

ЖИВАЯ СТАРИНА

2 '2008

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре

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 — 2008»)

Internet: www.rosp.ru



В следующих номерах:

В.П. Ершов

(Петрозаводск)

Крестьянские иконы Карелии

Т.И. Игнатьева, И.Р. Килачицкая

(Москва)

*О чем рассказано
серебряной нитью по бархату*

А.В. Козьмин

(Москва)

*Созвездие Большая Медведица
у монголов: нарратив и ритуал*

С.Ю. Неклюдов

(Москва)

Каменный человек в пещере

Л.С. Дампилова

(Улан-Удэ)

*Сексуально-эротические темы
в шаманских песнопениях бурят*

*Материалы фольклорно-
этнографических экспедиций*

Обзоры, рецензии

Научная хроника



ЖИВАЯ СТАРИНА

2(58)2008
**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

Научный редактор
О.В. Трефилова
Макет и компьютерная верстка:
И.К. Дергунова, Т.В. Бурцева

Обработка иллюстраций:
А.А. Зернов
Зав. отделом изданий **В.И. Емельянов**

Адрес редакции: 119034,
Москва, Турчанинов пер., 6
Тел.: (495) 245-2205, 245-2079
факс: (495) 246-9323
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 26.05.2008. Формат 60×90 1/8.
Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 9,0.
Тираж 3000 экз. Заказ 92. Цена договорная

Отпечатано в типографии
ООО «Печатный салон ШАНС» 900 экз.
125412, Москва, ул. Ижорская, д. 13/19
Рукописи не рецензируются и не возвращаются.
При перепечатке ссылка на журнал обязательна
© «Живая старина», 2008

На 1-й стр. обложки: Юмон-Менька («Бо-
жий столбик») в часовне св. Василия Ве-
ликого (с. Большой Одошнур Тоншаевского
р-на Нижегородской обл.). 2006 г. Фото
А.В. Харлова

На 4-й стр. обложки: Деревянная домашняя
печать для хлеба с ручкой в форме креста.
Длина 18,5 см. 1901 г. Видинская обл. Болга-
рии. Частная коллекция

СОДЕРЖАНИЕ

ДНИ НЕДЕЛИ В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ

- С.М. Толстая.* Дни недели в народной магии 2
Н.В. Кургузова. «Семидённая неделюшка» в свадебных песнях и причитаниях 5
С.Н. Амосова. Представления о вторнике и субботе у восточных славян 9
В.Е. Добровольская. «Четверг в один узел и горе и радость вяжет...» 12
О.Н. Глазунова. Цикл местнотимых пятничных праздников на северо-востоке
Московской области 15
А.В. Черных. «Широкие субботы» в русском календаре Пермского Прикамья 19

СЛАВЯНСКАЯ МОЗАИКА

- Т.А. Агапкина.* Мотив приглашения на свадьбу в славянских заговорах 21
К.В. Пьянкова. О каше-разгонихе и киселе-выгонщике 23
И. Мишкова. Просфоры на болгарских землях. Перевод с болгарского *И.А. Седаковой* 26
О.В. Белова. «Аркушна», или Фомина, неделя в Полесье 29
И.Р. Килащичкая. «Артосом кормит Лазоревый Спас...» 30

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ЭТНИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЙ

- А.А. Плотникова.* Историческое и мифологическое пространство:
славяне в инокультурном окружении 31
Д.Ю. Доронин. Культовый комплекс часовни Василия Великого
в Большом Одошнуре 34
Е.Л. Тихонова. Предания бурят в репертуаре русского населения
байкальского региона 38
«Наши цыгане». Публикация *В.В. Виноградова* 41

ЭКСПЕДИЦИИ

- А.Д. Цветкова.* Причитания Макарьевского края 44
К.Е. Корепова, Н.Б. Храмова. В «неурочный час» и в «злую минуту» 47

ЮБИЛЕИ

- Виктору Михайловичу Гацаку — 75 лет 50
К юбилею М.А. Енговатой 51

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

- Л.Н. Виноградова.* Погребально-поминальная обрядность Полесья 52
С.М. Толстая. «На кривой не объедешь»: фразеологизмы в контексте культуры 54
О.В. Белова. Традиционная культура белорусов: новая региональная серия 55
Л.А. Феоктистова. Апология стереотипа 57
Ю.А. Кривошапова. Модели устных текстов в этнолингвистической перспективе 58
О.В. Чёха. Время и пространство в народной традиции македонцев 60
О.В. Белова, С.М. Толстая. Коротко о книгах 62
О.В. Трефилова. Новая литература по фольклору и этнографии 63

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

- А.Л. Топорков.* Международная конференция о заговорах 64
Т.Г. Иванова. Конференция «Народные культуры Европейского Севера» 65
Т.С. Канева. Конференция «Рябининские чтения — 2007» 67
О.В. Трефилова. XII Толстовские чтения 70
Об итогах конкурса научных работ по фольклористике им. П.Г. Богатырева 72

Как мы уже писали в предыдущем номере, в сентябре 2008 г. в Охриде (Македония) состоится XIV Международный съезд славистов. В преддверии съезда мы посвящаем этот номер «Живой старины» славистической тематике: читатель найдет в нем статьи по различным аспектам славянской культуры и по взаимодействию традиций славян и соседствующих с ними народов, а также обзор литературы по фольклору и этнографии народов славянских стран (России, Украины, Белоруссии, Польши, Македонии, Болгарии).

С.М. ТОЛСТАЯ

ДНИ НЕДЕЛИ В НАРОДНОЙ МАГИИ

Как известно, недельный счет времени и названия дней недели появились у славян вместе с христианством, до этого славяне ориентировались на лунное время (следы лунного календаря во многих регионах Славии сохраняются до наших дней)¹. Как и другие единицы календарного времени, дни недели стали объектом оценки, мифологизации, персонификации и инструментом магии. Поскольку успех всякого дела, будь то заключение брака, первый выгон скота, начало полевых работ или строительство дома, зависел от выбора «правильного» времени, в том числе благоприятного дня, к оценке и осмыслению дней недели приходилось обращаться постоянно. Существовала целая система критериев оценки — как абсолютных (в рамках отдельной локальной традиции), так и относительных, разных применительно к разным ситуациям. Например, у южных славян абсолютную отрицательную оценку получал вторник, тогда как у восточных и западных славян он считался благоприятным днем. В большинстве случаев, однако, тот или иной день недели оказывался благоприятным для одних дел и событий и неблагоприятным для других. Придавалось значение порядковому месту дня в неделе (первый—последний, четный—нечетный), грамматическому роду его названия (женский—мужской), звуковому облику названия, семантике неподвижного годового праздника, который пришелся на этот день недели в текущем году, смыслу важных семейных или сельских событий (рождение и смерть, засуха, пожар, падеж скота и т.п.), произошедших когда-то в этот день, и многому другому².

Безусловную роль играли и христианские коннотации дней недели (ср. среда и пятница как постные дни, пятница как несчастливый день, ассоциирующийся со страстями Христа, и т.п.).

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

В определенной степени на народные воззрения повлияли средневековые апокрифические тексты письменной традиции, такие как «Эпистолия о неделе», «Сказание о двенадцати пятницах», вопросо-ответные тексты и др. Ср., например, отрывок из рукописного сборника «Измарагд» XVI в., хранящегося в Троице-Сергиевой лавре:

В неделю сотвори бгъ нбо и земъ днь и ношь и всю вселеную. В понедельник слнце и мцъ створи и ва^с небная. Во втораи насади в сре^да оустави воду в мѣроу. В че^т повеле створиша^с вся скоты и гади птица пернатая. В пя^т сотвори адама рукою своею. В соу^б дарова дѣю адаму и оживи его³.

В конфессиональной среде восприятие дней недели прежде всего определялось сакральными текстами и литургическим регламентом, ср. у духоводов:

Понедельник — вся дела Господня поведай. Вторник — второе рождение человека. Среда — зовет Господь ко спасению. Четверг — Чтите Господа и Святых Его. Пятница — пой, прославляй имя Его. Суббота — Бойся суда Господня, дабы не погубить душу свою в неправде. Воскресенье — воскресни от мертвых дел и прииди к царствию небесному⁴.

Христианские толкования дней недели так или иначе адаптировались и народной традицией. Ср. болгарские поверья из Пловдивского края:

Понедельник — день Господа, вторник — Святого духа, среда — святой Богородицы (богородичен ден), четверг — снова день Господа, пятница — день святого Архангела, суббота — день мертвых, воскресенье (неделя) — день святой Недели. Ребенок, рожденный в субботу, когда вырастет, будет видеть вампиров, самодив и прочую нечистую силу⁵.

Для устной народной традиции, однако, более характерна мифологическая трактовка дней недели, проявляющая себя прежде всего в персонификации дней в образе особого рода мифологи-

ческих персонажей, благоприятствующих или враждебных человеку. Ср. поверья карпатских украинцев:

Понедельник похож на старика с длинной бородой. Тех, кто ему служит, т.е. постится, уважает его, он охраняет от несчастных случаев, а прежде всего — от внезапной смерти. В случаях, когда в семье часто умирали дети, гибнет скот, люди дают обещание поститься по понедельникам всю жизнь. Кто постится понедельник, того он после смерти переведет через лавку над пропастью, по которой должны пройти все умершие. Здесь он выступает в качестве вожатого на том свете. [Если нарушить запрет на женские работы (прядение и шитье)], понедельник может отомстить: умрет муж от несчастного случая или от болезни. <...> Вторник выглядит как мужчина среднего роста. Во вторник постятся те, кто часто болеет, кому в жизни не везет. Вторник охраняет своих почитателей от врагов. <...> Среда — девушка среднего роста, ее культ хранится прежде всего девушками и женщинами. Они обращаются к ней за помощью в специальных молитвах. Табу: прядение, тканье, шитье; за нарушение среда карает болезнями (колики в груди, головная боль и др.). <...> Четверг подобен вторнику. «Кто постом его уважает, того он охраняет от несчастий. Табу для него нет». <...> Пятница выглядит как женщина средних лет; она является самым главным днем и с нею связаны прежде всего женские интересы. Строгие табу: нельзя прасть, ткать, печь хлеб, шить, золить и т.п., ибо этим женщина прядет, тклет, печет, шьет и золит саму Пятницу. <...> Женщин, которые почитают Пятницу, она извещает о приближающейся кончине, а когда такая женщина умирает, Пятница ходит вокруг хаты и горько плачет над потерей своей сторонницы⁶.

Особенно распространены в народных поверьях и фольклоре православных славян персонифицированные образы Пятницы, Недели (воскресенья) и Среды.

В этнографических описаниях и фольклорных источниках содержатся не только многочисленные свидетельства о конкретных ситуациях, связанных

с днями недели, но и обобщенные перечни и сводки относящихся к ним народных представлений и оценок. В этих сводках перечни дней предстают как особого рода цикл, как некое целое, обладающее своей магической силой; в них хорошо видны используемые в разных традициях и в разных обстоятельствах оценки, а также соотносительная значимость и дней недели, и самих ситуаций, которые контролируются выбором правильного дня. Вот несколько примеров подобных сводок, относящихся к разным традициям:

[Западная Украина] Понеділок тяжкий день. <...> Вівторок добрий на всьо, заорьуют. Серeda. В середу не мож краяти шматя, бо бы вуши ілі. Четвер. Читвирь также добрий, на всьо, заорьуют. Пятниця. Поедні баби куделю не прядут, хліба не печут. <...> Субота. Як в суботу, не дай Боже, хто заслабне, не хоче подужувати, ай вмирати. Як в суботу витче кросна баба, аби ї приходило вирізати полотно, тай би не вирізувала. [Приметы] Як в суботу іде дощ до полудня, то буде іти першого пів тиждня; а як іде з полудня, то буде падати на другу половину тиждня⁷.

[Польша] Полевые работы чаще всего начинают в субботу. Добрыми днями считаются такие, в названиях которых есть буква *p*. В такой день лучше всего вступать в брак. Строительство дома начинают в субботу. Никакого дела не следует начинать в пятницу, потому что не будет успеха. Человек, рожденный в воскресенье, будет жить в достатке, не должен будет много работать, но его не будут любить люди. Тот, кто родился в пятницу, будет несчастлив, потому что это несчастливый день⁸.

[Словакия] Понедельник — пустой, бесплодный (*jalový*) день, поэтому не следует вести корову к быку, кобылу к жеребцу и т.п. Ничего не следует сажать. Не к добру, если первой пришедшей в дом окажется чужая женщина. Вторник — хороший день, благоприятный для разных работ. В среду девушка не должна чесать волос под зеленой вербой, мыться не следует тому, кто страдает ревматизмом (*hostec*). Для работы среда столь же благоприятна, как и вторник. В четверг хозяйки не белят избу, иначе в доме разведутся насекомые, жуки и тараканы. Рассадку высаживать в этот день — напрасный труд, потому что всё поедят вредители (*svrčky*). Пятница — скверное начало, особенно для серьезного дела. Кто в пятницу много смеется, тот будет в воскресенье плакать. Мытье в пятницу грозит ревматизмом. В субботу после звона в полдень нельзя стирать. После обеда в субботу (и перед праздником) не занимались и работой в поле⁹.

[Босния] В понедельник хорошо начинать любую работу и отправляться в дорогу. Во вторник никакого дела не начинают, потому что среди его 24 часов есть один *злой* час. Поскольку никто не знает, какой это именно час, то во вторник вообще избегают начинать какое-либо дело. В среду ни девушке, ни женщине не следует расчесывать волосы. Женщине потому, что она может случайно вычесать единственный счастливый волос, который есть у каждого, а девушке — чтобы ее мать не поседела. Четверг, как и понедельник, — день, благоприятный для любого дела. В пятницу ничего не делают. Если у женщины умирали дети, ей нельзя в пятницу ничего делать иголкой, иначе она может проткнуть сосуд, из которого вытечет вода, и без нее дети не смогут дожидаться родителей в воротах рая. В субботу не сновали, потому что в субботу свет сновался, однако в этот день хорошо начинать какое-нибудь дело, потому что суббота считается богатым днем. В воскресенье женщинам тоже не надо причесываться, чтобы не укорачивать жизнь своим мужьям. По вторникам и пятницам в течение всего года нельзя стирать и вообще что-либо делать с водой, чтобы не замутить воду. Этого избегали ради того, чтобы град не обрушился на село. Сейчас уже женщины не соблюдают этого запрета, к великому огорчению стариков. В прежнее время женщина, посмеявшая стирать, навлекла бы на себя проклятия. А от Юрьева дня и до того времени, пока созреют хлеба, этой работой нельзя было заниматься не только в эти дни, но и накануне их¹⁰.

[Хорватия] В понедельник нельзя ничего одалживать и покупать, иначе будешь это делать все дни недели. Дело, начатое в понедельник, быстро завершится. В понедельник, если встретишь несчастного, горемычного человека, вся неделя будет несчастной. Если начнешь сердиться в понедельник, будешь всю неделю сердитым. Вторник — несчастливый день, поэтому в этот день не следует начинать никакого дела, иначе долго его не окончишь. Если будешь сновать во вторник и потом из этой ткани захочешь сшить что-нибудь для мужчины, то можно пострадать от *вештиц*. Если в среду или в субботу посадить курицу на яйца, вылупится много курочек; если в другие дни — больше петушков. У кого болит голова, надо избегать причесываться в пятницу — тогда больше не будет болеть. Кто стрижет ногти в пятницу, у того будут заусеницы. Кто весел в пятницу, будет плакать в воскресенье. Кто ест в пятницу сыр или пьет овощной сок, у того не будет урожая овощей. Если в пятницу идет дождь, он будет идти целый день. Пятница — несчастливый день, неблагоприятный для начала дела. В субботу остерегаются шить, стирать мужские рубахи, чтобы уберечься от

сглаза. Также не следует прясть вечером в субботу, если это предназначается для мужской одежды. Если в субботу идет дождь, он обязательно кончится и проглянет солнце. [Поговорка] «Суббота не может пройти без солнца, как женщина не может быть без мужа»¹¹.

Магическое значение дней недели особенно широко используется в народной медицине. Прежде всего это касается времени самого лечения, требования к которому зависят не только от общей оценки дня, но нередко и от характера болезни. У сербов Поморавья «заговаривают обычно во вторник и субботу на заходе солнца, часто у очага или на пороге дома или же на месте, где рубят дрова. Каждый заговор повторяется трижды»¹². У болгар обыкновенно заговаривают в субботу, потому что тогда «кончается неделя» (*разсипва неделата*) — так же должна кончиться, убраться болезнь (*ще се растури и болката*).

Во вторник заговаривают только *нежит* (воспаление десен), потому что во вторник действует запрет на мытье, которое требуется при лечении других болезней. Когда заговаривают трижды, то делают это в субботу, среду и в следующую субботу. Магические практики совершают всегда накануне среды. <...> Если их производят трижды, то это делают в среду, субботу и снова в среду¹³.

От уроков [сглаза] в любой день заговаривают. И в любой час — и вечером, когда угодно. Могут и среди ночи тебя позвать. <...> Для заговаривания бородавок есть такая суббота, когда нет никакой луны, потому что нельзя смотреть на руки¹⁴.

В других случаях строго придерживаются временных регламентаций:

Лучше всего заговаривать на сходе месяца (*в кратен ден*) в среду, пятницу, субботу и после обеда — как уходит день, так пусть уйдет и болезнь. Колики (*клинe*) заговаривают в пятницу мальчикам и в среду — девочкам. Только во вторник не заговариваем. Нехороший день. И если знаешь, в какой день ты родился, тогда не пользуются лекарством. И когда идешь в церковь, нельзя заговаривать. В канун праздника, в воскресенье лечения не проводят. Какой бы ни был праздник — не лечат. Когда-то в среду и пятницу люди говели, и в эти дни лечили. В воскресенье не заговаривали, это был праздник, и все слова уходили в пустоту (*отивали на празно*). В четверг все можно делать. Но обычно лечили в среду и пятницу, когда люди говели, это был надежный день, хороший <...> И по большей части лечили утром, пока не взошло солнце. Всё приговоришь во вторник после захода солнца

и ждешь среды, начинаешь заговаривать до восхода солнца. Нельзя заговаривать в понедельник, потому что это первый день и всю неделю будут тебе заговаривать. Нужно заговаривать во вторник после захода солнца и в среду перед восходом, затем в пятницу после заката и в субботу до восхода, тогда подействует. В пятницу лечат, потому что в этот день бывает свадьба у турецкой невесты, а в воскресенье, потому что бывает свадьба болгарской невесты¹⁵.

У восточных славян в заговорах от разных болезней к дням недели обращаются за помощью так же, как к святым заступникам и целителям, к праздникам и другим помощникам. Как правило, перед началом сеанса обращаются к тому дню недели, в который происходит лечение, однако день этот выбирают, руководствуясь общими критериями оценки. Ср.:

«Святы чатьвер, стань мне на помач зубишчы ўгавараць»; «Святы аўторак, стань, Госпадзі, на помач рабу божаму маладзенцу. Ад Бога помач, а мой дух»; «Первым разам, добрым часам Госпаду Богу памолімся, святому васкрасенню (які дзень) паклонімся»; «Памалюся, пакланюся Госпаду Богу і ўсем святым святочкам, гадавым празнічкам, ранній (вячэрній) зорачцы, святому аўторачку»; «[Ад скулы.] Святая субота, прыступі, дапамажы. Першым разам, лепшым часам»; «Ад уроку. <...> І святая сэрада (дзень, калі замова прамаўляецца), стань, Гасподухначка, на помач рабу (імя). Ад Бога помач, а мой дух»¹⁶.

Господи, святая субота, помажы мне. Первым разом, лучшим часом. Госпаду Богу памолюся, святой Пречистой пакланюся. Святая Пречистая, стань ка мне в помачи. «Маладик, маладик, ты буў на том свеце?». — «Буў». — «Ты мертвых бачиў?». — «Бачиў». — «Ани спяць?». — «Спяць». — «А у них зубы не белять?». — «Не белять». Нехай и у мене зубы не белять¹⁷.

Пуд лечить в какой день лечит такой и называй. Святой чатьверг приступи и дапоможи I. разом лепшим часом Господу Богу помолюся просвять Божой Матеры поклонюся прис[т]упи и дапоможи. выйшов я надвор надворе стоить гроб перед тым гробом сам Господь стоит пужает чалавека (звать), что тебе надо я прашу у Бога здоровья себе и людям. Переказать 3 разы¹⁸.

Однако дни недели оказываются не только помощниками в избавлении от болезней, но могут восприниматься и как причастные к возникновению болезни или даже как ее виновники или источники. Такая трактовка дней недели характерна прежде всего для южнославянской и карпатской традиции. Так, у гуцулов при лечении насланной

болезни знахарь завершает свой сеанс следующими словами:

Иди, спаньи не відбирай, туску не завдавай! Попусти по добрій волі, бо попустиш по неволи. Сї кольки чї від чоловіка, чї від жінки, чї від дівки, чї з неділі на понеділок вбрав, чї з понеділка на вівторок, чї з вівторка на среду, чї з середи на четвер, чї з четверга на п'ятницю, чї з п'ятниці на суботу ворогам на охоту, — счїзай, тїкай, свій меч фатай, білше не скіпай, цесу душу не чіпай! Тьфу! Тьфу! Тьфу!¹⁹.

В сербском заговоре от прострела вся неделя оказывается ответственной за то, что человек заболел в один из дней, и этот день (неизвестно какой) стал своего рода носителем (переносчиком) болезни, поэтому именно к неделе обращаются с заклинанием «не жечь, не причинять боль, не колоть»:

Прободи од недељу, прободи од понедеоника, прободи од торника, прободи од среде, прободи од четвртка, прободи од петка, прободи од суботе. Седам дана у недељу, не горите, не болите, не бодите! [Прострел от воскресенья, прострел от понедельника, прострел от вторника, прострел от среды, прострел от четверга, прострел от пятницы, прострел от субботы. Семь дней в неделе, не жгите, не болите, не колите!]²⁰.

В другом заговоре — от колики (*од протисли*) — перечисление дней недели должно гарантировать полное устранение болезни, когда бы она ни была наслана на больного:

Амин, амин, госпде! Лек да буде (Павлу) моја басма. Биће од понедеоника, биће од уторка, биће од среде, биће од четвртка, биће од петка, биће од суботе, биће од недеље. Биће секао, биће копао, биће косио, биће кола терао, биће макар што здетовао. О, устима ћу бајати, руком ћу узети, у гору ћу пратити. Нека остане чист као сребро, нека буде здрав као од мајке рођен. [Аминь, аминь, Господи! Пусть лекарством будут (Павлу) мои слова. Будь то (болезнь) от понедельника, будь то от вторника, будь то от среды, будь то от четверга, будь то от пятницы, будь то от субботы, будь то от воскресенья. Будь то от того, что он рубил, или копал, или косил, от того, что возом ехал, или просто как-то оплошал. О, я буду устами его заговаривать, руками (болезнь) схвачу, до горы (лес) отошлю. Пусть он останется чист, как серебро, пусть будет здоров, как мать родила]²¹.

Такую же роль играет перечень дней недели в заговоре от нарывов, ран и других болезней:

Надувеност од суботе. Надувеност од недеље. Надувеност од понедеоника. Надувеност од уторника. Надувеност од сре-

де. Надувеност од четвртка. Надувеност од петка. Седам дана у недељи не надувај, не надувај, него омекшај и истопи болове из руке, из вена, из главе, из његове снаге од главе до пете. [Вздутие от субботы. Вздутие от воскресенья. Вздутие от понедельника. Вздутие от вторника. Вздутие от среды. Вздутие от четверга. Вздутие от пятницы. Семь дней в неделе, не вздувай, не вздувай, а размягчи и растопи болячки на руке, на венах, на голове, на всем его теле — от головы до пят]²².

Подобные формулы встречаются и в заговорах от других болезней, например глазных, а перечень дней недели может начинаться с воскресенья.

Магия дней недели используется также в гаданиях. В Западной Белоруссии верили:

Блохи и прусаки больше всего разводятся из-за того, что мох, которым конопатили дом, рвали в неправильный день. Если кто строит хату, ему надо в понедельник пойти в лес, нарвать хорошую горсть мха и положить на чистую землю, потом то же самое делать во вторник, среду и до самой субботы, а в воскресенье или другой день пойти к этим кучкам мха, поднять каждую — под которой из них не будет ни одной букашки, в такой день и надо рвать мох. Но надо твердо помнить, в какой день эта кучка положена, тогда хата будет избавлена от всякой дряни²³.

В Полесье правильный (благоприятный) день для начала сева узнавали с помощью гадания на средокрестном печенье:

На тим сэрэдокрэснике ўсі дні — неділя, понеділок, уторак, сэрада, чэтвэр, пятніца, субота. На кожны дзень ямочку зробіш, пальцэм проткнеш — котра ямочка зарастэ, той дзень добры коб сіяты²⁴.

Любопытное «спаривание» дней недели применялось в магии сновидений, особенно у девушек для вызывания вещего сна о суженом. Например, на ночь клали в изголовье постели хлеб-соль и, загадывая что-нибудь, говорили:

Воскресенье с понедельником, вторник с средой, четверг с пятницей, а тебе, суббота, дружки нет; вот тебе хлеб-соль, а мне дай ясный сон²⁵.

То же в полесском заговоре:

Спать ложица ниделя с понидилком, уторок с середой, четвэр с пятницей, а субота — единица, што мне присница²⁶.

Ср. аналогичный сербский заговор:

Сријед а четврт а два друга, петак и субота два друга, неђеља и понеђеља два

друга, а уторак друга нема. О, уторниче, по богу јуначе, дођи ми на сан и кажи ми суђеног који ми бити. [Среда и четверг — два друга, пятница и суббота — два друга, а у вторника друга нет. О вторник, Божий молодец, приди ко мне во сне и покажи, кто будет моим суженым]²⁷.

Аналогичный прием мог использоваться в заговоре «на сон», чтобы увидеть во сне вора:

Госпаду Богу памалюся, Госпада Бога папрашу. Зорки-заранички, скорые памачнички, прыступиице, памажыце. Панядзелок на ўторок, серада на чацьвер, пятница на суботу, а ты, нядзелька адзінчыка, адна прысняся хто ў мяне дзеньги ўзяў²⁸.

Очень часто истинность предсказаний в снах зависела от дня недели (и времени суток), например, у болгар считалось, что сны под пятницу сбываются не всегда, потому что они «идут на базар», а сны с субботы на воскресенье сбываются до обеда²⁹.

Перечни дней недели во всех славянских традициях представлены также в шуточных песнях, припевках или приговорах, высмеивающих лентяев (в первую очередь ленивых женщин), отлынивающих от работы под разными «календарными» предлогами. Ср. полесский приговор или македонский стишок, приписываемый ленивой жене, которую муж тщетно пытается побудить к работе:

Кажуть, у понеделок важкий дэнь, а во второк батька ўмэр, у сэрэду ховали, ў чэтвэр поминали, а пятница похатница, а субота ж нэ работа — выходной. А недиля — то ўжэ празник³⁰.

Понеделник — поседелник, вторник — затворник, среда не преда, четверг — незаврток, петок не се работе, субота на пазар, недеља на црква, е куга бре, кучешки син, да работим! [Понедельник — посиделки, вторник — затворник (постник), в среду не прядут, четверг — времени нет, в пятницу не работают, суббота — на базар, воскресенье в церковь, когда же, сукин сын, работать!]³¹.

Литература

¹ См. *Matuszewski J. Słowiański tydzień. Geneza, struktura i nomenklatura. Łódź, 1978; Waniakowa J. Nazwy dni tygodni w językach indoeuropejskich. Kraków, 1998; Белова О.В., Толстая С.М. Лунное время // Славянские древности: Этнолингв. словарь. М., 2004. Т. 3. С. 147—150.*

² Толстая С.М. Дни недели // Славянские древности... М., 1999. Т. 2. С. 95—99.

³ Памятники отреченной русской литературы / Собр. и изд. Н. Тихонравовым. М., 1863. Т. 2. С. 448.

⁴ Анонимный автор, 1805 г. Некоторые черты о обществе духоборцев // Ле-

тописи русской литературы и древности, издаваемые Н. Тихонравовым. М., 1862. Т. 4. Смесь. С. 14.

⁵ Архив Института этнографии Болгарской АН. София.

⁶ *Потушняк Ф.М.* Дни в поверьях // Русское слово. 1941. 1—15 окт.

⁷ *Зубрицкий М.* Народний календар, народні звичаї і повірки, привязані до днів в тиждні і до рокових свят // Матеріяли до українсько-руської етнології. Львів, 1900. Т. 3. С. 33—35.

⁸ Архив кафедры этнологии и культурологии Варшавского университета.

⁹ *Červenák J. Tradičný život Lišovana. Banská Bystrica, 1966. S. 111—112.*

¹⁰ *Filipović-Fabijanić R. Narodna medicina i narodna verovanja u Žepi // Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine. Etnologija. Sarajevo, 1964. S. 232.*

¹¹ *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb, 1901. Sv. 6 (2). S. 315.*

¹² *Антонијевић Д.* Алексиначко Поморавље. Београд, 1971. С. 248.

¹³ *Тодорова И.* Баяния и магии // От Тимок до Искър. София, 1989. С. 62.

¹⁴ *Тодорова-Пиргова И.* Баяния и магии. София, 2003. С. 44.

¹⁵ Там же. С. 45.

¹⁶ *Замовы.* Минск, 1992. № 654, 655, 668, 674, 695, 926.

¹⁷ ПА, Ручаевка Лоевского р-на Гомельской обл.

¹⁸ Переписано из тетради в с. Жаховичи Мозырского р-на Гомельской обл.

¹⁹ *Етнографічний збірник.* Львів, 1898. Т. 5. С. 49.

²⁰ *Раденковић Љ.* Народне басме и бајања. Ниш; Приштина; Крагујевац, 1982. С. 204, № 334.

²¹ Там же. С. 265, № 430.

²² *Етнолошка грађа о животу и обичајима сточара на Дубашничкој површи у североисточној Србији.* Београд, 1977. С. 219.

²³ *Federowski M. Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Kraków, 1897. S. 360, № 2123.*

²⁴ ПА, Ветлы Любешовского р-на Волынской обл.

²⁵ *Майков Л.Н.* Великорусские заклинания. СПб., 1992. С. 100, № 250.

²⁶ ПА, Кочищи Ельского р-на Гомельской обл.

²⁷ *Раденковић Љ.* Указ. соч. № 575.

²⁸ ПА, Новинки Калинковичского р-на Гомельской обл.

²⁹ *Дяков Т.* Съногаданията в традиционната ни култура // Българска етнология. София, 1992. № 2. С. 41.

³⁰ ПА, Шедрогор Ратновского р-на Волынской обл.

³¹ *Гласник на Етнолошкиот музеј.* Скопје, 1960. [Год.] 1. С. 176.

Сокращения

ПА — Полесский архив Института славяноведения РАН. Москва

Работа выполнена в рамках проекта РФФИ 08-06-00107а «Время и пространство: семантика и символика»

Н.В. КУРГУЗОВА

«СЕМИДЁННАЯ НЕДЕЛЮШКА» В СВАДЕБНЫХ ПЕСНЯХ И ПРИЧИТАНИЯХ

Среди временных моделей в свадебной поэзии наиболее популярна модель «семидённой неделюшки». Обилие песен и причитаний с упоминаниями дней недели позволяет нам выяснить механизмы функционирования особого свадебного времени.

Неделя в свадебных песнях осознается как неразложимая совокупность дней:

Да мне не год, не два, не полгода —
Да мне недолго полелеяти,
Да одну-едную неделюшку.
Одну-едную неделюшку,
Да от среды только до пятницы,
От среды только до пятницы,
Да во субботу-то девичничек.
Во субботу-то девичничек,
Да в воскресенье-то разлучный день...
[15. № 47. Варианты: 7. № 440; 11. С. 421—422, 323—324; 20. С. 86—88; 22. № 69].

Год и неделя уподобляются друг другу как определенные временные циклы со своей внутренней структурой и семантикой каждого из членов.

В многочисленных вариантах параллельно названиям дней недели встречаются также формулы *не зимой — летом, не весной — осенью* и т.д.:

Не зимой — весной сосенушка
была зелена,
В пятницу да Марьюшка была весела,
В субботу головку гладила,
В воскресенье к венцу шла, плакала
[11. С. 456—457. Варианты: Там же. С. 404; 3. Т. 1. Вып. 2. № 2096; 8. № 27; 12. № 120; 14. № 45, 46, 48; 22. № 58, 60, 61].

Уж недолго вам меня лелеяти —
Да от весны и да до весны,

НАТАЛЬЯ ВАСИЛЬЕВНА КУРГУЗОВА,
канд. филол. наук; Орловский гос. ун-т

От весны и да до восени,
Да и от субботы до воскресенья...
[7. № 210. Варианты: 18. № 270].

В песнях и причитаниях свадебное действо длится на протяжении одной недели или даже трех ее последних дней — пятницы, субботы и воскресенья, в то время как сам обряд мог длиться от нескольких недель до нескольких месяцев.

В песнях свадебная неделя может получать эпитет *непогожая*:

У нас нынче непогожая была
неделя,
Собрался Иван-сударь жениться
[14. № 72. Варианты: 7. № 229; 17. № 134].

Использование в свадебных песнях эпитета *непогожая* в нашем случае, вероятно, связано с представлением об опасности времени, к которому приурочен обряд перехода, каким является свадьба (об опасности времени, предшествующего календарному празднику, см.: [2. С. 123—152; 26. С. 7—60]).

Еще один постоянный эпитет недели — *счетная*:

...Уж не долга да не счетна
неделька да семиденная
Походить да покрасоваться
Да со любыма да с дружелюбныма
с советныма подруженьками,
Только один дан мне-ка маленькой
часочек... [20. С. 87—88].

Этот эпитет свидетельствует о возможности двоякой интерпретации свойств недели: во-первых, как единицы, аналогичной году и дню и обладающей неразложимой целостностью; во-вторых, как конечной структуры. Песенная формула *счетная неделька* соотносима с устойчивым выражением *считанные дни*. Считанный — значит конечный.

Измерение времени в неделях свидетельствует о полноправии этой временной единицы наряду с годом и днем:

Девья жира да лебединая,
Женска жира да распроклятая!
Уж она в три года состарит,
В три неделюшки да наприскучит!
[7. № 440].

Нонь челом да тебе спасибо,
Моя родимая ласкова тетушка,
Дай на дорогом милым гостыбищи.

Почасту ты зазывала
Да в гости, в дорого-то мило
гостыбище любимое,
Проживала я у вас счетны недельки
да семиденные... [20. С. 85].

Формула *неделя семиденная* активизирует в тексте числовую символику. Однако в некоторых текстах неделя может представляться в виде 10 дней:

Ровно десять ден не бывала,
На десятый загуляла:
В понедельник банюшку топила,
Во вторник банюшку чередила,
Во среду во банюшку ходила,
В четверг с угару пролежала,
Я во пятницу волосы чесала,
Во субботу русы кудри завивала,
В воскресенье на веселье
собиралась
[21. № 367. Варианты: 14. № 53].

Вероятно, включение в неделю 10 дней свидетельствует о представлении недели как единой замкнутой целостной системы, поскольку число 10 (как и число 7) символизировало в русской культуре целостность и божественный порядок мира [4. С. 227].

Вообще понедельник и вторник в свадебной поэзии упоминаются чрезвычайно редко; здесь, возможно, их упоминание свидетельствует о неосознанном желании задействовать всю систему недельной временной организации. Приуроченность свадебной бани к понедельнику, вторнику и среде выглядит здесь довольно формально, как и упоминание четверга; они не совпадают с обрядовой реальностью: баня невесты проходила в тот же день, что и девичник, — в субботу или утром свадебного дня — в воскресенье. В то же время в традиционной культуре с понедельником связана семантика начала: к понедельнику приурочивалось (или, наоборот, было под запретом) начало многих действий [24. С. 378].

Три самых популярных в свадебной поэзии дня недели — пятница, суббота и воскресенье. В приведенной выше песне «Не зимой — весной сосенушка была зелена...» пятница соотносится с просватаньем, т.е. символизирует преходящую девичью вольную жизнь. В обычных представлениях пятница — это исконно «женский» день, неблагоприятный и даже опасный. В славянской культуре среда, пятница и воскресенье персонифицированы в образах женских божеств, состоящих в родстве друг

с другом [24. С. 400]. Во все эти дни женские работы — пряжание, шитье и рукоделие вообще — находятся под запретом. Как считает Н.А. Криничная, эти запреты связаны с активностью персонифицированного дня недели. Нельзя прясть, так как в этот день прядет сама Параскева Пятница, или Середа, или Неделя. Женщина, нарушающая запреты, посягает на функции божества и может вмешаться в существующий и в значительной мере грядущий миропорядок и судьбу конкретного человека, иногда в свою собственную [5]. Поэтому понятно, почему сватовство, определяющее всю будущую жизнь невесты, в песне происходит именно в пятницу — в день наибольшей созидательной активности мифологической пряхи. На дохристианскую семантику пятницы накладывается христианская: этот день почитается в память о страстях Господних, и регламентация поведения человека оказывается особенно жесткой по сравнению с остальными днями недели. Более того, сюжет свадебной песни почти полностью повторяет общеславянскую поговорку «Кто в пятницу смеется, тот в воскресенье плакать будет» [24. С. 400].

Суббота традиционно связывается с девичником (в цитируемой ниже песне налицо прямое соотношение с обрядовой реальностью):

Сборная суббота настала,
Нюронька девок собрала...
[19. Т. 1. № 239. Варианты: Там же. № 240; 13. С. 155—156; 15. № 32].

Суббота в обыденных представлениях славян связана с циклом поминальных дней, родительских суббот [24. С. 456]. Постоянный эпитет субботы — *сборная* — может быть интерпретирован и как приглашение всех — и живых и умерших — членов рода невесты к обряду. Не случайно именно в репертуаре девичника большое место занимали тексты с приглашением умерших родителей на свадьбу сироты и просьбой их о благословении.

Воскресенье — центральный день свадебной недели. В ряде текстов сохраняется старое название этого дня — *неделя*, что свидетельствует о выделенности этого дня из парадигмы всего временного цикла. На архаичные представления накладывается христианская символика. Мифологема умирания—воскресения вписывается в круговую структуру свадебного обряда как обряда перехода.

Христианская символика проявляется на самых разных уровнях текста. Венчание как центральная часть обряда приурочено к утру, заутрене (т.е. соответствует церковному распорядку дня):

Да ударили в колокол,
Зазвонили заутреню
Честну ранню воскресенскую.
Как у этой заутрени
Крылася, хоронилася
Душа красная девица,
Александра Ивановна... [7. № 169].

Почему действие приурочено к воскресной заутрене? В рассмотренных нами опубликованных текстах активно употребляется песенная формула *рано*, о семантике которой писал Г.И. Мальцев [9. С. 73—84]. Соотнесение с заутреней порождает цепь ассоциаций с колокольным звоном. Мотив «пускание звука, голоса» присутствует на всех этапах обрядовой поэзии и особенно распространен в причитаниях. Невеста может сама звонить в колокол или просить об этом брата, чтобы разбудить умерших родителей. Звук имеет прежде всего апотропеические свойства (см. об этом [10]), но в свадебном обряде приобретает и другое значение: он должен быть услышан всеми; таким образом, заключение брака признается всеми членами социума, как живыми, так и умершими.

В песнях девичника изображается, что невеста или ее брат бьют в колокол, этот звук направлен вниз, в землю, и призван разбудить умерших родителей:

Уж ты, елка моя, елушка,
Высока елка-сосенушка.
Все есть веточки-отросточки,
Только нет одной верхушечки.
К нашей Настасьишке гости
Сошлись, съехались,
Только нету гостя милого,
Ее батюшки родимого.
Государь ты мой, старший брат,
Оседлай ты вороного коня,
Ты пойдешь ко Божьей церкви,
Ты ударь-ка в большой колокол,
Разбуди родного батюшку.
Раступись-ка, мать сыра земля,
Расскосись-ка, дубовая доска,
Поднимись, родимый батюшка,
Благослови меня в путь-дороженьку
(Е.И. Полякова, 1904 г.р., пос. Красноармейский Кромского р-на Орловской обл., зап. Т.Н. Пупкова в 1985 г.).

Другой вариант ритуального битья в колокол изображается в песнях свадебного дня, где в колокол звонят для того, чтобы оповестить социум о предстоящем обряде, причем звук распространяется по кругу. Налицо два способа функционирования мотива колокольного звона и две разные формулы. В первом случае временная характеристика отсутствует, хотя песни однозначно относятся и исполнителями и собирателями к девичнику — субботнему вечеру. А в песнях свадебного дня такая характеристика есть. Значит, в одном случае она необходима, в другом — излишня. Почему? Благословение от умерших, как и любой другой нормативный контакт с ними, невеста могла получить в нормативное время, каким и является традиционно суббота. Может быть, поэтому временная характеристика здесь оказывается избыточной. Общение же с живыми членами социума не имело каких-либо временных ограничений и при указании на активизацию такого общения нужно было указать время, дававшее дополнительную информацию о качестве и характере, а главное — цели этого общения. Кроме того, в песенной формуле активизируются все ассоциативные связи независимо от воли и намерений исполнителя и характера аудитории, поэтому в песне свадебного дня колокольный звон по ассоциативной связи призывает к участию в обряде и умерших и живых членов рода жениха и невесты. Также звонить в колокол может жених:

Не поповский сын на городе
Да он звонил часту заутреню,
Да часту заутреню воскресенскую
От Москвы чать до Питера...
[7. № 282. Варианты: Там же. № 136, 169, 270].

