследований	54

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

<i>О.В. Ковалёва.</i> Озера и источники в фольклоре Белоруссии	56
<i>А.И. Алиева.</i> Новое слово в изучения нартского эпоса	57
<i>А.И. Давлетшин.</i> Русский перевод армянских эпических сказаний	59
<i>Л.Н. Виноградова.</i> Современная сказочная традиция Псковщины	60
<i>Т.Г. Иванова.</i> Книга о Б.Н. Путилове	61
<i>Н.Р. Тимонина.</i> Новая литература по фольклору и этнографии	62

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

<i>Е.В. Вельмезова.</i> Конференция «Миф, анекдот, пословица в системе русской культуры»	62
<i>К.В. Пьянкова.</i> Конференция «Ономастика в кругу гуманитарных наук»	63

И.Ю. НАЗАРОВА

ОСОБЕННОСТИ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ ПРИМЕТ В СОВРЕМЕННОМ ГОРОДЕ

Слово «примета» в бытовой речи может употребляться в двух противоположных значениях: как «суеверие» и как «верное» наблюдение. Сравним два фрагмента интервью: «Есть определенные люди, это уже даже не примета [не "суеверие"]. Стараешься держаться больше с людьми, к которым "липнет" удача, они как бы притягивают к себе. И наоборот, неудачник как бы распространяет вокруг себя эту волну» [Полевые материалы автора, далее — ПМА: муж., ок. 45 лет, СПб., 2005]¹; «А я, например, никогда перед вылетом у трапа не фотографируюсь. Только после посадки. Это даже не суеверие, а примета»².

Двойственно и отношение к приметам³ у современного горожанина. В некоторые приметы верят больше, в некоторые — меньше. Следование приметам обычно воспринимается (или преподносится интервьюеру) как нечто «несерьезное», «необязательное» или совершающее «на всякий случай».

Даже те, кто отрицает свою веру в приметы и «суеверия», рассказывают истории, позволяющие усомниться в том, что они действительно не «суеверны»: «Я вообще неверующий человек, не суеверный <...> Вот мне сказали, что с компьютером нельзя ругаться. Вот я теперь начинаю в это верить. [А что будет, если...] А, нет... Мне тут как-то, я принес модем свой на проверку, говорю: "Чё-то у меня не работает", — а мне наш компьютерщик говорит: "А вы с ним по утрам здороваетесь?" — "Ты чё?" — говорю. Я тогда своему компьютеру дома всё высказал про него по-русски, на фольклорном [матерном] языке, утром просыпаюсь, включаю — он со мной на английском языке начинает говорить. Я: "Чё там нажал?" Он говорит: "Не нажал, а он на тебя обиделся" <...> А, вот могу сказать, что спектакль — это живой организм. Вот, бывает, репетируешь, и ничего не получается, а он сам выходит! <...> Я когда писал пьесу одну про кикимору, герой — кикимора, а по народным поверьям кикиморы — это якобы проклятые дети <...> И... пьеса писалась прекрасно, всё, на одном дыхании. И вдруг, когда, значит, кикимора девочке говорит, что вот теперь я тебя поведу, познакомлю с нашим миром, на Лысую гору, не идёт

далее пьеса, и всё, ничего не могу сделать. Я поговорил с А.Ф. <...>: "А.Ф., так и так, мол, ничего, говорю, не получается". — "И правильно. И не получится". — "Это почему?" — "А потому, что кикимора не имеет права на Лысой горе быть". То есть насколько мы не знаем вот эти вещи, специалисты! Она говорит — не имеет, там только ведьмы собираются. А я... моё незнание, вот, напоролось на такую штуку» [ПМА: муж., ок. 60 лет, СПб., 2005].

Противоречия между приметами и фактами реального мира могут оставаться незамеченными или игнорироваться. Так, в приведенных ниже примерах президент не отменяет правила: «А, ну у нас женщина на электровозе считается хуже чёрта. Ну, так считается <...> В своё время, когда мы начинали работать, в Москве работала женщина помощником машиниста. И ничего вроде. В конце 70-х — начале 80-х. Ну, как-то вот так. И работала ничего <...> [Но вы вообще стараетесь, чтоб женщина...] Не, женщина пожалуйста. Даже и за. Да. А вот на электровозе — не очень» (машинисты) [ПМ В.В. Головина, М.В. Ахметовой: муж., 1958 г.р., Бологое, 2005].

Т.В. Цивьян, говоря о правилах кодифицированного бытового поведения в румынской традиции конца XIX — начала XX в. (в особенности предполагающего следование приметам), подчеркивает, что для носителя традиции «несущественно проверять истинность правила на опыте: он ему не нужен, во всяком случае необязателен. Более того, опыт может не совпадать с правилом, даже противоречить ему, но не опровергнет правило <...> Здесь, если ложка, оставленная в горшке, вызовет бесконницу в отношении 1:10, случайными будут 10 случаев "непопадания", а правило останется неоспоримым»⁴.

Вера в приметы поддерживается не только особенностями «обыденного» мышления (благодаря которым человек видит то, что он хочет видеть, и не замечает фактов, противоречащих его представлениям о мире), но и определенной свободой при интерпретации примет.

О.Б. Христофорова предлагает рассматривать структуру приметы как структуру знака⁵. Человек, воспринимающий то или иное событие как примету, интерпретирует его как знак некоторого другого события, что предполагает выбор:

1) «Означающего» из серии недавно произошедших событий: «При плохой

погоде на маршруте туристы, как правило, занимаются поисками виновных. К их числу относят тех, кто неправильно уложил рюкзак, взял с собой зонтик, забыл что-то важное дома»⁶.

2) Значимых для семиотизации признаков события. Приведу толкования примет, связанных со случайным падением столового прибора:

а) если падает вилка или ложка, то придет нежданная гостья, нож — нежданний гость [ПМА: жен., 24 года, Самара, СПб.] (значение получает грамматический род предмета);

б) вилка, ложка — женщина, чайная ложечка — девочка [ПМА: жен., 28 лет, СПб., Мурманск] (значение получает также размер предмета);

с) ложка — добрая женщина, вилка — злая женщина в дом торопится [ПМА: жен., 21 год, СПб., 2001] (значение получает форма предмета: злая — «зубастая»);

д) нож упадет — к скоре [ПМА: жен., 22 года, Томск, СПб.] (значение получает одна из функций предмета — быть оружием в драке).

3) Модели семиотизации: «Если упал текст с ролью на пол, надо обязательно сесть, попой коснуться самой роли и вместе с попой поднять. Если не поднимешь, то, значит, у тебя очень плохая роль будет» (артисты) [ПМА: жен., 25 лет, СПб., 2005] (оценочная модель: если сценарий падает, это расценивается как нарушение в привычном порядке действий — «плохой знак» — и свидетельствует о неприятностях в будущем); «Если вещь [одежда] падает на пол, значит, она хорошо и быстро будет продана»⁷ (портные; метафорическая модель: если одежда падает, т.е. «уходит» из рук портного, значит, она скоро «уйдет» от продавца к покупателю).

В ряде случаев постулируемая связь между означающим и означаемым минимальна и интерпретации носят ситуативный и индивидуальный характер⁸: «Мой друг <...> говорил, что родственникам лучше не садиться в одну байдарку. Он в одном походе был вместе с сестрой, и у него была фенечка [брраслет из бисера], которую плела его сестра Ира, и он заметил, что если фенечка рвется перед порогом, то они начинают ругаться и порог не проходит. Поэтому каждый раз, если фенечка рвалась, её приходилось чинить» [ПМА: жен., 25 лет, Москва, 2005]. Из запрета родственникам садиться в одну байдарку не сле-

дует, что, если сплетенная родственницей фенечка порвется, байдарка не пройдет порог.

Свобода при интерпретации приметы обуславливает значительную вариативность текстов: наличие нескольких интерпретаций для одного события или одной интерпретации для нескольких событий. Выбор «означаемого» приметы зависит также от той социальной группы, или субкультуры, к которой принадлежит информант, и может апеллировать к значимым именно для данной социальной группы ситуациям⁹, например: «Подстриг ногти на умирающей луне — лишился денег или задержка вылета» (летчики) [www.avia.ru; опрос на форуме сайта 24.10.2005]; «Если кто с пустым ведром перейдет, женщина. Вот. Это значит, порожняк будет уже или пузырём поедешь, это с резервом [без состава]» (машинисты) [ПМ В.В. Головина, М.В. Ахметовой: муж., 1925 г.р., Бологое, 2005].

Одно и то же событие может интерпретироваться в зависимости от гендерной принадлежности толкователя. Приведу различные интерпретации приметы, к чему криво курится сигарета.

Девушки: кто-то любит [ПМ: жен., 15 лет, СПб., 1998]; кто-то вспоминает, нужно поставить два пальца рогаткой на конец губ, выпустить дым, загадав двух парней, и дать другому выбрать [ПМ: жен., 15 лет, СПб., 1998]. *Юноши*: «криво прикурил — криво стоять будет», нужно «опалить», т.е. подержать над огнем конец сигареты [ПМ: муж., 16 лет, СПб., 2000]; жена изменяет [ПМ: муж., ок. 18 лет., СПб., 1999].

Во многих подростковых приметах, связанных с курением, моделируются отношения между полами. Однако если приметы юношей насыщены сексуальной символикой, то в приметах девушек-подростков сексуальные коннотации встречаются достаточно редко, обычно речь идет о «симпатиях» или влюбленности.

Мотивировки примет могут различаться у представителей разных поколений.

[Нос чешется]: «От мамы слышала — к выпивке, от тёти — к покойнику, от подруги — может, к любви, может, к выпивке, а может, кто-то в нос стукнет, нужно загадать на три пальца, а потом другой должен выбрать один палец. То, что на него загадано, то и будет» [ПМ: жен., 24 года, Киров, СПб., 2005].

[Сидеть на углу стола]: семь лет замуж не выйдешь (мама), семь лет отбою нет (друзья, знакомые), жених с «углом», т.е. с квартирой (знакомые) [ПМ: жен., 23 года, СПб., 2005].

В последнем примере примета *сидеть на углу стола — семь лет замуж не вый-*

дешь у представителей более молодого поколения приобретает противоположные общеизвестному новые значения: *семь лет отбою от поклонников не будет и жених с квартирой*, что может свидетельствовать о более свободном, «игровом» отношении к приметам в молодежной среде (к новой версии приметы относятся, скорее, как к шутке, обыгравшей традиционную примету, чем как к реальному прогнозу). Случай, когда примета получает мотивировку, противоположную общеизвестной, могут быть также интерпретированы в терминах противопоставления социальной группы, или субкультуры, от представителей которой примета записана (в данном случае — молодежной субкультуре), общепринятым («взрослым») нормам и ценностям¹⁰, например: «Увидеть радугу на трассе — хуже некуда» (автостопщики)¹¹ (наиболее известные варианты: «к счастью», «хорошая примета», «к радости»); «Говорят, если выйдешь в понедельник, поездка пройдет очень хорошо» (автостопщики)¹² (понедельник известен как «тяжелый» день; в русской крестьянской традиции считался неблагоприятным днем для начала некоторых видов работ и длительных поездок).

Механизм инверсии приметы в случае, если нормы и ценности двух социальных групп входят в противоречие друг с другом, может быть проиллюстрирован на следующем примере: «Свистеть в подследственной камере: срок наслушаешь» (детская колония)¹³; «Если «продольный» [охранник] свистит там, на коридоре, — тоже очень хорошая примета, тоже должны освободить кого-то» (детская колония)¹⁴.

Свистеть в помещении — плохая примета (обычная мотивировка — к потере денег). Свист охранника (*продольного*) может символизировать «потерю» для самого охранника (т.е. освобождение тех, кого тот охраняет) и, напротив, является «хорошим знаком» для осужденных.

Индивидуальная инвертированная трактовка примет, как и сознательное их игнорирование, могут быть связаны с конструированием определенной социальной роли, желанием быть непохожим на других: «Узнала в детстве от приятелей [о запрете проходить под трубами, расположенными в виде буквы П] и почему-то наперекор стала проходить под ними, что и делаю по сей день» [ПМ: жен., 22 года, Томск, СПб., 2005].

Вариативность примет отчасти обусловлена и особенностями человеческой памяти. Можно предположить, что во многих случаях в памяти содержится не готовый текст приметы, но лишь ее «тема» и логика построения текста. Так, однажды, записав примету: «Кошка перебежала "в пазуху" [в сторону запахи-

ваемой полы] — к прибыли, в обратную сторону — лучше быть настороже», я через несколько минут попросила информанта повторить ее и записала следующее: «Ну, "в пазуху" — приобретать, "от пазухи" — терять» [ПМ: муж., 41 год, Симферополь, 2005]. Очевидно, что для данного информанта приметы, имеющие разные мотивировки, представляют собой один и тот же текст, сконструированный по случаю на основе темы (кошка перебегает дорогу) и оценки (к себе/«в пазуху» — хорошо, от себя/«от пазухи» — плохо).

Имеющийся в моем распоряжении материал не свидетельствует о большей распространенности примет среди женщин, однако можно отметить дифференциацию записанных текстов по гендерному признаку: приметы, относящиеся к быту или моделирующие отношения между полами, лучше известны женщинам, а приметы, связанные с профессиональной деятельностью или сферой досуга, — мужчинам¹⁵.

От гендерной принадлежности зависит и отношение к приметам: мужчины скорее склонны демонстрировать скепсис, недоверие к «суевериям» или «разыгрывать» интервьюера: «А вот еще, одна из последних, наверное, примет. Если спектакль начался, а актёра как бы нет, ну, это ни к чему хорошему не приведёт [все смеются]» [ПМ: муж., ок. 20 лет, СПб., 2005]; «А какие приметы?.. Приметы: когда нет денег — спектакля не будет» [все смеются]. Не примета, это истина» [ПМ: муж., ок. 60 лет, СПб., 2005].

Мужчины обычно не так хорошо, как женщины, помнят приметы: «На какую ногу [споткнуться] — к деньгам, а на другую — к слезам, а вот какие ноги — забыл» [ПМ: муж., 23 года, СПб., 2005], чаще предлагают для примет рациональные объяснения: «Когда я играю в настольный теннис, если я кому-то чего-то прощаю, я тут же проигрываю ещё несколько очков после этого. [А почему?] Пропустив, я испытываю чувство сожаления, которое меня отвлекает от игры еще некоторое время» [ПМ: муж., 20 лет, Москва, 2005]; «Если во время похода начинаются разговоры про "гусятник" [встреча группы после похода] и про то, что после похода будет, то это нехорошо. [Почему?] Если человек перестаёт думать о том, что непосредственно относится к походу, он отвлекается. Это говорит о том, что поход перестал быть для него самостоятельной ценностью» [ПМ: муж., 20 лет, Москва, 2005].

В разных социальных группах приметы не только распространены в большей или меньшей степени, но и выполняют разные функции. Американский исследователь Патрик Муллен выделяет две основные функции примет: ин-

струментальную (или психологическую) и социальную¹⁶.

Инструментальную функцию приметы выполняют по преимуществу в условиях, когда человек не способен полностью контролировать ситуацию и результат его деятельности не вполне предсказуем. Из имеющихся в моем распоряжении примет значительное число текстов записано от представителей социальных групп, которые находятся в зависимости от внешних обстоятельств: врачи, пожарные, спортсмены, актеры, автостопщики и прочие. Центральными для таких примет являются категории *удачи (счастья)* и *неудачи (несчастья)*, которые могут подразумеваться в высказываниях общего характера (например: «на счастье», «удача обойдет стороной», «плохая примета») или выступать в форме более частных, значимых именно для данной социальной группы ситуаций: успех или провал на спектакле, успех или неуспех операции, летняя или нелетная погода и прочее.

Социальная функция примет, согласно П. Муллену, состоит в поддержании и трансляции норм и ценностей конкретного сообщества. Так, значительная часть примет девушек-подростков информирует об отношениях с представителями противоположного пола. По мнению Т.Б. Щепанской, девичья культура «создает условия для высказывания или хотя бы внутреннего осознания любовных желаний». Магико-мантические практики «играют консолидирующую роль в девичьем сообществе, объединяя их не только общим опытом, но и общей системой условностей (конвенциональной системой, недоступной многим)»¹⁷. Коммуникативную и консолидирующую функции (как разновидности социальной) выполняют и сопровождающие примету магические предписания, которые «вовлекают в действие всю группу подруг или знакомых»¹⁸: «Встретив машину "скорой помощи", нужно взять кого-нибудь за волосы и спросить: "Когда мое счастье?" — а этот человек должен ответить, в какой день и час будет счастье» [ПМА: жен., 19 лет, СПб., 2001].

Можно отметить количественное преобладание примет в форме запретов и предписаний в тех случаях, когда доминирует психологическая функция, и примет условной структуры, если наиболее значимой оказывается социальная функция. Запреты (призванные предотвратить нежелательное развитие событий) встречаются значительно чаще, чем предписания (призванные вызвать желаемое положение вещей).

В целом, изучение особенностей функционирования примет приводит к выводу о значительной вариативности

текстов в зависимости от выполняемых функций, контекста употребления, социальной и гендерной принадлежности информанта.

Примечания

¹ При цитировании в квадратных скобках указаны сведения об информанте: пол, возраст, место жительства и год записи.

² Ванденко А. Чрезвычайная миссия (интервью с С. Шойгу) // Итоги. 19.12.2005. № 51(497). С. 16.

³ Приметами я называю тексты двухчастной структуры, повествующие о событиях, которые находятся в отношениях причинно-следственной связи, при этом связь между этими событиями неочевидна с точки зрения «естественной» логики. В случае примет условной структуры исходное событие происходит независимо от воли человека, в случае примет-запретов речь идет о действиях, которые можно совершить «по незнанию» или случайно (например, сесть на угол стола), а в приметах-предписаниях независимыми от воли человека оказываются обстоятельства совершения действия (например: «На распущенную луну нужно показать монету, чтобы водились деньги»). В качестве сравнительного материала будут привлечены сюжетные повествования, из которых можно получить сведения об известных информантам приметах.

⁴ Цивьян Т.В. Мифологическое программирование повседневной жизни // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985. С. 174.

⁵ Христофорова О.Б. Логика толкований: Фольклор и моделирование поведения в архаических культурах. М., 1998. С. 66—67.

⁶ Шумов К.Э., Абанькина Е.В. Фольклор и обряды туристов // Современный городской фольклор. М., 2003. С. 107.

⁷ Николина М. Татьяна Парфенова: Мода на розовый цвет сохранится до 2007 года... // Вечернее время. № 38 (138), 30 сент. — 6 окт. 2005. С. 15.

⁸ Ср. интерпретацию примет и толкование сновидений: «Большинство сновидений <...> обладают большим семиотическим потенциалом, чем абстрактно мыслимая эмблема с ее предположенным реальному событию значением <...>. Присвоение образу того или иного значения обусловлено как минимум двумя факторами: во-первых, выбором "означающего" из образного материала сновидения, содержащего <...> целый ряд потенциальных знаков <...> во-вторых — выбором "означаемого", который, в свою очередь, не ограничен рамками устойчивого семантического спектра и допускает какие угодно частные — индивидуальные, окказиональные — интерпретации и вообще во-многом определяется последовавшим событием» (Лурье М.Л. Вещие сны и их толкование (на материале современной русской крестьянской традиции) // Сны и виде-

ния в народной культуре. Мифологический, религиозно-мистический и культурно-психологический аспекты. М., 2001. С. 36—37).

⁹ О.Б. Христофорова указывает на наличие двух и более возможных адресаций правил (запретов и предписаний) в фольклоре народов Сибири как на одну из причин их вариативности: «Мотивация правил во многом зависит от того, кому они адресованы <...> Например, запрет женщинам есть головной мозг медведя, имеющий в одном случае мотивировку "не будет удачи на охоте", а в другом — "молока не станет", адресован, очевидно, женщине как жене охотника (в первом случае) и женщине как матери (во втором) (эвенкии)». Христофорова О.Б. Указ. соч. С. 30.

¹⁰ «Субкультура не представляет собою самостоятельного целого. Ее культурный код формируется в рамках более общей системы, определяющей основу данной цивилизации и целостность данного социума (ее мы и обозначаем словом "культура"). Субкультуры, как ее подсистемы, опираются на ее культурный код <...>, а, кроме того, ориентированы на постоянный диалог с нею. Этот диалог может принимать формы "обновления культуры", ее "развития", "восстановления традиций" — или "противостояния", "разрушения" и проч., но он необходимый элемент самознания и самоопределения субкультур» (Щепанская Т.Б. Традиции городских субкультур // Современный городской фольклор. С. 28—29).

¹¹ Чередникова М.П. Культура трассы: Автостоп в России // Современный городской фольклор. С. 92.

¹² Там же. С. 102.

¹³ Ефимова Е. Современная тюрьма: Быт, традиции и фольклор. М., 2004. С. 42.

¹⁴ Там же. С. 41.

¹⁵ Не только «профессиональные» приметы, но и шире — профессиональный фольклор имеет большее распространение в мужской среде: «Самый развитый и обширный фольклор, с устойчивой стереотипизацией, ритуализацией записан от представителей профессий, имеющих репутацию "мужских", или "мужских" специализаций внутри профессии <...> Обнаруженный собирателями в женских коллективах фольклор <...> иного рода: не собственно профессиональный (воспроизводящий символический конструкт профессионализма), а, скорее, связанный с символикой семьи, воспроизводящий этику семейных ролей» (Щепанская Т.Б. Конструкции гендеря в неформальном дискурсе профессий // Антропология профессий. Саратов, 2005. С. 91).

¹⁶ Mullen P.B. The Function of Magic Folk Belief among Texas Coastal Fishermen // The Journal of American Folklore. 1969. Vol. 82. № 325. P. 216—218.

¹⁷ Щепанская Т.Б. Предисловие // Борисов С.Б. Мир русского девичества: 70—90 годы XX века. М., 2002. С. 6—7.

¹⁸ Там же. С. 7.

С.М. ПРОХОРОВ

КОЛОМНА – СТОЛИЦА ГОСУДАРСТВА РОССИЙСКОГО: ГЕНЕЗИС И БЫТОВАНИЕ МИФА

Есть в России три столицы:
Рязань, Москва и Луховицы.

*Слоган на щите
при въезде в районный центр Луховицы*

Нам уже приходилось говорить о существовании особой провинциальной культуры, которая отличается явным или скрытым противопоставлением себя культуре столицы. При этом сопоставление оказывается часто не в пользу столичного города.

Впервые на это явление указал еще В.И. Даль, поместив в своих «Пословицах и поговорках русского народа» следующую: «Ярославль-городок — Москвы уголок» — и отметив, что «это говорится о многих других городах»². Промотрив современную электронную базу, мы без труда обнаружим, что и сейчас эта пословица применяется к таким городам как Аргамас³, Казань⁴, Коломна⁵, Соликамск⁶, Ярославль⁷ и даже просто к словосочетанию «наш городок»⁸.

Как правило, пословица объясняется таким образом: «С 26 мая 1959 года ежедневно стал курсировать скоростной электропоезд Ярославль — Москва. Теперь ярославцы могут через три с половиной часа приехать в Москву, провести там свой выходной день, побывать на дневных спектаклях и концертах, посмотреть интересные спортивные соревнования и поздно вечером в тот же день вернуться домой. Поистине Ярославль стал как бы еще ближе к Москве, и старинная поговорка "Ярославль городок — Москвы уголок" звучит еще убедительнее»⁹. Или: «В былые времена специально приезжали "хлеба-соли покушать, красного звону матушки Москвы послушать", а "Ярославль городок — Москвы уголок", "услаждал" душу "малиновым звоном"»¹⁰. Сравним: «Казань-городок — Москвы уголок». Этую поговорку слышал я в первый раз в 1847 году на почтовой станции в Симбирской губернии... Как издали, так и вблизи, так и внутри Казань чрезвычайно живо напоминает собой уголок Москвы: начиная с церквей, колоколен, до саек и калачей, везде, на каждом шагу видишь влияние белокаменной Москвы. Даже башня Сююмбеке, несомненно памятник времен татарских, показалась мне единоутробной сестрой Сухаревской башни...»¹¹.

В случае с Коломной применение этой пословицы связано прежде всего

СЕРГЕЙ МИХАЙЛОВИЧ ПРОХОРОВ, доктор филол. наук; Коломенский гос. пед. ин-т

с наличием в городе каменного кремля, во многих отношениях чрезвычайно близкого Московскому Кремлю. Как и в Москве, центром соборной площади кремля здесь является кафедральный Успенский собор, а крепостные стены и башни увенчаны зубцами в форме «ласточкина хвоста». Известно, что такие зубцы имеют итальянское происхождение, и бытует мнение, что они венчали стены итальянских городов, которые в прошлом были столицами государств. Можно предположить, что эта деталь должна была символизировать корону¹².

Для Коломны обоснование пословицы связано также и с исторической судьбой города: «Исторические судьбы Коломны тесно переплетаются с судьбами Москвы. Недаром народная пословица гласит: "Коломна-городок — Москвы уголок"»¹³. В 1920-е гг. О.П. Булич подытожила свое заключение о единстве исторических судеб обоих городов длинным пассажем о совпадении их архитектурных мотивов: «И чем-то бесконечно знакомым веет от этого своеобразного сочетания стройных линий церквей, с мощным рисунком, поседевших от времени, крепостных бойниц. Они говорят о типично-московском, о сказке московского Кремля, о стенах Китая-города. Оно понятно: ведь мы видим "Коломну городок — Москвы уголок" — старинный порубежный город двух соседок — Москвы и "Рязанской земли". Народная сметливость не даром одарила Коломну этой меткой характеристикой. И по облику, и по общему своему духу Коломна до сих пор еще является чрезвычайно выразительной представительницей старинного русского городка московского княжества. А в своей древности Коломна может соперничать и с самой Москвой»¹⁴. Несколько ниже исследовательница отметила: «И хорошо бродить, воскрешая былое, по пустынным улицам вечереющего города, оторвавшись от зовущей, влекущей вперед электрическими огнями "Октябрьской" улицы, соединяющей Алое сердце — Москву — с центром новой жизни Коломны — ее пригородным машиностроительным заводом»¹⁵.

На сайте администрации города Коломны мы встречаем уже ожидаемое словосочетание в названии анонимной статьи: «Коломна — Москвы уголок»¹⁶. А постоянный автор «Коломенского альманаха» московская писательница Ирина Ракша в повести «Любовь негасимая»

подчеркивает, что именно из Коломны происходила Мария Хлопова — первая невеста царя Михаила Романова¹⁷.

Или более откровенно на одном из коломенских корпоративных сайтов: «Коломна стояла у истоков российской государственности <...> Коломна в начале XVI века была включена в оборонительную систему южных границ Московского государства. Это повлекло за собой сооружение мощного каменного кремля, который не уступал Московскому своими боевыми качествами... В последние годы Коломна приобрела широкую известность как духовная столица Московской епархии. Неоднократно посещал город Патриарх Московский и Всея Руси Алексий II»¹⁸.

Заметим, что со времен первых летописцев и до наших дней стало принято отмечать Коломну как столицу никогда не существовавшего княжества. В анонимном труде «Киевская Русь и русские княжества. Княжества южной Руси» читаем: «II. Рязанское княжество (1129—1510) Центр Рязанской области. СТОЛИЦА Рязань, с 1237 Переяславль-Рязанский (Новая Рязань). С конца XIII в. великое княжество (ок. 1149—1205). СТОЛИЦА Белгород Рязанский. 2) Коломенское княжество (ок. 1165—1301). СТОЛИЦА Коломна»¹⁹. Следует подчеркнуть, что первая дата совершенно фантастична и не согласуется ни с какими летописны-



Коломенская, или Маринкина, башня Коломенского кремля



Бобреневский монастырь под Коломной

ми источниками, которые впервые упоминают о Коломне под 1177 г.²⁰ Вторая дата — это дата присоединения Коломны к Московскому княжеству. Так мы видим, что недостаточно аргументированное событие «подкрепляется» помещением его в один ряд с хорошо доказанным фактом.

Исторически более точно было бы отмечать Коломну как церковную столицу Московии, что и подтверждается материалами, размещенными на сайте Бобреневского монастыря: «В 1764 году, по повелению императрицы Екатерины II, владение монастырем крестьянами было упразднено, и монастырь оставлен был за штатом и возобновлен в 1790 году как летняя резиденция Коломенских архиереев»²¹. Там же читаем, что «в 1891 году обитель посетили Их Императорские Высочества Московский Генерал-губернатор Великий Князь Сергей Александрович с супругою святой преподобномученицей Елизаветой Фёдоровной»²². Тем самым подчеркивается как государственная, так и духовная «столичность» Коломны.

В интервью корреспонденту православной газеты «Благовестник» Таисии Захаровой на вопрос: «Как-то мы слышали пожелание владыки Ювеналия, чтобы Старо-Голутвин стал неким подобием лавры, где сочетается и духовное образование, и монашеская жизнь», — игумен Старо-Голутвинского монастыря Коломны Григорий (Щелкунов) ответил: «Да, и мы идем этим путем. Один прозорливый старец в Екатерининской пустыни говорил еще отцу Кириллу²³, что Старо-Голутвин монастырь станет духовным центром юго-востока области, как лавра, и там будет хорошее церковное пение»²⁴.

Со временем отношение к сопоставлению провинциального города и столи-

цы может меняться. Так, в постмодернистских виртуальных проектах «переименований» станций московского метро мы читаем своеобразный «отклик» на столичные притязания провинциалов. В сочинении белорусского автора В.Д. Максимова «Первое уточненное издание карты московского городского метрополитена имени Федора Набилкина» читаем: «Навагрудская (Коломенская) — Коломна — райцентр, а Новогрудок — бывшая столица! (Великого Княжества Литовского) Пинская (Каширская) — Достали уже эти райцентры! Кашира, Коломна...»²⁵.

Перед нами традиционное для постмодернизма стремление к деконструкции мифа, хорошо известное нам по литературе, живописи, театру...

Тем не менее бытование мифа в контексте городской культуры никоим образом не поддерживает деконструктивную тенденцию. Материал для такого вывода дает переписка в коломенском чате в июле-августе 2005 г. По контексту видно, что разговор ведут достаточно молодые люди:

Самый Злой: А по-моему, Коломна — это деревня, хоть и рядом со столицей.

Иван: Не особо и рядом...

Лада-Молчун: А если еще учесть, что и сама столица деревня деревней...

А если серьезно, я в Коломне 6 лет живу. Родилась в Твери, родители военные, по стране помоталась, по городкам и городам, в Москве 12 лет прожила. Честно скажу — нормальный городок Коломна. Дышать можно, смотреть приятно. А уж тех, кто здесь родился и хает, вообще понять не могу. Столичная болезнь? Нигде нет жизни окромя Москвы?

MAXUS-Архиворун: Смотря что подразумевается под «жизнью». С благосостоянием дела обстоят лучше в Москве, с близостью к мавзолею — опять же²⁶.

В дальнейшем Москва изображается собеседниками как большая всероссийская помойка, а Коломна — как город, жить в котором комфортно, хотя и не столь зажиточно, как в столице.

Весь рассмотренный и оставленный за рамками статьи материал дает возможность утверждать, что миф о столичном достоинстве провинциального города возникает как своеобразная реглика на статус Москвы. Его основанием является прежде всего уважение к столице как к центру государства. Так рождается стремление увидеть в собственном городе «московские мотивы». Они наблюдаются прежде всего в архитектуре (связь с Московским Кремлем). Более того, даже регулярная застройка выглядит как московское явление. При этом «забывается» или сознательно опускается, что таковая характерна как раз не для Москвы, а для Петербурга.

Тем не менее в литературном творчестве не только коломенских писателей возникает тот же миф. Он поддерживается наличием пословицы, обнаруженнной В.И. Далем и народными представлениями о «забытой столице». В постмодернистской культуре происходит его деконструирование. Но оно не задевает глубоко народного представления о городе. При этом в народе отмечают своеобразные «знаки Коломны» — наличие кремля, кафедрального собора, связь города с народным художником России М.Г. Абакумовым, писателем А.Ф. Кирсановым, полководцем Дмитрием Донским; при этом, однако, не упоминаются ни Б.А. Пильняк, ни И.И. Лажечников, ни Дмитрий Пожарский и в единичных случаях названы митрополит Филарет (Дроздов) и Марина Мнишек²⁷.

Примечания

¹ В настоящее время он заменен: «Есть в России три столицы: Москва, Питер, Луховицы».

² Пословицы и поговорки русского народа В.И. Даля. Русь — Родина // <http://www.niv.ru/biblio/biblio5.pl?id=005&nt=126>.

³ <http://www.voyage.tatnann.ru/?id=258>.

⁴ http://www.tatenergo.ru/kazan1000/iz_zhizni_goroda_06.html.

⁵ <http://www.kolomnaonline.ru/modules.php?name=Pages&go=page&pid=49>.

⁶ <http://nk.kama.ru/page.asp?Num=356&Art=10&Polosa=2>.

⁷ <http://www.yagmp.yag.ru/index.php?module=Content Express&func=display&btitle=CE&mid=&ceid=148>.

⁸ http://www.redstar.ru/2001/02/17_02/chess1.html. В данном случае необходимо заметить, что словосочетание применяется к военному городку, название которого по соображениям секретности указать нельзя. Как правило, сами военные называют его вне своей среды «городок» или «военный городок».

⁹ Ярославль социалистический. Очерки по истории города, октябрь 1917—1959 / Под ред. Л.Б. Генкина. Ярославль, 1960. Цит. по: *Тихомирова А.* В 280 километрах от Москвы: Особенности моды и практик потребления одежды в советской провинции (Ярославль, 1960—1980-е годы) <http://www.nlo.magazine.ru/dog/gent/gent115.htm>.

¹⁰ Колокольные звоны и звонари // <http://www.uagtr.uag.ru/index.php?module=ContentExpress&func=display&btitle=CE&mid=&ceid=148> (сайт Ярославского историко-архитектурного и художественного музея заповедника, 2004).

¹¹ Шевченко Т.Г. Дневник. М.; Л., 1931. С. 170.

¹² Горянинов В.В. Падуя, Виченца, Верона. М., 1978. С. 25 и сл.

¹³ Ефремцев Г., Кузнецов Д. Коломна. М., 1977. С. 5. Цит. по: <http://www.kolomnaonline.ru/modules.php?name=Pages&go=page&pid=49>.

¹⁴ Булич О.П. Коломна. Пути исторического развития города. М., 1928. С. 6. Автор явно повторяет известное размышление Н.М. Карамзина.

¹⁵ Там же.

¹⁶ <http://www.kolomnaonline.ru/modules.php?name=Pages&go=page&pid=48>.

¹⁷ <http://www.peoples.ru/love/mihail>; <http://www.rabotnitsa.ru/cgi-bin/show.cgi?page=1&yol=04&unit=12&item=0002>.

¹⁸ <http://www.jws.ru/kolomna>.

¹⁹ Киевская Русь и русские княжества. Княжества южной Руси. Цит. по: <http://www.hrono.ru/land/russ/rspknh.html>.

²⁰ К тому же еще надо доказать, что речь идет именно о городе Коломне, а не о реке с тем же названием, протекающей через него. Хотя поселения на этом месте, конечно, уже существовали.

²¹ Богородице-Рождественский Бобренев монастырь. Цит. по: <http://www.ancort.ru/monas.htm>.

²² Там же.

²³ Речь идет о первом после восстановления игумене монастыря.

²⁴ Благовестник. Коломна, 2004. № 6. Цит. по: <http://www.blagovestnik.kolomna.ru/sobesednik.htm>.

²⁵ Максимов В.Д. Первое уточненное издание карты московского городского метрополитена имени Федора Набилкина. Цит. по: http://www.maskva.com/metro_rus.shtml. От себя заметим, что для автора постмодернистской игры история топонима не имеет никакого значения. Так, название метро «Коломенская» на самом деле имеет отношения не к г. Коломне, но к с. Коломенскому — одной из частей Москвы.

²⁶ <http://www.kolomnaonline.ru/forum/viewtopic.php?p=9807>. При цитировании раскрыты сокращения и расставлены недостающие знаки препинания.

²⁷ Об этом свидетельствуют результаты опроса коломенцев летом 2005 г. Опрашивались люди разного возраста (от 8-ми до 80-ти лет), разного пола, разного социального положения (учителя, студенты, бомжи, рабочие, школьники, послушницы монастыря и т.д.). Результаты был примерно одинаковы.

О.Ю. БОЙЦОВА

ПОЭТИЧЕСКИЕ ИНСКРИПТЫ НА ФОТОГРАФИЯХ

Поэтические инскрипты — это тексты для надписывания фотографий в подарок, которые используются в русской городской и деревенской культуре по крайней мере с начала XX в. и до настоящего времени. Сюда относятся афоризмы (например, «Вспомни иногда, чем никогда») и стихотворные тексты, например:

Если встретиться нам не придется,
Если так уж жестока судьба,
Пусть на память тебе остается
Неподвижная личность моя.

Существует несколько публикаций поэтических инскриптов с фотографиями и из альбомов, при этом первые нередко не отделяются от вторых (см.: [1; 2; 3]). Исследователи указывают на необходимость изучения этого материала [1] и дают краткую характеристику этой группы текстов [2. С. 719—720; 4. С. 164—165; 5. С. 67]. В.С. Бахтин относит поэтические инскрипты на фотографиях к письменному фольклору [4. С. 164; 6. С. 151]. В научно-популярной работе Б.Ю. Нормана сделана интересная попытка анализа инскриптов [7. С. 237—240].

Цель настоящей статьи — рассмотреть круг тем этих текстов и некоторые особенности их поэтики на материале 33 поэтических инскриптов на фотографиях (если считать и варианты, то 91), находящихся в личном архиве автора (собраны в 2004—2005 гг. в Санкт-Петербурге и других городах), в коллекциях Государственного центра фотографии и Биографического фонда Социологического института РАН, а также в частных архивах. При цитировании сохраняются орфография и пунктуация источника; указание на источник дается в квадратных скобках, кроме случаев, когда в собрании имеется несколько совпадающих вариантов и источник конкретного варианта не важен — в этих случаях орфография изменена в соответствии с современными нормами. Для сравнения использовались опубликованные материалы девичьих альбомов, солдатских блокнотов и альбомов заключенных, а

также материалы из находящейся в частном архиве тетради школьницы 1990-х гг., в которую она записывала стихотворные поздравления, пожелания и, в числе прочего, инскрипты¹.

Инскрипт на фотографии — это надпись, удостоверяющая передачу дарителем в дар получателю данной фотографии, чаще всего изображающей дарителя (*ил. 1*). Инскрипт обычно располагается на обороте фотографии. В нем тематически, синтаксически и иногда визуально выделяются две части, которые можно условно назвать «формульная» и «неформульная». Формульная часть содержит дарственную формулу, где названы получатель и даритель («Юрию от Зои») и часто имеется указание на цель дарения: «на (добрую, долгую, вечную) память». В формульную часть инскрипта нередко входит указание даты и места дарения, а также подпись дарителя. Неформульная часть чаще всего содержит адресованное получателю пожелание не забывать дарителя.

Все поэтические инскрипты принадлежат неформульной части. В текст поэтического инскрипта на фотографии никогда не включаются слова «на память», указания на дарителя и получателя. Стихотворению или афоризму всегда предшествует дарственная формула, а перед ним или за ним часто указываются дата и место дарения. Поэтический инскрипт нередко отделяется от остального текста дарственной надписи отступом, линией, виньеткой, может быть взят в кавычки или скобки. В отличие от поэтических поздравлений, которые содержат перформативные глаголы «поздравляю» и «желаю» и могут употребляться без кавычек [8. С. 109], поэтические инскрипты подобной независимостью не обладают.

По содержанию поэтические инскрипты соответствуют обычной прозаической неформульной части дарственной надписи, где содержится пожелание вспоминать дарителя. Отличие поэтического инскрипта от неформульной части дарственной надписи состоит, с одной стороны, в организации текста (расчленении его на короткие сопоставимые отрезки, часто с использованием рифмы), а с другой, в том, что мысль, выраженная в стихотворении или афоризме, — это нередко

ОЛЬГА ЮРЬЕВНА БОЙЦОВА, аспирантка Европейского университета в Санкт-Петербурге

мысль обобщенная, относящаяся к любой подобной ситуации (например, «Лучше вспомнить и взглянуть, чем взглянуть и вспомнить» [Личный архив, фотография двух молодых женщин, 1947 г., Вологда]). В отличие от обычной неформульной части дарственной надписи, стихи и афоризмы переходят с фотографии на фотографию, порождая варианты.

Можно сказать, что использование поэтического инскрипта — это способ сделать неформульную часть инскрипта также формульной, оно отражает тяготение всей дарственной надписи на фотографии к формульности.

Близкие поэтическим инскриптам тексты — это прежде всего дарственные надписи на вещах. Известные инскрипты «люблю сердечно, дарю навечно» и «кого люблю, того дарю», которые встречаются на крестьянских полотенцах и поясах [9. С. 139] и которые были вышиты на кисете Дениски, героя повести И.А. Бунина «Деревня» [10. С. 143], можно найти и на фотографиях:

кого люблю тому дарю
дарю навечно люблю сердечно
[Частная коллекция, фотография девушки, 1905 г.]

Этой надписи близок инскрипт «дарю сердечно, помни вечно» [Личный архив, фотография молодой женщины, 1950 г., Тогучин]. Герой повести В.Б. Туболева «Одиночный полет», действие которой происходит в 1942 г., глядя на дарственную надпись на курильной трубке, вспоминает: «Обычно надписи делают на фотокарточках. "Дарю сердечно, помни вечно". Кажется, так» [11. С. 14].

Другая группа текстов, близкая поэтическим инскриптам на фотографиях, — различные типы альбомных стихотворений. На фотографиях можно найти те же стихи, что и в альбомах, например:

Вспомни меня, когда рано
проснешься,
робко откроешь глаза,
вспомни меня, когда вечер
настанет,
на небе взойдет золотая Луна
[Частный архив, фотография двух школьниц, 1950 г.]

Варианты этого стихотворения встречаются в альбомах 1947—1949 гг. [12. С. 102, 103, 104, 108].

Наконец, еще одна близкая группа текстов — эпистолярные поэтические формулы (о них см.: [13]). Эти форму-

лы широко распространяются во время Первой и Второй мировых войн (когда для многих единственным способом связи с родными стала почта). В письмах военного времени в большом количестве появляются вставленные в текст стихи — фольклорные, самодеятельные, профессиональные [2. С. 164; 14. С. 74, 146—147; 15. С. 313]. Тогда же, в 1940-е гг., получают широкое распространение поэтические инскрипты на фотографиях. (Конечно, следует учесть и специфику складывания корпуса материалов: сохраниться было больше шансов у писем и фотографий со стихами, а при общем увеличении объема переписки таких становилось больше).

При всем сходстве с названными группами текстов поэтические инскрипты можно выделить в отдельную группу — и не только по местоположению (на обороте фотографии).

Во-первых, они отличаются тем, что содержат адресованное получателю пожелание не забывать дарителя. Пожелание относится к будущему:

Пройдут года и сменятся веками.
От прошлого, останется лишь —
след.
Но в доказательство, что были
мы — д р у з ь я м и,
Храни мой этот, маленький
портрет.
[Частный архив, фотография военного, 1961 г., Иркутск.]

Речь идет о времени, когда даритель и получатель будут в разлуке:

Быть может волны роковые
нас разнесут куда нибудь
вот мое маленькое фото
на память слово «Не забудь»
[Частный архив, фотография трех молодых людей, 1953 г.]

Таким образом, поэтические инскрипты, как и вообще дарственные надписи на фотографиях, подразумевают разрыв в коммуникации между отправлением сообщения и его получением. Предполагается, что коммуникация с помощью надписанной фотографии произойдет не в момент дарения, а позже: получатель возьмет в руки фотографию, посмотрит на изображение, прочтет инскрипт и вспомнит дарителя — т.е. получит сообщение спустя какое-то время после того, как оно было отправлено, находясь вдали от отправителя².

Во-вторых, для некоторых поэтических инскриптов на фотографиях

характерен эллипсис объекта и включение вещи (фотографии) в синтаксис надписи. Инскрипт, как и другие виды надписей на вещах (владельческие, авторские надписи), подразумевает вещь, т.е. сам объект дарения, в качестве прямого дополнения. Вещь с дарственной надписью сама как бы становится членом предложения. Из 33 различных стихотворений и афоризмов, обнаруженных нами на фотографиях, в семи отсутствует дополнение при переходном глаголе (еще в одном — и сам глагол): «Когда любишь, то храни, а забудешь, то порви»; «Вспомни и взгляни, чем взгляни и вспомни»; «Дарю сердечно, помни вечно»; «Вспомни иногда, чем никогда»; «Вспоминай вечерком перед горячим чайком»; «Вспоминай порою, если этого стою»; «Без слов, но от души».

При этом поэтические инскрипты не отличают изображение от изображенного. На месте отсутствующего дополнения должен оказаться не просто подарок, как в случае с дарственными надписями на вещах. При глаголах «храни», «порви», «взгляни» дополнением должна быть фотография. При глаголах «(не) любишь» и «вспомни/вспоминай» дополнением должен быть сам даритель. Поскольку дарителя в наличии при чтении надписи быть не должно (ведь в коммуникации, как уже было сказано, происходит разрыв), фотоснимок выполняет и его и свою собственную роль, является и материальным носителем изображения и самим изображенным. Тождественность фотографии и того, кто на ней изображен, особенно бросается в глаза, когда однородные сказуемые без дополнения идут через запятую: «Вспомнишь спасибо, порвешь не диво, в жизни бывает всё». *Вспомнишь* — «меня», *порвешь* — «фотографию». Но инскрипт написан так, как будто дополнение у глаголов — одно и то же.

Отдельно следует сказать о глаголе «дарю». Этот глагол может выступать в качестве перформатива: его употребление — необходимая часть акта дарения [17. С. 129]. Однако в поэтических инскриптах на фотографиях «дарю» практически не встречается, кроме «дарю сердечно, помни вечно». Дело в том, что дарственная формула («На память...»), которая обычно предваряет поэтический инскрипт, сама является перформативом, т.е. заменяет собой глагол «дарю», соответствует ему по своей иллютивной силе и делает его избыточным. В поэтических инскриптах на фотографиях не встречается и императив «прими»/«возьми», в отли-

чие от «храни»: здесь они тоже были бы излишни.

Если в инскрипте все же упоминается объект воспоминания, он назван словами «я», «мы», «(наша) дружба», «старые друзья», «кто любил тебя», «живой образ», «(что-нибудь) живое», «оригинал». Объект хранения/глядения в инскриптах — «(мой) этот (маленький) портрет», «(это) (мнимое) видение», «этот мертвый/неподвижный образ», «(все) мои/эти (мертвые/плохие) черты (моего лица)», «эта тень», «(неподвижная) личность (моя)», «копия». Слова «фото» и «карточка» для обозначения объекта хранения/глядения употребляются реже (в нашем материале «фото» встречается 3 раза и «карточка» — 3 раза).

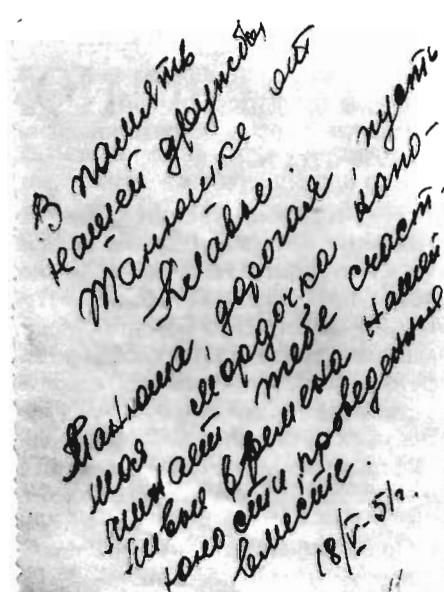
Поскольку речь идет о явлении, сочетающем в себе слова (на обороте) и изображение (на лицевой стороне), то можно выделить и близкие этому явлению группы изображений. Это, прежде всего, кустарные фотооткрытки (ил. 2) — фотографии, сделанные с деревоизделий и загородных открыток, разрисованные анилиновыми красками и украшенные стихотворными надписями (о них см.: [18; 19]). Другая близкая группа изображений — изготовленные фотографическим способом коллажи, где портрет заказчика соединялся с картинкой и надписью (ил. 3). И фотооткрытки и фотоколлажи были широко распространены в 1940—1960-е гг. Те и другие роднились с фотографиями с поэтическими инскриптами общим принципом (фотоизображение + стихотворение или афоризм) и общая эстетика — несколько неумелое подражание профессиональной фотографии/литературе. На лицевой стороне фотооткрыток и фотоколлажей появляются те же стихи, что и на оборотах фотографий, например: «Помни вечно Дарю сердечно» [Частная коллекция, фотоколлаж с фотографией военного]. Можно предположить, что фотооткрытки и фотоколлажи находили спрос в той же социальной группе и удовлетворяли те же вкусы, что и поэтические инскрипты на фотографиях.

Что касается социальной группы, которая участвовала в практике дарения фотографий с поэтическими инскриптами, информацию о ней можно получить из самих фотографий и надписей, сопровождающих стихотворения. Отсюда мы узнаем, что дарители фотографий с поэтическими инскриптами — это молодые люди (юноши и девушки), нередко учащиеся или находящиеся на военной службе, а ад-

ресатами их посланий являются их сверстники (но не представители старшего поколения). Некоторые сведения об исследуемой практике можно получить из литературы XX в. Литературные герои, которые надписывают фотографии, используя расхожие стихи и афоризмы, обязательно молоды и зачастую выглядят смешно и наивно (как в романе Д. Вересова и Ф. Разумовского «Сердце льва» [20. С. 201]). Для писателя эпизод с поэтическим инскриптом на фотографии может быть способом показать героя малообразованным человеком с неразвитым вкусом [21. С. 32]. Герой рассказа В. Аксенова «На полпути к луне» способен на глубокое чувство, но не таковы его чувства к женщине, которой он дарит фотографию с псевдоинтимной, а на самом деле формульной надписью «Без слов, но от души» [22. С. 154—155].

Поэтические инскрипты на фотографиях появляются не позднее начала XX в., а наибольшее распространение, судя по нашему материалу, получают в 1940—1960-е гг. При этом поэтические инскрипты все время существуют «около альбома», в той же субкультуре (школьников, военных), развивая те же темы (дружбы и любви), что и альбом. И когда альбом из сборника посвящений превращается в памятную книжку, куда его хозяин или хозяйка списывают песни и стихи, пригодные для разных случаев (поздравления, пожелания, дарственные надписи), — поэтические инскрипты тоже переходят в альбом. Здесь они образуют отдельную рубрику «Надписи к фоткам», которая определяет тему этих текстов, но не их pragmatику. Такие «инскрипты без фотографий» мы будем называть «альбомными инскриптами».

Первое отличие альбомных инскриптов от «настоящих» заключается в том, что первые в подавляющем большинстве случаев называют действие дарителя. Глагол «дарю» является почти обязательным, встречается и глагол «бери». Почему? Во-первых, альбомным инскриптам, оторванным от фотографии, не предполагана дарственная формула, которая бы удостоверяла, что речь идет именно о подарке, и делала бы глагол дарения излишним. Во-вторых, в альбомных инскриптах этот глагол не имеет иллоктивной силы глагола «дарю» в акте дарения, а лишь описывает ситуацию, которая отсутствует в реальности, как бы «восстанавливая» ее (т.е., по Дж. Остину, является не перформативом, а дескриптивом [17. С. 72—76]):



Ил. 1. Оборотная сторона фотографии 1951 г.
Из личного архива автора



Ил. 2. Фотооткрытка. Из частной коллекции



Ил. 3. Фотоколлаж. Из частной коллекции

Тебе как другу юных лет
Дарю я собственный портрет
Пусть хоть не я, а образ мой
Всегда находится с тобой.
[Частный архив, тетрадь школьницы, 1990-е гг., Карелия.]