В некоторых текстах, в частности в орловской традиции, в вариантах песни «В воскресный день море играло» вместо воскресенья в качестве дня свадебного торжества может быть названа среда:

Во среду рано
Чего море играло?
Чего бушевало?
Прасковья Ильинична
Утопала...
[17. № 83. Варианты: 3. Т. 1. Вып. 2. № 1898; 16. № 27, 39].

Вероятно, это связано с уже упомянутым представлением о родстве

дней недели. Кроме того, замена средней воскресенья может иметь смысл в связи с общностью семантики среды и свадебного обряда. День свадьбы — это центр обряда и его середина, так же как и свадьба является центральным событием, «срединой» женской судьбы. В казачьей свадьбе зафиксирована песня, где содержится аналогичная «перевернутая» структура недели:

Зиму-лето эта сосенка была зелена,
Зелена, зеленёхунька стояла.
В понедельник наша Настюшка
была весела,
Весела, веселёхунька гуляла,
У во вторник да головушку банила,
У среду кы венчанию шла, плакала,
Плакала по родименькой
маменьке... [8. № 27].

В этой песне в качестве дней сговора и девичника называются последовательно понедельник и вторник, а днем свадьбы является среда, что может свидетельствовать о семантической близости среды и воскресенья и стремлении задействовать остальную часть недельной структуры.

Вероятно, популярность среды, пятницы, воскресенья в свадебной поэзии объясняется их принадлежностью к «женским» дням недели. «Мужские» дни (понедельник, вторник и четверг) считались преимущественно счастливыми и благоприятными для брака, в то время как женские — опасными и неблагоприятными [25. С. 96—97]. Воскресенье в равной степени могли относить и к женским и к мужским дням, однако персонифицировалось оно именно в образе женского божества. Получается парадоксальная ситуация — благоприятные «мужские» дни оказываются вне сферы внимания свадебного обряда, а неблагоприятные «женские» используются чрезвычайно активно.

В свадебных песнях и причитаниях воскресенье может быть вовсе выделено из всей недели и противопоставлено другим дням:

Ох ты, трубонька, трубонька,
Да золотая увитая,
Да растрюбися-ко, трубонька,
Да по уреям, по успехам,
Да по светлым воскресениям,
Да по воскресениям, вознесениям...
[23. № 43].

Всё, что связано с Пасхой и «христосовским воскресеньем», многократно

обыгрывается и в «свадебном календаре», и в «свадебной неделе». Воскресение Христово как центральный праздник может быть выделено из основного календаря, не получающего распространения в тексте:

...Ты носила русу косынку
Что умеючи да жалеючи
По господним-то праздничкам,
По Христовым воскресеньцам...
[27. С. 97. Варианты: 6. № 27; 11. С. 276;
15. № 83; 23. № 30].

Постоянное соотношение воскресенья с воскресением Христовым порождает в этом свадебном причитании явление редукции при назывании дня свадьбы. Вместо воскресенья в тексте появляется «Господень денек». Подобная редукция обуславливает многозначность: с одной стороны, подчеркивается семантика воскресенья как дня, посвященного Богу; с другой, любой день, в который происходит свадьба, становится Господним.

Если подобная временная приуроченность имеет смысл при соотношении обряда и венчания, то указание воскресенья как дня рождения жениха или невесты никакого отношения к обрядовой реальности не имеет:

Василья матушка в счастливый день
породила,
В воскресную заутреню пеленала...
[21. № 182. Варианты: Там же. № 160;
18. № 280; 19. Т. 1. № 284, 285].

Представление о связи рождения человека в определенный день недели и его последующей судьбы встречается у всех славян [25. С. 98]. Рождение в воскресенье активизирует дальнейшую счастливую судьбу персонажа.

Как Иванушка матушка
В воскресенье породила...
По головшке гладила,
Ума-разума учила...
<...>

Ты зайдешь в нову горницу,
Доходи до белых столов,
Спознавай богосужену.
Знать, твоя богосужена,
Она вся сидит в золоте... [20. С. 165].

Для невесты рождение в воскресенье имеет значение в контексте объяснения красоты и других необыкновенных качеств, они появляются как раз

благодаря рождению в особо значимый временной отрезок:

...В воскресный день меня матушка
родила,
А в патоке меня бабушка скупала,
А в кисейную пеленочку свивала,
Шелковиным свивальничком
связала —
То-то я, Аннушка, хороша,
То-то я, Ивановна, пригожа...
[12. № 87. Варианты: 7. № 64; 14. № 40, 71].

Итак, подведем итоги:

1. Год и неделя уподобляются друг другу как замкнутые временные модели, как определенные временные циклы со своей внутренней структурой и семантикой каждого из членов.

2. Популярность среды, пятницы, воскресенья в свадебной поэзии объясняется принадлежностью к «женским» дням недели, в то время как благоприятные «мужские» дни оказываются вне сферы внимания свадебного обряда.

3. В семантике «женских» дней недели в контексте свадебного обряда соединились как языческие, так и христианские представления об опасном и неблагоприятном времени, предшествующем основному событию обряда перехода от «умирания» к «воскресению».

4. Воскресенье становится центральным днем свадебной недели, что соответствует реальному обрядовому времени, и может быть противопоставлено всем остальным дням недели как главный, значимый день. Песенные мотивы о рождении жениха или невесты в воскресенье реальному обрядовому времени не соответствуют и имеют общую мифологическую основу.

5. При назывании дней недели в свадебной поэзии определяющим становится не соответствие реальному обрядовому времени, но глубинные мифологические представления.

Литература

1. Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
2. Байбурун А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.
3. Великорус в своих обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах... / Материалы, собранные и приведенные в порядок П.В. Шейном. Т. 1. Вып. 2. СПб., 1900.

4. Данилевский И.Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (XI—XII вв.): Курс лекций: Учеб. пособие для вузов. М., 2001.

5. Криничная Н.А. Нить жизни: реминисценции образов божественной судьбы в мифологии, фольклоре, обрядах и верованиях. Петрозаводск, 1995.

6. Кузнецова В.П., Логинов К.К. Русская свадьба Заонежья. Петрозаводск, 2001.

7. Лирика русской свадьбы / Изд. подгот. Н.П. Колпакова. Л., 1973.

8. Листопадов А.М. Старинная казачья свадьба на Дону. Ростов н/Д, 1947.

9. Мальцев Г.И. Традиционные формулы русской народной необрядовой лирики. Л., 1989.

10. Мир звучащий и молчащий: Семiotика звука и речи в традиционной культуре славян / Отв. ред. С.М. Толстая. М., 1999.

11. Мудрость народная. Вып. 4: Жизнь человека в фольклоре. М., 2001.

12. Народные песни / Зап. О.А. Славяниной. Брянск, 1973.

13. Народные песни Воронежского края: Антология. Воронеж, 1993.

14. Народные песни Орловского края. Тула, 1987.

15. Нижегородская свадьба / Изд. подгот. М.А. Лобанов, К.Е. Корепова, А.Ф. Некрылова. СПб., 1998.

16. Новикова А.М., Пушкина С.И. Свадебные песни Тульской области. Тула, 1981.

17. Отлетала лебедушка (Русский свадебный обряд) / Авт. и сост. Р.А. Масленникова. Орел, 1992.

18. Русская свадебная поэзия Сибири / Сост. Р.П. Потанина. Новосибирск, 1984.

19. Русская свадьба: В 2 т. Т. 1. М., 2001.

20. Русская свадьба Карельского Поморья / Под ред. Е.В. Гиппиуса. Петрозаводск, 1980.

21. Русский семейно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока: Свадебная поэзия. Похоронная причеть / Сост. Р.П. Потанина, Н.В. Леонов, Л.Е. Фетисова. Новосибирск, 2002.

22. Свадебные песни Тульской области. Тула, 1981.

23. Семейные обряды Вятского края / Под ред. А.А. Ивановой. М., 2003.

24. Славянская мифология: Энциклопед. словарь. М., 2002.

25. Толстая С.М. Дни недели // Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 2: Д—К. М., 1999. С. 95—99.

26. Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988.

27. Фольклор Новгородской области: история и современность / Сост. О. Бердяева. Великий Новгород, 2002.

С.Н. АМОСОВА

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ВТОРНИКЕ И СУББОТЕ У ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

Представления, связанные с субботой и вторником, у восточных славян во многом схожи¹. **Вторник** (день, наименее отмеченный в народной культуре) оценивается как самый счастливый и легкий день в неделе: «Вивторок — шасливый день» [21. С. 18]; «Вторник — хороший день» (Каргопольский р-н Архангельской обл., 1997 г.; КА)²; «...в воторок Господь сотворил солнце, а солнце сияе, а ето счастливый день» [5. С. 227].

По этому признаку он часто сближается с субботой: «Вторник и суббота легкие» [9. Т. 2. С. 341]; «Вторник и суббота — легкие дни, хорошие» [12. С. 282]; «Вторник и субботу лучше всего дела начинать: пахоту там, или скотину выгонять, или сватать. Легкие дни. Легкая пара» [Там же]; «Посеянная во вторник и в субботу рожь гораздо лучше уродится посеянной в среду или пятницу» [20. С. 197]. В таком случае эти дни часто противопоставляются пятнице и среде или понедельнику и пятнице: «Понедельник и пятница — важкии дни, вивторок и субота — легки» [22. С. 89]. Вообще вторник часто противопоставляется понедельнику: «...вторник легкий день, на него все зачинают: и сев, и жатву, а понедельник — день тяжелый, на него ничего зачинать не должно» [12. С. 278; см. также 26. С. 455].

Часто вторник встречается в паре с четвергом как благоприятный день для начала какого-либо дела: «Первую запашку земли следует начинать во вторник или в четверг» [20. С. 103]; «Во второк, в четверх хату засновывают» (Ельский р-н Гомельской обл.; ПА); «В огороде начинали сажать во вторник, в четверг» (Рожнятовский р-н Ивано-Франковской обл.; ПА).

Именно во вторник нужно начинать любую работу: «Ва вторник уся работа начинаиця» (Ветковский р-н Гомельской обл.; ПА). Особенно актуально это представление для начала строительства или переезда в новый дом: «Дом начинали строить во вторник — легкий день, удача будет и строить будут без мытарств» [13]; «Засновывают хату во увторок» (Ельский р-н Гомельской обл.; ПА); «[А когда лучше было строительство дома

начинать?] <...> День всегда вторник я любила раньше. <...> [А переезжать в какое время?] Переезжать лучше, конечно, в воскресенье или во вторник» (Каргопольский р-н Архангельской обл., 2004 г.; КА). Кроме того, важно, какому святому посвящен данный вторник, для начала постройки дома нужно выбирать день памяти преподобных, а не мучеников [15. С. 11]. «Вот как дом строишь, надоть в церковь сходить и вот начать строить в тот вторник, на который праздную какого-нибудь преподобного, ну там преподобного Тихона или преподобного Василия исповедника, вот наш-то строили на преподобного Трифона. А вот у деверя, тоже во вторник строили, но это на великомученицу Ирину. И вот у нас — легко строили, а у них — все с затыками какими-то, вроде и не тяжело, а все-таки. Вторник надо правильно выбирать было» [12. С. 279].

Вообще вторник был посвящен Иоанну Предтече: «Во вторник, ну, тому Иоанну-воину. <...> Иоанну, Ивану-воину, Иоанну Крестителю» (г. Тульчин Винницкой обл. Украины; ЛАА); «Во вторник — Иоанн Предтече» (Муромский р-н Владимирской обл.; АГРЦРФ).

Ребенок, рожденный во вторник, считался удачливым и счастливым: «"прыцовитый" и успешные в своих делах люди рождаются "у вуторык"» [20. С. 12]; «Вторник — самый счастливый день. И для родов, и для постройки нового дома» [1. С. 17]; «Аўторак шчаслівы дзень. Хто родзіцца ў гэты дзень, та будзе працавіты <...> пражыве да вялікае старасці...» [25. С. 173].

У южных славян вторник, наоборот, считался самым неблагоприятным днем недели, с ним связано множество запретов и предписаний [26. С. 456; 24. С. 219—221; 16. С. 41] Здесь интересно отметить, что по этому признаку он также сближается с субботой, которая считается у южных славян тяжелым днем [26. С. 456]. Негативная оценка вторника у болгар, по мнению И.А. Седаковой, связана с представлением о «втором» как о несчастливом, ущербном [24. С. 222].

Т.В. Горячева, рассматривая выражение *остаться с пустыми овторниками*, приходит к выводу, что в

восточнославянской традиции вторник также мог иногда иметь негативную оценку. Так, выражение *остаться с пустыми овторниками* значит 'делать что-то бесплатно, не получать ничего за свою работу' [6. С. 86—87]. Кроме того, вторник может называться *пустым сборником* [18. С. 547] или *повторником* [9. С. 924]. Слово *пустой* имеет значение 'бесполезный, неудачный, бедный, бесплодный' [6. С. 90], т.е. это негативная оценка дня. Слово *повторник* также имеет негативные значения: повторение действия, вторая попытка всегда имеет несчастливый результат [24. С. 221—222].

В целом положительную оценку вторника у восточных славян можно объяснить тем, что здесь его признак «второй» ограничивается «узко порядково-числительным значением, "тот, что следует за первым в ряду предметов или явлений": Первый и Второй Спас» [Там же. С. 212].

В счетном значении «второй» может получить дополнительную семантику и стать синонимом «первого», «нового» [Там же]. Если понедельник обладает признаком «новизны», «пограничности», с ним связано множество запретов на начало каких-либо видов деятельности, то вторник — это уже первый обычный день недели, поэтому именно в этот момент и нужно начинать строить новый дом, сажать овощи и т.д.

Суббота обычно трактовалась исследователями как несчастливый, неблагоприятный для работы день [27. С. 536; 28. С. 241; 2. С. 137]. Весь комплекс представлений об этом дне связан с тем, что этот день — канун воскресного дня и последний «обычный» день недели. Для нее, в отличие от остальных дней, четко установлена некоторая «программа» занятий. Субботние занятия коротко описываются в пословице: «Суббота не работа: помой да помажь, да и спать ляжь» [9. С. 683].

Действительно, главным в кругу субботних занятий является посещение бани: «[А вот в баню когда можно ходить?] В субботу. Дак, когда вздумаешь, ну раньше каждую субботу ходили в баню. Раньше несколько семей в одну баню и ходили, в субботу по очереди и топят. Мушшины сходят, потом мы» (Шимский р-н Новгородской обл.,

2004 г.; ЕУ); «[Когда можно баню топить?] Естественно, ф субботу лучше фсего, но можно в любой день. Но вот считается суббота банный день дак оно! Суббота — бабья работа» (Каргопольский р-н Архангельской обл., 2002 г.; КА); в песнях, которые описывают недельные занятия, субботе соответствует именно посещение бани: «Ва субботу жарка баню тапила!» (Пудожский р-н Архангельской обл., 2005 г.; ПудА).

Кроме того, в круг субботних занятий входит уборка дома и стирка белья: «Суббота — бабья работа. [Почему так говорят?] Дак в субботы бани топят, моют, стирают, вот у меня тоже обдиральная уборка должна быть как генеральная, вот» (Каргопольский р-н Архангельской обл., 2004 г.; КА); «[Часто пол в доме песком мыли?] В неделю рас. <...> А если [?] фсе веничком, березовым веничком. Кипеточком обольем и подметаем. И чистый фсю неделю. [В какой день шоркали?] Суббота. Суббота. Баня — суббота и это...» (Каргопольский р-н Архангельской обл., 2001 г.; КА); «Дак моют в субботу пол. [Почему именно в субботу?] А принято так» (Каргопольский р-н Архангельской обл., 1999 г.; КА); «[Как часто мыли пол?] Каждую субботу. Перед баней фсе намывалось. А ведь двухэтажные дома-то. И верх горенка, и внизу, фсе-фсе намывалось» (Каргопольский р-н Архангельской обл., 2004 г.; КА); «...Кажну субботу парили подойник. Парили бочки с вересом. Вроде там верес очищало чево-то, всякие микробы» (Каргопольский р-н Архангельской обл., 1996 г.; КА). В некоторых местах существовало даже специальное название уборки в доме — субботничать: «посуботничать надо в доме, а то уж больно грязно» [17. С. 17].

С одной стороны, баня, как справедливо отмечает М.Г. Вадейша, оценивается как плотское удовольствие, греховное, противопоставленное духовному подвигу: «Постничай по средам, ходи в баню по субботам» [3. С. 129]. Будучи днем «плотских» удовольствий, банным днем, суббота считалась и скоромным, «толстым» днем [14. Вып. 2. С. 592], в то время как среда — день постный, «худой».

С другой стороны, баня, т.е. очищение тела, так же как и уборка дома, — необходимая составляющая подготовки к воскресенью: «Перед каждым воскресеньем моют полы в

избе» [14. Вып. 3. С. 1039]; «[А в какие дни лучше всего топить баню?] В субботу всегда топят баню. [Почему?] В воскресенье <...> праздник дак, на праздник моюца всегда...» (Каргопольский р-н Архангельской обл., 2001 г.; КА); «Раньше по субботам, в баню-то. <...> [А почему в субботу?] Суббота, на воскресенье дак [нрзб.], намываются» (Каргопольский р-н Архангельской обл., 1996 г.; КА).

Если человек не посещал баню в субботу, это могло считаться грехом:

«Ох, ты, Пэтрэ, ох, ты, Павлэ,

Быры ключы пыкэльныи,

Выпускай души спасэнныи.

Тылько тае ны выпускай <...>

Я в субботу ны ўмывалася,

Нэвмбгая та й найилася...» [29. С. 58].

Особо отмечен вечер субботы как временной отрезок, наиболее близкий к воскресенью; в это время прекращали всякую работу: «У субботу ничаво не делали начиная с обедни» (Курчатовский р-н Курской обл.; ПА); «Раньше в субботу с вечера кончали работу, у воскресенье отдыхали» (Курчатовский р-н Курской обл.; ПА), «У субботу работали до 5 часов» (Курчатовский р-н Курской обл.; ПА); «В субботу если ткёшь — до трёх часов, — там байня, с байни придёшь» (Батецкий р-н Новгородской обл., 1999 г.; ЕУ); «В субботу в вэчэри нэ праёмэ, як слонко зайдзе, бо то ужэ недзеля заходзи» [8. С. 110].

В субботу вечером не ходили на посиделки (супрядки), считалось, что нельзя петь песни: «Против воскресенья вот на посиделки не ходили, потому что в бане намоюца и отдыхают, говорят, што грех, вот завтра воскресеньё, обедня будет... Говорят, што Бог накажет» (Каргопольский р-н Архангельской обл., 1996 г.; КА); «Из уважения к воскресному дню большинство родителей не позволяет своим взрослым детям ходить по субботам на вечерницы» [15. С. 17];

«Седня песенки пою,

А завтра воскресенице,

Вы простите-ко миня,

Это пригрешенице» (Каргопольский р-н Архангельской обл., 1996 г.; КА).

В субботу вечером полагалось читать Библию: «На неделе трудятся, а на воскресенье или там в субботу вечером читали все... кто-то один читает, а не токо, что своя семья слушала, дак все, кто может, кто свободный» (Мошенский р-н Новгородской обл., 1996 г.; ЕУ); «Евангелие мы читали

ещё, вот я помню, мы, бывало, придём в субботу из бани, из бани пришли, в баню только в субботу, это день такой баню топим, из бани придём, самовар большой на стол, мама что-то испечёт, там этих лепёшек, сахар нам давали по кусочку небольшому, все садимся, пьём чай. А нет, сначала мы Богу помолимся. Дедушка с бабушкой, мы на коленочки все, молитвы какие, садимся чай пить, Господа благодарим, папа с мамой берут Евангелие и читают...» (Торопецкий р-н Тверской обл.; АГ).

Иногда в субботу запрещались определенные виды работ, потому что считалось, что в этот день был сотворен мир: «У субботу не монна сновати — свит сноваясь. Нихто николи не сновал» [5. С. 227—228]; «У субботу никто не снуе: казали, свит основаўся ў субботу» [19. С. 219, № 490, ср. № 491—506]; «У субботу хат не белили — ў субботу свит сноваясь» [28. С. 241] и т.д. Иногда запрет на снование в этот день мотивировался тем, что в субботу «Исус Христос лежал во гробе» [5. С. 228].

В то же время суббота оценивается как день, благоприятный для начала разного вида работ: так, можно начинать сеять в субботу, так как это «толстый» день [14. Вып. 2. С. 592]: «У субботу можна зажинати: легші будуть» [21. С. 18]; «Копанье и еду картофеля, как и других овощей, следует начинать в тот именно день недели, в который приходилось Благовещение: овощи не будут червивы и не станут гнить. Но если этот день не помнится, так, по крайней мере, следует делать почин копанья в субботу» [20. С. 126]. В субботу можно было переходить в новый дом: «Ў субботу начинаўся свет, ў субботу вечером выбиравісь ў новую хату» [19. С. 221, № 507]. Суббота, как и четверг и вторник, считалась легким, благоприятным днем для начала какого-либо дела.

Суббота могла оцениваться как благоприятный день, но в который не следует начинать какого-либо дела, так как его нельзя будет закончить: «В субботу лучше не начинать, она день-то хороший, удачный, только всё, что в субботу начинается, только по субботам и делается. Раз в субботу начал — целую неделю потом руки не дойдут доделать, опять субботы ждать» [13. С. 189]; «В <...> субботу нельзя начинать работы <...> если начнешь, то не кончишь» [7. С. 269]. Существует и противоположное представление: в

«субботу не следует начинать нового дела, потому что и свет (творение) в субботу кончился» [15. С. 17].

Рождение в субботу предвещало новорожденному счастливую судьбу: «"Субботники" счастливее и задалчивее всех предшествующих: они живут "с працы рук", и хотя не делаются богачами, зато им незнакома бывает и бедность» [20. С. 12]; «Хто радзіцца ў суботу, той будзе так сабе чалавек сярэдні, але ён будзе вельмі вясёлы й прыемны ў бяседзе. Яго ўсе будуць кахаць. Ён доўго пражыве, покуль згубіць усе зубы» [25. С. 173, № 1530]. Однако девушка, родившаяся в субботу, могла быть бездетной: «Як дивчина народыцца у субботу, дэтэй не буде у ей» (Любешовский р-н Волинской обл.; ПА).

Кроме того, суббота — это еще и поминальный день. В некоторых местах в субботу каждой недели поминали умерших дома [23. С. 264]. В текстах с «недельным расписанием занятий» помимо домашней уборки и бани субботе могло приписываться и значение поминального дня: «Во субботу все померших поминают» (Каргопольский р-н Архангельской обл., 1996 г.; КА); «В субботу родителей поминали» [9. С. 924], «В субботу — по родителям ходила» [2. С. 131]. Субботняя молитва (существовали специальные молитвы на каждый день недели) могла быть посвящена родителям (Талицкий р-н Свердловской обл., 2001 г.; УрГУ); «В субботу тоже молитесь Божией Матери и большинство кто тамочки есть, знакомый... близкий, близкий, за... за упокой. [За упокой, да?] За упокой. Вспомни... вспомните. Помяни, Господи, душу усопшего... за покой-то там Ивана, Степана, то... помяни душу его Царство Небесного. И всё. Вот, поделай это. Помяни душечку, Царствие Небесного. М-м, со святыми упокой» (г. Тульчин Винницкой обл. Украины; ЛАА). Известны специальные поминальные (родительские) субботы: «[День, когда поминают умерших?] Родительска суббота называлась. [Их много в году?] Да их много. Так я не знаю, ну... когда оне, но их много. [Что в эти дни делают?] Поминают родителей» (Каргопольский р-н Архангельской обл., 2000 г.; КА). В славянской традиционной культуре суббота ассоциируется со смертью, потому что это последний день недели [4. С. 675].

Вероятно, поэтому суббота иногда называется вдовым днем, в этот день нельзя было играть свадьбы: «У суботу [свадьбу] не играють — то ўдовский день» [28. С. 241]; «Свадьбы уж в какой день только не играют, вот в какой время свободное есть, хоть в четверг, хоть в понедельник. Только не в субботу — она день непарный, ничем хорошим это не кончится. Обязательно кто-то из них, или жених, или невеста, без пары останется, субботу пару уведет себе» [12. С. 281]. Иногда в гаданиях на сон суббота называется сиротой или вдовой: «А потом заворачиваются еще: "Воскресенье с понедельником, вторник со средой, четверг с пятницей. А суббота — сирота. Ты мне скажи сущую правду, приснишь мне хороший сон"» (Каргопольский р-н Архангельской обл., 1996 г.; КА); «Воскресенье с понедельником, вторник со средой, четверг с пятницей. Суббота-сирота, покажи мне во сне моево богосуженово» (Каргопольский р-н Архангельской обл., 1998 г.; КА); «А ты, субботушка, — вдовушка, сиротинушка, на тебе не женятся, не венчаются, на тебе только сны сбываются» [11. С. 13].

Таким образом, нельзя согласиться с выводами о том, что суббота оценивалась народной традицией как несчастливый, неблагоприятный день недели, хотя есть ряд представлений, которые говорят об этом. Суббота действительно во многом находилась «в зависимости» от воскресенья, поэтому с этим днем связан ряд запретов и предписаний (не петь песни, не веселиться, вымыть дом, пребывать в чистоте, как духовной, так и физической). В то же время это день, благоприятный для разных работ. Суббота — последний (перед воскресеньем) день недели, вероятно, с ним связывается идея полноты, законченности, поэтому он иногда противопоставляется понедельнику как первому, несчастливому дню недели: «Нет легче дня против субботы (а тяжелее понедельника)» [10. Т. С. 311].

Литература

1. Балобанова К.А., Киевская Е.В. Родины // Семейные обряды Вятского края. М.; Котельнич, 2003. С. 13—28.
2. Балов А.В. Черты русского народного календаря. Дни недели в русских народных верованиях // Русский архив. 1907. № 1. С. 109—137.
3. Вадейша М.Г. Русская баня по материалам фольклора: идеальный чело-

век в идеальном мире // Антропология. Фольклористика. Лингвистика: Сб. ст. СПб., 2001. Вып. 1. С. 125—143.

4. Валенцова М.М., Седякова И.А. Первый — последний // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 3. М., 2004. С. 674—679.

5. Владимировская Н.Г. Материалы к описанию полесских народных представлений, связанных с ткачеством // Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования. М., 1983. С. 225—245.

6. Горячева Т.В. Остаться с пустыми оворотниками // Слово и культура: Памяти Н.И. Толстого. Т. 1. М., 1998. С. 85—92.

7. Гробанов П. Суеверия, приметы, поверия, гадания и заговоры, распространенные среди жителей г. Ейск // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1893. Вып. 16. С. 267—277.

8. Гура А.В. Материалы к описанию народных представлений, связанных с ткачеством, в зоне полесско-подлясского пограничья // Восточнославянский этнолингвистический сборник: Исследования и материалы. М., 2001. С. 105—117.

9. Даль В.И. Пословицы русского народа. М., 1984.

10. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. СПб., 1996.

11. Дианова Т.Б. Текстовое пространство фольклора: методологические заметки к проблеме // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2004. Вып. 3. С. 6—17.

12. Добровольская В.Е. Категория «хорошее / плохое время» в традиционной культуре Центральной России // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 9. М., 2006. С. 276—292.

13. Добровольская В.Е., Котельникова Н.Е. Строительство и заселение в новый дом // Традиционная культура Гороховского края: Экспедиционные, архивные, аналитические материалы. Т. 1. М., 2004. С. 186—190.

14. Зеленин Д.К. Описание рукописей Ученого архива имп. Рус. геогр. об-ва. Вып. 2. Пг., 1915. Вып. 3. Пг., 1916.

15. Иванов П. Жизнь и поверия крестьян Купянского уезда Харьковской губернии. Харьков, 1907.

16. Комадинич Г. «Варовницы»: Народные предписания и запреты в Чачанском крае // ЖС. 1996. № 4. С. 40—41.

17. Липина В.В. Опыт этноидеографического словаря русских говоров Свердловской области. Вып. 4: Быт. Ч. 1. Екатеринбург, 2004.

18. Лузянина Л.Н. Пословица не зря молвится // Энциклопедия земли Вятской. Т. 8: Фольклор и этнография. Киров, 1998. С. 543—551.

19. «Народная Библия»: Восточнославянские этимологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой. М., 2004.

20. Никифоровский Н.Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.

21. Повір'я / Упорядник М.Д. Дмитренко. Київ, 1992.

22. Прислов'я та приказки: Природа. Господарська діяльність людини. Київ, 1989.

23. Седякова О.А. Поминальные дни и статья Д.К. Зеленина «Древнерусский культ "заложных" покойников» // *Она же*. Поэтика обряда: Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004. С. 257—264.

24. Седякова И.А. Семантика и символика второго у болгар (с некоторыми славянскими параллелями) // *Признаковое пространство культуры*. М., 2002. С. 219—221.

25. Сергусітуйскі А.К. Прымя і забавы беларусаў-палешукоў. Мінск, 1998.

26. Толстая С.М. Вторник // *Славянские древности: Этнолингвистический словарь*. Т. 1. М., 1995. С. 455—458.

27. Толстая С.М. К соотношению христианского и народного календаря у славян: Счет и оценка дней недели // *Она же*. Полесский народный календарь. М., 2005. С. 524—542.

28. Толстая С.М. Материалы к этнодиалектному словарю полесских хрононимов // *Она же*. Полесский народный календарь. М., 2005. С. 26—335.

29. Толстая С.М. Полесские версии стиха о «грешной девке» // *ЖС*. 1997. № 2. С. 57—58.

Примечания

¹ О вторнике см.: [26; 6; 2. С. 122—123; 15. С. 11; 12. С. 278—279]. О субботе см.: [27; 2. С. 137; 15. С. 17; 12. С. 281].

Здесь и далее ссылки на полевые материалы даются в круглых скобках; указывается район, область, год записи (если есть) и архив, в котором хранятся цитируемые материалы.

Сокращения

АГ — фольклорный архив Академической гимназии Санкт-Петербургского гос. ун-та

АГРЦРФ — архив Гос. республиканского центра русского фольклора

ЕУ — фольклорный архив Европейского ун-та в Санкт-Петербурге

КА — Каргопольский архив этнолингвистической экспедиции Российского гос. гуманитарного ун-та

ЛАА — личный архив автора

ПА — Полесский архив Ин-та славяноведения РАН

ПудА — Пудожский архив этнолингвистической экспедиции Российского гос. гуманитарного ун-та

УРГУ — архив Уральского гос. ун-та

В.Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ

«ЧЕТВЕРГ В ОДИН УЗЕЛ И ГОРЕ И РАДОСТЬ ВЯЖЕТ...»

(Амбивалентность семантики четверга
в традиционной культуре Владимирской области)

В народной традиции дни недели обладают определенной семантикой, которая проявляется в постоянных эпитетах, свойственных тому или иному дню, в предписаниях, регулирующих бытовое и обрядовое поведение человека в этот день, а также в мотивировках этих предписаний. Верования, связанные с днями недели, обнаруживают значительную вариативность. Один и тот же день может быть наделен как положительной, так и отрицательной семантикой в зависимости от локальной и региональной традиции.

Исследований, посвященных семантике и символике дней недели в народной традиции того или иного региона в целом, немало¹. Символике отдельных дней недели уделено гораздо меньше внимания². Связано это не с тем, что тот или иной день недели обойден исследовательским вниманием. Причина, на наш взгляд, в другом — для подобных исследований не всегда хватает материала одной локальной традиции, поэтому в статьи, посвященные обсуждаемой тематике, довольно часто включают разнорегиональный, а иногда и этнически неоднородный материал.

Между тем даже в традиции одного региона семантика того или иного дня недели может быть неоднородной. Так, на территории нескольких юго-восточных районов Владимирской обл.³, однородных с точки зрения традиционной культуры⁴, оценки и семантика некоторых дней недели не отличаются единообразием.

Дни недели в традиционной культуре противопоставляются как этические и аксиологические категории «добро» и «зло»⁵: они соотносятся друг с другом как благоприятные и вредоносные единицы. Амбивалентную семантику в традиции юго-восточной части Владимирской обл. имеет четверг, хотя в первую очередь этот день актуализирует представления о семейно-родственных отношениях между

днями недели. Четверг наделяется как горизонтальными, так и вертикальными родственными связями. С одной стороны, четверг — это брат вторника, реже — среды и пятницы или муж пятницы, с другой — отец субботы или сын среды: «Четверг — это вторнику братец родной» [1]; «Среда и пятница парочкой идут, а у них братец родной — четверг» [2]; «Четверг — он пятнице муж законный» [3]; «Четверг, говорят, субботушке отец родной» [4]; «У среды сынок четверг, а у пятницы дочка — субботушка» [5].

Отметим также, что название этого дня вызывает у наших информантов ассоциации не с четвергом вообще, а с тремя наиболее значимыми календарными датами: Страстным и Троицким четвергами и четвергом на Средокрестной неделе. Характерен следующий диалог между информантом и собирателем: «Четверг, это на Страшной неделе, перед Пасхой. Тут уж яйца красят, тут уж всё. Тут уж и в бане мылись, и денежки считали, чтоб водились, сеть заплетали, чтоб рыба водилась. Тут уж всё. [А четверг, он только на Страстной неделе?] Почему?! Вот перед Троицей четверг, на его девки берёзку завивают, в лес ходят. Ветки на его ломают, ими вот дома украшают. Он называется Семик. [А еще четверги есть?] А как же. Вот крестики-то когда пекут на Средокрестье-то. Вот в четверг их ломают. В четверг-то пост ломается. [Ну, а вот после среды как день называется?] Четверг, как и у всех. Четверг, говорят» [4]. В местной традиции наиболее значим четверг на Страстной неделе, с которым связано множество обрядовых действий и верований. Вторым по значимости является Средокрестный четверг. На него в данном регионе гадали с обрядовым печеньем (*крестиками*) о своей судьбе⁶. Семик помнят лишь наиболее пожилые информантки.

Опросы о четверге как обычном дне недели указывают на положительную семантику этого дня. Действительно, расспрашивая о четверге, мы сталкивались прежде всего с вербальной актуализацией понятия *хороший день*: «Четверг — это хороший день, всегда

ВАРВАРА ЕВГЕНЬВНА ДОБРОВОЛЬСКАЯ, канд. филол. наук; Гос. республиканский центр русского фольклора (Москва)

удачно» [6]; «Четверг — хороший для дел день, всё удаётся» [7] и т.д.

Положительная семантика четверга связана с целым рядом факторов. Прежде всего, понятие *хороший день* может реализовываться через понятие *мужской день*. В большинстве традиций мужским дням приписывается положительная семантика, а женским — отрицательная. Юго-восток Владимирщины не является в данном случае исключением: «Понедельник, вторник, четверг — это все мужики, мужские дни, они хорошие» [8]; «Четверг — мужской день, он хороший, а пятница — бабий, плохой» [9]; «Четверг — он хороший день, потому как мужик, мужичьи дни — они все хорошие» [1]. Понятие *хороший день* может быть связано с одним из членов оппозиции *четный—нечетный*. В данной традиции четные дни наделяются положительной семантикой, а нечетные — отрицательной⁷. В соответствии с этим четверг считается хорошим днем: «Четверг — четный день, значит, легкий» [10]; «Четверг — четвёртый, он четный и потому хороший день» [9]. Четверг — хороший также потому, что он *парный*⁸: «Четверг — день хороший, потому что у него пара есть: воскресенье-понедельник — пара, вторник-среда — пара, четверг-пятница — тоже пара. Суббота только без пары — тяжёлый это день» [3]; «Четверг лёгкий, потому как он парный. Четверг и пятница — они пара» [11]. Наконец, четверг считается хорошим днем, потому что он скоромный: «Четверг — хороший день, легкий. Он если не постом, то скоромный, а и постом если, то всё ж помятче, чем понедельник там или среда с пятницей» [1]; «Четверг лёгкий, потому как не постный» [2]

Таким образом, в традиции юго-восточной Владимирщины четвергу приписываются следующие признаки: *мужской, четный, парный, скоромный*, — которые указывают на положительную семантику этого дня недели.

Однако при более тщательном опросе местные жители дают четвергу неоднозначную оценку: «Четверг — он середний, он и горе и радость в одну верёвку вьёт» [12]; «Четверг — он не зол, не добр, он середний. Для чего хорош, а для чего и плох» [13].

Даже те, кто считает четверг хорошим днем, отмечают одну его особенность — он *грозный*: «Четверг — лёгкий день, но сердитый очень, грозный очень» [8]; «Четверг — день лёгкий, хороший, но грозный» [10] и т.д. Обычно эпитет *грозный*, как в значении 'грозовой', так и в значении 'сердитый',

применяется по отношению к определенным календарным датам, чаще всего весенне-летнего цикла, в которые не рекомендуется работать во избежание грозы и уничтожения работы дождем или ударом молнии⁹.

Грозными в юго-восточной части Владимирской обл. считаются четверги преимущественно от Пасхи до Вознесения. В эти дни не рекомендуется заниматься женскими работами, связанными с шитьем, прядением и ткачеством: «Четверг — день лёгкий, но грозный. На него ткать нельзя, а то ткань в грозу рваться будет» [6]; «На четверг работать хорошо, только прясть нельзя, а то нитки в грозу рваться будут» [10]; «В четверг с нитками работать нельзя, ни ткать, ни прясть, а всё остальное делай, день лёгкий. А тряпки, они в грозу рваться будут» [11]. В эти же дни запрещены и другие виды женских работ. Считается, что в *грозные четверги* нельзя стирать: «Кто в четверг белье стирает, у того он рвётся в шобл» [14]; «Если в четверг белье стираешь — пустая работа, оно всё не свежо выглядит, серо всегда такое, замызанное» [4]. Полагают, что вымытые в четверг окна не блестят, а полы быстро пачкаются. Причем мотивировка запрета на эти виды работ связана с дождем и грозой ассоциативно: окна и полы становятся грязными, как после сильного дождя: «Если в четверг окна помоешь, они все мутны, все в разводах, как во время грозы. Грозный это день» [1]; «Когда в четверг окна моешь, они не блестят, как ни три — всё разводы, а всё потому что грозный день, все окна как дождём покрыты» [11]; «Полы на четверг мыть — зряшное дело. Вот хоть вечером в четверг вымоешь, а уж с утрева в пятницу мой сызнава, грязь такая, как будто год не мыли, как будто с дождя входили» [13]. В этот же период по четвергам нельзя заготавливать бревна для строительства дома, так, если в срубе будет использовано «четверговое» дерево, то в него «бесприменно молния попадёт, дом сгорит, если в четверг дерево для него рубили» [7].

Считается также, что в четверг, как и в воскресенье, нельзя мыться, но мотивировка этих запретов разная. Моющийся в воскресенье смывает свое здоровье; тот же, кто моется в четверг, может быть убит громом или умереть во время грозы, что считается знаком несправедливой жизни и указанием на пребывание после смерти в аду: «В четверг мыться — хуже нет. Кто в четверг моется, того громом убьёт» [15]; «Если в четверг мыться — после

смерти в аду гореть. Ведь вот кто в четверг моется, то в грозу помрёт, а кто в грозу помер, тот в ад попадёт. Поэтому и говорят: "Грозный день — мыться нельзя"» [16].

Вероятно, эпитет *грозный* применительно к четвергу имеет древние языческие корни, поскольку, по выводам ряда исследователей, у большинства индоевропейских народов Европы этот день посвящался богу-громовнику¹⁰. Однако это не объясняет, почему данный день наделяется в нашем случае положительной семантикой, поскольку у народов, имевших хорошо развитую мифологическую систему с культом громовника, семантика четверга сугубо отрицательная¹¹.

Отрицательная оценка четверга чаще всего обусловлена звуковым обликом названия: *четверг* — *черви*, *четверг* — *черт* и *четверг* — *черный*. Каждая из этих пар связана с негативной оценкой четверга.

Из-за созвучия *четверг* — *черви* этот день считается неблагоприятным для первого выгона скота. Наибольшее число информантов склоняются к тому, что «если скотину первый раз в четверг выгонять, первый раз после зимы, то у ей в животе черви заведутся. Скотина болеть будет» [14]. Другие полагают, что причина запрета иная: «Скотину в четверг выгонять нельзя. У ей копыта гнить начнут, черви там заведутся» [17]. Существует еще одна мотивировка запрета на первый выгон скотины в четверг: «Коров в четверг не гонят после зимы, во вторник там, в субботу, а в четверг не гонят, у их в глазах черви заведутся, она, как взбесится, не пастись будет, они её в глаза кусают, глаза гноятся все, в четверг скотину не гонят» [18]. Крайне редко встречается и еще одно объяснение: «В четверг скотину после зимы первый раз не выгоняют, ждут. В четверг нельзя — у пастуха черви в кишках заведутся, он болеть начнет» [5].

С этим же созвучием связан запрет высаживать в четверг овощи: «Вообще четверг — день лёгкий, на него разные дела зачинать можно, строить там или что. Только вот сажать нельзя, овощи сажать нельзя — черви заведутся» [16]. Иногда этот запрет распространяется только на капусту, поскольку именно она наиболее подвержена нападению вредителей: «В четверг капусту только сажать нельзя, если её в четверг посадишь, ей черви завиться в кочан не дадут, все листья пожрут» [19].

С созвучием *четверг* — *черный* также связан запрет сажать картошку и

капусту. Считается, что посаженные в этот день овощи хотя и будут иметь «товарный вид», но внутри будут черными: «Картошку в четверг не содют, она по виду хорошая, а разрежешь — внутри вся чёрная, есть нельзя» [11]; «Капусту по четвергам не содют, вот прям хоть какая погода. Если её в четверг посадить, то кочаны будут крепкие и с виду белые, а разрежешь — все в черных полосках» [4]; или: «Если картошку в четверг содишь — ботва прям до времени чернеет, болеет картошка» [9].

Этой же связью с черным мотивируется запрет солить сало в четверг: «Если сало четверговое, оно почти всегда чернеет, портится, нельзя его в четверг-то солить» [16].

Наконец, созвучие *четверг* — *черт* является основанием запрета консервировать что-либо, прежде всего мясо: «Тушёнку в четверг делать нельзя, в нее чёрт влезет, она взорвется вся» [20]. Наиболее пожилые информанты видят причину того, что нечистый дух оказывается в законсервированном продукте именно в четверг, в постоянной борьбе Ильи Пророка с чертом: «Илья Пророк, он ведь вот не только в Ильин день с нечистым сражается, он ведь вот круглый год, вот это по четвергам бывает, он его гоняет, а нечистый-то и прячется. Четверг это — чёртов день, чёрт на него по земле ходит и Илья его гонит, а тот, значит, прячется. Вот в банки он и прячется. Вот все закрещивают, а когда консерву делаешь — как закрестишь-то? Вот он туда и прячется, а потом взрывается всё, всё портится» [3].

Представление о том, что четверг — это *чертов день* или *черный день*¹², в данном регионе довольно устойчиво. Считается, что в четверг нечистый дух по земле гуляет» [14]. Именно в силу того, что в четверг на земле появляется нечистая сила, многие информанты полагают, что это наиболее удачный, хотя и опасный день для гаданий, поскольку их результат будет наиболее правдивым: «Гадают там на святки, на Троицкой неделе, Филипповым постом гадают, на Средокрестье. Так-то вообще гадать нельзя, но если очень надо что узнать, то в четверг можно, тут черти-то по земле бродят, и уж узнать можно, что сбудется, а потом в пятницу в церкву сходить, попоститься и покаяться, но в четверг гадание самое верное. Четверг, говорят, день такой — и Богу и чёрту» [15].

Однако в этот же день на земле появляются и святые: «В четверг по земле святые угодники ходят» [10]. Именно это и является одной из причин двой-

ственной оценки четверга: «Уж вот четверг, он и хороший и плохой, на его и чёрный ходит и святые угодники на земле. Вот когда чёрный заглянет — всё неладно, а когда святые — во всем удача. А как узнать кто? Потому и говорят: "Четверг — он и горе и радость в одну веревку сучит". Поэтому в четверг осторожной быть надо» [21].

Таким образом, двойственная оценка четверга связана с тем, что в этот день силы добра и зла находятся в одинаковом положении и могут в равной степени влиять на жизнь людей. Многие местные жители считают, что равенство демонологических и божественных сил по четвергам связано с серединым положением¹³ этого дня: «Вот в четверг и святые по земле ходят и нечисть бежит, а всё потому, что посередке он, и добру открыт, и злу. И удача тут, и несчастья» [17]; «В четверг и радость бывает, и горе. Он посередке стоит, в нём всё поровну» [16].

Итак, четверг на юго-востоке Владимирской обл. оценивается как положительно, так и отрицательно. С одной стороны, это *мужской, четный, парный, легкий, скоромный день*, в который всем начинаниям сопутствует удача. В то же время это *грозный день*, на который распространяется ряд запретов, связанных с «грозными» и «грозowymi» днями. Это дополняется серединым положением четверга, способствующим появлению в этот период вокруг человека как божественных, так и демонических сил.

Примечания

¹ См.: *Балов А.В.* Черты русского народного календаря. Дни недели в русских народных верованиях // Русский архив. 1907. № 1. С. 109—137; *Успенский Б.А.* К символике времени у славян: «чистые» и «нечистые» дни недели // *Finitis duodecim lustris*: Сб. ст. к 60-летию Ю.М. Лотмана. Таллин, 1982. С. 70—75; *Толстая С.М.* Полесский народный календарь. М., 2005; и т.д.

² См., например: *Соколов П.* Понедельник — тяжелый день (одно из поверий наших простолюдинов) // Рязанские губернские ведомости. Неоф. ч. 1847. 29 ноября. № 48. С. 240—242; *Амосова С.Н.* Представления, связанные с понедельником // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 9. М., 2006. С. 293—303; *Балов А.В.* «Понедельничье»: Из народных обычаев в Пошехонском уезде Ярославской губернии // Ярославские губернские ведомости. 1895. № 181. С. 27—36; *Он же.* Понедельник и понедельник: Историко-этнографический очерк // Русский архив.

1904. № 5. С. 3; *Языков Д.И.* Бабий день (пятница) // Энциклопедический лексикон. СПб., 1835. Т. 4. С. 29; *Павлова М.Р.* Среда и пятница в связи с прядением // Этногенез, ранняя этническая история и культура славян. М., 1985. С. 66—69.

³ Речь идет о Судогодском, Селивановском, Гороховецком и Муромском районах Владимирской обл., в которые с 1994 г. проводит экспедиции Государственный республиканский центр русского фольклора (все приведенные в статье материалы хранятся в научном архиве ГРЦРФ).

⁴ См.: *Добровольская В.Е.* Современное состояние фольклора Судогодского края // Фольклор Судогодского края. М., 1999. С. 8—18; *Она же.* Традиционная культура Гороховецкого края // Традиционная культура Гороховецкого края: В 2 т. Т. 1. М., 2004. С. 19—30; *Она же.* Типы обрядового печенья Владимирской области. Опыт характеристики традиции // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 4. Сыктывкар, 2008. С. 95—113.

⁵ Подробнее см.: *Толстая С.М.* К соотношению христианского и народного календаря у славян: счет и оценка дней недели // *Она же.* Полесский народный календарь. М., 2005. С. 534—537.

⁶ Подробнее об этом см.: *Добровольская В.Е.* Обрядовое печенье Гороховецкого края // ЖС. 2003. № 1. С. 23—25.

⁷ Следует отметить, что подобная оценка характерна не для всех традиций и даже в данном регионе в некоторых случаях, например при гаданиях, нечетное наделяется положительной семантикой (гадают по три, пять и т.п. человек). Подробнее об оппозиции *чет—нечет* см.: *Иванов В.В.* Чет и нечет. Асимметрия мозга и знаковых систем. М., 1978; *Топоров В.Н.* О числовых моделях в архаичных текстах // Структура текста. М., 1980. С. 58.

⁸ Подробнее о парных днях недели см.: *Добровольская В.Е.* Категория «хорошее/плохое время» в традиционной культуре Центральной России // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 9. М., 2006. С. 276—292.

⁹ См. подробнее: *Добровольская В.Е.* «Грозные» праздники в системе календарных дат Муромского района // ЖС. 2005. № 2. С. 18—21.

¹⁰ *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Перкунас // Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 304; *Они же.* Пятница // Там же. С. 357; *Они же.* Перун // Славянская мифология. М., 2002. С. 357; См. также: *Мелетинский Е.М.* Топ // Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 519. Ср.: *Grimm J.* Teutonic mythology. Vol. 1. London, 1882. P. 166; Vol. 4. London, 1888. P. 173.

¹¹ Так, немцы считают четверг самым зловещим днем недели, в который нельзя начинать какие-либо дела, играть свадьбы и отпускать детей из дома. См.: *Waring P.A.* Dictionary of omens and superstitions. London, 1977. Англичане также верят в то, что четверг — опасный

день. Они полагают, что только один час этого дня, предрассветный, благоприятен для человека. См.: Энциклопедия суеверий. М., 1995. С. 478—479.

¹² *Чёрный* — одно из самых употребительных названий черта в данном регионе, так что в этом случае *чёрный* связан не с цветом, как в предыдущем примере, а с нечистой силой.

¹³ О четверге как поворотном дне недели см.: *Успенский Б.А.* К символике времени у славян... С. 73.

Список информантов

1. Антонина Ивановна Логинова, 1921 г.р., с. Драчёво Селивановского р-на.
2. Ирина Андреевна Горшкова, 1929 г.р., урож. с. Красного (в настоящее время в составе г. Гороховца).
3. Прасковья Леонтьевна Колмыкова, 1914 г.р., с. Картмазово Судогодского р-на.
4. Клавдия Алексеевна Краснова, 1913 г.р., урож. д. Полесково, с 1969 г. проживает в с. Фоминки Гороховецкого р-на.
5. Прасковья Семёновна Гоголова, 1917 г.р., д. Баландино Гороховецкого р-на.
6. Наталья Константиновна Мокеева, 1950 г.р., г. Муром.
7. Валентина Николаевна Посулова, 1959 г.р., с. Кавардицы Муромского р-на.
8. Владимир Николаевич Антонов, 1927 г.р., с. Кавардицы Муромского р-на.
9. Клавдия Павловна Зеленова, 1925 г.р., пос. Якиманская слобода Муромского р-на.
10. Мария Ивановна Касатова, 1926 г.р., с. Кавардицы Муромского р-на.
11. Евгения Дмитриевна Золкина, 1922 г.р., д. Шипилово Судогодского р-на.
12. Михаил Иванович Тихонов, 1957 г.р., пос. Красная Горбатка Селивановского р-на.
13. Екатерина Алексеевна Абрамушкина, 1928 г.р., с. Шубино Гороховецкого р-на.
14. Галина Михайловна Пикина, 1925 г.р., урож. с. Карачарово Муромского р-на, с 1954 г. проживает в пос. Красная Горбатка Селивановского р-на.
15. Любовь Ивановна Платонова, 1959 г.р., д. Надеждино Селивановского р-на.
16. Евдокия Семеновна Маркова, 1921 г.р., д. Карпово Судогодского р-на.
17. Александра Васильевна Харитоновна, 1928 г.р., д. Непейцыно Судогодского р-на.
18. Валентина Степановна Бровентьева, 1935 г.р., урож. с. Ивоино, с 1980 г. проживает в д. Копнино Селивановского р-на.
19. Татьяна Викторовна Акифеева, 1957 г.р., урож. д. Осташково Судогодского р-на, с 1964 г. проживает в Селивановском р-не, в настоящее время — д. Надеждино; учитель биологии.
20. Мария Ивановна Горелкина, 1967 г.р., урож. д. Новлянка, с 1986 г. проживает в д. Копнино Селивановского р-на.
21. Лидия Иванова Цветкова, 1939 г.р., урож. д. Зыково, проживает в д. Чулково Гороховецкого р-на.

О.Н. ГЛАЗУНОВА

ЦИКЛ МЕСТНОЧТИМЫХ ПЯТНИЧНЫХ ПРАЗДНИКОВ НА СЕВЕРО-ВОСТОКЕ МОСКОВСКОЙ ОБЛАСТИ

С 2002 г. Институтом археологии РАН проводятся комплексные исследования на посаде открытого в 1975 г. древнерусского городища Шерна (в окрестностях д. Могутово Щелковского р-на Московской обл.). Параллельно ведутся полевые исследования, основная цель которых — изучение микропонимов в округе городища. Всего было опрошено 47 старожилов, принадлежащих к двум основным возрастным группам: 1915—1930 и 1930—1940-х гг. Кроме того, в ходе опросов был выявлен цикл местночтимых пятничных праздников, которому и посвящена данная статья. Основной материал был записан от старожилов деревень Ерёмине, Еськино, Рязанцы, Костыши и села Маврино.

Всего в округе насчитывается четыре пятничных праздника, которые отмечаются в 8-ю, 9-ю, 10-ю и 11-ю пятницы после Пасхи. В сознании местных жителей череда пятничных праздников воспринимается именно как цикл, как нечто единое; упоминая один из праздников, непременно вспоминают и про остальные. Некоторые информанты связывают пятничные праздники с тем, что «Христос ходил по своим местам после воскресения» [1]. Церковью такие праздники не отмечаются, в то же время в народном календаре известны праздники, отмечаемые по пятницам (так называемые двенадцать пятниц).

Пятничные праздники существуют как бы параллельно основным деревенским престольным праздникам и в этом сродни обетным. Так, в Рязанцах и в Еськине престольными праздниками считаются Троица и Рождество Богородицы, в Ерёмине — день Казанской иконы Божией Матери (21.VII) и Дмитриев день (8.XI); в Маврине — Владимирская (3.VI) и Сергиев день (8.IX), в Костышах — Никола (22.V, 19.XII). Пятничный же праздник особо выделяется: «Престольный у нас Казанская, а это — празднество» [2]; «У нас празднество — Девятая пятница, а так у нас Казанская» [3]; «После Пасхи Одиннадцатая пятница. Это празднество Божьей Матери святой Параскевы. Это не престол» [4]. Такое выделение характерно и для категории

заветных (обетных) праздников, однако в перечисленных населенных пунктах следов обетного поклонения выявить не удалось. Интересно отметить, что среди жителей окружающих селений можно столкнуться с попыткой объяснить пятничный праздник соседней деревни именно обетом, по-видимому, как более привычной формой празднования. А в Костышах пятничный праздник тесно переплелся с более поздним обетным.

8-я пятница празднуется в Афанасове, в котором пока не велся опрос; 9-я — в Ерёмине, 10-я — в Еськине и Рязанцах, 11-я — в Маврине. Все праздники включают водосвятие и проводятся около святых «колодцев». Для Маврина это Никольский колодец в Костышах, для Ерёмина, Еськина и Рязанцев — Пятницкий лесной «колодец». Про Афанасово уверенно говорят, что водосвятие у них тоже было, однако в наличии святого «колодца» не уверены, «но какой-то, наверное, свой у них есть». В канун праздника жители идут на святой «колодец», чистят его, убирают, косят траву вокруг него и по пути к нему. В Ерёмине, где стоит посвященная Параскеве Пятнице часовенка, убирают и моют часовню, стирают полотенца и т.д.

Святой Пятницкий «колодец» представляет собой родник с вытекающим из него ручейком, который находится в неглубоком заболоченном овражке в лесу между Еськиным и Ерёминым: «Первый мост и направо в лесу колодчик. Наш колодчик. В Девятую пятницу молебном ходили. Святой великомученицы Параскевы» [5]; «Он святой испокон веку» [6]. К нему идут дорожки и со стороны Еськина, и со стороны Ерёмина. В заболоченной части овражка проложены гати. Около «колодца» поставлен деревянный крест с иконами Богоматери и Николая Чудотворца, «колодец» забран в деревянный сруб, нижняя часть которого, находящаяся в земле, выложена кирпичными кольцами (раньше он был полностью деревянным). *Колодчик*, скамеечка возле него и засохший ствол дерева, на котором также висят иконки, обнесены невысокой изгородью. Из источника вытекает ручеек, впадающий в р. Мележу. Окружающий массив леса, называемого Сеча, считается священным

ОЛЬГА НИКОЛАЕВНА ГЛАЗУНОВА; Ин-т археологии РАН (Москва)



Крест, поставленный на склоне Волчьего оврага для защиты от лешего

и одновременно, как это часто бывает, опасным. Сюда традиционно не ходят ни по грибы, ни по ягоды, ни за другим «лесным товаром»: «Боялись туда ходить, в овраг уводили черти»¹.

Вода из Пятницкого «колодца» считается лечебной, причем не только для людей, но и для скота (коров): «Заболит человек — пойдешь возьмешь водички. И корова заболит — несем» [7]; «Ходят туда, если кто болеет — поливаются этой водичкой» [6]; «Вода святая, воду доставали и окачивались этой водой» [8]. Рассказывают о способности святой воды Пятницкого «колодца» нейтрализовать разнообразные негативные воздействия. В 1980-е гг. недалеко от него

был построен ныне не существующий трудовой лагерь, куда привозили детей из Чернобыля: «Они попьют — и здоровеют» [6]. Говорят, что в советское время пытались осквернить родничок, но он всё равно очищался». Чистоту воды сравнивают с новообразованными святыми источниками на окраине Ерёмине и около Троицкой церкви в Рязанцах, но там вода застаивается, а в Пятницком «колодце» — нет.

Есть свидетельства о приношениях к «колодцу». По уверению местных жителей, «туда деньги кидают» [9].

Пятницкий «колодец» вполне традиционно посвящен св. Параскеве². Ей же посвящены и пятничные праздники. В деревенских избах здесь часто можно встретить среди икон образ Параскевы Пятницы.

Празднование, связанное со святым Пятницким «колодцем», приходится на 9-ю пятницу после Пасхи. В церковном календаре этот день, однако, не связывается с Параскевой. В этот день празднуется память новгородского святого Варлаама Хутынского (или Худынского), в связи с этим некоторые исследователи связывают

празднование Девятой пятницы с новгородскими традициями³.

Пятницкая часовня в Ерёмине, посвященная «Девятой пятнице, святой Параскеве», — это небольшое деревянное, квадратное в плане строение без окон. Раньше, как говорят, она стояла на четырех валунах. Сейчас валунов уже не видно: то ли их вытащили, то ли они ушли в землю. Часовенка была объявлена памятником деревянного зодчества, что и помогло ей уцелеть до нашего времени, тогда как и часовню в другой части Ерёмине, на Борисовке, и часовню в Могутове разобрали.

Непосредственно в праздник в деревню приходит священник из Троицкой церкви в Рязанцах, святит воду в чанах и кропит скот, кроме лошадей, которых обыкновенно кропят в Егорьев день. В Ерёмине это происходит около часовни, в Еськине же ставят столы с чанами с водой на Телятнике возле Прогоня, по которому гонят скот. Потом крестным ходом обходят поля: «с иконой и крестом вокруг деревни по полям от пожаров и чтоб родилось всё» [7], «круг полей — урожаем хранить» [8].

После обхода полей идут крестным ходом на «святой колодезь» под пение молитв: «Царица...», «Богородица...», «Верую...». «И с иконами приходили на колодезь. Воду святит, воду доставали и окачивались той водой» [7]. Священник, освятив воду, уходит, участники же шествия остаются у колодца, раздеваются донага и обливаются водой — сначала женщины, потом мужчины.

По некоторым сведениям, «в Девятую пятницу и в огороде святити. <...> В этот день в каждом доме молебны служили» [5]; «Батюшка приходил, по домам ходил» [10]. В церкви же на Девятую и Десятую пятницы читают акафист св. Параскеве.

История праздника в Ерёмине. Девятая, Десятая и Одиннадцатая пятницы приходятся на период Петрова поста. По рассказам, Девятая пятница в Ерёмине раньше была престольным праздником. Празднование престолов в деревнях всегда связано с обильной трапезой, угощением гостей («праздник сам себе в гости зовет»), и то, что праздник приходится на время поста, вызывало неудобство и недовольство. В связи с этим в Ерёмине на «сходке» решили помянуть праздник на день Казанской иконы Богородицы. Благословение было получено, всё устроилось, но «через сколько-то годов» сгорело полдеревни. Пожар остановился только у часовни св. Параскевы. Подожгла деревню местная юрдовая. «Я совсем маленькая была, — рассказывает



Святой Пятницкий «колодец» в лесу между д. Ерёмине и Еськино



Святой Никольский «колодец» в Костышах

Е.Г. Антонова, — когда полдеревни у нас сгорело. Подожгла одна свой дом, помешанная. Ночью сожгла и ушла. Ее посадили» [5]. После этого Девятую пятницу снова начали праздновать. Считают, что пожар — наказание от Параскевы за отказ от празднования ее Девятой пятницы: «Пожар был в отместку, что перенесли престол» [6]; «29 домов сгорело за то, что переименовали. И Бог наказал. Благословения не было» [2; 3]. Причем если в Ерёмине еще помнят саму историю о пожаре, то в устах жительниц Могутова она звучит несколько иначе: «В Ерёмине то ли 24, то ли 40 домов сгорело. И поэтому они какую-то пятницу празднуют» [11; 12]. Можно сказать, что, хотя реальная виновница

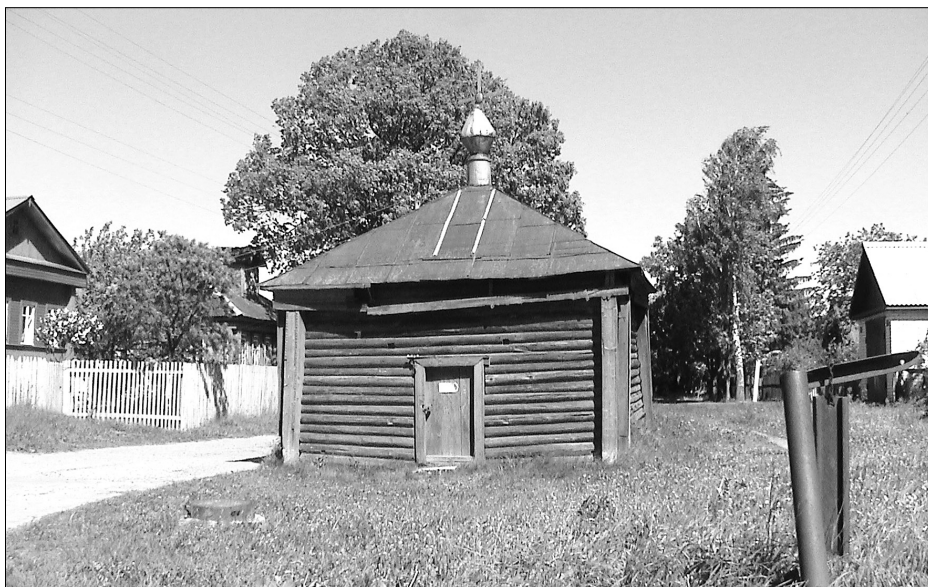
пожара известна, он всё равно однозначно воспринимается как наказание за отказ от чествования Девятой пятницы. Напомним, что крестный ход на Девятую и Десятую пятницы был и «от пожаров», причем не только у жителей Ерёмина, но также и в Еськине и в Рязанцах.

Одиннадцатая пятница празднуется в с. Маврино, расположенном довольно далеко от упомянутых населенных пунктов. На празднование приезжают и из других мест, «машины подъезжают и подъезжают» [11]. Мы были свидетелями того, как в 2004 г. могутовские жительницы собрались вместе и поехали на Одиннадцатую пятницу в Маврино. Немошным, оставшимся дома, привозили святой воды с мавринского

водосвятия. Традиция паломничества во Владимирскую церковь Маврина и к святому колодезю в Костышах (см. о нем далее) давняя. Паломники, по свидетельству старожилов, ходили, в частности, из Владимирской обл.⁴: «На поклон ходили паломники, шли пешие из Киржача. Здесь (в Еськине. — О.Г.) у мостика отдыхали» [1]. Прекратилось пешее паломничество только в 1950-е гг. (при Хрущеве). Мавринская Владимирская церковь с приделами Николая Чудотворца и Сергия Радонежского построена в конце XVII в. Там хранится резная деревянная икона Страстной Божией Матери — «матушки Параскевы». К ней и ходят паломники. Она считается чудотворной. Также бытует мнение, что по выражению лица Божией Матери можно предугадать будущее. Если



Празднование Одиннадцатой пятницы в д. Маврино. Прелезание под иконой Страстной Божией Матери



Пятницкая часовня в д. Ерёмино

обратиться к ней даже мысленно, то она посмотрит на тебя либо с печалью (может и заплакать), либо с улыбкой. Действительно изображение выполнено так, что создается впечатление, будто Богородица смотрит именно на тебя: «Где ни стоишь — она на тебя смотрит: здесь стоишь — сюда смотрит, тут стоишь — туда смотрит» [11, 17]; «Икона там Богородицы, как живая» [12].

Икона довольно крупная и представляет собой деревянное раскрашенное рельефное изображение с плоским фоном. До недавнего времени принято было ярко раскрашивать ее перед каждым праздником: румянить щеки,

красить губы и т.д. Лишь несколько лет назад предыдущий мавринский батюшка распорядился прекратить эту традицию и смыл с иконы большую часть «декоративной косметики». По свидетельству прихожан, теперь она выглядит лучше, а то раньше ее даже «трудно было рассмотреть». Сейчас икона в окладе, «одета в ризы». Раньше было принято «одевать» и убирать ее перед праздником в нарядную (тканую) одежду, и она «как будто радовалась». По общему мнению, «одетая в ризы», она как бы застыла, живое общение с ней стало труднее.

Первоначально икона находилась на святом источнике в соседнем селении Костыши. Можно выделить две основные версии ее появления. Согласно первой, икона была оставлена здесь каким-то богатым дворянином в 1812 г. во время поспешного отъезда из Москвы. Согласно второй, более распространенной версии, икона появилась сама: «Божья Матерь по речке по Дубенке приплыла. Здесь ее остановили и вырыли ей колодчик. Отсюда ее взяли в Маврино» [4]. Рассказывают, что когда-то Костыши стояли в другом месте, за «колодезем». В 1771 г. во время чумы или холеры вымерло всё село. Остался один человек по фамилии Приклонов, который дал обет перед этой иконой, что если останется жив, то построит часовню напротив «колодца». Он выжил, дал начало новому поколению деревни и построил часовню. Есть также версия, что в это место свозили заболевших чумой. Одному из них, страстно молившемуся о выздоровлении, икона будто бы явилась в ветвях дерева [4; 13; 14; 15; 16].

Праздник этой иконы приходится не на день церковного празднования в честь иконы Страстной Божией Матери, а на 11-ю пятницу после Пасхи. Накануне праздника в четверг вечером батюшка приезжает на святой «колодец» в Костышах и освящает там воду. После чего «набирают воду. Всю ночь и утром идут и едут. <...> Почти до песка выбирают всю воду» [4]. Непосредственно в пятницу в мавринском храме проходит богослужение. Затем икону выносят и обносят с крестным ходом вокруг храма, останавливаясь на всех углах и кропя святой водой. Чаны со святой водой стоят как около храма, так и внутри его. Затем икону ставят в дверях и люди гуськом пролезают под ней. Многие останавливаются и просят о чем-то, некоторые довольно долго. Очередь терпеливо ждет. Обязательное условие — подлезть под иконой надо пригнувшись⁵.

Святой «колодец» в Костышах. Собственно говоря, в Костышах два святых «колодца». На первом из них, по преда-

нию, явилась икона Страстной Божией Матери. Он находится за северной окраиной деревни в овражке, впадающем в речку Дубенку. Называется он Никольским, что, по-видимому, связано с когда-то стоявшей в селении церковью, да и само селение называлось тогда Никольским. Празднество здесь происходит в Одиннадцатую пятницу. Около крупного родника, забранного в бетонные кольца, — говорят, вода здесь не иссыкает даже в самую страшную засуху, — стоит небольшой каменный столбик в виде часовни с иконами Страстной Божией Матери, Параскевы и Николая Чудотворца. В канун праздника «колодец» чистят, причем находят множество монет, брошенных в воду паломниками.

Напротив Никольского «колодца» в кольце лип на месте старинного кладбища еще на памяти местных жителей стояла часовня иконы Страстной Божией Матери, где служили на Одиннадцатую пятницу. Часовня была небольшая, и во время службы, по воспоминаниям местных жителей, люди стояли в основном снаружи. Службы в часовне проходили и после революции. Прекратились они примерно в 1932 г., когда часовня стала ветшать и разрушаться. Тогда икону передали в мавринскую церковь. Передавали трижды, утром она оказывалась на прежнем месте. «Потом вся деревня собралась, отслужили молебен, и икона уже осталась в церкви» [15].

Второй «колодец», расположенный к югу от деревни, также посвящен Пятнице. Он менее известен, зато имеет свою «специализацию». Местные жители затруднились сказать, бывает ли здесь какое-то празднество, зато в один голос говорили, что вода его помогает «от глаз». Возможно, некогда древнее пятничное посвящение южного «колодца» было перенесено и на северный Никольский в связи с обетным посвящением по поводу прекращения чумы.

В литературе описываются случаи смешения традиций почитания св. Параскевы и Богородицы. Так, А.А. Панченко приводит свидетельство 1892 г., что в Новом Осколе икону Богородицы называли «Пятницей», как и в Маврине—Костышах, и совершали торжественное богослужение в Девятую пятницу⁶.

Вернемся к пятничным праздникам. Цели крестного хода на Девятую и Десятую пятницы выявляют картину «обязанностей» св. Параскевы — покровительницы водных источников в данной местности:

1. Параскева покровительствует водному источнику, считающемуся целебным: в ее праздник происходит

водосвятие, окропляют водой скот, люди обливаются водой.

2. Она покровительствует скоту (особенно коровам), кроме лошадей, которые традиционно находятся под покровительством св. Георгия. В большинстве же селений этого региона скот кропят на Троицу или на Семи⁷.

3. Она покровительствует урожаю, способствует плодородию полей и огородов, в дальнейшем сохраняет урожай.

4. Она охраняет от пожаров (обычно считается, что от пожаров хранит другая пятница — Ильинская, т.е. пятница перед Ильиным днем (2.VIII)⁸).

Если же мы обратимся к каноническому образу св. Параскевы, то тут складывается совершенно другая картина. В ней видели главным образом покровительницу женских занятий, особенно прядения. Св. Параскева запрещала прясть по пятницам, наказывала ленивых девиц и невнимательных матерей, помогала при родах, защищала дом и брак, посылала хороших мужей девушкам, которые просили ее об этом, и являлась покровительницей купцов. Как видно, у покровительницы Пятничного святого «колодца» другой круг «обязанностей»⁹.

Культу святой Параскевы Пятницы в России посвящено огромное количество работ. Многие исследователи отмечают слияние в образе Параскевы нескольких различных культов, например культов св. Параскевы и пятницы как дня недели. Церковью праздник Параскевы Пятницы отмечается «в числах» — 28 октября (ст. ст.) и считается праздником Параскевы-Льняницы¹⁰. 9-я и 10-я пятницы (также как и 8-я и 11-я) после Пасхи, которые входят в описанный пятничный цикл, со св. Параскевой никак не связаны. Следует признать, что это скорее свидетельство поклонения пятнице как дню недели.

Примечания

¹ Подобное опасливое отношение к округе святого места традиционно. Многие лесные часовенки, святые «колодцы» и другие святыни, по преимуществу удаленные от жилья, считаются опасными, нечистыми, там или «леший водит», или «черт крутит». Не избежал этой участи, как видно, и Пятницкий «колодец». Есть и еще одна, хотя и довольно далекая, аналогия. В Болгарии нельзя посещать особые самовильские (русалочьи) колодцы и спать под священным самовильским деревом (см.: *Маринов Д.* Народна вяра и религиозни обичаи. София, 1914. С. 191; *Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси. М., 1988. С. 678—679).

² См. о связи колодцев с пятничным культом: *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994. С. 192; *Панченко А.А.* Народное православие. СПб., 1998. С. 153.

³ См.: Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901—1913 гг. М., 1994. С. 151—163; Панченко А.А. Указ. соч. С. 172—173.

⁴ Сведения получены от жительниц селений, расположенных на границе с Владимирской обл.

⁵ Обычай пролезать под иконой или плащаницей часто встречается в религиозной практике. Исследователи возводят эту практику к символике обрядового перехода в другой мир (см., например: Панченко А.А. Указ. соч. С. 110—111; об обрядовом пролезании под иконой Параскевы Пятницы — с. 115, 155).

⁶ Панченко А.А. Указ. соч. С. 158.

⁷ В Подмоскowie Семик обыкновенно связывают с Троицыным днем.

⁸ Панченко А.А. Указ. соч. С. 172.

⁹ Интересно отметить, что образы эти настолько далеки друг от друга, что даже в энциклопедическом словаре «Славянская мифология» (М., 1995) в статье о св. Параскеве не упомянута ее «водная» ипостась, тогда как в статье о воде прямо говорится о ней как о «покровительнице водной стихии». Встречаются такие непосредственные суждения и в других книгах (см., например: Левин Ив. Христианские источники культа св. Параскевы // Она же. Двоеверие и народная религия в истории России. М., 2004).

¹⁰ См.: Чичеров В.И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX вв. М., 1957.

Список информантов

1. Валентина Семеновна Володина, 1928 г.р., д. Еськино.
2. Зинаида Александровна Спирина, 1927 г.р., д. Ерëмино.
3. Александра Петровна Спирина, 1929 г.р., д. Ерëмино.
4. Александра Филипповна Новоселова, 1930 г.р., д. Костыши.
5. Елизавета Григорьевна Антонова (Фомина), 1918 г.р., д. Ерëмино.
6. Мария Ивановна Филимонова, 1926 г.р., д. Ерëмино.
7. Евдокия Григорьевна Прокофьева, 1925 г.р., д. Еськино.
8. Анна Гавриловна Крутова, 1918 г.р., д. Еськино.
9. Екатерина Ивановна Спирина, 1935 г.р., д. Ерëмино.
10. Екатерина Васильевна Миронова, 1918 г.р., д. Ерëмино.
11. Мария Ивановна Мануйлова, 1931 г.р., д. Могутово.
12. Анна Федоровна Кошелева, 1929 г.р., д. Могутово.
13. Вера Сергеевна Саржина, 1951 г.р., с. Маврино.
14. Клавдия Ивановна Варфоломеева, 1924 г.р., д. Костыши.
15. Римма Григорьевна Приклонова, 1929 г.р., д. Костыши.
16. Клавдия Александровна Комарова, 1927 г.р., д. Костыши.
17. Зоя Герасимовна Осипова, около 1930-х гг.р., д. Беседы.

А.В. ЧЕРНЫХ

«ШИРОКИЕ СУББОТЫ» В РУССКОМ КАЛЕНДАРЕ ПЕРМСКОГО ПРИКАМЬЯ

Осенний период народного календаря русских Пермского Прикамья, как и в русских традициях других регионов, включает значительное число праздничных и почитаемых дней; к этому периоду приурочены и ритуалы, связанные с завершением основных хозяйственных циклов — земледельческого и летнего выпаса скота, а также с началом обработки льна. Одним из обрядовых комплексов периода конца осени — начала зимы был также цикл поминальных обрядов, приуроченный к периоду от Покрова (14.X) до Дмитриева дня (8.XI). Осенние поминальные субботы были особо выделены в народном календаре русских Пермского края.

Повсеместно в Прикамье поминовение умерших в этот период проводили в **Дмитриевскую субботу** — субботу накануне Дмитриева дня (8.XI), установленную в XIV в. после Куликовской битвы Дмитрием Донским в память о погибших в этом бою, чтобы в этот день совершалось поминовение всех погибших на поле битвы¹. Поминовение усопших в Дмитриевскую субботу отмечено у русских повсеместно² и включено в церковные православные и старообрядческие календари³. Несмотря на тот факт, что установление Дмитриевской субботы имеет официальный характер, исследователи указывают на древний характер поминовения умерших у русских в период осенне-зимнего порубежья⁴.

В субботу перед Дмитриевым днем обычно посещали храм и устраивали поминальную трапезу дома. В то же время в локальных традициях с этой субботой связывались различные поверья и обычаи. Поминальная суббота связывалась и с почитанием святого Дмитрия как покровителя воинов: «Святой Дмитрий — он воин» (Куединский р-н, д. Искильда). Информанты отмечали, что в этот день особо поминались воины либо принято было

помянуть только воинов: «В Дмитриев день воинов помянуть надо» (Куединский р-н, д. Искильда). Известно и представление, что Дмитриевская суббота является «мужским» поминальным днем, когда «только мужиков поминают» (Юрлинский р-н, д. Мухоморка). В Северном Прикамье Дмитриевская суббота была одним из дней в году, когда поминали умерших неестественной смертью: «Дмитриевская суббота, перед Митрием, давелинников и утопленников поминают» (Юрлинский р-н, д. Кукольная). В Красновишерском районе Дмитриевская суббота также входила в число «больших» поминальных суббот, на которые разрешалось помянуть тех, «кто накладывал на себя руки»: «Их поминали в Троицкую, Покровскую, Дмитриевскую субботы — это большие субботы. Эти три субботы — это как разрешено за них, за грешных, молиться» (Красновишерский р-н, с. Верх-Язъя).

Наряду с Дмитриевской в некоторых районах особо выделена и суббота накануне праздника Покрова (14.X) — **Покровская суббота**, которая часто осмыслялась как завершение поминовения умерших в летний период, переход мира предков «в зиму»: «После Покрова на кладбище уж не ходят, только с покойником» (Куединский р-н, с. Урталга). Покровская суббота считается, как и Дмитриевская, установленной церковью: «Вселенские субботы, Дмитриевская и Покровская» (Куединский р-н, д. Пильва). Однако Покровская суббота не включена в число официально признаваемых православной церковью поминальных дней⁵, хотя и отмечена как день поминовения у русских многих регионов⁶.

В северо-западном Прикамье, в русских деревнях Коми-Пермяцкого округа, поминовение умерших растягивается на продолжительный срок, от Покровской субботы до Дмитриевской, который выделен особо как **Межсубботы**, **Широкие субботы**, **Митривски субботы**: «Осенью широкие субботы, четыре недели» (Юрлинский р-н, д. Ефремово). Лишь в некоторых вариантах сроки поминовения растя-

АЛЕКСАНДР ВАСИЛЬЕВИЧ ЧЕРНЫХ, канд. ист. наук; Пермский филиал Ин-та истории и археологии Уральского отделения РАН

гивались с Покровской субботы не до Дмитриевской, а до **Казанской** субботы — накануне праздника иконы Божией Матери Казанской (4.XI). Всего в северо-западном Прикамье этот период включал, по народным представлениям, от четырех до шести поминальных суббот, в каждую из которых было принято помянуть умерших, при этом поминки совершались не только дома, принято было также посещать кладбище: «В Покровскую субботу на кладбище ходят, до Казанки в любую субботу можно ходить» (Юрлинский р-н, д. Елога). Промежуток времени между поминальными субботаами связывался с выходом из потустороннего мира душ предков: «Покойников в субботы родительские (от Покровской до Дмитриевской. — А. Ч.) отпускают» (Юрлинский р-н, д. Елога).

С периодом между поминальными субботаами связывался целый комплекс бытовых запретов: «Из дома в дом нельзя переходить, мало ли кто новую квартиру купил или дали меж субботами, — это плохое время» (Юрлинский р-н, д. Елога); «Говорят, скотину нельзя покупать и продавать, нельзя меж субботами» (Косинский р-н, д. Новосёлово); «Скота нельзя продавать, чтобы вёлся, иначе вестись не будет» (Кудымкарский р-н, с. Полва); «Стирать нельзя меж субботыма, не надо. Надо поновить» (Косинский р-н, д. Кривцы). Кроме бытовых, иногда встречаются и обрядовые запреты, например играть свадьбы: «Замуж не выходили, свадьбу не делали меж субботами» (Кудымкарский р-н, с. Полва), хотя, как известно, в большинстве традиций именно этот период народного календаря был временем свадеб. Схожие запреты в северо-западном Прикамье, как и в некоторых других районах, связываются и с другими обрядовыми циклами народного календаря — периодами зимнего и летнего *Цветья* (святками и временем цветения хлебов и злаков), с некоторыми ранневесенними праздниками. Все эти периоды в годовом цикле являются переходными, чем в первую очередь и обусловлены подобные запреты. Открытость пространственных границ между мирами, связанная с концептом «переходного» времени в осенний период между субботаами, раскрывают и такие примеры: «У одной тётки телёнок потерялся. Как из конюшни пропал, никто не

знает — ни дыры, ничего нет, и телёнка нет. Кто-то подсказал: "Меж субботаами всегда покойники прячут, надо [поминальный] обед сделать". Она обед сделала, потом нашла телёнка, в лесу был, стоит в лесу, как привязанный, еле домой привели, никак не идёт...» (Гайнский р-н, д. Плесо). Подобные запреты, связанные с переходным временем, служат одним из способов его сакрализации, выделения, маркирования того или иного периода, а также призваны оградить возможные немотивированные контакты с иным миром⁷.

Бытование лишь в одной из групп русского населения северо-западного Прикамья развитых представлений об осеннем периоде между субботаами требует объяснения подобного феномена. С одной стороны, осенний цикл поминальных обрядов, как мы отмечали, в целом характерен для восточнославянских народов, комплекс представлений, связанный с культом предков, характеризует обрядность почти всех переходных периодов народного календаря. Любая ситуация переходного характера вызывала к жизни необходимость создания ситуации «инаковости»⁸, в том числе и контактов с миром предков. С другой стороны, развитый комплекс представлений об особом поминальном периоде в конце осени — начале зимы является характерной чертой лишь русских северо-западных районов Прикамья, активно взаимодействовавших с финно-угорским коми-пермяцким населением. В коми-пермяцких традициях находим схожие представления об осенних поминальных субботаах⁹, однако, как известно, коми-пермяцкие календарные традиции испытали сильное влияние со стороны русских, поэтому вычленение собственно финно-угорского пласта в этом случае возможно лишь с привлечением материалов по другим финно-угорским народам Поволжья и Приуралья. У удмуртов, например, развитые комплексы поминальной обрядности также приурочены к двум периодам — весеннему и осеннему, при этом осенний комплекс во многом схож с весенним¹⁰. Осенний поминальный комплекс также представлен в годовом цикле календарной обрядности марийцев¹¹. Поэтому, видимо, в данном случае у русских северо-западного Прикамья происходит актуализация тематики осенней поминальной обрядности и усвоение

комплекса представлений соседнего финно-угорского населения, у которого комплекс осенних поминальных обрядов был более развит, так как это не противоречило собственной системе представлений о календарных сроках поминок.

Примечания

¹ *Чичеров В.И.* Зимний период русского земледельческого календаря XVI—XIX вв. М., 1957. С. 38; *Круглый год: Русский земледельческий календарь* / Сост. А.Ф. Некрылова // *Круглый год: русский земледельческий календарь. Народное погодоведение.* Челябинск, 1996. С. 258.

² *Седакова О.А.* Поэтика обряда: Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004. С. 263; *Чичеров В.И.* Указ. соч. С. 38; *Круглый год...* С. 258; *Фурсова Е.Ф.* Календарные обычаи и обряды восточнославянских народов Новосибирской обл. как результат межэтнического взаимодействия (конец XIX — XX вв.). Ч. 2: Обычаи и обряды летне-осеннего периода. Новосибирск, 2003. С. 174—179.

³ Календарь Древлеправославной поморской церкви на 2004 г. СПб., 2004. С. 36; Православный церковный календарь на 2007 г. М., 2006. С. 29.