Второе отличие состоит в том, что альбомные инскрипты прямо называют то, что дарится, обычно без эллипса и пропущенного объекта. При этом для обозначения объекта дарения чаще всего используются слова «фото», «фотография», «фотоснимок», «карточка», которые редко встречаются в поэтических инскриптах на фотографиях и которые позволяют сразу и однозначно определить описываемую ситуацию:

Пройдет быть может много лет
порою будет все забыто.
Пусть фотография оставит след
Того, что было вместе пережито.
[Частный архив, тетрадь школьницы, 1990-е гг., Карелия.]

Благодаря упомянутым различиям в синтаксисе и лексике инскрипты в альбомах, в отличие от «настоящих», не являются дополнительными по отношению к фотографии, они самостоятельны и могут существовать сами по себе, в отрыве от фотографии. Они описывают процесс дарения фотографии, т.е. являются не «текстом на», а «текстом о» фотографии, это не стихи на фотографиях, а стихи о том, как дарят фотографии.

Что касается содержания, альбомные инскрипты повторяют все пожелания «настоящих» («смотри», «береги», «не забудь» и т.д.), но отличаются от них степенью драматизма, «кипением страсти». «Настоящие» инскрипты просят «вспомнить», но не доходят при этом до угроз. Альбомные же инскрипты еще больше заостряют конфликт между памятью и забвением: память хранят, преодолевая сопротивление самой природы и всеобщее беспамятство, иногда даже вопреки воле адресата и назло ему:

Быть может память обо мне,
Не долго будет храниться.
Так пусть судьбе наперекор,
Хоть это фото сохраниться.
[Частный архив, тетрадь школьницы, 1990-е гг., Карелия.]

Утрата памяти означает разрыв отношений и должна сопровождаться уничтожением фотографии. В одном из самых популярных поэтических инскриптов даритель предлагает получателю, если тот его забудет, уничтожить фотографию символически на-

груженным способом. Впрочем, некоторые дарители смягчают текст инскрипта, как бы не решаясь написать «порви»:

Когда любишь, то храни,
а нелюбишь, то п.....
[Частная коллекция, фотография военного, 1945 г., Германия.]

Если нравится, сохрани,
А не нравится, назад верни.
[Частная коллекция, фотография двух военных, 1947 г., Германия.]

Но именно мотив символически нагруженного уничтожения подхватили и стали развивать альбомные инскрипты, постаравшись усилить драматизм. Они советуют адресатам: «брось его [фото] в воду», «обратно пришли и на нем напиши: "Не нуждаюсь"», а рвать фотографию предписывается непременно «с улыбкой», очевидно, для усугубления жестокости:

Если дружба наша порвется
И на сердце не будет любви,
То хранить мое фото не надо
Посмотри улыбнись и порви
[Частный архив, тетрадь школьницы, 1990-е гг., Карелия.]

Таким образом, «настоящие» поэтические инскрипты и альбомные — это две различные группы текстов, т.е. нельзя механически списать стихотворение с оборота фотографии в тетрадку и наоборот, из тетрадки на фотографию. Впрочем, последнее иногда происходит в позднейшее время (в 1990—2000-е гг.): инскрипты как бы возвращаются на фотокарточки со страниц альбома.

Примечания

¹ Выражаю искреннюю благодарность Государственному центру фотографии, а также А. Сенъкиной и всем, без чьей помощи этот материал не был бы собран.

² Представления о необходимости разрыва в коммуникации с помощью дарения фотографии отразились в рукописных девичьих рассказах. Героиня рассказывает, даря герою свою фотографию с инскриптом, сама искусственно создает этот разрыв:

“Да вот, хочу попросить у тебя фотографию”, — сказал Дима.

“А знаешь, я сама хотела подарить тебе ее, — ответила она. — Сейчас я напишу на ней несколько слов, ладно?”

“Отлично!” — ответил Дима.

Когда Наташа написала на фотографии, она вложила ее в конверт и сказала Диме: “Димка, распечатай это, когда будешь дома, а пока пойдем пить чай” [16. Раздел I, № 29. С. 157].

Литература

- Разумова И.А. Письменные традиции современной семьи: проблемы собирания и изучения // «Наивная литература»: исследования и тексты. М., 2001. С. 93—115.
- Шумов К.Э. «Шифровки», «эпистолы», поздравления и пожелания в рукописных традициях // Современный городской фольклор. М., 2003. С. 711—732.
- ...С наивной подписью «На память» // Мир фото. 2004. Июнь. Вып. 10. С. 4. Цит. по: <http://www.mir-foto.ru/gazeta/10/page4.htm>.
- Бахтин В.С. Писал поэт, фамилии нет... // Звезда. 1992. № 1. С. 163—171.
- Борисов С.Б. Культурантропология девичества. Шадринск, 2000.
- Бахтин В.С. Реальность письменного фольклора // Экспедиционные открытия последних лет. СПб., 1996. С. 151—159.
- Норман Б.Ю. Лингвистика каждого дня. Минск, 1991.
- Хромова А.В. «С Новым годом поздравляю и от всей души желаю...»: Тексты новогодних поздравительных открыток // Антропология. Фольклористика. Лингвистика. СПб., 2001. Вып. 1. С. 100—124.
- Мазалецкая В.А. Надписи на произведениях народного искусства из собрания Кирилло-Белозерского историко-архитектурного и художественного музея-заповедника // Кириллов. Краеведческий альманах. Вологда, 1997. Вып. 2. С. 130—142.
- Бунин И.А. Собрание сочинений в четырех томах. М., 1988. Т. II.
- Туболов В.Б. Одиночный полет. Свердловск, 1982.
- Борисов С.Б. Эволюция жанров девичьего альбома в 1920—1990-е годы // Шадринский альманах. Шадринск, 1997. Вып. 1. С. 87—110.
- Виноградов Н. Народные любовные письма // Живая старина. 1906. Вып. 2. Отд. 5. С. 37—39.
- Пушкирев Л.Н. По дорогам войны: Воспоминания фольклориста-фронтовика. М., 1995.
- Блокадные дневники и документы. СПб., 2004.
- Рукописный девичий рассказ. М., 2002.
- Остин Дж. Как производить действия при помощи слов // Остин Дж. Избранное. М., 1999. С. 12—135.
- Воинова Н., Дмитренко А. «Милые картинки» // Новый мир искусства. 1999. № 2. С. 38—40.
- Дмитренко А. Солдатские открытки // Дембельский альбом. СПб., 2001. С. 45—49.
- Вересов Д., Разумовский Ф. Сердце льва. СПб., 2002.
- Коляда Н. Пьесы для любимого театра. Екатеринбург, 1994.
- Аксенов В.П. На полпути к Луне. М., 1966.

Д.В. ГРОМОВ

«РУСАЛОЧЬИ» ОЗЕРА КУРГАНСКОЙ ОБЛАСТИ

Территория Курганской области в обилии покрыта небольшими озерами. Озеро — привычная часть здешнего ландшафта, и неудивительно, что в данном регионе широко распространены рассказы об озерных жителях — русалках. Эти рассказы нам доводилось слышать почти в каждой деревне.

Былички о русалках мы записывали в течение четырех поездок — в 1998, 1999, 2000 и 2004 гг. на территории Шумихинского р-на (в западной части области). Кроме того, в 2000 г. мы записывали подобные былички на севере области — в Белозерском р-не и в соседнем с ним Упоровском р-не Тюменской обл.

Большинство интервью содержит пересказы чужих сообщений; часто информанты излагают распространенную точку зрения, занимая нейтральную позицию: «Были разговоры, но видел кто, не видел — трудно сказать» [1]. Обычно наблюдение русалок относят к давним временам — «раньше же ведь всякие привидения были...» [2]. Однако упоминают и о встречах, произошедших совсем недавно; было сообщение о встрече с русалкой, случившейся за несколько дней до нашего появления в деревне. Семеро информантов сообщили, что видели русалку лично.

В большинстве случаев рассказы о встречах с этими существами сводятся к простой схеме: наблюдавший видит на берегу водоема сидящую женщину (это и есть русалка), которая, заметив, что обнаружена, ныряет в воду: «Значит, я ещё был маленьkim-маленьkim... и в деревне ходила, это, такая молва. Что на речке появляется на плоту русалка. Вот волосы чешет, чешет. Потом, значит, что. Если её кто-то нечаянно вспугнёт — она, значит, бросает чесать и ныряет в воду» [3]; «Мне Ефалия Андреевна говорила, это учительница математики была. Говорила: "Я шла однажды рано утром, — а ей переходить надо было через мельницу, тогда мельница, — и это, — говорит, — на берегу, на мельничном пруду, где мне надо переходить, сидит, — говорит, — русалка. Настоящая русалка, как вот это... И, — говорит, — я думаю: как я перейду? Она, — говорит, — раз, и спрыгнула в воду. Ну, настоящая, — говорит, — русалка, спрыгнула в воду,

около мельницы". Но это было давным-давно» [4]; «Я тоже как-то вот пошла — мама меня послала полоскать. Я пришла — вот уж сумеркалося. Серо уж стало. Я иду — на плотке кто-то. Я говорю: ой. Я боялась — кто-то еще на плотках-та. Думала — тоже может кто-то, кого-то полощет. Подходит-то стала к самому ту — бульк в воду и всё, нет никого. Я то ли полоскать, то ли нет, напугалася. Ну всё одно выполоскалась: не выполошу — мама наколотит. Так я выполоскала. Пришла, говорю: "Мама, я как напугалась <...> Мама! Кто-то на плотках сидел". — "Да хто там тебе будет сидеть!" — "Мама, наверно русалка". — "Пфу! Каку-то ещё русалку она!" Ну, вроде успокаивает меня, чтоб не пугалась [улыбается]. Вот, а это она сидела, кто больше в воду нырнёт? <...> Космачём она сидела — но не видать уж, серо уж» [5].

Как правило, русалка сидит на плотках (мостках) около деревенского озерка, однако иногда ее замечают на болоте: «Дедушка Зубков рассказывал: "Мы в поле с лошадями были, тут болотина была. А над болотиной-то — крива-ая берёза. Мы... на ей ещё садились. Тут побежали рядом искупаться, залезли в озеро-то, глядим — кто-то сидит на берёзе. Мы подальше отбежали, вылезли, смотрим: бах! в болото — мы узнали, что это русалка" [смеется]» [5].

Иногда рассказ о встрече с русалкой сводится к одной фразе: «Дядя Витя рассказывал <...> русалка на плотках чесала волосы» [6]. Или: «Дядя Игнат тоже видел русалку. Он её спутнул — она и в воду» [7].

Сидя у воды, русалка расчесывает волосы — «только гребень трышит» [8]. Соответственно, заметное место в рассказах о русалках занимает русалочный гребень: «Было такой случай — что одна женщина пришла к озеру, на плотик, набрати воды — и вдруг, говорит, гляжу — там сидит женщина и чешет голову, волос длинный очень. И только к ней подходит — она бултых в воду, а гребешок оставил. Она взяла этот гребешок, домой принесла — она ночью к ней пришла, и стучит в окно, и кричит: "Отдай мой гребешок". Но она ещё не отдала ей в тот день, на следующий день она опять пришла: "Отдай мой гребешок, а то тебе будет беда". И она пришла и положила гребешок, и всё ждала, когда она придёт за этим гребешком. И так она её дож-

даться не могла. "Вижу — вроде волны, волны — а волнение или от ветра, или от чего". Но потом гребешка не стало» [2]; «Вот тут у нас не так далёко, где Вася-та Багуёв жил. Тут старики жили, и девка у них была. Я знаю девку-то хорошо, забыл только, звать как. Красивая деваха была. Пошла по воду — гребень лежит на плотках. А ну вот его — она притащила домой. Русалка-то пришла в двенадцать часов, стукат в окошко. Отец там вышел в сени-то: "Кому там что надо?" — "Зачем мой гребень взяли? Ташите давайте". Старик девку спрашивает: "Ты чево — гребень притащила русалкин, что ли?" — "Ну". — "На што?!" Тут старик ходил, унёс ей. [А если бы ей не отдали гребень, что тогда?] А хто его знает. Не могу сказать. Ходила бы просила. Беспокоила» [9].

Рассказчица из д. Утичье вспомнила, как однажды в компании некий мужчина 40-50 лет из другого села сказал, что недавно подобрал русалочий гребень. Это повлекло за собой неприятности: «Один раз, говорит, щёл тоже, гребешок тот у ей был — взял. И вот, говорит, щас сетки поставлю — она, говорит, видно, сердится на меня: вот так вишь скрутит — рыба не попадает. Вот, я, говорит, рыболов и всё. А, говорит, ворожили у цыганки — что она меня туда затащит в озеро или чево. А цыганка сказала: "Нет, ты своей смертью умрешь, не утонешь". Вот тоже молоденький ещё парень — с ём году так примерно моего может <...> И смеётся — говорит, гребешок всё ещё у меня» [10].

Как видно из приведенных отрывков, рассказы о русалочьем гребне сводятся к запрету брать его, уносить с места. Огород информантки из д. Травяное выходил на озеро; неоднократно поутру она обнаруживала на мостках гребни, которые считала русалочими: «Я пришла полоскать рубахи. Стиралась как раз <...> Ой, да что тако... гребень. Столкнула в воду да и всё» [11]. Просьба описать внешний вид русалочьего гребня вызвала у информантки удивленное непонимание: что его описывать, гребень как гребень.

В целом в рассказах русалка — это молодая женщина; иногда подчеркивают ее красоту [4]. Наиболее характерная черта русалок — их длинные распущенные (часто «косматые») волосы. Они могут быть блестящие [8], белые [12], «полосами — белая полоса, черная полоса» [13].

Никто никогда самостоятельно не указывает — одета русалка или обнажена. Задав дополнительный вопрос, мы слышали неуверенные ответы: в рассказах эта деталь не упоминается. Часто это объясняют тем, что русалки близко к себе не подпускают («она не покажется — нырнет, уйдёт и всё» [5]), а встречи с ними происходят в сумерках (или поздно вечером, или рано утром).

Дважды упоминалось о наличии у русалок рыбьего хвоста. В одном случае информант явно стремился разыграть нас; в другом случае хвост также был упомянут довольно неуверенно, в пылу спора. У нас создалось впечатление, что «хвостатость» русалок здесь — черта, привнесенная из литературы и изобразительного искусства.

В рассказах русалка либо безмолвна, либо разговаривает преимущественно при помощи отрывочных восклицательных реплик («Чур, ты мой!», «Куда плывёшь?»). Одна из информанток высказала мнение, что русалка особым образом ухает: «Русалка как человек, ухает по-своему» [14].

Хотя русалка внешне и похожа на человека, но человеком она не считается; это вообще «морско животное» [5]. Примечательно, что «снежный человек» в Белозерском р-не, напротив, расценивается именно как человек, поэтому на него нельзя охотиться [15]. В целом, по оценкам сельских жителей, русалка — это «нечиста сила».

Тон большинства сообщений о русалках хотя и настороженный («не видал, не видал ни разу, дай Бог не видеть» [9]), но в целом нейтральный: «Вот тако вот природоведение» [10]. При встрече с человеком они, как правило, не проявляют агрессии и вообще стараются уйти от контакта. Многие информанты во время рассказа посмеивались, как если бы сообщали о каком-то забавном курьезе. Описание встречи с русалкой может выглядеть довольно обыденно: «Придут, коней пойт, — она сидит» [9].

Несмотря на внешнюю неагрессивность русалок, рассказы о них использовались (а может быть, используются и сейчас) для запугивания детей: «Всё пугали нас русалками. Вот когда идёшь: приходи быстрее — от русалка вылезет, тебя... из речки такая дли-инная, волоса-а у ней. И она схватит и утащит. Вот мы только этого боялись — вот что пойдём к речке когда. Поздно идёшь: "Айдате, девчата, русалка щас вылезет из речки". А ещё вообще-то говорили, что у нас тут болота были — дак в эти болота-то говорили: "Айдате, здесь не одного уже затащили, айдате — нас затащат русалки". И бежим до-

мой, кричим: "Ой, боимся, айда-ате быстрее! Ма-ама! — кричим всё. — Русалка нас схватит"» [16].

Боялись русалок не только дети, но и женщины: «Ну раньше вот всё говорили, даже баба Дуня, наверно, рассказывала... Всё же говорили — если поздно женщины придут с покоса или куда — на плоту стираться все боялись, что стираться на плоту — что кто-то как-то под плотом, где-то всё как это. И булькало, и вроде какие-то переливы, это, непонятные голоса, и — боялись. Я помню, даже вот я вот, бабушка говорила: "Не ходи поздно у плотика, не ходи поздно у плотика". А что уж там у этого плотика могло быть... Женщины, говорят, убегали и рубахи, половики бросали тут на плоту» [1]; «А потом мамаша [свекровь] — я к им вышла, к Овчинниковым, замуж (я молоденькая тоже вышла) — и рано за водой побегу: у нас же там раньше-то речка [нрзб.]. И вот как чуть — вёдра беру, эта... И мене потом мамаша говорит: "Нина, — говорит, — ты зачем так рано ходишь за водой?" Я говорю: "Ну дак некогда; а чё [нрзб.]?" — "Я, — говорит, — тоже, Нина, молоденькая ходила, а как увидела русалку, теперь с тех пор, — говорит, — не хожу на Тугзак рано"» [17].

Приведенные выше сообщения типичны для данной местности: основные их положения с небольшими вариациями высказывались многими информантами. Сообщения, приведенные ниже, напротив, единичны, информация упоминалась одним рассказчиком (изредка двумя).

Двое информантов говорили о том, что русалка способна предсказывать будущее: «Бабушка рассказывала, что вся бытность была связана с русалками, они предсказывали судьбу. Бабушка вот рассказывала нам, она была грамотная, она сказительница была» [18]; «Вот дед Зубков — Пенза — он оттуда вот был... Он врал — дак я вру. Говорит, у него отец умер — русалку видел. Она, говорит, сидела... не знаю, где там, на плотках ли, на чём сидела... Он подходит — она говорит: "Чур, ты мой!" И, говорит, в воду булькнула. Ну, он, говорит, ещё матюком: "У-у, твой! Сами убежала! Боишься!" Ну и, говорит, потом пришёл да, грит, рассказывает матери-та, хозяйке-та... Она говорит: "Ой, ба-атюшки. Да как страшно — говорят, русалку видеть нехорошо. Потому что или заболеешь, или умрешь, или чё. А она ещё тебя и зачурала". А он: "Да мать её, я чё, зачурала, — говорит. — Убежала, всё равно лишь. Испугалась меня". А потом тут же, говорит, скорёшенько, ни с того ни с сего: ой, ой — и умер. Не в этот

день, погодя, но, говорит, скоро умер после этого. И когда, говорит, умирал <...> сказал: "Вот и русалка зачурала". Так это умер, а то говорят — утонет, если русалка покажется — дак человек утонет <...> Вот Нюрка Першина утонула. У нас девка — краси-ивая была девка. И вот все купались ничё, а она утонула <...> Дак она тоже рассказывала свою кавалеру. Говорит: "Я с покосу приехала и, — говорит, — бегом в озеро. И, — говорит, — русалка сидела, и, — говорит, — рукой вот так мене махнула, и, — говорит, — в воду. Я, — говорит, — не знаю: умываться подходить, не знаю, нет. Подошла, умылася — и меня вот всю вот так чево-то страшно, — грит, — мне стало". Ну и никто и ничё. Когда она умерла, Ванишка-то рассказывал: "Она, — говорит, — мене вот чё говорила"» [5].

Русалка Курганской области — молодая и привлекательная женщина с распущенными волосами. Нам довелось услышать всего два рассказа о русалках с «нетипичной» внешностью. Так, информантка из д. Утичье шла на Пасху вечером мимо озера и увидела несколько в стороне от воды двух собак, стоящих на задних лапах, которые, заметив ее, бросились в озеро. Информантка считает, что это были русалки. Причиной их появления она считает свое недостаточно благочестивое поведение на Пасху, участие в застолье: «На Пасху нельзя пировать, потому они и явились» [19]. Пожилой мужчина из д. Благовещение описал русалку следующим образом: «Она была образ вроде как обезьяны, но это человек, была русалка. Лохматая, обросшая была. Голова обросшая» [12]. Примечательно, что присутствовавшая при разговоре жена информанта тут же привела более распространенное описание: «Не обезьяна. Красивая девушка, длинные волосы... И хвост рыбий. Ну надо же выдумал. У меня же рассказывала мамаша, и дед рассказывал, и мама рассказывала» [17]. По-видимому (и это заметно по реакции людей, присутствовавших при разговоре), в образе «обезьяноподобной русалки» проявились черты еще одного популярного персонажа здешних быличек — «снежного человека».

В некоторых сообщениях русалка выступает как вредоносный, злобный персонаж. Так, в д. Першино Белозерского р-на мы слышали историю о местной женщине, которая обронила в воду кольцо. Пожалев о пропаже, она вернулась на мостки и попыталась на-шарить кольцо на дне, но русалка не дала ей этого сделать, оставив на руке глубокие следы от своих ногтей. Вообще, эта русалка была зла и опасна. Рас-

сказывают, что в начале 1970-х гг. она утопила женщину во время купания, а в то самое время, когда женщину несли на кладбище — утонул еще и парень. При этом у обоих на горле нашли следы двух русалочных пальцев. На настоящий момент русалка в озере не живет; среди местных жителей бытует мнение, что с ее исчезновением озеро начало зарастать и покрываться тиной [15]. Русалка выступает здесь как хозяйка озера. Это единственное сообщение в своем роде; хотя и встречаются рассказы об экстраординарных событиях, связанных с озерами (в них неожиданно прибывает вода, колдуны руководят уловом рыбы, спускаются, не замочившись, под воду к живущим там чертям), но с русалками эти события, как правило, не связываются.

В одном сообщении русалка выступает как даритель: «Потом ещё она такая молва была. Якобы она давала человека, если он что-то там — или нечаянно её возьмет, или там что — она давала ему неразменный рубль» [3].

Всего единожды мы слышали рассказ о том, как человек пытался поймать русалку: «Дед мой Милёхин ловил её, русалку <...> У деда у Милёхина была своя мельница на Тугзаке стояла <...> Какие-то багаузы стояли, багаузы были очень глубокие, а вода же, мама говорит, была в речках чистая, рыбу всю было видеть насквозь. И вот дедушка пойдёт, говорит, в двенадцать часов смотреть, а она, говорит, выплынет русалка — и сидит волоса расчёсыват. А краси-ивая, говорит, красивая, волосы, говорит, белые у неё. Ну и, мама говорит, дедушка где-то услыхал, что если вот крестик на неё накинешь — и она не уйдёт в воду <...> Ну и вот, говорит, дедушка, говорит, встанет, говорит, ночью — и пойдёт с этим, говорит, крестиком. И, говорит, один раз он уже, говорит, потихоньку, всё уже затаил вот, близко, грит, к ей подошёл. Она, говорит, на багаузе сидела и, говорит, расчёсывала, говорит, волосы. Он, говорит, только на неё накидывать крестик, и она всё равно — вот какое у неё чутьё было — и ушла в воду. Вот. И, говорит, больше дедушка не стал ходить» [16].

Единично и сообщение о том, что русалки умеют летать: «А мы раньше верили всё. Нам вот скажут <...> что... вот русалки-то там: "Вот там русалки летали" [смеется]. Говорят, летали. Она вроде как летает, ловит маленьких-то. Вот мы всё боялись» [16].

Из общего ряда выбивается и рассказ, в котором русалка сама появляется перед человеком, пытается вступить с ним в контакт: «Муж поплыл в два часа ночи рыбу снять — мне надо

было утром ехать рыбу продать (у меня лицензия — я торгую же) <...> Я жду-жу — нету-нету, нету-нету, нету-нету дома-то. Я дома же осталась. Жду, это, блины наст्रяпала, чай скипятила — всё нету-нету Толи мне чё-то. Приходит весь мокрый. А говорю: "Анатолий, чево случилось?" Он говорит: "Я щас с лодки опрокинулся". — "Что случилось?" — "Какая-то женщина прям перед лодкой встала, — говорит, — перед лодкой. Волосы дли-инные", — говорит. Маленькая вот... Ну, меньше его <...> ростом. Волосы длинные, говорит. Прям перед лодкой встала и это она: "Куда плывёшь?" — на него. Он даже рыбу с сетей не снял, понимаете [смеется]. Вот видите, как случилось. Вот он в больнице в Шумихе у меня лежит. В тяжелом состоянии <...> воды в лёгкие попало <...> Перевернулся с лодки и всё — он онемел, понимаете» [20].

В следующем сообщении рассказ о русалке переходит в жанр анекдота: «Шёл татарин как-то из [нрзб.] вот здесь на Паске. Шёл и кулыкал, кулыкал по-своему: "Думал, что дошёл — тут русалка сидит, большой на перилах <...> Я, говорит, ей по-своему говорю: "Хмильнара, хмильнара", а она: "Смирно сижу, тебя не пропушшу" [смеется вместе с женой]. Как сказал "Христос на воскрес" — она бух в воду, я бегом к бабушка Любава: "Бабушка Любава, ваш Бог проворнее, наш нет. Щас пойду другая дорога". Было, было дело» [9].

Курганская область находится на границе между лесной и степной зоной, между Россией и Казахстаном. Видимо, поэтому здесь достаточно много фольклорных текстов об инородцах (в частности, татарам). Мы встречали сюжет о татарине, который, оказавшись в экстремальной ситуации, обращается за помощью попеременно к Аллаху и христианским персонажам (Христу, св. Николаю), причем христианский покровитель оказывается сильнее. Рассказ о татарине, испугавшем русалку пасхальным приветствием, относится к этому же ряду.

В целом сообщения не выходят за рамки восточнославянских представлений о русалках. Почти для всех упомянутых выше мотивов можно найти аналогии в быличках, записанных в других регионах России.

Как мы уже говорили, русалки относятся нашими информантами к категории «не-людей», «нечистой силы». Они помещаются в локусе, непригодном для жизни человека, — в озерных глубинах.

Рассуждая о русалках, местные жители часто отмечают, что они даны

людям как искушение, соблазн. Поэтому, кстати, и уменьшилось число встреч с русалками в последние годы: люди стали недостаточно чисты и потребность в их соблазнении отпала: «Раньше всё больше деялось, чем теперь. Раньше все веровали — ну и нечисть то часто и подтыкала. А теперь все сами черти, никто ничё, все нечисти» [5]; «В Бога-то веровали — ну оно и блазнило. А сейчас мы все в чёрта, так ничего не кажется. Раньше-то всё было. Ну а щас мы к лешему-то не пристроилися, и к Богу-то никак, тоже ведь не верем» [8].

Одна из рассказчиц закончила свое сообщение такими словами: «Всего на свете много, и всё бывает — а мы ничего не понимаем. Когда вот в Бога не верят: "Бога нету! Чёрта нету! Сами мы черти, сами мы боги". Так и живём: никого не поймёшь — сами боги, сами черти [смеется]» [5].

Список информантов

1. Е.А. Катаева, ок. 1922 г.р., Тюменская обл., пос. Упорово.
2. Л.С. Угренинова, ок. 1930 г.р., Тюменская обл., пос. Упорово.
3. П.Г. Мингалев, 1934 г.р., Тюменская обл., пос. Упорово.
4. Н.И. Кордыш, 1931 г.р., Тюменская обл., пос. Упорово.
5. А.Ф. Худякова, 1915 г.р., Курганская обл., Шумихинский р-н, д. Стариково.
6. П.С. Кожевников, 1916 г.р., Курганская обл., Шумихинский р-н, д. Сажино.
7. К.П. Сазыкина, 1936 г.р., Курганская обл., Шумихинский р-н, д. Утичье.
8. В.Г. Порохина, ок. 1940 г.р., Курганская обл., Шумихинский р-н, д. Утичье.
9. Р.П. Мезенцев, ок. 1940 г.р., Тюменская обл., д. Пушкирово.
10. ФИО неизвестны, ок. 1950 г.р., Курганская обл., Шумихинский р-н, д. Утичье.
11. М.Ф. Жеребцова, ок. 1935 г.р., Курганская обл., Шумихинский р-н, д. Большая Рига.
12. А. Овчинников, ок. 1930 г.р., Курганская обл., Шумихинский р-н, д. Благовещение.
13. Г.Р. Леготина, 1918 г.р., Курганская обл., Шумихинский р-н, д. Прошкино.
14. Д.А. Кузнецова, 1919 г.р. Курганская обл., Шумихинский р-н, с. Песчанотаволжанское.
15. С.И. Арефьев, 1964 г.р., Курганская обл., Белозерский р-н, с. Первшино.
16. А.Д. Богданова, ок. 1935 г.р., Курганская обл., Белозерский р-н, д. Боровлянка.
17. Н.М. Овчинникова, 1931 г.р., Курганская обл., Шумихинский р-н, д. Благовещение.
18. В.А. Торопова, ок. 1940 г.р., Курганская обл., Шумихинский р-н, с. Птичье.
19. А.Г. Сазыкина, 1937 г.р., Курганская обл., Шумихинский р-н, д. Утичье.
20. В.М. Силик, 1948 г.р., Курганская обл., Шумихинский р-н, д. Прошкино.

Г. МАНОЛОВА

ИСТОЧНИКИ ВОДЫ В ЖИЗНИ БОЛГАРСКОЙ ДИАСПОРЫ В МОЛДОВЕ

Цель статьи — исследовать роль источников воды у болгар, проживающих с XIX в. в селах Кайраклия и Кирсово Республики Молдовы. В безводной степи, где расположены эти населенные пункты, вода является самым большим богатством, а чешма¹ и колодец² — социальными и сакральными центрами села.

Первым шагом исследования была подробная фиксация всех водоисточников в селе — как заброшенных, так и функционирующих в настоящее время. Обнаружилось, что в последнее время в с. Кайраклия втрое увеличилось число колодцев, однако новые, в отличие от старых, считаются частными.

Расположение старых колодцев в селе свидетельствует о том, что они являются своего рода разделителями села на улицы, а дата построения колодцев фактически документирует поэтапное расселение жителей в селе.

В с. Кайраклия кроме колодцев есть также три чешмы, история каждого из которых известна всем. Главная чешма «Голямата чешма» в настоящее время снабжает водой все село. Другое свое название — «Дечевкостевата чешма» — она получила в честь своего основателя. Один из информантов рассказал следующее: «Земля, на которой располагается эта чешма, раньше принадлежала одному из самых больших родов — Драгнюти. Рядом находилась земля более бедного Дечевкоста, который обманным путем присвоил это место и построил там чешму, ставшую впоследствии общей». Интересен тот факт, что эту историю рассказал лишь один человек во всем селе; рассказчик принадлежал к обиженному роду Драгнюти.

Вторая всем известная чешма — «Тонолуйта чешма». При упоминании ее в беседе все жители села сразу же говорили: «Два брата враждовали из-за воды, которая сейчас всеми используется». По преданию, чешма принадлежала одному из первых переселенцев по имени Тонал³. Он оставил чешму в наследство своим сыновьям и тем самым посеял вражду между ними. На протяжении многих лет, с 1900 г. до Октябрьской революции, два брата вели судебную тяжбу из-за воды, в итоге ничего не добившись. Представители этого рода в интервью умалчивали о конфликте из-за чешмы, тогда как остальные жители села охотно рассказывали эту историю.

ТАЛИНА МАНОЛОВА, Этнографический институт и музей Болгарской академии наук (София)

В преданиях о двух чешмах прослеживается идентичная ситуация: вода становится причиной конфликта между людьми. Однако если в первом случае пострадавшие Драгнютой рассказывают об утрате чешмы, то во втором случае рассказчики о потере умалчивают, так как потерявшие сами явилисьвиновниками утраты. Односельчане же относятся к обеим историям иронично, объясняя эти ситуации простой поговоркой «Ни вашим, ни нашим».

В селе есть еще небольшая чешма, которую называют «Чушмичката». В настоящее время она не функционирует. Вот что рассказал один из жителей села, который имел прямое отношение к созданию этой чешмы: «Эту чешму построил в свое время мой дядя. Ему приснилось, что в этом месте есть вода. Он сделал чешму, но плохие люди разрушили ее. Прошло время, и мне во сне явился мой дядя, который сказал, что я должен восстановить чешму». Действительно, по рассказам односельчан, этот человек так и сделал. Однако из интервью с его детьми выяснилось, что после восстановления чешма стала главной причиной конфликтов как в семье, так и вне ее. Отец считал, что поддерживать чешму — это «святая обязанность» всех, но никто не хотел этого понять. В итоге чешма вновь была разрушена, и теперь все только вспоминают о хороших временах.

Если чешма представляется как источник богатства, то колодцу приписываются более широкие функции. Воз-



Колодец; на задней стенке висит икона. С. Кирсово

двигнуть колодец считается добродетельное дело. Как сказал один из старожилов: «Сделать колодец — значит оставить навеки добрую память на этом свете». Самый старый колодец в селе был вырыт в 1850 г., называют его «Хаджийски геран». По рассказам местных жителей, некая «баба Хаджийка», муж которой погиб на войне, дала деньги на постройку колодца и тем самым увековечила свое имя в памяти людей.

Колодец возле дома. С. Кайраклия



Есть в селе колодец, который все называют «Два брата». О нем сложена песня, которая до сих пор сохранилась в памяти людей. Колодец в настоящее время не функционирует, потому что в нем погибли два брата: «Когда люди начали копать колодец и дошли до каменной плиты, то перестали копать и пошли в город за каменными кольцами⁴, потому что было слышно, что вода где-то рядом. Есть обычай: кто первый найдет воду, того одаривают полотенцем и рубашкой. Двое братьев, которые были среди копавших колодец, захотели получить подарок и первыми открыть воду. Они вдвоем начали копать дальше, но земля обвалилась и засыпала их. К колодцу мать пришла оплакивать сыновей, а из ее плача люди сложили песню». В данном случае вода наказала братьев за жадность и исчезла.

Как говорит бабушка Пена из с. Кирсово: «Вода — это добро, и воздвигать колодец надо с чистыми помыслами, а то ничего не добьешься». Свои слова она подтвердила рассказом о том, как при строительстве одного колодца вода сначала появилась, а когда были сложены каменные кольца — исчезла. Оказалось, что при покупке этих колец люди обманули продавца, из-за чего были наказаны. Вода, по словам очевидцев, реагирует на взаимоотношения между людьми.

Истории, в которых колодец представляется как источник темных сил, известны многим. Есть в селе колодец, в котором, как говорят, живут *татасъми* и *лущи*, т.е. нечистая сила. Один из информантов рассказывает: «Из этого колодца в полночь выходят большие серебряные оковы, которые опутывают ноги человека, не давая ему двинуться до тех пор, пока не пропоет первый петух». Другие же видели, как из этого колодца выходил мужчина в белых штанах и рубашке, который забирался на спину человеку, не давая ему прохода до пения первых петухов.

По поверью, проходя мимо колодца, обязательно надо поздороваться с водой, особенно в полночь или на рассвете, ведь именно в это время, как говорят люди, властвует нечистая сила.

Интересные свойства приобретают колодцы в определенные дни календаря, например в день Святой Троицы. Именно тогда колодец, по представлениям местных жителей, становится местом обитания нечистой силы. Рассказывают такой случай: «В селе был один мужчина, который не боялся ничего. В день Святой Троицы все должны носить с собой полынь (*пелин-траву*). Этот человек смеялся над этим обычаем, и в тот же день, возвращаясь с поля, он увидел около колодца белых людей

«русалите». Тогда только он поверил в существование потусторонних сил».

Новые колодцы как раньше, так и сейчас освящаются. На севере Молдавии после освящения колодца устраивается большое гуляние. В с. Кирсово освящение сопровождается обязательным фотографированием на память всех присутствующих.

По представлениям болгар Бессарабии, колодец является священным местом, наподобие алтаря в церкви. Один из информантов рассказывает: «Есть в нашем селе женщина, которая спустилась в колодец и почистила его⁵, после чего вода изчезла». По мнению людей, это произошло потому, что женщина грешна и не имеет права находиться в этом «святом» месте.

Нельзя не отметить роль источников воды как социального центра села⁶. Именно около чешмы парни устраивали свидания с девушками. Первой обязанностью молодой девушки было пойти с утра за водой. Изучение рассказов о сватовстве молодых людей показало, что кража невесты в основном происходила у чешмы. Там же женщины ежедневно обменивались последними новостями из жизни села.

Подводя итоги, можно сделать следующее обобщение: если чешма в представлении болгар Бессарабии воспринимается, главным образом, как источник богатства, то колодец имеет более широкое предназначение. Интересно, что ни в одном из рассказов не упоминается о нахождении нечистой силы вблизи чешмы, тогда как колодец может быть местом ее обитания. Вполне вероятно, что различие в восприятии двух источников воды связано с различным характером самой воды в них — в чешме «течет», а в колодце «стоит».

Примечания

¹ Чешма представляет тип природного источника воды, это труба, заделанная в основу из камня.

² Болгарский колодец — это вырытая в земле яма, стены которой выложены камнем.

³ По документам этнографического музея с. Кайраклия, официальной датой основания села считается 1861 г., в то же время рассказы о колодцах свидетельствуют о более раннем периоде заселения.

⁴ Такие кольца раньше продавали на базарах; по завершении строительства колодца их ставят у основания колодца, для того чтобы в воду не попадала грязь.

⁵ В болгарских селах колодцы регулярно чистят. Чистка происходит следующим образом: из колодца выливают всю воду, после чего спускаются и выгребают грязь.

⁶ Вакарелски Хр. Этнография на Болгария. София, 1977. С. 217.

А.В. ПЕТКЕВИЧ

«ВОДНАЯ ЖЕРТВА» В РУССКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ

Ритуал жертвоприношения можно описать следующим образом: преследуя свою цель, адресант приносит жертву адресату в определенном месте и в определенное время. Например, когда мельник кидает водяному живую курицу, адресатом является мельник, адресатом — водяной, жертвой — птица, локусом — река, и ритуал призван помочь в сохранении дружественных отношений между вступающими в контакт сторонами. Элементы этой структуры с течением времени видоизменяются в конкретной ситуации жертвоприношения, некоторые из них могут утрачиваться или десемантизоваться.

В настоящей заметке речь пойдет об одном из локусов жертвоприношения — воде. Вода является не только локусом ритуала, но и местом обитания адресата жертвоприношения: в море живет требующий дани водяной царь, мельник приносит дары водяному, в колодец опускают пищу, для вызывания дождя около почтаемых источников оставляют обетные полотенца [1; 2; 3; 4; 5; 6; 7; 8]. Воде приносят жертвы тогда, когда она становится частью осваиваемого человеком культурного пространства. Болото или водоворот в реке враждебны человеку, поэтому они редко становятся адресатами жертвоприношений [2; 9].

Вода едина в разных своих ипостасях. Например, колодец или мельница являются искусственными сооружениями, возведение которых сопровождается строительными жертвами [6. С. 536—537; 8. С. 222; 10. С. 220], но вода в них является частью всей воды мира. Просящие дождя приносят дары подземным водам, влияющим на воды небесные. При этом вода и обитающие в ней мифологические персонажи принадлежат низшему уровню мироздания [11. С. 21].

Представление о требующей жертв водной стихии отражено в мифе, риту-

але и языке. Память об архаических ритуалах сохраняется в поэтических метафорах, фольклорных мотивах, сюжетах и образах.

Принесение жертвы скрепляет договор между водяным и зависящими от его милости людьми, прежде всего моряками, рыбаками и мельниками. Адресаты и приносящие им дары адресанты здесь обычно определяются довольно точно.

Закладка мельницы сопровождается принесением строительной жертвы, адресованной водяному духу, который становится постоянным покровителем мельницы, подобно умилостивленному при входе в новое жилище домовому: «Отец мне говорил, что, когда мельницу строят, завещают водяному несколько голов. Если завещания не сделать, так он будет скотину вытаскивать. Отец, когда строили мельницу, так завещали двенадцать голов, двенадцать человек и утонуло» (М.И. Кабакова, 1906 г.р., г. Алапаевск, зап. 1976 г.); «Говорят, что на всякой мельнице жили лешачихи, а им мельники носили всё, чтобы вода не сорвала. Говорят, что они выходили, головы чесали. Мельники то знали про них и видели» (А.С. Чечурина, 67 лет, г. Алапаевск, зап. 1976 г.); «Когда мельницу построят, русалка должна утащить в воду трёх человек, тогда мельница хорошо будет работать. Говорили, если русалка не утащит в воду трёх человек, то люди сами их толкали в пруд или речку. А так русалка не вредная: всё поёт, людей не обижает. Они купаются, а она на берегу сидит» (М.Е. Дедкова, 1913 г.р., с. Киргишаны Бисерского р-на, зап. 1980 г.).

При нарушении в работе мельницы также следует обратиться к водяному: «Старики рассказывали, что мельник, когда колёса мельницы не крутятся, берёт угощение и идёт к водяным в гости, а у них там царство целое, мельник-то к главному идёт. Водяной как человек из себя. Ещё говорят, когда мельница не крутится, петух живого с камнем в реку бросают, после этого мельница крутиться начинает» (М.Н. Мазитов, 1934 г.р., д. Старообухарово Бисерского р-на, зап. 1980 г.).

Необходимость принесения жертв при строительстве и для продолжения полноценного функционирования актуальна и для других связанных с водой сооружений, например завода: «Раньше, при Демидове ещё, заводы-то ведь все на прудах ставили. А чтобы работал завод-то, хозяин должен был дань лешачихе заплатить. В тот день-то, когда завод открывали, заводчик на берег выходил и кидал в воду перчатку. Это значит, он пять человек лешачихе отдает, пять жертв, значит, будет.

А если этого мало, так ещё кидали полперчатки или целую перчатку. А теперь-то ведь этого не делают что ли, я уж не знаю. А жертвы-то всё равно ещё бывают» (В.С. Пономарева, 1900 г.р., г. Алапаевск, зап. 1977 г.).

Жертвоприношению, дару воде уподобляются утопленники. Широко распространена вера в то, что тонущих нельзя спасать, так как они уже принадлежат воде [12. С. 82, 88—89; 3. С. 398]. Утонувших забирают себе миролюбивые водяные духи: «Чертовки в воде жили. Они были как женщина хохлатая. Они вылезали на берег. Но от человека прятались, сразу же ныряли в воду. Никогда не трогали людей. Говорят, часто чертовки живут на мельнице, в сливном мосте. Чертовка может взять с собой только потонувшего человека» (Т.А. Усольцева, 1889 г.р., с. Киргишаны Бисерского р-на, зап. 1980 г.).

Согласно народным верованиям, вода регулярно должна получать утопленника, иначе живущие в ней мифологические существа начнут вредить человеку: «Часто лешачихи забирали людей в реку. Если ранней весной заберут они к себе в реку человека, значит, не разольётся река. А когда они в дар никого не получают, то гневались они, плотину срывали, а вода деревню нашу затопляла» (К.Р. Деева, 60 лет, с. Деево Алапаевского р-на, зап. 1976 г.). Утонувшие — жертвы стихии, нечистые покойники, сами становящиеся водяными духами [3. С. 398].

У естественных водоемов и колодцев происходит ритуальное кормление предков и живущих в этих водоемах духов [4; 6; 7]. В воду бросают пищу, выливают различные напитки, кидают деньги. Вода в реке и вода в колодце выступает в роли водной преграды и одновременно пути в иной мир, а также точкой контакта с ним. При переходе через реку, являющуюся границей своего и чужого пространства, бросают деньги в воду: «Денежки в воду кладут, когда переезжают, дарят воду» (Махневский р-н Свердловской обл., зап. 1964 г.) [13. С. 273].

На новом месте, при вступлении в контакт с новой водой, необходимо «купить» ее: «На новое место переходишь жить, первый раз за водой идёшь, так покупаешь воду: кидаешь в воду пятак, три копейки, две копейки — сколько не пожалеешь. Воду покупашь, если вода разная; речка другая или колодец другой» (А.В. Савельева, 1903 г.р., г. Верхний Уфалей, зап. 1983 г.).

Принося дары воде, просят об исцелении, избавлении от бед: «Приехала — вшей видимо-невидимо. Не знаю отчего. Добрые люди научили, что делать. Нужно хлеб, соль и деньги бро-

сить в ключ или в пруд и сказать: "Водяная, водяная, я тебя дарю хлебом-солью, а ты меня здоровьем"» (А.А. Лазунова, 1899 г.р., с. Киргишаны Бисерского р-на, зап. 1980 г.).

При помощи хлеба и денег отыскивают утопленников: «Была человек утонет и утопленника не могут найти, да говорят: где хлеб утонет, там и найдешь»; «Если утонет человек, надо читать у реки, чтобы вынесло утопленника. Бросать монеты с нечетным числом — 3 копейки, 15 копеек как выкуп» [14. С. 150]. Если хлеб тонет, это служит знаком принятия заместительной жертвы и смерти одновременно, подобно утонувшему венку в девичьих гаданиях, предвещающих кончину в грядущем году.

Помочь отыскать утопленника может также икона: «У нас недавно утопленник был. Долго не могли найти, где он находится. Ныряли-ныряли — всё бесполезно. Тогда старухи принесли икону. Она стала ходить, где остановится, там и покойник. Вот так его и нашли. Хотя мы сейчас и не верим ничему, но, видно, всё-таки есть какая-то сила» (М.И. Чернышев, 1940 г.р., п. Бисерть, зап. 1980 г.). Здесь икона является эквивалентом дара, но лишена семантики жертвы и сохраняет только силу святыни.

В ритуалах, призванных поддержать плодородие, жертвенные пища и напитки не просто отдаются воде, но обрашают с ней сущностное единство. По традиционным представлениям, от стихии воды зависят удои молока, и чтобы корова лучше доилась, в реку выливали молоко [15. С. 285]. Без дождей, небесной воды, не вырастет хлеб, и дождь как необходимое условие достижения цели уподобляется результату своего действия, земному хлебу [15. С. 283]. Кормление речной воды хлебом воздействует на дождь как на небесную воду. При этом кормление именно хлебом обусловлено представлением о том, что в жертву необходимо приносить то, что ты хочешь получить взамен. Классическим примером такого способа действия является жертва первинок.

Квас, жидкий эквивалент хлеба, является поминальным напитком [16. С. 488], другой « жидкий хлеб » — пиво — варят вскладчину в праздники, связанные с почитанием воды — в Ильин и Николин день [17. С. 57].

Представления о родстве водной стихии и даруемых ею продуктах отражается в языке. Так, в номинативном фонде русской топонимии фиксируется модель называния гидрообъекта по продукту питания, как правило, напитку [18. С. 85]. В основу образной но-

минации кладутся признаки консистенции, цвета и вкуса воды, в другом случае в ручей или реку был пролит соответствующий напиток; иногда гидрообъект возник из-за того, что кто-то разлил напиток [19]. Например, р. Брага [Вил, В-Т], руч. Бабкин Квас — «цвет воды в ручье, как квас» [Уст, Плесо], руч. Винный Ручей — «хороша водичка в нём» [Мез, Усть-Няфта], р. Молочница [В-Т, Ней, Прим, Холм], р. Сусло [Кад], руч. Матрёнин Квас [Плес, Федово] — «Матрёна поставила квас, а она у ей квасился, вот ручей и потёк»².

Ритуальное значение кваса преломляется в языковых фактах *наквасить* (безл.) ‘потонуть’, *наквасить Каму* ‘утонуть’ и им подобных, что связано как с использованием кваса в качестве поминального напитка, так и с соотнесением его с «физиологической» мотивировкой, когда «наквасить» значит ‘разложиться’ [19. С. 61]: например, овраг *Тельная Квасница* — место коллективных захоронений убитых ханом Батыем [20. С. 12].

На Русском Севере у моряков зафиксирована практика принесения жертв водяному [21. С. 345—349; 22. С. 162—163; 23. С. 51—61, 81]. Отголоски этой магической практики можно обнаружить в фольклоре, например в былинном сюжете о Садко.

Садко отправляется на дно морское в наказание за неуплату дани морскому царю, которая должна приноситься регулярно:

«Ишше кольки по синю морю
не хаживал —
Я Морьскому царю дани-пошлины
не плацивал,
Вы спускайте-ко, мои млады
матросики,
Вы спускайте-ко-се боцьку
с красным золотом,
А другу боцьку спускайте
с чистым серебром». «Ишше эти боцьки-то всё поверх
воды несёт

[24. № 21. См. также: 25. № 70; 26. № 108, 135; 27. № 85; 28. № 91].

Комментируя текст былины, сказительница говорит о замене человеческой жертвы животной: «Просит Морской царь целовецеску голову. Отсипну он свою голову, заложныу. Что кого бросали — кошку, собаку, всё нейдёт» [29. С. 638]. Здесь вероятна связь с заместительной жертвой.

Кто именно отправится к морскому царю, определяется жребием, что позволяет вспомнить о тесной связи ритуала жертвоприношения с манткой [30. С. 148—152; 31. С. 144—146; 32. С. 597]. При этом выбор падает на

Садко, скорее, как на наибольшего грешника, а не как неплательщика даны:

...Вы скачите-ко, дружинушка,
во шлюпочку,
Поезжайте-тко, дружина,
во темны́е леса,
Вы срубите-тко по жёребью
по тавáженому.
Верно, есть у нас на карабли
пригрешной человек;
Отсеки-ка по жёребью
тавáженому

[24. № 95].

Исследователи обращают внимание на сходство образа морского царя в былине и образа водяного в быличках и бывальщинах, значимого в магии моряков Русского Севера [22. С. 162—163; 23. С. 51—61, 81]. В былинном сюжете о Садко сохраняются фигуры адресанта и адресата, но цель и особенно смысл ритуала, само определение его как жертвоприношения, теряются.

Примечания

¹ Здесь и далее используются материалы фольклорной экспедиции Уральского университета по территории Свердловской обл.

² Здесь — материалы топонимической экспедиции Уральского университета. Сокращения:

Вил — Вилегодский р-н Архангельской обл.

В-Т — Верхнетотемский р-н Архангельской обл.

Кад — Кадуйский р-н Вологодской обл.

Мез — Мезенский р-н Архангельской обл.

Ней — Нейский р-н Костромской обл.

Плес — Плесецкий р-н Архангельской обл.

Прим — Приморский р-н Архангельской обл.

Холм — Холмогорский р-н Архангельской обл.

Уст — Устьянский р-н Архангельской обл.

Литература

1. Виноградова Л.Н. Вода // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5 томах / Под ред. Н.И. Толстого (далее — СД). Т. 1. М., 1995. С. 386—390.
2. Левкиевская Е.Е. Водоворот // СД. Т. 1. М., 1995. С. 394—396.
3. Левкиевская Е.Е., Усачева В.В. Водяной // СД. Т. 1. М., 1995. С. 396—400.
4. Бушкевич С.П. Жертва // СД. Т. 2. М., 1999. С. 208—215.
5. Виноградова Л.Н. Источник // СД. Т. 2. М., 1999. С. 426—429.

6. Валенцова М.М., Виноградова Л.Н. Колодец // СД. Т. 2. М., 1999. С. 536—541.

7. Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Кормление ритуальное // СД. Т. 2. М., 1999. С. 610—606.

8. Седакова И.А. Мельница // СД. Т.

3. М., 2004. С. 222—225.

9. Толстой Н.И. Болото // СД. Т. 1.

М., 1995. С. 228—229.

10. Петрухин В.Я. Мельник // СД. Т.