⁴ *Чичеров В.И.* Указ. соч. С. 38—39.

⁵ Календарь Древлеправославной поморской церкви... С. 36; Православный календарь на 2007 г. С. 4.

⁶ *Седакова О.А.* Указ. соч. С. 252, 263; *Фурсова Е.Ф.* Указ. соч. С. 174—179;

⁷ *Шумов К.Э.* Способы размыкания границ между миром живых и миром неживых и обереги в некоторых жанрах русского фольклора // *История и культура Волго-Вятского края: Тез. докл. и сообщ.* Киров, 1994. С. 270—272.

⁸ *Владыкина Т.Г.* Удмуртский фольклор: Проблемы жанровой эволюции и систематики. Ижевск, 1998. С. 315.

⁹ См. полевые материалы, собранные автором в коми-пермяцких деревнях Кудымкарского, Юсьвинского, Кочевского, Гайнского и Косинского районов Пермского края в 1999—2006 гг.

¹⁰ *Владыкин В.Е., Перевозчикова Т.Г.* Годовой обрядовый цикл удмуртской общины «бускель» (материалы к народному календарю) // *Специфика жанров удмуртского фольклора.* Ижевск, 1990. С. 44—96.; *Миннихметова Т.Г.* Календарные обряды закамских удмуртов. Ижевск, 2000. С. 72.

¹¹ Календарные праздники и обряды марийцев: Сб. материалов. Йошкар-Ола, 2003. Вып. 1. (Этнограф. наследие). С. 17, 174.

Т.А. АГАПКИНА

МОТИВ ПРИГЛАШЕНИЯ НА СВАДЬБУ
В СЛАВЯНСКИХ ЗАГОВОРАХ

Исследуя восточнославянские лечебные заговоры, мы пришли к заключению, что сюжетика и топики заговорных текстов русских, украинцев и белорусов, записанных в XIX—XX вв., будучи частью славянской заговорной традиции, в то же время содержит не так уж много элементов, указывающих на общеславянское наследие. Отчасти это объясняется тем, что фольклорная традиция западных славян испытала разнообразные европейские культурные влияния; что же касается южных (прежде всего балканских) славян, то их длительное существование в отрыве от двух других ветвей славянства, в широком инославянском окружении, привело к развитию довольно самобытных заговорных текстов. В этой ситуации тем интереснее и перспективнее кажется нам выявление того, пусть и небольшого, круга сюжетов, мотивов и поэтических формул, который в большей или меньшей степени известен восточным, западным и южным славянам. Вместе с тем вопрос о том, принадлежит ли некий сюжет или мотив общеславянскому заговорному репертуару, остается в большинстве случаев открытым.

В ряду такого рода топосов — мотив «приглашение на свадьбу», имеющий значение магического выпроваживания (изгнания) нежелательных «гостей». Помимо заговоров, мотив «приглашение как изгнание, выпроваживание» определяет также семантику традиционных славянских ритуальных формул приглашений зверей, предков, стихий на рождественский ужин, в свое время подробно исследованных Л.Н. Виноградовой и С.М. Толстой [3; 4].

Мотив, о котором идет речь, широко распространен в южнославянских лечебных заговорах, где он реализуется через целый спектр сюжетных ситуаций, например таких: *болезнь позвали, и она ушла*: «Царь си сина женьаше, врьбулешките је калесал, и тебе је с тех калесал, да идеш на царьви куначь, пу царьви душечи, да едеш и да пиеш» [Царь сына женил, все болезни пригласил и тебя с ними пригласил, чтобы пришла ты в царские палаты, на царских перинах ела и пила] ([20. № 7. С. 91]; Широка Лыка; от кожной болезни); *болезнь не позвали на свадьбу, она обиделась и лютует; ее*

пытаются задобрить и приглашают: «Оглавил са Павел, оглавил са Петър, сичките калесал на сватба да дойдат. Вярна болежка, ней не калесал... Тя загновяла, тя засърбяла. Отговаря Павел, отговаря Петър: — Вярна болежка, недей сърба, недей боля! И тебе ша калесаме на сватба да дойдеш. Ами ти отмени като леко перо, като мед и масло» [Посватался Павел, посватался Петр, всех позвал прийти на свадьбу. Верная болячка, ее не позвал. Она загноилась, она засвербела. Отвечает Павел, отвечает Петр: — Верная болячка, не сверби, не боли! И тебя позовем прийти на свадьбу. А ты смягчись, как легкое перо, как мед и масло] ([22. № 464]; от кожной болезни; ср. также: [17. № 159]); *болезнь позвала на свадьбу сына всех, кроме родной сестры; сестра проклинает болезнь, чтобы та исчезла*: «Руса-труса сына заженела, све је красте на свадбу позвала, сестру Ружу неје позвала. А она ју љуто куне: — О, да Бог да, Русо-трусо, из вр' се искрутила, из корен се исушила, ту вечер не дочекала» [Руса-труса сына женила, всех корост на свадьбу позвала, сестру Ружу не позвала. А она люто воет: — О, дай Бог, Руса-труса, чтобы ты с верха скрутилась, с корня засохла, здесь вечера не дождалась] [17. № 153]; *болезнь позвала на свадьбу сына все раны, кроме одной; та рассердилась и пошла сама; ее встретили собаки и разорвали* ([17. № 206]; см. также ссылки на варианты: [10]).

Одним из самых популярных сербских сюжетов, основанных на мотиве приглашения на свадьбу, является следующий, чаще всего встречающийся среди заговоров от детской бессонницы: *некто приглашает на свадьбу (своей дочери/своего сына/др.) Н.; на свадьбу вместо Н. посылают/отправляют болезнь*: «Овамо ватра, а тамо свадба, онамо вила сина жени, па зове Н. у кумство, а ја га не дам, него јој шаљем главицу лука и Н. плач» [Здесь огонь, а там свадьба, там вила сына женит и зовет Н. в посаженные отцы, а я его не дам, но посылаю ей головку лука и плач Н.] ([14. С. 358]; Груза, Сербия); «Мене вила на свадбу зове. Нит' ја идем, нити дите шаљем, нег' јој шаљем мога сина (кћери) плач» [Меня вила на свадьбу зовет. Сама не пойду и ребенка не пошлю, но пошлю ей плач моего сына (моей дочери)] ([24. С. 108—109]; сербы в Боснии). Этот сюжет встречается также в заговорах от других болезней, например лихорадки ([11. С. 37]; см. также: [17. № 133, 204, 332, 516]).

Впрочем, лечебными заговорами сфера функционирования этого мотива у южных славян не ограничена. Иногда мотив приглашения на свадьбу, устойчиво ассоциирующийся в магических текстах с идеей ухода/оставления своего места, используется и в профилактической магии. Так, известный у болгар карнавалный обычай «Миша свадба», использующий атрибутику и образы настоящей свадьбы, заключается в разыгрывании свадьбы двух мышей (самца и самки), что должно обеспечить изгнание мышей из села [16]. Чтобы помешать покойнику «ходить» после смерти, в Лесковацком крае (Сербия) наутро после похорон женщины шли на кладбище, приносили умершему еду, после чего одна из них обращалась к нему с такими словами: «Н., пратили ти здравицу да идеш на свадбу у (...), а ти немој да идеш, кућа ти је нова и убава. Ако пођеш, кућу ће ти вуци растури, постелу ти исцепив. Кућу нову да чуваш» [Н., послали тебе «здравицу», чтобы ты пошел на свадьбу в (название удаленного села), а ты не ходи, дом у тебя новый и красивый. Если пойдешь, тебе волки дом раскидают, постель тебе изорвут. Сторожи новый дом] [6. С. 119].

Судя по всему, у западных славян данный мотив встречается крайне редко; мы располагаем лишь двумя его фиксациями у чехов. В Страстную пятницу больной шел к проточной воде, умывался и говорил: «Vítám ti, vodičko čistá, tečeš vod Pána Krista, slyšel jsem, že se budeš vdávati, nemám ti co na svatbu dáti, jenom tu své neduhu ti na svatbu přináším» [Приветствую тебя, водичка чистая, ты течешь от Господа Христа, я слышал, что ты выходишь замуж, мне нечего подарить тебе на свадьбу, только эту свою болезнь тебе на свадьбу приношу] ([2. № 198], ср. [Там же. № 62]). В составе польских и словацких заговоров этот мотив нам пока не встретился.

Совершенно иную ситуацию можно наблюдать в восточнославянской традиции. В лечебных заговорах мотив приглашения на свадьбу также известен лишь в немногих записях и, что особенно важно на фоне разнообразия сербских и болгарских заговоров, в составе одной и той же сюжетной ситуации: *там, далеко, играют свадьбу и зовут туда/ждут там болезнь*; см. в заговоре от падучей: «Стретене встречается, а раба Божья причащается. Там

весиле, Адам жениться, бере Еву дивку соби за жинку. Там музыки грають и дивки гуляють. И тебе (т.е. болезнь) выглядят. Иды до их на весиле» ([25. С. 200]; киев.); от лихорадки: «Титки, титки! Вас 77 <...> клыче бугай на весилля» ([12. С. 170]; полтав.) и болезней скота: «За синими морями, за крутыми горами стоишь дуб кокоциша, миз тых кокоцишав гняздициша; у том гняздици царь лишициша, царь грызициша; ён горелку гониць, вяселья играець, кубки вина наливаєць, слуг к сабе призываець <...> намовных, наговорных, сурошных, урошных. Идзица, уходзица па добрай воли...» ([18. С. 193–194, № 25]; могилев.).

У восточных славян интересующий нас мотив представляет собой более частную реализацию очень популярного в лечебных заговорах мотива приглашения болезней в гости/на пир/на вечерки, где их ожидают еда и веселье, который, так же как и мотив приглашения на свадьбу у южных славян, явно занимает в восточнославянской традиции доминирующее положение, см.: «...там стоят столы дубовы, скатерти браны, питья медовы, яства сахарны. Тебя в гости звали!» ([1. № 121]; новгород.); «На моры, на лукаморы стаиць дуб <...> пад тым дубам сталы пазасцпланы і кубкі паналіваны. За тымі сталамі сядзіць 12 панюў <...> мёд-віно выпіваюць, ад раб Божий имярек скулу гаюць <...> хадзі к нам, скулавіца <...> папіць, пагуляць, з краснымі панамі пабуяць...» [21. № 280] и мн. др.

Кроме того, мотив приглашения на свадьбу лежит в основе довольно распространенных у восточных славян заговоров, направленных на избавление от домашних насекомых, червей, гусениц и др., см.: «Просыў удод удодеят, а прусы прусэят, а блохи блошэят на весиле. Як удод на весиле збирал, так ўси блохи и зибрал»¹; «Прышоў крут на висилия зваць ўсих круцяжоў: не днаго, и не двохо, и не трохо, и не чэтырохо, и не пицёх, и не шесцёх, и не семёх, и не васьмох, а ўсих круцежоў дзвивяцёх» ([23. С. 139, № 6] = [9. № 1252] = [15. № 626]; см. также: [15. № 765–774]). Уместно будет предположить, что при формировании подобных текстов традицией «учитывалась» не только заключенная в этом мотиве семантика изгнания, но и представление о свадьбе (свадебном пире) как о многолюдном собрании, ассоциирующееся со множеством подлежащих удалению «вредителей».

Вместе с тем оказывается, что заговоры, направленные на изгнание насекомых и базирующиеся на мотиве

приглашения на свадьбу/в гости, известны не только в устной традиции (более всего в украинско-белорусской), но и поддерживаются рукописной: они неоднократно встречаются в русских и украинских лечебниках. В рукописном сборнике конца XVIII в. говорится, что, услышав первый раз весной рев бугая, надо было, придя домой, сказать: «Добрыдень вам! — Здоров! — Чы дома ваши тараканище, цвиркунище, блошище? Кличе вас бугаище на свадьбу и на веселье: идеть скоро у болотище!» [7. № 105]; ср.: «Господи, благослови, Отче! Есть на святом мори церковь свытыя Климент, на том Клименте свят крест золот, а на том кресте золотом гусь меден, от того гуся меденаго поидет огонь-посол на огородец сии, на капуста раба Божия имярека. Звати к себе, медяну гуся, черви и мухи, и всякого гада питья пить и есть. Вы не пойдете, и придет по вас огонь-посол, и вызжеть вас, и выпалит, и жиры вам в том огороде не будет. Ныне и присно и во веки веков. Аминь»². В лечебнике предположительно XVII в. имеется совсем другой заговор с интересующим нас мотивом, для того чтобы «умолвити червь в человеце, или в коне, или в ниве»: «Седла гремят узды бречат в порожный мехи ехати по хмель по легкой товар червем и полетете за море, тамо у червей сватьба, а здесь червям огонь, сера горячая и смола кипячая — побегите, черви, отселе за море!» [13. Прил. С. XXXV]. Позднее этот заговор многократно публиковался по этой и другим рукописям (= [1. № 202] = [5. С. 211, № 3]; почти дословно близкий заговор из рукописного сборника Холмогорского уезда напечатан также в: [8. № 23. С. 177]).

Еще один пример использования мотива приглашения на свадьбу — охотничий заговор, призванный отвадить ворона, чтобы он не клевал убитую на охоте птицу. Мы обнаружили два варианта этого заговора, записанных с разницей не менее чем в 100 лет в соседних местностях Архангельской губернии; ср. фрагменты пинежского текста, опубликованного П. Ефименко: «Полети ты, черный ворон, с моего путика, с моего ухажья за синее окиян-море, тамо царь Соломон сына женит и дочь в замуж дает, убил на свадьбу 300 гусей, 300 лебедей, 300 яловичь, 300 утей; там тебе, черный ворон и с воронихой, много будет питенья и яденья, а на моем путике, на моем уголье нет тебе ничего ни спить, ни сись...» [8. № 41. С. 182], — и вернетоемского заговора (из современных записей): «...ставлю силов под елушку,

ставлю — под выскерюшку. Попадают рябки-рябушки, и польники-польнюшки, и тетерки-пеструшки. День лежи, два лежи. Летит черный ворон. Полети ты, черный ворон, во девятое царство, к царю к Соломону. Есть у царя Соломона три свадьбы. На этих трех свадьбах есть три царя битых, три коня битых. Там тебя ждут и дождаются» [19. № 1362].

Таким образом, с одной стороны, при всем разнообразии своих текстовых и функциональных реализаций мотив приглашения на свадьбу/в гости сохраняет семантическую целостность, оставаясь во всех славянских традициях вербальным способом избавления от неких нежелательных явлений (болезней, вредителей, хищников и др.). С другой же стороны, две его основные версии («медицинская» и «энтомологическая») заметно разнятся между собой, что препятствует возведению их к единому источнику. Скорее есть смысл предположить, что «медицинская» версия, максимально широко и сюжетно разнообразно представленная у балканских славян, распространяясь, слегка затронула южную часть Западной (чехи) и Восточной (украинцы и белорусы) Славии, в то время как «энтомологическая» имеет скорее восточнославянское происхождение (оставаясь, кажется, совсем неизвестной на юге и западе Славии), причем в своем формировании она явно взаимодействовала с традицией рукописных лечебников, хотя направление этого процесса остается неясным.

Примечания

¹ Полесский архив Института славяноведения РАН (Москва); с. Выступовичи Овручского р-на Житомирской обл.

² Отдел рукописей Российской государственной библиотеки, ф. 299 (Н.С. Тихонравов), № 25, л. 31–31об. (№ 151).

Литература

1. Великорусские заклинания. Сборник Л.Н. Майкова. СПб., 1992.
2. Вельмезова Е.В. Чешские заговоры. Исследования и тексты. М., 2004.
3. Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: структура текста // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993. С. 60–81.
4. Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: формула и обряд // Малые формы фольк-

лора: Сб. статей памяти Г.Л. Пермякова. М., 1995. С. 166—197.

5. Добровольский В.Н. Смоленский этнографический сборник. СПб., 1891. Т. 1.

6. Борђевић Д. Живот и обичаји народни у Лесковачком крају. Лесковац, 1985.

7. Ефименко П. Сборник малороссийских заклинаний. М., 1874.

8. Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губ. М., 1878. Ч. 2.

9. Замоуы / Уклад. Г.А. Барташэвіч. Мінск, 1992.

10. Кляус В.Л. Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. М., 1997. С. 262—264.

11. Милићевић М.Б. Живот Срба селѧка. Београд, 1873. Збирка 2.

12. Милорадович В.П. Народная медицина в Лубен. у. Полтав. губ. // Киевская старина. 1900. Т. 69. Кн. 2.

13. Пермский сборник. Пермь, 1860. Кн. 2.

14. Петровић А. Живот и обичаји народни у Гружи // Српски етнографски зборник. 1948. Кн. 58.

15. Полесские заговоры в записях 1970—1990-х гг. / Сост. Т.А. Агапкина, Е.Е. Левкиевская, А.Л. Топорков. М., 2003.

16. Попов Р. Театрални елементи в един забравен народен обичай. Мишата сватба // Празници и зрелища в европейската културна традиция през Средновековието и Възраждането. София, 1996. С. 188—194.

17. Раденковић Љ. Народне басме и бајања. Ниш; Приштина; Крагујевац, 1982.

18. Романов Е.Р. Белорусский сборник. Витебск, 1891. Вып. 5.

19. Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций МГУ 1953—1993 гг. / Под ред. проф. В.П. Аникина. М., 1998.

20. Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1889. Кн. 1.

21. Таямніцы замоўнага слова / Уклад. Ф. Штэйнера, В.С. Новак. Гомель, 1998.

22. Тодорова-Пиргова И. Баяния и магии. София, 2003.

23. Толстой Н.И. Из наблюдений над полесскими заговорами // Славянский и балканский фольклор. М., 1986.

24. Hangi A. Život i običaji Muhamedanaca u Bosni i Hercegovini. Sarajevo, 1990.

25. Talko-Hrynciewicz J. Zarysy leczenia ludowego na Rusi południowej. Kraków, 1893.

Работа выполнена при поддержке Программы ОИФН РАН «Русская культура в мировой истории», проект «Русские, украинцы и белорусы и их соседи: текстология фольклора»

К.В. ПЬЯНКОВА

О КАШЕ-РАЗГОНИХЕ И КИСЕЛЕ-ВЫГОНЩИКЕ

Традиционная трапеза регулируется целым набором ритуальных практик, выстраивающих в том числе ее временную и «прагматическую» организацию — необходимую последовательность перемены блюд, контакт хозяев и гостей. Помимо стандартного начала трапезы (например, с «хлеба-соли»), особым образом определяется ее завершение. Сигналом к окончанию трапезы может служить появление на столе пустой перевернутой тарелки, чашки (ср. у московских мещан *вставальное яство* ‘последнее блюдо: оно было накрыто опрокинутым блюдом и не раскрывалось совсем’ [11. С. 32]) или потчевание каким-либо определенным блюдом. Например, в Полесье в конце угощения подается каша — после нее гости расходятся [ПА], на Русском Севере — кисель [КА, Ухта; ЭКТЭ]. В русской традиции в большинстве случаев это ритуальное блюдо, каким бы оно ни было, обозначается словами с корнем *гон-*¹ (*выгонщик*, *выгоняльный*, *разгона*, *разгонница* и т.п.). Встречаются наименования и с иными корнями, заключающими в себе семантику движения-выталкивания, ср. *шиб-*: ср.-урал. *вышибало* ‘последнее блюдо, подаваемое на стол, оно означало, что гостям пора уходить’ — «Вышибало варили, к консу свадьбы подавали»; «Это уж в последний день свадьбы, пора гостям и шесть знать, ак вышибало подают»; «Гости-от пьяны стали, глаза окосели, и решили мы им вышибало дать» [21]; *толк-*: воронеж. *вытолочка* ‘каша, подаваемая в конце (третьего) дня свадебного застолья’ [10. С. 14]; *ход-*: карел. (рус.) *выходящее* ‘последнее блюдо за праздничным столом’: «Белую бууку резали тоненько и в песок макали, это уж выходящее» [18. Вып. 2. С. 274]; (*в)став-*: моск., перм. *вставальное яство* [11. С. 213; 19. Вып. 5. С. 213]. Любопытно, что поскольку «разгонное» блюдо завершало трапезу, то в ряде обрядовых ситуаций оно само могло «изгоняться». Например, у крестьян-малороссов был известен обычай в крещенский сочельник выгонять

кутью и «озвар», которые подавались последними. При этом ударяли пестом по ушам и говорили: «Соб, кутья, с покутья, а озвар на базар по червони чобиты!» [4. С. 311].

Знаковая функция приписывалась последнему блюду как в восточно-, так и в западнославянской народной традиции. Рассматривая символический язык русской народной культуры, а также учитывая отдельные украинские, белорусские и польские свидетельства, можно выделить следующие блюда, чаще всего сигнализирующие о завершении обеда².

Каша: рус. орл. *разгонница*, смол. *разгониха*, красноуфим. *разгоня* [19. Вып. 33. С. 33, 309—310], полес. *разгонная каша* ‘каша, которая варится в канун масленицы и знаменует конец посиделок’ [ПА, Верхние Жары Брагинск. р-на Гомельск. обл.; Копачи Чернобыльск. р-на Киев. обл.], укр. *Каша розгониха наша* [22. С. 540], польск. *Po kaszy to už nie budzie paszy* (Komarowicze) [25. S. 513]. Рисовая или пшенная каша подается последней на поминках в Полесье [ПА, Копачи Чернобыльск. р-на Киев. обл.]. Здесь же кашей угощают в конце свадебного пира [ПА, Олтуш Малоритск. р-на Брест. обл.]. Поляки, завершая свадебный обед, подают пшенную кашу и поют: «Pod beskidem, nad beskidem tam je dobrá pasza, / Jako sie nám wielmi lubi ta walaszka kasza. / A groch sie nám nie urodził same łopateczki, / Nie mozem sie namiłować swoi galanecki» (Skalite) [24. S. 400]. У русских на Вологодчине каша также была последним блюдом на свадьбе, после чего гости выходили плясать и говорили: «Каша пляшет» [6. С. 92]. И русские [13. С. 43], и полешуки [ПА, Олтуш Малоритск. р-на Брест. обл.; Полесское Коростеньск. р-на Житомир. обл.], и поляки подавали кашу последним блюдом на крестинах: в Польше эту кашу называли *babczyna kasza, prosta kasza jaglana, gotowana z miodem* (Komarowicze) [25. S. 481]. Кроме того, каша регулярно выступает как знак финала-завершения в различных обрядовых ситуациях: повсеместно варится по окончании сбора урожая — на *дожинках* (*выжинках*) — и часто используется

КСЕНИЯ ВИКТОРОВНА ПЬЯНКОВА, аспирантка Уральского гос. ун-та (Екатеринбург)

на свадьбе при «выпробаживании» невесты. Например, в Полесье мать невесты готовит кашу в знак того, что дочь уходит из дома [ПА, Великий Бор Хойницк. р-на Гомельск. обл.; Велута Лунинецк. р-на Брест. обл.]; в Тамбовской области невеста, прощаясь с матерью, поет: «На припечки жар, жар <...> / На загнетки каша. / Пращайти, мамаша, / Я тяперь не ваша» [20. С. 91].

Кисель: арх., волог. *выгонщик, выгоняй, выгоняло, выгоняха* [17. Т. 2. С. 217–218], *кисель-погонялка* [КСГРС], краснодар. *выгоняльный кисель* ‘кисель, который подается на поминках в последнюю очередь’ [19. Вып. 5. С. 268], костр. *выгонятый, выгон* ‘овсяный кисель, подаваемый в завершение свадебного обеда на второй день после венчания’ [16. С. 37], вят. *разгоня* ‘то же, но в свадебном обряде’ [19. Вып. 33. С. 310], волог. *выгоняло (разгоня)* ‘овсяный кисель, подаваемый к концу свадебного обеда’ [6. С. 92]. Кисель чаще всего подавался последним на свадьбе [АА, Тихманьга; ДЭИС], ср. *толоць кисель* ‘плясать после свадебного угощения’ [5. С. 497].

Выпечка: ростов., яросл. *разгонный пирог*, вост. закам. *разгонные пироги* ‘пироги, которые пекли в последний день свадьбы’ [19. Вып. 33. С. 310], волог. *розгоня* ‘маленькие пустые пирожки в закрытых блюдах, после подачи которых завершалось застолье в канун венчания’ [12. С. 3], владимир. *разгонный сальник* — «подается в конце свадебного застолья» [11. С. 31] (видимо, имеется в виду особого рода пирог, ср. калуж. *сальник* ‘булка на масле и яйцах’: «В престольный праздник сальник считался лучшим кушаньем, подавался в конце обеда» [19. Вып. 36. С. 69]), волог., сев.-двин. *выгонцы* ‘ржаные пресные лепешки’ [19. Вып. 5. С. 268], волог. *выгонщик* ‘морковный пирог, последнее блюдо на свадьбе’ [3], воронеж. *выгонялы* ‘блинцы, подаваемые в конце (третьего) дня свадебного застолья’ [10. С. 14], а также *разгонник* ‘высокий пшеничный пирог, служащий условным знаком к отведению жениха с невестой на ночлег’ [8. С. 159]; **сладкие пироги:** курск. *разгонщик* ‘последнее блюдо на званых обедах: сладкий пирог, коровай или булка с медом’ [9. Т. 4. С. 22], ср. амур. *сладкие пироги* ‘маленькие пироги с мясом и черемухой, политые маслом и посыпанные сахаром — подаются как последнее блюдо’ [19. Вып. 38. С. 223].

Лапша: владим. *разгонная лапша*, (р. Урал) *разгонница*, самар. *разгоня* ‘лапша, подаваемая в конце свадебного застолья (после ухода молодых)’ [19. Вып. 33. С. 310].

Свиная голова, окорок, язык: вят. *разгонщик* ‘окорок’ [19. Вып. 33. С. 310], иванов. *разгоня* ‘свиная голова, подаваемая в конце свадебного застолья’ [19. Вып. 33. С. 310], перм. *зализало* ‘язык — последнее блюдо на свадебном пире’: «Под конец пира язык коровий принесут: "Ой, зализало принесли!", — все уже накушались, самое последнее блюдо на свадьбе. Все и расходились. А первым обычно подавали холодец» [14. С. 60] (ср. перм. *зализало* ‘коровий язык’ [19. Вып. 10. С. 209]).

Молоко: волог. *разгониха* [19. Вып. 33. С. 309].

Спиртное: владим. *разгонная* ‘рюмка, стаканчик спиртного, выпиваемые гостями перед тем, как разойтись’: «Ну, давайте на дорожку разгонную выпьем» [19. Вып. 33. С. 310]. Заметим, что в современной традиции именно спиртной напиток чаще всего выступает в роли последнего «блюда», которое обычно употребляется «на дорожку» или «на посошок», а не как собственно разгонное. Названия заключительных «рюмок» составляют весьма самостоятельную (и обширную) группу и, на наш взгляд, могут исследоваться отдельно.

Итак, чаще всего в конце трапезы подавались каша, кисель, пироги (в том числе и сладкие). Причины выбора того или иного блюда в качестве «разгонного» следует связывать с его изначальными функциями в различных семейных обрядах, так как вероятно, что для некоторых блюд собственно разгонная символика является вторичной. Представляется, что каша первоначально подавалась исключительно при завершении крестинного или свадебного обеда: это было продиктовано желанием окончить трапезу на позитивной «ноте» — обеспечить благополучную жизнь в будущем, поскольку каша является символом роста, плодородия, изобилия и т.п. Впоследствии обрядовая «приуроченность» блюда уходит и каша появляется как последнее яство уже на любой праздничной трапезе, но ее «закрывающая» роль определяется той функцией, какую каша имела в обряде.

Кроме того, интересна следующая закономерность: практически все блюда, выбираемые в качестве «разгонных»

(каша, кисель, сладкое, лапша), на разных территориях являются обязательными на поминальном обеде (*проводах* покойного). При этом выделяется ряд внутритерриториальных соответствий: блюдо, которое на данной территории является обязательным на поминках, будет здесь же использоваться как «разгонное». Например, в качестве «разгонного» блюда на Русском Севере подается кисель, он же является непременной составляющей поминальной трапезы (ср.: «Кисель на поминках дают. Только на поминках» [КА, Савунино-Заляжье]). В белорусском Полесье подобные функции выполняла каша: «На поминальные дни варят кашу и на окна кладут кашу и блины» [ПА, Велута Лунинецк. р-на Брест. обл.]. В центральной части России в этой роли выступает лапша, ср.: «На поминки абязательна гатовують кутью, блины и лапшу» [20. С. 110; см. также: 15. С. 482]. Здесь же она могла использоваться как «разгонное» блюдо.

Исследуя особенности свадебной трапезы, Л.С. Лаврентьева отмечает, что последнее блюдо, подаваемое гостям перед венчанием, часто было недоделанным (например, на тарелке выносился сырой гусь) или предложенное яство просто не доедалось, что символизировало незавершенность всего обряда [11. С. 32]. Соответственно, гости, собравшиеся после венчания, или доедали уже «початые» кушанья, или ели блюдо, сначала поданное сырым, но доваренное в продолжение церемонии. Предложенная версия объясняет конкретную традицию свадебной трапезы, однако мотив незавершенности присутствует далеко не во всех ситуациях использования «разгонного» блюда.

Часть «разгонных» блюд, очевидно, изначально выполняла «завершающую» функцию, не имея иной обрядовой семантики. Об исходной разгонной функции говорят иронический подтекст, мотив «перевернутости», неполноценности, простоты или пустоты подаваемого блюда (перевернутая тарелка, отсутствие начинки, сухая корка вместо кушанья, недоваренная пища и т.п.), а также место в традиционно принятом порядке угощения (последними обычно подаются сладкое, десерт или чай). В этих случаях мотивация использования того или иного блюда как «разгонного» представляется более прозрачной.

Выпробаживание по своей сути может быть противопоставлено встрече:

встречают хлебом-солью, разносолами, а провожают пустой, часто перевернутой, тарелкой. *Выгончик* 'блюдо, символизирующее окончание обрядовой еды перед венчанием': «Три ествы приносят, как они едут регистрироваться <...> Два супа да холодес принесли, а потом закрыли — выгончик-то — пустые блюда... Это выгончик называется. Вот там изварят холодес, или мясо холодно, или супу принесут. А третье блюдо уже пустое. Его закроют какой-нибудь покрывкой. Они поглядят: пусто. Ехать пора» [21]. Знаком окончания трапезы могла являться пустота принесенной тарелки (часто она бывает прикрыта крышкой, под которой либо совсем ничего нет, либо лежит сухая корка [21]) или простота и «неполноценность» самого блюда: «разгонные» пироги иногда делались пустыми (без начинки) и/или пресными. Отметим, что «неполноценная» пища символически оформляла и другой тип «выпрощивания» — отказ при сватовстве (см. подробнее [2]).

Очевидно, что в качестве последнего яства не использовалось блюдо, являющееся «основой» трапезы. В этом смысле каша, например, составляет оппозицию борщу: в Польше первое подаваемое на Рождество блюдо — борщ с грибами, а последнее — гречневая каша; говорят: «Kaszą wystraszą» [Кашей распутивают] [26. S. 201]; у украинцев борщ считается одним из основных, «первых» блюд, ср. *борщ-хазяин, борщ — найстарша страва* [1. С. 239], тогда как кашу едят после борща. Приносимое пустое блюдо (как знак окончания трапезы) на Урале может называться *третья пища, третья ества* (т.е. то, что следует за двумя основными переменами блюд). В какой-то мере «разгонное» блюдо в традиционной культуре сродни десерту в современной — оно подается при завершении трапезы и само собой указывает на ее окончание. Ср.: «Это теперь говорят: "Што, уже чай подали?" Значит можно уходить» [КА]. Этим, вероятно, объясняется употребление в качестве «разгонных» блюд молока и сладких пирогов, которыми часто «запивали» или «заедали» съеденное: поляки в Покутье после всех блюд снова едят кутью, чтобы иметь во рту сладкий вкус («засладить» съеденные блюда) [23. S. 85], а русские называют подобный «десерт» *заедка*, ср. тамбов., воронеж. *заедка* 'сладкое блюдо в конце обеда, десерт': «На заетку нынча — пирашки с павидлай» [7. С. 17; 19.

Вып. 10. С. 76], печор., рязан., куйбыш. на *заедку*: «На заедку тугий рог да меду сладкого», олон. *заёда* 'легкое кушанье после обеда или ужина: кисель' [19. Вып. 10. С. 75—76].

Примечания

¹ Материал для исследования выбирался на основании лингвистического критерия: наличия у блюда названия, указывающего на его разгонную функцию.

² Определение указывается в тех случаях, когда оно содержит информацию большую, чем 'блюдо, подаваемое в конце обеда или ужина (после которого расходятся из-за стола)'.

Литература

1. Агапкина Т.А. Борщ // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 1. М., 1995. С. 239.
2. Березович Е.Л. Формулы отказов при сватовстве // Она же. Язык и традиционная культура: Этнолингвистические исследования. М., 2007. С. 243—277.
3. Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Л., 1988.
4. В.Ш. Пища и питье крестьян-малоросов с некоторыми относящимися сюда обычаями, поверьями и приметами // Этнографическое обозрение. М., 1899. № 1—2. С. 266—332.
5. Валенцова М.М. Кисель // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 496—497.
6. Воронина Т.А. Традиционная и современная пища русского населения Вологодской области // Русский Север: Ареалы и культурные традиции. СПб., 1992. С. 78—101.
7. Губарева В.В. Словарь тамбовских говоров (лексика питания). Тамбов, 2003.
8. Гура А.В. Из севернорусской свадебной терминологии. (Хлеб и пряники — словарь) // Славянское и балканское языкознание. Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского теста. М., 1977. С. 131—180.
9. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1955.
10. Карасева Т.В. Названия пищи в воронежских говорах (этнолингвистический аспект): Автореф. дис. ... канд. филол. наук / Воронеж. гос. ун-т. Воронеж, 2004.
11. Лаврентьева Л.С. Хлеб в русском свадебном обряде // Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX — начала XX в. Вып. 2. М., 1990. С. 2—66.

12. Макашина Т.С. Застолья в вологодском свадебном обряде // ЖС. 1999. № 3. С. 2—4.

13. Обряды и обрядовый фольклор. Т. 1: Фольклорные сокровища Московской земли. М., 1997.

14. Подюков И.А., Хоробрых С.В., Антипов Д.А. Этнолингвистический словарь свадебной терминологии Северного Прикамья. Усолье; Соликамск; Березники; Пермь, 2004.

15. Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы: «Материалы Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 1: Костромская и Тверская губернии. СПб., 2004.

16. Свадебные ритуалы в Нейском районе Костромской области // ЖС. 1999. № 3. С. 36—37.

17. Словарь говоров Русского Севера. Екатеринбург, 2001—. Т. 1—.

18. Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей / Гл. ред. А.С. Герд. СПб., 1994—2005. Вып. 1—6.

19. Словарь русских народных говоров. М.; Л./СПб., 1965—. Вып. 1—.

20. Словарь тамбовских говоров (духовная и материальная культура) / Сост. С.В. Пискунова, Т.В. Махрачёва, В.В. Губарева. Тамбов, 2002.

21. Традиционная культура Урала. Этноидеографический словарь русских говоров Свердловской области. Екатеринбург, 2000—. Вып. 1—.

22. Українські приказки, прислів'я і таке інше / Спорудив М. Номис. СПб., 1864.

23. Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 29: Pokucie. Cz. 1. Wrocław; Poznań, 1962.

24. Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. Kraków, 1896.

25. Wiśła. Miesięcznik geograficzno-etnograficzny / Red. J. Karłowicz. Warszawa, 1891.

26. Witkoś St. Zwyczaje i wróżby związane z wigilią Bożego Narodzenia // Lud. T. 62. 1978. S. 199—203.

Сокращения

АА — Архангельский архив Института славяноведения РАН (Москва)

КА — Каргопольский архив этнолингвистической экспедиции РГГУ: база данных (РГГУ, лаборатория фольклора)

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

ПА — Полесский архив Института славяноведения РАН (Москва): база данных (Ин-т славяноведения РАН, сектор этнолингвистики и фольклора)

ЭКТЭ — этнографическая картотека Топонимической экспедиции (кафедра русского языка и общего языкознания УрГУ, Екатеринбург)

И. МИШКОВА

ПРОСФОРЫ НА БОЛГАРСКИХ ЗЕМЛЯХ

В болгарской традиционной культуре хлеб — важный культовый объект, не просто один из продуктов трапезы болгарина, но и своего рода венец земледельческого труда. Не случайно болгары говорят: «Никто не велик так, как хлеб» (*Никой не е по-голям от хляба*). У болгар распространено поверье, что дом не должен оставаться на ночь без хлеба, это приносит несчастье. Поскольку хлеб — основная еда в традиционном обществе, считается, что, если в доме есть хлеб, есть всё. К хлебу относятся как к святыне — перед едой крестятся, если хлеб случайно упадет или на него наступят, его поднимают и целуют. Хлебом клянутся, а крошки запрещается топтать или выбрасывать, это считается великим грехом¹.

В обрядах и ритуалах хлеб у болгар занимает центральное место, он является бескровной жертвой. Несмотря на значительное региональное разнообразие обрядовых практик, следует отметить, что приготовление и употребление обрядового хлеба в кульминационные моменты календарного и семейного обрядовых циклов распространено на всей болгарской этнической территории и сохранилось до сегодняшнего дня. Человек приходит в этот мир с хлебом, выпечкой хлеба маркируются основные моменты в его жизни, и с хлебом человек уходит на тот свет².

В Евангелии с хлебом, получившим небесное благословение, совершаются чудеса (Мф. 14: 17—21; 15: 36—38). В «Безымянном житии святого Иоанна Рыльского», а также в его житии, написанном патриархом Евфимием, рассказывается о хлебе, преподнесенном ангелом Господним Иоанну Рыльскому, которым он накормил голодных охотников. Видимо, рассказ о евангельском чуде «умножения хлеба» был весьма распространен в Средние века, поскольку стал основой другого рассказа, записанного Феофилактом Охридским в связи с чудесными деяниями Тивериупольских мучеников³.

Христос сам себя определяет как «живой хлеб, сошедший с небес, кто ест этот хлеб, будет жить вечно, а хлеб, который я дам, это моя плоть, которую я отдам для жизни мира» (Ин. 6: 51). Хлеб как символ Христа и его добровольной жертвы ради спасения человечества становится центром богослужения. Литургия (из греч. 'общее дело, служба' с течением времени получает значение 'общее богослужение с совершением таинства

евхаристии, причастия') символически отображает важнейшие моменты земной жизни Господа. В нее включен и ритуал бескровного жертвоприношения. Причащаясь во время литургии, верующие вкушают под видом хлеба и вина тело и кровь Христовы.

Православный чин литургии состоит из трех частей: Проскомидии, Литургии оглашенных и Литургии верных. Слово *проскомидия* также греческого происхождения и означает 'приношение'. Эта часть литургии именуется так, поскольку в древности христиане, отправляясь на службу, приносили с собой хлеб и вино для совершения таинства. Поэтому и сам богослужебный литургический хлеб называется *просфора*, т.е. 'приношение'. В проскомидии просфора становится символом самого Христа. Позднее приношение хлебов на службу заменилось изготовлением обрядовых хлебов в церкви, монастыре или в доме. Просфоры выпекал специально назначенный для этой цели церковью человек.

Кроме литургии, просфоры использовались и для других богослужебных целей. В подражание апостольскому обычаю монахи Рыльского монастыря и некоторых монастырей Афона в праздничные дни совершают чин Панагии (Всесвятой Богородицы). Перед ужином в монастырскую трапезную доставляют просфору. Из ее центральной части вырезается треугольная часть и кладется на дискос. Прислужник берет благословение у игумена монастыря, после чего возносит частицу хлеба в память о Богородице над панагией (двусторонней резной иконой с образом св. Троицы на одной стороне и Богородицы — на другой). Эту частицу под чтение молитв оставляют у иконы св. Богородицы, а под пение «Достойно есть» прислужник обходит монахов с дискосом, на котором лежат кусочки хлеба. Эта частица — претворенное тело Божией Матери, которая соединяет всех монахов.

На всех ежедневных службах изготавливается просфора, из нижней части которой (на ней нет печати) для верующих вырезается так называемая *анафора* (болг. *нафора*). Просфору вкушают натошак. Таким образом, печать на литургическом хлебе носит не декоративный характер, а в значительной степени определяет смысл сакральных действий.

С древних времен до нас дошли предметы из дерева, камня и других материалов, с помощью которых хлебу придавали форму или украшали его. Подобно тому как печать на документе заверяет его, так и печать на хлебе, используемом для церковных нужд, подтверждает его сакральность.

Для верующих просфора — это не просто хлеб, поэтому ее выпечка наполнена богатой символикой. Просфоры изготавливают только из чистого пшеничного зерна, поскольку ему уподобляется Господь (Ин. 12: 24), а пшенице — слово Божие (Лк. 6: 11). Хлеб, предназначенный для таинства евхаристии, должен быть пшеничным, как тот, что был на Тайной вечере. По православным канонам, он должен быть дрожжевым (а не пресным, как в католичестве). Мука, смешанная с закваской, символизирует человеческую душу, вода — крещение, а соль — ум и учение Слова Божия. К закваске предъявляется ряд требований. В Зографском монастыре св. Георгия на Афоне новая закваска изготавливается на Воздвижение, при этом вода собирается с базилика при праздничном водосвятии. «Подкваска хранится и поддерживается весь год», — свидетельствует монах Даниил, который сейчас отвечает за изготовление просфор в монастыре⁴.

Просфора в Болгарии и на Афоне состоит из двух одинаковых по величине кругов из теста; их соединяют и на верхний круг наносят печать. Елифангий, епископ Кипра, в 403 г. рекомендовал именно круглую форму хлеба. Два круга символизируют две воли и две природы Христа — божественную и человеческую. Центральное место на просфоре занимает квадрат с крестом. Сверху выписаны буквы IC XC, а под ними NI KA, что означает Иисус Христос Победитель. Этот квадрат называется Агнец и служит символом самопожертвования Христа. Кроме просфоры — хлеба для причастия, печати ставятся и на другие обрядовые хлебы, для различных обрядов, но не для евхаристии.

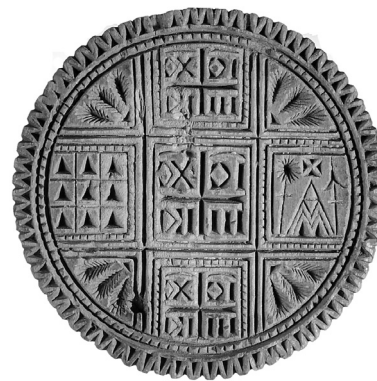
Печати с символикой просфоры ставятся на хлебах, выпекаемых к праздникам календарного и семейного циклов, не только в церкви, но и дома. Обычно они занимают центральное место в композиции, остальные элементы украшения располагаются вокруг них. Такой хлеб более тесно связан с домом и семьей, чем с церковным богослужением. В обрядовом хлебе происходит соединение «семантики составляющих компонентов, процесса замешивания и выпечки, а также функционирования готового хлеба»⁵. При изготовлении обрядового хлеба соблюдаются определенные правила. Замешивание хлеба — важнейший момент, начало в ряду сакральных действий, связанных с определенным праздником. Большое значение уделяется приготовлению готовой закваски. Ее делают или подновляют в определенные



Деревянная двусторонняя печать для хлеба с надписью «Направи Анастас 12 октомври 1861 г.» [Сделал Анастас 12 октября 1861 г.]. Г. Пирдоп. Диаметр 14,11 см. Национальный этнографический музей БАН (София), инв. № 18661



Деревянная домашняя печать для хлеба с ручкой в форме креста. 4×4,7 см. 1901 г. Видинская обл. Частная коллекция (см. изображение ручки на 4-й стр. обложки)



Деревянная евхаристическая печать. Диаметр 10 см. Данных о происхождении нет. Национальный этнографический музей БАН (София), инв. № 47567



Деревянная евлогическая печать для хлеба, посвященного св. Василию. Диаметр 15 см. София. Национальный этнографический музей БАН (София), инв. № 20149



Каменная евлогическая печать для хлеба, посвященного св. Николаю. Диаметр 23,5 см. Самоков. XVIII в. Национальный археологический музей БАН (София), инв. № 1720.

дни. Верят, что дом нельзя оставлять без закваски, а также и в то, что, если женщина вынесет часть закваски из дома, она лишит семью богатства. В некоторых случаях разрешается брать закваску из чужого дома, но запрещается выносить ее после захода солнца или если в доме есть молодая женщина, новорожденный или больной. Если в семье кто-либо умер, а также в годовщину смерти кого-либо из домашних закваску берут из другого дома. В некоторые дни запрещается печь или замешивать кислый хлеб, в ряде регионов это день св. Екатерины.

Новую закваску делают в Великий четверг, когда тесто замешивают с целебными травами, после чего из него выпекают хлеб к Пасхе; закваску сохраняют до следующей Пасхи. В северо-восточной Болгарии известен обряд «охраны закваски» (болг. *пазене квас*), который исполняется с ночи в канун дня св. Игнатия (20.XII/2.I) в течение следующих 12 дней до дня св. Василия (1.I/14.I). Эту закваску используют в магических целях.

Обрядовый хлеб замешивают из чистой пшеничной муки, хорошо просеянной и окуреной ладаном. Для замешивания теста девушка или молодая женщина приносит «молчальную», «неначатую», «цветную» воду (эту воду несут молча, до нее не дотрагиваются, а в сосуд для воды помещают травы). Дома воду подогревают на «живом» огне, т.е. на прогоревших углях без дыма, затем начинают замешивать тесто, иногда при этом поют песни. Роженица до 40-го дня после родов не может печь хлеб; пока священник не прочитает над ней очистительную молитву, она не может даже подходить к амбару. Перед тем как приступить к замешиванию теста, женщина должна помыться, надеть чистую одежду. Украшая хлеб крестом, приговаривают: «Боже, благослови хлеб»

или: «Честный крест над хлебом, святая Богородица над хлебом».

В обрядах широко распространены хлебы круглой формы, что многие исследователи объясняют культом солнца.

Во многих церковных праздниках года для здоровья и благополучия, а также для исцеления больных выпекают и раздают пять хлебов, которые освящаются в церкви (*петохлебие*). В некоторых регионах Болгарии (Смолян, Асеновград) на хлеб обязательно ставят круглые печати. В районе Смоляна они именуются *пендихаро*, а в районе Златограда — *артос* (греч. 'хлеб'). Эти хлебцы хозяйка выпекает рано утром в день праздника, складывает друг на друга крест-накрест в корзину и относит в церковь до начала службы для освящения. Верхний хлеб отдают священнику и его семье, остальные хлебы священник разрезает копием⁶. Центральную часть с Агнцем относят домой и делят между членами семьи. Другие куски после церковной службы раздают присутствовавшим на службе. В селах Рупчоса на хлеб «для здоровья» ставят квадратные печати, два или четыре раза, для поминальных хлебов количество печатей всегда нечетное, чаще всего три⁷. В Родопах хлеб «для здоровья» называется *ломки*, а для поминовения — *чонки*. Угощая хлебом, произносят: «Отломите себе кусочек для здоровья» или: «Отломите для души». Маленькие хлебцы *боговички* выпекают в день св. Георгия (6.V), Власия (11.II/24.II) или в *Тодоровден*⁸, всегда только для здоровья — людей и животных. Хлебцы обязательно украшают круглой печатью в центре, а сверху на печать кладут красное яйцо «для дома»⁹.

По традиции в пластике болгарской резьбы по дереву присутствуют цветы, ветви, солярные розы, имеющие христианский подтекст, связанный с

райскими садами, Иисусом Христом как солнцем веры, освещающим все земные уголки, и пр. Часто встречается изображение мирового дерева (Дерева жизни), наличие на печати сверху креста можно интерпретировать как симбиоз жизни и смерти. На некоторых печатях, имеющих форму креста, мы находим сцены Священного Писания, насыщенные богатой символикой.

Для праздничных церковных хлебов, не предназначенных для евхарис-

тии, используются печати как с Агнцем, так и с другими образами — Христа, Богородицы, святых. Эти печати разных размеров называются евлогическими (благословенными). Как в афонских монастырях, так и в Болгарии используются печати с двуглавым орлом Константинопольской патриархии. Качество резьбы требует особого мастерства, особенно для печатей, изображающих святых. В целом мастера придерживаются канонических образцов при изображении святых.

Вопрос о том, как распространялись просфорные печати на болгарских землях, остается невыясненным. Сохранились экземпляры с установленным местом изготовления — они хранятся в фондах Национального этнографического музея, Национального археологического музея и Национального церковного историко-археологического музея, в региональных музеях и частных собраниях Болгарии.

Нет сомнений в том, что часть просфорных печатей была привезена с Афона. Центрами распространения печатей были и большие болгарские монастыри — Рылский, Троянский, Бачковский и др., но этот вопрос требует дополнительного изучения. В распространении афонских и иерусалимских печатей важную роль играло паломничество. Часть привозимых паломниками просфорных печатей использовалась в качестве образца для местных резчиков по дереву.

Деревянные печати редко могли храниться долго. В принципе, их полагалось использовать только до тех пор, пока они не треснут и не повредятся. Их не разрешалось выбрасывать, поскольку они изображали священные символы, а следовало сжигать. Так дерево превращается в пепел, которым удобряется новое дерево, из которого потом изготавливаются подобные изделия. Вероятно, дерево как более дешевый материал для изготовления использовалось массово, поэтому такие просфорники были более доступными для крестьян и распространены шире.

Домашние печати изготавливали как мастера-деревообрабочники, бондари и резчики, так и любители (так называемая пастушья резьба по дереву). Поскольку опыт передавался из поколения в поколение, мастера умели подбирать древесину, а также знали, какие деревья использовать, чтобы печати не прилипали к тесту, но при этом оставляли рельефный узор. Мастера использовали различные части дерева — ветви, ствол, сучки в зависимости от того, какой величины и формы должна была быть печать. Обычно выбирали мягкую древесину: тополь, липу или иву. Мягкость материала дает преимущество при

работе, позволяет вырезать орнамент и обработать края печати. В Родопах один из самых предпочитаемых материалов — клен, он влагоустойчив и не прилипает к тесту, а благодаря твердости клена готовые предметы дольше сохраняются и не образуют трещин. По поверьям, выносливость изделия зависит от времени, когда срубают дерево. Клен чаще всего заготавливают весной, когда дерево вырабатывает больше всего соков. Полагают также, что твердость дерева зависит от лунных фаз. Дерево крепче всего и защищено от жуков-древоточцев, если его рубят в дни после полнолуния¹⁰.

При изготовлении предметов пастухи используют несколько орудий труда. Дерево рубят и подвергают грубой обработке при помощи топора, затем используется обычный нож. Пастухи работают долотом, карманными ножами, циркулями, железными просечками¹¹ и шилом. Опытные пастухи предварительно не наносят на дерево узор карандашом, а сразу же приступают к работе над печатями. В узор обязательно вписываются канонические надписи IC XC NI KA, а также другие христианские символы, их набор зависит от знаний и умения резчиков по дереву. В украшениях находят место разнообразные геометрические, растительные, зооморфные и антропоморфные мотивы, типичные для всех сакральных объектов. Нередко резчики украшают и ручки печатей, их также можно использовать для того, чтобы ставить печати на тесте. На печатях круглой формы буквы и знаки Богородицы и чиновы представлены согласно канонам. Свобода в орнаменте допускается при украшении полей вокруг канонических элементов. Их украшают листьями, солнечными лучами, колосьями пшеницы, треугольниками, крестами.

Вырезанная таким образом печать не сразу готова к употреблению. Во многих районах перед первым использованием ее оставляли на 40 дней в церкви, особенно если эта печать не была куплена в монастыре.

Просфорные печати неравномерно распространены на болгарской этнической территории. В некоторых регионах они являются собственностью церквей и население о них почти ничего не знает — украшения на домашнем хлебе вылепливаются из теста. В других же районах, особенно в северо-западной Болгарии и в Родопах, печать есть в каждом доме.

Интересным представляется украшение крестов, в основе которых находится вырезанная печать для просфоры из областей северо-западной Болгарии. Нередко в надписях на печатях немало ошибок, вообще они далеки от церков-

ных канонов, хотя при этом их верхняя часть с крестом демонстрирует мастерство резчика. Эти кресты имеют любопытную форму, иногда крест оформлен как трехлепестковый клевер, иногда же по форме кресты-печати напоминают надгробные памятники. Резьба на подобных печатях часто похожа на украшения домашних прялок и других предметов традиционного быта. Производит сильное впечатление мастерство украшения печатей, написания имен и фамилий владельцев печатей, дат, фигур, представляющих библейские сцены и пр. Резьба неглубокая, фигуры нередко схематичны, порой фигура Христа — это сочетание линий, дополненное рыбьим хвостом внизу. Вопрос, почему такие печати распространены только на территории северо-западной Болгарии, требует тщательного исследования. Эти печати применяются в доме не только при выпечке хлеба для различных праздников и ритуалов, но и для украшения (их кладут в домашний иконостас). Их также использует хозяин дома или старший член семьи в различных ритуалах. Таким образом, они сочетают в себе несколько функций.

Печати имеют различные названия: *просфорник* (*присфорка*, *присурник*), *напрестолник*, *боговичка*, *шарилка* и др. В фондах Национального этнографического музея Болгарской академии наук хранятся различные печати. Часть их изготовлена для литургии, часть — для использования дома. Есть печать из района Елхова, на которой расположены знаки, служащие заклинанием от бешенства. Украшенный такой печатью хлеб давали собакам, чтобы они не заболели этой болезнью. В г. Копривштице и в районе Елхова, так же как и в других районах страны, популярны печати, предназначенные для маркировки хлеба инициалами семьи, эти печати относят в общественную хлебопекарню.

У некоторых печатей есть ручка, которая предназначена только для того, чтобы за нее держать печать при обработке теста. Через такую ручку продевают веревку и подвешивают в определенном месте в доме. В других случаях на ручке вырезается маленькая печать, которая также используется для украшения хлеба. Печать может иметь квадратную форму с буквами IC XC NI KA или форму ромба — на таких печатях часто изображен двуглавый орел. Встречаются и украшения, напоминающие коптские, а также древние печати из монастыря св. Екатерины с горы Синай.

Чтобы получить более четкий отпечаток, необходимо определенное мастерство: прорези должны быть тонкие и точные. Часто при изготовлении печатей не учитывается тот факт, что буквы должны быть вырезаны в зеркальном отражении, чтобы на отпечатке они читались правильно; на некоторых

печатах буквы спутаны. Это особенно характерно для пастушьей резьбы.

Интересно поверье, которое распространено в Родопах относительно употребления печатей или даже их частей. Там считается, что, если печать в семье сломается, оставшиеся частицы сохраняют силу и ими можно освящать хлеб даже в таком виде. «Не беда, что печать расколота, ею всё равно украшают хлеб "боговички". Хотя половина, хоть четвертинка от печати останется, всё равно она используется для обрядового хлеба». Их хранят, поскольку они считаются святыми, причем большую часть оставляют в доме, а другую часть передают тому ребенку, который отделяется от родителей (архив Т. Маревой). Если просфорная печать не доставалась в наследство от родителей, ее приобретали в церкви, но в 1990-е гг. печати в церковных лавках уже не продавали. Поэтому при необходимости их брали взаймы у соседей.

Примечания

¹ Маринов Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи. Т. 1. София. 1981. С. 96.

² Георгиева Ив. Хлябът на българина: хляб без квас, хляб с квас: [Электрон. ресурс]. Адрес доступа: <http://www.libsu.uni-sofia.bg/Statii/hljab.html>.

³ Дуйчев И. Рилският светец. София, 1947. Фототип. изд. София, 1990. С. 125.

⁴ Сведения об афонских монастырях и слова монахов взяты из научно-популярного фильма «Просфорите и Атон» (Просфоры и Афон), реж. Христо Мишков, 2007, Национальный этнографический музей, София.

⁵ Янева Ст. Български обредни хлябове. София, 1989. С. 21.

⁶ Копие — специальный стальной нож в виде обоюдоострого наконечника копья с деревянной или костяной рукояткой, предназначенный для разрезания просфор. — Примеч. перев.

⁷ Марева Т. Обредни хлябове от Средните Родопи. София, 2006. С. 45.

⁸ Тодоровден — болгарский народно-религиозный праздник, соответствующий церковно-православному переходящему празднованию памяти вмч. Феодора Тирона в субботу первой седмицы (недели) Великого поста. — Примеч. редакции.

⁹ Эти сведения мне предоставила Т. Марева, сотрудница Смолянского исторического музея им. Стою Шишкова, исследовавшая хлеб в Родопах. Выражаю ей глубокую благодарность за разрешение пользоваться ее данными.

¹⁰ Тенева Н. Родопски занаяти. София, 2003. С. 52.

¹¹ Инструмент для пробивания отверстий в коже. — Примеч. перев.

Перевод с болгарского
И.А. СЕДАКОВОЙ

О.В. БЕЛОВА

«АРКУШНА», ИЛИ ФОМИНА, НЕДЕЛЯ В ПОЛЕСЬЕ

В украинском и белорусском Полесье (Гомельская, Житомирская, Черниговская, Сумская области) воскресенье, следующее за пасхальным, — Антипасха, Фомино воскресенье, или Фомина неделя, называется *аркушной* (*гаркушной*, *гаркусной*) неделей [1. С. 34, 61].

По данным из Полесского архива Института славяноведения РАН (далее — ПА), в воскресенье священник раздавал в храме *артос* — хлеб, испеченный в Великую субботу для пасхальной службы. В свою очередь крестьяне пекли маленькие постные хлебцы, по форме напоминающие артос или, в народном понимании, пасхальный кулич (их и называли *аркуш*, *пасочки*): «Аркушна неделя. Поп раздае аркуш. Старушки пякуть аркуш — таки булочки маленькие, украшают шишиками, чираўками, як хто придумае» (с. Старые Яриловичи Репкинского р-на Черниговской обл., зап. О.А. Терновская); «Через неделю после Пасхи пекут пасочки и несут в церковь, режут и раздают людям» (с. Хоробичи Городнянского р-на Черниговской обл., ПА 1980, соб. не указ.); «У гаркусну нядзелю пякли маленьки пасочки» (с. Жихово Середино-Будского р-на Сумской обл., соб. не указ.).

С Фоминым воскресеньем связаны не только обрядовые действия с хлебом, но и легенды, объясняющие появление обычая приносить хлеб в церковь, освящать его и раздавать людям. И эти легенды связаны с именем одного из учеников Иисуса Христа — апостола Фомы. Помимо *Фоминой* (*Хвоминой*) недели [2. С. 333—335] это воскресенье называют также *Хамовая* (*Хаминá*, *Хаминáя*) Пасха, и именно об этом дне и о причастности к пасхальной обрядности апостола Фомы повествуют народные легенды.

Согласно евангельскому тексту (Ин. 20: 24—29), Фома не был свидетелем первого явления Христа апостолам и не поверил в воскресение Иисуса. В народных легендах этот эпизод представлен так: «Як распяли Христа, тады паўтэялі учынікі. Хамá утёк адін ў пяшчэру, скрыўся ў пустыню. Тады казàў: "Я не павэрю, што Ісус васькрэс, пакуль не вложу ў раны пальцёў". І у васькрэсьне Ісус яму явіўся, устану вашоў, кáжэ: "Мир табе!" Тады ужэ Хамá паглядэў на раны і павэріў» (с. Дубровка Добрушского р-на Гомельской обл., ПА 1982, зап. Е.С. Лебедева); «Хомá такі буў. [Сказал:] "Не буду паські ёсьці, пока пальцы не вложу в яго". Нэ павэріў [что

Христос воскрес. Когда Христос явился ученикам, поверил и Фома] и свою паську людэям рóздал» (М.И. Левченко, 1903 г.р., Тхорин Овручского р-на Житомирской обл., ПА 1981, зап. О.В. Белова); «Хаминá Пасха. Хамá апаздаў [пасху свяціць і рэшил свою пасху в наступное васькрэсьне] рэздáць на людéй. Цéлы ж тиждэнь ў цэрквы хамін хлеб, і печэця в суботу» (с. Хоробичи Городнянского р-на Черниговской обл., ПА 1980, соб. не указ.).

Поступок Фомы соотносится с обычаем освящения и раздачи хлеба на Антипасху. «Говорящим» в контексте легенды становится и термин *хамин хлеб*, обозначающий артос.

Название «Фомина Пасха» (*Хамовá Пáска*) в легенде из гомельского Полесья получает следующую мотивировку — испуганный Фома прячется от евреев и опаздывает к празднику Пасхи: «Хамá атстаў. Ён цэлую нядзелю хавáўся ат яврэеў, казàў: "Ня вэрю", — і не бáчыў нічо́га. І назывáецца: "Хамовá пáска"» (с. Дубровка Добрушского р-на Гомельской обл., ПА 1982, зап. Е.С. Лебедева).

За то, что Фома усомнился в чуде Воскресения, «его» Пасха отличается от «настоящей» скромностью и постностью: «Хвома́ близнец быў Ісуса Христа. Кагда васькрэс Ісус Христос, Хвома не вериў, пака не вложіў перст ў ребро ягó і язвы гвóздэнные ў руках не патрагаў. А Христос шéў заключенными дверями, ну дак ён вложіў і повериў. Ему стихи пасхальныя не паюць. После Пасхи яго Хвомина́ неделя, аркуш, пасху постную раздають, аркушна неделя» (Н.П. Левонova, 1898 г.р., Грабовка Гомельского р-на Гомельской обл., ПА 1982, зап. Т.В. Рождественская).

Приведенный рассказ содержит любопытную подробность: Фома назван «близнецом» Христа. Вероятно, этот мотив книжного происхождения, ср. Ин. 20: 24 («Фома же, один из двенадцати, называемый Близнец»), Ин. 21: 2 («Были вместе Симон Петр и Фома, называемый Близнец...»). Однако в фольклорной традиции также зафиксирован мотив внешнего сходства («близнецности») Христа и апостолов. По легенде из Каргополья, «у Иисуса Христа было <...> двенадцать апостолов, и все были эти двенадцать апостолов похожи друг на друга как один» [3. С. 171]. Как в Полесье, так и на Русском Севере бытуют рассказы об Иуде как «двойнике Иисуса Христа, шаг за шагом повторяющем его судьбу» [2. С. 336, 338].

ОЛЬГА ВЛАДИСЛАВОВНА БЕЛОВА,
доктор филол. наук; Ин-т славяноведения
РАН (Москва)

Согласно другой легенде, *Хаминá Пасха* наступает через неделю после Пасхи потому, что Фома... проспал праздник! «Хаминá Пасха — через тыждень после Пасхи. Тыи ўси пашли пасху святить, а йон, Хамá, кажут, тоже пашоў и с пасхаю. Да сиў у кучочку з ёю да и заснуў. Тэи ўси люди идуть с пасхаю, а йон тольки праснулся. И пёють [о таких] у псалме:

Де ви, глупи,
Ваздремали,
Паскудёл на вас ялёй,
И за то нешчáстны стали,
Асталися ля дверей.

И пашоў да дому [Фома] с несвечóною пасхаю. А у дру́ги васкресёне пасвятíл дру́гу пасху и раздаё людям, а сам ўже не ест» (В.Е. Штакан, 1905 г.р., с. Хоробичи Городнянского р-на Черниговской обл., ПА 1980, зап. О.В. Белова).

Следующий рассказ предлагает иную версию: «[Воскресенье через неделю после Пасхи называется] Хаминáя Пáска. [Называется так потому, что] Хамá апáздаў. Сидеў на Сия́нская гарé. Он забалеў, дак ён апáздаў на Паску. Хаминáя Паска — перед Радуней» (А.Л. Високос, 1914 г.р., с. Хоробичи Городнянского р-на Черниговской обл., ПА 1980, зап. А.В. Гура).

Но, несмотря на то что Фомина Пасха уступает в торжественности «настоящей» Пасхе, этот день, подобно любому празднику, требует соблюдения определенных запретов и предписаний: «Фаминой няззелей называли няззелю пасля Паски. У еты дзень ничóго ня трéба рабиць, ўсе людзи гуляю. Асабенно нёльга было рабиць штось-ци са скатом: быком, конем, валом» (с. Вербовичи Наровлянского р-на Гомельской обл., зап. М.И. Серебняная) [1. С. 253].

Таким образом, локальные хрономы *аркушина неделя*, *Хомина Паска*, приуроченные к послепасхальному периоду в отдельных областях Полесья, отразились не только в терминологии народного календаря, но и в местной повествовательной традиции.

Литература

1. Толстая С.М. Полесский народный календарь. М., 2005.
2. «Народная Библия»: Восточнославянские этимологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой. М., 2004.
3. Библия в устной традиции / Публ. М.М. Каспиной, А.Б. Мороза // Актуальные проблемы полевого фольклористики. М., 2002. С. 160—175.

Работа выполнена в рамках исследовательского проекта «Создание базы данных "Полесский архив"» (РГНФ 07-04-12113в)

И.Р. КИЛАЧИЦКАЯ

«АРТОСОМ КОРМИТ ЛАЗОРЕВЫЙ СПАС...»

Это заглавие — строфа из поэмы Н.А. Клюева (1884—1937) «Мать-Суббота».

Артос (греч. «пшеничный хлеб») — квасный хлеб; квас — это не только напиток, но и различные закваски (в старом русском языке — *квасы*). Квасный, или кислый, хлеб в древности — это хлеб из сброженного теста без дрожжей. В древности особенно египтяне славились выпечкой такого хлеба¹. Артос, или «Великая просфора», выпекается в храмах в виде большой просфоры, которая имеет круглую форму и состоит из двух частей, символизируя две природы Христа — божественную и человеческую. На артосе из теста крест (без Распятия) или Воскресение Христово. Вокруг изображения надпись: «Агнец Божий, взявший грехи мира. Христосъ — новая Пасха, жертва живая». В больших приходах выпекается несколько артосов. В конце ночной пасхальной службы освященный святой водой и особой молитвой артос на артоснике (блюдо для артоса) ставится на специальную подставку, покрытую салфеткой, в открытых царских (райских) вратах, которые не закрываются всю пасхальную неделю. Артос, «хлеб ангельский и хлеб вечной жизни», каждому напоминает слова Христа: «Ибо хлеб Божий есть тот, который сходит с небес и дает жизнь миру» (Ин. 3: 34); «Я есмь хлеб жизни» (Ин. 6: 36)². В течение всей пасхальной недели в конце утренней службы в больших приходах совершаются крестные ходы, и кто-нибудь из клириков на голове или на руках обносит артос на артоснике вокруг храма и затем ставит в открытых царских (райских) вратах. В субботу после литургии и крестного хода артос после особой молитвы «на раздробление артоса» делится и раздается верующим; после этого царские врата закрываются. Артос вкушается верующими натошак во здравие души и тела.

Существует также особый монастырский чин артоса. После окончания пасхальной ночной службы настоятель с иконой Воскресения, дьякон с артосом на блюде в руках выходят из храма, сопровождаемые попарно монастырской братией, в трапезную. Во время такого торжественного выхода поются пасхальные песнопения и ударяют во все колокола. Войдя в трапезную, ставят праздничную икону и артос на устроенном отдельно месте, и после положенных молитв начинается трапеза. По окончании трапезы и благодарственных молитв с пением пасхальных песнопений происходит чин це-

ИРИНА РОДИОНОВНА КИЛАЧИЦКАЯ (Москва)



Артос перед царскими вратами во время пасхальной службы. 27 апреля 2006 г. Храм Вознесения Господня на Гороховом поле (Москва). Фото А. Переяслацевой

лования артоса. Затем после положенных молитв вся братия вслед за настоятелем и дьяконом с иконой Воскресения и артосом под торжественный звон колоколов попарно шествует обратно в храм, где ставят икону и артос на свои места. В субботу Светлой недели после утренней службы дьякон несет артос из храма в трапезную уже без иконы Воскресения. Когда все сядут, келарь, раздробив артос, раздает его всей монастырской братии перед трапезой³.

Такой монастырский чин, как и крестный ход вокруг храмов и больших соборов, совершается в течение всей пасхальной недели в память явлений Христа своим ученикам после Воскресения. Открытые царские врата на Пасху — знак того, что Христос своим Воскресением всем открыл двери рая.

Домашний кулич — это как бы домашний артос. Но куличи выпекаются из дрожжевого сдобного теста с большим количеством жиров, сахара, с различными добавками.

Примечания

¹ Хлеб в нашем доме / Р.В. Кузьминский и др. М., 1981. С. 5—7. См. также: Словарь русского языка XI—XVII вв. Вып. 1. М., 1975.

² Последование во Святую и Великую неделю Пасхи и во всю Светлую седмицу. М., 1998.

³ Типикон (устав). СПб., 1997. Т. 2. С. 944 и сл. (репринт).

А.А. ПЛОТНИКОВА

ИСТОРИЧЕСКОЕ И МИФОЛОГИЧЕСКОЕ ПРОСТРАНСТВО:
СЛАВЯНЕ В ИНОКУЛЬТУРНОМ ОКРУЖЕНИИ

В силу различных исторических событий предшествующих столетий на территории современных неславянских государств существуют славянские анклавы. Русские старообрядцы Румынии, США, Турции представляют собой достаточно замкнутые культурно-языковые общности, находящиеся в многовековой изоляции от первичной территории проживания. Религиозный фактор способствует еще большей обособленности их от ближайшего окружающего инокультурного мира. В русских селах Румынии проживают так называемые липоване, при этом в селах юго-восточной ее части (Добрудже), граничащей с Украиной (где также находятся села русских старообрядцев), сохраняется историческая память о донском казачестве как истоке, или «корнях», местных старообрядцев. История поселения в этих местах казаков связана с именем атамана Игната Некрасова, бежавшего со своим войском после разгрома Булавинского восстания с Дона на Кубань (1708 г.). Уже оттуда позднее казаки-некрасовцы переселились в дельту Дуная и Северную Добруджу, возможно, под предводительством сына Некрасова Ивана Драного¹. Часть старообрядцев, ставших известными под именем «некрасовцы», оказалась впоследствии на территории Болгарии (с. Татарница).

«Некрасовцы» как определение этнической общности русских старообрядцев на территории Румынии не используется в силу пополнения рядов переселенцев многочисленными мирными беженцами-старообрядцами (липованами), бежавшими из России в одиночку, семьями или небольшими группами. По мнению части старообрядческой интеллигенции, наименование «некрасовцы» было «забыто» намеренно, чтобы избежать длившегося веками конфликта переселенцев с местными властями по поводу наличия вооруженного казачества на территории Добруджи. В подтверждение гипотезы о казачьем устройстве, например, села Сарикей, которое предположительно в 1740 г. становится «некрасовским укрепленным городком», местными краеведами приводятся сходные типы построек, рыболовецких судов, предметов материальной культуры, а главное — структура пространства, занимаемого селом. Картина Сарикей, как полагают, в XVIII в. могла выглядеть так: «...село находилось под постоянной охраной казаков и было защищено от всевозможных нападений огромным рвом и земляным валом. Въезд и выезд из села был возможен только через охраняемые ворота или лодкой, со стороны озера. Берег озера Разин также был под постоянным надзором казаков и гребной флотилии *чаек* и *каюков*. Внимательный наблюдатель легко заметит и сегодня следы оборонительных сооружений на южной и западной окраинах села, хотя жители не обращают внимания на этот странный след, оставшийся от более чем двухкилометрового рва» [4. С. 20—21]. Идея о торжестве полного социального равенства в некрасовской общине также подтверждается внешним видом укрепленного села: «Сарикей был похож на крепость не только благодаря оборонительным сооружениям (ров, земляной вал, причал), но и благодаря своим прямолинейным улицам, точной установкой жилых домов, примерно ровным по площади дворам и огородам. Опрятные домики под камышовыми крышами и хозяйственные пристройки (бани, сараи, амбары, *салтыны*) также были похожи друг на друга как по размерам, так и по



Вид на замок Энисала. Фото Я. Мышкина



Вид на с. Траусдорф (Трайштоф). Фото А.А. Плотниковой



Замок около с. Филеж. Фото А.А. Плотниковой

архитектурным элементам (*лысина, поветка, завалинка*). Камышовые *плетни* (изгороди), искусно завитые "гребешки" и ветреники придавали селу вид военного городка, а не мирного липованского селения» [4. С. 21].

В число аргументов в пользу исконного казачества попадает и топонимика края. Так, названия озера Дранов и канала Дранов (рум. *Dranov*), по-видимому, отражают историческую память о том самом Иване Драном, который привел некрасовцев с Кубани в Добруджу. Самое большое в округе озеро Разим (рум. *Razim*; встречается также и название *Razelm*), по мнению приверженцев идеи казацкого населения в Добрудже, было названо так в честь побывавшего когда-то (около 1669 г.) в крепости Энисала (рум. *Enisala*) на берегу озера атамана Степана Разина [4. С. 16]. Вместо наименования *Энисала* жители Сарикёй предпочитают употреблять *Никёй*, связывая этимологию названия с наличием здесь устроенного некрасовцами первого временного поселения, скрывающегося от турок: «*Hu* — это отрицательная частичка, и *këй* — село. А на вопрос турков: "Что там за селение?" — "Там не селение, там временное поселение..."»².

По легендам, на разных островах озера Разин за полвека до прихода казаков расселились и помощники Степана Разина: «Ванька Каин, так он жил на острове Пёпина, а другой помощник, какой-то Тришка-Расстрижка, наверное какой-то поп-расстрига, — на острове Церквушка... ну и перевели на румынский *Bisericuța*»³ (букв. 'маленькая церковь, церквушка'). Любопытно, что в настоящее время в связи с возможностью достаточно открыто отстаивать те или иные исторические гипотезы по поводу поселения русских старообрядцев в Добрудже⁴ местная интеллигенция стремится к «правильному» употреблению названия озера (*Разин*), упрекая своих односельчан в «неправильном» произношении — *Разим*. Строго говоря, «правильное» употребление в настоящее время лишь символ (или пространственная мифологема) пребывания храбрых предков-воинов на берегу озера в прошлом. Замечу при этом, что большинство моих собеседников из села Сарикёй употребляли именно «некрасовское» название — *Разин*.

Несколько иные исторические модели образования славянских анклавов на территории европейских государств можно наблюдать в Западной Европе. Специфика традиции того или иного славянского этноса, обстоятельства его перемещения, особенности инокультурного окружения, в которое он попадает, определяют конкретные подходы к изучению мифологизации освоенного им пространства. Этнолингвистическая экспедиция к градищанским хорватам Австрии (2007 г.)⁵ открыла некоторые иные ракурсы в изучении историко-мифологического пространства славян в иноязычном и инокультурном окружении. Заселение территорий тогдашней западной Венгрии, в сильной мере опустошенных турками, происходило путем приглашения «по найму»: в XVI в. в Хорватию посылались специальные гонцы-наемники (*lokatori*), которые за плату от землевладельцев агитировали и, составляя договоры об условиях переселения, перевозили на новые земли группы хорватских семей и даже почти целые деревни. Межгосударственная граница после референдума 1921 г. искусственно разделила поселения градищанских хорватов на австрийскую и венгерскую части, при этом основной массив хорватских сел (80) попал на территорию Австрии и меньшее число (20) — в Венгрию, кроме того, два села оказались в границах Чехословакии⁶ (подробнее см. [6. Р. 5—8]). Связи между селами по разные стороны австрийско-венгерской границы активно поддерживаются, а в последние годы всё более активизируются и культурные контакты с градищанскими хорватами Моравии (Чехия) и Словакии.

Вживаясь на протяжении веков в новую для себя венгерско-немецкую среду, хорваты тем не менее сохраняли свои

национальные хорватские обычаи, обряды и поверья при общности религиозной католической традиции и несмотря на сильное влияние окружающей инокультурной ментальности. При этом процесс «выживания» народной хорватской традиции в новых условиях хотя и имел черты противостояния венгерскому, а впоследствии и австрийскому окружению (аналогично, например, противостоянию русских липован балканскому окружению), всё же частью народно-христианской традиции вписывался в западноевропейскую картину мира в силу своей исконной принадлежности к западной части южного славянства, которое, как известно, находилось в сфере влияния Западной Римской империи.

Историко-мифологическое пространство градищанских хорватов связано прежде всего с легендами о замках и родовых поместьях известных семей края, преимущественно принадлежащих венгерским князьям властвовавшей семьи Эстерхази и другим именитым семьям. Так, широко известны легенды о появляющейся «белой даме», ранее убитой где-то в лабиринтах замка у подножия горы в местечке Рехъниц при переезде из среднего в южное Градище (хорв. *Gradišće*, нем. *Burgenland*); родовое проклятие владельцев замка у с. Филеж (где каким-либо таинственным образом исчезал очередной наследник) и связанные с ним местные легенды об исходящей от замка опасности и др. Подобная мифология значимых для края архитектурных построек (замков, крепостей, монастырей) существует и в других славянских анклавах, но имеет в каждом случае свои особенности. Так, например, у русских старообрядцев Румынии существуют легенды, связанные с крепостью Энисала, где якобы обитал колдун, имевший в подчинении летающего змея, и монастырем в селе Слава Русэ, где будто бы при турках была замурована девушка. Эти легенды отличаются ярко выраженной карпатской и балканской спецификой: мифологические персонажи — летающий змей и его повелитель; мотив замурованной в стену жертвы.

Для исследования историко-мифологического пространства градищанских хорватов важным оказалось изучение его организации в пределах каждого села, включающего ряд сакральных мест, отмеченных часовенками (*kapelice*) и крестами. К ним совершаются обрядовые процессии в так называемые *Križevske dane (dni)*, т.е. в понедельник, вторник, среду, предшествующие Вознесению, и в четверг на Вознесение, при этом каждый раз к разной, чтобы ни одна из них не осталась опечаленной (*da ne bude nijedna žalosna*). Так, например, в с. Трайштоф (нем. Траусдорф) посещают часовенки св. Магдалены (у реки Вулка, на север от главной церкви) и св. Анны (около кладбища, на востоке села), крест с оградой, называемый «Гррачин Бог» (на южной окраине села), и распятие Христа (*Kapela svetog Križa*), представляющее собой открытую часовню с распятием в арке (на западе села)⁷. Все эти часовни расположены в разных частях села, определенным образом окружая пространство села, так, что процессиями именно к этим местам (хотя в селе есть и другие кресты и часовни) отмечены все четыре части света по отношению к главной церкви села, патрон которой — св. Лаврентий.

Особо следует отметить путь по селу обрядовых процессий, исполняющих функции организации социума в значимые календарные праздники. Такое шествие, как процессия неженатых мужчин на масленицу, в случае если в селе в этот календарный период не было ни одной свадьбы, следует исключительно принятым в селе путем свадебной процессии. С целью наказания, увеселяющего публику, участники обряда — неженатые мужчины — должны тянуть огромное дерево, корыто или плуг, непременно проходя путь от полей села до центра села, а именно до корчмы. Эти обычаи особенно характерны для

среднего Градища, где в целом наблюдается высокая степень сохранности народной традиции. Приведу описание подобной ритуальной практики из рукописи М. Йорданича «Народные обычаи из Филежа», включающей сведения из старых местных публикаций градищанских хорватов: «В 1925 г. в Филеже не было ни одной свадьбы на масленицу. "По закону масленицы" (*po mesopušnom zakonu*)⁸, всех неженатых здоровых парней запрягли под огромное корыто, из которого можно напоить шесть коров. Корыто положили в **одном километре от села в месте "средний колодец" (*srednji zdenac*)**. Через огромное поле грязи мужчины должны были приволочь корыто в село **на площадь перед кабаком** и при этом следовать **по пути свадебной процессии (*i to putem pirovske povorke*)**. Корыто тащили 30 неженатых парней, в нем сидела ряженная невеста (*fašinska zaručnja*) под зонтиком и щелкала кнутом над головами неженатых парней. За корытом везли массивную колыбель, в которой плачущий "младенец" пил через трубочку из огромной бутылки вино. За ними шла плачущая процессия, причитая, как на похоронах». Текст этого причитания также построен как насмешка в адрес неженатых. Другое описание из той же рукописи, связанное с защитой пространства села от неурожая и бед из-за отсутствия свадеб на масленицу, касается близлежащего с. Мьеново: «В старые времена в селе Мьеново "масленичные деды" (*mesopušni djedi*) распахивали борозду **в самом селе и вокруг села**, а кроме того, **и в некоторых дворах**. В этот плуг впрягали тех юношей, которые не женились на Масленицу. За плугом шел пахарь, который бросал в землю кукурузу, пшеницу и пепел» [7].

Собственно мифологическое (или демонологическое) пространство рассматриваемых славянских анклавов существенно различается. Это предопределяется прежде всего изначально разными системами мифологических персонажей, имеющих различные функции, например «слетаться вместе в одном известном месте края» (о ведьмах у южных славян) или, наоборот, «действовать исключительно в одиночку» (о ведьмах у русских липован). Для южных славян в целом характерен сюжет мифологических рассказов, быличек и поверий о собрании ведьм, а также и «вил» (*vila* — сверхъестественное молодое существо женского пола, способное летать и приносящее человеку добро или зло в зависимости от поведения человека). Как полагают жители южного Бургенланда, все местные ведьмы (*viške*) слетаются ночью на горе, называемой *Plišivica* (происхождение названия также связывается с выбором ведьмами именно этого места: там только камни и нет травы). При этом припоминают и известный в самых разных частях Южной Славии мотив рассказа о неудачнике, подслушавшем магическую формулу «Через камни, через деревья, нигде не стукнуться», но не сумевшем сказать ее правильно («Через камни, через деревья, везде стукнуться») и прилетевшем на гору окровавленным и покалеченным. Соответственно, у градищанских хорватов на юге края *viška* — это не только 'ведьма', но и 'вихрь', о вихре также говорят *viške leti* 'ведьмы летят'. В северной части Бургенланда бытуют представления о местечке, называемом *Gornoopaka* (карьер с белой глиной около с. Трайштоф), где сейчас живут цыгане, а «до цыган» там якобы обитали *bijele vile*. Иногда встречаются традиционные для всех южных славян представления о кругах вытоптанной травы — местах танцев «вил», впрочем, этот же большой круг, по кромке которого растут грибы, называется и *viškinje kolo* 'круг ведьм' (с. Нарда на юге края, территория Венгрии на пограничье с Австрией). Следы мифологизации водных источников у градищанских хорватов отражаются в немногочисленных поверьях о танцах у воды «вил», а также и в весьма распространенных устойчивых выражениях о происхождении но-

ворожденных. Водный источник, обычно река или поток, ручей, выступает как аналог того света. В ответ на детский вопрос: «Откуда дети берутся?» ребенок может услышать: «Аист приносит из ручья» (варианты: «из Дуная», «из Вулки»). О времени события, которое произошло до рождения младшего сверстника, старшие говорят: «Ты тогда еще в Дунае плавал(а)» (*Ti si još onda u Dunavu plovio/plovila*).