3. М., 2004. С. 220—222.

11. Черепанова О.А. Миологическая лексика Русского Севера. М., 1983.

12. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989.

13. Словарь русских народных говоров. Вып. 7. Л., 1972.

14. Иванова А.А. Река в культурной традиции Пинежья // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2002.

15. Толстая С.М. Молоко // СД. Т. 3. М., 2004. С. 284—288.

16. Валенцова М.М. Квас // СД. Т. 2. М., 1999. С. 488—489.

17. Терновская О.А., Толстой Н.И. Братчина // СД. Т. 1. М., 1995. С. 256—257.

18. Рут М.Э. Образная номинация в русском языке. Екатеринбург, 1992.

19. Березович Е.Л. «Пищевая» модель в гидронимии Русского севера: метафора и миф // История русского слова: ономастика и специальная лексика Северной Руси. Вологда, 2002. С. 156—163.

20. Пьянкова К.В., Старикова К.М. «Фольклорная топонимия» Костромской области // ЖС. 2005. № 3. С. 12—14.

21. Криничная Н.А. Русская мифология: мир образов фольклора. Екатеринбург, 2004.

22. Померанцева Э.В. Народные верования и устное народное поэтическое творчество: жертвоприношение у севернорусских моряков и Садко // Фольклор и этнография. Л., 1970. С. 158—168.

23. Померанцева Э.В. Миологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.

24. Марков А.В. Беломорские былины. М., 1901.

25. Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом летом 1871 года. М.; Л., 1949—1951.

26. Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. Т. 1—3. Петрозаводск, 1989—1991.

27. Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1991.

28. Онежские былины / Подбор былин и науч. ред. текстов Ю.М. Соколова; Подгот. текстов к печати, примеч. и словарь В. Чичерова. М., 1948.

29. Былины Севера / Подгот. текстов, вступит. ст. и комм. А.М. Астаховой. Т. 2. Приложение II. М.; Л., 1951.

30. Леви-Брюль Л. Первобытный менталитет. СПб., 2002.

31. Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структур. М., 1984.

32. Токарев С.А. Проблема происхождения религии и ранние формы верований // Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990.

НЕОЖИДАННЫЕ ЭКСПЕДИЦИОННЫЕ НАХОДКИ

Тексты первых двух публикуемых здесь духовных стихов не имеют полной научной паспортизации, так как попали в мой рукописный архив вследствие не-предвиденных обстоятельств, с которыми иногда приходится сталкиваться собирателю фольклора в экспедициях. Оба они — и «Потоп», и «На Иордане» — были записаны в 1987 г. на автобусной остановке близ д. Лёвенда Меленковского р-на Владимирской обл. от пожилой женщины, отказавшейся что-либо сообщить о себе. Запись производилась «на слух», под диктовку моего случайного информанта. Несмотря на назидательный тон и уверенность, с которыми женщина диктовала слова, несколько строк из стиха о потопе она вспомнить не смогла (о чем и предупредила меня по ходу записи). Попытки выяснить, где и когда исполнялись подобные стихи (как и попытки узнать имя и место жительства исполнительницы), были безуспешными. Появление автобуса прервало этот необычный дорожный сеанс.

Третий публикуемый здесь текст (еще один — уже письменный — образец стиха о потопе) при наличии достаточно полной паспортизации не имеет надлежащей атрибуции, так как не атрибутированным остается рукописный сборник духовных стихов, который он открывает. Сборник этот, содержащий 24 текста (в том числе такие известные стихи, как «Борис и Глеб», «Аника-воин»), был передан мне в 2001 г. на сеансе записи народных песен, проводившемся мной и этномузыкологом Н.Ю. Данченковой в доме 76-летней жительницы д. Борок Муромского р-на Владимирской обл. Анны Васильевны Самохиной. О происхождении и судьбе этой книги, временем появления которой сотрудник Рукописного отдела РГБ Ю.Д. Рыков (консультировавший меня по данному вопросу) считает последнюю четверть XIX в., А.В. Самохина знала мало и, передавая мне сборник для пересъемки, смогла сообщить только то, что получила его в 1991 г. от 76-летней борковской читальщицы-старообрядки Марии Фадеевны Михеевой (оставившей ей эту книгу перед смертью как своей преемнице) и что тексты из сборника М.Ф. Михеева никогда не пела, а только читала. Если же говорить о состоянии рукописи, то и тут не обошлось без потерь: в книге не хватало нескольких начальных и кон-

цевых листов; некоторые уцелевшие были вырваны и переставлены; часть листов не имела углов и краев; буквы в отдельных словах (вследствие потертысти бумаги и выцветания чернил) были неразборчивы. Отражение этого состояния (отмечаемое отточиями, конъектурами) можно видеть и в публикуемом тексте. Текст интересен не только своеобразной стилистикой, характерной стихотворной формой (появившейся в России в XVIII в.)¹, но и тем, что в варианте этом соединены лишь два входящих в народно-поэтическую «трилогию» о потопе стиха: стих о Ноевом ковчеге («От начала было века») и стих о Ноевом потопе («Потоп страшный умножался»)².

1. Потоп

(духовный стих)

Народ на земле размножался,
И Бога нача́л забывать.
Безбожьем своим наполнялся,
И в нём нача́л утопать.

И люди о Боге забыли,
Нача́ли Его презирать.
Дела беззаконий творили,
На смех нача́ли поднимать.

Тогда кто не помнит о Боге,
О правде Его и делах,
Пошли по греховной дороге,
А сердце черствело в грехах.

И шли так года за годами,
Возрос человеческий род,
И люди своими умами
Ушли далеко от Творца.

Умами в творенье вникали,
Долбяся в глубины земли;
Порою и звёзды считали:
Уж слишком разумны были.

Причин всевозможных искали,
Стараясь познать бытие,
И мудры немудрым сказали:
«Нет Бога совсем на земле!»

О слове Его позабыли,
Смешным показался им Бог.
Превратно оне толковали,
Творили тогда, кто что мог!

Но жил на земле средь народа
Некто по имени Ной.
Среди развращённого сброда
Ужасно терзался душой.

Он видел, как люди смеялись
Над именем Бога святым,
Всегда вразумлять их старался,
Они же глумились над ним.

Невеждой его называли,
И слыл он у них чудаком.
На Ноя с насмешкой кивали,
Неполным считали умом.

Ной крепко твердил им о Боге,
О правде предвечной сказал.
Развратную очень дорогу
Оставить он им предлагал.

Но всё это было напрасно:
Они насмехались над ним;
И даже теснимым был часто,
За Божие имя гоним.

Бог видел, что люди творили,
Но всё же Он был им Творец.
За то, что о Нём позабыли,
Решил положить им конец.

В виденье явился Он Ною,
Господь стал ему говорить:
«Свою неизменную волю
Тебе Я желаю открыть.

За то, что ты верным остался
И имя Моё не забыл,
За имя Моё подвигался
И верен в гонении был,

Тебе свою волю открою,
Что мир Я хочу истребить.
Завет Я поставлю с тобою,
Один только ты будешь жить.

Мне жаль сотворённого мною,
Но больше терпенья уж нет,
И милость Моя над землёю
Будет сто двадцать лет.

Быть может, за эти за годы
.....
Покается этот народ,
Но ты им об этом скажи.

Но ты, для того чтоб спастися,
Построй деревянный ковчег.
Никого из людей не страшился,
Ручаюсь тебе за успех.

Ты сам спасёшься от потопа,
Себя и семейство твое,
Хотя средь неверного люда
И трудно придётся тебе.

Но верю Я, ты укрепишься!
Строенye своё продолжай.

Никого из людей не страшился,
О гибели всем возвещай.

Тебя без копчега могу Я
Силюю своею спасти,
Но этим строенем хочу Я
К познанью народ привести».

Узнавши Всевышнего волю,
Ной к делу тотчас приступил,
И крепкой своею рукою
Первбе бревно положил.

И Ной, обратившись к народу,
«Покайтесь! — им говорит. —
Скорей обратитесь к Богу,
И Он все грехи вам простит.

Напрасно Его отвергнули,
Свои извращая умы.
В неверии вы утопали,
В волнах захлебнётеся вы!

Вы звёзды считать научились,
Нашли вы границу земли,
Пред Богом небес возгордились,
Дорогой разврата пошли.

Вот Бог вам пошлёт наказанье,
Он всех вас потопит водой.
Погибнет тогда ваше знанье,
Когда захлебнётеся вы».

И весело люди смеялись,
И часто огромной толпой
К ковчегу они приближались,
В насмешке пугали грозой.

«Забрать возмутителя Ноя!
Сломать его штуку — ковчег!
Другим не даёт он покоя:
Строит, как будто на смех».

Родные его презирали,
И Ноя чуждались они.
Друзья совсем позабыли:
Стереть угрожали с земли.

И Ноя напрасно дразнили,
И часто сходились смотреть:
«А ну расскажи, — говорили, —
Как будешь в ковчеге сидеть!

А ну расскажи, как по полю
Вот етот ковчег поплыёт;
И кто по сухому дну к морю
Страшилище это свезёт».

Нахмуривши брови сурово,
Насмешников он вразумлял.
«Покайтесь вы, дорогие! —
Безбожникам он говорил.

Но нет: глухи и немы
Остались людские сердца.

Смеялись на разные темы:
И Ноя, и Бога-Творца.

Но стук топора раздавался,
Он громче и громче стучал.
Назначенный срок приближался —
Бревно он последнее клал.

Ной, полный любви-сожаленья,
Ещё раз к народу возвзвал,
Ещё он набрался терпенья,
И так он народу сказал:

«Друзья! Последние дни перед вами!
Последний вам раз говорю!
В это время своими сердцами,
Друзья, обратитесь к Нему!

К Нему лишь, единому Богу!
Для вас уж — последние дни!
Осталось время немного,
Немного Господней любви».

Ной молча ковчег осмоляет,
И вводит семейство своё;
Зверей он и птиц там сажает
И сам входит в него.

Немного ещё посмеялись,
Ной скрылся в ковчеге своём.
Всё стихло, умолкли; казалось,
Что Ной покачнулся умом.

Но вдруг отворённые двери
Внезапно сам Бог затворил.
Надеждой, любовью и верой
Навеки Ной мир осудил.

По-прежнему солнце светило,
Не видно и признаков вод;
И люди с насмешкой сказали:
«То выдумка Ноя — потоп».

Вот пахарь идёт на работу,
А пьяница — пьяным лежит,
Богатому тоже хлопотно,
А мудрый — мечтает сидит.

Но вот показались тучи,
И солнце закрыли они:
Как будто огромные кручи,
По небу ходили они.

Но вот уже крупные капли
С небесной лились высоты,
Но мудрые тут же узнали,
Куда завели их умы.

Но всё же порой утешались:
А вот перестанет дождь лить.
На небо со скорбью взирали,
Но стыдно уж Бога просить.

И рады бы встать на колени,
О помочи рады взывать;

И лезли на кровли и стены,
Старались себя лишь спасать.

Вот целые толпы народа,
Смущившись, к ковчегу бежат;
И смех развращённого рода
Сменился на слёзы и плач.

«О, мама! Мы все погибаем! —
От страха детишки кричат.
«Спасите! Мы все погибаем! —
Кричала от ужаса мать.

Кричат оскорблённому Ною:
«О, сжался! Помилуй ты нас!
Возьми нас, голубчик, с собою!
В ковчег, о, скорея впусти!

Мы гибнем! О, сжался над нами!
Смеять мы не будем тебя!
Смотри, захлебнёмся волнами!
Впусти! Поскорея впусти!»

Ной смотрит в окно, отвечает:
«Впустил бы я вас до себя;
Но двери закрыты не мною,
И я не могу их открыть».

Вода поднималась всё выше,
Собой заливала поля;
И крики стихали всё тише,
И морем казалась земля.

Всё смолкло вдали под волнами,
И был уж потоп на горах.
Искали же люди спасенья
Проклятьем и воплем в устах.

Сознали своё заблужденье,
Свершилось «Аминь» тут везде:
Несчастье легло под водою,
А правда плыла по воде³.

2. На Иордане

(духовный стих)

В далёкой стране Палестине
Струится река Иордан.
На берег реки той выходит
Креститель святой Иоанн.

Он с виду суровый и строгий,
Одежду верблюжью носил.
Был послан он Богом в пустыню,
И громко он там возгласил:

«Покайтесь, люди, покайтесь!
Очистите ваши сердца!
И грешную жизнь вы исправьте,
Чтоб встретить Мессию-Христа!

Грехи предо мною откройте,
Омойте водою тела,
Плоды покаянья творите —
Любовь и святые дела.

Идёт вслед за мною сильнейший:
Божественный свет от него;
А я для Него — лишь предтеча,
А перед Ним — лишь ничто».

И шли к нему люди толпами
На берег пустынной реки;
Несли покаянье и слёзы,
В водах обмывали грехи.

Однажды толпа расступилась:
Как будто бы кто-то пришёл,
Как будто бы кто-то разделся
И с берега в воду сошёл.

И смотрит Креститель, дивится:
Пришёл для крещения тот,
О ком говорили пророки,
Кого ожидал весь народ.

«Зачем Ты приходишь
креститься?» —
Христу так сказал Иоанн.
Волнуется Мёртвое море,
Назад побежал Иордан.

«Крестить я Тебя недостоин,
Владыка Ты мой, я — Твой раб.
Я сам пред Тобою крещенье,
Склонившись, принять буду рад».

Христос не велел прекословить,
Главу пред Иоанном склонил:
Креститель дрожащей рукою
Христа в Иордане крестил.

И вот совершилось чудо:
Отверзлося небо тотчас,
Из облака вдруг над рекою,
Как гром, прогремел Отчий глас:

«Эй, Сын Мой возлюбленный
Божий!
Он волю Мою в мир несёт,
Он род человеческий грешный
От гибели вечной спасёт».

И видит Предтеча, дивится:
Слетел на Христа голубок.
Не просто была это птица,
А Дух Святой, истинный Бог.

По этому знаку Предтеча
Христа — Сына Божья — узнал
И людям, пришедшим на берег,
Рукой на Него указал:

«Вся Троица ныне явися,
Отец Христа Сыном назвал,
Дух Божий, как голубь, спустился,
Сын Божий крещенье принял».

И мы во Христа все крестились
И все облеклись в Него,

И жить мы ему обещали
Во имя святое Его.

Отверзлися дел сатанинских,
Навек отреклись сатаны
И снова родились в купели,
И стали мы — Божьи сыны».

Предтече — Крестителю — слава!
Великий он был человек.
И Господу — Троице — слава!
Сегодня, всегда и вовек⁴.

3. [Стих о потопе]⁵

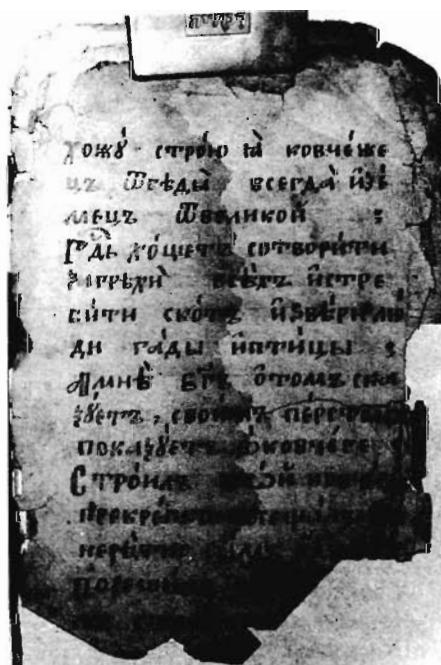
[Научил Господь Бог Ноя]
[От потопа водяного]
Ковчег строить:

Широк, долог, превысокий:
Всем спастися от потопа,
Со семьюю.

Строил Ной Божьей судьбою,
И смолил ковчег смолою
Сверху и снизу.

Ной же строит, умышляет,
Ничего жена о том не знает
О ковчеге.

Захотелось ей узнать,
Что Ной ходит созидати:
Что за судно.



Один из сохранившихся начальных листов рукописного сборника с фрагментом стиха о потопе (л. 1об). Фото О.В. Гордиенко

[Напоила] Ноя пьяна,
Со[творила] прелесть ям[у]:
[Рассказал всё:]

«Хожу строю я ковчежец,
От беды всегда изъемец,
От великой.

Господь хощет сотворити,
За грехи всех истребити:
Скот и звери, люди, гады и птицы.

А мне Бог о том скажет,
Своим перстом показует
О ковчеге».

Строил Ной ковчег прекраско,
Посещал его не ретко
Сам Господь Бог.

Порешил Ной ковчег строить;
[Жена стала с Ноем спорить:]
[«Я в ковчег нейду!】

[.....]

Не всех Творец истребляет:
Некиих в ковчег затворяет
И хранит впредь.

Собирает Ной скотину
И зверей всех жи[во]тину:
Всех попарно.

Набрал Ной хлеба довольно,
Чтобы не было им уморно
Всем в ковчеге.

Не один Ной в ковчег входит:
Всё семейство свое вводит,
Там спастися.

Потоп страшный умножался;
Народ, видя, испугался:
И гнев идет.

Видя воды люди многи,
Побежали в горы крути,
Там спастися.

Дебри водой наполнялись:
Все животные выбирались
На верх гор.

Лютость, кротость пременилась,
Един другого не вредили,
И лев с овцой.

Страхом сильным укрепил[ис]ь,
Уста их не отворились
В бытность там.

Вси смотрели очевидно,
Как земли не стало видно:
И все вода.

Малы холмы все покрыла:
Смерти горькии предавались
И род зверей.

Крик великой поднимали,
Когда в воде утопали
В злыи той час.

Птицы воздух наполняли,
Безпрестани вси летали,
А пользы несть.

К верху гласы испушали,
[Когда дух свой прекращали]
В смертныи той час.

Все их силы превратились,
Сами в воду повалились:
В той потоп.

Человек смотрел на звери,
Как отворились смерти двери
За грех их.

Горько плакали, смотревши,
Руки кверху вси воздевши:
Ко Творцу всех.

Друг со другом обнимались,
В час последний разлучались,
В горький той час.

Отец с сыном там прошались,
Мать со дщерью разлучались
В последний час.

Вдруг увидели: волнами
Ковчег Ноев с сыновьями
Носим там.

Больше им досадно стало,
Что за грех злобою востало,
Пагубой той.

Вода горы все покрыла,
Род людей всех истребил[а]
И зверей всех.

Ной в ковчеге сохранялся,
Когда потоп продолжался;
И звери, и скот с ним.

Ной печалился немало,
Когда ковчег поднимало
И волною той.

Страх великий наводил[о],
Как ковчег с шумом носило
И волной той.

В страхе смертном находились,
Когда шум с волной сразился;
Тамо Ной с семьею: «Аминь»!

Черным враном извешался:
Вран к вечеру не возвращался
С вестию несть.

Голубица вылетала,
День в гулянье провождала,
Пребыть тамо.

День в гулянье к вечеру
преклонился,
Голубица в ковчег возвратилась
С радостию.

Принесла сучецек древа
знаменитай,
[От древес всех отменитай]
И масличнай.

Ной в ковчеге с сыновьями
Целой день они ликовали
Радостно:

Что лице земля открыла,
И вода под землю скрылась,
И суша бысть.

Суша на землю явилась,
Дверь ковчега отворилась,
Вышел Ной.

За ним звери выбирались,
По земли все расселялись,
И птицы все, и звери все с ним.
Аминь.

Примечания

¹ Именно к XVIII в. относит появление в России стихов с подобной формой и структурой немецкий профессор-славист К.-Д. Зееман, посвятивший данному структурному типу специальную статью (см.: *Seemann K.-D. Ein Strukturtypus des neueren russischen Volksliedes // Die Welt der Slaven. Halbjahresschrift für Slavistik. Jahrgang 26, Heft 1, N.F.V. 1. München*, 1981. S. 125—153). Перевод статьи — неопубликованный (под названием «Об одном структурном типе русских песен позднего происхождения») — выполнен Г.Г. Кутырёвой. Документальным подтверждением существования стиха о потопе в XVIII в. является заголовок «Потоп страшный умножался» из рукописного сборника 2-й половины XVIII в., хранящегося в РГБ (Ф. 218. № 688.3).

² Полные тексты «трилогии» о потопе, включающие в себя, помимо двух уже названных стихов, стих о столпотворении («После Ноева потопа»), опубликованы А.Ф. Можаровским и Н.Ф. Дроб-

ленковой (см.: *Можаровский А.Ф. Духовные стихи старообрядцев Поволжья // Этнографич. обозрение. М., 1906. №3—4. С. 294—298; Дробленкова Н.Ф. Неизвестный вариант стиха о потопе // Рукописное наследие Древней Руси (по материалам Пушкинского Дома). Л., 1972. С. 219—227*). Сравнительная характеристика этих текстов дана в публикации В.А. Бахтиной (см.: *Духовные стихи русских-липован Румынии // ЖС. 1997. № 1. С. 28*).

³ Более полный вариант этого стиха опубликован в книге: *Духовные стихи. Канты (Сборник духовных стихов Нижегородской области) / Сост., вступит. ст., подгот. текстов, исследование и comment. Е.А. Бутилиной. (Ин-т рукописной и старопечатной книги. Нижний Новгород.) М., 1999. С. 41—50 (№ 2)*. В комментарии к тексту составитель сообщает, что «вариант стиха "О Ноевом потопе" приводится из рукописного старообрядческого стиховника 70-х гг. XX в., принадлежащего старообрядке беспоповского толка часовенного согласия».

⁴ Три схожих варианта этого духовного стиха уже публиковались в фольклористических изданиях последнего десятилетия: в сборнике «Ветлужская сторона» (Вып. 2 / Вступит. статья, сост., прим. и общ. ред.: А.В. Кулагина; Нотировка песен: Т.В. Кирюшина. Кострома, 1996. С. 239—240. № 1), в упомянутом уже «Сборнике духовных стихов Нижегородской области» (С. 83—85, № 10) и в сборнике «Фольклор Судогодского края» (Сост. В.Е. Добропольская, И.А. Морозов, В.Г. Смолицкий. М., 1999. С. 249—250, № 11 — поэтич. текст. С. 332, № 43 — напев). Первый из этих вариантов записан в Шарьинском р-не Костромской обл. в 1994 г., второй — в Сергачском р-не Нижегородской обл. в 1995 г., третий — в Судогодском р-не Владимирской обл. в 1996 г.

⁵ В публикуемом тексте старые шрифт, орфография и пунктуация заменены современными. В некоторых фрагментах текстов старые формы написания слов сохранены. Прозаический текст оригинала разбит на строфы. Конъектуры и гипотетические реконструкции отдельных строф (сделанные на основе опубликованных вариантов стихов о ковчеге и о потопе) заключены в квадратные скобки.

«ПОТОПА»

В этом номере «Живой старины» мы публикуем рассказ о наводнении («потопе»), записанный от Татьяны Алексеевны Фёдоровой (1927 г.р., образование 2 класса), проживающей в с. Урлук Красночикойского р-на Читинской обл. Запись сделана Л.Л. Касаткиным и Т.Б. Юмсуновой в 2004 г. во время экспедиции, проводившейся Институтом русского языка им. В.В. Виноградова РАН среди семейских — старообрядцев Забайкалья.*

Такая же жара, вот быдто сёднишний день, и мы это с Надький обрываем¹ лук. Она полеть, а я обрываю. Но мы же кажын день на работу — нам некоды даже ничо делать.

А потом подул ветер, и зашла туча вот отседова. «Ну, давай, доча, бросим давай, нам надо итить чо-то». Она говорит: «Ой, ну маленько осталось. Ну, мам, маленько осталось». — «Ну нет, давай бросим». Мы бяжим с ей во двор, а нам уж бегу нету: какой ветер оттэль прётся. Во двор зашли, а курицу вот так вот поддаёт ей, катить. «Во, — я говорю, — ты видишь?» На вулицу выскочили — она побяжала кругом окошки закрывать, а я по телят. А телята вон там коло Хведенъки, а садков² ишо ни у кого не було. Пошто-то тот раз³ ишо садки никто не городили. А наши телята идуть на задних лапках коло стяны, их пяском зашпупляло⁴. Такой ветер! Но я их только-то успела суды загнать.

О-ой, эта туча пошла, а град лятели вот так вот клинням. Всё посмисило, да такой воды было. И шибко ён это уж пробивал вокошки. Вот у нашей мамы сломало вокошко. Град прямо на шасток: крыша худая была, ишо драньё⁵ был.

А на кирпичах люди работали⁶. А со всех мест вот лятиль град, нигде ни спасся. Они говорят: «Но нечего нам спасаться, надо убегать». И убягают они от яво, а накрыться нечем. Вот до нас пока бежали — у кого шишката тут на руке, у кого кровь бяжит. «Ой, скорей, — говорю, — на крыльце скорей». Ну тут чо, надо всем молиться, это чо это будеть.

И вот град пошёл вот так лесом, туды полям. У нас ишо проскакивал редко, у нас осталось ишо, у нас гряды остались. Езли б подоле постоял, ничо б не осталось. И ён вот так лесом туды, и потом где-то на Жындокон перевалилась эта туча, от нас она ушла.

Приходить вал, потопа. Вот оттэдова по улице идёт, от стяпе вот этой до вот до самых пошти до наших до ворот, до низу. Да какая была потопа, да

как было страшно! Коров каких, бурнов⁷ ташшить по воды. Ни можуть оправиться какие, а какие справляются, да где маленько ето поменьше, вылезают.

Ой, как раз нашей дочки попалась тёлочка. Ей вот кубурнает⁸, она ня может справиться, а потопа же ташшить. Дивья⁹ б она одна вода была, корова она ишо плавать умееть, а тут каменъя, палки всякие, где чо подцепить — прётъ. А вот это вот на пилорамы тут ров глубокой, тут и опилок ишо было тоже много, целый ров¹⁰ ташшить, целый ров воды.

А у нашей мамы корова тяливши была тут поздно, да убягала. Корова бяжить впярёд, бяжить да рявётъ, а потопа-то сзади. Она тоже боится, а ей нигде выскочить невозможно, потому что берех кругом. Таперь она вон туды к мосту, к подвалу, но выскочила. Выскочила, да ишо так оглянулась быдто, стоить: «Мо-о!» А потопа-то как заца-пила мост деревянный и кругам вот так вот рассыпала по полянке туды. Вон какой у ей силы-то! Попадёшь под эту бяду, дак ково уш тут уцалеешь-то. Но это всё разбросало. «О-ой, — я говорю, — вон там конь, коня ташшить». Ево где показалось, что конь дали¹¹ так вот перевярнулся, а это шшиты из под Жанды ташшило, а шшит же чо ён не плавом идёт, ён же переворачивается как.

О-ой, бараны как ишли, какая в кустах завязла, в ямуринах¹². Их потом сволочило. После всё ходили искали, где грязей замыты эти ягнятка, и больших баран. Потом как их собирать? Оны же не во дворе были, оны были на горы с баранам. Вот теперь на етой горы баран-то это бросили, но оны никуды.

Туча эта прошла, выяснило. Сбежала потопа, уж поменьше стала. Везде грязи, вай, невозможно! Смывало, волочить ровы, грязь. Хлеб посеянный был, тут уже ярица¹³ была, снопы лежали, снопы прётъ под гору в покос. Потом всё смясило до смерти. Вот где страшно, дак страшно.

Наши как раз угнали баран втроём. Это Гришка с ребятишкам: вот Маруська была так маленькия, и Ванька с ей пас. Но мы таперя пошли с соседкой. «Пойдем, — я говорю, — а де оны, живые — не». И мы с ей на самую сто-

янку пришли. Пришли, а я говорю: «Но вы почо идёте? А вы живые?» — «Живые,— Ванька говорит,— да кое как». Сперва, Ванька говорит, плашш вот так на голову надел вот суды, а град скрользь плашша разбивает голову, и за бярёзку вот так вот уцапился, но и сидел. А Маруську отправили в вагончик. А вагончик вот так вот подыметь, так вот поставить, подыметь — поставить. «Ну всё, — она говорит, — думаю, щас мене обернётъ». Целый ров этой воды грязной, и вагончик начнётъ кубурнаться. А Гришка говорит: «Ты уж, сынок, тут оставайся, а я побегу там к Маруське». Коня на этот бок привязал, где маленько воды, чтоб яво ня било-то. Сам забяжал, она говорит: «Ой, тятька, да как тут опасно, глянь-ка обярнётся». Ванька один, но ишо маленький был, побоялся сидеть да побяжал вот так к йим. А яво в лес уташило этим ветром, и оказался в лясу. «Дак ты бы, — я говорю, — на горы, сынок, ловчай бы спасся, потому что вода тут, вода да потопа».

На потом пошли. Я говорю: «Но ладно, остались живые так ладно. Мы уж пойдём таперь убираться». Назавтра я пошла пасть, а там всё чёрно, всё сволочилось. Сухо было, баранов негде было нам пасть даже, такая трава токо стала по увалам, самый бааний кором. Мы нядели две наверно пасли тут баран по овсянишшу¹⁴ звезде. Тольки прошёл дождь — стало налаживатьсь. Этот овёс начал отживать, но яво же намочило. Но убирать-то не решили — конбайнам-то ходить ня ловко, ровов намыло. Хуть, можа, скота попасть ли как ли.

В каким году это было? Ишо мы чубанили, да мене сорок годов было. Это знаешь сколько прошло время? Тридцать шесть годов, вот сколько. И потом вот больше такой бяды не было.

Примечания

¹ Окучиваем.

² Палисадников.

³ Раньше.

⁴ Занесло.

⁵ Слой коры, отщепленный вместе с верхними слоями ствола дерева, который использовался для покрытия крыши.

⁶ Возводили кирпичную постройку.

⁷ Телят по второму году.

⁸ Кувыркает.

⁹ Хорошо.

¹⁰ Большое количество.

¹¹ Как будто.

¹² В ямах.

¹³ Озимая рожь.

¹⁴ По полю, с которого убрали овес.

* Предыдущие публикации устных рассказов, записанных экспедицией ИРЯ, см.: ЖС. 2004. № 4. С. 24–28; ЖС. 2005. № 4. С. 43–46.

С.И. ЛЕОНТЬЕВА,
М.З. ЮРЧЕНКО

ДИНАСТИЯ МАСТЕРОВ СВЯЩЕННИКОВЫХ

Духовному становлению и развитию любого старообрядческого центра в большой степени способствовали мастера.

Когда-то Ветка, где «жить мирно, вольно и добро», распространяла по всему старообрядческому миру свои иконы, рукописные книги, привлекая тем самым большое количество российских людей на белорусские земли¹.

В картотеке, составленной Ветковским музеем народного творчества (далее — ВМНТ), на сегодняшний день насчитывается 165 имен мастеров Ветковско-Стародубского региона XVIII — начала XX в.² Из них 133 имени восстановлено сотрудниками ВМНТ, 32 — найдено в литературных и научно-исследовательских источниках XVIII—XX вв.³

Архивных документов, касающихся местных мастеров, практически нет. Сведения собирались в основном двумя путями. Первый — экспедиционные поездки сотрудников музея в старообрядческие поселения с 1980 по 2004 г., в результате которых получена информация о 68 мастерах. Второй путь — фиксирование имен мастеров по различным записям: выходным, владельческим, купчим и т.п.; информация собрана о 53 мастерах. Например: «Сей святый образ Иоанна Богослова написался в местечке Ветке в 1929 году Григорием Рогаткиным»⁴; на иконе «София, Вера, Надежда, Любовь» стоит подпись: «Написалася сия икона въ м. Ветке в 1873 г. иконописец Симеон Яковлевъ Зайцевъ»⁵.

Нами восстанавливались не только отдельные имена, но и целые династии. По картотеке мастеров прослеживается 16 династий. Об одной из них нам хочется рассказать.

Во время экспедиционных поездок по Брянской обл. в 1987 г. мы впервые оказались в маленьком городке Климово, чья история во многом переплетается с историей Ветки. В поисках старообрядцев мы остановились возле одного дома. Окна первого полуподвального кирпичного этажа выходили прямо на дорожку и были с ней на одном уровне. Над ними возвышались в резных наличниках окна второго просторного деревянного этажа. Когда мы вошли в дом, время, как нам показа-

лось, не просто остановилось, но повернулось вспять: мы попали в XIX век. И поразились прежде всего красоте икон, сияющих золотом и серебром чеканных окладов. Они занимали весь красный угол, висели на стенах. Потом мы начали рассматривать старинную мебель ручной работы, большие напольные часы в деревянном резном корпусе, пожелтевшие фотографии, посуду, какие-то многочисленные предметы из совсем другой жизни. А хозяйка с гордостью говорила, что дом еще дедушка построил в 1873 г. и мебель всю сам делал, а оклады на иконах — это все его работа и ее отца.

Так мы познакомились с удивительной женщиной Ириной Родионовной. Ей было тогда уже далеко за 70. Ирина Родионовна оказалася прекрасной рассказчицей, и мы вновь и вновь возвращались в этот дом, в котором давно уже оборвалась художественная традиция, связывающая поколения и времена. Хозяйка дома была последней, кто хранил воспоминания о прошлом.

Мастерская занимала почти все полуподвальное помещение. Она достаточно хорошо сохранилась: и длинный, на всю стену верстак, и столы, и медные тазы, и печь, и инструменты. «Вот садились они за этот верстак, — рассказывала Ирина Родионовна, — и работали. А за работой пели всё божественное <...> Люди идут, останавливаются, всё слушают, уйти не могут. Работали много, с утра и до 12 ночи. Я сама видела, как папа со своими братьями всё это делал. Вот эта доска и смола. На ней прибивать металл, где нарисовано, прибивать здесь, и здесь, и здесь, и здесь. Потом подогревать. Такая сетка, на сетке уголь горячий. Доска тёплая, и смола тёплая. Садятся чеканить, остыло — опять подогревают. И так много раз. А потом вже, кога готово, берут и выжигают ево. Потом моют и кладут в этот раствор. Если положили серебрить, он будить белый, если золотить, он — жёлтый. У ево было две четверти. Одна — где золотить, а другая — где серебрить, ну это растворы. А потом вже полируют. Полиразы такие были. За каждым чеканщиком, дедушка говорил, ездил, и в Риге был, и в Киеве, всюду, чтобы вот это найти, это же не такой металл. Инструмент сами не делали, покупали, это же особенное железо надо было. Узоры рисовали сами, у их много листиков было. Заказы были отовсюду: из

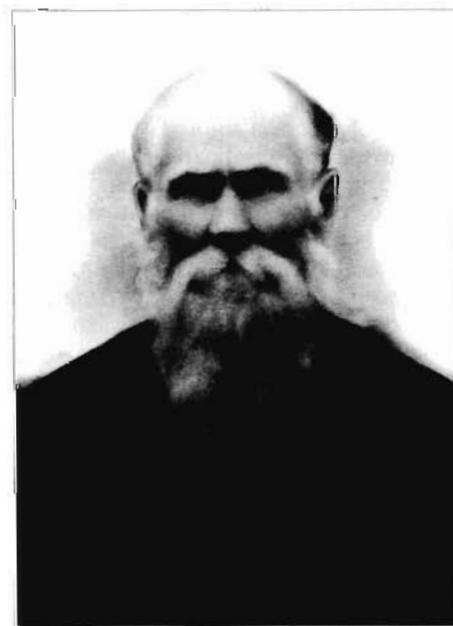


Мастерская в доме Священниковых. Фото 2004 г.

Москвы, Риги, Киева, Новозыбкова, Клинцов, из церквей, монастырей»⁶.

Так началось наше знакомство с целой династией «золотых дел мастеров» — чеканщиков Священниковых.

Согласно найденным документам XIX в., Священниковы переселялись в разное время в посад Климово из городов Могилевской губернии — Гомеля и Белицы. Самые ранние сведения об этом — в уникальном документе



Родион Николаевич Священников (1871—1948), потомственный мастер-чеканщик

СВЕТЛАНА ИВАНОВНА ЛЕОНТЬЕВА;
Ветковский музей народного творчества (Белоруссия); МИХАИЛ ЗАХАРОВИЧ ЮРЧЕНКО (пгт. Климово, Брянская обл.)

1832 г. Это расписка, данная жителем посада Климовского Борисом Даниловым Тюленевым мещанину Могилевской губернии Белицкого уезда и города Михаилу Иванову сыну Священникову «в том, что [Тюленев] продал ему собственной свой благоприобретенной жилой домъ и подъ онымъ лежащею землею и огородомъ, состоящей въ посаде Климовскомъ за речкою Ирпою на улице Стародубовской, смежной с дворами мещанъ климовскихъ Петра Поплевкина и Григория Нестоянова вечно и потомственno»⁷.

Воспоминания Ирины Родионовны начинаются с прадеда Панкратом, хотя о нем у нее не сохранилось никаких сведений. Но в один из наших приездов отыскалась между листами позднего Часовника тоненькая книжица в восемь листов на бумаге начала XIX в. Это оказалась уникальная рукопись с описанием технологий обработки металла: изготовление цветных финифтей, золочение, серебрение окладов и т.д.⁸ В 2004 г. нам посчастливилось обнаружить и другую, более раннюю технологическую рукопись на бумаге конца XVIII в.⁹ Книга без начала и конца. В ней насчитывается 48 листов. Кроме записанных многочисленных технологий, касающихся чеканки, изготовления смолы для нее, кислотных растворов, серебрения, золочения и т.д., там достаточно много рецептов для самых разных бытовых процессов, связанных с обработкой металлов. Обе рукописи, вероятнее всего, принадлежали еще прадеду хозяинки Панкрату. Они не имеют аналогов; надо отметить, что технологические рукописи вообще встречаются крайне редко.

Что касается деда Николая Панкратьевича (1833–1907), о нем Ирина Родионовна знала много, но только со слов отца, так как родилась в 1912 г., через 5 лет после смерти дедушки. Кроме того, среди многочисленных прописей, любезно подаренных нам хозяйкой дома вместе с незаконченными окладами, инструментами, бутылями с растворами, мы нашли несколько важнейших документов, касающихся Н.П. Священникова.

Прежде всего, это «Список мицян причисленныхъ Чернигавскою Казеною Палатаю съ 1-й половины 1886 г. Въ общество мицянъ Посада Климо-вой Новозыбковскаго уезда. Изъ общества мицянъ г. Гомля Могилевской губерніи Николай Панкратовъ Священниковъ 53 леть, его мать Евлокия 80 л. Сестра Евлокия 43 л. Агафия 40 л. по сказки составленной 1886 года июня 14 дня. Дети его Родион, Анд-

рей, Матвей, Леонтий, дочери Прасковея, Мария, Федосия и Анастасия»¹⁰.

Переписка между мастером и заказчиками содержит сведения об иконографии, материалах, стоимости окладов: «Милостивый Государь Николай Панкратич прошу я вас по сем рисунку сработать ризу сереброю с вызолоткой только не чежолою полегче. Прошу я вас сделать ее поскорей. Постарайтесь прислать к нам в Еленку. Сколько она будить стоить то пишите нам доброжелателька к вам Александра Шеликова 1891 года 26 сентября»¹¹.

Всю большую семью Николай Панкратьевич содержал ремеслом, которое передал своим детям. Самым способным оказался Родион (1871–1948) — отец Ирины Родионовны. Его оклады с причудливыми тончайшими узорами украшали иконы в церквях местных монастырей — Покровского, Казанского; в домах многочисленных заказчиков. «Папе заказывали под оклад многие иконы. Например, болеить человек — ага, "Утоли болезни" — под оклад. До революции много заказов было».

Дом Родиона Николаевича был наполнен детьми, у него их было 13. С ними же жил его брат Андрей (1874–1920), дед Никита — брат Николая Панкратьевича. Часто приходили тетушки — дочери деда Никиты: Екатерина, Елена, Мария, которым Родион Николаевич доверял делать растворы для золочения и серебрения. Все женщины в семье помогали полировать оклады.

Нашему вопросу, для чего украшали иконы, Ирина Родионовна удивилась: «А как же! Чтоб красивая икона была. А то же бедно считали без окладов. Это же делали побогаче кто оклады. А кто победней — они же не могли заказать. Всё-таки ж это деньги были». Надо заметить, деньги были немалые, что видно из письма Н.П. Священникова: «Милостивый Государь Григорий Матвеевич желаете зделать намъ за-казъ како вы пишите что риза будить на Неколенъ образъ ростом 12 и 10. Таковая будить стоить с позолотою винца и хорошой работы 20 р. А если отъ вратный Никола то 25 р. Желаете высылайте рисунокъ и задаточныя. С почтениемъ к вамъ Николай Священниковъ»¹².

Но, как позже уточнила Ирина Родионовна, украшали иконы «по обещанию»: «Ну, это, мол, заработал деньги и обещаить, например, Николе Угоднику: "Я тебя наряжу". Во. Кода сделают оклад, оденуть ево, то служится молебен. Читаютъ канон Николе Угоднику или кому другому. Читали в доме того, кто заказывал. Женщины такие

были, уставщика звали, а не — дак со-всем батюшку. А после этого хозяин приглашал на угощение».

Свои ритуалы были и у мастеров. «Папа никода сразу оклад заказчику не отдавал. Кода работа была сделана, он стелил на стол праздничную скатерь, клал оклад, накрывал ево красивой атлаской и ждал заказчика. Кода тот приходил, они с папой долго вели беседу, пили чай, и токо потом папа подводил ево к столу и снимал платок».

Когда специально оттягиваемый волнующий момент наконец наступал, заказчик с восторгом созерцал настоящее чудо: сияющее узорное великолепие, возникшее из обычного латунного листа. Глазу открывалась тайная гордость мастера, очевидная радость заказчика, «предивная красота», не измеренная еще в пудах 1920-х гг. или в долларах конца столетия.

Трагизм послереволюционного времени коснулся каждой старообрядческой семьи, но в особенности семей потомственных мастеров. «Если б дальше тако учили, так учились бы. Но а всё это прекратилося. Что, мало тут приходили с обысками. А что они искали? Или золото? Все это перерывали. Я потом вже у однаво спросила: "А что вы искали?" Он человек партии, дак сказал, что это такая работа у их была. А то не подумали, что у отца остался 10 душ детей и работа кончилась, никто не подумал. Один старик сказал папе: "Ваша работа скоро кончится, а потом будить она нужна, но мастеров таких не будить". Так оно и получилось. Хоть бы и сделали, а не знать, как и учить некому.

А кода церкви бурили, смывали образа, папа сказал: "Ничево они не возьмуть, ничево. Вот на кивотях, там совершенно малое золото, пойдет оно с водой вместе, будить у их только краска. Напрасные их труды. Это токо иконы попортили, уничтожили". Это было в 1937 году. В церкви нашей уже зерно было насыпано. Папа очень переживал, очень. "Безумные", — сказал. Порубить — это что, сделать пускай по-пробуют. Это ж очень трудно. Про монастырь Покровский, что был под Климовом, папа говорил: "Люди трудились, работали, сами себя обрабатывали, всё разогнали. А шо они сделали? Пустоту сделали и всё"».

В семье Священниковых не просто рождалось истинное мастерство; здесь была среда, наполненная христианской нравственностью.

Здесь учили молиться: «Папа, кода к работе приступал, долго молился. Оно ж и давалось токо тем, кто молился с усердием, а так не каждому. Папа же говорил, что молитва без добрых дел

ничего не стоить, надо молиться и делать такое всё добро, тода и хорошо». Здесь учили относиться к книге, как к святыне: «Папа всегда говорил: "Поаккуратней вы с книгой, это как святое"». Здесь учили грамоте: «Пока 2 кафизмы не прочитаешь, на улицу не пускали». Здесь учили петь по крюкам: «Я много пела, знала много. Регент с Клинцов Афанасий Васильевич Волчанов говорил мне: "Любым хором можешь править. Слух есть и голос есть"». Здесь учили по-христиански относиться к данной власти: «Папа говорил: "Есть написано в божественном Писании: какая ни власть — подчинись. Но плохо будить, кога безвластие. Вот пусти коров без пастуха — они куды пойдут? Надо всё равно, чтоб руководил кто-то. Надо только, чтоб подчинялись, выполняли"». Здесь учили порядку, «иже на всяко время. Надо время знать, кога гулять, а кога нет». Здесь учили бояться поступков, за которые будет стыдно: «Мы чегось-то боялись, ну, что перед людьми будить стыдно».

Примечания

¹ Никольский Н.М. История русской церкви. М., 1985. С. 254.

² 92 имени опубликовано в альбоме: Ветковский музей народного творчества. Минск, 1994; 73 имени мастеров-иконописцев — в кн.: Нечаева Г.Г. Ветковская икона. Минск, 2002.

³ См.: Беляев Я. Летопись Ветковской церкви. Рукопись. XVIII в. // ИРЛИ. Древлехранилище, собрание ИМЛИ, № 45; Бобков Е.А. Певчие рукописи с Ветки и Стародуба // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 42. Л., 1989; Богомолова М.В., Кобяк Н.А. Описание певческих рукописей XVII—XX вв. Ветковско-Стародубское собрание МГУ // Русские письменные и устные традиции и духовная культура. М., 1982; Лигеев М.И. Из истории раскола на Ветке и в Стародубе XVII—XVIII вв. // Известия историко-филологического института кн. Безбородько. Т. 14. Киев, 1895; Поздеева И.В. Археографические работы Московского университета в районе древней Ветки и Стародуба (1970—1972) // Памятники и культура. Новые открытия. Ежегодник. М., 1976.

⁴ Икона Иоанн Богослов. Ветка, 1929. ВМНТ. КП № 538.

⁵ Икона София, Вера, Надежда, Любовь. Ветка. 1873. ВМНТ. КП № 1207.

⁶ Здесь и далее: экспедиционные материалы ВМНТ. Записано в пгт. Климо-во Брянской обл. в 1998, 2004 гг. С.И. Леонтьевой от И.Р. Юрченко (1912 г.р.).

⁷ Личный архив М.З. Юрченко.

⁸ Рукопись. Начало XIX в. ВМНТ. КП № 879/2.

⁹ Личный архив М.З. Юрченко.

¹⁰ ВМНТ. НВФ № 1491/4.

¹¹ ВМНТ. НВФ № 1491/3.

¹² ВМНТ. НВФ № 1491/2.

Е.Н. ХОХЛОВА

РУССКОЕ ГОНЧАРСТВО

(стилистические особенности, художественные традиции)

Производство изделий с пористым, зернистым в изломе, естественно окрашенным черепком стало основой для развития всевозможных отраслей бытовой, технической, декоративной керамики; в нем сложились классические элементы керамической пластики и была преодолена граница между ремеслом и искусством. Исполнение посуды было основным направлением русского гончарства; во многих про мыслах изготавливались также изразцы для печей, дымники, пряслица, грузила, а нередко — игрушки. Доступность и дешевизна глиняной посуды делали ее обыденной в глазах и рядовых потребителей, и поклонников народного искусства.

Гончарство довольно поздно привлекло к себе внимание исследователей художественного творчества. Когда во второй половине XIX — начале XX в. началось изучение и собирательство предметов народного искусства, гончарства это почти не коснулось: работы гончаров попадали в музей редко, случайно, должностным образом не систематизировались. Далеко не всегда фиксировалось, где выполнялась та или иная посуда. Даже коллекции изделий Гжели и Скопина, привлекавшие собирателей своим оригинальным обличком, росписью, фигурной лепкой, не отличались полнотой. Научные и популярные публикации больше касались народной одежды, резьбы и росписи по дереву, лаковой миниатюры и других видов искусства с явно выраженным декоративным началом, чем гончарства.

С 1950-х гг. искусствоведы обращаются к серьезному, глубокому исследованию творчества народных мастеров, изучению его роли в становлении национальной художественной культуры.

Значительно раньше, чем искусствоведение, гончарство сделали объектом своего изучения археология и этнография: первая обобщила сведения о возникновении керамического производства, вторая коснулась современного ей народного быта, места керамики в ней, происхождения традиционных форм посуды в единстве с ее утилитарными называниями в обиходе. По данным археологии, именно в ке-

рамическом производстве впервые в истории человечества была освоена термическая обработка природного материала. Открытие обжига глины ознаменовало наступление новой исторической эпохи — неолита. Разнообразные технические приемы подготовки глиняной массы, формовки сосуда при помощи нехитрых приспособлений, сушки и пр. были отработаны на самой ранней стадии, а потом лишь совершенствовались, но по сути не менялись. Некоторые типичные формы будущей хозяйственной посуды также зародились в глубокой древности. Так, отдаленный предок одной из самых распространенных посудин — славянского горшка, — относящийся к I тыс. до н.э., имеет плоское дно, довольно высокая ножка переходит в округлое объемистое туло, широкая горловина увенчана валиком. По свидетельству этнографов, особенности этой формы определились господством печи в быту восточных славян: «В отличие от соседних народов, где употребляется подвесной <...> или вмазанный котел, у нас издавна господствовал печной горшок. Котел обогревался снизу, горшок сбоку. Этим вызвана и характерная форма горшка <...> который берется снизу ухватом»¹. При всей обыденности этого предмета в его исполнении ощущается элемент творчества, особенно заметный с появлением гончарного круга; на протяжении веков рождалось бесчисленное количество вариантов формы, объемов, отделки горшка. Например, московские гончары в XV в. выводили удивительные формы больших корчаг: аскетичные, безупречно пропорциональные, статные.

Появление гончарного круга стало важнейшим этапом в развитии гончарства. На наши земли он проник с юга в эпоху Киевской Руси, в IX—X вв. С этих пор гончарство оформилось как ремесло².

Круговая техника принципиально изменила приемы работы гончара, расширив способы конструирования и украшения изделий, когда ручная лепка сменилась вытягиванием тел вращения с равномерной толщиной стенок сосуда.

Производство и потребление глиняной посуды становилось массовым. Специальные горны еще не появились. Помимо обжига в печах применялась обварка — погружение раскаленного



Кумган чернолощеный. Конец XVII — начало XVIII в. Москва. Круговая техника, гравировка, оттиски штампика, лепка. 34x37. Музей народного искусства, МХП 4698

сосуда в мучиную или овсяную болтушку, отчего черепок укреплялся, а на его поверхности расплывался пятнистый узор. Этот способ сохранился и в позднем гончарстве.

Керамическое ремесло развивалось очень интенсивно, в больших городах стали осваивать эмали и глазури. Изделия сельских гончаров были менее разнообразны; в селе не проникали посторонние влияния и стойко сохранялась преемственность уже сложившихся основ мастерства. Почти повсеместно при вращении гончарного круга исполнялись и бесконечно варьировались опоясывающие сосуды линейные и волнистые пояски, прочерченные острым концом деревянной палочки.

Разрушительные последствия татаро-монгольского нашествия привели к гибели многих ремесел. Новый подъем керамического искусства наступил с возвышением Москвы как центра молодого государства начиная с XIV в. Со временем московские ремесла стали оказывать сильное влияние на развитие ремесел других регионов, мастера из разных мест съезжались в Москву для обучения. Поэтому о состоянии гончарства ряда русских городов можно в известной мере судить по московским памятникам, собранным в изобилии благодаря раскопкам, связанным в том числе со строительством метрополитена³.

Принципиально важен был переход от печного обжига к горновому. В XV в. вместе с другими «огненными ремеслами» керамическое производство разместилось в Заяузье, где образовалась Гончарная слобода⁴. Можно предположить, что с этих пор стали формироваться художественные черты русско-

го гончарства, нашедшие впоследствии яркое проявление в искусстве народных ремесел.

Основная масса московской керамики исполнялась из местных красных глин. Стенки сосуда навивались спиралью на ручном гончарном круге. «Вытягивали», в первую очередь, разные горшки, а также миски, плошки, латки, рукомои, светильники, черпаки и многое другое. В русской керамике начала развиваться как средство художественного выражения и со временем стала господствовать пластика. Московские гончары не сразу освоили одну из красивейших форм — кувшин, но и более простые по конструкции сосуды уже отличались своей пластичностью, например глубокие миски-чаши: их стенки от полого донышка плавно расширяются вверх, образуя округлый энтализис, а затем переходят в крутой изгиб широкой горловины, обрамленной развернутым венчиком. Глубоко прочерченный орнамент в виде нескольких рядов прямолинейных или волнистых поясков охватывает энтализис, выделяя объемность сосуда.

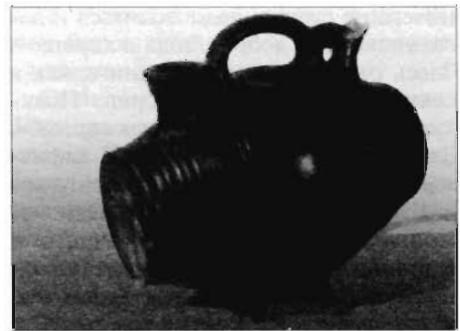
Всё шире в гончарстве применяется лощение глины до обжига вещи, в чем сочетаются утилитарные и эстетические потребности: черепок уплотняется, а его поверхность после обжига приобретает нарядный лоск.

Разработка формы кувшина прошла несколько стадий: от создания высокой плоскодонной кружки, затем — грушевидных, но все еще приземистых посудин до рождения классической формы сосуда, стройного, с высокой цилиндрической горловиной, развернутыми плечиками, округлым туловом. Все детали здесь взаимно уравновешены, составляя единое скульптурное целое.

Новое достижение в горновом обжиге ознаменовалось появлением в XV—XVI вв. чернолощеной керамики. Техника «морения» изделий в бескислородной среде закупоренного горна делала поверхность черепка матово-черной, а заранее выложеные места — серебристыми. В XVI—XIX вв. чернолощеные изделия бытовали во множестве городов и сел. Конкуренцию им составило лишь глазирование.

Чернолощеная керамика была, вероятно, своего рода подражанием металлической посуде, но отнюдь не ее имитацией. Бархатистый черный фон и серебристое лощение придавали особую завершенность облику сосудов от статных кувшинов, вазообразных кубышек, нарядных фляг, зооморфных рукомоев до самой рядовой утвари.

Большинство московских сосудов отражают эволюцию местных форм



Бочонок (кухля) чернолощеный. XVIII в. Москва. Круговая техника, гравировка. 29x30. Государственный исторический музей, 93511/4220 фс.

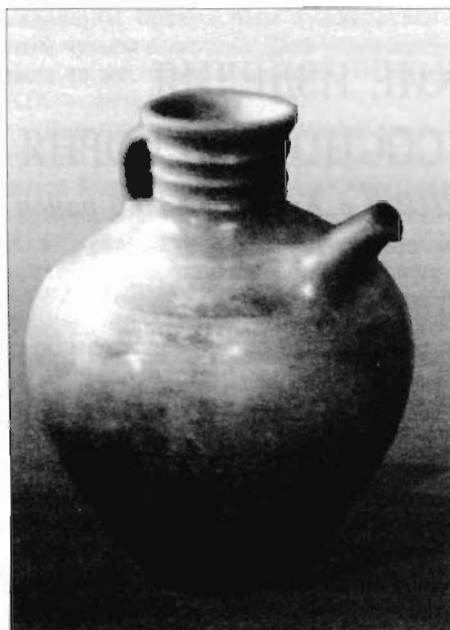
горшка, миски, кувшина. Для дорогой парадной посуды использовались и варьировались сообразно русским вкусам такие формы, как кумганы, фляги и некоторые другие, пришедшие предположительно с Востока.

В сравнительно небольшом количестве в Москве встречалась и белоглиняная посуда, выполненная, очевидно, из привозного гжельского сырья.

В XVI в. появился ножной гончарный круг, что позволило усовершенствовать труд гончара, способствовало появлению новых форм посуды, усложнению некоторых старых.

С XVII в. в Москве (вначале в исполнении изразцов, а позже и посуды) начинают применять глазури, что потребовало поисков ранее не применявшихся средств декорирования. На дорогой посуде специальными штампиками стали оттискивать под глазурь узоры, на обычной — глубже прорабатывать линейные пояски, куда затекали поливы. В сельские промыслы глазури пришли в XIX в. Исключением была Гжель — единственный в России центр, в котором в XVIII в. на основе бытового гончарства появилась майолика — красочная орнаментальная и сюжетная роспись по эмали. Освоение майолики сделало этот промысел уникальным и повело его иными путями, чем те, которыми следовали остальные гончарные центры.

Со временем глиняная посуда стала уходить из быта состоятельного населения городов: на рубеже XVIII—XIX вв. ее вытесняли майолика, затем полуфалянс, а в XIX в. фаянс и фарфор. Городские гончарные слободы постепенно теряли свое значение, гончарство в XIX — начале XX в. сосредоточилось в сельской местности. Благоприятными для развития существующего промысла или появления нового были такие условия, как наличие сырья, близость рынков сбыта или удобных дорог. Су-



Кувшин для кваса. Конец XIX — начало XX в. Ярославская губ., д. Лазарево. Круговая техника, гравировка, глазурь. 35x30. Музей народного искусства, КП 11764

ществовали небольшие промыслы, где гончары трудились на местный рынок в свободное от сельскохозяйственных работ время, но были и более крупные, с мастерскими, наемными работниками. В местных промыслах не ощущалась конкуренция с нарождающейся промышленностью, на них не оказывали влияния новые городские вкусы. Здесь, как и в прошлом, применялись традиционные способы исполнения вещей и сохранялась полная самобытность. И если основные производственные процессы, сложившиеся еще в Древней Руси, были одинаковыми почти для всех промыслов, то в области декорирования посуды рождалось множество способов и вариантов украшения лепкой или цветовыми сочетаниями. Часто это подсказывалось свойствами самого материала, его расцветками, пластичностью или фантазией гончара. Но при всем этом разнообразии наблюдалось единство стилистических черт, характерных для всей русской керамики.

Исполнение каждого предмета вручную с помощью круга способствовало превращению ремесла в творчество. Руки мастера, привычно ощущавшие податливость или сопротивление глины, не столько формовали, сколько «выращивали» сосуд, варьируя пропорции, объемы, рисунок линейных поясков. Каждая вещь, как бы одухотворенная прикосновением человеческой руки, имела индивидуальный облик.

Для русской керамики не характерно применение многоцветной орнамен-

тальной росписи, как у южных славян, создание изысканно сложных композиций в духе Востока или суховато-четких, как в ряде стран Западной Европы. В ее формах преобладают плавно очерченные округлые объемы, строгость форм никогда не переходит в холодность, сдержанность декора — в примитивность, рисунок орнамента не бывает жестким, а расцветки — резкими. В соответствии с этими типичными чертами стиля происходит отбор технических и художественных средств при исполнении сосудов.

Приведем несколько примеров творческого отношения мастеров конца XIX — начала XX в. к созданию и украшению вещи. В д. Лазарево южнее Ростова Ярославского (Ярославская губ.) гончары делали посуду высочайшего технического качества и эстетического совершенства. Особенно красивы были кувшины, стройные, гармоничные во всех пропорциональных соотношениях. Здесь долгие годы применяли «морение», черная бархатистая, местами лощеная поверхность еще сильнее выявляла эту строгую красоту. При сравнении двух лазаревских кувшинов для кваса, совершенно одинаковых по форме (может быть, сделанных одним мастером), с шаровидным туловом, невысокой горловиной, коротким трубчатым носиком, ясно видно, как находчиво избирает гончар средства декорирования сосуда в соответствии с разными видами техники, новыми материалами. Так, первый из них, чернолощеный, украшен очень сдержанно: горловина охвачена выпуклыми валиками, расстояние между ними покрыто зубчатым лощеным узором, на плечиках лежат линейные неглубоко програвированные пояски, подчеркивающие объемность квасника. Второй же квасник декорирован по-новому, с применением глазури, без «морения». Рыжеватый цвет его черепка уже делает кувшин не таким «торжественным», как первый. Гончар намеренно увеличивает количество валиков на горловине, углубляет и расширяет линейные пояски, чтобы глазурь могла «играть» на рельефе, затекать в борозды и разливаться по рыжеватому черепку, скрывая его неровности, придавая ему золотистый блеск. Подобные решения можно наблюдать в гончарстве многих районов.

Нетрадиционно складывалась судьба промысла в г. Скопине Рязанской губ. С середины XIX в. скопинцы стали торговать фантастической скульптурой, многоярусными фигурами со судами, соединенными с лепными изображениями сказочных существ, ук-



Миска. 1969 г. Владимирская обл., Меленковский р-н, д. Коровино. Круговая техника, глазурь. 7x16. Частное собрание

рашенными узорчатыми налепами, политыми яркими глазурами — зеленой, желтой, коричневой. Пластичность местных глин, очевидно, влекла мастеров к лепке, они дополняли руками, кувшины, масленки и прочую посуду витыми ручками, «рюшками», выпуклыми поясками. С появлением глазурей наиболее талантливые мастера стали делать «фигуры» и вывозить их на рынок больших городов.

Ангобная роспись не имела прототипов в древнем гончарстве, не привилась она и в дальнейшем: ее локальные расцветки, лишенные переливов, густота покрытий, скрывающих цвет черепка, не соответствовали русским традиционным вкусам. Ангоб применялся только для наведения поясков или как белила под цветную глазурь. В Тверской губ. с ее широко развитым гончарством существовал такой прием: ангобу давали растечься широкими пятнами по бокам сосуда, а по этой белой подкладке лились струйки цветной глазури или наносился ею же легкий узор, расплывающийся в обжиге.

Оригинальный вид керамической живописи появился в д. Коровино близ г. Меленки Владимирской губ., где ранее преобладало производство чернолощеных изделий. Здесь избрали способ покрытия беложгущегося черепка бесцветной или желтой глазурью, а по ней от самого верха кувшина, горшка, краев миски местные гончары еще смелее, чем тверские, пускали потеки, пятна ярко-зеленой и коричневой глазури, образовывавшей в обжиге самые непредсказуемые живописные композиции.

В народном обиходе глиняные изделия были необходимы. К ним было особое отношение, что нашло отражение в пословицах, поговорках, а также в наименовании вещей. Остроумно описан процесс изготовления и жизнь глиняных посудин: «Родился на кружале, рос — вертелся, живучи — парился, живучи — жарился; помер —

выкинули в поле; там меня зверь не ест и птица не клюет». В названиях посуды не только точно отражены ее функции, но и само отношение к ней — любование, уважение, ирония. Массивный кувшин лаконично и весомо звался «горлач», горшки для ношения пищи в поле, соединенные дугообразной ручкой, — «двоешки», «близнята», носатый горшок для кваса с крышкой и перекинутой через горловину ручкой — «рученька», форма для холода с расходящимися вверх стенками — «развалка». Такими образными и выразительными названиями награждался почти каждый предмет, широко бытовали местные варианты⁵.

На рубеже XIX—XX вв. русское гончарство пошло на убыль. После разрушительных последствий войн, Первой мировой и Гражданской, его не пытались восстановить, как другие художественные промыслы, чья продукция могла идти на экспорт. Гончарство жило полнокровно, пока сохранялась его связь с народным бытом. Теперь же спрос населения все более удовлетворяли фабричные изделия. Попытки сохранить гончарное наследие были предприняты не ранее 1950—1970-х гг. Музеи в экспедициях по России стали активно пополнять коллекции народной керамики. Складывалось понимание гончарства как подлинного национального искусства. Однако многое из этой области ушло безвозвратно, и возрождать даже лучшие промыслы во всем их объеме было поздно. Исключение составили только скопинский и отчасти меленковский центры.

В наше время, главным образом в индивидуальном творчестве, наблюдается стремление к использованию высоких традиций гончарства в декоративном искусстве, т.е. на иной основе, чем это было в обиходе наших предков.

Примечания

¹ Токарев С.А. Этнография народов СССР. М., 1958. С. 64, 65.

² Бобринский А.А. К изучению гончарного круга на территории СССР // Советская археология. 1961. № 2. С. 21—36.

³ См.: По трассе первой очереди московского метрополитена. Л., 1936.

⁴ О Гончарной слободе см. в многочисленных публикациях М.Г. Рабиновича, обобщенных им в книге «О древней Москве» (М., 1964). См. также: Розенфельдт Р.Л. Московское керамическое производство XII—XIII вв. // Археология СССР. Свод археологических источников. Вып. Е 1-39. М., 1968.

⁵ Калмыкова Л.Э. Русское гончарное искусство XIX — начала XX в.: Каталог. М., 1976. С. 5—10.

А.Г. КУЛЕШОВ

СЕВЕРОДВИНСКИЕ ИЗДЕЛИЯ

ИЗ ЛУБА, БЕРЕСТЫ И СОСНОВОГО КОРНЯ

(по материалам экспедиций ГРЦРФ в Красноборский район Архангельской области)

Для Русского Севера дерево — материал универсальный, испокон веков использовавшийся широко и многообразно. Из дерева возводились храмы и избы, создавались хозяйствственные постройки и мебель, делалась посуда и прочая крестьянская утварь; деревянными были резные архитектурные детали, служившие украшением домовых фасадов и интерьеров, целый ряд предметов прикладного характера, а также народная скульптура и игрушка. Из дерева умели делать буквально всё, нередко даже имитировали в нем другие материалы (например, керамику и металл). Помимо самого дерева здесь использовалось и всё то, что являлось продуктом его обработки: луб, бересстата, ивовый прут, сосновый корень.

То, что нам удалось увидеть во время летней экспедиции ГРЦРФ 1999 г. в Красноборский р-н Архангельской обл., очень характерно для этих мест и свидетельствует не только о высоком уровне здешнего ремесленного производства, но и об исполнительском мастерстве северодвинцев, работавших в конце XIX — начале XX в. Объем их продукции был очень велик, их изделия продавались не только на местных ярмарках и базарах, но и во многих других районах России, где они пользовались заслуженной популярностью.

Памятники, с которых мне хотелось бы начать свой иллюстративный ряд, — это северодвинские изделия из луба: овальный короб для рукоделия с расписной крышкой из Историко-художественного музея в Котласе; круглая, украшенная росписью набируха для ягод с пришивным берестяным дном в том же собрании, расписная набируха из музея в с. Верхняя Уфтиуга.

Короб для рукоделия (см. 4-ю стр. обложки) поступил в Котласский музей из с. Верхняя Уфтиуга, которое было широко известно своими расписными изделиями в свободной кистевой манере. Цветочный мотив с так называемыми розами, выполненный кобальтово-синим с тонкими пробелами, хорошо вписан в овал крышки и составля-

ет законченное целое. Эта красавая фантазийная композиция, рисованная с большой легкостью, свидетельствует о мастерстве опытного исполнителя, давно владеющего навыками декоратора. По цвету его росписи удачно сочетается с сероватым тоном негрунтованного, естественного в своей окраске дерева осины, из которого сделан короб. Стиль росписи типичен для Верхней Уфтиуги рубежа XIX — XX вв.

Цилиндрические и овальные короба с крышкой, выполненные из гнуто-го липового или осинового луба, были очень распространены в этих краях и изготавливались в большом количестве. Украшенные, они высоко ценились и часто служили подарком. Днища в небольших коробах делались обычно из тонких досочек, которые вставлялись в пазы стенок и прошивались лыком. Стыки лубяных полос нередко закреплялись деревянными штырьками, что видно и в нашем коробе. Большие короба могли иметь металлический обод, небольшие — лубяной, как в данном случае.

Второй памятник — круглая набируха (ил. 7) — предназначался для ягод (следы от них хорошо видны внутри). Пришивное берестяное дно было в этом случае необходимо, потому что при сборе ягод оставалось непромокаемым. Судя по росписи, данный предмет происходит из другого северодвинского центра — из с. Пермогорье. Оно тоже славилось своими расписными изделиями из луба и бересты, а еще больше — своими нарядными прялками. Пермогорские произведения отличались совсем другой манерой росписи. Ее всегда определяло графическое, а не живописное начало. Тонкий выразительный раскрашенный рисунок выделялся особым изяществом и тщательностью проработки.

Мотив красно-синей спирали в виде растительного побега опоясывает стеки этой набирихи, четко выделяясь на белом фоне грунтовки. Обрамляет основную часть росписи верхний фриз из чередующихся синих и красных треугольников, сплошная синяя полоса у днища. Удивительна выверенность рисунка, гибкость и чистота линий. Мы имеем дело с опытным мастером, об-

АНДРЕЙ ГЕННАДЬЕВИЧ КУЛЕШОВ;
Государственный республиканский центр
русского фольклора (Москва)

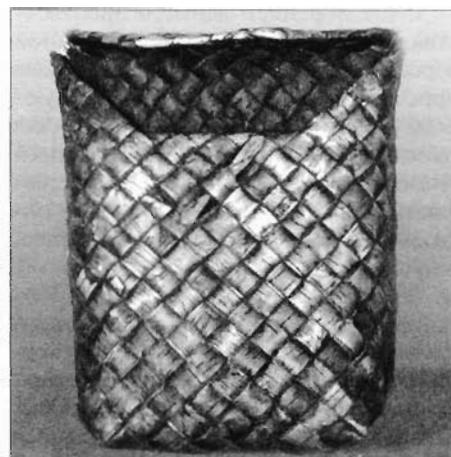
ладавшим прекрасным художественным чутьем и вкусом. Дата этого предмета та же, что и у первого, — конец XIX — начало XX в.

Еще одна лубяная набируха, аналогичной с пермогорской формы, находится в экспозиции музея в с. Верхняя Уфтиуга. Она также датируется концом XIX — началом XX в. Сине-голубая цветочная роспись в свободной кистевой манере, характерная для Верхней Уфтиуги, точно определяет место изготовления данного предмета. Тот же стиль росписи мы встречаем в оформлении кухонных шкафов и так называемых печных заборов (т.е. перегородок) в старых уфтиужских домах этого времени. Украшающая стенки набирухи гирлянда состоит в данном случае из чередующихся крупных и более мелких цветов. В центре оказывается большой семилепестковый, а по сторонам (сверху и снизу, справа и слева) по два стилизованных цветка, напоминающих распустившийся вьюнок. Точно такие же можно увидеть и в домовых уфтиужских росписях. Темно-синие стебли соединяют цветы в пышный красивый венок, который заполняет всю поверхность стенки. Пробелы делаются данной росписью живой и рельефной. В пермогорском памятнике декоративная роспись отличалась совсем другим качеством: она выглядит более плоскостной, строгой по цвету, более тонкой в рисунке деталей. И то и другое решение интересно в художественном отношении и отличается мастерством исполнения.

Красноборский район, находящийся рядом с Великим Устюгом и Сольвычегодском (замечательными центрами народного искусства), как и они, славился также своими изделиями из бересты, бытовыми и художественными одновременно. Мастерство обработки данного материала находилось здесь на высоком уровне. До сих пор в некоторых домах Красноборска, сел Верхняя Уфтиуга, Пермогорье, Черевково и Лудонга бытуют старинные предметы из бересты. Это и пестери (заплечные кузова) (ил. 2), плетеные бутыли, короба, солонки и широко распространенные здесь туеса разного размера (от очень больших до совсем маленьких). В туесах хранили обычно разное питье (ключевую воду, молоко, пиво, квас), сухие продукты (крупы, соль, сахар) и полуожидкие (сметана, масло, творог, сливки). Береста служила гидро- и термоизолятором, сохраняла тепло и холод. «Рубашка» туеса, наружный ее слой, и «склотень», слой внутренний, были надежной защитой, как и прочное днище этого предмета. Крышка всегда так



Ил. 1



Ил. 2



Ил. 3

плотно пригнана, что создавался эффект герметичности.

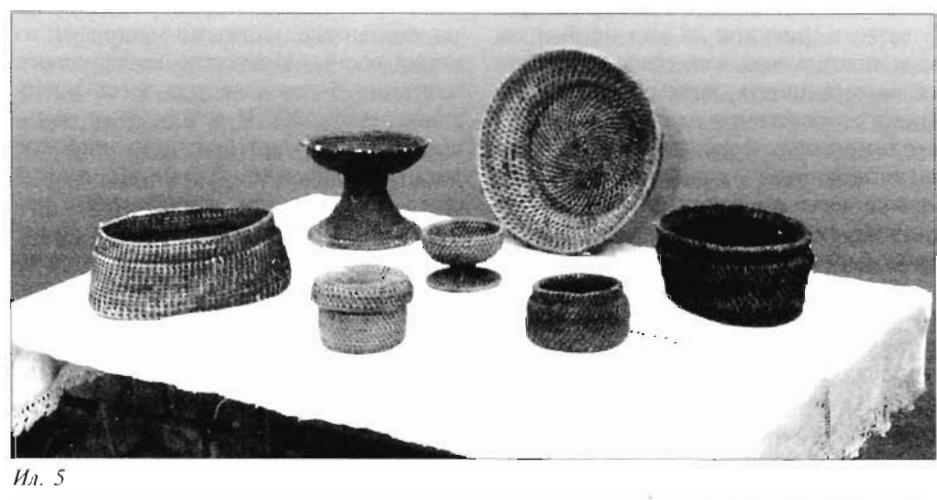
Небольшие туеса часто украшались штампованным или растительным орнаментом. Верхняя Уфтиуга и Пермогорье соперничали в искусстве туесной росписи. Продукция их была значительна по своему объему и пользовалась широким спросом.

Музей в Верхней Уфтиуге имеет большую коллекцию расписных туесов местного (уфтиужского и пермогорского) производства. Особым совершенством исполнения отличаются туеса, созданные в конце XIX — начале XX в. И опять можно наблюдать разную манеру, характерную для двух этих художественных промыслов и центров. В одном случае — свободно-живописную, кистевую, вошедшую в моду во второй половине XIX в., а во втором — плоскостную, изысканно рисуночную, идущую от местной традиции конца XVII — XVIII в., связанную со старообрядческой книжной миниатюрой, религиозным лубком и иконописью.

Даже фрагментарно сохранившиеся старые пермогорские туеса (ил. 3) производят большое впечатление. Они удивляют своим рисунковым мастерством, органичностью композицион-



Ил. 4



Ил. 5

ных решений, прекрасным чувством формы, строгостью и простотой цветовых сочетаний (синего и красного, зеленого и оранжевого, синего, бордового и белого). Иногда поверхность пермогорских туесов дополнялась белым грунтом, как это бывало в пермогорских расписных прялках и лубяных изделиях. Это делало декор туесов особенно нарядным, чем-то напоминавшим дорогие изделия с цветными эмальями. Чаще, однако, берестяная пластина «рубашки» туеса сохраняла естественную коричневую окраску. Тогда рисунок наносился на золотисто-желтый фон (темнеющий от времени). Такое решение тоже было красиво и нарядно, оно немного напоминало дорогую ткань.

Сугубо живописные уфтиюжские декоративные росписи использовали иное решение. Полному заполнению поверхности туеса мастера предпочитали часто какой-то один изобразительный мотив. Бересту они нередко сглаживали пропиткой и раскрашивали. Неслучайно в начале XX в. здесь появляется большое количество цветных туесов (ил. 4). Стремясь к большей живописности своих решений, уфтиюжские мастера вполне закономерно пришли к идеи цветного фона. На таком фоне свободная кистевая роспись должна была выглядеть особенно эффектно. Закрашивая бересту красным, зеленым, голубым, желтым, эти мастера получали более насыщенное по цвету общее решение. Пока использовались натуральные растительные краски, уфтиюжские расписные туесы были не менее красивы, чем широко распространенные здесь изделия со штампованным декором. Штампованный декор всегда сохранял естественную окраску бересты и фактуру этого особого материала. Однако когда в употребление вошли фабричные краски и анилиновые красители, положение заметно изменилось. Уфтиюжские туеса стали грубоватыми, рисунок их уже не был таким тщательным, как прежде. Кажется, можно понять, почему в последнее время возрождается именно искусство традиционных берестяных туесов со штампованным орнаментом. Они не только легче в изготовлении, чем расписные, но и лучше отражают специфику бересты как материала.

Следует вспомнить еще, что когда-то в Великом Устюге и близлежащих районах владели и искусством изготовления просечных берестяных изделий. Ажурные берестяные табакерки и шкатулки, выполненные в Великом Устюге, спорили по своей красоте и изяществу с костяными резными произведе-

ниями, созданными знаменитыми холмогорскими мастерами. Устюжские берестяные предметы конца XVIII — начала XIX в. поражали современников сложностью своих многофигурных, интересных по содержанию композиций, решенных с огромным мастерством и вкусом. Они показывали красоту этого необычного для дорогих вещей материала, отличались виртуозностью владения им. Подобные берестяные предметы ценились тогда также высоко, как и художественные изделия из кости, камня и драгоценного металла.

С расширением данного производства уникальные изделия из резной бересты начали уступать место более простым в исполнении. Доминирующим во второй половине XIX в. стал геометрический или растительный просячной декор с использованием слюдяной прокладки. Это тоже было по-своему красиво и нарядно, а главное, широко доступно.

В собрании музея в с. Верхняя Уфтиюга находится интересный берестяной туес, выполненный в просечной технике (см. 4-ю стр. обложки). Датируется он серединой или 60-ми гг. XIX в. Сохранился этот предмет не полностью, но вполне дает представление о произведениях подобного рода. Считается, что сделан он местными уфтиюжскими мастерами, но его могли привезти и из Великого Устюга (в богатых домах Верхней Уфтиюги дорогие привозные предметы не были диковинкой). Между «рубашкой» и «сколотнем» в данном случае находится тонированная слюдяная прокладка, как и в ранних вещах. Она красиво поблескивает в прорезях сплошного геометрического орнамента, ложась на зеленоватый грунт. Туес без труда может быть зрительно дополнен в недостающей своей части.

Особую группу среди северодвинских памятников составляют предметы, созданные местными мастерами из корня сосны. Искусство корешкового плетения было известно здесь очень давно, еще с XVIII в. или даже раньше. В XIX в. оно получило широкое распространение. Такие предметы (здесь их называли «корноватки») использовались в быту во многих домах здешних сел. Эти предметы довольно разнообразны, а технология их изготовления очень сложна. Искусство корешкового плетения требовало хорошей выучки, сосредоточенности, четкости в рисунке и, конечно, любви к этому занятию. Рисунок и приемы плетения зависели во многом от формы самого предмета. Выполненные в дан-

ной технике изделия отличались большой прочностью, исключительной плотностью хорошо пригнанных друг к другу тонких корешков. Они выделялись рельефностью образованного плетением рисунка, красотой фактуры.

В музее Верхней Уфтиюги есть несколько крупных предметов, выполненных в технике корешкового плетения. Это две набирухи, близкие по форме тем, что уже были рассмотрены выше, и большое круглое блюдо для хлеба. Плетение во всех этих изделиях отличается такой плотностью, что на первый взгляд они кажутся сделанными из дерева или подкбрья, т.е. из луба. Ориентация на изделия в этих материалах очевидна, а имитационный характер самой техники корешкового плетения свидетельствует о высоком уровне и совершенстве мастерства в обработке дерева вообще.

Другой ряд предметов, выполненных из корня сосны, составляют памятники конца XIX — XX в. в экспозиции музея с. Черевково, который считается филиалом Красноборского музея. Это в основном небольшие предметы, предназначенные скорее для праздничного, а не каждодневного пользования. Среди них две маленькие корзиночки для ягод (их обычно подавали к чаю), маленькая солонка, сахарница (плетеная коробочка с крышкой), две вазы (большая для фруктов и поменьше для сладостей) и глубокое круглое блюдо для праздничных пирогов (ил. 5). Внимание привлекают вазы, формы которых, видимо, следуют образцам городских фарфоровых ваз. Однако интересно и блюдо с красивым ажурным плетением, которое не имитирует другой материал и не повторяет характерные для иного материала формы. Со всей полнотой оно отражает специфику именно корня сосны и возможности техники корешкового плетения. Ажурные его края — красивое завершение блюда — свидетельствуют о работе хорошего мастера — настоящего художника.

В заключение хотелось бы сказать о важной роли малых музеев, которые располагаются в селах и поселках городского типа. Велико их значение в деле возрождения народного искусства, в просветительской и популяризаторской работе, как и деятельность работающих там самоотверженных сотрудников. Ценны они и для специалистов — историков народной культуры, и в еще большей степени — для самих жителей этих мест, которые интересуются историей своего края, народным творчеством и ремеслами, стремятся к их сохранению.

А.В. КУРБАТОВ

ИСТОРИЯ ВОЙЛОКА И ВАЛЯНОЙ ОБУВИ НА РУСИ

Валяная обувь, в отличие от кожаной и лыковой, всегда оставалась за рамками исследований археологов, поскольку данных о ней в источниках мало. В археологических материалах средневековой Руси доныне фрагменты такой обуви неизвестны. Сложилось мнение об относительно недавнем распространении валяной обуви в России [1]. При этом войлок, видимо, широко использовался на Руси как материал для походных шатров, покрывал, понон, потников, шляп. Например, целая войлочная шапка встречена в Орешке в заполнении постройки 1438 г. [2. С. 51, рис. 18: 1]. В Белоозере в слоях XII—XIII вв. найдены обрывки войлока и войлочной «шали с бахромой» [3. С. 191]. В Тверском кремле в слоях 80-х гг. XIII — первой половины XV в. найдены несколько целых войлочных стелек для обуви [4. С. 67, рис. 113: 1, 4, 5, 8, 10, 12, 17].

Войлок — это плотный материал, который вырабатывался на Руси кустарным способом — путем валяния, сбивания шерсти, видимо, практически повсеместно. Поэтому трудно объяснить отсутствие в средневековой Руси войлочной обуви с технической точки зрения. Знакомство русских с войлочной обувью, возможно, произошло благодаря соседним кочевым народам по крайней мере в последней четверти I тыс. н.э. В погребении VIII—X вв. у с. Верхний Салтов Харьковской обл. встречены остатки мягкого сапога с войлочным голенищем [5. С. 54—56]. Кочевой образ жизни предполагал очень широкое использование войлока в быту. Вильгельм де Рубрук, путешествуя в Каракорум, проезжал через Крым и Приазовье. Он описывал виденный им быт татар, в частности юрты, сделанные из войлока разных цветов: «Из более грубой [шерсти] они делают войлок для покрытия своих домов, сундуков, а также постелей <...> Из войлока они делают также плащи, чепраки и шапки против дождя; таким образом они издерживают много шерсти» [6. С. 76].

В деловых документах Московского государства с XVI в. встречаются записи о купле и продаже *войлоков*, используемых для снаряжения верхового коня — для седел, потников, по-

пон. Слово *войлок* в русском языке, как считают филологи, появилось в XVI в. именно для обозначения потника, подкладываемого под седло. Самое раннее упоминание войлока относится к 1551 г. В том же значении оно отмечено в Домострое по Коншинскому списку [7. Т. I. С. 162], в расходной книге Болдинского монастыря за 1586 г. и других документах [8. Вып. 2. С. 6]. Войлоки изготавливали из шерсти различных домашних животных, в частности крупного рогатого скота (*коровятник*). Их изготовление к середине XVI в. выделилось в отдельное ремесло: «На посаде волость Рыболовская, на реке на Трубеже, а в ней дворы <...> дв^{ор} Еруня воилочникъ» (1562) [8. Вып. 2. С. 310]. В XVIII в. валиние войлоков пытались активизировать указами [21. Вып. 4. С. 32].

Иностранцы отмечали производство войлоков в России с начала XVII в. Петрей де Эрлезунда, очевидец Смуты, писал, что в Торжке «делались хорошие войлочные накидки, также как и в других местах этого края». В Козельске также выделяли «прекраснейшие войлочные накидки из шерсти разных цветов» [10. С. 33, 46]. Последнее для второй половины XVII в. подтвердил Рейтенфельс [11. С. 208]. Шведский дворянин Иоганн Кильбургер в записке 1674 г. о состоянии торговли в России отметил и производство войлоков: «Войлок наилучший делается в городе Калуге на Оке», и в Москве на «гостином дворе всегда можно найти большие партии его. Русские, татары и казаки носят непромокаемые плащи из войлока, и они не набивают седел волосом, но кладут под них только войлок» [12. С. 102, 280].

Историк М.Г. Рабинович отметил, что определенные сведения о валяной обуви — катанках, валенках, пимах — имеются только для первой половины XIX в. и происходят из северных городов — Кадникова, Туринска, Пудожа. Там же названы и *шоптаники* — валяные сапоги без голенищ [13. С. 138, 177]. По заключению этнографов, «сведений об употреблении валяной обуви с голенищами в более раннее время ни в исторических документах, ни по этнографическим данным пока не обнаружено, что может служить до известной степени подтверждением их позднего происхождения; однако вопрос о времени появления валенок требует

еще дальнейшего уточнения» [14. С. 40]. Считается, что валенки впервые начали изготавливать в Семевском уезде Нижегородской губ. Первоначально их делали низкими, с пришитыми голенищами. Валяная обувь с высокими голенищами появилась только в начале XIX в. На протяжении всего XIX в. валенки были обувью зажиточных крестьян, надеваемой лишь по праздникам. К ним относились как к семейной ценности. В конце XIX — начале XX в. валяная обувь получила более широкое распространение. Она стала основной зимней обувью русских крестьян Европейской России и соперничала с меховой обувью у русских Сибири [14. С. 40]. В городах валенки становятся привычными в середине XIX в. В записках Е.И. Поповой 1848 г. читаем: «Покупая для себя зимнюю обувь, я увидела в лавке Королева теплые мужские сапоги из козьей шерсти. Они так понравились мне своей легкостью и удобностью, что в голове мелькнула мысль купить их...» [15. С. 143]. В Белоруссии валенки также появились очень поздно, только в конце XIX в. В XVI—XVII вв. войлочная шляпа *магерка* была основным головным убором белорусских крестьян, а в городах работали мастера — *шаповалы* и *магерочки* [16. С. 202—203]. В северо-западной России во второй половине XIX — начале XX в. много валяной обуви изготавливали в Псковской губ. Но еще в 1920—1930-х гг. валенки здесь носили только зажиточные хозяева и не надевали их на грязные работы [17. С. 115]. Известно, что и в Скандинавии, где климатические условия сходны с северной частью Европейской России, войлок для обуви также не использовался в Средневековье. Войлочная обувь в Финляндии, более известная в западных областях, считается заимствованной из России в конце XIX в. Первая фабрика по изготовлению войлочных башмаков открылась в Хаттуле в 1897 г. [18. С. 221].

В этнографической и исторической литературе описываются основные приемы обработки сырья и инструменты, применяемые кустарями при катании валенок. В среднем Приобье в конце XIX — начале XX в. стрижка овец проводилась обычно три раза в год — весной, летом и осенью. Для катания лучшей считалась летняя и осенняя шерсть. Использовали также шерсть

коров, лошадей и коз. Использовали ли собачью шерсть в древности — трудно судить, но в конце XIX — XX в. у русского населения Сибири использование ее было приспособлением к местным условиям жизни и являлось нарушением традиций. У русского населения Европейской России изделия из собачьей шерсти использовались очень редко, главным образом в народной медицине [19. С. 464]. По христианским понятиям, собака считалась нечистым животным.

Для стрижки использовали ножницы пружинные и «крайные» (последними стричь значительно труднее). Промытую и высушеннюю шерсть сбивали лучком с натянутой на него нитью (жилой), а также чесали щетками и гребнями [20. С. 59, 61]. Операция сбивания шерсти в войлок называлась «бытье»: «Воилучник валял два и воилука да шерсть бил дал десят денег» (1563 г.) [8. Вып. 1. С. 188]. Существовало собирательное название инструмента для катания валенок — *балеское* [21. Вып. 1. С. 85]. При изготовлении ваянной обуви шерсть мыли на лавке или колоде, которые и теперь называют *катарушка* в Западной Сибири и Архангельской обл. [22. Вып. 13. С. 124]. Колодки — деревянные основы, на которых катали валенки, называли в разных местах *оправа*, *валек* или *каток* [22. Вып. 28. С. 289; 23. С. 32; 9. С. 45, 47]. *Рубель* — это валек для ваяния теплых сапог, валенок, а также скамья с нарезанными зубцами для катки ваянных сапог. Кроме того использовали *рубежку* — приспособление для окончательной отделки поверхности валенок [22. Вып. 35. С. 220—222, 226].

В русском языке обозначение ваянной обуви словом «валенок» впервые отмечена в Словаре Академии Российской 1789 г. как «зимняя простым народом употребляемая обувь, сваленная из овечьей шерсти так плотно, как шляпа» [24. С. 485]. Обувь в то время уже поставляли в армию: «Для девяти тысяч человек делают из овчин куртки, валенки и прочие зимние снаряды» [21. Вып. 2. С. 207]. Областные наименования, например *катанки* и производные от этого слова, отражены только в Словаре 1847 г. На этом основании И.С. Вахрос считал, что «вяная обувь с высоким голенищем, изготавливавшаяся из овечьей шерсти, начала распространяться среди великороссов, видимо, лишь с XVIII в.». В то же время он предполагал, что ранее вяная обувь могла иметь другие названия, например *пимы*. Термин *волосяник*, известный с XVII в., также мо-

жет обозначать как плетенные из волоса лапти, так и войлочные башмаки [25. С. 54].

Однако приведенные слова не исчерпывают всех возможных названий войлочной обуви для начального этапа ее появления. Самым ранним конкретным упоминанием войлочной обуви можно считать запись в приходно-расходной книге Антониева монастыря за 1589 г.: «Купил сапоги общитки войлочные, дал 11 алтын» [8. Вып. 2. С. 310]. От 1631 г. сохранилась следующая по времени запись о войлочных сапогах в Богоявленском Важском монастыре: «Сапоги воилочные да другие дубленные» [8. Вып. 12. С. 190]. Письменные материалы показывают, что наиболее многочисленные и разнообразные наименования ваянной обуви существовали в Сибири. В XVII в. русские переняли у аборигенов название *коты*, привнося свою технику, материалы и традиции в изготовление. Коты, вид теплой обуви — невысокие сапоги или башмаки, иногда с опушкой. Кожаные и войлочные коты носили не только в Сибири, но и в средней полосе Европейской России. В таможенной книге Смоленска 1677 г. указаны «десятеры коты волосенные» [8. Вып. 7. С. 386]. У карел и саамов (лопарей) русские заимствовали *кенги* (*кеньги*) — зимнюю обувь из меха или войлока [25. С. 105]. В дальнейшем это название распространилось на валенки. В Сибири в XIX в. бытовало название *митенки* — валенки с короткими голенищами, вероятно появившиеся от названия войлочного потника — *митюк*, известного с XVII в.: «Дано исказны портному мастеру <...> сшил он в казну на те деньги пят(ъ) митюков» (1664) [8. Вып. 9. С. 182].

В деловых записях в Сибири с XVII в. слово *пимы* употребляется в двух значениях: 1) сапоги из лосиной или оленьей шкуры мехом (шерстью) наружу; и 2) валенки. В первом значении оно известно и в документах Европейской России [8. Вып. 15. С. 46]. В XVIII в. в Сибири вяная обувь, вероятно, была уже привычной для русского населения: «Одне пимывойлошны, общиты кожей» (1735) [26. С. 104]. Различия между пимами и валенками определяют информаторы середины XIX в. «Пимы, или тюни, не имеют голенищ, а пимы с голенищами называются валенками». В Сибири до настоящего времени вяная обувь, в том числе общитая кожей или холстом, а также вязанная из шерсти обувь с подшитыми подошвами называется *пимы*. Мастера-шерстобиты в XIX — начале XX в.

назывались *пимокаты* [22. Вып. 27. С. 33, 34].

Археологические материалы сегодня еще не могут подтвердить появление валенок в конце XVI — XVII в. Самый древний экземпляр из серой шерсти найден в Москве при раскопках на Болотной улице в слоях, датируемых второй половиной XVIII в. На валенок поверх войлока нашиты кожаные детали — подметка, головка и задник, предохраняющие от влажного снега и воды. По свидетельству этнографов, такие валенки носили в Сольвычегодском и Устюжском уездах Вологодской губ. в период таяния снега [27. С. 29]. Кроме того, в слое XVI в. в Зарядье (Москва) найдена часть кожаной обуви, подложенной изнутри войлоком так, чтобы стопа была им прикрыта и сверху, и снизу [28. С. 228].

Есть достаточные основания предполагать, что такую обувь носило русское население в Заполярье и на севере Сибири. Учитывая особенности освоения русскими промышленниками Арктики в XVI—XVII вв. и длительное использование войлока в хозяйстве, правомерно предполагать приспособление этого материала при пошиве обуви, которую носили на Русском Севере. В этом отношении показательны материалы археологических раскопок в заполярных городах Мангазея и Пустозерске. В слоях первой половины XVII в. там найдено большое число моделей кожаной обуви без голенищ, но со швами по верхнему краю, которые указывают на подшивание верха. Отметим, что на этих памятниках детали кожаных или меховых голенищ не найдены. Сами стежки достаточно характерны для пришивания именно толстого материала. Швы выполнены в одну нить прерывистой строчкой, по-переменно выходящей на внешнюю и внутреннюю сторону обуви (шов «змейкой»). Различные формы обуви с такими швами, возможно, называвшиеся *uledи*, на данных памятниках преобладают [29. С. 256; 30. С. 228]. Именно их можно считать материальными свидетельствами «сапогов общиток войлочных», упоминаемых в документах конца XVI в. В росписи товаров, проходивших через мангазейскую таможню в 30-е годы XVII в. [31. С. 90—92, табл. XVIII], кроме других кожевенных товаров, отмечены *кисы оленьи, лосиные, копинные, камусы оленьи и лосиные, коты, переды котовые, сапоги мужские, женские, переды сапожные, башмаки, уледи лыжные* и другое. Вероятно, *uledями*, или *котами*, называли там сапоги, общитые войлоком или сшитые полностью из

войлока, поверх которых надевались низкие кожаные поршни.

С новыми типами кожаной обуви, в особенности изготовленной из шкур, снятых с ног оленей, лосей и других животных, русские познакомились у народностей, заселявших северные области Новгородской земли. Выходцы преимущественно из Новгородской земли были первыми великокорсами, заселившими приполярные области. К XV в. все побережье Белого моря было усеяно русскими поселениями, а в последующем столетии началось освоение «дальных землиц» в Сибири. На Севере русские были втянуты в орбиту влияния арктических хозяйствственно-культурных типов деятельности, перенимая и новое материальное обеспечение. Оказавшись в новом окружении, русские переняли у коренных «примитивных» жителей формы обуви и их названия. При этом из хорошо известного им теплого и плотного материала — войлока — они начали делать обувь с использованием своих технических и бытовых традиций. Так появились *валенки*, по назначению и условиям использования заменяющие обувь из меха животных. Начало изготовления валенок надо относить к середине — второй половине XVI в., когда указы Ивана IV открыли этап активного государственного освоения просторов Сибири и Арктики.

Литература

1. Этимологический словарь русского языка / Под ред. Н.М. Шанскоого. М., 1968. Т. 1. Вып. 3.
2. Кирличников А.Н. Древний Орешек. Историко-археологические очерки о городе-крепости в истоке Невы. Л., 1980.
3. Голубева Л.А. Весь и славяне на Белом озере X—XIII вв. М., 1973.
4. Курбатов А.В. Кожевенное производство Твери XIII—XV вв. (по материалам раскопок Тверского кремля 1993—1997 гг.). СПб., 2004.
5. Колода В.В. Исследования в Верхнем Салтове в 1996 г. // Археологічні дослідження в Україні 1994—96 років. Київ, 2000. С. 54—56.
6. Рубрук В. де. Путешествие в восточные страны / Пер. А.И. Малеина. СПб., 1911.
7. Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. Т. 1—2. М., 1994.
8. Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1975—. Вып. 1—.
9. Словарь русских говоров Сибири. Новосибирск, 2001. Т. 2.
10. Эрлезунда П.П. де. История о Великом княжестве Московском // Чтения в Обществе истории и древностей рос-
- сийских (ЧОИДР). М., 1865. Кн. 4. Отд. 4.
11. Рейтенфельс Я. Сказания светлейшему герцогу Тосканскому Козьме Третьему о Московии, Падуя 1680 // ЧОИДР. М., 1906. Кн. 3.
12. Куриц Б.Г. Сочинение Кильбургера о русской торговле в царствование Алексея Михайловича. Киев, 1915.
13. Рабинович М.Г. Очерки материальной культуры русского феодального города. М., 1988.
14. Соснина Н., Шангина И. Русский традиционный костюм: Иллюстрированная энциклопедия. СПб., 1998.
15. Из московской жизни сороковых годов. Дневник Елизаветы Ивановны Поповой. СПб., 1911.
16. Белорусы. М., 1998.
17. Историко-этнографические очерки Псковского края. Псков, 1999.
18. Swann J. History of Footwear in Norway, Sweden and Finland. Stockholm, 2001.
19. Лебедева Н.И. Прядение и ткачество восточных славян в XIX — начале XX в. // Восточнославянский этнографический сборник. Труды Института этнографии. Новая серия. Т. 31. М., 1956.
20. Бардина П.Е. Обработка животного сырья для изготовления одежды у русского населения среднего Приобья (конец XIX — начало XX вв.) // Традиции и инновации в быту народов Сибири. Новосибирск, 1983. С. 58—72.
21. Словарь русского языка XVIII в. Л. (СПб.), 1984—. Вып. 1—.
22. Словарь русских народных говоров. Л. (СПб.), 1965—. Вып. 1—.
23. Архангельский областной словарь. М., 1980. Т. 1.
24. Словарь Академии Российской СПб., 1789. Т. 1.
25. Вахрос И.С. Наименования обуви в русском языке. I. Древнейшие наименования допетровской эпохи. Хельсинки, 1959.
26. Словарь русской народно-диалектной речи в Сибири XVII — первой половины XVIII в. Новосибирск, 1991.
27. Осипов Д.О. Кожаная обувь: информационные возможности археологических коллекций (по материалам раскопок в Москве) // Российская археология. 2003. № 2. С. 17—30.
28. Рабинович М.Г. О древней Москве: Очерки материальной культуры и быта горожан в XI—XVI вв. М., 1964.
29. Курбатов А.В., Овсянников О.В. Изделия кожевенного производства в городах русского Заполярья (Мангазея) // Археологические вести. Вып. 6. СПб., 1999. С. 245—271.
30. Курбатов А.В. Кожаные предметы из Пустозерска // Ясински М.Э., Овсянников О.В. Пустозерск. Русский город в Арктике. СПб., 2003. С. 225—243.
31. Белов М.И., Овсянников О.В., Старков В.Ф. Мангазея. Ч. 2. Материальная культура русских полярных морепроходцев XVI—XVII вв. М., 1981.

О.А. ЛОБАЧЕВСКАЯ

РУШНИКИ С «ТРАПКАМИ» В ЗАПАДНОМ ПОЛЕСЬЕ

Семантика технологии и обрядового атрибута

В Западном Полесье встречаются рушники необычной ступенчатой формы. К концам рушника пришиты более узкие части полотна с кружевным завершением, выплетенным из нитей основы. Такой конструктивный прием придает рушнику художественно-композиционное завершение, выразительно маркирует этот предмет, демонстрируя высокую степень соединения утилитарной прагматики и декоративности. Такие оригинальные по конструкции и форме рушники с плетеным кружевом получили название «западнополесские рушники с "трапками"»¹. Они не встречаются в других регионах Белоруссии, аналоги также не найдены в традиционном текстиле других народов.

Упоминание об этих оригинальных предметах обнаружены нами в этнографических описаниях и записях фольклорных текстов, сделанных в Полесье в XIX в. По материалам Российского этнографического музея в Санкт-Петербурге известно, что в 1903 г. этнограф Е. Романов из экспедиции по Пружанскому уезду привез рушник, завершенный узкими пришивными частями полотна (пришивными концами) с плетеным кружевом, который назывался «рушник для свата»². Рушник именно такой формы имел в виду в 1878 г. и М. Федоровский в своем описании свадьбы в Пружанским уезде, отмечая, что молодая дает в качестве подарка свату, которого зовут «дружко», кужельный (льняной) рушник, общий с двух концов «махрами» (бахромой), и он, перевязавшись им через правое плечо, носит его как «символ власти» до окончания свадьбы³. О рушнике с «трапками», который называется «трапка», поется в свадебной песне, записанной М. Довнар-Запольским в Святой Воле на Пинщине (варианты из Кобринского уезда и Барановичского р-на на Брестчине):

Маєтнічкі Свента-Вольські дзвечакі,
Да мають каля коніка ручнічкі,
Яшчэ к таму шаўковы трапкачы.

Зарадзі, божа, Свента-Вольскім
дзевачкам
Да лянок з галоўкамі,
То яны зробяць ручнічкі
с трапкачамі⁴.

В описании свадебного обряда в Рудске на Пинщине (Ивановский р-н), сделанном в 1896 г. Х. Чаховской, имеется упоминание о том, что после «за поин» невеста готовит для свадьбы венок, шьет одежду для молодого и «пришивает к рушникам "трапки" или "махры", вывязанные ею еще в детстве, когда она пасла скот»⁵. На фотографии деревенской свадьбы Д. Георгиевского 1930 г. в д. Махро Пинского уезда можно видеть, что на правой руке невесты завязан именно рушник с «трапками»⁶.

Такие рушники представлены в коллекциях Мотольского музея народного творчества, Пинского музея Белорусского Полесья, Брестского областного краеведческого музея. Вместе с тем эти оригинальные предметы белорусского народного текстиля не описаны и не изучены. Отсутствуют публикации, которые проливали бы свет на необычность их формы, семантику, функцию в свадебном обряде, а также на их исключительно полесскую локализацию.

Нами был собран богатый материал, который позволяет сделать некоторые заключения относительно особенностей формы, изготовления и семантики этих оригинальных рушников. В экспедициях по Брестской обл. уточнен ареал распространения рушников с пришивными концами: он локализован на территории от Пинска до Ивацевичей, Пружан и Берёзы. Не выявлено их в Малоритском и Кобринском р-нах. Такой тип рушника отмечен также за Бугом на территории Подляшья в пов. Владава Люблинского воев. в Польше⁷. В целом ареал их бытования совпадает с ареалом распространения пинско-ивацевического строя белорусского народного костюма (выделен М. Романюком) и западнополесских полосатых рушников.

В Драгичинском р-не такие рушники носят название «ручнік з трапкамі», в д. Молодово Ивановского р-на, в Ивацевичском р-не — «ручнікі з карункамі», «ручнікі з гарункамі» (с кружевами). Такие рушники использовались в различные моменты свадебного обряда, их готовили для подарков гостям, поэтому их еще называют «падаркі» или «падаркы». В д. Лядовичи Ивановского р-на рушник с пришивными концами и кружевом под названием «уцірач» вешали на сваху. В Бездзеже и Завершье Драгичинского р-на и в Ивацевичском р-не нами также зафиксировано

использование рушников с «трапками» как «набожников» на иконы и в качестве рушников бытового назначения — «уцірачей».

Использование рушников, украшенных пришивными «трапками» с плетеным кружевом, связано именно со свадебной обрядностью. Об этом свидетельствуют как старые этнографические материалы, так и сведения о назначении рушников, собранные нами. На использование «ручніка свата» в полесском свадебном обряде указывал также М.Ф. Романюк⁸.

Исходя из этого, функцию пришивных на основному полотну рушника «трапков» можно объяснить как способ маркировки обрядового атрибута, способ выделения его из ряда сходных текстильных предметов бытового назначения. Этой цели, как известно, служит и орнамент. Будучи вытканым или вышитым на полотне, орнамент наделяет стихийную, неорганизованную природу тканого полотна «культурными» качествами, маркирует его, превращает в завершенный предмет — рушник. Вместе с тем прием маркировки рушника как обрядового атрибута «трапками» имеет не только семантический, но и технологический план.