Демонологическое пространство в представлениях русских старообрядцев Румынии неотъемлемо связано с их хозяйственно-бытовой жизнью. Наиболее устойчивы и живучи поверья о *домовом* или *дворовом*, который следит за хозяйством, в меньшей степени распространены рассказы о хозяине русской бани — *баннике*. Поскольку основным промыслом старообрядцев, живущих на озере Разим, является рыболовство, то определенный круг бытующих среди рыбаков поверий связан с мифологическим существом, называемым *упырь*, реже *водяной*, а само озеро вместе с его многочисленными заливами («лиманами») также мифологизируется как пространство, которым полностью ведает водяной. Отдельные сведения записаны о хозяевах иных локусов — *лесовике*, *полевом*⁹.

Примечания

¹ См., например, краткое описание этого исторического процесса [1. С. 282].

² Зап. в с. Сарикей от Севастьяна Ивановича Феногена, 1942 г.р., образование высшее.

³ Зап. в с. Сарикей от Севастьяна Ивановича Феногена.

⁴ По рассказу Клавдии Феноген (с. Сарикей), еще пару десятилетий назад было недопустимо даже петь песни о «казаках»: в Журиловке во время спектакля на ежегодном празднике рыбака девочка спела местную народную песню «Ишол казак...», возмущившую спокойствие присутствовавших чиновников, которые боялись даже упоминания слова *казак*.

⁵ За помощь в проведении экспедиции благодарю академика Г. Невекловского и коллег И. Сучича, Ю. Бенчич, М. Берлаковича и С. Буцоллич.

⁶ После Второй мировой войны в Чехословакию вошли еще два села градищанских хорватов, бывших на территории Венгрии.

⁷ Среди сельских полей есть еще и статуя (*kip*) св. Урбана, покровителя виноградарства, к которой также уже в последние десятилетия совершаются процессии.

⁸ У градищанских хорватов *mesopust* 'масленица', см., например, [5. С. 302].

⁹ Подробнее см. [2; 3].

Литература

1. Касаткин Л.Л. Исследование говоров русских старообрядцев в Институте русского языка им. В.В. Виноградова РАН // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования. 2003—2005. М., 2006. С. 273—298.
2. Плотникова А.А. Русские старообрядческие села в Румынии: архаика и заимствования в народной культуре // Славяноведение. 2007. № 1. С. 66—74.
3. Плотникова А.А. Экспедиция к русским старообрядцам Добруджи // ЖС. 2007. № 3. С. 21—23.
4. Феноген С., Феноген А. Сарикей: загадка 19-го столетия. Cluj-Napoca, 2004.
5. Gradišćanskohrvatsko-hrvatsko-nimški rječnik (Burgenländischkroatisch-kroatisch-deutsches Wörterbuch). Zagreb; Eisenstadt, 1991.
6. Ivanović N. Uzlop. Hrvatsko selo u Gradišću — Austrija. Omiš, 1981.
7. Jordanič M. Narodni običaji iz Fileža. 1999 [Рукопись; пагинация отсутствует].

Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках исследовательского проекта «Лексические, семантические и культурные балканизмы: структура и география» (№ 05-04-04070а)

Д.Ю. ДОРЕНИН

КУЛЬТОВЫЙ КОМПЛЕКС ЧАСОВНИ ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО
В БОЛЬШОМ ОДОШНУРЕ

Традиционная культура нижегородских мариЙцев стала объектом систематических исследований этнологов не так давно. Автор данной статьи входил в состав экспедиций «МариЙской программы» (1990—1993 гг.), разрабатывавшейся под руководством Н.В. Морохина (Культурно-экологическое объединение «Китаврас») и В.А. Аксорова (МариЙский НИИ языка, литературы и истории им. В.М. Васильева)¹. В течение последних пяти лет фольклорно-этнографический материал собирается нами в составе экспедиций Нижегородского фольклорного клуба (НФК), финансируемых Облэкофондом и Департаментом образования Нижегородской обл.

Нижегородские мариЙцы относятся к этнической группе северо-западных мари, по языку и традиционной культуре отличной от горных и луговых мари, живущих в Республике МариЙ Эл. Этногенез группы шел с участием мери и других финно-угорских племен, обитавших в Нижегородском Заволжье до прихода сюда мариЙцев². Сама группа не является однородной: даже на территории одного Тоншаевского района, по словам информантов³, живут разные мариЙцы, что объясняется разными путями миграции различных родовых групп мари при заселении края⁴.

Жители Одошнура среди тоншаевских мари считаются «потомками овды» [4]. В фольклоре мари овды — зооантропоморфные существа, которые схожи с людьми по культуре (земляные дома, одежда, обычаи), говорят на понятном мариЙцам языке, обладают магическими способностями, обитают на обрывах рек, под землей, в лесной чаще. Они длинноволосы, волосаты, грудасты, могут быть когтисты, имеют вывернутые ступни, прозрачную грудь и пр. Могут вступать в брак с людьми⁵. Считается, что одошнурцы близки овдам, поскольку живут обособленно в лесу, во время свадьбы невесту привозят верхом на лошади, выдают девушек замуж за медведей или стариков⁶. Действительно, исследователи отмечают обособленное расположение Одошнура (в тайге на Пижме до Одошнура раньше не было дорог), необычность происхождения, диалекта и обрядов его жителей и считают одошнурских мари потомками немариЙского финно-угорского аборигенного народа, в древности жившего по соседству с мариЙцами⁷.

В выявлении и описании природно-культовых объектов мари, в основном священных рощ (*кереметиш*) и деревьев, особое место принадлежит природно-культовому комплексу часовни Василия Великого в Большом Одошнуре. Специфика фольклорного и обрядового материала привела нас к предположению, что изначальным «хозяином часовни» был некий родовой бог. Приведем несколько текстов о Василии Великом:

Василий Великий — бог, одошнурский бог. По-мариЙски — Кугу-Юмо [3].

Василий Великий — православный святой. Но у мариЙцев считается — сердитый бог, ведь у нас же обещают: «Съезжу к Василию Великому». Наши туда тоже ездят, вот и к нам ездят — к Николаю Чудотворцу — Николай-Юмо — приезжают [5].

О, о, Василий Великий — страшный бог, очень страшный. Но и милостливый. Он наказывает злых людей, жестоких, плохих, и делает добро хорошим людям, негордым, правдивым. Самый непримиримый мариЙский бог в борьбе со злом, несправедливостью, защитник обездоленных, обиженных [6].

У мари Христос и наиболее значимые святые отождествляются с наиболее могучим богом — небесным Кугу-Юмо. Подобный синкретизм возник в результате наложения христианской (например, празднование престолов) и местной (календарные праздники мари) традиций и отмечается также по отношению к другим святым:

Боги есть ещё, по-мариЙски называются: ну, Иван-кёце-юмо — Иванов день. Ну, всякие. Пётран-кёце — Пётра и Павловы это вот, «Пётран-кёце» говорят, — тоже праздники есть «Пётран-кёце». А больше ходят к Василию Великому, — самый большой человек был! Самый большой, где и чего. Главнее всех [7].

Сердитый старик Василий вместе с Васи кува-кугыза 'старухой-большухой' и ряженными в животных — персонаж мариЙских святок *Шорыкйол*. Ряженные и божества Василий и Васи — предсказатели и распорядители судьбы (их слова воспринимаются как пророчества), покровители мужской и женской работы: они оценивают результаты трудов, дают помощь или наказывают⁸.

Главный день празднования Василия Великого в часовне Одошнура (кроме «Иванова дня» — 6 октября, Дня зачатия Иоанна Предтечи) — 14 января (Васильев вечер, Старый Новый год):

В часовню приходят в Старый Новый год, вот осень будет — Иванов день, Иван Креститель или как ли его-ти точно-то? Вот престольный праздник. На Старый Новый год зайдут [в часовню]: свечки поставят, помолются, кто к чему — у кого чего болит. Вот и молятся, чтобы не болело, угощения принесут, вот угостить Василия Великого [7].

Хожу в часовню, иногда на Новый год даже ёлочку снаряжу там, поставлю [8].

Василий Великий считается у мари, как и у русских и отчасти у мордвы, покровителем скота и плодородия. С Василием связано сакрально значимое животное: у мордвы и русских — свинья, у мари — баран. *Шорыкйол* переводится как 'овечья нога', свиные ножки фигурируют в святочных таусенях. Важная часть обрядовой трапезы Васильева вечера — свиная (мордва, русские) или баранья (мари) голова⁹.

Как покровителю скота Василию Великому молятся в часовне Одошнура об исцелении скотины, приплоде, здоровье в будущем году или чтобы она отыскалась, если заблудится в лесу:

Блины пекут, чтобы попалась бы скотина, корова ли, кто, чтобы попалась. Хотя человек потеряется — блины пекут и поминуют, чтобы родители домой привели: «Тёркы кантыжы чтобы. Ты вот у меня, Саша, тёркы!» Корова ли чё, так тоже: «Ашкыл, мол, тёркы!» — это «привести домой» по-мариЙски. Вот Малакай лошадей уведёт из дому — вот в поле пускаешь вот корову или

чѐ ли, вот убежит куда-нибудь нá сторону, домой не ийдѐт вот. Вот всё надо было всё это — вот Василию Велику прийдѐшь, вот там помолишься, чтобы домой [скотина] пришла, вот и блины напыкѐшь ищѐ. Блины в часовню несѐшь и попробуешь, и положишь там, оставишь. Сама [скотина] придѐт [7].

Лариса Кузьмина, чтобы скотина в доме была жива и здорова, съездила в Одошнур, поставила свечку, помолилась там. А через некоторое время их двухквартирный дом загорелся. У соседей, Яровиковых, скотина сгорела, а у Кузьминых жива осталась, хотя хлевы соседей отделяет только стенка [4].

Шерсть приносят, вот на праздники-то эти, ну, кто в часовенку-та ходит. Чтoб овечки, чтoб со скотиной всё хорошо было [3].

В образе Василия Великого, по представлениям одошнурцев, также обнаруживаются черты божества типа Кугурак (Старейшина), почитание которого, наряду с Ош Кугу-Юмо, в разном обличье и под разными именами было известно всем группам мари. Наиболее известны такие местные «воплощения» Кугурака, как Курык Кугыза (Горный старик), Добрый старик Немдинской горы (Поро Немде курык кугыза, «северный царь» луговых мари), Старейшина горы Киебак (Киебак юмбал кугурак), Старейшина берега реки Волги (Юл сер кугурак), Старик реки Рутки (Рыдевак кугыза), Старик реки Кундыш (Кундыш кугыза) и др.¹⁰

У удмуртов, потомками одного из древних родов которых, возможно, являются современные насельники Одошнура, в недалеком прошлом был распространен культ родовых божеств — *воршудов* (*мудоров*). Эти божества у каждого рода даже внутри одного селения различны, известно около 70 соответствующих им родовых воршудных групп удмуртов. В отдельных случаях несколько деревень почитали одного воршуда. Василий Великий также почитается несколькими селениями.

Для такого божества специально сооружалась небольшая постройка, в которой хранилось изображение воршуда (в образе дикого зверя или птицы, а также бородатого старика) и совершались жертвоприношения. Можно сопоставить воршуда с чувашским *Йерихом* или марийским *Кудо водыж* (родовое божество, покровитель дома типа русского домового), с которым связан и Кугурак. Как и Кугурак, воршуд считается основателем и покровителем рода, хранителем семейно-родового счастья¹¹.

К Кугураку обращаются в случае болезни. Вера в исцеление от болезней, пожалуй, наиболее ярко выражена в повседневной культовой практике, связанной с часовней Василия Великого:

Василий Великий, вот сам и исцелял он. Потому что сюда больше ходят из-за это, чтобы исцелял он. Молятся, чтобы... вот чѐ у них болит, вот чтобы не болело. Вот из-за это ходят, чтобы не болела эта болезнь — руки ли, ноги ли, чѐ-нибудь, может, по домашним делам, скотина заболит или чѐ ли — вот по этим делам они сюда ходят. Церква вон в Тоншаеве ишо, в церкву ходят и молятся, а потом и сюда едут опять, потом здесь всё молятся. Маленьких детей водят на часовню вот сюда, ну, чтобы всё хорошо было, не болело или чѐ ли, хорошо бы учился, вот так вот. Просят это: «Кыцят! — мол, вот чтобы, мол, болезни не было, — болезнь ынчыж ли!». И: «Кыцят», — вот эта, чтобы болезнь не было бы и чтобы Бог дал! — «кыцят» вот. Бог дал чтобы. «Василий Великий помог нам жить. Мыланный палшыжы ылаш! Василий Великий, тынь палшыжы ылаш чтобы!» — [так просят]. Да всё, мол, это, нам бы ничего не болело, всё легко бы помогать нам было! [7].



Семья одошнурских марийцев, хранителей часовни св. Василия Великого. Е.В. Ведерникова (Стѣпышева), Л.Л. Стѣпышева, А.Г. Стѣпышева (Дуплякова)
Фото А.В. Харлова

Засохшая, но до сих пор почитаемая священная ель (Кумáлмэ кож) в Большом Одошнуре. Сто лет назад в корнях этой ели хоронили жертвенных баранов. Кроме нее в Одошнуре есть еще шесть святых деревьев
Фото А.В. Харлова



А носки — это для этого лóжат: у кого ноги болят — носки ложат. А если платки: платки — это для того, чтобы [если] голова болит сильно, чтоб голова перестала болеть. Носки — чтоб перестали ноги болеть. Халаты, например: всё вот тело или чѐ болит — приносят халаты. Раньше [эти вещи] забирали — были тут старушки, а счас ведь старушек нет, и висят. А мы уже, молодѐжь, их не берѐм. Мы не берѐм — зачем? Люди всё-таки молятся, всю болезнь свою сюда наговаривают и всё это отдают [8].

Кугурак — переведенный в ранг родового божества народный герой, племенной старейшина, заступник и покровитель. Об этом свидетельствует также слово *кугырак* ‘большак, старший член большой семьи или вождь, предводитель племени или союза племен’¹². Ему приписывалась главенствующая роль во время жертвоприношений, способность общаться с божествами, к нему обращались при незаслуженной обиде и нарушении клятвы и в надежде получить заступничество во время войны, что также характерно для марийского Василия Великого:

Так вот ходят туда, в часовню — обещания дают <...> которых в армию берут, молодых — деньги ложат, молятся, свечки ставят [2].

Кугурак — покровитель животноводства и земледелия. Связь Василия Великого с земледелием, урожаем и защитой посевов отражена во многих записанных нами рассказах:

А яблоки, знаете, это Яблочный Спас был. Тут был и праздник лука какого-то — лук тоже лóжат. Горох, когда вот это, Иванов день, горох едят — тоже горох приносили, лóжили тут, чтобы рос хорошо. И что только не приносят сюда! Картошку, огурцы. Вот первые огурцы пошли было — налóжили, много огурцов было [8].

За богатым «урожаем» леса к Василию Великому обращаются ягодники и грибники, охотники, рыболовы:

А ягоды или чё ли ложат — вот чтобы Василий Великий попробовал бы, ел бы, и нам чтобы было бы, и нам бы он тоже бы [чтобы] дал! А по ягоды пойдут — дак опять, чтобы набрать больше, Василия Великого просят, мол: «Чтобы сегодня, Василий Великий, нам набрать бы! Кы́чат!» — чтобы Бог дал чтобы. «Ну, чтобы больше выросло, чтобы больше насобирать, Василий Великий, помоги! Ягоды собрать чтобы!» А по-марийски: «Чтобы шу́ку набрать! Шу́ку по́гаш!» Каждый день заходят, сколько раз ты можешь идти — и заходишь. «Василий Великий, помог нам жить! Ягоды — шц́ре-пё́цыж, брусника будет. Чернига — му́дэ будет, клюква будет — тырн́а-пё́цыж. Вот, мол, собрать помогайте!» Ну, вот всё, как мимо [часовни] пойдут — да всё крестик положат: «Господи, Господи! Набрать бы мне сегодня ягоды и грибы всё нам! Помоги, нам, Василий Великий, нам набрать! <...> Которые [на охоту] ходят — [в часовню перед охотой] зайдут. Чтобы больше стрелять. Чтобы вот Василий Великий помог нам стрелять — в уток или чё ли, вот таких вот. Хоть каждый день заходят. Ну, вот позовут, мол: «Василий Великий! Нам дичи, мол, нам пт́ичи к нам бы это, пришла бы, прилетела бы!» Или чё. Вот так вот. <...> [Когда хотят улова, просят]: «Василий Великий, Иван Креститель, помогайте нам рыбу ловить, помогайте всё!» — вот, вроде того. И помогают ведь! [7].

К «одошнурскому святому» обращаются также для защиты от нечистой силы:

[От нечистой силы в лесу или в доме] крест ложишь: «Спаси меня, сохрани меня, Господь-батюшки, Василий Великий, Григорий Богослова, Иван Креститель, Иван Проститель!» — всё, ещё какое-то слово есть, я уж не знаю [7].

Кугурак воспринимался народом также в качестве военного предводителя. Интересно проследить связь Василия Великого с другим легендарным воином и основателем Одошнура — Одошем. Это культурный герой из пары предков: он первым пашет землю и создает поле (протранство без тайги, т.е. мир людей); само имя его связано со словом *удыш* 'сеять'¹³, а название Одошнур, по некоторым трактовкам, переводится как 'поле Одоша' [7].

В рассказах об Одоше и Василии Великом обнаруживается общий мотив: странствия и возвращения на родину. Одош прибывает на место будущего села по рекам:

Здесь был воин — Одош его звали. Он спускался на лодке вот откуда-то по реке-Ирге, вот спустился до реки Пижма и поселился здесь [7].

Вот когда переихали сюда — там жили. По реке Пижме как-то вот приехали, раньше ведь транспорт не было, поезда не ездили. Звали Одош — вот этого вот [главного] человека [2].

Василия Великого, по рассказам, насильно увезли в чужую землю, затем он возвращается, как и Одош, по рекам:

Василий Великий сюда пришёл жить, его отсюда потом куда-то отправили. Отправили, — там не понравилось, — он опять обратно сюда приехал. По воде или как ли он: это вот Пижма-то идёт у нас вот так, а вот — река Юри́ка, вот. Вот мне бабушка рассказывает: его куда-то раньше увозили. Увезли далеко-далеко, и он всё равно пешком сюда пришёл: «Через реки, через моря переплыл, — говорит, — я». Тут-та тогда ведь, знаете, столбушка такая стояла только, а у столбушки сделано такое это дверца только была. А возле столбушки лежало бревно. И сидит старенький старик, и спрашивают: «Ты кто такой?» — «Я, — говорит, — Василий Великий, бог большой, я здесь, — говорит, — живу». — «А ты откуда пришёл?» — «Меня отсюда увезли, — говорит, — и я всё равно в это же место пришёл, — вот говорит. — И я отсюда никуда не уйду!» Вот, здесь же он умер, и всё его вспоминают: «Василий Великий!» [8].

По рассказам одошнурцев, до постройки часовни на ее месте была могила, в которой, возможно даже, похоронен сам Василий, живший здесь:

Много хорошее он делал, всё было тут, всё, когда он был, здесь жил. Я вот от стариков это всё слыхала. Большим помогал: придут, помолятся, и всё помогает вот так. Как человек он был: ну, старенькая такая одежда, как я от неё слыхала, борода вот до сих пор, старенький, волосы длиненькие, длинные — сидел, говорит, всё на том месте. Там бревно ли, лавочка была, говорит, — всё сидел возле этой часовни. И там он и жил. Он и, говорят, здесь же умер. Бог Василий Великий [8].

Сначала в виде маленькой могилки тут было, а потом было — часовню построили [8].

Захоронения наиболее уважаемых людей рода в культовых местах, в том числе в священных рощах, типичны для марийцев. Кроме того, первого хозяина дома могли хоронить под самым домом. Вероятна связь культа Василия Великого в Большом Одошнуре с родовым культом предков. Не случайно дары «первому встречному» от похоронного поезда, приносящие новую смерть, в ее избежание относятся в часовню, т.е. назад в мир мертвых:

Вот когда хороняют — дают эти-то, собирают мешочки-та. О-ой, это нельзя брать! «Первый встречный» называется, нельзя брать! У нас-то так-та кто шёл-та? Из нашей же семьи — Света или кто ли шла — и ей дали, и она домой пришла, и после того сразу отец умер. Ну, там мыло ложат, полотенце там. Лучше их бежать! Или — сунут тебе на руки — лучше в часовню унести сразу! Домой не заносить это! [1].

В поминальные дни в часовню приносят еду:

Вот, знаете, когда поминальный день, это вот на кладбище-то ходят, Троицкая суббота бывает, Дмитриевская суббота — все приходят сюда, всю стряпню приносят. Столько стряпни, знаете тут! Пирогов, всяких булочек и всё! [8].

Видимо, ранним вариантом культового строения был ритуальный «амбарчик» с дверцами на столбике, подобный таковым у манси или придорожным часовенкам и захоронениям славян. Внутри «амбарчика» оставляли приношения:

Раньше поставили было такой столб и там, на столбе-то, даже как сундук был, ящик как, и даже дверешко было. И накладываешь, чтобы [боги] забирали. Чтобы деньги туда лóжили и чтобы всё там сохранилось [7].

Затем «амбарчик» был разрушен, но от него остался «Божий столбик» (Юмон-Менька), ставший сакральным центром

часовни и почитающийся даже после разрушения. На столбике повязано полотенце, закреплены старая икона («Крестос») и большой старый, ржавый неполный крест, сюда кладут монеты, в эту сторону направлены поклоны молящихся, которые поднимают руки «орантой» и кланяются столбику.

Идолы родовых удмуртских воршудов в ряде случаев также помещались в специальных ящиках с открывающимся оконцем, в которое вкладывались принесенное подношение и монеты. Ящик или короб с воршудом хранился в семейном родовом святилище — *куале*.

В советское время часовня неоднократно уничтожалась, а пару лет назад сгорела по недосмотру уснувшего паломника. До пожара она была сделана из бревен и убрана коврами и полотенцами, вокруг нее и растущих рядом деревьев была сооружена ограда. Сейчас от ограды остались только металлические ворота, а сама часовня поспешно восстановлена из бруса и кусков шифера; пол дощатый, центром по-прежнему остается «Божий столбик», обгоревший и напоминающий пенек. В помещении часовни (примерно 2,5×2,5 м) стоят два кресла и стол, а по стене, противоположной входу, расставлены иконы — новые и старые. По иконам развешены полотенца и новые принесенные вещи (платки, носки и пр.). На столе и среди икон — подношения (монеты, конфеты, овощи, фрукты и пр.) и стопка книжек различных христианских конфессий (православие, баптизм и пр.)

Наряду со столбиком почитается старая икона (изображение частично утрачено, размер примерно 50×30 см), как считают маришцы Василия Великого:

Но Василий Великий-то — как-то сохранилась иконка-то! Даже есть, большая. Эта вот икона сохранилась, а там ещё три иконы были — те не сохранились, вот Василий Великий сохранился [3].

Самому пространству часовни одошнурцы и паломники приписывают чудесные свойства:

Вот это: ведь снег идёт — у нас вот [во дворе] маленький дырочка, и снег заходит. А туда — не-е! А туда [в часовню] ведь никогда не заходит снег! [7].

Чудесное пространство часовни освящает и ближайшую округу, что подчеркивалось ее ограждением: деревья, скорее всего, почитались еще до часовни. По сообщениям мари, с этих деревьев даже не срывают листьев. В памяти одошнурцев сохранилась старая ель (Кумáлмэ кож), почитавшаяся даже после ее усыхания и падения.

Внутрь куалы — культовой постройки родового святилища удмуртов — при молении также вносились зеленые ветки деревьев, в которых являлось и обитало родовое божество. Поклонение родовому духу у ветвей дерева подобно обращению к духу у растущего дерева или в кереметище. Часовня (а в прошлом — культовая постройка на столбике) с окружающими ее деревьями и совершаемыми здесь жертвами образует комплекс, подобный по своим функциям тем же кереметищам. Тот факт, что в Одошнуре родовое святилище имеет больше вид постройки, а не роши, свидетельствует о возможных удмуртских корнях местного родового культа.

Среди наиболее ярких ритуальных действий — принесение Василию Великому живых цветов и зеленых веток на «цветные праздники» (Вербное воскресенье, Троица, Иван Купала), сопряженное с маришской обрядовой традицией и почитанием деревьев. В часовню приносят цветы, ветви дуба и вербы, на Троицу — березу. На маришскую Пасху-Кугеце кроме веток и цветов приносят много яиц:

А в Пасху — яйца, да каких только тут нет! Городцовые, всяких, разрисованных и всякого цвета! [8].

На крупные праздники в часовне происходят массовые моления на маришском и русском языках:

Женщина тут [в часовне] в каждый праздник молитвы поёт, она живёт в Пижме, Трофимова Таисия Степановна. Она по-маришски поёт и по-русски. Знаете, это тоже учиться надо, у них бабушки были раньше — очень умели петь! Знаете, тоненьким голоском прямо. Вот поёт и — обо всём, как будто просит она: знаете, что у неё на душе, может и за своих молиться, и за всех. И вот такая молитва есть — она умеет всю петь. Каждый раз слова разные. Вот когда в праздники молились все, дак она пела, и под её молитву мы все молились тут [8].

Посещая часовню, мы оказались свидетелями молитвенного обращения женщины-мари к Василию Великому:

По-маришски мы молимся тэге [так]:

«Кеце. [Солнце.] Го-осподи!

Дай, мол, нам терпения, ош áкылым пу. Мада [белый дар дай. Прочее (дай)].

Нимáм мынiн ит карштáры, нимáем ынцýж карштэ мáдэ [Не дай ничему болеть, чтоб ничего у меня не болело, прочее].

Мылáм здоровьём пу, терпеньём пу, нимáй тэдэ [Мне здоровья дай, терпенья дай, ничего чтобы.]

Нутришты нимам удэем лук мада

[Изнутри плохое выведи, прочее].

Цэлá пáлшэ мыланэм жiзни мада целá

[Во всем помогай мне, и в жизни тоже].

Нимáдöн [ничем] чтоб они никогда б не хворала.

Святой Боже, Святой крепкий, Святой бессмертный, помилуй нас!

Святой Боже, Святой крепкий, Святой бессмертный, помилуй нас! [8].

Сюжеты рассказов об уничтожении часовни достаточно типичны для маришских быличек о возмездии за поруганную святыню:

Вот её ведь, эту часовенку, и трактором топтали, и поджигали, и всё делали. А но он вот, который трактором-то истоптал их — счас сильно болеет, тот-то человек. Он до сих пор живой, мариец, тоже одошнурский мужик. <...> Чугунов Владимир решил уничтожить часовню. После чего попал в колонию, сидит, а в это время у него сгорел в Одошнуре дом [3].

Некоторые провинившиеся пытаются замолить свою вину жертвами и восстановлением часовни:

Вы знаете, у нас такой лес есть — он в Верхнепижемском. Кумáлмэ áтэ, как говорим, — «Божественный лес» есть. Там ничего, даже ни одной травинки никто не сорвёт! Там темно вообще. Который год Вова Чугунов туда даже своего козла — зарезал и в жертву унёс. Вот в Бога верил он, он вооше верил. Он иконки хорошо делает тоже такие. Он часовню спалил — из-за этого, грехи-то снять. В общем, козла зарезал и в жертву унёс туда: мясо оставил, всё оставил там [8].

Однако среди одошнурцев кроме гонителей всегда были и хранители часовни, приобретающие ритуальные предметы, присматривающие за порядком в часовне, ремонтирующие

ее и пр. Последние 18 лет это Л.Л. Стёпышева (1956 г.р., одна из главных наших информантов) вместе со своей матерью и дочерью. Охрана часовни передается у них в роду. Мы глубоко благодарны Л.Л. и А.Г. Стёпышевым за ценную информацию и неоценимую деятельность в сохранении традиций мари Одошнура¹⁴.

Примечания

¹ *Морохин Н.В.* Марийская программа КЭО «Китаврас» // Нижегородские марийцы. Йошкар-Ола, 1994. С. 37—42.

² *Морохин Н.В.* К истории этнической группы и ее изучения // Нижегородские марийцы... С. 20; *Березин П.С.* Заветлужье // Там же. С. 79—80.

³ Все публикуемые полевые материалы были записаны автором данной статьи и А.Т. Михалицыным от марийцев на территории Тоншаевского р-на Нижегородской обл. в 2005—2006 гг.

⁴ *Березин П.С.* Указ. соч. С. 105—111.

⁵ Там же. С. 108

⁶ Марийский фольклор: мифы, легенды, предания. Йошкар-Ола, 1991. С. 195.

⁷ *Березин П.С.* Указ. соч. С. 108; *Морохин Н.В.* К истории этнической группы... С. 26.

⁸ *Калинина О.А., Попов Н.С.* Народные праздники // Марийцы. Историко-этнографические очерки. Йошкар-Ола, 2005. С. 200—202.

⁹ См.: *Акиорин В.А.* Шорыкйол. Йошкар-Ола, 1991. С. 3; *Мельников-Печерский П.И.* Очерки мордвы. Саранск, 1981. С. 102—106.

¹⁰ *Попов Н.С.* Религиозные верования // Марийцы. Историко-этнографические очерки... С. 222.

¹¹ *Атаманов М.Г.* По следам удмуртских воршудов. Ижевск, 2001. С. 5—30.

¹² Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты. М., 2000. С. 309.

¹³ *Морохин Н.В.* Нижегородский топонимический словарь. Нижний Новгород, 1997. С. 145.

¹⁴ Хочу поблагодарить также всех наших информантов; моих коллег-этнологов, собиравших вместе со мной материал: О.Н. Ляпаеву, О.В. Гальцеву; А.В. Харлова, сделавшего фото-описание часовни; а также Н.В. Морохина, благодаря идеям которого я впервые оказался в марийских местах в 1990-е гг., и М.Ю. Зяблова, режиссера и ведущего телепроекта «Для тех, чья душа не спит» (телекомпания «Волга»), продюсера и вдохновителя наших последних этнографических проектов. Благодарю В.В. Тёркина за консультации в переводе с северо-западного марийского на русский язык и нижегородского краеведа Д.В. Карабельникова за ценные советы по мари-удмуртской теме.

Список информантов

1. Елена Васильевна Ведерникова, 1977 г.р., с. Б. Одошнур.
2. Анастасия Тимофеевна Лебедева, 1927 г.р., д. М. Одошнур.
3. Елизавета Ивановна Маякова (Якунова), 1950 г.р., урож. Б. Одошнура, зап. в д. Б. Куверба.
4. Светлана Николаевна Пенькова, д. Маяки.
5. Вячеслав Васильевич Тёркин, 1963 г.р., урож. д. Б. Ашкаты, зап. в д. Письменер.
6. Валентина Николаевна Тимофеева, 57 л., д. Маяки.
7. Анна Григорьевна Стёпышева (Дуплякова), 1934 г.р., с. Б. Одошнур.
8. Людмила Леонидовна Стёпышева, 1956 г.р., с. Большой Одошнур.

Е.Л. ТИХОНОВА ПРЕДАНИЯ БУРЯТ В РЕПЕРТУАРЕ РУССКОГО НАСЕЛЕНИЯ БАЙКАЛЬСКОГО РЕГИОНА

Миграционные процессы, начавшиеся в конце XVI в. и приведшие к массовому переселению крестьян из различных районов России в Сибирь и на Дальний Восток, а также внутрисибирские миграции населения обусловили совместное проживание на одной территории русских и бурят. Русская культура в Сибири, в частности в Забайкалье, формировалась в условиях межэтнических контактов. Это обстоятельство обусловило специфику бытования как материальной, так и духовной культуры русского старожильского населения. В сфере духовной культуры межэтнические контакты проявились прежде всего в области языка: «В русские говоры вошел довольно большой слой бурятских заимствований, характеризующих главным образом группы лексики, связанные с условиями жизни и деятельности в этом регионе (в Бурятии. — Е.Т.) Восточной Сибири»¹. С другой стороны, контакты русских и бурят сказались на фольклорной традиции каждого из этих народов. Сам процесс заимствования обусловлен определенным комплексом факторов — этнокультурных, социальных, эстетических и т.п.²

Давно отмечено, что не все жанры фольклора одинаково восприимчивы к иноэтническим влияниям. В частности, В.М. Жирмунским был предпринят опыт дифференциации жанров по степени их проницаемости для иноэтнических воздействий и установлено, что степень проницаемости фольклорной прозы значительно выше, чем стихотворных жанров, у которых она «лимитируется национальными особенностями метрики, строфики, напева...»³. В свою очередь, фольклорная проза также неоднородна с точки зрения проницаемости для иноэтнических воздействий. Чем устойчивее форма прозаического текста (сказка), тем более он замкнут для иноэтнического влияния, и наоборот, чем пластичнее форма текста (несказочная проза), тем более этот текст открыт для заимствований.

Жанр преданий в русском фольклоре байкальского региона оказался достаточно восприимчивым к иноэтническим сюжетам, так как фольклор был практически единственным источником получения информации о новых краях. Поэтому сюжеты некоторых преданий, бытующих или ранее активно бытовавших в среде русского населения Забайкалья, являются заимствованными, в основном из бурятской фольклорной традиции.

Заимствование преданий на иноэтнические сюжеты было также обусловлено смешанными браками русских переселенцев с бурятками. Такие браки поддерживались православной церковью с целью обеспечения оседлости кочевого народа, его христианизации⁴. Смешанные браки приводили к появлению метисного населения, которое дало «особую ветвь русского народа»⁵. Одним из районов байкальского региона, в котором компактно проживают

ЕЛЕНА ЛЕОНАРДОВНА ТИХОНОВА, канд. филол. наук; Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения РАН (Улан-Удэ)

потомки метисного населения, является Тункинская долина (Западное Забайкалье). Жителей Тункинского района называют *карымами* или *ясашными*: «Ясашные-буряты женились на русских. Буряты платили ясак, вот их и прозвали ясашными. <...> Ясашные просто сами смешанные браки называли. И кто от этих браков родился — ясашные» [1]. С годами сложился особый антропологический тип населения — «мунгальской породы»⁶. И всё же, по словам местного жителя, ясашный «какой бы ни был, но его можно отличить, что это русский» [1].

Сами жители Тункинской долины, являющиеся далекими потомками метисного обрусевшего населения, идентифицируют себя с русскими. Житель с. Кырен Тункинского района сообщает: «Даже язык-то бурятский не знаем, не то что чё... <...> Мы не виноваты, что все буряты на нас похожи» [2]. Его супруга на вопрос о том, какие песни пели во времена ее молодости, ответила: «Пели всё русские песни, бурятски-то мы совсем не пели» [3]. По словам же их дочери, «в долине переплелись русские и бурятские обряды. Мы преклоняемся и перед буддийской, и перед христианской верой. <...> Вся кровь смешалась» [4].

Как бы то ни было, сегодня жители Тункинской долины осознают себя русскими. И субъективно, и объективно они таковыми и являются. Тем не менее именно в их среде наиболее активно (по сравнению с другими этносоциальными группами русского населения байкальского региона) бытуют произведения, заимствованные из бурятской фольклорной традиции или являющиеся родственными ей.

Н.О. Шаракшинова отмечала широкое бытование бурятских легенд, преданий, песен среди русского населения Тункинской долины; например, «в 1965 году в Тункинском районе Бурятской АССР песни и предания бурят исполнял талантливый народный поэт-импровизатор Иван Куприянович Бекетов»⁷. Активным «распространителем» бурятского фольклора в русской среде был и известный тункинский сказитель Е.И. Сорокиков-Магай, который, «по свидетельству односельчан, прекрасно знал народное творчество бурят, эвенков, исполнял их произведения на русском и бурятском языках»⁸.

Процессу заимствования русскими произведений бурятского фольклора способствовало знание ими бурятского языка. О том, что многие жители Тункинской долины раньше владели бурятским языком, свидетельствуют и фольклористы, и этнографы. В частности, Г.М. Осокин писал: «Местный крестьянин, знакомый с бурятской речью, не отказывает себе в удовольствии послушать и бурятские сказки, которых у последних довольно. Русские пересказы некоторых таких сказок положили начало образованию новых, с заимствованным сюжетом и своими добавлениями»⁹. Примерно таков же механизм попадания в русскую фольклорную традицию и бурятских преданий, разве что без «своих добавлений», поскольку задача рассказчика заключается в точной передаче содержащейся в повествовании информации, тождественной в данном случае знанию.

Вышесказанное относится и к сюжетам бурятских этногенетических преданий, воспринятых русскими. Этногенетические предания «несут в себе ту информацию, которую сам народ помнит и сохраняет о своих генетических истоках и о своем прошлом, правда пропущенную через коллективно-психологические представления, через коллективное мышление»¹⁰.

Русским поселенцам, как нам представляется, важно было уяснить этническую специфику бурятского народа, тем более если буряты были не просто соседями, а становились родственниками. Предания несли в себе информацию

о бурятском народе, обладание которой способствовало, во-первых, адаптации русских первопоселенцев в условиях совместного проживания и, во-вторых, развитию добрососедских/родственных взаимоотношений.

В репертуаре русского старожильского населения байкальского региона в 1930—1950-е гг. были зафиксированы предания, повествующие о происхождении некоторых бурятских родов. Таковы этногенетические предания «О Бурядае и Суйхане», «Богатырь Хоридой», «Олзой, сын бурята», «Баргу и Булагчин», «Бурят-богатырь» и др. (записи разных лет Л.Е. Элиасова)¹¹.

Предания, как правило, рассказывают о первопредке, от которого пошел тот или иной бурятский род. Все без исключения сюжеты на данную тему, зафиксированные среди русского населения, сохранили мифологические представления бурят, они глубоко архаичны и являются по сути мифологическими преданиями. По классификации мифов Б.Н. Путилова, предания о происхождении бурятских родов можно отнести к мифам творения микромира. Так же как и большинство новогвинейских мифов, исследуемых Б.Н. Путиловым, мифологические предания бурят «по своему содержанию, по социальной функции строго локализованы: это мифы данной этнической общности; в них запечатлена история (вернее, предыстория) этнических коллективов от момента появления их первопредка и до окончательного установления их в современных формах, приобретения известных культурных благ и навыков и получения определенных социальных норм и правил»¹². Действительно, этногенетические предания бурят всегда привязаны к определенному месту, объекту — будь то священное озеро Байкал, подножие Саянских гор (Тункинская долина) или остров Ольхон.

Мифологическое начало в преданиях, исполнявшихся в русскоязычной среде, всегда связано с образом женщины — шаманки-прародительницы. Именно шаманка (а не простая женщина) должна родить сыновей, от которых возмут начало бурятские роды. В предании «О Бурядае и Суйхане» шаманка-прародительница Суйхан (в бурятской мифологии Асуйхан или Айсухан), чтобы родить сына, призывает на помощь Байкал, который становится одним из первопредков трех бурятских родов, так как сам Бурядай «уж совсем старым стал» и печалился, что у него нет детей и «род людской здесь кончится». «Идея о Байкале как колыбели бурятского народа питается целым комплексом космогонических мифов о Буха-нойон Бабае, Эхирите и Булагате, Хоридое, шаманках Айсухан и Хайсухан. Действо этногенетических мифов во всех случаях происходит у Байкала или в байкальских водах. В мифопоэтическом сознании бурят Байкал осмысливается как одна из фундаментальных стихий мироздания и выступает как среда зачатия и порождения»¹³. Байкал, таким образом, как жизненно важный для людей объект природы одушевляется и наделяется функцией тотемного первопредка. Фантастическое в подобных преданиях преобладает над реальным, но в эту фантастику верят, подводят под нее историческую основу (эхириты, булагаты и хори-буряты — действительно наиболее древние бурятские роды), что позволяет отнести данные рассказы к жанру мифа-предания.

Характерно, что, попадая в русскоязычную среду, подобные тексты не меняют своей жанровой принадлежности, так и оставаясь мифологическими преданиями. Русские, восприняв эти произведения в форме мифов-преданий, не трансформировали их, например, в сказки: сохранились характер сюжетики, структура, функциональное назначение данных текстов. В родном же бурятском фольклоре наблюдается процесс трансформации этногенетических преданий

в сказочное повествование. Связано это с постепенной утратой народом мифологического мировоззрения¹⁴.

Данное положение можно проиллюстрировать на примере сюжета о лебеди-прародительнице. В русском фольклоре байкальского региона предание на сюжет о девушке-лебеди зафиксировано под названием «Богатырь Хоридой» и повествует о возникновении бурятского рода, от которого пошли тункинские буряты. Богатырь Хоридой, поссорившись с братьями Булагатом и Эхиритом (устойчивый мотив в этногенетических мифах), пошел на берег Байкала, увидел купающихся девушек, в которых превратились лебеди, подкрался и похитил одно из платьев. В обмен на одеяние девушка-лебедь пообещала юноше выйти за него замуж и родить ему «доброе сына». «Вскоре у них родился сын, потом — другой. Так и пошел род за родом тункинских бурят». Данный сюжет (вместо лебедей могут выступать любые другие птицы) является международным и очень популярным. В бурятской мифологии героиня, найдя свое лебединое одеяние, облачается в него и улетает на небо: она выполнила свое предназначение — дала жизнь человеческому роду.

В устах русских исполнителей этногенетическое предание о лебеди-прародительнице утратило некоторые детали: в частности, не указывается количество девушек-лебедей, отсутствует просьба вернуть лебяжье одеяние, утрачены мотивы одиннадцати сыновей, возвращения на небо. Однако сохранено главное, ради чего рассказывается предание — информация о первопредках: у хоринских бурят лебедь является тотемной птицей, а у многих других бурятских племен считается священной¹⁵. Однако «уже в одной из ранних публикаций варианта данной легенды, принадлежащей Г.Н. Потанину, отчетливо проступают черты и мотивы, свойственные поэтике сказочного жанра <...> В сказочной трактовке жена-лебедь навсегда принимает облик земной женщины и наделяется привлекательными чертами хранительницы домашнего очага и заботливой матери»¹⁶. Б.Н. Путилов определил подобные переходы формулой «от мифа к...», в данном случае — «от мифа к сказке»¹⁷. Таким образом, бурятские мифологические предания, заимствованные когда-то русскими, в иноэтническом окружении по существу не меняются, в то время как в самом бурятском фольклоре предания трансформируются в сказки.

В русской фольклорной традиции байкальского региона зафиксированы также предания, повествующие о тотемном первопредке булагатских родов — Буха-нойоне. Согласно бурятским мифологическим преданиям, спустившийся с небес Ринчин-хан, влюбившись в Будан-хатан, дочь ойратского Тайчжи-хана, бежал с ней из Монголии в Тункинскую долину. Отец девушки, приняв вид пестрого быка, пустился за беглецами в погоню. Ринчин-хан, узнав об этом, превратился в сивого быка Буха-нойона и, посадив на себя Будан-хатан, добрался до Тункинской долины, а на пути преследования поставил своего двойника из большого камня. Пестрый бык с безумной яростью бросился на мнимого Буха-нойона и, обломав о камень свои огромные рога, возвратился ни с чем в Монголию. После этого случая люди стали именовать Ринчин-хана Буха-нойоном. В местности Хоймор Тункинской долины у Буха-нойона и Будан-хатан родился сын Булагат. Они воспитали также найденыша Эхирита, подобранного ими на берегу реки (вариант — на берегу Байкала) [5]¹⁸. Таким образом, если Булагат является сыном сивого быка и дочери Тайчжи-хана, то Эхирит — сын водной стихии — реки или священного озера. Соответственно, тотемом-прародителем булагатов выступает бык,

а тотемом-прародителем эхиритов — рыба налим. Мы не касаемся вопросов стадийных напластований в бурятском мифе о Буха-нойоне, сознательно ограничиваясь «узкими тотемическими рамками»¹⁹.

Русской фольклорной традиции знакомы разные версии предания о Буха-нойоне. Однако сюжетобразующим в них является топонимический мотив, объясняющий название горы — Бычьей: «Пониже села Гужеры есть местность Далхай. В этой местности есть гора, которая называется Бычьей. Дело было так. Из Монголии вышли два огромных быка... [Один из этих быков, умирая от жажды,] уткнулся в утес — так и окаменел. [Вид горы напоминает быка.] Особенно выделяются рога. Раньше на этих рогах стояла русская и бурятская часовня (абон — молельный дом). [Другой бык утонул в водах реки Ангары.] Этот бык сейчас виден из Ангары, виден его только один рог, напоминающий остроконечную скалу. Эта скала называется Шаманский камень» [6].

В другой версии предания бык «хотел перейти через Саяны, но не мог, дошел до середины и окаменел. Две горы имеют вид рог[ов], идущий вниз хребет — вид туловища животного. Буряты превратили его в священного быка — Бухай-нойона, построили часовню, совершают паломничества» [7]. В русской традиции мотив этногенеза одного из бурятских родов — булагатов — присутствует в латентной форме: на одном из рогов окаменевшего быка стоит бурятская часовня (первый вариант); буряты совершают к окаменевшему быку паломничества (второй вариант). Часовни свидетельствуют о сакральном значении горы Бычьей. Причем гора священна не только для бурят, что в этнокультурном контексте объяснимо (Буха-нойон — прародитель булагатов), но и для русских тункинцев, в чьих жилах течет и бурятская кровь. Общим для русских вариантов преданий о Буха-нойоне является мотив окаменения быка — таким образом объясняется наличие природного объекта в данной конкретной местности. «Мифологическая заряженность окружающей топографии»²⁰ наряду с мифологическими преданиями, объясняющими происхождение и формы природных объектов, является, по словам Б.Н. Путилова, одним из факторов, поддерживающих в целом мифологическую систему в ее живом состоянии.

Итак, этногенетические предания бурят о происхождении булагатских родов в русской фольклорной традиции приобретают в большей степени форму топонимических нарративов. Тем не менее их сюжетно-композиционные структуры кардинально не меняются, что позволяет данным текстам оставаться в жанровых границах мифологических преданий.

В целом функционирование бурятских этногенетических преданий в русской локальной традиции способствует их консервации и сохранению жанровой принадлежности. Давно и прочно войдя в репертуар русских сказителей, предания на иноэтнические сюжеты являются неотъемлемой составной частью русской локальной традиции Забайкалья. Ибо, как справедливо отмечает Р.Н. Афанасьева, «в конечном счете культуру локальной группы характеризуют не только национальные («чисто» русские), но и межнациональные и инонациональные элементы культуры»²¹.

Примечания

¹ Эрдынеева Э.Д. Формирование русских говоров Бурятии в условиях межъязыкового контактирования (на материале заимствованной лексики) // Русское народное слово в историческом аспекте. Красноярск, 1984. С. 52.

² См.: Померанцева Э.В., Чистов К.В. Русская фольклорная проза и межэтнические процессы // Отражение межэтнических процессов в устной прозе. М., 1979. С. 4.

³ Там же. С. 15.

⁴ См.: Бураева О.В. Влияние христианства на развитие этнокультурных связей русских, бурят и эвенков (XVII — середина XIX в.) // Проблемы традиционной культуры народов Байкальского региона: Материалы Междунар. науч.-практ. конф. (2—3 июля 1999 г.). Улан-Удэ, 1999. С. 24—25.

⁵ Эрдынеева Э.Д. Указ. соч. С. 51.

⁶ Бураева О.В. Указ. соч. С. 25.

⁷ Шаракишинова Н.О. Героико-эпическая поэзия бурят. Иркутск, 1987. С. 9.

⁸ Матвеева Р.П. Творчество сибирского сказителя Е.И. Сорокикова-Магая. Новосибирск, 1976. С. 117.

⁹ Там же. С. 116—117.

¹⁰ Померанцева Э.В., Чистов К.В. Указ. соч. С. 11.

¹¹ Элиасов Л.Е. Русский фольклор Восточной Сибири. Ч. 2: Народные предания. Улан-Удэ, 1960. С. 373—375, 386—389.

¹² Путилов Б.Н. Миф—обряд—песня Новой Гвинеи. М., 1980. С. 25—26.

¹³ Жамбалова С.Г. Космологические представления бурят // Проблемы традиционной культуры народов Байкальского региона... С. 64.

¹⁴ См.: Баранникова Е.В., Бардаханова С.С. Бурятские волшебные сказки // Сказки. Бурятские волшебные сказки / Сост. Е.В. Баранникова, С.С. Бардаханова, В.Ш. Гунгаров. Новосибирск, 1993. С. 18—19.

¹⁵ Там же. С. 18.

¹⁶ Там же. С. 19.

¹⁷ Путилов Б.Н. Указ. соч. С. 78.

¹⁸ Нам известна также другая версия данного мифа-предания.

¹⁹ Павлов Е.В. Проблемы стадийной эволюции в исследовании семантических аспектов культа Буха-нойона Баабая // Традиционный фольклор в полиэтнических странах (Материалы II Междунар. науч. симпозиума, 28 июня — 5 июля 1998 г.). Улан-Удэ, 1998. С. 127.

²⁰ Путилов Б.Н. Указ. соч. С. 28.

²¹ Афанасьева Р.Н. Русская сказочная традиция на северо-востоке Сибири (к вопросу о сказках иноязычного генезиса в фольклоре Русского Устья) // Актуальные проблемы сибирской фольклористики: Межвуз. сб. науч. тр. / Отв. ред. Е.И. Шастина. Иркутск, 1991. С. 58.

Список информантов

1. Г.А. Нефедьев, 1930 г.р., с. Кырен Тункинского р-на РБ, зап. в 1995 г. Р.П. Матвеева, Е.Л. Тихонова (ЛА).

2. С.А. Нефедьев, 1923 г.р., с. Кырен Тункинского р-на РБ, зап. в 1995 г. Р.П. Матвеева, Е.Л. Тихонова (ЛА).

3. В.Д. Нефедьева, 1927 г.р., с. Кырен Тункинского р-на РБ, зап. в 1995 г. Р.П. Матвеева, Е.Л. Тихонова (ЛА).

4. Т.С. Нефедьева, 1952 г.р., с. Кырен Тункинского р-на РБ, зап. в 1995 г. Р.П. Матвеева, Е.Л. Тихонова (ЛА).

5. Д.Г. Гармаев, 1892 г.р., улус Ехэ-Цакир Закаменского р-на РБ, зап. в 1970 г. С.Д. Бабуев (АС).

6. И.К. Бекетов, 1891 г.р., с. Кырен Тункинского района РБ, зап. в 1963 г. И.З. Ярневский (Центр восточных рукописей и ксилографов Ин-та монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения РАН, инв. № 1927, л. 136—137).

7. А.Н. Пантелеев, 1910 г.р., пос. Кырен Тункинского р-на РБ, зап. в 1968 г. Р.П. Матвеева (АС).

Сокращения

АС — архив собирателя

ЛА — личный архив автора

РБ — Республика Бурятия

«НАШИ ЦЫГАНЕ»

Несколько веков кочевья цыган по северо-западу России привели к сложению специфической системы взаимодействия их с оседлым населением. «Специфика миграций русских цыган в том, что они осуществлялись в рамках ареалов, исторически закрепленных за определенными миграционными группами»¹. Взаимодействие цыганских групп и местного, преимущественно русского, населения способствовало выделению из общей массы «своих» цыган. «Наши цыгане» хорошо были известны жителям деревень, так же как и цыгане отлично знали «особенности» гостеприимства того или иного населенного пункта и даже дома. Термин «наши цыгане» использовался и отдельными миграционными группами цыган². После принятия указа об оседлом образе жизни ситуация стала меняться. Цыганские семьи поселяются в деревнях. Правда, и в наши дни цыган можно встретить на дорогах России, но они воспринимаются уже как «другие» цыгане. Таким образом, кроме «наших» и «не наших» цыган в последнее время не менее актуально деление на «старых» и «новых» цыган.

В результате полевых исследований 2005—2007 гг.³ в Смоленской, Псковской, Ленинградской областях собран комплекс воспоминаний местного населения (русские, вепсы) о русских цыганах. Отношение к цыганам варьируется от подозрительности до искренней доброжелательности. Например, в один куст деревень (Тихвинский р-н Ленинградской обл.) цыган не пускали, раз и навсегда определив им просматриваемое со всех сторон место — Цыганскую гору. Напротив, в других деревнях появление «табора» ждали как праздника. Деревенская молодежь уходила гулять к цыганам. Места традиционных остановок цыганских групп отмечены «цыганскими» топонимами. Например, Цыганщина, Цыганский плёс, Цыганское поле, Цыганская поляна, Цыганский лес и др.

«Свои» цыгане воспринимались как знакомые, но знакомые специфические. В воспоминаниях крестьян выделяется целый ряд устойчивых моментов: подчеркиваются отличия во внешнем виде, поведении, образе жизни, одежде; многодетность. Отдельная тема — рассказы о цыганских проделках.

Ниже публикуются воспоминания о русских цыганах, записанные в Псковской и Ленинградской областях. Первые две записи сделаны недалеко от г. Порхова (Псковская обл.)⁴, третья — около г. Тихвина (Ленинградская обл.) в д. Лазаревичи, входящей в число ближних, «подгородских» деревень и служившей удобным местом стоянки для «промыслов» цыган в городе.

1.

[Н.И.:] А до войны-то ездили на лошадях... Настоящие цыгане [т.е. не святочные ряженые]. Это настоящие цыгане я имею [в виду], ездили. [Они здесь проезжали, настоящие цыгане?] Да и у нас в деревне, за деревней... они, может, как будто как наши вот тоже...

[Н.И.:] Я вот тут жила, где вот дачник живё... мои родители, там и я там родивши. Так у нас цыган один свадьбу делал у нас в избе. Няделю жили. Вот по избам: попросятцы и живут. Они ядят своё, только что ночавать: это зимой дело было. Холонно на улицы, вот по деревням. [И свадьбу у вас делали?] Да, свадьбу делал — век не забуду.

[Н.П.:] А Зойка! А Зойка-то родивши в Калининах в Тимахове.

[Н.И.:] Ну вот.

[Зойка — это цыганка?]

[Н.И.:] Цыганка, да. Она живёт в Таллинне, а приезжает сюды, тоже барахло всякое привозит. Мы так знаем, и она нас знает.

[Н.П.:] А эти-то цыгане как считались, что вот это наши... как наши.

[Н.И.:] Как свои. Батка ейный жил в Порхове тут уже в дому. Бывало, я иду туда к своей дочке: «Ивановна! Зайди, чайку попей». Вот такие, они приветливые были. Дядя Ваня, Ваней яго звали. Ага.

[Н.П.:] Они в деревню к нам ездили, коней мяняли.

[Н.И.:] Да, да.

[Про цыган говорят, что они воруют?]

[Н.И.:] Не, у нас они ничёго такого не.

[Н.П.:] Ну, можёт, там уже где-то...

[Н.И.:] Летом когда, в палатке. Мы бегали к им, что они пляшут, поют: нам интересно было тоже смотреть. У их и гармонисты хорошо, этот Грава играл в гармонь... А тожё, вот ты говоришь, как брат Сергей разводил, вот и он так играл. Разводил: «Ты, Ивановна, пой под мяня песни». Я вот помню, пела.

[Н.П.:] Мы тоже ходили к цыганям, у нас всегда у Богариhi на горочке всегда оны там останавливались. Они как будто знали своё место. В другой раз приедут, опять, глядишь, цыгане приехали, там стоят.

[Вот эти семьи у вас и останавливались?]

[Н.П.:] Семьи, семьи.

[Н.И.:] Да, семьи: с ребятами, на лошади. Семьи. Ходили по деревням, просили кто что. Кто, иная, погадает кому-нибудь, кто им даст кого.

[Разговаривали они по-русски?]

[Н.И.:] Да, по-русски. Промеж себя по-цыгански, а так по-русски.

[Н.П.:] А в основном по-русски говорили.

[Песни у них отличались от ваших?]

[Н.И.:] А Бог знает!

[Н.П.:] А, вот это, мальчишки когда пляшут и подпьявуют, как вот мы сейчас под вот пляску поём частушки, вот оны. А так вот оны не пели, хоть бы скобаря или что-нибудь такого они не пели.

[Н.И.:] Оны вот «Цыганочку» играли, плясали вот... и пели. Вот.

[Н.П.:] «Цыганочку».

[Н.И.:] А вот в нас сосед, вот жил в дяде Ваське, цыган на гусях играл. Доска такая и струны. И ня знаю... и тоже... как в балалайке каки-то винты и вот... Хорошо на гусях играл. Гусли называютца: така доска широкая.

[Н.П.:] Так она трёхугольная.

[Н.И.:] Да, да, трёхугольная. <...>

[Н.П.:] Они, вообще-то цыгане это... на пляску они больше... занимались...

[Н.И.:] Да-да, на пляску.

[Н.П.:] Маленьки мальчишки и то вывартываютца, вывартываютца <...>

[Так если цыгане были «ваши», то они уже освоили вашу игру?]

[Н.И.:] Да, они привыкли были. <...>

[Расскажите поподробнее, как свадьбу они правили, цыгане? Вот в этом доме напротив?]

[Н.И.:] <...> Я ня знаю... мне и говорить неудобно [смех]. Как есть баба старая, а вы молодой.

[Неужто всё так было неприлично?]

[Н.И.:] Да. Да.

[Н.П.:] У них вот такая была мода! У русских не было такого.

[Н.И.:] Така мода. У русских не было. Все... сели все за стол... и молодого этого отправили... Где сирень топерь, был дом, Сашка Иваниха жил, вот к Сашке Иванихе спать яго отправили. Понимаешь? С ей...

[Н.П.:] С ей...

[С молодой?]

[Н.И.:] Да, молодой... как первый раз ей. Ну вот, вот пришли они и эту простынь повесили всем напоказ, что первый раз, значит, она с им или уже у ей было это дело. Вот это. А у нас такой моды не было. Вот это... мне запомнилось⁵. <...>

[Н.П.:] В цыганях... в цыганях вот такое дело было...

[Н.И.:] Такая мода, да.

[Н.П.:] Знали, какая жана попалась: честная или нет.

[Н.И.:] Да, какая доставши. Вот это... да-да это в моей вот мамы было, что Граба жанился.

[В вашем доме гуляли, а их спать вели в другой?]

[Н.И.:] Ага, да-да... Спать отправили в другой.

[Н.П.:] Была исёбка вот за моим сараем, за дровяником, там сирень-то цветёт такая.

[Н.И.:] Да.

[А так гульба идёт своим чередом?]

[Н.И.:] А так что? Сидели за столом там, свои. Потом плясали и это... играли, вот.

[Это предварительно договорились с вашей матерью?]

[Н.И.:] Да, да-да. Вот такие они были простые, не чёго. Ну, ня жалился никто, что вот что-то украли, потому что если украдут, второй раз они не приедут. Да, а они ездили часто.

[И зимовали?]

[Н.И.:] Да, да.

[Н.П.:] Самой это, Ваня-то... ну... вот оны... Дашка-то, Дашка-то цыганка было... у их было аж пятеро ребят. Ваня и Маня — это старшие, а потом Тамара, Зина и Граф. Вот эты, которы поменьше... Ваня сапоги хромовые, с гармонью голянище сделал...

[Н.И.:] Да, сделали... да... [смех].

[Н.П.:] <...> Нарянный такая и Маня вот... нарядные, они пошли пешком. А Ваня, вот хозяин, значит, и Дашка поехали. Эта трое... на санках такие задки сделаны, положена пярина и оны туды босые посажены, пяриной прикрыты — только головы торчат [смех]. <...>

[Н.П.:] Так ездили, вот мне это запомнилось... да, у нас они ночевали. И что это там у нас набрала, эта Дашка... Ну, и сало-то растопили, а у нас в печке ня надо было вот эту дверинку открывать, а было так приделано: тут ручка такая была. А мама-то откуда знала, а в ей было в трубу поставлено вот это сало с кружкой... в кружке туды. А мама-то ня знала, что у ней поставлено. Мама это открыла трубу, сало-то вылила. Господи! Этот Ваня давай бить эту Дашку. Папа с мамой не дают! [смех] Ай, закричали! Он только ай-ёй-ёй! «Ну что такое ж? — мама говорит. — Я ж ня знала, зачем эта не сказала, Дашка-то». И вот мне-то вот это было запомнивши, что вот оны, когда уязжали от нас, вот оны ребят... Ребят зимой вынесли босяком, посадили в эту пярину. На онном конце сидят, вторым концом закрыли... И сидели: только головы торчат. А Маня с Ваней нарядивша... это... пошли. Погоди, я думаю, яго ня Ваней звали, старшего-то, али Ваней?

[Н.И.:] А ня знаю, как его...

[Н.П.:] Не Граф... Граф — маленький. Граф! Граф... Зина, Тамара и Граф. Вот, а это Ваня и Маня. Их пятеро было.

[Н.И.:] Да, в их каждого рябят было много. <...>

[Они покоеют и дальше поехали?]

[Н.П.:] И поехали. <...> Где-нибудь коня смяняют. Сено попросят, дадут: коней-то надо было чем-то кормить. Цыган продаёт лошадь. Ну и стали торговаться там... с лошадыю-то. Ну вот, цыган-то и говорит... ну хвалит свою лошадь: «Вот смотри, смотри — вся фальша в глазах». Вся фальшь... а конь-то сляпой! [Смех]. Хороший! Лошадь хорошая и крамной... всё... «Вся фальша в глазах!» Значит, он говорит покупателю, что вот, смотри, вся фальша в глазах. А конь-то сляпой! [Смех]. <...>

[Наверно цыгане были уже знакомы?]

[Н.И.:] Конечно, конечно...

[Н.П.:] Как будто они впервые проезжают...

[Н.И.:] Да, не в первый раз тут...

[Н.П.:] Они уже знают, кто пустит ночевать, кто ня пустит (Н.И. Иванова, 1928 г.р., урож. д. Подсухи; Н.П. Дмитриева, 1929 г.р., урож. д. Волосово; зап. автором в 2006 г. в д. Подсухи, Молочишенское сельское поселение Порховского р-на Псковской обл.).

2. А вот там Межагорка есть ещё, но там деревни-то нету. Вот. Там где-то цыганское кладбище есть, но я ня знаю. За Тимахово километра три ещё туда... <...> Там заросши, туда, знаешь, и... не только пешком, на лошади не проедешь. У ей уже лет тридцать она уже не существует, эта деревня. Да. И там где-то цыганское кладбище есть. [А как это? Старики говорили, что «цыганское»?] Да и... Там вот... Как тебе сказать, что когда вот камни-то убирали эта... с полей и туда возить начали, вот. И там трактористы заметили, что какое-то кладбище тут. И они — в район позвонили, что какое-то кладбище. Район им ответил: «На кладбище не возить». <...> Ну, каки-то... Знаешь, сейчас принято всё эта... железные крысты делать. А раньше с цемента выливались такии... Вот, ну там заметили, что это какое-то кладбище. <...> [А вот почему назвали «цыганское кладбище»?] Цыганей хоронили... да, цыганей хоронили. Там, говорят и... цыгани-то, если золото есть, на... ну надевают всё золото, ейное золото и... всё туда кладут. <...> Раньше цыганей тут же было уйма... цыганей-то... Вот оны оборудовали там кладбище... своё. И туда ездили хоронить (В.А. Кудрявцев, 1930 г.р., урож. х. Киселёвского; зап. в 1990 г. автором в д. Подсухи Луковичской вол. Порховского р-на Псковской обл.).

3.

[У вас здесь цыгане не проходили?]

[Н.П.:] Они жили долго в Лазаревичах.

[А.Д.:] Цыгане у нас, [несколько семей жило].

[У них были дома?]

[А.Д.:] Нет-нет, они покупали, где кто мог. Кто из досок строил. Один был из досок построен, один был перевезён, деревянный. А потом все умчались в город.

[А вот раньше ещё помните, чтобы они тут проезжали, палатки ставили?]

[Н.П.:] Это бывали случаи. Гостеприимные [хозяева] цыган всегда принимали. Они знали отдельные семьи. Они обычно останавливались...

[А.Д.:] Нет, я этого не помню... Я вот что помню. Телефон-то один в деревне был у [председателя]. Прихожу <...> сидят мужики. Ну похожи на цыган, не похожи, я-то не знаю как кто. Ну и разговаривают с Елизаветой Ивановной, что они да приедут, мужики, рабочая сила, чтоб в колхозе работать, чтоб колхоз был. Работать будут. Ну вот, я прихожу

и свекрови-то говорю: «Вон у Елизаветы Ивановны пять мужиков сидят, такие здоровые все. Они собираютца у нас в колхозе работать». Она говорит: «Дак это цыгане!»

[Цыгане останавливались у отдельных хозяев?]

[Н.П.:] Да, у Мохиных, например, такие... обычно. Обычно в [нрзб.] кочевали. Бывали то на том поле останавлива, то на другом... табором.

[А.Н.:] Они интересно жили... они, значит... У них здесь дома, сколько-то домов было. Они здесь, даже, в школу ходили. Вот. Но. Это в крови у них: они летом выезжали куда-нибудь на речку. Нам вставали, палатки ставили там со своим... лошадей где-нибудь... всё равно! Они туда уезжали... Они уезжали, как лето, так они с домов, это, на речку.

[А.Д.:] Да, только Антонина-то Васильевна учила, дак, было, придёт в школу — нет... нет, это самое, цыганят. Она пойдёт, их за руку ведет в школу.

[С речки?]

[А.Д.:] Нет, нет-нет, с домов. Не идут учии-то, [сидят дома]. Такой был... ой как же его фамилия-то? Ильинский Коля...

[Н.П.:] Он был главарём у них.

[А.Д.:] Он, это самое, наполовину русский, наполовину цыган был. Они откуда-то с Бабаево или откуда-то. Хороший мужчина был. Он, было, своим скажет: «Ну, что не идёте-то? Сейчас надо идти в школу. Сейчас придёт Антонина Васильевна». Антонина Васильевна дверь открывает.

[Здесь раньше были дома, которые цыгане знали. И из года в год останавливались?]

[А.Д.:] Они жили. Это их дома были. А в более раннее... просто, как в каждой деревне — наездом. [Останавливались] у кого-то.

[А у вас в Шугозеро раньше цыган не было?]

[А.Д.:] Ну, тоже приезжали к кому-то, наверное, это самое. Ходили ведь цыгане-то. Но это давно было, я уже не помню. Они же ведь везде останавливались!

[Н.П.:] Был кочевой образ жизни. Одно время... когда? По-моему, Калинин был председателем Президиума. Их... запретили им кочевой образ жизни.

[А.Д.:] Ну, вот они тут жили, мы ничего не боялись.

[Ничего не трогали?]

[А.Д.:] Нет, нет-нет, что скажешь. Вот палисадник был у соседей. Я, бывало, бельё постираю: ведь работа, дети всё. Развешивать некуда, раз, повешу. Хоть неделю висит, никому не нужно. Они и сейчас. Вот наши внуки пройдут, «здравствуй!» не скажут. Я не говорю, что мой, а вообще вот, деревенские. Они тебя не знают. Цыгане пройдут: «Тётя Шура, здравствуй, как дедушка твой? Как ты?» — всё расспросят.

[Цыганки ходили гадать?]

[А.Д.:] Нет, к нам не ходили. Нет, нет, у нас не ходили. Они сейчас вон больше в Тихвине дурачатся, чем раньше...

[По одежде они отличались?]

[А.Д.:] А длинные юбки носили. <...>

[А по материалу одежда отличалась? Та же материя, что и у вас?]

[А.Д.:] Ну, как кто мог, у кого что было. Как и мы, так и они. <...> Но у них подлиннее. Но, я говорю, что у нас они такие были... не вредные, не драчуны. Но, может быть, между собой-то они дрались, а с нам-то не связывались.

[То есть если живут у вас в деревне, то не пакостят?]

[А.Д.:] Да. Один, два года тому назад, наверно, мы сидели на скамейке-то с тобой на улице. Подъезжает машина, останавливаца. Мы, господи, кто хоть? Выскочила женщина.

Не знаю, кто бежит? Прибежала, меня токо так в кучу. Ну, я никак понять не могу.

[Н.П.:] Как её? Лена.

[А.Д.:] Лена, Лена, цыганка. Ты-то сразу ей узнал, а я-то не узнала. Она говорит: «Тётя Шура, ты что меня не помнишь?» — «Не-а».

[Она жила рядом?]

[А.Д.:] Она жила вот там в деревянном... где вот кирпичный-то дом, вот на этом месте домик у них был с досок построенной. А подальше был её мужа деревянный дом. Вот там, где недоделанный дом сто[ит]... нет, доделан, только так никто не живёт. Первый дом. Это — два. Потом, значит, Мишкой звали, фамилию не помню как. Третьи жили у Новичковой. Четвёртые жили... Галя-то дом построили после Чувакина-то стала, что давай дом-то покупать. Пять или шесть домов их занимали...

[Раньше просто проходили, оставались в знакомых домах?]

[А.Д.:] Да, вот в одном доме. Но при мне не проезжали, так что приехали, остановились и ушли. Они и сейчас к ним ходят, знакомые. Там девчонки дружат (Н.П. Коротков, 1926 г.р., урож. д. Лазаревичи; А.Д. Короткова, 1931 г.р., урож. д. Кузьминка (Шутозеро); А.Н. Коротков, 1959 г.р., урож. д. Лазаревичи; зап. автором и А.А. Титовой в 2007 г. в д. Лазаревичи Тихвинского городского поселения Ленинградской обл.).

Примечания

¹ Андроникова И.М. Закономерности расселения русских цыган в связи с миграцией // Язык цыганский весь в загадках: Народные афоризмы русских цыган из архива И.М. Андрониковой. СПб., 2006. С. 591.

² «До сих пор (до 1960-х гг. — В.В.) принято деление на *амарэ рома* — «наши цыгане», т.е. нашей группы, и *на марэ рома* — «не наши цыгане» (Там же. С. 590).

³ Пользуясь случаем, выражаю признательность С.В. Кучепатовой, чьи работы по фольклору и этнографии русских цыган разбудили во мне исследовательский интерес к данной теме.

⁴ Близкая, возможно родственная цыганам данных воспоминаний, группа описана И.М. Андрониковой: Андроникова И.М. Закономерности... С. 588—589.

⁵ См. об этом подробнее: Абраменко О.А. Свадебная обрядность цыган Северо-Запада России // ЖС. 2007. № 2. С. 19—21; Язык цыганский весь в загадках... С. 318—319.

Публикация **В.В. ВИНОГРАДОВА**
(Санкт-Петербург)

ПРИЧИТАНИЯ МАКАРЬЕВСКОГО КРАЯ

В феврале и в августе 2006 г. автором данной публикации велась собирательская работа в д. Рымы Макарьевского района Костромской обл., которая находится в 7 км от границы с Нижегородской обл. в отдалении от оживленных трасс и в окружении заповедных лесов. Лесная речка Черный Лух разделяет ее на две части: Большие Рымы на одном берегу и Малые Рымы — на другом. В общей сложности здесь проживает около 50 человек, в основном это люди преклонного возраста, несколько поколений предков которых родились на этой земле.

Устойчивость населения и бытового уклада, проживание практически в течение всей жизни в пределах одного коллектива — важнейшие факторы сохранения устной традиции. Здесь фольклор органично вплетен в жизненный цикл и не воспринимается как художественное творчество.

Бесценным сокровищем является хорошо сохранившаяся традиция причитаний. Поскольку собиратель является уроженцем данного села и находится в родственных отношениях с одной из наиболее ярких исполнительниц причитаний (В.А. Цветковой), тексты звучали аутентично, в процессе естественного общения и совместного участия в поминальном обряде.

Чтобы проследить судьбу традиции, ряд причитаний записан от одних и тех же исполнительниц дважды (в феврале и августе)¹. В феврале 2006 г. запись велась на диктофон, в августе были сделаны аудио- и видеозаписи. Особенности бытования причитаний отражает словесный контекст (выделен курсивом), представляющий собой зафиксированную речь, которая предваряла причитания, комментарии к ним или реплики присутствующих. В публикации мы старались передать особенности речи информантов. Всего от 6 жительниц деревни записано 13 текстов причитаний.

Причитания в селе, по нашим наблюдениям, являются естественной формой выражения эмоций. Так, рассказывая о гостившем внуке-студенте, о провах его на учебу, В.А. Цветкова неожиданно для нас начала причитать:

Провожала его (внука. — А.Ц.) до Борихи пешком, с сумкам, неподъемные сумки набрала всего ему, наклала. А он — я упаду — подымает: «Бабушка, вставай». А я говорю: «Руслан, уж я не знаю, как и дойду». И сумку-то не приподнять ему и не донести. Уж так и провожала до Борихи. А, милая, и едет машина легковая, да его и посадила. Да я как пошла оттудова. Уж больно и жаль, он с малых лет у нас. Вот, я его всё и воспитывала.

И бабушка помогала мне, Зоя, воспитывать его. Дай ей Бог царство небесное. Дак я, как пошла, и завываю:

Ох, да не забудь ты, чадо милоё,
Ох, да ты меня при старости,
при древности.
Ох, да собирала чадо милоё,
Ох, да за любую пору-времечко.
Ох, да не жалила, чадо милоё,
Ох, да не жалила да золотой казны.
Ох, да собирала да в путь-дороженьку,
Ох, да не жалила про тебя,
милый сын,
Ох, да не жалила всякой всячины.
Ох, да не забудь ты, чадо милоё,
Ох, да ты пришли письмо-грамотку.
Ох, да ты моё, ты ненаглядное,
Ох, да я тебя-то с малых лет
воспитывала... [1].

Затем, упоминая о посещении вместе с дочерью Галиной могилы недавно умершей матери, вновь запричитала:

Этта над Галей-то повыва. Пришли на могилки-те, я, мол:

Вы подуйте, ветры буйные,
Ох, да разнесите вы, желты пески,
Ох, да ты вставай, мать родимая,
Ох, да ведь пришла твоя дитятко,
Ох, да навестить тебя, голубушка.
Ох, не пожалела чадо милое,
Не пожалела она золотой казны,
Ох, да проведать, моя матушка.
Вот и повыва [1].

Основной состав населения деревни — проживающие одиноко женщины преклонного возраста. В этих условиях особое значение приобретает взаимопомощь, поддержка друг друга, совместно переживаемое горе. Всё это приходилось наблюдать в процессе общения.

Так, О.П. Баскова причитала над подругой В.А. Цветковой, похоронившей мать:

Иди, коло меня садися.
Ох, да ты, болезная подруженька,
Ох, да ты все лебедь, ты всё белая,
Ох, да чай, хватилась ты родимой
мамоньки,
Ох, да ты моя-та да всё голубушка.
Ох, да подымала тебя мать родимая,
Ох, да что спасибо тебе, голубушка,
Ох, да что держала ты мать родимую,
Ох, да ты до древности-то,
до старости,
Ох, да ты её-то да, лебедь белая.
Ох, дак уж и я-то да всё хватилась,
Ох, да я своей-то родимой мамоньки.
Ох, да поминала-то я, подруженька,
Ох, да что хватимся мы с тобой,
болезная,
Ох, да мы с тобой-то родимых
мамонёк.
Ох, да помогали они нам, голубушка,
Ох, да что с тобой-то нам,
лебедь белая,

Ох, да подымать-то да деток милых,
Ох, да всё своих-то да ненаглядных
[2].

Одиноко проживают в своем доме сестры Потаповы, младшая из них — Вера Петровна — ухаживает за больной сестрой. Она не рассказывает о своей тяжелой жизни, а причитает. Ее манере причитания свойственна особая эмоциональность, такая, что все вокруг начинают плакать:

Ох, да ты, болезная лебедь белая,
Ох, дак ужо я всё бес-бесщастная.
Ох, дак у меня, у сиротинушки,
Ох, дак нет ни роду всё, ни племени,
Ох, дак ни родных всё,
ни двоюродных,
Ох, дак ни двоюродных уж тётушек.
Ох, как зародила мать бесщастную,
Ох, она меня в чистом полюшке,
Ох, да всё во чистом, во широкоём,
Ох, дак на горячем она камешке.
Ох, дак вот ужо мне горькей горюхе,
Ох, дак ужо, знать, весь век

горюниться.

Ох, дак кабы знала я горькая горюха,
Ох, дак я ушла бы во темны леса,
Ох, дак али в реки я бы быстрыя,
Ох, дак чтобы не было меня, горюхи,
Ох, дак а топеря я бесщастная,
Ох, дак я при старости всё,
при древности,
Ох, дак уж не ходят у меня, у горюхи,
Ох, да что мое резвы ноженьки,
Ох, да что не делают всё белы

рученьки,

Ох, не сображат буйна головушка,
Ох, да на моих могучих плечиках.
Ох, дак уже я всё горькая горюха,
Ох, да всё одна, всё одинохонька,
Ох, дак я пойду всё, голубушка,
Ох, дак я в оградушку всё широкую,
Ох, дак я найду свою мамоньку,
Ох, дак попрошу я всё, бесщастная,
Ох, дак уже я всё сиротинушка,
Ох, дак не забыла бы мать родимая,
Ох, да что меня всё горькую горюху,
Ох, она меня всё да бесщастную [3].

Трагична судьба М.И. Самогаровой. К своим 82 годам она потеряла двух сыновей. Особенно тяжело восприняла женщина смерть младшего сына:

Вот никак к моему милому чаду не съезжу,
не свозит меня сынок, не погляжу я на его
укладную могилушку. И хоронить не ездила.
Только и треплю карточки, только и треплю,
и привываю. Чадо моё милое, кабы ты знал,
как я страдаю, как, ты бы знал, мне тебя
жалко:

Как бы были у меня сизы-те
крылышки,
Так я бы улетила, кокушка горькая,
Да к своему-то я чаду милому
Да в дороги-те гости.
Да не побоялась я лесов-то тёмных
Да морей-то широких.



После поминок. В нижней группе вторая слева — В.А. Цветкова, третья слева — А.И. Батькова, четвертая слева — В.П. Потапова. Фото А.Д. Цветковой

Да постарела я, кокушка горькая.
Да, моё-то чадо милоё,
Да пожалел да что железного коня
Да увезти к чаду милому
Да на укладную-то могилушку
Да поглядеть, ой кокушки горькая.

А топерь я уж не побываю к чаду милому.

Это она с Наташей, вот пьяные [перебирая фотографии] [4].

Сын М.И. Самогаровой покончил жизнь самоубийством, но она это тщательно скрывает. Однако в ее причитаниях по сыну встречается образ железного коня. На наш вопрос, что это за конь, В.А. Цветкова ответила, что на том свете на самоубийцах катаются железные кони. Видимо, Мария Ивановна вводит в причитание образ железного коня неосознанно, в соответствии с традицией.

Во время нашего общения М.И. Самогарова причитала по сыну неоднократно, любое воспоминание о нем вызывало плач.

Как кто умрёт, так я и причитаю:
Не отпустят ли тебя, лебедь белая —
Али мужик, так добрый молодец, —
Не отпустят ли тебя,
Не пошлют ли по лесам дремучим,
По болотам вязучим,
Ты не встретишь ли чадо милоё,
Передай ему низкой поклон
От меня, кокушки горькой,
Как я по ём реву и страдаю,
Как я проливаю горьки слёзы.
Я устарела топерь, горькая...
[текст прерывается плачем] [4].



М.И. Самогарова, А.И. Батькова, Н.А. Кузина. Фото А.Д. Цветковой



О.П. Баскова. Фото А.Д. Цветковой

День нашего приезда в деревню в августе 2006 г. совпал с поминками по утонувшему сыну Н.А. Кузиной. На поминках женщины практически не реагировали на диктофон и видеокамеру, вели себя естественно и даже были тронуты вниманием к их жизни. Таким образом нам удалось записать весь обряд, включающий целый ряд причитаний.

Обряд совершался по определенному и, как показывают наблюдения, известному всем порядку («чину»). В нем принимали участие исключительно женщины («старухи»). Сначала приходящие выражали свое сочувствие подруге в причитаниях:

[А.И.:] *Надюшка, иди хоть ты со мной
вить-то. Я над тобой и буду.*

[Н.А.:] *Уж я вот и заревела.*

[А.И.:] Ох, ты, болезная подруженька,
Ох, ужехватишься, лебедь белая,
Ох, своего-то ты чада милого.
Ох, не просветит да красно солнышко,
Ох, всё к тебе-то да в светлу горенку,
Ох, не дождёшься ты, чадо милое,
Ох, ты его-то да в дороги гости,
Ох, не встретишь ты, лебедь белая,
И не дождёшься ты письма-грамотки
От своего-то ты чада милого.
Ох, чай, ведь думают детки милые,
Ох, как приехать к родимой матушке,
Ох, навестить-то да мать родимую,
Ох, что при старости-то,

при древности.

Ох, запустила-то твоя горница.
Ох, ты встречала, лебедь белая,
Ох, он летел-то к тебе,

как на крылышках,

Ох, он всё в свой-от

да благодатной дом.

Ох, а топеря, лебедь белая,
Ох, ты не встретишь чада милого,
Ох, не найдешь ты его не в торгах,
не в ярманках,

Ох, не на весёлом-то ты гулянище
[5; 6].

Когда Антонина Ивановна, сидя рядом с матерью погибшего Николая, перестала причитать, неожиданно Мария Ивановна Самогарова упала перед ними на колени и тоже запричитала. В ее необычайно эмоциональном плаче выражалась и боль, которую она тоже переживает, потеряв собственного сына, и соболезнование подруге:

Ох, ты узнала, подруженька,
Ох, ты узнала, лебедь белая,
Ох, ты мое-те горя великие,
Ох, дак уж ты знала всё, ведала,
Ох, не сплю-то да ночи тёмные,
Ох, как привываю всё про чадов

милых,

Ох, да я всё складываю склады
неверные,

Ох, да извелось всё ретиво сердце,
Ох, да извелась вся буйна головушка.

Ох, да ты всё говорила мне,

голубушка,

Ох, да ты моя-то была подруженька,
Ох, да все не по годам-то, подружка,

бьют — да по рёбрышкам.

Ох, дак угадала топеря ты и узнала всё,

Ох, дак по которому-то бьют ребру,

Ох, да что бьют по самому-то ретиву
сердцу.

Ох, дак уж сказать-то вам

и не высказать,

Да, вы всё милые-те да подруженьки,

Ох, да вы всё знаете моё горё великое,
Ох, да положила я двух чадов

милых,

Ох, да еще брата-то экого любимого.

Ох, да у меня-то топерь, у кокушки

горькия,

Да не сестрички-то, не брата,

Ох, окром тебя, моя подруженька.

А топеря мы, моя милая,

Горевать-то мы с тобой горе вмиeste,

Да плакати-то вмиeste,

Слезы-те проливать вмиeste.

Да только далёко мы с тобой живём,

Не стали ходить резвы ноги...

*Ведь без горя-то плохо вить-то. А как за
душу-то берёт, так... [4].*

Затем в доме умершего был проведен молебен. В ближайшей округе нет церкви, поэтому вела его О.П. Баскова [2]. По тому, как бегло, свободно читались молитвы, псалмы, Евангелие, как уверенно подпевали и вели себя присутствующие женщины, было видно, что это устоявшаяся практика.

Следующим этапом обряда был поминальный обед. За стол сели только участвующие в молебне женщины, мать умершего сидела в другой комнате («в кути»), сестра ухаживала за «молельщицами». Ели из общих блюд, которые ставились на стол, из обрядовой пищи подавались каша и овсяный кисель.

Когда обед был завершен, не вставая из-за стола, женщины пропели духовный стих о судьбе души умершего в загробном мире:

— Уж вы, братья мои, сёстры,

Помолитесь обо мне,

Я за вас буду молиться

В той загробной стороне.

Уж вы, братья мои, сёстры,

Седа ваша за столом,

А моя прегрешная душа

Обиталась под окном.