Рушники с «трапками» порождены самой ткацкой технологией. «Трапки» — результат технологической «недостаточности» ткачества на горизонтальном станке. Конструкция ткацкого станка не позволяет доткать до конца часть ткацкой основы, которая находится за бердом и ремизками — «нитами». Для недотканой части основы с небольшой частью полотна, отрезанными от «губки» — постава полотна, снятого с ткацкого станка, крестьянская изобретательность женщин нашла исключительное приспособление. По всей территории Белоруссии куски полотна с сущеными нитями использовали для изготовления утилитарных текстильных предметов — «трапкачей», «скарачей» (от слова «скарач», что значит 'окраек', 'край'), которыми вытирали руки, в которых носили глиняную посуду с едой в поле, привязывали их к соломенной плетеной «севеньке» (использовалась для зерна при севе) или к коробкам из дранки, которые носили за спиной, и т.п. Встречаются также простые рушники, украшенные несложным кружевным переплетением нитей основы.

Однако только в Полесье мы встречаемся с декоративным развитием этого древнего технологически обусловленного приема. Для изготовления «трапков» кусок полотна с нитями основы разрезается на две части примерно по 20 см шириной (при обычной ширине крестьянского полотна 40 см). Иногда

полотно разрезали и на четыре части, чем объясняется то, что встречаются рушники с маленькими «трапками» — до 10 см в ширину. Нити основы перед разрезанием полотна обычно сплетали в кружево участками в соответствии с количеством частей, на которые предполагалось его поделить. После подрубки краев ткани «трапки» пришивались к концам полотна рушника. Такой способ маркировки рушника, безусловно, предшествовал способу украшения обрядового рушника и рушника-«набожника» пришивным кружевом.

Как известно, древние технологии исчезают, с течением времени утрачивая свою обрядовую семантику в условиях ускоряющегося темпа жизни, на их реализацию от исполнителя требуется слишком много времени и трудовых усилий. Однако традиционная культура Западного Полесья наряду с другими архаичными явлениями сохранила этот художественно-технологический прием до нашего времени. Рушники такого типа изготавливали и использовали в свадебном обряде на Брестщине до 1960-х гг. Там, где в Полесье сохранялась традиция ткать свадебные рушники-«падарки», к ним вместо «трапков» пришивали уже связанное крючком или изготовленное промышленным способом кружево. «Трапки» стали немодными. Их отрывали от рушников и заменили новым кружевом. «Трапки», на изготовление которых было затрачено немало времени, как правило, не выбрасывали, а хранили, благодаря чему автору удалось собрать небольшую коллекцию. Старые свадебные рушники такого типа, ставшие неактуальными, были переведены в иную обрядовую сферу — погребально-поминальных ритуалов. Их еще и сегодня иногда можно увидеть на надгробных крестах полесских кладбищ.

Вместе с тем технология не была забыта окончательно. Из пространства обряда она переместилась в бытовую сферу. Например, в д. Завершье Драгичинского р-на, где до конца XX в. ткачество оставалось живым ремеслом, рушники с «трапками», завершенными узкой полосой плетеного кружева, и сегодня используются в качестве «утиральников». Свою приверженность традиции так оформлять рушники бытового назначения крестьянки объясняют весьмаrationально: плетеные кружева на концах, в отличие от покупных кружев, хоть и не так красивы, но выдерживают многочисленные стирки: «Капроновы кружэва як робыш — то воны ны міцны. Вонэ ж хочэцца, коб було прочній»⁹.

Сущность технологического процесса по превращению нитей основы в

кружевную структуру передает выражение «нав'язаць трапкы», записанное в д. Какорица Дрогичинского р-на. Кружево именно вяжут, т.е. две нити связывают друг с другом узлами так, чтобы получилась сетка. По сути, это техника узелкового плетения/вязания, которое известно под названием макраме, в его простейшем варианте.

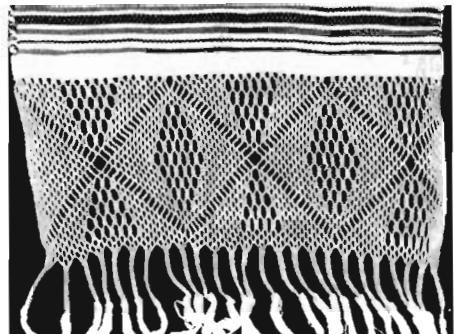
Обрядовое назначение рушников с узелковым кружевом позволяет предполагать изначально ритуальный характер данной технологии. Вязание узлов в народной традиции связано с заговорами, лечебной, любовной магией, знахарством. По В.И. Далю, «наузить» означало 'колдовать, знахарить, ворожить'. Название одного из видов узлов — «бабский» — могло быть связано с его применением в женской магии. В России веревка с узлами использовалась как апотропей¹⁰. Древняя семантика узла, связанная с охраной, оберегом, заговором, знахарской завязкой, сохранилась в выражении «завязать узелок на память». В культуре некоторых народов существовали запреты на узлы в одежде. У славян рыболовные сети применялись для лечения болей в пояснице, накидывались на наряд невесты, служили для опоясывания молодых с охранительной целью и обеспечения деторождения в свадебном ритуале¹¹.

Магическое значение, охранную и продуцирующую семантику завязанный узел сохранял в полесской свадебной обрядности. В Пинском Полесье, снимая с невесты в доме жениха «покрывало», его завязывали узлами и забрасывали на печь или отдавали свек-

рови: «Вузлы вязалы, коб діты вязалыся... Коб ужэ діты водыліса»¹². Не исключено, что именно сохранность архаических представлений о семантике узла и сети как множества узлов способствовала сохранению в полесском свадебном обряде рушников с «трапками», неотъемлемая деталь которых — узелковое сетчатое кружево. Завязанный на правой руке невесты рушник с «трапками», который она носила на протяжении всей свадьбы, был для нее апотропеем и одновременно знаком ее обрядового статуса. За рушник брат вел молодую на «посад», во время венчания священник связывал с его помощью руки молодых и обводил их вокруг аналова. Символика рушника как дороги, пути, столь глубоко укорененная в белорусской семейной обрядности, обеспечивала подругам невесты скорое замужество.

Семантическое подобие «трапков» с сеткой и узлом сохраняется и в названиях техники их выполнения. Из-

готовление такого кружева носителями традиции определяется как вязание узлов — «трапкі нав'язвалы», «в'язалы». Именно сетка — одинарная или более сложная: двойная и тройная с ромбическими ячейками — составляет основную структуру и узор кружева на концах пришивных частей рушников. Плотность, величина ячеек узелкового



Конец рушника с «гарунками». 1930-е гг. Д. Колонск Ивацевичского р-на Брестской обл. Фото автора



Фрагмент кружева с узором «каččы латки», «слядок». Д. Молодово Ивановского р-на Брестской обл. Фото автора.



Свадьба. Фото 1950-х гг. Д. Мотоль Ивановского р-на Брестской обл. Мотольский музей народного творчества.

кружева зависит от толщины ниток основы, а также от тщательности исполнения. Если полотно рушника выткано из «кужельных» льняных ниток, то кружево получается мелкоячеистое, тонкое и плотное, напоминая по структуре ажурную ткань. На более поздних рушниках-«падарках» и рушниках утилитарного назначения, вытканых из более толстых ниток, узелковые кружева грубее и по фактуре напоминают плетение макраме.

В Западном Полесье техника вязания/плетения узлов на рушниках с «трапками» представлена в художественной эволюции. Тут находим примеры как самых простых, так и достаточно сложных по рисунку и структуре плетеных кружев на концах рушников. Мастерицы говорят про них: «I дажэ взорчицы вязалы»¹³. Разнообразные по сложности исполнения узел-

ковые кружева на рушниках демонстрируют этапы развития этой древней технологии, ее постепенный переход от функционального обеспечения ритуальной семантики на уровень декоративности, где усложненная форма, обогащая символическое содержание предмета, приобретает художественную самодостаточность. Усложнение формы или, в данном случае, структуры рисунка узелкового кружева происходит благодаря расширению диапазона его технических приемов. Например, в узорных сетках-кружевах на «трапках» рушников Дрогичинского, Ивановского р-нов (Молодово, Лядовичи) используется прием плетения столбика — оплетки/обвязывания двух нитей в основе крайними нитями. Чередование столбиков разной длины и ячеек мелкой сетки, образованной простыми узлами, позволяет создать ажурные структуры с разнообразными рисунками. Так, в «гарунках» рушников Пинского р-на на плотной узелковой сетке из отдельных столбиков выплетены более редкие «прозрачные» ромбы. В рушниках Молодова Ивановского р-на небольшие ромбы, образованные четырьмя столбиками, расположенные в шахматном порядке в ромбе просвета на узелковой сетке, носят название «кацячы лапкі» или «слядкі». В наиболее сложных вариантах структура и рисунок такого кружева приближаются по внешнему виду к кружеву, выполненному в технике плетения на коклюшках.

В своем художественном развитии рушники с «трапками» оформляются даже в локальные варианты, в которых особенности их формы и рисунка переплетения складываются под влиянием традиций местной культуры. Выделяются рушники Пружанского р-на и Подляшья в Польше, имеющие узкие и небольшие по размеру «трапки», ширина которых соотносится с шириной полотна рушника примерно как 1:4. В рушниках Дрогичинского р-на (Бездеж, Кремно), напротив, «трапки» почти совпадают по ширине с самим рушником. Отличаются они также тем, что наряду с горизонтальными красными полосами имеют с одной стороны вертикальную полосу. Ширина «трапков», около 35 см, обусловлена шириной дрогичинского полотна — около 70 см. Такое широкое полотно обычно ткали для фартуков, скатерей. С одной его стороны имелась вертикальная кайма, образованная красными и черными просновками. Поэтому изготовленные из этого полотна «трапки» были широкими, немного узкими, чем сам рушник, обычно шириной 40—45 см. Кружево «трапков», сплетенное из основы тканей для фартуков и скатерей, имеет в

своей структуре участки красного, белого и черного цвета. Разноцветные кружева получались при переплетении нитей основы «рабых» рушников, в основе которых чередуются нити сургового и отбеленного льна с разноцветными просновками.

Завершающим звеном в развитии художественной технологии оформления полесского обрядового рушника плетенным из ниток основы кружевом могут считаться мотольские рушники с орнаментированными кружевными «наборами»¹⁴, традиция «брать» которые сохранялась до 1960-х гг. Богатство художественно-ремесленных традиций народного текстиля д. Мотоль Ивановского р-на обусловлено в значительной степени своеобразной историей развития этого полесского мещечка, куда в XVI в. королева Бонна Сфорца привезла итальянских ткачей, а также сословной принадлежностью его населения к шляхте и мещанам. Мотольские мастерицы не призывают «трапки», а выплелиают узелковое кружево из основы рушника. С этой целью при ткачестве полотна они оставляют между выткаными рушниками до 50 см незатканной основы. После того как вытканые рушники снимают со станка, основу между ними разрезают, а полученную бахрому переплетают в кружевые «наборы». Они имеют разнообразные орнаментальные рисунки, что достигается за счет сложного переплетения нитей и введения в структуру кружева дополнительных красных или разноцветных нитей. Такие богато украшенные рушники использовались в свадебном обряде еще в 1950—1960-е гг. На фотографиях мотольских свадеб того времени, выполненных местным фотографом, можно видеть невест, на правой руке которых, по старинной полесской традиции, — именно такие рушники.

Безусловно, рушники оригинальной ступенчатой формы с пришивными кусками полотна и кружевом, «трапками», можно отнести к ряду архаических проявлений, которые характеризуют традиционную культуру Полесья. Формирование этого художественного явления было обусловлено глубокими, лежащими в основе синкретической природы народной культуры факторами: особенностью технологии ткачества на станке, ритуальным характером узелкового вязания/плетения, обрядово-магическим значением узла и сетки. В Полесье вплоть до середины XX в. они сохраняли свою культурную и знаковую актуальность в сфере народной обрядности. Рудиментарной сохранности рушников с «трапками» способствовала значительная степень

сохранности в этом регионе славянского мира комплекса свадебного обряда и занятия домашним ткачеством. Художественная эволюция данной технологии, несомненно известной с древнейших времен, завершается кружевными «наборами» мотольских рушников. Древняя традиция узелкового плетения была вытеснена из народной культуры пришедшей извне модой на вязание кружева крючком, которая в Полесье фактически начала распространяться только в послевоенное время. Вязаное и покупное кружево вытеснили плетеное, а соответственно, и традицию изготовления «трапков». Завершив свое живое функционирование в сфере традиционной культуры, рушники с «трапками» останутся одним из наиболее своеобразных и выразительных артефактов в художественном наследии традиционной культуры Западного Полесья.

Примечания

¹ Лабачэуская В.А. Повязь часоў — беларускі ручнік. Мінск, 2002. С. 27.

² Ткань. Ритуал. Человек. Традиции ткачества славян Восточной Европы / Сост. О. Лысенко, С. Комарова. СПб., 1992. Ил. 38.

³ Вяселле: Абрад. Мінск, 1978. (Беларуская народная творчасць). С. 127.

⁴ Вяселле. Кн. 5. Мінск, 1986. (Беларуская народная творчасць). № 1286. С. 405.

⁵ Вяселле: Абрад. С. 306.

⁶ Лабачэуская В.А. Указ. соч. С. 9.

⁷ Karwicka T. Zdobnictwo tkackie ubiorów i ręczników lianianych pół.-wsch. Lubelszczyzny // Studia i materiały Lubelskie. Etnografia. 2. Lublin, 1967. S. 45. II. 13.

⁸ Раманюк М.Ф. Мастацканауча-этнографічнае рагініраванне Беларускага Палесся (На матэрыйалах народнага касцюма, узорыстага ткацтва і вышыўкі беларускай канцы XIX — сярэдзіны XX ст.) // Помнікі старажытна-беларускай культуры. Новыя адкрыцці. Мінск, 1984. С. 101—102.

⁹ Записано от Н.М. Остапович, 1939 г.р., д. Завершье, Дрогичинский р-н, Брестская обл., 2001 г. Архив автора.

¹⁰ Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. 2-е изд. М., 1986. С. 233.

¹¹ Толстой Н.И. Сеть (мрежа) (Этнографический комментарий к древним славяно-русским текстам) // Толстой Н.И. Язык и народная культура. М., 1995. С. 237; Нечаева Г. Миэрэзы, тэхналогія як магія // Мастацтва. 2000. № 4. С. 46—47.

¹² Записано от Е.М. Тишук, 1924 г.р., д. Мерчицы, Пинский р-н, Брестская обл., 2001 г. Архив автора.

¹³ Записано от Н.В. Фисюк, 1923 г.р., д. Поречье, Пинский р-н, Брестская обл., 2001 г. Архив автора.

¹⁴ Лабачэуская В.А. Указ. соч. С. 39—42.

Н.И. БОНДАРЬ

Номинация хлеб/хлиб в кубанской традиции использовалась и используется в двух значениях: широком (родовом) и узком (видовом). В первом случае в понятие включается не только выпеченный хлеб, но также зерно и колос. Во втором случае название закрепляется только за хлебобулочными изделиями, каждый вид которых имеет, как правило, конкретизирующие названия: *хлиб* (обычный, повседневный), *бурсачка*, *коровай*, *тирг*, *дарник*, *дывынь*, *балабушки* и т.д. Родовое понятие *хлеб* по отношению к жареному на сковороде (пирожки, блины), вареному (вареники, галушки) применялось при нарушениях норм отношения к хлебу, в частности, когда дети бросали его на землю, под ноги: «Нельзя. Это тоже хлеб»; «С хлебом так ны поступают».

Основные действия с хлебом совершались старшими. Например, выпечкой хлеба занималась свекровь, мать. Резал хлеб всегда отец: «Хлиб батько тико ризав... Як тоди бэрыжно относылысь до хлиба! Батько отризав по куску хлиба, всим дав, и крошечки собырэть. Нэ дай Бог або хлиб упстыв [на пол], тикэ мац по затылку, ужэ получив за это дело» [1]. Детям не разрешалось использовать хлеб в качестве игрушки: из хлебного мякиша дети могли «липить коныків». И хотя затем их съедали, но в процессе изготовления для большей пластичности хлеб смачивали слюной: «получаиця, шо на хлиб плюешь» [1].

Другие запреты адресовались взрослым. Например, при разрезании хлеба нельзя его переворачивать — жизнь перевернешь. Нельзя было печь хлеб в пятницу (день распятия Христа), которая ассоциируется со скорбью Богородицы — покровительницы хлеборобов [2; 14].

Известна на Кубани легенда о «собачьей доле». Когда-то хлеб был высоким, и колоски были большими, до самой земли. Однако люди стали относиться к хлебу небрежно. Однажды женщина использовала колоски (в других вариантах блины), чтобы подтереть ребенка (в другом варианте подтерлась сама), Бог решил наказать людей. Он

НИКОЛАЙ ИВАНОВИЧ БОНДАРЬ, канд. ист. наук; Научно-исследовательский центр традиционной культуры Государственного научно-творческого учреждения «Кубанский казачий хор» (Краснодар)

ХЛЕБ/ХЛИБ: ПИЩА И СИМВОЛ (материалы к этнокультурному словарю *Кубани*)

сделал так, что колоски стали быстро уменьшаться в размере и готовы были исчезнуть совсем. Собака в страхе перед голодной смертью завыла, прося Бога пожалеть ее. Бог сжался и оставил на ее долю пшеницу с небольшими колосками. Собака отдала этот хлеб людям. Поэтому и говорят: «Собачью долю едим» [3]. В другом варианте во время пожара собаке удалось вынести с горящего хлебного поля небольшой колосок. С тех пор собачий вой может толковаться как просьба к Богу об избавлении от голода¹.

Эта легенда, а также ряд пословиц (например, «Бог ломал и нам давал» [4], «Кто после хлеба-соли не одышит, того Господь свиньёй запишет» [5] и т.д.) косвенно указывает на божественную природу хлеба, а следовательно, и его святость. Это подтверждается и негативными действиями по отношению к хлебу. Например, чтобы сделаться ведьмой, надо было наступить ногой на хлеб и икону², т.е. нисправергнуть святыни.

Специальный комплекс ритуалов, представлений и норм связан с основными этапами «жизни» хлеба, от сева до потребления. Сев рассматривался как дело сугубо мужское. Выезду и началу работы предшествовала молитва. С собой брали обрядовый хлеб — *крести, жаворонков* (*птичек*) из теста, приготовленных на средокрестной неделе Великого поста и на *Сорок святых*. Их оставляли на границах (межах) поля, закапывали посередине или съедали. После проведения на восходе солнца первой борозды устраивалась трапеза.

Если долго не было дождя, крестьяне во главе со священником, «со святыми» (крестами, хоругвями, иконами) «ходили по хлебам»/«по зеленям» с молебном о ниспослании дождя и освящением водных источников в полях.

Жатва также начиналась с молитвы или краткой формулы «Господи, благослови».

Зажиночные ритуалы, связанные с началом косьбы, на Кубани не получили широкого распространения; редко информанты упоминали об особой значимости венков из первых колосьев снопа, который хранили, а зерно из него подмешивали в посевной материал в следующем году. Однако уборка урожая характеризовалась массовостью и содержала в себе элемент праздничности. В период уборки степные ста-

ницы пустели. Едва ли не все жители, за исключением самых малых детей и дряхлых стариков, переезжали в поля (на *царыны, надельы*), где и жили в балаганах, куренях.

Обжиночная обрядность, связанная с окончанием уборки, состояла из оставления на поле несжатым небольшого участка, в несколько пучков, предназначенных Спасителю или святым (Спасу, Илье, Петру, Николаю «на бородку»). Иногда в такой «бороде» оставляли и хлеб. С одной стороны, так благодарили святых, а с другой, объясняли это необходимостью восстановления силы земли и обеспечением будущего урожая: «Галка или заяц съедят, поблагодарят, на следующий год чтоб урожай хороший был»³.

Выпечкой хлеба занимались женщины. Все основные операции выполняла старшая женщина — свекровь/мать, старшая невестка: приготовление муки (перемешивание, прогревание в деревянных ваганах у печи; приготовление дрожжей («шоб оны заиграли»); приготовление с вечера *опары/опарки* в *джи/деже* (мука, *сыворотка/сыроватка*, дрожжи, кипяток); «подбивание и замешивание теста» (в два часа ночи); «выкачивание *киста/теста*» (в четыре часа утра); формовка теста и раскладывание его в теплом месте; сажание в печь; вынимание из печи. Некоторые подготовительные виды работ, например, взвивание муки, процеживание *дрожжей/дрожедив*, могли поручать детям.

Нельзя было печь хлеб, если в доме был покойник, а также женщине во время месячных [6].

С тестом разговаривали, как с живым существом: «Вот бабуся у нас, ужэ батькова мать, та с кистом всегда баракала. Ото она оцэ ёго мисэ [и] бала-кае з ным, — та ты мое харошее, да ты в мэн красывэ, да ты в мэн росты та росты на всяку долю: на слипого, на крылого, на птычу, на собаку, на лу-дыну» [1].

Когда «зативалы хлиб», закрывали двери, окна, запрещали детям шуметь, баловаться, лить воду во время приготовления опары. Тесто ставили у печи, на печи, а каравайное тесто на ночь поднимали вверх, к *матке/сволоку*. Хлеб сажали в печь деревянной *лопатой, веслом*. Чтобы хлеб был высоким, посадив его, лопату переворачивали лопатой вверх. Иногда это действие сопровождалось цоканьем языком или

троекратным подпрыгиванием, при этом хозяйка старалась повернуться вокруг своей оси [7].

Доставая первую *хлибину* из печи, ее клали на окно: «помин, пар — еда умершим» [8].

Хлеб за столом разрезал старший и наделял каждого участника трапезы. В некоторых семьях сохранялась традиция не резать, а ломать хлеб руками: «Хлибину хлиба от визьмить и ризану йиштэ, и визьмить соби отламайтэ». Одын и той же хлиб, но совэршэнно разный вкус. Оцэ як спычу я хлиб и до кого-нибудь понесу, зроду никто ны рижэ, тикэ или грызэ, или ламае...» [1].

Каждая часть *хлибины* имела свое название: *вэрхушка, спид, мякушка, горбушка, краюшка/окраиць, злэпок* (натёки из теста). Прослеживается мотивировка в предназначении той или иной части хлеба: верхушка — старшим, *спид* — долго жить будет, *злэпок* — будешь хорошо плавать, *мякушка* — старикам, грудным детям.

Хлеб во время еды положено было съедать до конца. Однако есть и другие представления: от своего куска всегда оставляя за едой кусочек, иначе всё время будешь нуждаться; у доевшего чужой кусок добавится силы, а у недовевшего — убавится. По этой причине недоеденный хлеб отдавали собаке или закапывали в землю⁴, т.е. возвращали дарителю — родившей хлеб земле (см. также легенду о «собачьей доле»).

Если очередной калач начинали вечером, то краюшку отдавали детям (если съест хозяин или хозяйка, то их телята «будут блудить») или оставляли на подоконнике, а затем могли отдать корове («чтобы не блудила»), или же она предназначалась для домового.

В праздничной обрядности использовался как обычный, так и специальный, обрядовый хлеб.

На Рождество готовили кутью, в прошлом — исключительно из пшеницы; пекли пирожки. Кутья и пирожки составляли *вэчэрю/вечерю*, которую носили родственникам (дедушке, бабушке, крестным родителям и т.д., чаще всего дети). Отведавшие *вечери* взамен съеденной добавляли своей кутьи. Такой обмен следует рассматривать как направленный на упрочение родственных связей.

Во время *вечери* накануне Рождества старший в семье приглашал к трапезе Мороза. Он набирал ложку кутьи, подносил ее к окну или выставлял в окошко и звал: «Мороз, Мороз, иди до нас кути йисты, та ны мороз ны нас, ны тылят, ны ягнят, ны пышнычи-

ку...» [9]. К столу приглашали и умерших предков.

На Новый год по старому стилю центральным являлся обряд *посева*, участниками которого были мальчики, мужчины. «Сеяли» зерно (пшеницу, кукурузу, горох и т.п.) рано утром со словами: «Сею, вею, посеяю, // С Новым годом поздравляю! // Тох, тох, тараох, // Зароди, Боже, горох, // Горох, чечевицу, // Жито, пшеницу, // На каждом месте // Копён по двести, // На каждом колосочке // Дай Бог по мешочку! // А ты, куколь, не родись, // По дорожке раскатись! // Здравствуй, хозяин с хозяюшкой! // С Новым годом, с праздничком!» [10]. Зерно после *посева* отдавали курам, чтобы хорошо неслись; подмешивали в посевной материал, чтобы урожай был хорошим.

На Крещение, возвратившись домой с освященной водой, брали пирожок или кусок хлеба, «чтобы не голыми быть», кропили хозяйство, двор.

Хлеб в святочных гаданиях о замужестве, жизни—смерти, урожае—неурожае использовался очень активно и в разных формах: зерно, лепёшки, пирожки, калачи, кутья, ломти хлеба и т.п. Накануне Крещения все ложки, которыми ели кутью, ставили в чашку из-под куты на ночь и накрывали хлебом. Утром смотрели — чья ложка перевернулась, тот умрет [11].

На Масленицу основными обрядовыми блюдами на Кубани были вареники и блины.

Великий пост начинался с «жилового понедельника», в этот день пекли и ели утром *жыляныкы* — пресные коржи. На Средокрестье (середина поста) пекли *крести* из теста, на Сорок святых — *жаворонков/куликов, пичужек* [11]. В один из *крестиков* или *жаворонков* запекали монетку, тот кому она доставалась, считался счастливым. *Крестик* с монеткой давали тому, кто будет весной сеять хлеб⁵.

Кrestы, пичужек съедали, дарили или брали во время первого выезда в поле, где закапывали в землю или оставляли на меже, на деревьях.

На *Паску* (*Пасху*) готовили обрядовый хлеб *паску* — основной символ этого праздника. В отличие от обычного хлеба, который нельзя было печь по пятницам, *паску* обычно готовили именно в этот день.

После Пасхи следовали *Провода* — день, посвященный умершим предкам. Обязательной составляющей этого праздника являлось посещение *могилок/могылок*. На кладбище брали с со-

бой и *паску*. Ее крошили на могиле и христосовались с умершими родственниками. *Паска* входила в приношение пастуху во время первого выгона котов в стадо.

Хлеб использовался в родильной, свадебной, поминальной, погребальной обрядности и в ритуале проводов в армию.

Повитухе среди прочих подарков дарили хлеб. Во время ритуала «размыивания рук» на стол в первую очередь ставили хлеб-соль⁶; бабушка-повитуха становилась в святом углу, держа в руках хлеб и чашку с водой. Потом она лила воду на руку роженице и пила эту воду. После этого хлеб и вода передавались роженице [8]. Этот обряд, судя по всему, в прошлом совершался на третий день после рождения ребенка. С этого момента мать кормила грудью, а до этого — *жвачкой*, разжеванной, смоченной мякушкой хлеба, завернутой в марлечку⁷.

Обязательным элементом крестильного обряда был *пострижын* хлеб. Возвратившись из церкви, кум и кума садились в красном углу, бабушка-повитуха подносила им по рюмке водки и куску пирога⁸.

В свадебном обряде хлеб использовался, пожалуй, наиболее интенсивно. С хлебом шли сваты. В некоторых станицах его несли на полотенце. В случае раздумья невеста просто оставляла хлеб у себя на несколько дней. Его разрезание в присутствии сватов означало согласие на брак⁹. Если согласия не давали, то хлеб возвращали целым или под благовидным предлогом забирали сваты [13].

В свадебном обряде использовались специальные обрядовые хлебы: *шишки, коровай, лежень, дывынь, быки/быки, колоски, гильцэ* и т.п.¹⁰

Свадебные хлебы пекли замужние, неразведенные женщины, иногда каравай в печь должен был сажать кудрявый мужчина. Во время выпечки исполняли специальные *каравайные* песни.

Во время выпечки каравая гадали. В него втыкали две свечи, символизировавшие жениха и невесту. Свечи зажигали и смотрели: чья раньше сгорит, тот раньше и умрет. По караваю старались определить, какой будет жизнь у невесты и жениха, — счастливой или несчастливой.

Перед тем как отправиться созывать гостей, невеста с подружкой приходила к жениху и становилась рядом с ним. Мать жениха выносила хлеб, который он брал под левую руку, и платок, за

который брались жених и невеста. Мать выводила их за ворота со словами: «Идти, дитки, на все четыре стороны, куда Бог укаже». Жених передавал хлеб матери, кланялся по три раза на четыре стороны и после благословения матери отправлялся приглашать гостей¹¹.

Когда жених отправлялся за невестой, мать в шубе мехом наружу трижды обводила его вокруг стола, на котором стоял хлеб. Хлебом-солью и иконой благословляли жениха и невесту их родители. Мать обсыпала жениха и невесту пшеницей, конфетами, монетами.

В некоторых станицах, когда жених уводил невесту из родительского дома, по сторонам ворот становилась счастливая супружеская пара. Они держали в руках по половине хлеба. Когда жених и невеста проходили, они сходились, соединяли половинки хлеба и целовались [8].

Каравай «кроили» т.е. резали, поднося по кусочку каждому гостю.

Хлеб упоминается в присловьях свадебных чинов (дружки, старости), в свадебных песнях, в том числе связанных с «повиванием» невесты, символизирующими ее перевод в возрастную группу женщин.

Невеста-сирота во время посещения родительских могилок брала с собой и хлеб¹².

В погребально-поминальной обрядности хлеб представлен в виде пшеницы, поминальных пирожков, кутьи, лапши и собственно хлеба. Около покойника стояли хлеб-соль, пшеница со свечой в стаканчике, мед, вода. Хлеб отдавали человеку, читавшему по умершему [6]. После выноса покойника весь дом, двор посыпали «пашнею», «всяким зерном», чтобы семья умершего «пользовалась тем же изобилием, что и при жизни его»¹³. В поминальные дни, в том числе на 9-й и 40-й день, готовили большой обед или пекли пышки и «роздавали их на помин» [6]. Первой поминальной пищей был хлеб, который не резали, а ломали.

В традиционном обряде проводов в армию отец и мать благословляли сына иконой и хлебом-солью. Иногда, выходя со двора, родители несли с собой хлеб, который отдавали первому встречному.

Хлеб обязательно использовался и в обряде новоселья, входы. В новый дом вначале на ночь запускали животное, чаще кошку, петуха, а затем вносили освященную икону и хлеб. Центральная часть обряда могла выглядеть и таким образом: на стол ставили хлеб-

соль, мед и пр., муж и жена вносили этот стол в новое жилище [10].

Хлеб использовался и в окказиональной обрядности. Первый хлеб использовали в гаданиях и в народной медицине: «Когда пекут хлеб, первым надо было сделать маленький калачик, его первым посадить в печь, первым вынуть. Этим хлебом выкатывали переполох». Во время лечения вначале читали «Отче наш», а затем специальную «молитву»: «Вылийся, переполох, на соль-хлеб, на чистую воду». Затем большой через голову бросал этот хлеб собаке [8]. Хлеб используют также при лечении «сухотки», «гузок» (бородавок), «ячменя», «волоса», лихорадки и др. Для лечения «сухотки» у ребенка пекли большой бублик размером с окно и ставили на окно. Окно раскрывали и через бублик и окно проносили ребенка. Бублик затем отдавали собаке. Для лечения бесплодия брали 3-7-10 зерен гороха или ячменя, мочили в холодной воде, в которой стирали рубашку после регул, высаживали и поливали семена/зерно той же водой. Проросшие зерна очищали и съедали. Считалось, сколько зерен прорастет, столько и рождается детей¹⁴.

Образ хлеба занимает важное место в толковании сновидений: мука снится к мёду, печенный хлеб — к печали; убирать зеленое жито — к умеренной жизни, спелое — к хорошей; пшеница — к добру, и т.д.¹⁵

Таким образом, в традиционной культуре Кубани хлеб расценивался как святыня. Особые обряды и ритуалы, в которых хлеб выступал как центральный объект, были направлены на его выращивание, приготовление и потребление. В то же время хлеб широко использовался в различных календарных обрядах и обрядах жизненного цикла, в которых в качестве основных объектов выступают человек, семья, домашние животные, а также представители потустороннего мира, умершие предки и сакральные персонажи.

Примечания

¹ Иванов Д. Станица Отрадная Кубанской области, Баталпашинского уезда // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа (СМОМПК). Вып. 6. Тифлис, 1888. С. 38.

² Харламов М. Суеверия, поверья, приметы, заговоры, собранные в г. Ейске // СМОМПК. Вып. 29. Тифлис, 1901. С. 21.

³ Бондарь Н.И. Календарные праздники и обряды кубанского казачества. Краснодар, 2003. С. 147.

⁴ Харламов М. Указ. соч. С. 39.

⁵ Иванов Д. Указ. соч. С. 40

⁶ Живило Е. Народные приемы ухода за роженицами и новорожденными в некоторых станицах Кубанской области // СМОМПК. Вып. 16. Тифлис, 1893. С. 22, 27.

⁷ Государственный архив Краснодарского края (ГАКК), ф. 670, оп. 1, д. 4, л. 3, Зоб.

⁸ ГАКК, ф. 670, оп. 1, д. 4, л. 44.

⁹ ГАКК, ф. 670, оп. 1, д. 4, л. 10, 11об.; также [12].

¹⁰ Жихарева М.С. Свадьба у сельского населения Кубани // Советская этнография. 1964. № 7. С. 26.

¹¹ ГАКК, ф. 670, оп. 1, д. 4, л. 29.

¹² Васильков М. Свадьба в станице Ладожской Кубанской области // СМОМПК. Вып. 29. Тифлис, 1901. С. 71.

¹³ ГАКК, ф. 574, оп. 1., л. 606, 710 и др.

¹⁴ Живило Е. Указ. соч. С. 19.

¹⁵ Харламов М. Указ. соч. С. 25—26.

Список информантов

1. Н.В. Махортова (Ганычева), 1929 г.р., Краснодарский край, Красноармейский р-н, ст. Чебургольская; 2004 г.

2. Л.Г. Радченко, 1939 г.р., Краснодарский край, Каневской р-н, ст. Новодеревянковская; 2001 г.

3. М.И. Мохначёва, 1909 г.р., Краснодарский край, Отрадненский р-н, ст. Удобная; 1996 г.

4. Л.Д. Мостовая, 1937 г.р., Краснодарский край, Каневской р-н, ст. Новодеревянковская; 2001 г.

5. П.А. Зудина, 1919 г.р., Краснодарский край, Темрюкский р-н, пос. «За Родину»; 2002 г.

6. М.Ф. Козьменко, 1916 г.р., Карабаево-Черкесия, Урупский р-н, ст. Преградная; 1998 г.

7. М.А. Подсвирова, 1926 г.р., Ставропольский край, Кочубеевский р-н, х. Роща; 2001 г.

8. П.И. Карпачёва, 1911 г.р., Краснодарский край, Тбилисский р-н, х. Ерёмин; 1999 г.

9. М.М. Михайлова, 1934 г.р., Карабаево-Черкесия, Зеленчукский р-н, ст. Исправная; 1998 г.

10. М.С. Петрова, 1929 г.р., Карабаево-Черкесия, Урупский р-н, ст. Преградная; 1998 г.

11. Е.В. Фролова, 1929 г.р., Карабаево-Черкесия, Зеленчукский р-н, ст. Кардоникская; 1998 г.

12. Н.М. Ивахно, Карабаево-Черкесия, Урупский р-н, ст. Преградная; 1998 г.

13. Т.М. Федорченко, 1910 г.р., Краснодарский край, Отрадненский р-н, ст. Удобная; 1996 г.

14. М.И. Чмырь, 1936 г.р., Брюховецкий р-н, ст. Новоожерелиевская; 2001 г.

КУЛИЧ И ПАСХА НА СТАРИННЫХ РУССКИХ ОТКРЫТКАХ

Известно, что русские художники сотрудничали с различными издательствами, которые заказывали им рисунки для открыток. Особенно славилась своими открытками «Община св. Евгении», которая была основана как благотворительное попечительское общество помощи сестрам милосердия Красного Креста в 1882 г. В работе издательства «Общины», а также других издательств принимали участие такие известные художники и искусствоведы, как В. Васнецов, Н. Рерих, К. Коровин, К. Маковский, А. Бенуа, И. Репин, И. Билибин, Елизавета Бём, Е. Лебедева и многие другие, которые часто писали свои работы специально для открыток. Оригиналы этих работ в большинстве своем не сохранились, поэтому их репродукции на открытках являются исключительно ценными. Иногда изображения на открытках сопровождались подписями.

В 1911 г. И. Билибин создает поздравительную открытку к празднику Пасхи — «Кулич-Город» с четверостишием внизу: «Стоит Кулич-Город величается, // Над другими городами выхваляется: // "А и нет славней меня места! // Весь я — творог да тесто!" В центре изображения на открытке высится громадный кулич. Вокруг большого кулича изображены средние по размерам куличи, высокие и низкие,

для домашнего употребления; вокруг средних — маленькие, для пасхальных визитов.

Куличи выпекаются из дрожжевого сдобного теста, в круглых жестяных формах различного размера; они украшаются сверху узорами, вылепленными из теста, орнаментами из глазури, посыпаются сахарной пудрой и крашеным разноцветным пшеном. Сверху кулич и творожная («сырная») пасха украшаются искусственным цветком. Вместе с красными яйцами и пасхой куличи освящаются при храмах. Куличи и пасхи ставятся на тарелки, помещаются в завязанную на верху узлом белую салфетку, в такой упаковке их приносят на освящение и



А. Лавров. «Освящение пасок». Почтовая открытка начала XX в. Издание Я.А. Корницкого, Москва. На открытке изображены все этапы пасхального праздничного действия: крестный ход, освящение куличей, пасхи и яиц, христосование

уносят домой. При освящении зажигают свечи, прикрепленные к куличам или к пасхе.

На открытке И. Билибин окружил куличи белой стеной из творога с белыми башнями пирамидальной формы; на земле вдоль стены он расположил красные яйца.

Четырехгранная пирамидальная форма творожной пасхи достигается при помощи деревянной формы — «пасочницы»; сама пасочница состоит из



И. Билибин. «Кулич-город». Почтовая открытка к празднику Пасхи. 1911 г.



Г. Георгиев. «От заутрени». Почтовая открытка начала XX в. Прихожане несут завернутый в платок кулич и украшенную творожную пасху

четырех деревянных дощечек (створок), которые по граням скрепляются деревянными колками; она вырезается чаще всего из липы — дерева мягкого; изнутри на створках вырезаются кресты, монограмма ХВ, изображения орудий страстей Христовых, которые выпукло отпечатываются потом на твороге. Иногда створки вставляются в пазы друг друга, и пасочница собирается без колков. Чтобы дерево от творожной влаги не коробилось, створки новой пасочницы кипятят в растительном масле.

Собранныю пасочницу устилают изнутри марлей или тонким полотном и закладывают в нее творог с соответствующими добавками: сахаром, яйцами, сливочным маслом, цукатами, кусочками мармелада и пр. Заполненную пасочницу ставят усеченной вершиной вниз в пустую кастрюлю или широкую банку; наверху на основание пирамиды кладут груз, чтобы через усеченную вершину в кастрюлю вытекала лишняя жидкость из творога. Все это выставляется на холод.

В одном из кулинарных сборников начала XX в. приводится следующий оригинальный рецепт. Арбуз очищают острым ножом от верхней зеленой корки, срезают макушку и вынимают всю красную мякоть. Варят сначала вместе



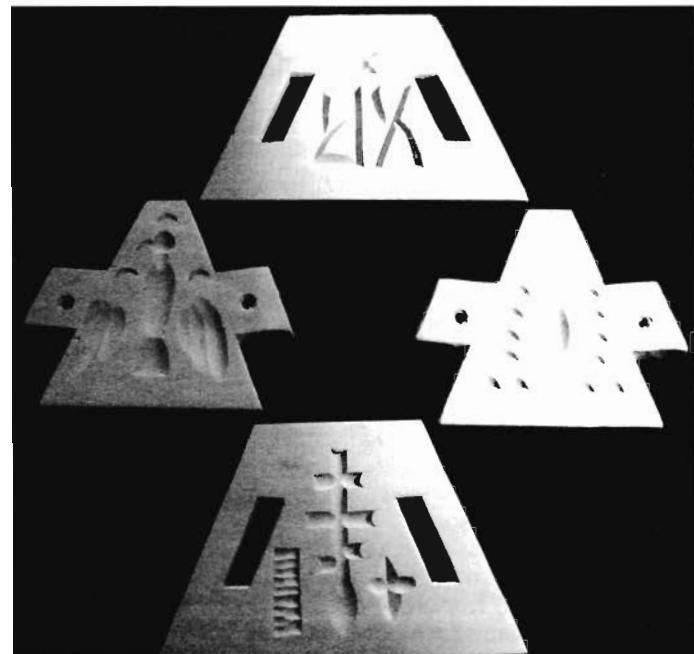
Праздничный пасхальный стол. Почтовая открытка начала XX в. С картины Б.М. Кустодиева

Деревянная пасочница. 1970-е гг.

со срезанной макушкой в воде, затем заливают сахарным сиропом и варят в несколько приемов с перерывами, пока полый арбуз и его макушка не будут прозрачными, как цукат. Арбуз сохраняется в сиропе на холода и вынимается к Пасхе. Он высушивается, туда накладывается сделанная пасха, прикрывается арбузной макушкой и ставится на праздничный стол. Как пишет автор, «такая сырная пасха производит фурор!»¹

После ночной пасхальной службы и освящения куличей, пасок и яич прихожане приходили домой, христосовались друг с другом и разговаривали праздничной едой. В патриархальных семьях читались положенные перед принятием пищи молитвы (на Пасху — по пасхальному чину). В воскресенье накрывался («ставился») праздничный стол, и в течение всего дня приходили родственники и знакомые с поздравлениями и приветствием «Христос воскрес!» Им отвечали: «Воистину воскрес!» Целовались, обязательно дарили яйцо, иногда маленький куличик и немного творожной пасхи; христосовались независимо от социального положения. Вот как вспоминает помешник в поэме Н. Некрасова «Кому на Руси жить хорошо» (гл. V) праздник: «Я в Воскресенье Светлое // Со всей своею вотчиной // Христосовался сам! // Бывало, накрывается // В гостиной стол огромнейший, // На нем и яйца красные, // И пасха, и кулич! // Моя супруга, бабушка, // Сынишки, даже барышни // Не брезгуют, целуются // С последним мужиком. // «Христос воскрес!» — «Воистину!» // Крестьяне разговаривают, // Пьют брагу и вино... Да чистота духовная // Тем самым сбeregается, // Духовное родство!»

Кулич нарезался не по вертикали, а по горизонтали. Сначала срезалась по горизонтали макушка и клалась на отдельную тарелку в сторону. Затем также по горизонтали отрезались слои кулича, которые затем разрезались по



Храм во имя Святой Живоначальной Троицы («Кулич и пасха»). Санкт-Петербург, конец XVIII в. Архитектор Н.А. Львов.

диаметром на части. Кулич чаще всего не съедался сразу, а накрывался своей же макушкой и поэтому выглядел на столе цельным. В последнюю очередь съедались нижняя часть и макушка. Стол украшался вербой, освященной за неделю до Пасхи в Вербную субботу. В городах владельцы цветочных магазинов выращивали весной в горшочках ароматные гиацинты, которые раскупались к Пасхе и ставились на пасхальный стол.

В.Г. Перов в своей известной картине «Сельский крестный ход на Пасху» (1861 г.) дал сатирическое изображение обхода («славления») приходским духовенством с псаломщиками крестьянских изб, во время которого священник благословлял прихожан, кропил жилища святой водой, а церковный причт прославлял праздник песнопениями. Крестьяне старались по слуху праздника всех по обычью угостить, а художник изобразил итог таких «угощений».

В Санкт-Петербурге в конце XVIII в. была воздвигнута церковь во имя св. Троицы. Эта церковь была построена по проекту архитектора Н.А. Львова в парке имения генерал-прокурора и ди-



ректора императорского фарфорового завода князя А.А. Вяземского. Свое второе название — «Кулич и пасха» — церковь получила благодаря необычной архитектуре. Храм-ротонда, по периметру снаружи обрамленный колоннами с капителями ионического ордера, напоминает пасхальный кулич. Отдельно стоящая колокольня представляет собой четырехгранный пирамиду, в верхней части которой устроена звонница с открытыми насквозь проемами; это — «пасха». В середине XIX в. к храму были пристроены ризница и притвор, что нарушило первоначальную композицию архитектора и замысел заказчика.

Примечания

¹ Хмелевская М. Экономная кухарка. Изд. 3. Полтава, 1907. С. 317.

«ТАК БОГОМ ДАДЕНО...»

(рассказы переселенцев из Чернобыльской зоны)

Авария на Чернобыльской АЭС произошла на территории, называемой многими авторитетными исследователями прародиной славян. Чернобыльское Полесье по воле руководства СССР в 1970—1980-е годы стало «местом встречи» еще не вполне освоенных ядерных технологий с архаичным бытом полесских сел, выходцы из которых составляли значительную часть персонала станции. После катастрофы 26 апреля 1986 г. более 170 полесских сел и городов превратились в свалки радиоактивных отходов; суммарная площадь зон отселения в Украине составляет 4125 кв.км, в Белоруссии — около 6000 кв.км. Коренное население этих районов было эвакуировано в разные области Украины и Белоруссии.

Предлагаю вниманию читателей диалектные тексты, записанные мной в 1997—2004 гг. для коллективной монографии, посвященной говору и традиционной культуре переселенцев из с. Машево Чернобыльского р-на Киевской обл. Диалектные тексты создают не только языковой, но и социально-психологический портрет полешуков, знакомят с их мировоззрением, бытом, коллективным и индивидуальным опытом, формируют своеобразную «устную историю» села и микрорегиона в целом. Для нынешней публикации, приуроченной к 20-летию катастрофы, отобраны сюжеты об аварии и эвакуации жителей села (1—8), о самовольных посещениях ими «зоны отчуждения» в первые годы после аварии (9—10), а также об организованных поездках в родное село в поминальные дни (11—12).

Архаичный говор с. Машево, расположенного в километре от границы с Белоруссией и в десяти км от ЧАЭС, диалектологи относят к переходным украинско-белорусским говорам. Он представлен в диалектных атласах: «Атлас української мови» (Т. 1, Киев, 1984. Пункт 74); «Лінгвістичний атлас низньої Прип'яті» Т.В. Назаровой (Киев, 1985. Пункт 59). Ю.В. Шевелев в своем фундаментальном описании исторической фонологии украинского языка среди древних диалектных типов выделил особый «машевский» тип говоров (Шевельев Ю.В. Історична фонологія української мови / Переклад з англ. Харків, 2002. С. 116—117).

Упомянутая выше коллективная монография, издаваемая Центром защиты культурного наследия МЧС Украины совместно с Институтом укра-

инского языка НАН Украины, представлена пока четырьмя томами из запланированных пяти (Говірка села Машеве Чернобыльского района. Ч. 1: Тексти / Уклад.: Ю.І. Бідошия, Л.В. Дика. Київ, 2003; Ч. 2: Тексти / Уклад.: Г.В. Воронич, Л.А. Москаленко, Л.Г. Пономар. Київ, 2003; Ч. 3: Матеріали до Лексичного атласу української мови / Уклад.: Ю.І. Бідошия, Г.В. Воронич, Л.В. Дика, Л.А. Москаленко, Л.Г. Пономар. Київ, 2003; Ч. 4: Матеріали до Поліського етнолінгвістичного атласу / Уклад.: Ю.І. Бідошия, Г.В. Воронич, Л.В. Дика, Л.А. Москаленко, Л.Г. Пономар. Київ, 2005).

Авторы издания надеются, что опубликованные материалы позволят сохранить для потомков культурно-языковой образ утраченной части Полесья.

Тексты представлены в упрощенной транскрипции на основе украинской графики. Русскому читателю необходимо иметь в виду следующее: украинская буква *e* соответствует русскому звуку [э], *е* — [’э] или [耶], *и* — [ы], *i* — [и], *ї* — [ий]; буквой *g* обозначается фарингальный фрикативный согласный, а буквой *r* — взрывной (русский [г]); *v* перед гласным соответствует русскому [в], *v* перед согласным и в конце слова обозначает неслоговой [ў] (*вода* [вода], но *дав* [даў], *повно* [поўно]); *o* в безударной позиции не переходит в [а] (*додому* [додому]); флексия *ого* читается [ого] (*кожного* [кóжного]). Особенностью машевского говора является гиперкорректное оканье, т.е. произношение *o* вместо *a* в безударной позиции: *нозáд, порозíти, но землí* вместо *назад, паразиты, на землі*.

1. «Єнó так Бóгом дáдено...»

Се кáжуть [говорят] сторiє людi, шо єнó так Бóгом дáдено. То був потоп, док людi потоплiсé, а тепér, кáжуть, будé огнямi. Док от, мо' [может], єнó токé дáдено Бóгом, шоб огњом пройшlo. Ну, ну, спослóсь, ну що щось будé, ще щось будé, бо крíпko но землí вже полуčlóсь не... нечéсность. Крípko полуčlóлась нечéсность, крípko олкогóліk. Багáто, багáto [много] чого ужé... Ток єнó, должно бйтъ, щось будé. От... дожiвом до двохтисеcного гóду — бúдом бáчitъ. Як хто дожiвé — бúдом бáчitъ, шо будé. Колíсь... Тепér гrámotnie, а колíz же тóже булí людi гrámotnie. Хто ж муг нопiсáti, хто ж муг токé нопiсáti, шо єнó, шо єнó будé. От роскázuvoli, роскázuvoli — так єнó i... вópшem, се сторiє людi, шо у грошáх [деньгах] будé трívóga й трívóga... i гróshi

будутъ і мénáца i... i будутъ грóshi воляща попúд ногámi. I як шо... осé сié купóni булí, дак не волáліся грóshi? Пýйdom но пошту грóshi получáть, док дојtъ рубlí. Рубlí вже не берутъ — док ото в тей мýсор нокiдоуtъ отако-б rubliu. Док i спомiналі людi, козáli: от побáште [посмотрите], от вprávdv вже грóshi воляющa i níkómu єný не трéba. O. Отák се i... ся i жiсть. Булí людi токé гrámotnie, гrámotnie, шо єný... опшум, тi [или] єný светiе, tí єný... шо єný знáli наперóд, шо будé. Знáli, шо будé наперóд. Щe кáже, шо o! так будé, шо домá оstonúca пустiе, домá ос... норód дéсъ... Ну, єný не скозáli, дe норód дéнeca, a domá búdut пустiе. I от норód vísellí, a domá пустiе, пустiе. Го-бóspodí! До iхоть i съблámi, iхоть съблámi — ох, якé domá до якé domá... Ну, се ж єnó так Бóгом dádено. Так, так єnó Бóгом dádено. Шо єný не káжуть, як єný не káжуть, шо єný не róbët [делают] — ну сéдñó все Бóгом dádено. Бог так дав, шоб так єnó булó. От сорválos, сорválos. Тréba шоб iспolílo [чуть не сожло] — né спolílo. Ну, ще будé, се ше будé, ще щозь будé [еще что-то будет] (Екатерина Мироновна Шульга, 1913 г.р.).

2. «Ta ж паскúdnа radiace...»

Коньом iшцé ж кортóшку сожáli, iшцé за плóтом ходív. Пиль, а яkrás [как раз] погóда токá хорóша булá, так oця [этa] пиль подимáeца, i шо токé: от губi сóхнуть, язиk, né möжna говорить. Водíckí... пойдú до промою рóta, промiю рóta i обратно te сáme, то сáme, ta ж паскúdnа radiace булá. A хто зnaв... аж потóм, uжé на четвérти день, o, mol, передаюtъ чéрэs éto... сельсовéт: «Пускай пов'язкí отé... одягаюtъ [надевают]». Тодá, колí [когда] вже нахватóліся radiace (Григорий Ефимович Гавриленко, 1926 г.р.).

3. «Дúмаю, я зочiнóсь у пóгребi да бúdu sedéть...»

Кáжуть [говорят]: «Суберáйтесь, берéть но три днi хорчí [продукты], бúдом víselláть vas». Хóдеть uжé по хáтах. Я дúмala вже коня останéца в хлевé — юн же здóхne. Я зо тóго коня, i зовéla тuidi вже ж но хvérmu, i самá pérвого його но машiну звелá, погрузíla. Прíshla dódumu, до вже корóbu i тeliu [телку] зовela. Moшiни priéholi, док там uжé грузíli, кругом нас. I кобанá priéholi до дворá до згрузíli, bo mi dúmolí вже ж кобонá... дочka наша родiла хлópčika, док mi dúmolí вже к Пásци зоколóть до христíni ж právitъ. Док не колóli, a так uжé полуčlóсь, док його вже зобрáli no машiну. Ну, káжуть, uежdжасть. Я ж дúmoю: кудi я пойdу? Взялá набrála два

битобни водій — до в погреб постা঵іла. То, думаю, я зочінюсь [закроюсь] у погребі да буду седеть. А потім токі ж мене стукнуло в голову: мене ж будуть дєті шукати, дс я. Ну і собралася, і з людьми разом [вместе] поїхала (Кристина Адамовна Басюк, 1932 г.р.).

4. «Ето ж брехня сáма настóяща...»

Ше перед цим [этим] нам нослі йод, шоб употреблялі йод. А потом соопщи, шо єдуть мошіни забірати людей і мошіни по скот, скотовози. От приїхолі мошіни, погрузілі цей скот, і нас вивезлі організовано. I тóко говорілі, шо: «Беріте харчі на трі дні, вас временно вивозять, і ви назад вéрнетесь». Ну обманувалі. А я там стояв около сельсовета, док онб, яка білбердя, як ёто скот забірають, свінне забірають, як ёто на трі дні? Это ж брехня сáма настóяща. I так по... в основном і повиежжалі, так, як був, так і... дома, так і ніхто нічого майже [почти] не брав, і повиежжалі. А в другій стороне села, так старши лейтенант ходів із Житомирської облості. Док той козáв: «Беріть, беріть все, беріть, ви назад не вéрнетесь». А тут, шо по нашей уліце ходілі, док непрaвdu говорілі (Григорий Ефимович Гавриленко, 1926 г.р.).

5. «Об'явлі, шо будом вас окувіровать но три дні...»

Ся дочка, шо в Білой Цéркві, мене дола телеграму, чі ві жівіе [живы ли вы]. Я тулькі впраївилась юй нозад дать телеграму, шо мі жівіе — і всьо, бульш ніхто не довáв. Одріз... отключілі світ, і ніхто нічого ніякого. I мі жілі тýждень [неделю]. Ніхто нічого не знає. I в п'ятницу, через тýжень, прїхолі із Чорнобуля, із раїсполкома, і об'явлі, шо будом вас окувіровать но три дні. I ені нам прaвdi не скозалі. От. I мі так, як я стояла, так я в тум і поїхола. Взелá тойкі бітон хліба і десеть єечок у сýмочку, о. Ну, я хотéла там лúччого взяти іс собою, так солохáнови мішок був токі, склаá, і до туйкі до овтобуса, а міліцінér токі був сорыйзни — і не дав. За моé те все чісто — і як швиргону [швирыну] по освáльту. Я пуд його пудобрала і однeсла нозад у хáту. I вже в шкаф я єго не положила, а поклаá в тýмбочку і так тобурéтко єго прїтиснула. А другі дід прїшов с одiялом і с подушкою, а юн тóже вíрзов із рук єго і давай вікідати. Юн кáже: «Да я всю войнú пройшоб, ну токіх дайже й німцов не бачів, як ти». I юн не дав сєдно [все равно] взяти єму ні того... ні подушку, ні одiяла. Юн кáже: «Може, ж дє мнe прїдéца пуд плóтом [забором] ночевáть, нехай будé». Не, не дав (Татьяна Илларионовна Горбаченко, 1936 г.р.).



Проводы в армию в с. Машево. В центре — председатель сельсовета Григорий Ефимович Гавриленко. Фото начала 1970-х гг.

6. «Яг же нéрви не будуть трéпáца?»

Всі но пôлі булі — хто там знов. А воні ж, порозіти, затоїлі. То они ж нічого не козалі. Хай бі с перших днів, покá чужiє госудárства не позвонілі, шо хлóпци, шо ві робите? Док от же ж, зáраз по телівізору передоють, шо дохтур прїзнáвся, шо... шоб я не козáв, Ромонéнко чі як його. «Шоб я не козáв [говорил], шо там ужé аtом». Поста держáвse. А Шербíцкому шо там, сьюмú [этому] ж не булó аtому. Алé ж хотъ построїв холупі екіе нам. Нам нічого ніхто не козáв, покá прїслі мошіни но скот, мошіни... овтобуси до нас. «Берéть, вас но трі дні, вас но трі дні і

все». Мене до діда поселілі: «Оцé [вот] жіві тут». Дід і бабá... I два місъоци колотісь. Там добре мені в тóго діда булó. Дід сторі, прайда, но хоробше люді булі. А другіх поселілі, док стратали. Нé всяка сem'я одiнáкова, понімаєте... A там пуд нослійом, пуд нослійом совéцьке влásti. Оцé берé і всьо сем'ю. Бері... До й сам — яг [как] же нéрви не будуть трéпáца? ПОССЛІ до діда. Боїсся в хáту зохóдіть, боїсся по хáті ходіть. ну таг же ж? Док це ж я в щa, уже познокомівся, по сто грам віпілі с тим дідом, всьо. «Оцé твой квор... кóмнота, оце твой квор... éто... коровáть, оце всьо. Mі туди до тебе нічого не маєм».



Русальная неделя. 15 июня 1997 г. Переселенцы из с. Машево в построенном для них с. Лукаши-2 Барышевского р-на Киевской обл. Крайняя справа — Татьяна Илларионовна Горбаченко (с внучкой)

І всьо. А попробуй ізворіть ті [или] що там. Е-ей. Чо там нерви не будуть трепаця? До як подумаєш: горевав-горевав [трудился], і покінить усé. Не дай Господ так доживáца, як нас віселилі, до й усьо. Лу́ччей бі нас там оставілі, то мі б там жілі, до й дожілі б. А моé дéти приехолі тоді туди ж, у Мойда́ловку, до кáжуть, що ягбí [если бы] ві там останісь, дак мі б не приехолі до тебе, от і всьо. Не приехолі б. Там зорожона місност (Міна Степанович Коваленко, 1925 г.р.).

7. «А тоді голбсім...»

А окувіровать нас дуже погáно [очень плохо] окувіровали, дуже погáно. Попалісь токіе погáніє, що хай бі скозалі шо, значіть, мо', там єкé перемініца є, док беріть. Не скозалі. Як пріхола у Вішнякі, поселялі менé з другою такою, що в еї тоже детей не було. У менé ж діті ужé всі враздруб [отдельно], я не знаю, де хто. Кожу: «Вáрко, довай же пуйлом до, кожу, в їх же кóпонка є, до постірайом шонéбудь». І ена кáже: «Док ідіти перва». Я пошлá, поскідала с себе все чисто, постірала, посушла, а тоді прішлá до кожу: «Йдіти». Кáже: «Я не пойду, я боюсь, щоб хозяйні не крічали». — «Ну, — коу, — як хóчеш». Спáлі мі з єю но однýй кроваті, нам далі у хозяїнýв. Юн робів бугалтером у Мойда́новци, док мі там. Ложімся спати, пупоплачом добре, а тоді ена менé й кáже: «Ти менé пограй у език, а я посоку [потанцюю]». Вáрка. Ну, то я довай ей у език грать, а ена вóзьмеца в бóкі, роздінєца і довай скокать. А тоді голбсім [а потом плачем]... (Татьяна Илларионовна Горбаченко, 1936 г.р.).

8. «Мі не знáйом, чи Кíйов єcь у живéх...»

Я часто в Москвé була, жіла в Москвé, як атомна сорвáлась. Я думала повéзти дéток, оставіть, а сама вернúца додому. Я вже ш чоловíком [с мужем] не жила. Булó в менé худобі [скота] богато [много], і в кáждого в нас — і по две корóві держалі, і свіннé держалі, усé булó в людéй. Ну, поéхолі мі на Кíйовскі вогзal, щоб менé в'їхать і зоéхолі. Дítkі я оставіла, а сама зráзу на Кíйовскі вокзal, щоб віехать додому. Там же худоба — хто знати що будé, будуть віселятъ до токé будé горé? А нам на Кíевском вогзalі скозалі, що поездá не пустілі, хóда тудá на Вкраїну немáє. Док сестра моя пошлá до начáльника вогзala. А йон кáже: «У менé вам одін совéт, єдьте на Шеремéтевскій аеропорт. Як іс Шеремéтевкі не йдуть самольоти на Кíйов, тоді я вам ужé совéта нíякого не дам». Мі поéхолі на Шеремéтевку, білéтов немá на

Кíйов, онá до начáльника ужé ж аеропортá, а он седіть за столом да кáже: «Ві хóчетe на Кíйов?» Онá кáе, плаче: «Ось, — кáе, — сестра до менé дéткі привезлá і хóче назад возвратíца, там же ж і хáта, і худоба, і все». А он седéв-седéв да кáже: «Ві знаєте що, мі не знáйом, чи Кíйов єcь у живéх чи мóже й немá, бо в нас немá нíяке свízí». Онí всюдою перекрілі і звонкí, гудкí все, щоб не зазнала Омéріка. А Омéрика вперýб передала, чим наши соопщі... Ну і токім путьом не булó чим добраца, і я осталась. Пошлá мі в раїсполком. Там менé срáзу на роботу определілі, а дéток у школу. На трéti день дéти в школу пошлá, і я пошлá на роботу. Дáлі менé мéсячні... мéсячну прíпíску, припíсалі менé там. Дáлі менé в школé — двéсті дванáцата школа — уборщицой. Ну, там уборщиці булó все, полні óкруг був. А я вже так, по корíдору ходíть до дé-то бумáжку, де хто що вже кíne — дак подбíратъ ужé. Сéмєсят рублéй, трі душí, я поéхала, перемéнкі не узяла, от. Шо тиé сéмєсят рублéй? I це так — я звонкі зозвóніть... от я ча́сто тепér сíжу і вспомінаю — грамотніе люді, вчóніе люді, покончáлі інстітут, булó багато ночітоние, багато рáзвіtie... я б дáже хотіла, щоп тиé москвíч мой гóлос почúlі [услышали] — чéсно, чéсно я вам говору. Як прильоца встрéтіца, йдуть вже онí с клáсов, ужé на... на перéру в учительську, я иду по сюй сторонé і вчýтель ідé, тóго... по сюй сторонé. Он — раз! — но ту сторону перебéгае, щоп со мной не стрíца, щоб не нобráца атóма. Ностóко вже мі нопітovanie, дýмлі, атóмом тим. Онí ж грамотніе, учóніе, начítonie. Мі не знáлі до сýого врém'я, що токé атóм, от. Йогó ж не відно, се ж не то що снег там ростáв, а там с, да не вступísh у його. А де онó лежíть, Бог його святí знае (Анна Даниловна Потапенко, 1937 г.р.).

9. «Скулькі я гледíла, стулькі юн біг zo поéздом...»

А тоді пролázilі попúd колючою прóволкою. Прíшлі мі додому чосув в два нóчи чи три. То вж... мі ходíлі всемýх [всемером]. До мушíни пошлá, а мі — баба Кáтя, я й Шúра ще там однá і Сцеpán — осталісé тóток... [здесь] с начáла, як вуйті в селó, з начáла тут мі й осталісь в єё начóвáти. А нозáвтра врáнци [утром] пошлá кáжде по своїх хáтах. Я пошлá, бо [потому что] я пéред сím убíла свíнчá, док позовíдовола [пожалела], що сáла богато. Док узéлá із ящíка вíkídola сáло до зобrála у су... зо плéчí. А в сýмку взяла окну [икону]. I тиé ж рушník ісклála. Дýже вáжко [очень тяжело] булó несть, нéслі мі до копé [КПП]. I ще й собáка у...

поплóвся зо мнóю сусíцкі. Як я тýлькі в дvur — і юн почúv [услышал] і прíшóв. I од менé не одийшóв нíкуда, нíкуда. В хáті менé булó так як поприбóрене, так булó, і я ще й полádila ще. I зобрáлісь мі, до копé дойшлí, собáка со мнóю. Ну, нас перепустíлі чéрез дvéri, а собáчка осталась но туй стороні. Дак єни кáжутъ: «Бáбушка, пожалуста, зобéri собáчку». Кожу: «Кудí ж я еgo зобéru? Менé ж не пустять ув овтобúс с собáкою, да я в елекtriцизі ж я боюсь їхотъ». Кожу: «Хлóпци, мóже б ві зобрáлі...» Кáже: «Не, ягбí [если бы] мі постóянно булі тут, мі б зобрáлі. А там мі менáйомсь, не зобérom. У... Ну, док дáйтے мі вас сфоторóфíруюм с собáкою». Коу [говорю]: «Пожалуста». I Шúра стáла, й я, і собáку постáвлі, юн став но зáдніє лápi, і сфотогрхóроволі. Собáка со мнóю. Iz Ювчí мі переéхолі ще у Ледáнчíci, чéрез реку. А там я бáчу, що людéй богато, будé горé менé с собáкою. Алé мne тре булó чулкá скíнуть із ногí, до ногdíть єму но мóрdu, так як номóрдніка. Ну, я вже... мнé скозалі, до пúзно. I я вішла в тámбур, і сомá я еgo не потегlá, а стóйло четýрі мушíни, я їх попросíla, дvéri як открылісь, док мі еgo вíkíнулі. I так, скúлькі я гледíла, стулькі юн біг зо поéздом, стулькі юн і біг (Татьяна Илларионовна Горбаченко, 1936 г.р.).

10. «А потýм менé там вертолýбт поýмáв...»

Ше сожáв, полóв kortóшku, puttóповов. Сожáв копúсту. А потýм менé там вертолýбт поýмáv... а вертолýбti летáлі, як я там полóв kortóшku... і юн окружívce раз, дrугí раз. Я вже бáчу, док я... содíца до могó двора. Содíца — я скóрý, до уhlív. I єни всkáкуютъ удвóх с пíстолéтами, но меня: «Мородьбрíнch?» Я: «Голубчíкі мої, я... що я мородьбуру, се моé, все це». А юн сів пуд сомí... вертолýb... пуд сомí моіm хлéвом. Пошлá в хáті, побáčilі тam, що фотокáрточкі і все есть, покозáv їm. «Дéду, содéться, мі вас повéдом... повéзом у Mínsk, но вас стулькі єстека [есть]». A я támaka [tam] i kóchávся по зémlí, бóявся, щоб не той. Я як начáv іх просíté до начáv просíté, док єни: «Ну лáдно, йдеть». Док я оттулý як прíшóв додому, док менé tokáя rézáčka булá, я вже ж тé... набrávся його, док поéслі його очень понýс токі був вéлкі... (Василий Каленикович Горбаченко, кавалер ордена Славы, 1912 г.р.).

11. «Воéтіну воскрéс! Ох, як мі вас дvóгво ждалі!»

Там стóйтъ тóже копé [КПП] тудí по Бélorúсю. I поéхолі. Ну, як ужé ехолі, вже нíдé не стováлі. A я год у год

éжджу. Год у год éжжу. Одін год дорéмно [бесплатно] єздíлі. Се но пятнацьтъ год чі се дéсеть год булó — то єздíлі дорéмно. Ну, конéшно, дрого, ну ёдом... Я не єздíла, то булó... токé ж булó тру́днощі, шо то гро... пénцею нé довáлі... або п'énцею два ра́зи віплáчуволі, а п'énцеj ж тóже мáленькіe булí — то я не єздíла... А пріснівse мéné сон, шо я прíшla нo мóгілкі [кладбише] i кожú нo мóгілках: «Христóс воскрéс!» А тако... як [как] хто похóрнени — так, як хрестi стоят, так i людí стоят. До кáжуть: «Во́їстину воскрéс! Ох, як мi вас добго ждал!» I я всью — от тих пур... оцé хай [пусты] будé i підісят рубléй, ну я ёду, ну я ёду... Там у менé хто там? Ба́тько похóрни [похоронен]... i брат мiй, i чоловík [муж], i всю. Мóже, хто похóрни токí... ну, ба́тькув, мого ба́тька ба́тько похóрни, i мого ба́тька сестра похóрона, мого ба́тька мати похóрона, от... А додому вже неінтерéсно, шоб там до хáти. О-о, шоб там пойті куди? но те... ну шо ж, позоростáло, шо вже... А прíдеш... як іскозáв водітель, шоб у п'ять чесов віехать, — до скікі [сколько] ж там бúдом? Mi прíедом пошті в час. Покуда мi с цéнтра зайдом до мóгілок. То отут вóзлі клúба, до то по тум п'ескý... А уже токé вже мi бістріє нo ходу, шо... (Любовь Кузьминична Логвиненко, 1934 г.р.).

12. «Се тебé ба́тько провóдів...»

Ну от кáжуть, шо сніца, сніца, нопрімér, сніца... А шо йонó сніца, док... Мой от дочки єздíла в Мáшув. Прíхола єна з Мáшова, i мi посíлі з йой [сели с ней] i розговáруйом. Посíлі мi з йой i розговáруйом, розговáруйом, а так шось [что-то] стук-стук ув окно тіхéнько. Док кожú: «Чогó ти? Док іді в хáту, чого ти там стукоєш?» Се так... прíшla сусéдка до нас. Говóрім мi, говорім, i знув пріхóдіть пуд бкна i так тіхéнько: стук-стук. Док я тодí но двур. Кругом хáти побíгла — немá нíкого. Ся сусéдка погуляла до пошлá. А мi з єю перейшлі в спáльню, сьоровнó ж менí інтерéсно, сьоровнó роспутбóвоеш [расспрашиваешь]. Док ено знов путте окно зойшло до знов так потіхéньку стук-стук. Док я тодí віскочila до кожú: «Ну чого ти хóдіш кругом хáти? Док іді в хáту». А там узяв нас токі страх, док я кожú: «Знаёш, то хто? Се до тебе ба́тько [это к тебе отец]. Се тебé ба́тько провóдів, до тéпер ужé ба́тько додому йде, док юн тобі дав знать, шо се юн тебé провóдів». Док се, мо' [может быть], був ба́тько... Мо', ба́тько, а мо', кожú, брат. От. Док осé токе (Екатерина Мироновна Шульга, 1913 г.р.).

Публикация Ю.И. БЕДНОШЕИ;
Ин-т украинского языка Национальной
академии наук Украины (Киев)

ПЕСНИ, ОБЫЧАИ И ВЕРОВАНИЯ ДЕРЕВНИ БАРТОЛОМЕЕВКА

Ветковский район Гомельской области считается одним из самых пострадавших от аварии на Чернобыльской АЭС. После событий 1986 г. жители 58 населенных пунктов Ветковщины были переселены в другие города и села Белоруссии. Практически на треть сократилась территория, культура которой всегда привлекала внимание этнографов и фольклористов, достаточно назвать имена Евдокима Романовича Романова и Александра Станиславовича Дембовецкого, работавших в этих местах в конце XIX — начале XX в.¹ В дальнейшем большая работа по изучению традиционной культуры Ветковщины была проделана учеными ИРЛИ АН СССР, ИМЭФ (Института искусствоведения, этнографии и фольклора) АН Белоруссии, и Белорусского государственного университета и Гомельского государственного университета им. Ф. Скорины². С начала 1980-х гг. большая работа проводится сотрудниками Ветковского музея народного творчества. Не прекратилась она и после отселения деревень, поскольку сотрудники музея имеют возможность встречаться с переселенцами, живущими ныне в Ветке.

В настоящее время в фондах музея собрано около 300 экспонатов, характеризующих культуру отселенных деревень: археологические памятники; старопечатные книги; древние рукописи и рукописные книги местных художников; древние, старообрядческие и народные православные иконы, мелкая пластика; узорные тканые и вышитые рушники; другие декоративные ткани; народная одежда; домовая (архитектурная) резьба по дереву; инструменты и материалы художественных ремесел, произведения самодеятельных художников и профессиональных художников, связанные с регионом, а также собрание фольклорных текстов (более 400), включая описания, аудио- и видеозаписи, реконструкции обрядов и обрядовых объектов; фотографии³.

Одной из самых интересных была деревня Бартоломеевка⁴. Знаковыми фигурами Бартоломеевки были сестры Анна Титовна Шевелева (1912—2000) и Матрёна Титовна Етипнёва (1919—1996), в девичестве Миналькины. Анна Титовна почти до последних дней своей жизни не покидала Бартоломеевки, несмотря на то, что в связи с отселением деревни ей была предоставлена квартира в Гомеле. Матрёна Титовна также всю свою жизнь, за исключением последних лет, когда она не по сво-

ей воле переехала в Ветку, прожила в родной деревне. Именно к ним посыпали в первую очередь односельчане приезжающих в Бартоломеевку исследователей. Сотрудниками музея от них было записано около 100 текстов⁵.

Они лечили, пели, рассказывали, отпевали покойников и величали молодых на свадьбах. Их знания возникли не на пустом месте: «Ба́цька пеў, і матка пела. Яны ж па свадзьбах хадзілі. А тады ідуць, дарогай пяюць, а мы слухаем. Дома прыдуць, пяюць, а мы тожа слухаем. У нас сям'я была культурная. Ба́цька наш ніколі не ругаўся. У хаце цi ва дварэ штоб. У мацеры дужа харошы быў голас. І у яго харошы. Штоб ён дажы да гэтага ўрэмя, дык пеў бы, як Дубейка. Яны садзяцца ўдвох, пакуль ужо напяюцца, а мы слухаем. Пасадзімся ў кружочак, хто дзе. У нас быў брат і сястрычка малая. Любілі, як наши родныя пелі»; «Матка наша гэту песню пела пела. Мы іе любім песь. Эта старынна даўная песня. Іеnidзе не пяюць. Вот, не чулі мы ні ў радзіве, ні ў ціявізарэ. Эта калісняя-калісняя песня»; «Матка пела наша. А матка ў сваёй маткі вучылася. А там жа срадзі ж людзей ж. Тыя жнуць, радам пяюць. А другія на другую старану жнуць, пяюць. Так людзі вучыліся адзін у аднаго. Я жыта з маткай з малечча жала. Яшчэ мне была гадоў, мо, восьем. Так яна кажа: «Хадзі, мая дачка, хоць межачку будзеш падбіраць сярпачкам». Матка пасрадзі палоскі жне скора, а я яшчэ вучуся, так на мяжэ паставіць мяне».

При подготовке данной публикации использованы материалы, записанные публикатором в 1989—2000 гг.

ПЕСНИ

Из колядных щедровок

Ластавачка, шчабятушка,
Пад вакенцам шчабятуала,
Свайго пана пабуджала.

— Ой, паня, паня,
Уставай рана,
Запалі свячу,
Паглядзі ў пячу,
Там каўбаскі пякуцца
І нам даюцца!
Добры вечар вам у хату!
Святы вечар, добрыя людзі.

Из колядных песен

Шыла дзевачка тры шырынчики,
Дзевачка, дзевачка-пані, гавары ж
з намі ціхенька.

Перву шыла чорненькім шоўкам,
Дзевачка, дзевачка-пані, гавары ж
з намі ціхенька.

Чорненькім шоўкам, дак то
свёкарку,
Дзевачка, дзевачка-пані, гавары ж
з намі ціхенька.

Другую шыла красненькім шоўкам,
Дзевачка, дзевачка-пані, гавары ж
з намі ціхенька.

Красненькім шоўкам, дак то
свякрущцы,
Дзевачка, дзевачка-пани, гавары ж
з намі ціхенька.

Трэцюю шыла, залатым садзіла,
Дзевачка, дзевачка-пані, гавары ж
з намі ціхенька.

Залатым садзіла, дак то міламу,
Дзевачка, дзевачка-пані, гавары ж
з намі ціхенька.

У хазяйкі Ганны явар вароты,

Дай жа ёй Божа,
Дай жа ёй Божа, усё добра
Да ў яе даму.

На том двары да тры ўцехі,
Дай жа ёй Божа,
Дай жа ёй Божа, усё добра
Да ў яе даму.

Первая ўцеха — свінні і каровы,

Дай жа ёй Божа,
Дай жа ёй Божа, да ўсё добра
Да ў яе даму.

Другая ўцеха — узрослыя дзеци,
Дай жа ёй Божа,
Дай жа ёй Божа, да ўсё добра
Да ў яе даму.

Трэцяя ўцеха — чоран жа воран,
Дай жа ёй Божа,
Дай жа ёй Божа, да ўсё добра
Да ў яе даму.

Чоран жа воран норы капае,
Дай жа ёй Божа,
Дай жа ёй Божа, да ўсё добра
Да ў яе даму.

Норы капае, зельле шукае,
Дай жа ёй Божа,
Дай жа ёй Божа, да ўсё добра
Да ў яе даму.

А то ж не зельле — да ўсе чырвонцы,
Дай жа ёй Божа,
Дай жа ёй Божа, да ўсё добра
Да ў яе даму.

То ўсе чырвонцы Максімавай
жонцы,
Дай жа ёй Божа,
Дай жа ёй Божа, да ўсё добра
Да ў яе даму.

Из весенних песен

Каля саду зялёнаса,
Каля вінаграду вішнёвага
Ой, там саколя абліяте,
На высок церам забірае:
— Дзе мая зязюлечка гняздзечка ў'е?
Саў'і, зязюля, и мне, и сабе.

Сабе, зязюля, на ялі,
А мне, салавейку, на калі.
Сабе, зязюля, з руты-мяты,
А мне з барвеначак.

Из живых песен

Ай, дзевачка да из поля ішла,
Пад поясам дай сярпок нясла,
Пад поясам дай сярпок нясла,
На ручачках — да й дзіцятачку,
На ручачках — да й дзіцятачку,
А на ўстречу к ёй — татачка.
— Чыё ж, доњка, да й дзіцятачка?
— Суседнє, да й, мой татачка.
— Чаго ж, доњка, тваё лічачка?
— Пры мне, татка, нараджалася,
У маё лічачка ўдавалася.

Из свадебных песен

З-пад вас, маі сені,
Ручай працякае,
На том ручачку
Танечка гуляе,
Баюшку клікае.
— Баюшку радзімы,
Выведзь меня з мора,
Выведзь меня з мора,
Зъ вялікага гора.
Калі ж бы я знала,
Што ў бацькі не жыці,
Я б тын паламала
І кароў папускала.
Тапчыце каровы,
Што ёсьць у гародзе,
А хрэн да раса
Да мая рута-мята,
Сыре карэнъне,
Сыре карэнъне.
Лебядзінае пер'е,
Лебядзінае пер'е,
Пер'е ў падушку —
Танечцы на сушку.

Из колыбельных песен

Не хадзі, кот, па лаўцы,
А то буду біць па лапцы,
Не хадзі, кот, па масту,
А то буду біць па хвасту.
Люлі, люлі, прыляцелі гулі,
Селі кала Юлі,
Сталі калыхаці,
Юлі засыпаці.

Бубусячка Хаміна
Па балоту цвягала,
Траўку збирала,
Цяляткам давала.
— Ох, і трускі бычок,
Задзяры цібе ваўчок.

Из лирических песен

Вербачка мая верабовая,
На табе кара дубовая.

— Хто табе, вярба, вярхі суша?
Сусшылі вярбу ніцыя лозы,
Абнялі дзеўку горкія слёзы.
Усе людзі судзяць, усе гавораць,
Што мой міленькі водкі не п'ець,
Хоць ён п'ець, не п'ець,
З карчмы не ідзець.

Ён пратіў каня варанога
Шчэ сядзелечка дарагое.

— Міная мая, выкупі каня.
Еслі выкупіш, люблю цябя.
А не выкупіш, уб'ю цябя.
Я не раз, не два выкупляла,
Шаўковы платок застаўляла,
Свайго мілага выручала.

Што за свет настаў,
Што сын мамачку з двара прагнаў?
Сын мамачку з двара прагнаў,
Пашла мамачка рыдаючи,
Пашла мамачка рыдаючи,
І свайго сына праклінаючи:
Ой, штоб табе, мой сынок родны,
Ой, штоб табе, мой сынок родны,
І калі б табе Бог долі ні даў,
І калі б табе Бог долі ж і ні не даў,
А што ты мамачку з двара

і прагнаў,

Што ты мамачку з двара і прагнаў.
А шуміць жа лес-дубровачка,
Прайшла поле, прайшла другою,
А на трэццяя стала ўсходзяці,
На трэццяя стала ўсходзяці,
І шуміць жа лес-дубровачка,
Шуміць-шуміць лес-дубровачка,
А бяжыць-бяжыць услед пагоначка,
Бяжыць-бяжыць услед пагоначка:
А вярнісь-вярнісь, мая мамачка,
Вярнісь-вярнісь, мая мамачка,
А ў маём дварэ нішчасця й стала,
Ў маём дварэ нішчасця й стала,
А мая жана дзіця прыспала,
Мая жана дзіця прыспала,
А самы лучшы конь на стайні ўпаў,
Самы лучшы конь на стайні ўпаў,
А каровачкі ўсе ѹ пагінулі,
Каровачкі ўсе ѹ пагінулі,
І авечак ваўкі паелі.

Из духовных стихов

Ой, ты, дарожка мая, дарожка
Божая,
Што ніхто той дарожкай
не прахажывая.

Што шлі-прайшлі тры ангелы,
Што вялі яны душу грэшную.
— Ой, чаго ж ты, душа, міма раю
прайшла,
Міма раю прайшла да і ў рай
не зайшла?

Ой, і чым ты, душа, правінілася:
Ці за скупасьцю, ці за глупасьцю,
Ці за ты́я слава, слава мацерныя,
Ці вянец разрубіла, ці душу
загубіла?
А ў нашым раю жыць весела,



Матрёна Титовна Етингёва и Анна Титовна Шевелева с сыном Анной Титовны Василем. 1991 г. Фото из личного архива С.В. Шевелевой

Жыць весела, толькі некаму.
Пасрадзі раю стаіцу дрэва,
Стаіцу дрэва купаросавае.
Як на том дрэве райскі пічкі
плююць,
Плююць песенкі херувімскія,
Галасочки у іх серафімскія.
Алілуй! Алілуй!

ОБРЯДЫ

Чтоб дождь пошёл

Капалі копанку. Удовы рубілі самі. Ізрубчык такі. Капалі крыніцу. Ставілі хрэст каля той крыніцы і свяцілі ваду. А тады як-та не было дажчу доўга-доўга, так поп прыходзіў к той крыніцы. ё чысцілі ўдовы. Пачысцілі тую крыніцу і там служылі, штоб быў дожч. И тады пашоў дожч. Жыўцы там былі і там расла трава асака. А ў той асака была трава вяха. Вяха — называлася. Так вот, перед заходам сонца яна рыкала, як карова каля тыя крыніцы: «Му-у! Му-у-у!» Людзі чулі. Еслі тую вяху карова з'есць, яна падохне. Урэдная трава. Яна гукала, як карова.

Жатва

Жніво прыходзя. Пайдуць жаць жыту. Матка прыходзя: «Хадзі, мая дачка, будам жыта жаць — зажынаць». Счас нажынна сноп адна, а я стаю гляжу. Нажала сноп, становія яго на краі паласы: «Стань, мой сноп, на сто коп, на тысячу пудоў!» Так прыказывая жыту. Сноп паставя, сагінацца: «А ты, мая дачка, хоць межкі падбірай, і то мне будзя лягчэй». Я ужэ малая, спатыкаюсь па той межкі ужэ падбірою, а матка па сядродки стараіца жаць жыту. Набярэ цвятоў матка ўсякіх, ня-сом, пакладзэ, схавая яго, штоб не звязу. Тэй цвет ляжыць. Тады ужэ дажынаім паласу. На краі паласы матка бярэ ў жменьку багата жніўніку, высока атрапа-

зая, калосся ў сноп кладзе, а эта ўмес-та звяжа шнурочкам, тады за шнурочкі прывізывае букет цвятов, стаіцу вы-сока, як даже, а тады ў сядродак клад-зе белаю трапачку, хлеб з солькай і прыказыла, палуднаваць садзімся, абе-даць садзімся: «Спошка-спешка, хадзі к нам памажы жаці, прыхадзі з намі палуднаваць». Усё ё прыглашала, штоб ужэ спорна жыта жалася. Спешку-спошку звала. А тады: «Мы свайму хазяіну да славу даказалі, мы яго ярае жыта скорынька даждалі!»

Сретенская «кітаечка»

Цялёнак забалее, ці «жаба», ці што, падвязаюць яму кітаечку — лентачку са стречанскай свячы. На Стрэчаныне наслі свечы ў цэркаву, украшалі іх лен-тачкамі цвятнымі — кітаечкамі.

В дорогу

Як выхадзіце ў дарогу, штоб вам усё ўдалася, нада печку засланіцу заслан-кай.

«Парэварацень»

Як вядзьмак памрэ, што пастаіць ад-ным бокам гадоў пяць, а тады другім забіваюць. Ён з аднаго боку сагніў у зямле, а верх яшчэ харошы, так яго пад-рэжуць, да другім бокам, у зямлю. Эта называецца парэварацень.

БЫЛИЧКИ

Травник

Дзед кагда-та быў. Прадзед куды-та ішоў вулі кутаць у лес. Ну, і з ім ішоў дзед наш, малы яшчэ быў. Бацька ідзець сабе, а эты малы бяжыць, бяжыць — і стане, і смяеца. Ён тады кажа: «Аў-сейка, што табе смешна?» Ён: «Да, нічо-га!» Зноў прабяжыць дзіцёнак той, зноў — астановіцца. Ён што? Радзіўся дзіцё-нак — і ўсе зубы ў роце. Эта ж рэдка бывае. Пагаворка такая: «Што ты рад-зіўся з зубамі, значыць, усё доўжны знаць на свеце».

Так, бацька той ідзець вулі кутаць, і ён, дзед наш, Аў-сейка, той ідзець. Ён не прызнаваўся. Назад ідуць, ён к яму прывязыва-еца: «Ну чаго табе была смешна? Ты з мяне смяяўся, што я ўжэ стары і некрасівы?» — «Не, я не з цябе смяяўся. А, вот, ты не чуеш, а я чую, вот тыя траўкі ка-чаюцца ад ветру. Ківаеца траўка



Икона «Святой пророк Илья», написанная в Бартоломеевке. Конец XIX — начало XX в. Дерево, масло. Ветковский музей народного творчества. КП 866/2

кажа: «Я — ад скулы!» А вон тая траўка ківаеца і кажа: «Я — ад кілы!» Зна-чыць, вот, траўкі гаворуць між сабой, и кожна траўку нада панімаець, якая ад чаго. Той дзіцёнак, што радзіўся з зубамі, так ён чуе тыя траўкі. Тая: «Ад грызі», — ківаеца. А тая яшчэ ад чаго, кажа. Ён, эты дзіцёнак, рос и знаў усе этыя траўкі. Эта ўсё па пародзе дано. Богам дано.

Русалки

«На Граной нядзеле русалкі ў жыце сядзелі», — так пужалі калісь малых дзя-цей. «Не йдзіце ў жыту! А то там ру-салкі сядзяць!» А чаго ж дзеці бегалі ў жыту? Васількі рвалі да тапталі жыту людзям. Так, яны іх пужалі за то, штоб яны не бегалі па жыту ды не тапталі. Я вам рассказывала, як я дзіцёнка згубіла ў жыці, пабегла за васількамі, а яго ў



Памятник отселенным деревням Ветковского района. Г. Ветка. Открыт в 2005 г. Фото Д.В. Галкина

мяжу паклала. Ён, бедненькі ляжыць, а я пабегла з дзяцямі. Пакуль васількоў нарвала і дзіцёнка не найду. Бегаю па жыту да плачу: «Дзеци! Хадзіце памажыце! Я не найду Насцечку! Згубіла!» Дзеци тая паслухалі, вярнулісь, разбеглісь па жыту, дзіцёнка майго тога найшлі. Я зноў за яго і ўслед за дзяцямі бягну. Рада: дзіцёнка нашла.

Бачылі людзі. Старыя. Як вечар, паглядзіш, вот, вакно адчыніш, ужэ прыцемна, гаварыла Басяніха старая, ідзе, во, рэчка у нас, так пяюць яны: «Шу-у-у-гі на лугі! Шу-у-у-гі...» А хто шугікай? Ані самі не знаюць, толькі баяща: «Хто ж пяе?» Ішчэ ж нядайна эта сяло пасялілася. Ішчо народу было мала. Яны пасялілісь паў якога-таго балота, у жыўцах, а тут этцы «шугі». «Ці яны калыхалісь, — гавора, — да пелі?» І людзі дажэ баяліся ўвечары.

Огненный змей

А эта матка мая рассказывала. Лятаў ён к саседзям. Мы паглядзім, к Кашпарам паляцеў. Гаворэ, ляцеў страшны такі агонь. І туды прама апусціўся, к ім на двор. Мы скарэй — у шчэлкі, кругом аббеглі, да глядзець. Бачым, у шчэлкі відна, у хлеве. А яны яму паставілі стол, паслалі скацерку, тая людзі, и паставілі багата глякоў. Ён сагнецца і малака наливаета, наливаета глякі, наливаета, наливаета. Поўныя глякі панаўлюваў. Сам у гузіках такіх, як пан ходзе. Яны што-та яму давалі кушаць, а ён ім малако насыў.

ЗАГОВОРЫ

От грыжи

Грызыць эта месца.

Грызы! Грызы! Не грызи. А то я цябе загрызу ваўчынімі зубамі, змяінімі жалам. Папляваць на сучок. Як этому сучку не атрасташь, так у раба Божага грызі не бываць, крыві не паліць і сэрца не таміць.

От «ночниц»

Калісь мая свякруха, пакойніца, Кацька ў мяне плоха спала, дак яна восьмее, вот, вечарам, яна крошачкі зъмяице са стала ў руку і панясе за дзвёры. Я пытаю: «Мам, чаго ты эты крошачкі? Куды ты их насліла?» Яна Кацьку лячыла, што яна не съпць. Калідор дзеланы, і колікі, стойбікі не аброблены каля дзвярэй, на метр кругом лавачкі. Яна насла пад трэы калы: «Добры вечар, трэы калы, вазьміце маіх трэябды. Прыміце ў мяне хлеб-соль, а дайце нашай Кацьке сон».

Кідаеш их там, дзе стаўбы стаяць.

От «всякого лиха»

Госпаду Богу памалося, Матцы Прачыстай пакланюся, святым прыпадоб-

нікам, Божжым угоднікам. Станьце вы ўсе, Госпадзі на помач, ангелы, на радасць, [імя] пользу, на помач. Выгаварываю з [імя] і ліха, і падчэ, і ўрошныя, і ўлешныя, і прыгаворныя, і прыгадныя, і ўцешныя, і насмешныя, і ветраное, і нутраное, і натужнае, і прастуднае, і баявоя, і нанасноя, і набродная. Адкуль жа табе стала, штоб балець перастала. Выгаварываю цябя, ліха, з [імя] з буйнае галавы, з гаруче крыві, з шчырага сэрца, з мягкага жывата, із кішок, із печаней, із жыл-пажыл, з усіх суставаў. Высылаю я цебя, ліха, на мхі, на балаты, на ніцае лозы, на глыбокія віры, на жоўтыя пяскі, ідзе певень не засыпвае і піцца не залятае. Там жа табе, ліху, піць-гутляць, у такога-таго чалавека не бываць і па касці яго не хадзіць, і крыві не паліць, і сэрца не знабіць, і гаруче крыві не праліваць, і вонуху не гнаць. Я думала: «Што ж мяне, што ж?» Думала: «Што ж мяне, што ж?» Ціхенъка, лягенька, на макава зярненька. Ціхенъка, лягенька, на макава зярненька. Я — славамі, Гасподзь — помач'ю. Я — славамі, Гасподзь — помач'у. Не хвалюсь, а Госпаду Богу малюсь. Госпадзі, ты явіся і на помач становіся. Дыхні, Матка Прачыстая, сваім Духам Гасподнім.

Любовный заговор

Не хрысцяцца, не моляць і перад іконамі не чытаюць, а ў двары, у калідоры:

«На моры, на акіяне, на адкрытым буйне ляжыць даска, б'еца таска, таска ўбіваецца. З той таскі выбягае сам Сатана і крычыць: "Павуша Раманея, бяжы паскарэе к рабу Пятру, дуй яму ў губы, у зубы, у буйную галаву, у белыя косці, у рацівае сэрца. Штоб ён еў — не зядайду, піў — не запіваў, спаў — не засыпаў і аб рабу жане [імя] таскаўаў. Штоб яму раба [імя] была любшэ краснай дзявіцы, любшэ роднай сястрыцы, любшэ чужой маладзіцы. Загаварываю свой заговор на трэ (пяць) гадоў. Кідаю ключы ў акіян-морэ пад залаты камень. Хто найдзеца мурдэй мяне, той адгно не таску ал сэрца"».

Примечания

¹ Романов Е.Р. Белорусский сборник. Вып. 4. Могилев, 1891; Вып. 5. Могилев, 1891; Дембовецкий А.С. Опыт описания Могилевской губернии. Т. 1. Могилев, 1982.

² Барташэвіч Г.А. Беларуская народная паэзія веснавога цыкла і славянская фальклорная традыція. Мінск, 1985; Народны тэатр / Укл. М.А. Калодзінскі. Мінск, 1983; Беларускі фальклор у сучасных запісах. Традыцыйныя жанры. Гомельская вобласць, 1989; Вечнае: Фальклорна-этнографічная спадчына Веткаўскага раёна / Укл. І.Ф. Штейнер,

В.С. Новак. Гомель, 2003; Вяселле. Кн. 1—6 / Скл. Л.А. Малаш. Мінск, 1980—1988; Гусев В.Е., Марченко Ю.И. «Стрела» в русско-белорусско-украинском пограничье // Русский фольклор. Л., 1985; Гусев В.Е. Вождение «стрелы» («сулы») в Восточном Полесье // Славянский и балканский фольклор, М., 1986; Земляробчыя каляндэр / Укл. А.І. Гурскі. Мінск, 1990; Замовы / Укл. Г.А. Барташэвіч. Мінск, 1992; Гульні, забавы, ігрышы / Укл. А.Ю. Лозка. Мінск, 2003; Новак В.С. Абраднасць і паэзія «пахавання стралы». Гомель, 2002; Вяселле на Гомельшчыне: Фальклорна-этнографічны зборнік. Мінск, 2003; Сямейна-бытавая песні / Укл. Г.В. Таўлай. Мінск, 1984.

³ Наиболее полно информация представлена в следующих изданиях, подготовленных сотрудниками Ветковского музея народного творчества: Арнаменты Падняпроўя. Мінск, 2004; Навуковые запіски Ветковского музея народной творчесці. Гомель, 2004; Памяць. Веткаўскі раён. Кн. 2. Мінск, 1998.

⁴ Впервые в письменных источниках упоминается в 1737 г., когда местная православная церковь была отобрана Гомельским старостом и передана униатам. В 1992 г. из Бартоломеевки в другие населенные пункты было выселено 300 семей.

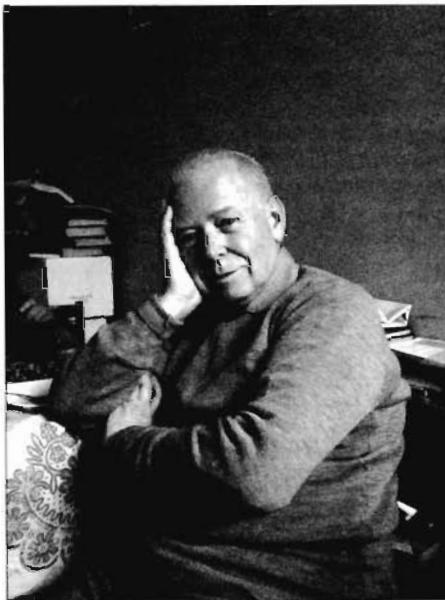
⁵ Отдельные тексты, зафиксированные сотрудниками Ветковского музея народного творчества приводятся в следующих публикациях: Лапацін Г.І. Верванні і абрады Веткаўшчыны // Памяць: Гісторыка-документальная хроніка Веткаўскага р-на. У 2-х кн. Кн. 2. Мінск, 1998; *Он же*. Мараўніцкая ўяўленні ў традыцыйнай культуры жыхароў Веткаўшчыны // Гуманистическое и христианско-духовное содержание наследия Кирилла Туровского: Материалы межрегиональной научной конференции. Гомель, 2000; *Он же*. Госпаду Богу памалося // Веткаўскі музей народнай творчесці: Навукова-метадычны зборнік. Мінск, 2001; *Он же*. Аб змесце фразеалагізма «Страшны суд» // Славянская фразеология в реальном, историческом и этнокультурном аспектах: Материалы международной конференции. Гомель, 2001; *Он же*. Вялікдэн. Па матэрыйлах этнографічных экспедыцій // Роднае слова. 2003. № 2; *Он же*. Белорусские мифологические верования в «доброожиходах» // ЖС. 2005. № 3; *Он же*. З вопыту вывучэння традыцыйнай культуры на Веткаўшчыне. Барталамеевка. Прэзентатыўная нататкі // Рэгіянальныя асаўблівасці фальклора і літаратуры славянскіх народаў: Міжнародная навуковая канферэнцыя. Гомель, 2004; *Он же*. З вопыту вывучэння традыцыйнай культуры Веткаўшчыны. Вёска Барталамеевка // Навуковые запіски Ветковского музея народной творчесці. Гомель, 2004. С. 231—254. •

К 70-летию И.И. ЗЕМЦОВСКОГО

Писать об Изалии Иосифовиче одновременно легко и очень трудно. Легко, потому что он удивительно светлый и обаятельный человек, легкий в общении, всегда интересный и остроумный собеседник, знаток бездонного количества анекдотов (между прочим, когда-то лидер ленинградской сборной в Доме творчества Репино, а затем и единоличный победитель против сборной Москвы и Ленинграда!). Трудно, потому что в возрождавшемся секторе фольклора Зубовского Института истории искусств (в 1970 г. — Ленинградский государственный институт театра, музыки и кино, сейчас — Российский институт истории искусств) он всегда был и остается для нас Шефом — с абсолютным и непререкаемым научным авторитетом.

Широта его интересов, научный кругозор поразительны. И даже три его высших образования (фольклорист-филолог — участник семинара и один из любимых учеников В.Я. Пропла, фольклорист-музыкoved — ученик Ф.А. Рубцова и композитор — класс В.Н. Салманова) лишь отчасти объясняют этот феномен. Благодаря ему только встающая на ноги секция фольклора с молодыми учениками В.Е. Гусева и И.И. Земцовского сразу установила широчайшие всесоюзные и международные научные контакты. Конференции, на которые съезжались светила отечественной и мировой фольклористики, сборники научных статей с их участием, которые готовились под редакцией наших мэтров и выходили из печати практически ежегодно, а мы все должны были в обязательном порядке и в полном объеме участвовать в их обсуждении, — это была для нас серьезная школа.

Изалий Иосифович всегда и безусловно толерантен в научно-методологическом плане, во всяком случае, по отношению к своим многочисленным ученикам и последователям. Это — редкое качество в ученом сообществе, тем более в такой специфической области, как этномузикология. В аспирантуру к нему стремились попасть исследователи не только восточнославянской музыкальной проблематики, но и «закрытых» или девственно нетронутых тем традиционной музыкальной культуры, например, удэ или амурских и сахалинских нивхов (в том и другом случае исследовалось искусство шама-



нов). О широте проблемного и этнического диапазона его научных интересов можно судить по темам диссертаций самых первых аспирантов Изалия Иосифовича. Назову хотя бы три из них: «Гуцульские скрипичные композиции» (Игорь Мациевский), «Народная инструментальная культура казахов» (Асия Мухамбетова), «Композиция напевов севернорусских былин» (Елена Васильева). Впрочем, он был авторитетным лидером и для всех немузыкovedов нашей комплексной секции, а с А.Ф. Некроловой и Л.М. Ивлевой И.И. Земцовского объединяла принадлежность к университетской школе В.Я. Проппа. Шеф, конечно, снабжал нас литературой, оптимальными способами организации научной работы; внимательно слушал полевые записи; читая написанное, задавал каверзные вопросы, безжалостно правил тексты методом «сильной редактуры», т.е. вычеркивая абзацами и целыми страницами лишние или слабые фрагменты текста, описания «рабочей кухни». Но найти подход, ракурс, выработать аналитическую методику каждый должен был на своем, нередко экзотическом, материале самостоятельно. Иначе говоря, Шеф не наташивал, тем более не вытягивал, но учил настоящему профессиональному в работе. И это, наверное, самое главное качество научной школы Изалия Иосифовича Земцовского.

Изалий Иосифович уже давно отдает свои знания и научную энергию студентам и аспирантам американских

университетов Беркли и Стэнфорда. Это замечательно, но общение с учителем при помощи электронной связи, временами достаточно интенсивное, категорически не может заменить общения личного общения!

Основные труды И.И. Земцовского

Полную библиографию работ за 1956—2001 гг. (489 названий) см.: Искусство устной традиции: Историческая морфология: Сб. статей, посвященный 60-летию И.И. Земцовского. СПб., 2002. С. 302—340. В юбилейном авторском сборнике, который готовится сейчас в секторе фольклора Российского института истории искусств и включает 10-летний «творческий отчет пенсионера», перечень публикаций за 2001—2006 гг. содержит более 50 позиций. Поэтому укажем здесь только несколько избранных работ.

Монографии

Искатели песен. Рассказы о собирателях народных песен в дореволюционной и Советской России. М., 1967.

Русская протяжная песня. Опыт исследования. Л., 1967.

Мелодика календарных песен. Л., 1975.

Фольклор и композитор. Теоретические этюды о русской советской музыке. Л.; М., 1978.

По следам веснянки из фортепианного концерта П. Чайковского. Историческая морфология народной песни: Исследование. Л., 1987.

Героический эпос жизни и творчества Бориса Николаевича Путилова. СПб., 2005.

Фольклорные сборники, составленные И.И. Земцовским

Русские народные протяжные песни: Антология. М.; Л., 1966.

Торопецкие песни. Песни родины М. Мусоргского. Л., 1967.

Поэзия крестьянских праздников. Л., 1970 (Библиотека поэта. Большая серия).

Образцы народного многоголосия. М., 1972.

Угличские народные песни: Из новых записей русских народных песен. М.; Л., 1974.

Русские народные песни, напетые Анной Андреевной Степановой. Л., 1975.

В.А. ЛАПИН
(Санкт-Петербург)

АЛЕКСАНДРУ ФЕДОРОВИЧУ БЕЛОУСОВУ — 60 лет



В 1987 г. в Таллине была издана брошюра «Городской фольклор»¹, через два года — брошюра «Детский фольклор»², затем — сборник «Жанры словесного текста: Анекдот»³ и, наконец, еще три года спустя — сборник «Школьный быт и фольклор»⁴.

Автором двух первых работ и составителем двух вторых был А.Ф. Белоусов, в то время — доцент таллиннского Педагогического института им. Э. Вильде. Теперь он вспоминает об этом времени как о неглохом: было много работы, начальство жить не мешало, давало волю, а ощущение было такое: надо спешить, пока «можно». Он искал людей, занимающихся анекдотом, и находил очень разных — и по возрасту, и по статусу, и по опыту (от Е.М. Мелетинского и Ю.И. Юдина до исследователей, только начинающих свой путь и никому в то время не ведомых).

Нынешним молодым приходится объяснять (а забывчивым старшим напоминать): условия, когда «давали волю и не мешали работать», для советского времени были исключительно редкими и обычно скоропроходящими, однако лишь в подобных условиях могли появиться перечисленные работы, для советской фольклористики уникальные. В них было предодолено более чем полувековое политico-идеологическое табу, относящееся к изучению современных городских неподцензурных традиций. Впервые с начала 1930-х гг. поле фольклористических исследований было расширено далеко за пределы привычных и допущенных к рассмотрению традиционных форм.

Эти малотиражные издания (менее 300 экз.) явились подлинными событиями в нашей научной жизни, с них началось (и продуктивно продолжилось) целое направление отечественной фольклористики, обязанное своим рождением А.Ф. Белоусову. Уже живя и работая в Петербурге, он не оставлял этой тематики, в настоящее время насчитывающей в своем активе десятки конференций, коллективных трудов и монографий, сотни статей. Назовем две книги, в значительной степени итоговые: «Русский школьный быт и фольклор. От «вызывающих» Пиковой дамы до се-

мейных рассказов»⁵ и «Современный городской фольклор»⁶; первая создана на основе материалов таллиннского двухтомника «Школьный быт и фольклор» (но не повторяет его), а вторая написана большим коллективом исследователей из разных городов России как итог многолетней (с 1996 г.) семинарской работы. Ядром этого семинара явилась группа питерских (и не только) молодых фольклористов, в конце 1980-х гг. объединившаяся вокруг главного коллективного проекта А.Ф. Белоусова — «Школьный быт и фольклор» (В.Ф. Лурье, А.В. Тарабукина, М.Л. Лурье и др.).

Путь к современному городскому фольклору вел от фольклора вполне традиционного. Вернемся к началу этого пути.

Александр Федорович родился в Риге 10 августа 1946 г., окончил Тартуский гос. университет (дипломная работа — «Образ автора-исполнителя в русских духовных стихах») и аспирантуру при кафедре русской литературы, во время обучения в которой он занимался фольклором старожильческого населения Прибалтики. В 1980 г. он защитил диссертацию на тему «Литературное наследство Древней Руси в народной словесности старожилов Прибалтики» (руководитель — Ю.М. Лотман). Оппоненты (Б.А. Успенский и А.М. Панченко) сошлись в своих безусловно положительных, хотя и во многом полярно противоположных оценках.

Первая публикация (большая подборка высказываний информантов о чужих народах) готовилась в 1975 г. для Ученых записок ТГУ, но не была прощущена цензурой. На эти же годы пришлись интенсивная работа в эстонских архивах, экспедиции в Причудье и Латтанию, полевые записи среди беспоповцев и федосеевцев. Э.В. Померанцева предложила А.Ф. Белоусову участвовать в сборнике «Фольклор русского населения Прибалтики» (в качестве составителя «эстонского» раздела)⁷, однако даже здесь его материалы сначала были отвергнуты, поскольку не соответствовали привычным понятиям о фольклоре, который оказался «бедным», не включавшим семейной и календарной обрядности, но изобилующим такими «непопулярными» жанрами, как частушки и романсы.

Это несоответствие между теоретическим представлением о том, какой «должна быть» фольклорная традиция, с одной стороны, и какова она в действительности, с другой, стало для Александра Федоровича одним из основных побуждений к пересмотру границ «предметного поля» фольклористики, а в конечном счете привело к исследованию без каких бы то ни было цензур и изъятий ее наименее изученной части — городского фольклора (и как его подразделений — современного детского фольклора и современного анекдота). Именно формированием свежего взгляда на городской фольклор, на детский фольклор, на современный анекдот отечественная наука обязана А.Ф. Белоусову.

Академические интересы Александра Федоровича простираются далеко за пределы

фольклористики: тут и семинаристы⁸, и институтки⁹, и русская провинция¹⁰ (одним из лидеров изучения которой он является), и замечательный отечественный писатель Леонид Добычин¹¹ (в значительной мере его усилиями возвращенный нашему читателю). Но продолжаются и занятия фольклором: сегодня это городская песня 1920—1930-х гг. как последняя фаза развития традиции «исторической песни».

Каковы же импульсы научного творчества нашего юбиляра и в чем его сомнения? Приведу только одно показательное высказывание: «Понять место текста в судьбе реальности. Погружение в детали и невозможность выбрать обобщающее объяснение».

Примечания

¹ Белоусов А.Ф. Городской фольклор. Лекция для студентов-заочников. Таллин, 1987.

² Белоусов А.Ф. Детский фольклор. Лекция для студентов-заочников. Таллин, 1989.

³ Жанры словесного текста: Анекдот. Учебный материал по теории литературы / Сост. А.Ф. Белоусов. Таллин, 1989.

⁴ Школьный быт и фольклор. Ч. 1—2. Учебный материал по русскому фольклору / Сост. А.Ф. Белоусов. Таллин, 1992.

⁵ Русский школьный быт и фольклор. От «вызывающих» Пиковой дамы до семейных рассказов / Сост. А.Ф. Белоусов. М., 1998.

⁶ Современный городской фольклор / Редакция: А.Ф. Белоусов, И.С. Вессолова, С.Ю. Неклюдов. М., 2003.

⁷ Фольклор русского населения Прибалтики / Авт.-сост. А.Ф. Белоусов, Т.С. Макашина, Н.К. Митропольская; Отв. ред. Э.В. Померанцева. М., 1976.

⁸ Белоусов А.Ф. Образ семинариста в русской культуре и его литературная история. (От комических интермедий XVIII века до романа Надежды Хвошинской «Баритон») // Литература и история. (Исторический процесс в творческом сознании русских писателей и мыслителей XVIII—XX вв.). Вып. 3. СПб., 2001.

⁹ Белоусов А.Ф. Институтки // Институтки: Воспоминания воспитанниц институтов благородных девиц. М., 2001.

¹⁰ Русская провинция: миф — текст — реальность / Сост. А.Ф. Белоусов, Т.В. Цивьян. М.; СПб., 2000; Провинция: поведенческие сценарии и культурные роли / Редакция: В.В. Абашев, А.Ф. Белоусов, Т.В. Цивьян. М., 2000; Провинция как реальность и объект осмысливания / Сост. А.Ф. Белоусов, М.В. Строганов. Тверь, 2001; Геопанорама русской культуры: Провинция и ее локальные тексты / Отв. ред. Л.О. Зайонч. Сост. В.В. Абашев, А.Ф. Белоусов, Т.В. Цивьян. М., 2004.

¹¹ Добычин Л. Полн. собр. соч. и писем / Сост. В.С. Бахтин; Науч. ред. А.Ф. Белоусов. СПб., 1999.

С.Ю. НЕКЛЮДОВ
(Москва)

Редакция и редакция «Живой страницы» поздравляют Александра Федоровича с юбилеем, желают ему здоровья и творческих успехов на благо нашей науки.

НАРОДНАЯ ДЕМОНОЛОГИЯ ПУДОЖЬЯ

Материал для данной статьи собирался в пос. Красноборский, деревнях Каршево, Ярчево и Нижнекама Пудожского р-на Республики Карелия в июне-июле 2005 г. в ходе ежегодной экспедиции Российско-французского центра исторической антропологии им. М. Блока при Российском государственном гуманитарном университете. За месяц работы участники экспедиции собрали обширный материал по программе «Народная демонология, знахари и колдуны».

Больше всего записано быличек о том, как помогли «знающие»: сняли или навели порчу, отыскали человека или скотину в лесу, заговорили от болезней, нашли рыбные места на Онежском озере, дали «отпуск» на выпас, вылечили скотину. В основном роль «знающих» играли бабушки, но рассказывали и о существовании «знающих» мужчин; впрочем, их было меньше и обращались к ним реже; как правило, это были пастухи или родственники умершей знахарки.

Есть две истории о колдуне, который навел порчу на невесту. Из подручных средств, с помощью которых можно навести порчу, были указаны узелок с солью, подкинутый в дом, комок волос на крыльце, поднесенное «знающим» вино, угли на загнетке, часть одежды, принадлежащей жертве. В качестве противодействия рекомендовалось втыкать иголки в одежду, держать кукиши в кармане. Упоминается и вербальная формула, с помощью которой можно отвернуть недобро и послать его обратно: «И я однажды весной проснулась, рано ещё, встала... на крыльце выхожу... комок вот этакой волося валился на крыльце, на лестнице. Ну, я это слыхала дело-то, дак я вернулась домой — руками нельзя захватывать — взяла совок и метелку, спахала <...> это три дороги чтобы было... Я снесла туда, говорю: "Откуда пришло, туда, чтоб её... и поди". На второй день встала — то же самое. По три дня это такое было. Это значит, она [женщина, которая наводила порчу] им что-то, моим зятю да дочери, колдовала» [1].

Информанты признавали, что не всякую порчу можно предотвратить или снять. Например, была записана быличка о девушке, которая «засохла» от проклятия свекрови: «Была, говорит, в больнице лежала... и привели, говорит, молодую женщину. Такая, гврит, женщина, видно, что хорошенькая вот была, волосы, грит, куды ниже пояса, гврит, такая красавица. А не

могла, гврит, волос себе расчесать. Вот я, гврит, её и стала расспрашивать, что: "Почему вот ты так болеешь?" А она, гврит, всё плачет, плачет. Да я, гврит, ей всё заплетала косы да расчесывала, а она говорит: "Я разошлась с мужем, а мне свекрова, говорит, сказала, что хорошо — и ты, мол, не будешь жить. Да, она, грит, что-то мне и сделала, что я стала болеть". Да, говорит, она и умерла потом... Совсем засушило её» [1]. В тексте не упоминается о том, была ли свекровь «знающей» или нет; такая же ситуация и в случае с подброшенным клоком волос.

Среди других случаев, когда слова обычных людей вызывали беду, особенно характерны истории об уведенных или унесенных чертом и заблудившихся в лесу. Это происходит, если человека или скотину послали к черту или к лешему. Впрочем, чаще подобные ситуации возникают не в результате намеренных проклятий, а из-за нарушения бытовых табу, таких как запрет говорить, направляясь в лес, куда идешь и насколько. Дурной приметой считают и спрашивать об этом — «обкудыкать». Вместо вопроса «куда идешь?», нужно спрашивать «далёко ли?», тогда с этим человеком ничего не случится. Также плохой приметой считается встретить по дороге в лес человека с «худым» глазом, пользующегося репутацией «завидного», — не

будет удачи. Внешне этих людей никак нельзя определить, и их не считают колдунами или «знающими». Одна из опрошенных женщин пыталась объяснить это энергетическим вампиризмом.

Представляют интерес молитва от змей и просьба к домовому охранять дом в отсутствие хозяев: «Мы, когда идем в лес, говорим: "Егорий всемилостивый, спаси и сохрани рабу Божью Анну от змеев ползущих, от гадов шипучих. Аминь". От такую поговорку говорим <...> Потом, значит, когда я уезжаю из дома, то я всегда тоже говорю, выхожу, надо вот выйти, ну, у кого есть сарай, — а ни у кого теперь и нет, — на сарай выхожу и во двор, там такие, лесенка есть, встать надо на второй ступень и говорить заговора: "Хозяин дворовой с хозяйкой домовой, с мамушками, с нянюшками, с малыми детскими, берегите моё и ваше вито гнёздышко. Аминь"» [2].

Без помощи «знающих» удается заговорить зубы, вылечить боль в ногах: «А вот сучок, заговаривали на сучок. Находили сучок на дереве и произносили вот определенный там монолог. Это было над сучком над этим. Сучок гладили, потом на зуб <...> И видела и слышала. Про сучок, да это точно. Осина, вот подушка, у меня дома есть чурочка осиновая, ну вот болят ноги, вот <...> Так вот чурочку ложат на пол,



Клавдия Михайловна Устинова (1928 г.р.) читает записанные ею причитания. Пос. Красноборский. 2005 г. Фото А.Л. Топоркова

катают ногами. Это днём. А ночью ложится под подушку осиновая чурочка. И как бы осина, считают, люди считают, и в старину считали, и так, а я в этом на сто процентов уверена, осина она энергетику плохую забирает» [3].

В более сложных случаях обращаются к знахаркам. Нам рассказали о том, как знаменитая знахарка из д. Теребовское вылечила парня от алкоголизма. Впрочем, другой информант сообщил, что к той же женщине вошли заговаривать корову, чтобы она не лягалась, и этот визит хоть и помог, но ненадолго. Несмотря на неудачу, рассказчик не сомневается в способностях знахарки.

О «знающих» широко распространено поверье, что если они не успевают или не могут передать свое знание, «слова», то умирают тяжело. Рассказали о нескольких подобных случаях, произошедших со знакомыми людьми: «... а умирала в больнице в Шале [родственница информантки по мужу — «бабушка»], очень тяжело, до сих пор люди вспоминают, это говорят — больница ходуном... Всю ночь она умирала очень тяжело, больница тряслась. В это можете поверить? Я бы не поверила, но люди говорят, живые, — очень тяжело умирала. А её сестра в Кубово, вру, в Колово, это вот недалеко от Пудожа там. Та тоже девяносто с чем-то лет жила, так вот, чтобы она более-менее спокойно умерла, пришлось потолок взрывать, вот. Ну, снимали доски с потолка, а почему? Так вот поверье такое, чтоб она... Её, ну, говорят, её не отпускает что-то из этой жизни, понимаете? А внучка съездила в Пудож к священнику, объяснила ему. Она взяла бабушку к себе, бабушка в своей квартире жила, все кошки, кошки, полчище кошек пошло к дому. Она поехала к священнику — ей посоветовали — священник сказал: "Немедленно бабушку положите в её дом назад". Она уже ходить не могла, это же. Ну, про бабушку там много историй разных» [3].

Хотя большинство информантов слышали о том, что «знающие» должны передать кому-нибудь «слова» перед смертью, таких историй записано немного. Считается, что это знание передают на расстояни ностью, родственнику или просто любому, кто согласится его взять. О парне, который хотел перенять слова у своей бабушки, мать заявила, что он хочет «забрать бабкиных чертей». Что касается происхождения «слов», то часто они ассоциируются с нечистой силой; считается, что «знаящий» имеет дело с чертями: «Она [бабушка] когда умирала, она никому не передала, вернее,

один мужичок к ней всё бегал, что передай, передай. Она должна была выйти на перекрёсток трёх дорог, трёх дорог, раз, два, да, три дороги, не три, перекрёсток, как-то четыре; выходит на перекрёсток дорог, когда дороги вот этот крест делают. Вот надо выйти, помоему, в двенадцать часов, в полночь выйти, и там совершается такой обряд передачи, именно в это время совершается обряд передачи. И вот эта старушка или человек, который знает, должен передать. Рядом должен быть этот человек, и она должна, или он должны передать этому человеку. Тогда всё это будет совершено, как положено. И вот когда бабушка мужчины этому передала, молодому, или не передала... Вот он к ней ходил, и потом с ним очень много неприятностей случилось. В конце концов он в тюрьму попал. А бабушка сказала: "Так ребятам работу давать надо! А то, что он так просит, просил, взял, а ничего..." А какую работу давать — очень сложно сказать. [Что же это за ребята?] А вот что за ребята, я тоже не знаю. Это я вам говорю так, как бабушка говорила» [3].

Сговор с чертом, так же как и с лешим, часто происходит в лесу. Иногда «знающие» предлагают кому-нибудь, чаще родственникам, показать лешего или дать слова, чтобы вызвать его. Одна из информанток описывала, как она вызывала черта: «Да, он к тебе придёт, и ты ему скааш. А только знаешь, что страшно — он попросит у тебя кров. Да-а! Ну ладно, попросит, дак попросит. А на лужайку-то дойти — восемь километров. Вот дура-то. Но я не боялась ничего. Пошла. Стала вызывать. Слова подействовали. Ну, как лес зашумит, загремит, я спугалась. Хорошо, что машина подошла. Я тебе рассказывала, с механиком, который за мной ухаживал. И говорит: "Ты, Анечка, что здесь?" Я го[во]рю: "Да язываю черта". — "Ну и дура же ты. Грамотный человек, а вызывает черта. Садись в кабину!" Меня в кабину, а что у нас там было, не помню... Вот так — страшная картина была» [4].

Леший в большей степени, чем любой другой мифологический персонаж, ассоциируется у местных жителей с нечистой силой. Разницу в отношении к таким существам как леший, и, например, домовой, хорошо иллюстрирует следующая фраза: «Леший есть леший, он живёт в лесу, а духи бывают святые, не бывают, а есть. [Этот дух в доме святой?] Святой, святой дух. [И в бане тоже святой дух?] В бане хозяин. [А в доме не хозяин?] Дух, святой дух» [5].

По поверьям, леший может принять какой угодно облик, человека или животного. Одна женщина из Нигижмы рассказывала, что леший проводил ее ночью через кладбище, оборотившись собакой, а затем исчез. Другая описывает его со слов своей кумы как деда в лакированных сапогах, в блестящем костюме, какого «ни у кого не увидишь», показывающегося только «хорошо». Еще один молодой мужчина сообщил, что лешего можно увидеть только в темноте.

Много историй о людях, которых леший «водил». В основном это объясняли тем, что их кто-то «послал», сказал что-то недобroе на дорогу: «Унеси тебя леший», «А пошел ты к лешему». В таком случае считается, что даже переодевание одежды «на левую сторону» не помогает, и узнать, где эти люди находятся, может только знахарка. О способе «отведывания» представления очень смутные; рассказывают, что знающая бабушка «мечет кресты» или ставит вилки из орешника. Что именно она при этом делает, никто сообщить не смог. Часто говорят, что знахарка просто сказала родственникам, где нужно искать заблудившихся людей или через какое время они найдутся. Из традиционных способов найти выход из леса, помимо переодевания, рассказывают о просьбе к лешему, чтобы отпустил: «А если заблудятся в лесу, вот ещё такой обряд был, надо полностью всем, кто есть, три человека, пять, двое, надо полностью раздеться, всё-всё снять с себя, перевернуть наизнанку и одеть, и тогда найдешь дорогу домой. Мне раз приходилось обряд тоже совершать [смеется]. В прекрасном бору. [Помогло вам?] Помогло. [Что-то нужно сказать при этом?] "Лесовик-лесовик, поигрался и выведи назад". Вот что-то такое» [3].

Записан один случай, когда двенадцатилетняя девочка, заблудившаяся в лесу, рассказывала, будто леший носил ее «на кошелях», а после того, как ее отыскали, сама потом стала с ним «знататься».

О «домовом», «хозяине», «жихаре», также сообщили несколько быличек. Домового описывают по-разному: «Одна бабушка говорила... я-то, говорит, была с маленькими детьми в одной бане, а парень старший, гврит, убежал в другую. Да, грит, говорит, что выпугался ночью весь в бане: пришёл, а там уже все вымылись, а кто-то моется в бане. И, гврит, никого не вижу, а чульпаются все, говорит. Слышишо как чульпаются... моются... Значит, домовой, верно, мылся. Всё ведь говорили, что домовой есть, дак... А так не знаю я... А я у себя, навер-

ное, тут домового видела. [Расскажите!] Да... Рассказывать-то тут особо и нечего. Я этого... даже не один раз ко мне подваливался, но маленький, маленький... А тут раз я заболела гриппом, или не помню чем... И здесь на кухне вышла, а там свет включила, а этот-то не включен свет. И этак туда смотрю, в комнату-то, а из под моей кровати как высокчит! Вот такой небольшой... [показывает около 40 см] — и туда, в угол, где сервант стоит, туда. Я пошла искать... Нигде никого не нашла. Но видела своими глазами. Это, конечно, домовой. [Так на кого он похож-то?] А тут он небольшенькой... вот... вот как сказать, как кукла какая-то, такая... и вот так наклонено [показывает, что наклонен диагонально]. А шаги... шага, да, вот такая сделана... [движение рукой как прыжок на полметра]. Как прыгнул-то... [Но он вроде человека или вроде кота?] Вроде как... мне показалось, как будто как крыса, или кто-то такой, вот. Но порядочно, порядочно... А вот у меня сын да невестка на Севере, так она говорит, что у нас, грит, был домовой... Вот на фотокарточке, говорит, даже он рядом, от... дык, чувствительно, что рядом... где фотографируемся, когда...» [1].

Эта же информантка рассказала слушаю о том, как домовой переставлял мебель в новом доме у того же сына, как ее знакомая видела домового в виде «большого человека», как он показывалася ее зятю ночью: «Раз, говорит, это... глаза закрыты, грит — засыпать уже собираюсь... Глаза, грит, открыл, а надо мной стоит... не поймешь кто: человек — не человек? А я, говорит, слуга одеяло натянул и, говорит, и не смею, говорит, как-то страшно поднять... Надо мной, говорит, вот так вот наклонилось и стоит. Я потом, говорит, как этого... глаза открыл — нету, ушёл» [1].

Несмотря на обилие историй о домовом хозяине, о его назначении в доме, кроме того, что он «дом хранит», известно мало. Записана пара историй о том, как «жихарь» давил человека во сне, но при этом нам не объяснили, как от этого избавиться и что это означает, также нет обычая спрашивать: к худу это или к добру? Говорят, что давит нечистая сила. В одной семье рассказали, что «баянным жихарем» раньше пугали детей. Еще одна пожилая женщина, хотя и признала, что верит в существование таких персонажей, сказала, что считает их «субстанцией нашего воображения», «материализацией мыслей, что-то вроде этого». Тем не менее, когда ее сына забрали в армию, домовой стучал в доме,

пока ему не поставили чашку чая и кусочек хлеба. Как она объясняет, хозяин скучал по отсутствующему члену семьи.

Существует поверье, что в доме может обитать не только домовой, но и духи умерших людей. Одна женщина рассказала, что когда ее муж собрал небольшой любительский музей старых вещей из разрушенных домов, то «вот ходили именно духи по дому: брякало, стучало, там что-то люди разговаривали, что вот, как он сказал, что это приходят вот именно, что вот хозяева вот этих вот вещей, что мы привнесли их сюда в дом. Пришлось фсё это пораздать» [6]. Кроме этого, в дом могут приходить до сорокового дня души недавно умерших родственников. Та же женщина говорила, что ее умершая мать приходила ночью прибирать на кухне, как она это делала и при жизни. В качестве средства для изгнания духов рассказчица упомянула обряд на Вербное воскресение — обмахивание вербой углов в доме — чтобы духи ушли; обмахивать скотину, хлестать ветками детей — от нечистой силы. Сама она никогда не проводила его и собиралась избавиться от духов, окропив дом святой водой, но только после того, как сама покрестится: как она считает, святая вода не действует, если в доме живет хоть один некрещеный человек.

Из других поверий, связанных с нечистой силой, отмечено следующее: раньше опасались оставлять пустую зыбку и клали под нее или в нее валенок или веник — чтобы ребенка не подменили. Для этих же целей под голову младенцу клали ножницы, иконку и метелочку из березовых прутиков.

Про водяника практически никаких историй не записано; о нем удалось узнать только, что раньше он иногда показывался на камушках. В Пудожье много озер, люди часто тонут, но с водяным это никак не соотносят. Зато был записан старинный способ искать утопленника: пускать по воде горшки со свечами, которые останавливаются над местом, где лежит тело. Встретились и некоторые обряды рыбаков и охотников, например пролезать между ногами у жены вместе со снастями или ружьем перед рыбалкой или охотой — на удачу.

В этом году была записана достаточно редкая история про оборотня: «Человек-оборотень. И все знали. Жил он на краю деревни, и жена у него была. Ну, потом жена ушла от него. И вот, особенно он в лунные ночи страдал. И выл. И волки приходили. И его все сторонились. Человек он тяжело переживал всё это. И однажды в него

даже выстрелили. Вот, видимо, когда он уже в образе зверя был или что там. И подбили ему ногу, покалечили. Ну, он долго-долго дома сидел, а потом, значит, решил совсем уйти. Бояться он стал, что... И люди его боялись. И он уже такой. И, говорят, за деревню ушёл он, завыл очень сильно. Обращаясь вот, выл по-волчьи. Вот, заковылял-заковылял, ушел в лес. Вот, эта история — это не так уж давно и было. Возможно, в Авдеево кто-то где-то и сохранились люди» [3].

Никаких подробностей про то, как этот человек стал оборотнем, узнать не удалось. В Авдеево, где работала экспедиция в прошлом году, про оборотня нам ничего не рассказывали. В целом такие представления для Пудожья нехарактерны; рассказчица родом из Гомельской области; возможно, эта быличка имеет связь с белорусским фольклором, в котором волки-оборотни чрезвычайно популярны.

О «росомахе» и «маре» как мифологических персонажах нам ничего не удалось узнать, зато выяснилось, что эти слова употребляются в качестве ругательств: «[А на женщину иногда говорят так, что росомаха... Ну, ругаются?] А-аа.. Ну ты, росомаха! Значит, такая женщина есть, что... ходят другие неаккуратно там, или что-то такие, что... ну, за собой порядка не ведут. Ну, скажут: "Ну, как росомаха ходит". [А вот такое — "мара" — не слышали вы?] А, мара! Ага. Это марой называли, что кто-то много там ест или что-то... Скажут, что: "Ну и мара! Сколько как съела, да, Господи..." — таки есть разговор» [1].

Как результат влияния уже новой городской мифологии можно отметить несколько историй об НЛО, которые якобы видели над Красноборским. В целом же наиболее полно сохранились поверья о возможностях «знающих», а также поверья, связанные с лесом, т.е. в тех сферах, с которыми люди достаточно регулярно сталкиваются.

Список информантов

1. К.М. Устинова, 1928 г. р., пос. Красноборский.
2. А.Т. Петрова, 1938 г.р., д. Каршево.
3. Л.И. Селезнева, 1948 г.р., род. в г. Гомеле; пос. Красноборский.
4. А.В. Плытова, 1921 г.р., пос. Красноборский.
5. К.П. Соколова, 1930 г.р., д. Нигижма.
6. Н.Н. Шеина, 1926 г.р., д. Каршево.

Е.А. КЛУШИНА;
студентка Российского гос. гуманитарного университета (Москва)

ИЗ ЭКСПЕДИЦИОННЫХ МАТЕРИАЛОВ АБХАЗСКОГО ИНСТИТУТА ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

22 августа — 4 сентября 2005 г. проходила очередная комплексная фольклорно-этнографическая экспедиция Абхазского института гуманитарных исследований (АБИГИ) им. Д.И. Гулиа АН Абхазии в Очамчирском р-не Абхазии. В ней приняли участие сотрудники отделов фольклора (Ц.С. Габния, А.Е. Ашуба), этнологии (Ю.Г. Аргун, Т.А. Ачугба, В.В. Авидзба, С.З. Тарба), языка (Ф.З. Кварчелия, И.И. Цушба) и искусства (С.М. Сакания). Экспедицией руководил зам. директора АБИГИ по науке З.Д. Джапуа. Кроме того, в составе экспедиции работали студенты Абхазского государственного университета во главе со старшим преподавателем кафедры абхазской литературы А.П. Какобой.

Собирательская работа основывалась на принципе сплошного фольклорно-этнографического обследования сел Мыркула, Джал, Арасадзих, Гул, городов Очамчиры и Гали. Активно велась работа и по исследованию процессов, происходящих в абхазском языке, а также изучению обычного права абхазов, традиционных путей и форм разрешения конфликтов. Сравнительно новым направлением являлось наблюдение за современным состоянием этнодемографической ситуации в Абхазии, в частности в ее восточной части. Также велись работы по выявлению и фиксации памятников храмового зодчества, дождших до наших дней.

В качестве информантов выбирались преимущественно люди пожилого возраста. Подавляющее большинство записей выполнено на аудио- и видеокассетах. Общий объем зафиксированного материала — более 150 фольклорных текстов, около 60 опросов по темам обрядовых традиций, сопровождающих все этапы жизненного цикла человека.

З.Д. Джапуа как фольклорист-эпосовед особо интересовался эпическим репертуаром в абхазской традиции. Ему удалось записать 9 архаических нартских сказаний, среди которых выделяются записи от одаренных сказителей Каласы Черкезия (79 лет) и Шоты Чхетиа (84 года). Также он зафиксировал 4 варианта редких сюжетов об Абрыскиле, 12 текстов героико-исторических песен и сказаний. Всё это свидетельствует об устойчивости эпической традиции абхазов. Ученый дополнил свою фольклорную коллекцию текстами и других жанров абхазского фольклора, записав мифологические, топонимические, исторические сказания (21 текст), заговоры (3), сказки (6), песни-плач (2), мифы-былички (7), семейные предания (4), устные рассказы (5), анекдоты (5), одну сатирическую песню, несколько текстов, иллюстрирующих мифологические взгляды абхазов, и один литеургический сон. Сходные фольклорные материалы были зафиксированы фольклористами Ш.Х. Салакаей, З.Д. Джапуа, А.П. Какобой у абхазов, проживающих в Турции, во время первой зарубежной научной экспедиции АБИГИ летом 2004 г. Это свидетельствует о сохранности устной традиционной культуры абхазов как на родине, так и за ее пределами.

Легенды фиксировала и Ц.С. Габния. Приведем две из них, записанные от Каласы Черкезия (1926 г.р., с. Гул):

1. «Это случилось с ним на восьмой день его смерти. Абхазы раньше хоронили усопших на третий день, а мегрели долго держали. Затем и абхазы стали так же делать...

Это случилось с дедушкой моей тещи. Он был из местечка Гудаа, фамилия его — Шаматаа. Вот он умер вроде. Сшили ему новый костюм и на следующий день должны были похоронить. И в этот же день он ожил, сел на кровати. Потом он прожил еще семь лет.

Вот что он рассказал. У них в деревне, говорят, жила тогда одна женщина. Она всё время носила траур. Сначала у нее умерли дочери, затем и сыновья. И вот она ходила всё время во всем темном. Вот, говорят, он попросил позвать эту женщину. Привели ее.

«Сними траур, не носи его больше. Все твои дети сидят в темноте. И не плачь больше. Перед ними стоит котел, и все

твои слезы капают туда. Вот-вот он наполнится. И как только начнет выливаться [через край], их отправят в ад. Сними свой траур, выведи детей своих на свет и не плачь больше!» — сказал ей оживший.

Еще там, в этой деревне, говорят, жили два брата. Они всё время спорили из-за какого-то куска земли. Каждый говорил: «Это моя земля. Здесь ее граница». Так всю жизнь они спорили. Затем они умерли. Но остались их сыновья. Вот воскресший этих сыновей тоже позвал. Вот что он им сказал... он и тех [умерших] тоже там видел: «Каждый тащит корзину, наполненную землей. Доходит до определенного места и начинает кричать: «Здесь моя земля, моя граница!» И другой тоже самое делает. Так всё время. Так и живут они там. Вы, сыновья, здесь, на том участке земли проведите границу. Снимите с отцов своих тяжелый груз». Так вот он и сказал тогда. Так, вроде, он сказал. Я так слышал.

Всё это, говорят, он увидел там, в том мире» (пер. с абхазского).

2. «Это случилось в горах. Там летом пасли скот. Вот по вечерам в загоне скот стал шарахаться от чего-то, что-то его пугало. Это наносило пастухам ущерб. В то время все крепко спали и просыпались, только когда уже было поздно. Это происходило неоднократно.

Старший из них [пастухов] тогда сказал: «Знаете что? — «Что?» — ответили ему.

Двоим он дал наказ: «Вы оба останьтесь, пусть другие выгоняют скот». Остальные ушли, а он говорит этим: «Ночью, как только мой сын крепко заснет, возьмите его и переложите в другое место».

Так они и сделали. Взяли парня и переложили на другое место. Все [беды] прекратились. И скот и пастухи успокоились. Скот по ночам уже ничего не пугало.

Но вот однажды ночью [пастухи] увидели, как появилась лягушка. Она дошла до того места, где раньше лежал этот парень, и посмотрела. Посмотрела, поискала и, не найдя его, ушла.

На следующий день этого парня уговарили спуститься в деревню. Это он всё подстраивал. Лягушка приходила и забирала его душу. Душа затем садилась верхом на волка, и они опять возвращались в загон. [Душа и волк] вместе умерщвляли скот. Если убивали волка, то вместе с ним умирал человек, чья душа ездила на нем. Если же ранили волка, то и человек тоже оказывался раненым» (пер. с абхазского).

Ц.С. Габния, А.Е. Ашуба и С.З. Тарба в ходе экспедиции повсеместно фиксировали хорошую сохранность заговорно-заклинательной традиции: простейшие магические тексты хозяйственного и лечебно-профилактического направления записывались практически от каждого информанта. Ритуальные действия и приговоры в рамках даже одного заговора варьируются, создавая целые циклы, направленные против определенной болезни. Наиболее распространенными являются заговоры от сглаза, например:

Чффу, ұьмагшь мца иақәцан
ицәзырбылхъада?

Ҳәәпшь кнаҳан
ицәзыркәкхъада?

Лағра тәығра ҭаст,

Лапшь тәәпшь ҭаст,

Лейқәа тәеиқәа ҭаст,

Лахәа ҭәүхәа ҭаст,

Аұғ ға ұьзазтәыз,

Тыфу, кто рыжего козла в огне
опалил?

Кто, подвесив, рыжую свинью
оципал?

В голубой глаз голубая палка
воткнулась,

В красный глаз красная палка
воткнулась,

В темный глаз темная палка
•
воткнулась,

В серый глаз серая палка
воткнулась,
Сухой дуб ожививший,

Аұз аза ұңаға зәтәйз,
Абынәа зырмунтықызы,
Ацақба еиғызжәаз,
Ашъантәа зырхәтәйз,
Азбаа зыхъ ыңғызыз,

Ақаара аңсльымз зыпхъазаз
Чиффу-у!
Бжы-шъахакы ирыхъаны,
Бжы-мәзәкы ирынцаны,
Амшын ағәз инхыстхәалт.
Чиффу, чиффу, чиффу!

Живой дуб омертвивший,
Олена взбесивший,
Скалу раскололший,
Кремень перемоловший,
Болотную воду в родник
превративший,
Береговой песок сосчитавший,
Тыфу-у!
Через семь гор перегнав,
Через семь дорог прогнав,
На середину моря выдула.
Тыфу, тыфу, тыфу!

Заговор повторяется трижды. Для усиления действия заговора информант (А.Т. Джинджолия, 1926 г.р., с. Гуп) производит круговое движение руками, подобно мельнице, три раза дует на используемые в ритуале предметы — соль, древесный уголь и просянную кукурузную муку крупного помола. Потом всё это нужно бросить в огонь, прикрыв ладонями уши, чтобы не слышать, как сгорает соль, в противном случае сила заговора теряется. Затем, не оборачиваясь лицом к огню, нужно выйти на улицу.

Закрепкой заговора служит троекратный повтор: «Тыфу, тыфу, тыфу» и слова: «Если вам мешает какой-нибудь дурной глаз — чтобы его забрали собаки, вода унесла, ветер унес».

Другой вариант записан от Т.Т. Аблыскир (Черкезия), 1930 г.р., с. Гуп:

Чиффу!	Тыфу!
Лаңың ҆әңшь тасит,	В рыжий глаз рыжая палка воткнулась,
Лашкәакәа ҆әышкәакәа тасит,	В белый глаз белая палка воткнулась,
Лаңра ҆әңгра ҆таңит,	В голубой глаз голубая палка воткнулась,
Леңкәаңәа ҆әенкәаңәа тасит,	В черный глаз черная палка воткнулась,
Лаңөжь ҆әңөиже ҆таңит,	В желтый глаз желтая палка воткнулась,
Лаңәәа ҆әңеңәа тасит,	В зеленый глаз зеленая палка воткнулась,
Чиффу!	Тыфу!

Эти заговоры произносятся исключительно по вторникам, четвергам и субботам. В другие дни недели знахарь не только не заговаривает, но и не делает никаких лекарств.

За период экспедиции удалось записать более 30 кратких заклинательных формул, употребляющихся по самым различным поводам. К такого рода формулам относится заговор при лечении бородавок (записан от Т.Т. Аблыскир (Черкезия), 1930 г.р., с. Гуп). Знахарь кладет немного соли в ладонь и подносит к проточной воде со словами:

Абри аңықа абрақа ишызытуа еиғш, абарәт акан-цатырақәа зегзы абрақа иәқәзытааит. Как эта соль растворится вот здесь [на ладони], так пусть и все до единой эти бородавки растают.

Заговор произносится трижды, затем знахарь три раза дует на соль и выбрасывает ее в воду, произнося имя, фамилию и отчество человека, которого лечит.

С. Тарба записала более 15 текстов по вопроснику «Магия в семейно-бытовой обрядности абхазов». Значительное место занимает ритуально-магическая практика, направленная на обеспечение и сохранение потомства. В реальной жизни различные типы и виды магии переплетаются и обнаружить бытование в изолированном виде одного только магического приема довольно трудно.

В свадебном обряде распространены вербальные формы — благопожелания, адресованные молодым. Среди свадебных



Абхазский фольклорный ансамбль «Ерцаху». Фото 1948 г. из архива дома культуры г. Очамчиры

ритуалов больше всего таких, которые связаны с синдиасмической магией, т.е. магией по сходству и подобию. Многие компоненты свадебного обряда одновременно являются составляющими родильной обрядности, влияя на будущее потомство новобрачных. Большое значение придавалось различным апотропейским манипуляциям. Чтобы защититься от порчи, мать или бабушка «завязывали» сына-жениха: «В день, когда приводили молодую невесту в дом, чтобы жениху и невесте сопутствовала удача, хозяева дома совершили обряд завязывания ремня. Затем этот ремень клади под подушку. Ночью необходимо было распустить ремень. Если забыть это сделать, они [молодожены], будут несчастливы <...> Злые, недобрые душой люди, клади такой ремень под камень со словами: "Чтобы сердца молодых отяжелели, совместная жизнь не наладилась, они были несчастливы в браке» (записано от А.Т. Джинджолии, 1926 г.р., и Т.Т. Аблыскир (Черкезия), 1930 г.р., с. Гуп; пер. с абхазского).

Если недоброжелателю удавалось выкрасть завязанный ремень, выбросить его в воду либо закопать в землю, молодую семью ожидали несчастья. Худшим считалось выбросить ремень в воду, так как неизвестно куда его занесет течение реки; напротив, зарытый в землю ремень быстрее гнил, тем самым и порча быстрее теряла свою силу (записано от Б.Ш. Чхетии, 72 года, с. Арасадзих).

По сравнению с другими обрядами более консервативный характер носит похоронно-поминальный обряд. Многие магические верования были связаны с широко распространенными среди абхазов представлениями о вреде, который мог причинить покойник (например, женщине, находящейся на грани изменения социального статуса, или кормящей матери). Вредоносными считаются и предметы, соприкасавшиеся с телом умершего человека: «И фотографии человека кладут под покойника. Когда труп человека будет разлагаться (человек ведь,



Водяная мельница. С. Арасадзих. Фото А.Э. Ашубы, А.П. Какобы

несчастный, разлагается), тогда и фотография человека разлагается <...> Это делалось, чтобы человек умер. Человек начинает таять на глазах без причины, ни врачи, ни что-либо еще не в состоянии спасти его» (записано от А.Т. Джинджолии, 1926 г.р., с. Гуп; пер. с абхазского).

Наряду с этим вниманию А.Е. Ашубы и С.З. Тарбы подверглись различного рода суеверия, предсказательная символика, приметы, гадания и т.д. Работа в этом направлении велась по вопроснику «Детский цикл в приметах, обрядах и суевериях абхазов». А.Е. Ашубой также были записаны нартский эпос (2), легенды (2), сказки (3), пословицы, поговорки, анекдоты, народный календарь. Приведем одну из легенд, записанную от М.Р. Джапуа (Шинкуба), 88 лет, с. Мыркула: «Жила-была одна хорошая замужняя женщина, и был у нее возлюбленный. Ожидая его прихода, она припрятала приготовленную курицу. Но пришел ее брат. То, что было приготовлено ею для своего милюго, она не поставила на стол. Когда пришел возлюбленный, хозяйка решила накормить его курятиной, но, подняв миску, обнаружила под ней черепаху. Вот почему говорят: то, чем не накормишь брата, превращается в черепаху» (пер. с абхазского).

В.В. Авидзба во время экспедиции зафиксировал редко встречающиеся в научной литературе материалы и свидетельства, относящиеся к обычному праву абхазов. Традиционное судопроизводство своими корнями уходит в седую древность, однако кавказоведами изучено недостаточно хорошо. Поэтому наряду с использованием письменных источников по обычному праву большое значение имеет сбор устных материалов.

И.И. Цушба интересовалась вопросами сбора и систематизации материалов по антропонимике абхазов и записывала все абхазские имена и фамилии, встречающиеся в обследованных селах.

С.М. Сакания выявил и задокументировал ряд памятников культового и фортификационного назначения раннего и среднего Средневековья. В с. Джал выявлены четыре памятника. Первый — часовня небольших размеров, прямоугольной формы, с вписанной апсидой на востоке. Все стены, кроме восточной, разрушены до уровня дверного проема. Алтарная часть храма сохранилась до уровня конхи. На северной стороне апсидного полукружья сохранилась штукатурка со следами росписи. В росписи видна благословляющая рука, фрагмент изображения ангела и нимба, неизвестного святителя и остатки букв. Второй памятник — однозальная церковь, апсидное полукружье вписано в общий прямоугольник. Южная, северная и восточная стены сохранились до уровня конхи. В конхе сохранились следы росписи. К западной полуразрушенной стене храма примыкает полуразрушенный притвор прямоугольной формы. Храм возведен с использованием каменных песчаных квадров. В ста метрах к юго-западу от храма зафиксированы полуразрушенные оборонительные башни. В строительстве башни использованы речные валуны. В с. Гуп выявлена церковь, восстановленная в конце XIX в. Стены и свод церкви хорошо сохранились, апсида вписана в прямоугольник. В трех метрах восточнее расположен древний храм. Стены храма, кроме восточной, сохранились до подсводной части; апсидное полукружье и свод разрушены; внешние и внутренние облицовочные камни отсутствуют.

По материалам экспедиции лета 2005 г. З.Д. Джапуа, Т.А. Ачугба и С.З. Тарба выступили с докладами на Международной научной конференции «Кавказоведение: опыт исследований», посвященной 80-летию Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева в г. Владикавказе.

С.З. ТАРБА;

Абхазский институт гуманитарных исследований им. Д.И. Гулиа АН Абхазии (Сухуми)

Озера и источники в фольклоре Белоруссии

Э.М. Зайкоўскі, Л.У. Дучыц. Жыватворныя крыніцы Беларусі. Мінск, 2001.

Азёры Беларусі ў легендах і паданіях / Склад., запіс і апрацоўка А.М. Ненадаўца. Мінск, 2003.

В последние годы в отечественной и зарубежной фольклористике резко возрос интерес к собиранию и изданию текстов, отражающих так называемую устную историю — представления об окружающем мире, об истории и повседневности, об особо значимых для народной картины мира объектах и локусах.

Народные рассказы об источниках, реках и озерах всегда составляли значительный пласт фольклора Белоруссии, поэтично называемой «краінай блакітных азёраў» (краем голубых озер).

Книга Э.М. Зайковского и Л.В. Дучиц явилась первым опытом комплексного описания народных представлений, связанных с почитаемыми источниками, легендарными озерами и реками на территории Белоруссии.

Исследование открывается главой «Святая вода», в которой затрагиваются проблемы почитания древними славянами водных источников и воды как природной стихии, анализируется сложившаяся на территории современной Белоруссии система культовых мест, связанных с водой. Следующие главы посвящены источникам, вокруг которых на протяжении веков формировались целые комплексы местных почитаемых святынь; озерам и болотам, с которыми связаны многочисленные предания и легенды; рекам и связанным с ними мифологическим представлениям.

Чрезвычайноичноенно, что, описывая природные святыни Белоруссии, авторы сопровождают описание свидетельствами о формах почитания тех или иных источников, об обрядах и ритуальных действиях, совершаемых у этих объектов. В книге широко использованы белорусские топонимические предания, связанные с источниками и складывающимися возле них культовыми комплексами, объединяющими источник, дерево, камень, часовню. Сочетание материального объекта с фольклорно-мифологическим текстом о нем — благодатная тема для исследования.

В частности, снабдив каждый объект его «фольклорным описанием», можно установить, является ли его имя первичным по отношению к окружающим его текстам, или, наоборот, название объекта порождено текстами о нем (или под их влиянием неоднократно менялось). Это в первую очередь касается «святых» источников и колодцев, «княжых» и «королевских» озер, а также гидронимов, образованных от имен собственных. Рассказы о «юрьевских», «мнкольских», «ильинских» колодцах отражают различные черты местного культа этих святых. Со многими источниками и колодцами до сих пор связаны в местной традиции обряды вызывания дождя.

В книге анализируются наиболее распространенные в белорусском фольклоре сюжеты о происхождении рек и озер, топонимические предания («шведавы балоты», затопленные храмы, города, сокрытые в водоемах клады), а также отдельные мотивы, значимые для всей восточнославянской фольклорной традиции (мотив «заклятия реки», мотив строительства плотин, мостов и мельниц нечистой силой и др.).

В книге имеется указатель местонахождения белорусских культовых источников, а также индекс народных названий культовых водоемов.

Издание «Озера Белоруссии в легендах и преданиях» объединяет более 100 легенд и преданий, посвященных народной трактовке белорусских гидронимов (материал расположен по

алфавитному принципу: «Альхойская — Цырна»). Это первый тематический сборник фольклорных текстов, посвященный озерам Белоруссии.

К сожалению, тексты легенд и преданий не снабжены атрибуцией и комментариями, поэтому невозможно составить полного представления о том, каков круг источников, привлекаемый составителем, — являются ли данные тексты перепечаткой с более ранних изданий, где и когда они записаны, представляют ли собой наследие прошлого или бытуют в современной устной традиции, в какой степени подверглись авторской обработке. Отметим, что белорусские гидронимические легенды и предания включали в свои своды большинство этнографов и фольклористов — П. Шпилевский, П. Шейн, Е. Романов, и в этих изданиях тексты сопровождаются точной атрибуцией.

Целый раздел (№ 663—702) отведен озерам и водным источникам в классическом научном собрании «Легенды і паданні» (1983, сост. М.Я. Гринблат, А.И. Гурский — далее ЛгП). Некоторые тексты в рецензируемом издании, по-видимому, заимствованы оттуда, будучи в большей или меньшей степени подвергнуты редактированию, например — легенды об озерах Бездонном (ср. ЛгП № 664), Величковском (ср. ЛгП № 667), Головтовском (ср. ЛгП № 668), Князь-озере (ср. ЛгП № 673). Ряд легенд представляет собой загадку для текстолога — зачин и концовка дословно совпадают с вариантом из ЛгП, а само повествование расцвечено многочисленными деталями (например, легенда о Люцинском озере с широко распространенным в восточнославянском фольклоре мотивом заклятия реки ведьмой, ср. ЛгП № 678; легенда о Светлом озере с популярным мотивом затонувшего города, ср. ЛгП № 682; легенда об озере Цырна с характерным для белорусско-литовского пограничья мотивом угадывания имени тучи, которая превращается в озеро, ср. ЛгП № 695). При отсутствии комментариев к текстам трудно оценить степень аутентичности представленного материала, степень типичности и распространенности того или иного сюжета, его вариативность. В то же время польза от подобных тематических сборников безусловна — собранный воедино фольклорный и краеведческий материал — но при обязательном снабжении его научным комментарием — значительно расширяет круг источников, доступных исследователям традиционной культуры.

О.В. КОВАЛЕВА
(Москва)

Новое слово в изучении нартского эпоса

Э.Д. Джапуа. Абхазские архаические сказания о Сасрыкуа и Абрыйскиле (Систематика и интерпретация текстов в сопоставлении с кавказским эпическим творчеством. Тексты, переводы, комментарии). Сухум, 2003.

Исследователям фольклора народов Кавказа хорошо известна трагическая судьба архива Абхазского института истории, языка и литературы им. Д.И. Гулиа, полностью сгоревшего во время грузино-абхазской войны 1992—1993 гг. На другой день после случившейся беды на пепелище пришел патриарх абхазского нартоваедения, известный историк, этнограф, фольклорист, доктор исторических наук профессор Шалва Денисович Инал-Ипа. Он совершил ритуал оплакивания бесценного архива, хранившего искусство талантливых абхазских сказителей и труд нескольких поколений абхазских ученых, неутомимо собиравших драгоценные материалы духовной культуры абхазского народа. После этого Ш.Д. Инал-Ипа вернулся домой и умер.

Казалось бы, собирание и изучение абхазского фольклора остановилось. Но уже в 1998 г. возобновились экспедиции к абхазским сказителям и фиксация на аудио- и видеозаписывающую технику произведений абхазского фольклора. Началась работа по сбору, упорядочению и исследованию фольклорных материалов, сохранившихся в личных архивах абхазских фольклористов. С 1994 г. публикуются новые исследования известных абхазских фольклористов Ш.Д. Инал-Ипы, С.Л. Зухбы, Ш.Х. Салакаи.

Особенно плодотворно работает представитель следующего за этими учеными поколения — Зураб Джотович Джапуа. На протяжении двух последних десятилетий он систематически фиксирует произведения абхазского фольклора с применением новейших технических средств, кропотливо собирает и публикует не только собственные записи, но и записи, сохранившиеся в архивах предшественников (А.Н. Генко, А.А. Анибы). В своей работе Э.Д. Джапуа опирается на достижения российской многонациональной фольклористики и, как правило, ведет исследования на тщательно текстологически выверенном фольклорном материале. А этим, как известно, во многом обуславливается достоверность и аргументированность теоретических выводов ученого. Убедительное тому подтверждение — новая книга Э.Д. Джапуа.

В ней представлены результаты проведенного автором аналитического изучения двух архаичных героев абхазского эпоса — Сасрыкуа и Абрыйскила — в плане текстологии, систематики и научной интерпретации.

В открывающем книгу историографическом разделе «Введение. Из истории сопирания и исследования сказаний о Сасрыкуа и Абрыйскиле» Э.Д. Джапуа не только максимально полно и четко воссоздает историю фиксации, публикации и изучения абхазского героического эпоса, но и впервые вводит в научный оборот ценнейшие записи эпоса, которые были сделаны в 1930-е гг. выдающимся русским лингвистом Н.А. Генко и первыми абхазскими фольклористами А.К. Хашбой и В.И. Кукбой, чьи материалы лишь совсем недавно стали доступны исследователям, поскольку эти ученые были репрессированы. Впервые подробно воссоздана полная и реальная история записи публикации и исследования абхазского эпоса о Сасрыкуа и Абрыйскиле. Возможно, уважение и тант по отношению к предшественникам не позволили автору дать более подробную характеристику многих записей эпических текстов (прежде всего — сводного издания абхазского эпоса 1962 г.), а также показать, какое влияние оно оказalo на репертуар сказителей, от которых в последующие десятилетия абхазские фольклористы записывали эпические сказания, т.е. проследить процесс «вторичной фольклоризации» эпоса. Следует заметить, однако, что во многих случаях Э.Д. Джапуа говорит об элементах редактуры, обработки или иных видах вмешательства издателей в тексты нартских сказаний.

Последовательно проведенный текстологический анализ всей совокупности имеющихся записей сказаний о Сасрыкуа и Абрыйскиле позволил автору не только впервые воссоздать историю частотности и последовательности фиксаций новых сюжетов и вариантов сказаний об этих героях, но и предложить их новое исследовательское прочтение и интерпретацию.

Естественно, в центре внимания ученого — цикл главного героя абхазского нартского эпоса, Сасрыкуа, который занимает исключительно важное место — и по числу посвященных ему сказаний, и по глубине и художественному совершенству их разработки, и по богатству аккумулированных в них обрядовых и мифологических данных.

Следует особо подчеркнуть сложность задач, стоявших перед Э.Д. Джапуа; ведь его предшественниками в исследовании сказаний о Сасрыкуа на материале преимущественно осетинской и адыгской версий были такие выдающиеся ученые, как академик Вс.Ф. Миллер, Н.С. Трубецкой, Ж. Дюмеиль, В.И. Абаев, Е.М. Мелетинский; аб-

хазские нартские сказания исследовали Ш.Д. Инал-Ипа, Б.В. Шинкуба, Х.С. Бгажба, Ш.Х. Салакая, А.А. Аншба, С.Л. Зухба; в этом ряду следует особо выделить работы В.Г. Ардзинбы, который предложил реконструкцию некоторых образов, сюжетов и мотивов абхазских сказаний о Сасрыку с привлечением типологически сходных сюжетов, мотивов, образов не только из фольклора и мифологии народов Северного Кавказа, но также из хурритской и хеттской традиций. З.Д. Джапуа в известной мере продолжает и развивает поиски В.Г. Ардзинбы, следя его методике привлечения типологически сходных явлений из соседних (и не только) эпических традиций для характеристики абхазского цикла сказаний о Сасрыку.

Цель автора — реконструировать архаические мифоэпические представления, которые отразились в абхазском цикле об этом герое.

Всесторонний анализ семантики сюжета о чудесном рождении Сасрыку, проведенный З.Д. Джапуа, дает весьма интересное объяснение генезиса данного нартского сюжета. Согласно ему, пастих, выступающий в этом сказании, — демоническое существо (змей — хранитель воды), Сатаней-Гуаша — избранница этого хтонического покровителя плодородия, а мотив мифологического змея в его первоначальной форме, характеризующийся отсутствием змееборца, определяет специфику появления этой традиционной темы в нартском сюжете. Анализируя другие тексты — прежде всего классическое эпическое сказание о добывании огня и о бое Сасрыку с неизвестным богатырем, З.Д. Джапуа прослеживает трансформацию мотива змея-подателя в мотив змееборства.

Значительное внимание уделено анализу сказания о похищении Сасрыку огня (в книге этот сюжет обозначен как «Спасение братьев-нартов» и рассматривается в контексте со сказочным сюжетом «Проглатывание братьев-нартов старухой-ведьмой» на сказочный сюжет — АТ 332 Н*, 333 А, 2028 В), в котором подчеркиваются особенности, характерные собственно для нартской мифоэпической (а не сказочной) традиции, и выявляются следы древнего обычая ритуального убийства хтонического хозяина огня.

Только в абхазском и балкарско-караачевском нартском эпосе сказочный сюжет (АТ 300) «Освобождение водного источника» связан с именем нарта Сасрыку. З.Д. Джапуа исходит из убеждения, что это собственно эпическое, исконное произведение, а не трансформированный мифологический или сказочный сюжет, и выдвигает гипотезу, что в абхазском нартском сюжете об освобождении водного источника своеобразно

сочетаются две стадиально взаимосвязанные формы (ступени) змея — змея-поглотителя и водяного змея-насильника. Этот вывод подтверждает анализ мотива змееборства в нартском эпосе, богатырской сказке и героико-исторических сказаниях.

Также подробно исследуются мифологические истоки сюжетов «Освещение пути свечением мизинца», «Чудеса по пути к родителям жены», «Оживление суженой с помощью травинки».

Под общим заглавием «Поиск более сильного противника» З.Д. Джапуа рассматривает в одном ряду эпическое сказание о встрече Сасрыку с богатырем-всадником и сказание на сказочный сюжет (АТ 650 В) о встрече героя с великанином-пахарем. И в этих сказаниях автор стремится выявить и воссоздать отразившиеся в них архаические мифоэпические представления.

Так, анализируя сказание о встрече Сасрыку с неизвестным богатырем, З.Д. Джапуа вслед за В.Г. Ардзинбой характеризует образ данного противника эпического героя как переосмыслинный образ семиголового великана, которого убивает Сасрыку в сказании о добывании огня. Кроме того, в структуре сюжета этого сказания автор видит следы древнего обряда смерти и возрождения с целью восстановления плодородия природы.

В разделе «Женитьба героя» анализируется сказание о героническом сватовстве и женитьбе Сасрыку и продолжающий его сюжет о роковой смерти сына богатыря, о существовании которого богатырь не подозревал. В последнем З.Д. Джапуа видит отражение обряда ритуального убийства со старившегося правителя, вместо которого иногда приносили в жертву его сыновей-младенцев.

Подробно проанализирован круг сказаний, повествующих о гибели Сасрыку. Это и традиционное эпическое сказание, состоящее из всех сюжетных версий и мотивов, связанных с темой эпической судьбы этого богатыря в абхазском нартском эпосе, и ряд сказаний на типично сказочные сюжеты («Уход в загробный мир», «Выведение места нахождения души героя и его коня», «Перерезание ног», «Поминки по героям»), и этиологические сказания («Уход на луну», «Заклятия на собак и волков»).

Отдельная глава монографии посвящена эпосу об Абрыскиле — абхазском Прометеем. В ней подробно проанализированы три основные сюжетно-тематические линии — чудесное рождение героя, его героические действия, погоня за ним ангелов, его поимка, заключение в пещеру и попытка освободить его из подземелья. Анализ сказаний об Абрыскиле в сопоставлении с

версиями ряда других народов Северного Кавказа позволил З.Д. Джапуа выявить, с одной стороны, их близкое сходство с адыгскими, абазинскими и убыхскими версиями, что справедливо объясняется общностью генезиса этих народов, родством их языков, общностью исторических судеб. С другой стороны, автор пришел к обоснованному выводу о том, что основные мотивы эпоса об Абрыскиле восходят к архаическим представлениям абхазов, связанным с ритуальной и обрядово-мифологической практикой, однако они приобретают яркую эпическую окраску.

Особенно интересны в этой главе наблюдения и выводы автора о соотношении циклов сказаний о Сасрыку и Абрыскиле, о том, что сюжетообразующими в эпосе об Абрыскиле стали отдельные мотивы и эпизоды сказаний о Сасрыку, что, по мнению автора, характерно и для эпоса других народов Кавказа. В то же время в абхазском эпосе об Абрыскиле эпическое начало органически сочетается с мифологическим, унаследованным из архаических мифов о зооморфных божествах.

В процессе глубокого и всестороннего исследования двух архаических циклов абхазского эпоса З.Д. Джапуа приходит к выводу о том, что эти два цикла представляют собой самый ранний пласт мифоэпической традиции абхазов, как и ряда других народов Северного Кавказа, у которых бытуют и нартский эпос, и предания о прикованных богоборцах.

З.Д. Джапуа впервые в абхазской фольклористике не только восстановил реальную историю записи абхазских сказаний о Сасрыку и Абрыскиле во всей ее полноте, но и сам на протяжении почти четверти века целеустремленно фиксировал нартский эпос абхазов, причем на самом современном уровне, что делает его записи поистине бесценными. Не менее важна его работа по изданию произведений абхазского фольклора в записях безвременно ушедшего А.А. Аншбы (Сухуми, 1995), А.Н. Генко (Сухуми, 2001) и в собственных записях (Сухуми, 2000 и 2003). На основании опубликованных текстов, рукописных материалов и собранных аудио- и видеофиксаций З.Д. Джапуа составил «Хронологический указатель записей сказаний о Сасрыку и Абрыскиле». В него вошел основной корпус аутентичных текстов, расположенных так, что читатель может проследить частотность и последовательность фиксации новых сюжетов и вариантов абхазского эпоса.

В рецензируемой работе З.Д. Джапуа поставил цель выявить картину эпического мироздания абхазов, раскрыть архаическую семантику мифоэпических образов и мотивов. Проведенный им анализ позволяет сделать еще один важный вывод об уровне

стадиального развития абхазского нартского эпоса, в котором существуют и собственно эпические сказания (рождение героя из камня, похищение огня, бой с неузнанным богатырем, гибель), и сказания на сказочные сюжеты (АТ 332 Н, 333 А, 2028 В, 300, 650 В, 302, 519, 470, 471), органично включенные в абхазскую эпiku, и различные предания (не только этиологические). Было бы желательно более четко сформулировать этот вывод в работе.

Аналитическую часть книги дополняет публикация эпических сказаний об упомянутых героях на языке оригинала и в русском переводе, с подробными комментариями и библиографией.

Рецензируемая монография — серьезный вклад в исследование сказаний о нартах, и в наши дни бывших у целого ряда народов Северного и Западного Кавказа и некоторых народов Закавказья.

А.И. АЛИЕВА, доктор филол. наук;
Институт мировой литературы РАН
(Москва)

Русский перевод армянских эпических сказаний

Армянский народный эпос «Сасунские удальцы»: Избранные варианты / Перевод текстов, составление и словарь-комментарий академика К. Мелик-Оганджаняна; Ред. коллегия: С.Б. Арутюнян, М.О. Дарбинян-Меликян, А.К. Егиазарян. Ереван, 2004.

Книга представляет собой русский перевод девяти избранных записей армянского народного эпоса «Сасунские удальцы» (арм. «Сасна црер»), выполненный академиком Карапетом Мелик-Оганджаняном (1893—1970). Она снабжена гlosсарием, составленным К. Мелик-Оганджаняном, и предисловием редколлегии; рассчитана как на широкий круг читателей, так и на специалистов, занимающихся изучением эпических традиций.

Книга включает в себя перевод следующих записей: «Давид Сасунци или Дверь Мгер» (1873 г., сказитель Кропо Таронци), «Давид и Мгер» (1886 г., Нахо Кери Мокаци), «Пахлеваны Сасуна или Тлор Давид и Мгер» (1898 г., Затиг Хапойенц Мокаци), «Сасунские удальцы» (1905 г., Аракел Шакоян из Нор Баязета), «Сасунские удальцы» (1915 г., Вардан Мухси-Базикян из Мокса) «Тлор Давид и Мгер» (1916 г., Маргарита Саргсян из Гаваша), «Сасунские удальцы» (1932 г., Манук Тороян Алашкерцци), «Дом Сасунский» (1932 г., Тамо Давтян из Сасуна) и «Сасунские удальцы» (Мурад Овселян из Айрапата, опубликовано в 1902 г.).

«Сасунские удальцы» представляют собой интересный в типологическом отношении пример архаического эпоса, важный источник по истории и фольклору армянского народа. Наконец-то появилось первое на русском языке научное издание армянского эпоса, доселе известного лишь по поэтическим переложениям, сделанным мастерами поэтического перевода, не владеющими армянским языком (Давид Сасунский. Армянский народный эпос / Пер. В.В. Державина, А.С. Кочетова, К.А. Липскерова, С.В. Шервинского. Ереван, 1939; переиздание: М., 1958).

К. Мелик-Оганджанян — известный переводчик, литературовед, фольклорист и востоковед. В контексте данной книги особенно примечательно, что именно К. Мелик-Оганджанян в 1932 г. вместе с М. Абеляном и Е. Чаренцем способствовал принятию армянским правительством решения об издании различных вариантов эпоса «Сасунские удальцы» на армянском языке (первый том собрания опубликован в 1936 г.; первая часть второго тома — в 1944 г.; вторая часть — в 1951 г.). При подготовке издания перед исследователями встали две важные задачи: разработать принципы научного издания эпоса и пополнить собрание записями новых вариантов.

После решения армянского правительства было организовано несколько экспедиций по сбору фольклорных материалов во главе с К. Мелик-Оганджаняном. В этих экспедициях было записано восемь новых вариантов эпоса, два из них со слов наставивших сказителей (они вошли в рецензируемую книгу). Это особенно ценно, поскольку их успели записать буквально в последний момент — вскоре после повсеместного распространения грамотности эпическая традиция исчезла.

К каждому варианту записи в русском переводе дается небольшая справка о том, где, когда, от кого и кем он был записан, прилагается краткая биография сказителя. Даже по русскому тексту можно видеть, что К. Мелик-Оганджанян стремился перевести текст максимально близко к оригиналу: сохранены формульность и повторы, переданы своеобразная стилистика и характерная метафорика текстов. Необходимо отметить, что от такого подхода литературные качества перевода не пострадали.

Большим достоинством книги является то, что она снабжена «словарем-комментарием», который включает собственные имена, географические названия, социально-экономические и религиозно-мифологические термины, встречающиеся в тексте книги (с. 303—46). К сожалению, некоторые термины, имена и географические названия, остав-

ленные без перевода, в гlosсарии отсутствуют. Огорчает также то, что в книге нет карты. Данное обстоятельство, по всей видимости, связано с тем, что эти термины и карта отсутствовали в самой рукописи, составленной К. Мелик-Оганджаняном. Словарные статьи в гlosсарии — очень подробные, часто включают исторические реконструкции, которые, по всей видимости, принадлежат его составителю. Таким образом, гlosсарий содержит много ценных сведений и по сути представляет собой независимое исследование. В целом гlosсарий демонстрирует последовательное воплощение исторического подхода, когда в каждой упомянутой детали, даже в мельчайшей, в любом географическом названии и собственном имени исследователь стремится увидеть отголосок реальных исторических событий. На эпическом материале, однако, исторический подход выглядит неубедительно, что отмечает и сам автор гlosсария (с. 314).

В написанном редколлегией предисловии рассказывается об истории создания книги, работа над которой началась еще в 1950-е гг., а также о перипетиях научной биографии переводчика и комментатора. К. Мелик-Оганджанян учился в Московской семинарии, затем на факультетах востоковедения и истории Берлинского университета, впоследствии стал директором первого в Армении научного учреждения — Эчмиадзинского научного института, преподавателем Государственного университета Еревана, основателем и директором Института материальной культуры. Был репрессирован и сослан в Сибирь, потом освобожден, реабилитирован, стал членом Академии наук Армении.

Печальная судьба книги во многом соответствует биографии ее автора. Первоначально книгу предполагалось издать в серии «Литературные памятники», затем она вошла в план новой серии «Эпосы народов СССР». Рукопись была представлена на обсуждение еще в 1959 г. и получила высокую оценку, но так и не была опубликована. После этого в подготовке текста участвовали разные люди, в том числе дочь автора Л. Мелик-Оганджанян, а после ее преждевременной кончины — канд. ист. наук М.О. Дарбинян-Меликян. Публикация в 2004 г. оказалась возможной благодаря поддержке ЮНЕСКО.

Остается только сожалеть, что книга, которая предоставляет в распоряжение учебных такой уникальный и интересный материал и которая с таким трудом пробивалась в свет, издана тиражом всего в 500 экземпляров.

А.И. ДАВЛЯЕТШИН, канд. ист. наук;
Российский гос. гуманитарный университет
(Москва)

Современная сказочная традиция Псковщины

Сказки Псковской области / Под ред. Г.И. Площук. Псков, 2004.

Собиратели сказочной прозы в наши дни сталкиваются с особыми трудностями: им часто приходится отмечать признаки порчи, неполноты, ущербности услышанных в экспедиции сказок, сюжетные типы которых хорошо известны по классическим фольклорным сборникам прошлого века. Невольно сравнивая новую запись с «каноническим» образцом, они отмечают разного рода инновации, искаżenia или случаи слишком краткого, схематичного пересказа традиционной сказки. Первой проблемой при подготовке публикации современного сказочного материала оказывается критерий отбора текстов.

В новом сборнике «Сказки Псковской области» (редакционная коллегия: Г.И. Площук — ответственный редактор; Л.Я. Костючук, Н.В. Больщакова, Т.А. Пецкая — редакторы раздела «Лингвистические аспекты изучения сказки») эта проблема решается достаточно разумно. Во-первых, составители исходят из основополагающего тезиса, что каждый новый зафиксированный вариант — ценность для специалистов именно потому, что он встраивается в контекст уже накопленного разновременного и разнолокального материала и, стало быть, позволяет судить о состоянии сказочной традиции на современном этапе. Во-вторых, издательским критерием является ясность самого повествования, сравнительная полнота (завершенность) текста, качество записи. В сборнике публикуются сказки из фольклорного архива Псковского государственного педагогического института (ФА ПГПИ), которые собирались в течение 1977—2001 гг. силами студентов и преподавателей этого института. Книга состоит из двух частей: собственно сборника текстов (снабженных вступительной статьей, обширными комментариями, указателем сказочных сюжетов, попавших в настоящее собрание, списком исполнителей и другим справочным аппаратом) и научно-исследовательских работ по сказке. Эти статьи сгруппированы в трех тематических разделах: 1. Проблемы поэтики и генезиса сказок, сказка и миф, сказка и литература; 2. Лингвистический аспект изучения сказок; 3. Методика изучения сказки в школе.

Тексты сказок расположены в сборнике в соответствии с систематизацией сюжетов по СУС: сказки о животных (№ 1—21), волшебные (№ 22—45), легендарные

(№ 46—51), новеллистические (№ 52—60), сказки-анекдоты (№ 63—116). В особые группы выделены: «Сказки Анастасии Алексеевны Паничевой» (№ 117—131) и «Песни сказочного характера» (№ 132—153).

Полный корпус опубликованных текстов представлен записями из 20 районов Псковской области т.е. охвачена почти вся территория Псковщины, однако, больше половины всех сказок относится к южным районам (Усвятский, Пустошкинский, Невельский, Куининский), которые граничат со Смоленской и Витебской областями. В целом сказочный репертуар и языковые особенности текстов отражают, с одной стороны, черты народной культуры псковско-белорусского пограничья, а с другой — северорусскую традицию.

Во вступительной статье Г.И. Площук поставила перед собой сложную задачу, с которой, как мне кажется, весьма успешно справилась: показать состояние сказочной традиции на территории Псковской обл. и раскрыть особенности местного материала. Автор отмечает специфические формы контаминаций разных сюжетов; выделяет особые сюжетные типы, не учтенные в СУС; обращает внимание на связь сказки с жанрами несказочной прозы, характерной для Псковщины, на отражение в сказочных текстах местных обычаяев, обрядов, поверий, использование местных топонимов и т.п. Принципиально важно, что автор не упускает из поля зрения прагматику текстов: в статье подробно описываются условия их бытования, время и место рассказывания сказок (например, ночь и на печи), формулируется функциональная направленность сказочного жанра (стремление развлечь, научить, высмеять, высказать морализаторские нравоучения), дается характеристика аудитории и личности сказочника.

Стилистика и форма повествования большинства сказок, как это показано во вступительной статье, выдает вполне определенную ориентацию на детскую аудиторию. Этим объясняются особые речевые интонации, попутные разъяснительные реплики, включение рифмованных вставок и песенок. С этим же связано и некоторое упрощение сюжета, попытки сгладить трагизм сказочной ситуации и пр. На взрослую аудиторию рассчитаны сказки легендарного и анекдотического характера.

Как и для сказочного репертуара других регионов, для псковских текстов характерно воздействие книжной культуры, «бытовление» чудесного, попытки рационалистического объяснения происходящего, сближение волшебных сказок с бытовыми. Проанализирована во вступительной статье та-

кая интересная разновидность сказочной прозы, как «сказки к слову» (сказки-приказки), служившие для развлечения и забавы, для украшения общей беседы. Поскольку своеобразие и художественная форма повествования во многом зависит от личности сказочника, в конце вступительной статьи автор дает яркие портретные зарисовки наиболее талантливых и опытных исполнителей.

Серьезным текстологическим исследованием можно назвать доброно выполненные комментарии к конкретным текстам сказок, которые (вместе с указателем сюжетов и списком источников) занимают более 160 страниц всей книги. В задачи комментария, кроме общепринятых паспортных данных и установления типа сюжета по СУС, составители сборника включают следующие пункты: указать данные о количестве русских и белорусских публикаций сюжета по СУС; выявить особенности бытования текста (если архивная запись позволяет это сделать) и типы контаминации сюжетов; отметить специфические черты местной сказочной традиции в каждом конкретном тексте, особенности стиля сказочника; показать связь сказки с известными на Псковщине обрядами и обычаями. Из комментариев мы узнаем об обстановке, в которой ведется повествование, о реакции слушателей, об особенностях речи сказителя. Например, коротенькая «сказка к слову» («Жених-дурень») была рассказана во время беседы о свадебном обряде, когда речь зашла о том, как готовят и украшают «надельный» пирог для невесты. В другом случае комментатор передает интересное замечание сказительницы о том, как ей и ее брату в детстве огромное удовольствие доставляло услышать в бабушкиной сказке названия родных и знакомых мест (в сказке упоминаются Псков, Опочка, Мякишево, Альоль, Бакино и другие местные топонимы); стоит отметить, что подобные «формулы достоверности» более характерны для несказочной прозы (бывальщин, быличек, преданий).

По поводу одних текстов автор комментариев выражает сожаление: «Краткий малохудожественный вариант <...> Целые эпизоды сказки сжимаются в одну фразу» (с. 291); по поводу других — не скрываемое удовольствие: «Свое повествование В.В. Артемович ведет обстоятельно, с любовью к подробностям, с соблюдением всей характерной для волшебной сказки обрядности» (с. 301). Развёрнутый анализдается тематической группе сказок о хитроумных ворах (№ 78—82). По поводу одной из опубликованных сказок делается важное критическое замечание: текст не

может считаться полноценно фольклорным, так как носит следы стилистического «улучшения» со стороны собирателей (с. 309).

Иногда, однако, дается — как мне кажется — излишне суровая оценка стилевых особенностей использованных сказителем фрагментов текста, которые комментатор называет «неуместным канцеляризмом», портящим сказку и разрушающим ее речевой ритм. Речь идет о такой сказочной традиционной формуле, которой вызывается скрывающаяся герония: «[Если ты] мужского полу старше меня — будешь мне отец, женского — мать, младше меня мужского — будешь брат, женского — сестра, а [если] равня мне — жена!» (сказка № 42 «Руки в серебре, ноги в золоте»). Этот клишированный фрагмент сказки можно признать особенно ценным для фольклориста в связи с тем, что древность подобной формулы зафиксирована Псковской летописью XIII—XIV вв. Ср.: «Кто старшой — буди отец, а кто молод — твой брат...» (Восточнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии. Минск, 1993. С. 316). Сохранность ее в современной псковской записи, хотя и в несколько измененном виде, вызывает изумление, и этот факт должен был бы быть прокомментирован особым образом.

В целом весь корпус представленных в сборнике текстов, наблюдения, сделанные во вступительной статье, и конкретные замечания, высказанные в комментариях, — позволяют заключить, что сказочная традиция Псковщины всё еще сохраняет свои устойчивые позиции, но вместе с тем отчетливо заметны механизмы «современивания» текстов, весьма существенных изменений, преобразований, смены условий бытования сказок, преимущественная ориентация на детскую аудиторию.

Все эти важные с научной точки зрения вопросы рассматриваются во 2-й части книги, которая включает исследования, посвященные изучению сказок вообще и псковских в частности. Именно эти (с ориентацией на псковский материал) статьи смотрятся в составе сборника более органично и уместно. Речь идет прежде всего о работах Л.Я. Костючук, Н.В. Большаковой, В.И. Охотниковой, Т.Н. Кавериной, в которых анализируются проблемы языка и фразеологии местных сказок, приводятся псковские параллели к «Повести о Петре и Февронии Муромских», изучаются коммуникативно-прагматические черты псковских сказок, стилистические особенности неполных предложений в сказочном повествовании и т.п. В меньшей степени местный сказочный материал привлекается в статье

Л.А. Юсуповой, названной (может быть, слишком смело) «Псковская сказка в контексте немецкого романтизма».

Не вызывает сомнений полезность для разработки школьной методики изучения фольклора последний раздел книги — «Методика преподавания сказок на уроках литературы в школе», однако к заглавию всего издания («Сказки Псковской области») статьи этого раздела имеют лишь косвенное отношение.

В заключение можно с уверенностью сказать, что современная фольклористика обогатилась новым ценным собранием сказок, хорошо изданных, снабженных надежным научным аппаратом, демонстрирующих неплохую степень сохранности сказочной традиции русского Севера-Запада.

Л.Н. ВИНОГРАДОВА,
доктор филол. наук;
Ин-т славяноведения РАН
(Москва)

Книга о Б.Н. Путилове

И.И. Земцовский. Героический эпос жизни и творчества Бориса Николаевича Путилова. СПб., 2005.

Издательство «Европейский Дом» выпустило в свет небольшую книгу о Борисе Николаевиче Путилове — талантливейшем фольклористе второй половины XX в., интересном человеке и собеседнике, под обаяние которого попадали все, кому доводилось с ним общаться. Книга эта — очерк И.И. Земцовского, первоначально опубликованный в сборнике «Выдающиеся отечественные этнологи и антропологи XX в.» (М., 2004).

Эта книга, я убеждена, найдет много очень разных читателей. Для друзей Б.Н. Путилова, далеких от фольклористики, главным в книге будет образ человека — всегда готового к дружескому общению, будь то на шумном стадионе во время футбольного матча или во время тихой беседы за шахматной доской. Одновременно, прочитав очерк И.И. Земцовского, нефольклористы смогут погрузиться в мир научной мысли, которым жил Борис Николаевич и который, при всей его открытости к другим сторонам жизни, был сутью его собственной жизни.

Нынешние студенты, еще только входящие в безбрежный мир фольклорной культуры, прочитав очерк, получают возможность прикоснуться к масштабной личности Б.Н. Путилова и войти в проблематику его научных работ, изложеннную И.И. Земцов-

ским глубоко и в то же время доступно. Мне думается, что эта небольшая книжка принадлежит к тем биографиям ученых, которые дают молодым людям благодатную почву для выбора профессии и своего места в жизни. Сложнейшая историко-типологическая теория, разработке которой Б.Н. Путилов посвятил свою жизнь, под пером И.И. Земцовского получает не просто четкие очертания, но и, как мне кажется, будит любопытство читателя-неофита, заставляя его обратиться к первоисточникам — трудам Бориса Николаевича.

Для меня оказалось открытием, что перед своей кончиной Борис Николаевич обдумывал исследование по истории русской фольклористики. Он решил написать «не больше и не меньше как всю историю фольклористики» (с. 52). Эта проблематика, как известно, не стояла в центре его многочисленных трудов. Опираясь на письмо Е.О. Путиловой, изложившей основные положения задуманного ее мужем труда, И.И. Земцовский пишет: «Необычность замысла состояла <...> в том, что книга не должна была бы стать чередованием обычных в исторических монографиях такого рода разделов, посвященных тому или иному учено му. Б.Н. хотел бы создать такую книгу, в которой была бы представлена непрерывная история научной мысли, т.е. без выделенных "медальонов" — портретов отдельных исследователей. Б.Н. размышлял: уже в недрах какой-то теории вызревают идеи определенного фольклориста, т.е. он уже инспирирует их, но его отдельного имени как бы еще нет в научном процессе, хотя он сам уже есть» (с. 53). Историю науки Борис Николаевич видел как процесс ее непрерывного самопознания, как «гигантский процесс своей самореализации» (с. 54). Как жаль, что книгу по истории русской фольклористики, написанную Б.Н. Путиловым, наука уже никогда не получит!

Так получилось, что в осенние дни 2005 г., когда вышла в свет книга о Б.Н. Путилове, еще не прочитав ее, я приняла решение приступить к исследованию по истории отечественной фольклористики. Понимаю, что мое исследование не сможет претендовать на ту глубину осмыслиения фольклористических процессов, которую бы представил читателям Б.Н. Путилов, написав он ту книгу, которую обдумывал в последние дни своей земной жизни. Но знаю одно твердо: в моей книге все-таки будет хотя бы один «медальонный» раздел — о Борисе Николаевиче Путилове, выдающемся фольклористе XX столетия.

Т.Г. ИВАНОВА, доктор филол. наук;
ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН
(Санкт-Петербург)

Новая литература по фольклору и этнографии

Исследования и материалы

Амрян И.Ф. Повтор в структуре фольклорного текста (на материале русских, болгарских и чешских сказочных и заговорных текстов). — М.: ГРЦРФ, 2005. — 294 с.

Бадмашренова Ц.Б. Детский фольклор бурят: жанрово-тематическое своеобразие: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Улан-Удэ, 2005. — 21 с.

Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. — 2-е изд., испр. — М.: Языки славян. культуры, 2005. — 224 с. — (Studia philologica. Series minor).

Васильева Н.И. Фольклорные архетипы в современной массовой литературе: романы Дж. К. Роулинг и их интерпретация в молодежной субкультуре: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Нижний Новгород, 2005. — 27 с.

Вестник Российского фольклорного союза. — 2005. — № 2. — 56 с.

Из содерж.: *Жуланова Н.* Традиционная культура как модель мировой гармонии (Размышления о путях современного фольклорного движения). — С. 25—29; *Базлов Г.* Герои произведения Баркова «Ода кулачному бойцу», или Как бузину графа побил. — С. 31—47.

Вестник Российского фольклорного союза. — 2005. — № 3. — 56 с.

Из содерж.: *Михайлов С.* «Ланцов задумал убежать...»: [Песня и история]. — С. 12—17; *Заградские И. и С.* «Не для меня придет весна» (старинный романс). — С. 23—27.

Дутаров Б.С. Сакральный мир бурятской Эсэриады: небесный пантеон и генезис героя: Автореф. дис. ... д-ра филол. наук. — Улан-Удэ, 2005. — 44 с.

Игры и праздники Москвы / Сост. Е.В. Борисов, С.В. Григорьев. — Вып. 2. — М.; Подольск: Московия, 2002. — 180 с. — [Вышло в свет в 2005 г.]

Из содерж.: *Борисов Е.В.* Традиционный календарь бабенских игрушечников. — С. 17—52; *Чернышова М.Б.* Зимние народные традиции в Восточном Подмосковье. — С. 70—80.

Ильинич Т.К. Гармония пространства жизни и быта в традиционной русской культуре (на примере этнографии XIX—XX вв.) // Вестн. Ун-та РАО. — 2005. — № 3 (29). — С. 134—142.

Калинский И.П. Русский народ. Полная иллюстрированная энциклопедия. Церковно-народный месяцеслов. — М.: ЭКСМО, 2005. — 256 с.

Камаев А.Ф., Камаева Т.Ю. Народное музыкальное творчество: Учебник для вузов. — М.: Academia, 2005. — 304 с.: ил. — (Высш. проф. образование. Пед. специальности).

Костина А.В. Массовая культура как феномен постиндустриального общества. — 2-е изд., перераб., доп. — М.: УРСС, 2005. — 352 с.

Лойтер С.М. Поэтика детского стиха в её отношении к детскому фольклору. — Петрозаводск: ПетрГУ, 2005. — 215 с. — Прилож.: Детский фольклор (тексты). — С. 177—208.

Малиновский Б. Научная теория культуры: Пер. с англ. — М.: ОГИ, 2005. — 184 с. — (Нация и культура).

Манкевич И.А. «Table-talk» по-русски, или Русский анекдот как феномен повседневных коммуникаций // Феномен повседневности: Гуманитарные исследования. Философия. Культурология. История. Филология. Искусствоведение: Мат. конф. «Пушкинские чтения—2005». — СПб.: ЛГУ им. А.С. Пушкина, 2005. — С. 194—203.

Миллер Вс.Ф. Народный эпос и история. — М.: Выш. шк., 2005. — 391. — (Классика лит. науки).

Музыковедение. — 2005. — № 1. Из содерж.: *Рудченко Т.С.* Пение и песня в казачьем этикете. — С. 20—25.

Народное музыкальное творчество: Учебник для вузов / ГИИ; Отв. ред. О.А. Пашина; Автор. кол.: Е.Е. Васильева, Н.Ю. Данченкова, Е.А. Дорохова, В.А. Лапин, И.В. Мациевский, О.А. Пашина. — СПб.: Композитор, 2005. — 568 с.: ил.

Первый всероссийский конгресс фольклористов: Сб. докл. — Т. 1. — М.: ГРЦРФ, 2005. — 448 с.

Проблемы структурно-семантических указателей: Сб. ст. / Сост. А.В. Рафаева. — М.: РГГУ, 2006. — 26 с. (Традиция—текст—фольклор: Типология и семиотика)

Славянская традиционная культура и современный мир: Сб. мат. науч. конф. / Сост. М.Д. Алексеевский, В.Е. Добровольская. — М.: ГРЦРФ, 2006. — Вып. 9. — 334 с.

Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии / Под. ред. Ж.В. Корминой, А.А. Панченко, С.А. Штыркова. — СПб.: Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2006. — 304 с. — (Studia Ethnologica; Вып. 3).

Чижкова И.Л. Лексика художественных промыслов Среднего Урала: структурно-семантический, лексикографический и номинативный аспекты: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Екатеринбург, 2005. — 21 с.

Чистов К.В. Фольклор. Текст. Традиция. — М.: ОГИ, 2005. — 272 с. — (Нация и культура: Новые исследования: фольклор).

Тексты

Мир спасенный: Лит. творчество учащихся / ВЦ ХГИ; Отв. за вып. В.П. Ростовский; Подгот. М. Гааз, И. Силаева, А. Яковleva. — М., 2005. — 336 с.

Из содерж.: Люди на войне (записано внуками). — С. 196—275; Война народная: [Записи фольклора детьми]. — С. 275—296; С чего начинается Родина. — С. 297—335.

Христианские легенды Западной Европы / Пер., сост. и comment. А.С. Джанумова. — М.: Совпадение, 2005. — 192 с.

Словари. Справочники. Библиография

Даль В.И. «Толковый словарь живого великорусского языка» для детей: Издр. ст. — М.: ОЛМА-Пресс, 2005. — 1120 с.

Кербелите Б. Типы народных сказок. Структурно-семантическая классификация литовских народных сказок / ИВГИ РГГУ; Ун-т Витаутаса Великого. — М., 2005. — Ч. 1. — 432 с.; Ч. 2. — С. 433—724. — (Традиция—текст—фольклор. Типология и семиотика / Отв. ред. сер. С.Ю. Неклюдов).

Поэтика фольклора: Сб. ст.: К 80-летнему юбилею проф. Владимира Прокопьевича Аникина / Сост. С.В. Алпатов, Н.Ф. Злобина. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 2005. — 336 с.

Из содерж.: Хронологический указатель изданных работ В.П. Аникина. — С. 310—335.

Татьяна Александровна Бернштам: Библиогр. указ. к 70-летию со дня рождения. — СПб.: Кунсткамера, 2005. — 15 с.

Материал подготовила **Н.Р. ТИМОНИНА;**
Государственный республиканский центр
русского фольклора (Москва)

Конференция

«Миф, анекдот, пословица в системе русской культуры»

6—8 октября 2005 г. в Париже состоялась международная конференция «Миф, анекдот, пословица в системе русской культуры», организованная Университетом Paris-IV — Sorbonne. Инициаторами и организаторами встречи были парижские исследователи Н. Букс, Е. Курганов и С. Веблер. В конференции приняли участие более двадцати исследователей — литераторов, лингвистов, философов, фольклористов из Франции, России, Хорватии, Бельгии, Швейцарии, Германии, Великобритании, Южно-Африканской Республики. Рабочими языками конференции были русский и французский.

Примерно половина докладов, прозвучавших на конференции, была посвящена проблемам фольклористики. Речь в них шла в основном о малых жанрах русского фольклора и постфольклора — пословице, загадке, анекдоте. Так, А. Регаме (Париж) рассказала о советских политических анекдотах как своеобразной форме протеста против идеологического давления советского режима. Другая парижская исследовательница, Ф. Визани, выступила с докладом об «одесском мифе», представленном в серии так называемых одесских анекдотов.

Доклад А.С. Архиповой (Москва) был посвящен механизмам формирования и функционирования «киноанекдотов». На примере анализа нескольких сотен текстов анекдотов о Штирлице, возникших после демонстрации в СССР фильма «Семнадцать мгновений весны», было показано, что по синтаксису и семантике эти анекдоты отличаются от анекдотов других циклов: их чаще всего рассказывают в прошедшем (а не в настоящем) времени, они в среднем короче других анекдотов, и в основе почти половины из них лежат каламбуры. По мнению исследовательницы, влияние на формирование этих анекдотов самого фильма как прототекста было столь сильным, что сложилась особая модель построения анекдота. В то же время, преломление киноэлементов в анекдотах о Штирлице могло осуществляться по нескольким моделям, что А.С. Архипова и продемонстрировала на конкретных примерах (перенесение визуального образа из фильма в речь персонажей, игра с омонимией и т.д.).

Анализировались анекдоты о Штирлице и в докладе философа В.П. Руднева (Москва). Исследователь начал свое выступление с утверждения о том, что в мифологическом мышлении не существовало четкой оппозиции между самим сознанием и реальностью, реальностью и текстом, вещью

и ее названием, субъектом и предикатом. Собственно говоря, в мифологическом сознании нет еще слов как таковых: на этом этапе мышление находится на «предсемиотической» стадии своего развития, когда часть равна целому, а знак — своему референту. Текст же как таковой появляется лишь на этапе демифологизации мышления, когда и осуществляется переход от мифа к эпопее, от ритуала к трагедии и комедии и т.д. По мнению В.П. Руднева, современный анекдот, появившийся в 1920-х гг. и соответствующий этапу «неомифологии» в развитии человеческого мышления, реактивирует мифологическую функцию языка и играет роль посредника между текстом и реальностью. Поэтому анекдоты о Штирице можно интерпретировать как «тексты-посредники» между самим фильмом и советской действительностью 1970-х гг.

И. Ужаревич (Загреб) проанализировал нарративные конструкции русских анекдотов, пословиц и поговорок, выделив некоторые повествовательные компоненты, общие для всех этих малых жанров фольклора.

Большой интерес собравшихся вызвал доклад Г.А. Кабаковой (Париж) о концепте *тело* в русских пословицах. Отметим, в частности, интересное предложение исследовательницы объяснить наличие в традиционной русской культуре рядов пословиц пар, утверждающих противоположное, исходной разной pragматической направленностью соответствующих минитеекстов. С большим интересом выслушали собравшиеся и доклад С. Вельзера (Париж), рассказавшего о «драматических пословицах» XVIII в. в Эрмитажном театре Екатерины II.

Оживленную дискуссию вызвал доклад В.В. Мокиенко (Санкт-Петербург) о современных русских «антипословицах», отражающих демифологизацию многих традиционных представлений русской культуры. О «новых русских пословицах» (в которых, в отличие от многих «антипословиц», традиционные русские пословицы продолжают опознаваться) шла речь в докладе Е.В. Вельмезовой (Москва; Лозанна). А.В. Юдин (Гент) рассказал о модели пространства, представленной в восточнославянских загадках, подчеркнув, что модель эта имеет отчетливый концентрический характер. По мнению исследователя, то же можно сказать и о других малых жанрах восточнославянского фольклора — например, о заговорах. В отдельной части доклада А.В. Юдина речь шла об именах собственных, которыми в восточнославянских загадках кодируются загадываемые денотаты — элементы пространства.

Все доклады участников конференции будут опубликованы отдельным сборником.

Е.В. ВЕЛЬМЕЗОВА
(Москва)

Конференция «Ономастика в кругу гуманитарных наук»

20—23 сентября 2005 г. в Екатеринбурге состоялась международная научная конференция «Ономастика в кругу гуманитарных наук», которая была организована кафедрой русского языка и общего языкознания Уральского государственного университета им. А.М. Горького и Институтом русского языка им. В.В. Виноградова РАН. В конференции приняли непосредственное участие 75 исследователей из разных городов России, а также специалисты из Польши, Латвии, Швеции, Азербайджана, Украины. Конференция по ономастике такого масштаба в России не проводилась уже более 20 лет. Впечатляет и круг направлений изучения имени собственного, обозначенных участниками конференции: имя рассматривалось в общетеоретическом, функционально-динамическом, системном, историческом, ономасиологическом, этнолингвистическом аспектах. Все прозвучавшие доклады сопровождались активными дискуссиями, а в последний день конференции был проведен круглый стол, на котором не только и не столько подводились итоги четырехдневных заседаний, сколько рассматривались перспективы ономастических исследований в современной лингвистике.

Остановимся на тех докладах, которые были основаны на материалах традиционного ономастикона и в той или иной форме реализовывали этнолингвистический подход к изучению имени собственного.

С.М. Толстая (Москва) в докладе «К понятиям апеллятивизации и онимизации» выделила три параметра, определяющие динамические взаимоотношения имен собственных и нарицательных, т.е. процессы апеллятивизации и онимизации: форма (лексика, грамматика, внутренняя форма, семантическая модель), функция (индивидуализация, персонификация и др.), семантика и pragmatika (денотативная область, соотношение денотации и референции). Онимацией может быть признано, к примеру, такое явление народного языка, как присвоение личного имени объекту, не относящемуся к стандартному типу носителей подобных имен (огню, воде, дереву, камню и т.п.). Именования, возникшие в результате онимизации, часто используются в народной традиции в магических целях — как средство антропоморфизаций, персонификации (ср. называ-

ние жука и клопа по «фамилиям» Жукойски и Клопойски в полесском ритуальном диалоге, исполняемом ради избавления от вредных насекомых), табуистической замены (ср. хватил Кондратий как эвфемистическая номинация смерти).

Процессу апеллятивизации был посвящен и доклад И.В. Родионовой (Екатеринбург) «Апеллятивная лексика антропонимического происхождения: аспекты и перспективы изучения». По мнению докладчика, при изучении апеллятивов антропонимического происхождения стержневой является проблема выявления механизмов и принципов семантической деривации, осуществляющейся на базе антропонима. Поставленная проблема обусловливает актуальность четырех аспектов изучения имен собственных — системного, ономасиолого-этимологического, функционально-типологического и этнолингвистического. Например, изучая апеллятивные единицы, этимологически связанные с женскими антропонимами, можно сделать некоторые выводы, связанные с реконструкцией концепта женщины/женского в народном сознании: женскими именами нередко обозначаются низкосортные грибы, растущие кучно (оринка, матрена, дунька ‘триб свинушка’), мелкая неценная рыба (иринка, марфуха), что отражает соотнесенность образа женщины с такими характеристиками, как незначительная ценность, невысокое качество, многочисленность.

Доклады Е. Бартминьского (Люблиń, Польша) и Е.Л. Березович (Екатеринбург) затрагивали вопрос о коннотации имен собственных. По мнению Е. Бартминьского, имена собственные обладают категориальным значением и языково-культурными коннотациями, охватывающими категориальные компоненты, составляющие ядро лексического значения, и культурологические характеристики. Так понимаемая коннотация является основой концепции когнитивной дефиниции, которая ставит цель осмыслить содержание, вложенное в слово носителями языка. Основой «апеллятивного» употребления собственных имен (рассмотренного автором на примере лексемы *dunaj*) является стереотип — субъективные знания об объекте, зафиксированные в языково-культурной картине мира. По наблюдениям Е. Бартминьского, в народном поэтическом языке слово *dunaj* получает дополнительное значение пространственной границы, отделяющей освоенное место от чужого, а в свадебных песнях является символом дороги, соединяющей близких людей; в более общем плане *dunaj*

становится символом жизненной граници, знаком начала любви и жизни, совпадает с общекультурной символикой воды. Проблема верификации коннотаций имен собственных была поставлена в докладе Е.Л. Березович. За основной способ верификации коннотации исследователем признаются факты вторичной номинации: например, топонимы *Пошехонье*, *Вавилон*, антропонимы *Маланья*, *Иуда*, *Рабинович* являются коннотативными, поскольку становятся производящей основой для семантической деривации. На собственно ономастическом уровне коннотация верифицируется с помощью контекстного «партнера» — имени, поддерживающего смысловую связь с данным онимом при условии денотативной соотнесенности объектов номинации. Сравнивая народные хрононимы *Белая неделя*, *Светлая седмица*, *Красная неделя*, обозначающие различные даты пасхального цикла, Е.Л. Березович приходит к выводу, что приуроченность цветовых характеристик к пасхальному циклу обуславливает появление коннотативной семантики: через тему Пасхи цветовые определения соотносятся с темой плодородия, воскрешения Христа, жизни и смерти, обновления и очищения.

М.Э. Рут (Екатеринбург) предложила новый взгляд на понятия микро- и макро-в ономастике: по ее мнению, имеет смысл разграничивать микро- и макроонимию как онимию микро- и макросоциума. В таком случае макроонимикон представляет собой перечень единиц, тяготеющих к официальному употреблению, легко теряющих мотивационное значение, способных к развитию коннотативной, в том числе и апеллятивной семантики; микроонимикон — систему единиц, обладающих ярковыраженной мотивированностью, легко варьируемых и нередко выступающих альтернативой к официальным макроонимам.

В докладе О.Т. Молчановой (Ярославль — Щецин, Польша) «Проприальная номинация в свете когнитивизма» на материале алтайской топонимии была рассмотрена категория формы. Один из выводов, к которому приходит О.Т. Молчанова, состоит в том, что в топонимии чаще всего метафорически осмысляются названия, относящиеся к группе «*Головице*», «Части лица», «Голова и ее части», т.к. люди взаимодействуют друг с другом лицом к лицу, а не спиной к спине.

А.Ф. Журавлев (Москва) в докладе «После Унбегауна: о частотности русских фамилий в конце XX в.», опираясь на

материалы книги Б. Унбегауна и современные данные, прослеживает тенденции развития российской антропонимической системы (рассматривается около 500 фамилий): по его подсчетам, в настоящее время самыми частотными фамилиями в России являются *Иванов*, *Кузнецов*, *Смирнов* (по убыванию), в отличие от фамилий *Иванов*, *Васильев*, *Петров*, распространенных в 1910 г. В докладе Ф.Б. Успенского и А.Ф. Литвиной (Москва) «Принципы выбора имени в династиях средневековой Европы» был рассмотрен базовый принцип, на котором строилось династическое имянаречение в роду Рюриковичей. Согласно этому принципу, общему для русских и скандинавов, ребенок должен получить имя умершего предка; соответственно, существует запрет на имена живущих прямых предков, отца и деда. В процессе варьирования, уподобления и сближения родовых имен могли быть актуализированы и родовые связи «по вертикали» (с дедами, легендарными прародителями) и «по горизонтали» (в пределах одного поколения), что способствовало закреплению союза объединяющихся между собой родов.

Исторической семантике имени были посвящены доклады И.А. Кюршуновой (Петрозаводск) «Образ человека в языковой картине мира (по данным исторической региональной антропонимии)» и Н.В. Комлевой (Вологда) «К изучению старорусской антропосистемы города и села в контексте идей когнитивной и этнологической лингвистики (на материале памятников вологодской официально-деловой письменности конца XVI—XVII в.)».

С. Небжеговская-Бартминьская (Люблин, Польша) в докладе «Сакронаимы в польских народных названиях травянистых растений» пришла к выводу, что с точки зрения носителя народной культуры все растения, названия которых содержат имена «божественных особ» и святых, обладают целебными свойствами, возвращают здоровье, силы, чистоту тела и устраниют болезнь, недомогание, нечистоту — всё то, что ассоциируется с действием враждебных человеку сил, злых духов и демонов, а также злых людей. Например, трава *warkoczki Naswiętszej Panięki* исцеляет скот от различных болезней, а *lenek Panny Maryi* и *dzwonki Panny Maryi* используются против колдовства и действия сатанинских сил.

В докладах Т.В. Леонтьевой (Екатеринбург) «Антропонимы в лексико-семантическом поле "Интеллект человека"» и Ю.А. Кривоцаповой (Екатеринбург) «Антропонимический код в русской энтомологической лексике» антропонимы рассматривались как произвольная база для нарицательной лексики. Как показала Т.В. Леонтьева, в русских народных говорах богато представлены обозначения дурака, образованные от традиционных русских имен: *Агафон*, *Елухим*, *Окулька*, *Савасьян*, *Фефёла*, *Филат* и т. п. Согласно наблюдениям Ю.А. Кривоцаповой, названия насекомых могут восходить к личным именам, связанным с названиями церковных праздников, именам персонажей некоторых мифологических сюжетов: например, к хрононимам *Ильин день* (комары ильчи), *Егорьев день* (егорик 'вид бабочки'), к антропонимам *Петр* (петрушка 'божья коровка'), *Иван* (иванчик 'божья коровка') и другим именам святых.

Доклад К.В. Пьянковой (Екатеринбург) «"Пищевая" лексика в прозвищных антропонимах» содержит сопоставительный анализ мотивационных особенностей «пищевых» прозвищ и апеллятивных лексем во вторичных значениях, образованных от обозначений пищи. Так, продуктивной при образовании прозвищ оказывается модель «хлебное изделие → человек» (ср. семейные прозвища жителей одной деревни *Калачи*, *Булки*, *Шаньги*).

Л.А. Феоктистова (Екатеринбург), поднимая вопрос о топосемантике пустого (на материале топонимии Архангельской и Вологодской областей), выделяет специфические топонимические значения этого прилагательного, сформировавшиеся на базе семантики «недостаточности», — «мелкий», «безрыбный» (об озерах) и, напротив, весьма характерные для пустого с присущей ему изначально семантикой «неочеловеченности», «неокультуренности» — «запустевший, обезлюденный», «запущенный, не обрабатываемый людьми».

Тезисы докладов, прозвучавших на конференции, а также тезисы исследователей, которые приняли в ней заочное участие (всего более 130 исследователей из 12 стран ближнего и дальнего зарубежья), опубликованы в сборнике: Ономастика в кругу гуманитарных наук: Материалы междунар. науч. конф., Екатеринбург, 20—23 сентября 2005 г. Екатеринбург, 2005.

К.В. ПЬЯНКОВА
(Екатеринбург)



Абхазские сказители (слева направо): Сырбей Хаджсимба (1934 г.р.), Шалико Чхетиа (1922 г.р.), Агамет Аргун (1927 г.р.); сосед Шалико Чхетиа. С. Арасадзих



Рассказывает Ниапца Капба (1917 г.р.). С. Гуп

Летом 2005 г. в Очамчирском районе Абхазии проходила этнографическая экспедиция Абхазского института гуманитарных исследований им. Д.И. Гулиа АН Абхазии. В ходе полевых исследований были записаны интересные материалы по абхазским народным верованиям, обрядам жизненного цикла, ритуально-магической практике и фольклору самых различных жанров. Читайте избранные материалы экспедиции на с. 54—56



Фото
А.Э. Ашубы,
А.П. Какобы



Сказитель Шалико Чхетиа (1922 г.р.). С. Арасадзих



Сказитель Хута Госея (1927 г.р.). С. Гуп



Мастер-резчик по дереву Шалодия Дочиа (1927 г.р.) С. Гуп

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.: (495) 245-2205, 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 — 2006»)
Internet: www.rospr.ru



В следующих номерах:

С.М. Толстая (Москва)
Магия годового круга

Т.В. Махрачева (Тамбов)
*Южнославянский календарь:
Масленица*

Е.В. Шабалина (Екатеринбург)
*Метеорологическая
магия Вологодчины:
сорок плешиных*

Л. Пэлка (Варшава, Польша)
О «миколаевских» чертях

Е. Бартминьский (Люблин, Польша)
*Новые записи польских
весенних колядок*

*Материалы фольклорно-
этнографических экспедиций*

Обзоры, рецензии

Научная хроника