Всё я вижу, всё я слышу,

Как помин идет по мне,

А уста мои закрыты

[нрзб.].

Помолитесь о мне Богу,

О моей грешной душе,

Где ни встану, где ни гляну,

Лишь одне грехи мое.

А ты, ангел мой хранитель,

Что глядишь издалека?

— Рад бы, рад бы, мой прегрешной,

Не могу хранить тебя.

Жил на свете, веселился,

Не призвал тогда меня,

А теперя раб прегрешной

Удалился от меня.

— Поведут меня к престолу,

Что ты будешь говорить?

Там обсудят муку вечну,

Там никто не защитит.

Ты, духовная беседа,

Пришла душу навестить,

В сороковой денёк [нрзб.]

В путь последний проводить.

Ты скажи, душа родная,
Где денёчек ты была?

Или спокойно так бродила,

Или крепко так спала?

Уж вы, сродники родные,

Ни часочка не спала,

На ответ к Богу ходила

И по лесенкам я шла.

И на каждой на ступеньке

Я задержана была,

А последняя ступенька,

Всех страшней она была.

И куда-то скрылся ангел,

Я осталась одна.

Окружила вражья сила,

Трепетала, бедная.

Я упала на колени,

Стала Господа просить

[нрзб. 2 строки].

И кругом я озарилась,

Защитил бы кто меня.

Повернулась направо —

Стоит отче Николай.

Уж ты, отче, мой святитель,

Меня грешную прости,

Прошу тебя я со слезами,

До ступеньки проводи.

— Ты не плачь, душа родная,

Проси сродников своих,

Пусть они помолят Богу

По твоей грешной душе.

— Уж вы, сродники родные,

Помолитесь обо мне

[нрзб. 2 строки].

В сороковой денёк я ныне

На прощанье к вам пришла.

И уж будет мне решение,

Где Господь определит.

Если Богу я служила,

То в рай вечный поселит,

Если Богу не служила,

В муку вечную вселит.

Наблюдая за пением, мы видели, что его содержание глубоко воспринимается всеми, практически все в этот момент плакали. Мать умершего теперь сидела за столом со всеми, пыталась подпевать, но мешали слезы. Как только стих пропели, она запричитала:

Ох, да уж спасибо вам, подруженьки,

Ох, дак мое-те всё, да приближенные,

Ох, дак вы пришли, потрудились,

Ох, за моего чада милого,

Ох, дак уж вы крепко как помолились,

Ох, уж всё просили, подруженьки,

Ох, дак вы Царицу небесную,

Ох, и пресвяту Богородицу...

[текст был прерван плачем] [6].

Следом за Н.А. Кузиной, выражая ей сочувствие, вступила В.П. Потапова:

Ох, да ты, болезная лебедь белая,

Ох, дак ты хватилась всё,

подруженька,

Ох, да ты своего чада милого.

Ох, как привезли чада милого,

Ох, да что тебе, моя подруженька,

Ох, да из-за гор-то всё далёких,

Ох, да из лесов-то всё ведь тёмных,

Ох, да из-за рек-то всё ведь быстрых.

В «НЕУРОЧНЫЙ ЧАС» И В «ЗЛУЮ МИНУТУ»

(по материалам фольклорных экспедиций
Нижегородского государственного университета)

Ох, дак ты, болезная лебедь белая,
Ох, дак не напишет уж чадо милоё,
Ох, дак уж тебе письмо-грамотку,
Ох, дак он тебе да всё ведь весточку.
Ох, дак ты, болезная лебедь белая,
Ох, дак ужехватишься ты, голубушка,
Ох, дак ты и вечером всё

позднёхонькё,
Ох, дак и по утру да ты ранёхонькё,
Ох, да посреди ты белого дня.
Ох, ужо ты будешь, лебедь белая,
Ох, дак всё ведь ждать чада милого,
Ох, дак из путей-то да

из дороженёк.
Ох, уж не прилетит чадо милоё,
Ох, дак ко тебе пташкой сизую,
Ох, дак уж не скажет:

«Родна мамонька»,
Ох, дак ты встречай-ко всё, болезная,
Ох, дак ужо нас-то да всё

сиротинушек.
Ох, дак я приду, горькая-горюха,
Ох, дак я к тебе всё, подруженька,
Ох, дак я и вечером-то

всё позднёхонькё,
Ох, дак и по утру-то да

всё ранёхонькё.
Ох, дак я хватилась, горькая горюха,
Ох, дак твоего всё чада милого...

[Собеседница:] *Хватит, Вера,*
хватит... [3].

Причитая, Вера Петровна вошла в такое состояние, что не могла остановиться, выплакивая и горе подруги, и свое собственное, и горе всех присутствующих.

Слушая причитания в разных ситуациях, мы заметили, что, если вдруг исполнительница забывала какой-то образ или эпитет, ей тут же подсказывали его присутствующие. Это, несомненно, говорит о том, что традицией владеют все. Однако, поскольку в селе практически нет молодого населения, она неизбежно угасает.

При прощании женщины благодарили нас. Это была благодарность за внимание к их жизни, благодарность за общение.

Примечания

¹ Все публикуемые тексты записаны в августе, их варианты — в феврале 2006 г.

Список информантов

1. Валентина Андреевна Цветкова, 1941 г.р.
2. Олимпиада Павловна Баскова, 1936 г.р.
3. Вера Петровна Потапова, 1933 г.р.
4. Мария Ивановна Самогарова, 1924 г.р.
5. Антонина Ивановна Батькова, 1929 г.р.
6. Надежда Алексеевна Кузина, 1929 г.р.

А.Д. ЦВЕТКОВА, канд. филол. наук;
Павлодарский гос. пед. ин-т
(Казахстан)

В Нижегородском Поволжье хорошо известно представление о существовании в суточном цикле особо опасных отрезков времени — «неурочных часов»: «Шекотунчики в неурочные часы выходят» [1]¹; «Они [колдуны] ведь ходят в неурочные часы» [2]; «Он [летун] летат в неурочны часы» [3]; «И вот в самый неурочный час пришла она [мать-покойница] ко мне» [4].

По определению В.И. Даля, «неурочное время — незаконное, не должное, не срочное, не то, какое нужно»². В нижегородской традиции выражение *неурочные часы* употребляется в том же значении. Это время, всегда характеризующее отрицательно: «Такие часы нехорошие» [5]; «Ну, какие-то они плохие, вообще-то, вот эти часы-то» [6]; «Эти часы-ти вредны» [7]; «неурочный час — это «страшный час» [8]; «какой-то опасный» [9]; «проклятый» [10]; «самое плохое время» [11].

Наряду с определением *неурочный* изредка в том же значении употребляется определение *урочный час*: «Всё по ночам, по вечерам, в какие-то урочные часы» [12]. Иногда неурочные часы как опасные противопоставляются урочным — всем остальным, не имеющим негативной семантики: «До двенадцати боязно, а после двенадцати нету страсти такой, как с неурочного часу. С двенадцати часов — урочный час» [13]; «Оне ночью до двенадцати. <...> Вот уже двенадцать часов, как петух пропел, — всё, это значит уже урочные часы. Иди сколько хочешь, не напугает никто. Эта вот неурочные часы и были» [14].

Повсеместно неурочными считаются переломные моменты в ходе суток, прежде всего полночь. Длительность неурочного времени может быть разной: полночь; час или несколько часов, предшествующих полуночи; часы после полуночи (в последнем случае окончание «плохого» периода может маркироваться пением петухов): «Да в одиннадцать часов, всё в неурочный час»; «Неурочный час — от одиннадцати до двенадцати [ночи]» [16]; «Вот одиннадцать, двенадцать — вот эти два часа, и час — вот эти три часа. Это неурочные часы и называются. <...> А само главное — двенадцать часов» [17]; «Полдвенадцатого, ночью — это неурочные часы» [18]; «Вот, двенадцать часов — самой-от неурочной-то час, сама полночь» [19]; «С двенадцати часов до двух — неурочные часы» [20]; «Неурочный час — это два часа считается. <...> Ночью» [21]; «С двенадцати до трёх — это самое тяжелое время» [11]; «Неурочные часы — это двенадцать часов, да час, да два. <...> Это неурочные часы: час, два, три, а четыре — уже утро. А это неурочные, и три часа неурочные» [22]; «Дак вот я тебе этого не скажу, кто

знат, до сколько: до двенадцати где разве или после двенадцати? Ну в двенадцать часов петухи поют, значит, он [летун] уже не летает» [3]; «Так они всё время есть, неурочны-те часы... <...> Напримерно, часов в одиннадцать ночи, до петухов. <...> Тут негодные могут быть. А как петух пропоёт, так уж оне не могут быть. Вот петух — это ведь святой» [23].

Реже встречается представление о полудне как о неурочном времени: «Ночью двенадцать часов ночи и днем в двенадцать часов ночи... то есть дня, — вот самые неурочные часы» [24]; «Вот двенадцать часов ночи и дня, вот в это время. Это двенадцать часов ночное и двенадцать часов днём» [6]; «Вот самое-то главное, не в урочные часы все тут черти, это слышала. <...> [Когда эти неурочные часы?] В двенадцатом часу <...> хоть дня, хоть ночи. <...> В двенадцатом часу до первого часу» [25].

Неурочное время связывается также с утренней и вечерней зарей: «Полночи, пять часов, неурочные-то часы, днём в двенадцать часов. Ну и опять вечером в пять часов» [26]; «Наводила в неурочные часы. <...> Вот в двенадцать и в шесть, и девять тут часов тоже, вечера» [9]; «Это вот сейчас, если кто говорит про неурочный час, они ведь неурочный час, говорят, двенадцать часов. А, говорят, девять часов — хуже ещё. <...> Неурочный час — это вот девять часов и двенадцать часов. [Вечера?] Да-да-да-да» [27].

В редких случаях неурочными часами называются нечетные. Интересен рассказ, в котором люди догадываются, что встреченный в лесу человек — это леший, потому что появляется он в нечетный, неурочный час: «Вот мама рассказывала, был у них случай. Вот, значит, drankу мужик драл. Это дерут дерево на прядки, коробки из них плели да, там, плетюки. А вот леший-то идёт, а они, говорят, зашекочивали, эти лешие-то. "Чё, мужик, делаешь?" А он понял, что, наверное, это леший, потому что часы неурочны, нечётные» [28].

С неурочными часами связаны запреты на определенные действия и поступки. Самый распространенный запрет — на выход из дома на улицу. Нарушившего запрет могли ожидать различные несчастья, встреча с нечистой силой, с колдунами: «А вот в неурочные часы на улицу выходить не над» [29]; «Неурочный, боязно в них ходить, в двенадцать-то» [30]; «Вот, и раньше как-то боялись, вот мы помоложе были, и мы боялись в эти часы гулять ходить. А что боялись, мы и сами не знали» [31]; «Ну, нельзя вроде ходить в неурочные часы. [Куда?] Ну хоть куды ни пойдёшь, нельзя ходить <...> попадёшь в чего-нито,

в колдовство какое» [32]; «В неурочные часы не ходили никуда. Только что ходишь вот за крещенской водой. Идешь на Крещение в колодец за водой. Вот в это время, двенадцать часов...» [33].

В неурочное время нежелательно бодрствовать, это время для сна: «Тут, в общем, человек засыпает <...> он должен спать глубоким сном в два часа. А эти вот, которые, например, неправедники [колдуны] <...> они вот именно в два часа, они токо делают вот плохие дела — это вот неурочное время» [21].

Особенно опасно в это время проклинать, посылать к нечистой силе и даже просто ругаться. Проклятия в эти часы обязательно реализуются: «Цаго-то, как не в урочный час, вот хоть середь дня, в двенадцать часов, в первом — вот само, говорят, это вот вредно в это время: изругают дитя благами словами — и вот что-то получается. <...> Вот и проклянут ребёнка <...> и убегали, бают <...> куды-то в леса-ти. И не догонишь, и не удержишь» [7]. Проклятие может пасть и на самого ругающего: «Полдвенадцатого, ночью — это неурочные часы. <...> Не знаю, почему, но обязательно не надо ругаться. У нас одна заругалась и стала с ума сходить, и думали — её и не вылечишь» [18].

С неурочным часом связаны другие бытовые запреты: «Нам, бывало, матери говорили: "Не выкидывайте мусор, а то кого-нибудь выкинете". <...> Если утром выкидываешь, до шести, значит, кого-то из дома выкинешь. А вечером тоже <...> после шести не выкидывайте — кого-нибудь из дома выкинете» [10]. В неурочное время нельзя пить воду: «Вот в двенадцать часов уж никогда не пейте, воду. Воду никогда не пейте, не ешьте. <...> Это неурочные часы, вот это всё спит <...> еда и вода. <...> Особенно пить <...> пить-то вот нельзя <...> — вода мёртвая какая-то вот такая» [17].

В неурочные часы активизируется нечистая сила, которая наносит вред человеку. Именно в это время является покойник-летун или прикинувшийся им черт: «В эти неурочные часы, в эти часы могут негодники подотти. К кому хошь. <...> Бес-от, бес-от <...> он тут как тут. У меня сынок умер, похоронили, и сынок ко мне явился. Явился, а тут соседка, ещё жива была, она ко мне бежит: "Ты чёго, Белова, плачешь?" — "Да как не плакать? Саня пришёл в гости, обед вот сейчас собираю". — "Какой Саня?" — "Да наш Шурик пришёл с Офонехи". Она говорит: "Ты сотвори молитву. Какой Шурик?! Это бес пришёл к тебе, а не Шурик". Вот она, милая, взялась за меня и отбила. <...> Он... вроде как не в урочные часы — он идти, а она тут как тут, к нам в избу. Так и всё отбила. <...> Он приходил ко мне три раз. <...> Возле окошек только показывался, а ещё в избу-то не приходил. <...> Так вот она говорит: "Ты что думаешь, голуба? Не

дума! Ты тоскуешь, плачешь". Это вот сама нечиста сила» [24]; «А вот это он самый и есть... этот шар. Он же ко мне прилетит, он рассыплется, придёт со мной разговаривает на постели. <...> Он летат в неурочные часы. Но как петухи пропоют — его нет. Всё, уж он летать не будет» [3].

Это удобное время для контакта с нечистой силой, поэтому именно в неурочные часы гадают: «В двенадцать часов. <...> Вот именно в это время и гадают. Бывало, придешь, бабушку спросишь: "Бабушка, да надоело ждать-то". — "Ничего, в двенадцать часов. [Иначе] нету-нету, не сбудется, значит, твоё ничего". Сидим, ждём <...> неурочное время» [34]; «Гадали мы вот в это, Крещение, в Крещение-то. <...> Овины такие были <...> там сушили, зерно сушили и лён сушили тоже. Ходили гадали. <...> В двенадцать часов ночи бежать, специально в неурочные часы, в двенадцать часов» [35].

Неурочными часами пользуются колдуны, чтобы наслать *килы*, порчу. Колдуны-«оборотеньки» тоже выходят в полночный неурочный час. Приведем разговор об этом бабушки и внука: «[В.Е.:] До двенадцати тут вся нечисть бежит. Максимк, ты видел как нечисть? [М.Е.:] Папк видел чертятницу [колдунью]. В Сиухе была. [В.Е.:] А-а-а, Катька Ильина-то? [М.Е.:] Или курицей посередь поля зимой бежит. Мячик — нет никого — мячик летат, по полю скачет. Лошадь задом бежит, в лошадь превращается и задом бежит. [В.Е.:] Ну, это люди видели» [36; 37]; «Неурочные часы — вот двенадцать часов ночи. <...> Да, раньше были, значит, вот, эти чертятники. Они были, рядились лошадьми в двенадцать часов ночи и бегали до часу ночи. <...> Свињьями рядились. <...> Вот у нас в этой, в Николаевке <...> она [колдунья] свињей-то вроде и бегала. И ее взрослые ребяташки пымали и хотели подковать ей ноги-ти. А она уж сказала человеческим голосом: "Ребяташки, не трогайте меня, больше рядиться я не буду, не увидите меня"» [33].

В неурочный час показывается леший, выходят *щекотунчики*: «Это когда двенадцать лет мне было. Пошли мы в лес за пестушками³. Нас четверо было. Я бегла к конопляникам, упала и колено расшибла. Поэтому отстала от ребят. Потом кричала их, кричала. Из лесу вышла, смотрю — стоят трое. Косматые, росту вот такого, небольшие [показывает высоту около метра]. Один обернулся, посмотрел на меня — и бежать за мной! Я от него побежала, с полкилометра бежала, потом оглянулась — нет никого. Потом бабка одна у нас сказала; были это проклятые, щекотунчики, в неурочные часы выходят. Догоняют они человека и щекочут до смерти» [1].

В это время нечистая сила «пугает» людей и в доме, и на улице: «[З.Л.:] Неурочные часы — двенадцать часов. <...> Может померещиться всякое. <...> [В.Л.:]

Я ещё маленькая была. <...> Погуляли с сестрой, пришли домой. <...> Говорим: "Давайте покушать чего-нибудь-то. Давай сходим за молоком в погреб". Пошли, взяли молока, пришли, покушали и легли. <...> Ну вот, легли мы с ней. И, Господи Боже мой, что такое?! Вот кто-то бежит <...> на чердаке. Бежит и бежит. Ну, подумали, что кошка. — "Брысь и брысь, брысь и брысь!" Ладно. <...> Вы знаете, на нас как ливень упал. Я одеяло — раз, под кровать. Мы как заорём с ней, с сестрой-то. <...> Ванька пришел уже во втором часу <...> ночи. Пришёл, говорит: "Вы что не спите?" — старший брат. Мы: "Так и так". Он: "Не может быть!" Только сел — там тоже какой-то топот. Вот, ну, человек бежит. <...> Брат говорит: "Да не может быть! <...> Ну, я сейчас полезу, кто вас там пугает". <...> Он тогда залез, Иван-то — никого. Полностью прошёл всё там — никого нету. Оттуда только слазит — пошёл топот. Ладно, сидим. Он говорит: "Сейчас пойду за Володей и за Сашей, пойду я сейчас". Ходили-ходили они втроем — всё абсолютно, каждую дырочку, каждую. Ладно. И вот вы говорите, что такое неурочное время. Мы были дети, вот, это началось в двенадцать часов ночи, а кончилось в два часа. <...> И вся изба задрожала. [З.Л.:] Сила нечиста, нечиста сила» [34; 38].

Другое обозначение опасного времени в суточном цикле — *злая минута*: «Злая минута есть» [39]; «Просто такая минута нехорошая» [40]. Иногда, как и в случае с неурочным часом, указывается количество этих «злых минут»: «Во дне есть три минуты несчастны» [41].

Иногда нехорошие минуты приурочены к определенному времени суток: «Есть, всё говорят, в девять часов утра, и такая минута есть в часу» [39]. Но в отличие от неурочного часа, место которого в суточном цикле времени определено, «злая минута» чаще всего строгой фиксации не имеет, и в этом ее особая опасность: «Вот несчастные-то три минуты, в их эта, расширяет человека. <...> Вот и именно-то не знай, в какое они время бывают» [41]; «Вот у меня всё тётка, упокойница, матерна сестра (их уж никого нет: ни матери, ни сестры, ни тётки этой), она говорила: "В часу есть такая минута — подумаешь и погибнешь". А я всё: "Тётъ, а что за минута?" Она говорит: "А вот кабы знать, кака минута"» [42].

В «злую минуту», как и в неурочный час, запрещается проклинать, посылать к нечистой силе: «В злую минуту сказала — и готово. Матка прокляла сына, чтоб он провалился, и мы потом его долго искали, а нашли совсем рядом, в бане. И в эту минуту проклинают, и он проклинается» [39]; «А я думаю, мать ребенка своего как проклянет, дак хорошего ничего не будет. <...> Попа дочка была, а, видно, мать прокляла её. Вот прокляла, и оне сколь

годов, сколь годов, пятнадцать-восемнадцать годов, робенка не было, водились с поленом. <...> Вот, было, видно, мать прокляла: "Иди, мол, к чёрту!" — или как там. "Чёрт бы тебя взял!" — И взял. Така минута. Не то что, а минута злая попадёт» [43].

Слово, сказанное обычным человеком в злую минуту, может обернуться сглазом: «Вот доила я козу, подоила. И вот сидят у меня женщины тут. Вроде женщины как женщины, в церковь ходят и всё: "О, подоила! О, подоила!" Ну и чё? На следующий день коза меня не подпускает, не даёт. И шас два месяца ничего не доит. <...> Или это минута такая, что ль, совпала, я не знаю, или... Не знаю, как это, как это понимать. <...> Они ведь не обличённые. Вот как узнать, колдуны или не колдуны, или просто бывает вот такая минута нехорошая?» [40].

В рассказах иногда отражается представление о том, что неурочные часы и злая минута — «не наше» время, «не свои часы». Это время, принадлежащее нечистой силе, и потому в него нельзя вторгаться человеку: «Ну не в свои часы пошла, двенадцать часов — это неурочный час. После двенадцати можно куды хошь, пусть только пройдёт, можно куды хошь идти» [44].

Примечания

¹ Ниже в списке указываются данные об информанте, место и год записи и номер цитируемого текста в фольклорном архиве Центра фольклора Нижегородского гос. университета им. Н.И. Лобачевского.

² *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т. 2. С. 542.

³ *Пестушки*, также *столбенцы*, *столбушки* — растения типа хвоща, рано выходящее весной из земли. При отсутствии другой зелени дети в деревне часто ели верхнюю часть их стебелька.

Список информантов

1. Мария Семёновна Леонова, 1924 г.р., с. Бастреново Городецкого р-на, зап. в 1986 г. Е. Долина, О. Шеина (кол. 50, ед. хр. 2, № 52).

2. Фаина Ивановна Леонтьева, 1933 г.р., д. Танайково Перевозского р-на, зап. в 2005 г. О.В. Деревянских, А.А. Юферова (кол. 72, ед. хр. 12, № 32).

3. Клавдия Афанасьевна Малофеева, 1932 г.р., с. Б. Ларионово Тонкинского р-на, зап. в 2006 г. Н.Б. Храмова, А.Е. Крылова (42—D005_2, 00:58:59).

4. Галина Александровна Сокова, 1929 г.р., д. Блудово Сокольского р-на, зап. в 1998 г. Е. Шарова, А. Зобнина (кол. 62, ед. хр. 12, № 192).

5. Антонина Алексеевна Мисерова, 1938 г.р., д. Сосновка Вадского р-на, зап. в 2005 г. А.А. Юферова, Н.В. Иванова (кол. 72; ед. хр. 42, № 2).

6. Анна Дмитриевна Сорокина, 1931 г.р., с. Зелёные Горы Вадского р-на, зап. в 2005 г. Н.Б. Храмова (кол. 72, ед. хр. 8).

7. Анна Михайловна Ёрина, 1937 г.р., с. Пустынь Арзамасского р-на, зап. в 2004 г. Н.Б. Храмова, Е.А. Жданова (кол. 68, ед. хр. 30, № 18).

8. Валентина Михайловна Власова, 1928 г.р., с. Крутые Сосновского р-на, зап. в 2007 г. Н.Б. Храмова, В.С. Васина (40—D001, 00:55:38).

9. Александра Фёдоровна Майорова, 1922 г.р., д. Сиуха Сосновского р-на, зап. в 2007 г. Н.Б. Храмова, В.С. Васина (40—D003, 01:07:52).

10. Нина Ивановна Агапова, 1941 г.р., пос. Ваца Вацкого р-на, зап. в 2007 г. Н.Б. Храмова, Т.В. Жидкова (11—D029, 00:20:05).

11. Александра Геннадьевна Шмелёва, 1949 г.р., д. Боталово Сокольского р-на, зап. в 2007 г. Е.А. Анакина, М.А. Веселова (39—D016, 00:09:30).

12. Александра Ивановна Скобелева, 1928 г.р., с. Б. Содомово Тонкинского р-на, зап. в 2005 г. Н.Б. Храмова, Е.А. Емельянова (кол. 73, ед. хр. 4, № 74).

13. Анфиса Артемьевна Цветкова, 1926 г.р., д. Гавриловка Ковернинского р-на, зап. в 2007 г. Е.А. Жданова, Н.А. Коданёва (23—D037, 00:32:45).

14. Анна Фёдоровна Казакова, 1928 г.р., Тонкинский р-н, с. Пакали, зап. в 2005 г. Н.Б. Храмова, Е.А. Емельянова (кол. 73, ед. хр. 6, № 11).

15. Евдокия Никитична Голубева, 1917 г.р., с. Митрошино Сокольского р-на, зап. в 1998 г. Е. Шарова, А. Зобнина (кол. 62, ед. хр. 12, № 263).

16. Татьяна Савельевна Ленкова, 1922 г.р., д. Гавриловка Ковернинского р-на, зап. в 2007 г. Е.А. Жданова, Н.А. Коданёва (23—D037, 00:32:45).

17. Людмила Васильевна Сенина, г.р. не указан, с. Сокольское Сокольского р-на, зап. в 2007 г. И.В. Смирнова, Н.А. Коданёва (39—D022, 01:39:58).

18. Пелагея Александровна, 1933 г.р., с. Ягодное Перевозского р-на, зап. в 2005 г. Н.Б. Храмова, Л.А. Вахромова (кол. 72, ед. хр. 5, № 44).

19. Фетинья Петровна Глухарёва, 1922 г.р., д. Вязовка Тонкинского р-на, зап. в 2005 г. О.В. Макаревич, А.Б. Доронина (кол. 73, ед. хр. 18, № 33).

20. Елизавета Ивановна Сакеева, 1919 г.р., с. Панино Сосновского р-на, зап. в 2007 г. Е.А. Емельянова, В.С. Васина (40—D052, 00:13:23).

21. Тамара Королёва, 1930 г.р., с. Сосновское Сосновского р-на, зап. в 2007 г. Н.Б. Храмова (40—D020, 01:29:17).

22. Вера Андреевна Смолина, 1927 г.р., с. Б. Содомово Тонкинского р-на, зап. в 2005 г. Н.Б. Храмова, Е.А. Емельянова (кол. 73, ед. хр. 2, № 37).

23. Клавдия Константиновна Суркова, 1915 г.р., д. Заломинка Сокольского р-на, зап. в 2007 г. М.А. Веселова, Н.А. Коданёва (39—D014, 01:37:39).

24. Ольга Александровна Белова, 1933 г.р., с. Абрашкино Сокольского р-на, зап. в 2007 г. Д.Н. Николашина, Е.Г. Бешенова (39—D026_2, 00:10:47).

25. Евдокия Николаевна Комарова, 1915 г.р., с. Крутой Майдан Вадского р-на, зап. Н.Б. Храмова, О.В. Макаревич (кол. 72, ед. хр. 9, № 62).

26. Елизавета Варнаевна Ахалкина, 1925 г.р., с. Гридино Перевозского р-на, зап. в

2005 г. Н.Б. Храмова, О.В. Макаревич (кол. 72, ед. хр. 4, № 53).

27. Минодора Евстифьевна Сироткина, 1927 г.р., д. Гавриловка Ковернинского р-на, зап. в 2007 г. Е.Г. Бешенова, М.А. Веселова (23—D042_1, 00:15:04).

28. Мария Ивановна Веселова, 1938 г.р., д. Семёно Ковернинского р-на, зап. в 1998 г. И. Воронина, А. Демина, Е. Шевяков (кол. 62, ед. хр. 2, № 32).

29. Мария Дмитриевна Соловьёва, 1945 г.р., с. Сокольское Сокольского р-на, зап. в 2007 г. И.В. Смирнова, Н.А. Коданёва (39—D035, 00:18:06).

30. Нина Михайловна Аверьянова, 1929 г.р., с. Крутой Майдан Вадского р-на, зап. Н.Б. Храмова, О.В. Макаревич (кол. 72, ед. хр. 9, № 105).

31. Клавдия Васильевна Тарасова, 1927 г.р., с. Давыдово Вацкого р-на, зап. в 2007 г. Н.Б. Храмова, Т.В. Жидкова (11—D032, 00:06:41).

32. Агния Александровна Погорелова, 1922 г.р., с. Крутой Майдан Вадского р-на, зап. в 2005 г. Н.Б. Храмова, О.В. Макаревич (кол. 72, ед. хр. 9, № 24).

33. Антонина Ивановна Плугина, 1926 г.р., с. Сосновское Сосновского р-на, зап. в 2007 г. Н.Б. Храмова (40—D018_2, 00:54:37).

34. Валентина Фёдоровна Лаврентьева, 1958 г.р., с. Арефино Вацкого р-на, зап. в 2007 г. Н.Б. Храмова, Е.А. Емельянова (11—D004, 00:31:47).

35. Александра Васильевна Яишенкина, 1924 г.р., с. Слободки Сокольского р-на, зап. в 2007 г. Е.А. Жданова, Е.А. Анакина (39—D020, 00:04:26).

36. Валентина Александровна Елисеева, 1940 г.р., д. Маслénка Сосновского р-на, зап. в 2007 г. Н.Б. Храмова, Г.И. Смирнова (40—D048, 00:23:51).

37. Максим Елисеев, 1988 г.р., д. Маслénка Сосновского р-на, зап. в 2007 г. Н.Б. Храмова, Г.И. Смирнова (40—D048, 00:23:51).

38. Зоя Павловна Лаврентьева, 1930 г.р., с. Арефино Вацкого р-на, зап. в 2007 г. Н.Б. Храмова, Е.А. Емельянова (11—D004, 00:31:47).

39. Александра Ивановна Кузнецова, 1927 г.р., с. Пакали Тонкинского р-на, зап. в 2005 г. Н.Б. Храмова, Е.А. Емельянова (кол. 73, ед. хр. 7, № 75).

40. Александра Феофановна Матюкова, 1939 г.р., с. Новосёлки Вознесенского р-на, зап. в 2004 г. О.В. Бугрова, С.С. Наместникова (кол. 69, ед. хр. 13, № 30).

41. Зинаида Степановна Меркутова, 1930 г.р., с. Зелёные Горы Вадского р-на, зап. в 2005 г. Н.Б. Храмова, (кол. 72, ед. хр. 8).

42. Татьяна Фёдоровна Федосеева, 1940 г.р., с. Бахтызино Вознесенского р-на, зап. в 2004 г. Д.Н. Низовцева, И.В. Смирнова (кол. 69, ед. хр. 11, № 28).

43. Евдокия Меркурьевна Злобникова, 1928 г.р., д. Двоглазово Тонкинского р-на, зап. в 2005 г. Н.Б. Храмова, О.В. Макаревич (кол. 73, ед. хр. 8, № 66).

44. Лидия Егоровна Царёва, 1923 г.р., с. Дубенское Вадского р-на, зап. в 2005 г. Н.Б. Храмова (кол. 72, ед. хр. 14, № 8).

К.Е. КОРЕПОВА,

доктор. филол. наук; Нижегородский гос. ун-т им. Н.И. Лобачевского;

Н.Б. ХРАМОВА;

Нижегородский гос. ун-т им. Н.И. Лобачевского

ВИКТОРУ МИХАЙЛОВИЧУ ГАЦАКУ — 75 лет

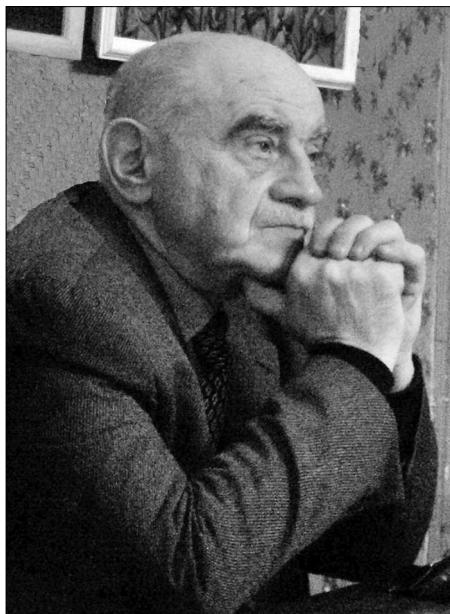
Виктор Михайлович всегда с улыбкой вспоминает один эпизод из его первой поездки на Русский Север. Ему, тогда аспиранту МГУ, понадобилось с группой студентов перебазироваться из одной деревни в другую. Местность болотистая, дорога никому не ведома. К счастью, обнаружилась попутчица — шустрая сухонькая старушка, которая живо бежала впереди притомившихся студентов, по очереди тащивших тяжелый магнитофон. Где-то на середине пути старушка присела на пенек передохнуть. И не успели ребята вытянуться на траве, приготовившись вздремнуть, как она уже вскочила: «Ну-ка, козлики, подняли хвостики и потопали».

В последующие годы было много экспедиционных дорог по родной Молдавии, Румынии, Болгарии, по Поволжью и Алтаю, но экспедиция в Олонецкий край осталась наиболее памятной. Руководившая ею Э.В. Померанцева решила пройти со своими учениками по тем путям, на которых в середине XIX в. произошло многих ошеломившее открытие П.Н. Рыбниковым, через десятилетие А.Ф. Гильфердингом, а в конце 1920-х гг. Б.М. и Ю.М. Соколовыми живой эпической традиции. К удивлению москвичей, 90-летний Е.Б. Суриков (от его матери записывал Гильфердинг) исполнил четыре старины, которые в молодости пел братьям Соколовым. Эпическое прошлое былии, казавшееся таким далеким и архаичным, в 1950-е гг. еще хранила память отдельных стариков. Уже тогда молодого исследователя заинтересовало, что и почему меняется и что сохраняется в эпическом тексте при его повторном исполнении и что происходит с текстом в процессе его наследования от учителя к ученику, одинаково ли протекают процессы передачи и усвоения у исполнителя русских былии, румынского лэутара, болгарского певца.

Первая монография В.М. Гацака явилась открытием жанра, структуры, текстологии, исторической поэтики восточно-романского героического эпоса. Исследование «Устная эпическая традиция во времени» — фундаментальный труд, выросший уже на материале фольклорных текстов далеко отстоящих друг от друга регионов: Карелии, Румынии, Молдавии и Болгарии. В нем убедительно продемонстрирована с применением методики синоптического описания текстов общность механизмов и законов передачи эпического текста независимо от его этнической принадлежности.

Чуткость к новым веяниям и запросам в науке свойственна В.М. Гацаку на всех этапах его научной биографии. Вспоминается, как фольклористы по-разному (с взаимно исключающими суждениями) восприняли предпринятое им вместе с коллегами из ИМЛИ системно-аналитическое исследование исторической поэтики якутских, адыгских, молдавских, украинских и русских песен (на примере эпитетики, с подсчетом частотности употреблений). Понимая небесспорность подобной методики, Виктор Михайлович ратовал за выдвигание «лабораторного эксперимента» как одного из средств изучения поэтики текста. Думается, что подобным методикам предназначено стать частью будущих аналитических исследований.

Текстологический багаж В.М. Гацака, приобретенный в работах над кандидатской диссертацией, посвященной молдавским и румынским песням о гайдуках в соотношении с южнославянскими, над докторской о восточно-романском воинском эпосе, в подготовке тома «Героический эпос» в 17-томном своде молдавского фольклора, в участии в ИМЛИЙской серии «Фольклор народов СССР» (в настоящее время «Фольклор народов Европы и Азии») и других изданиях, оказался востребованным при подготовке ставшей широко известной серии «Фольклор народов Сибири и Дальнего Востока». Безпрецедентное двуязычное 60-томное издание, реализация кото-



рого инициировала проведение множества экспедиций, снабженных современной техникой и продуманными программами, по праву стало гордостью отечественной науки. Ценность отдельных томов серии в стремлении представить фольклорный текст в его многомерности как мультимедийную систему в единстве вербального, музыкального, исторического, этнографического, лингвистического и других его компонентов. К некоторым томам приложены компакт-диски, в дальнейшем планируются и видеоматериалы.

Интерес к этнопоэтике, воплощенный в серии работ по этнопоэтическим константам, подход к фольклору как к «своего рода первой естественной мультимедийной сфере в истории культуры», как к «памяти традиции», выработка на этой основе новых текстологических принципов и правил на всех этапах фольклорной деятельности, начиная от собирательства и кончая публикацией текстов — вот неполный круг проблем, к которым В.М. Гацак возвращается вновь и вновь.

Виктора Михайловича отличает уважительное, благодарное отношение к предшественникам, к изучению и публикации работ которых он неоднократно обращался. В историю науки им были введены неизвестные ранее работы А.А. Потебни, А.Н. Веселовского, Н.П. Андреева, Б.М. Соколова, А.П. Скафтымова и др. ученых прошлых лет.

Выступления и статьи В.М. Гацака последних лет в значительной степени адресованы будущим поколениям фольклористов. В арсенале речевых констант Виктора Михайловича выражение «посылка в будущее». Будущим фольклористам предстоит подготовить полное собрание фольклора Московских земель, пятитомник которого, составленный в ИМЛИ по проекту В.М. Гацака, отражает лишь малую толику архивных записей. Будущее науки заложено и во множестве учеников (20 с лишним кандидатов и 4 доктора наук), отечески опекаемых В.М. Гацаком и работающих во всех концах России и в странах СНГ.

Не будучи кабинетным ученым, Виктор Михайлович всегда был обременен обязанностями, связанными с организацией научного процесса. С 1969 г. он возглавляет в ИМЛИ РАН сектор, а затем отдел фольклора. Он — председатель Научного совета по фольклору РАН; главный редактор журнала «Известия Академии наук. Серия литературы и языка», член редколлегии серии «Эпос народов Европы и Азии», заместитель главного редактора серии «Памятники фольклора Сибири и Дальнего Востока», член редколлегии журнала «Живая старина», ответственный редактор многих монографий и коллективных трудов. По инициативе В.М. Гацака и при его участии регулярно проводятся в разных городах страны школы-семинары молодых ученых.

При этих сверхнагрузках Виктор Михайлович остается человеком предельно доброжелательным, открытым и готовым прийти на помощь и дать мудрый совет любому, кто к нему обращается.

Совмещать общественную и научную работу невероятно трудно. Виктор Михайлович живет на грани напряжения физических и душевных сил, но иного он не мыслит. Время от времени ему, по собственному признанию, приходится совершать процедуру, именуемую «обрезание хвостов», но «хвосты», увы, вновь и вновь с молниеносной скоростью вырастают, как головы у эпических чудовищ.

Мы желаем Виктору Михайловичу здоровья, творческого долголетия, успешного завершения начатых работ и осуществления тех замыслов и идей, которые им запланированы на ближайшее будущее.

В.А. БАХТИНА (Москва)

К ЮБИЛЕЮ М.А. ЕНГОВАТОВОЙ

Этой весной (28 апреля) празднует свой юбилей видный российский этномузыковед Маргарита Анатольевна Енговатова — кандидат искусствоведения, член Союза композиторов РФ, профессор Российской академии музыки (РАМ) им. Гнесиных, научный руководитель Проблемной научно-исследовательской лаборатории по изучению традиционных музыкальных культур (ПНИЛ).

Профессиональная жизнь М.А. тесно связана с Гнесинской академией (ранее — Государственный музыкально-педагогический институт), которую она окончила в 1970 г., став одним из первых музыковедов-фольклористов в истории этого заведения. Формирование М.А. как этномузыковеда, а сегодня очевидно, что и становление всей научной школы, носящей название гнесинской, происходило под влиянием Евгения Владимировича Гиппиуса — одного из основателей современного отечественного этномузыковедения.

Ученицей Гиппиуса в обычном смысле этого слова М.А. никогда не была. Они познакомились в 1973 г. на Семинаре молодых фольклористов, где Гиппиус дал ей несколько консультаций. Затем последовало многолетнее, вплоть до смерти ученого в 1985 г., общение на многочисленных семинарах, отчетах, конференциях, проводившихся по инициативе Гиппиуса Фольклорной комиссией Союза композиторов.

Первые значительные публикации М.А. Енговатовой — статья «Песенный тип "Горы" в протяжных песнях Ульяновского Заволжья»¹ и сборник «Протяжные песни Ульяновского Заволжья»² — конечно же, обсуждались с Е.В. Гиппиусом. Вообще протяжная лирическая песня — тема традиционная для русской музыкальной фольклористики, но в 1970-е гг. состояние проблемы почти не изменилось по сравнению, скажем, с первой четвертью столетия. С одной стороны, документальная база фольклористов значительно расширилась, постоянно появлялся новый материал из различных региональных традиций, однако сложнейшие по своему мелодико-ритмическому строению напевы были недоступны для анализа, в силу чего жанр оставался непознанным и потому особенно интригующим. То новое, что появилось в отмеченной статье молодой исследовательницы, связано с рассмотрением протяжных песен в структурно-типологическом ракурсе, что вскоре станет главным направлением ее научной работы.

Появившееся спустя десятилетие диссертационное исследование М.А. Енговатовой «Закамские протяжные песни и некоторые вопросы типологии жанра» (1988) без преувеличения можно считать настоящим прорывом в изучении русской лирической песенности. Открытие автора заключалось в дифференциации напевов лирических песен, выделении двух музыкально-стилевых пластов, которые в звуковысотном плане определяются как узкообъемные и широкообъемные, а в диахроническом аспекте трактуются соответственно как ранне- и позднетрадиционные слои жанра. Это положение было сформулировано благодаря вниманию ученого к народной жанровой терминологии. Диссертация ярко продемонстрировала эффективность типологического метода: закономерности, установленные на материале одной локальной традиции, успешно проецируются на иной региональный материал. Приходится сожалеть, что этот труд опубликован лишь во фрагментах.

Несомненно, научная деятельность М.А. Енговатовой не была бы столь успешной и плодотворной, если бы она не опиралась на огромный опыт полевой работы, на живое, полученное в непосредственном общении с носителями народной культуры знание разнообразных музыкально-этнографических традиций. Начавшись в 1966 г. экспедициями в Ульяновское Заволжье, на родину исследовательницы, эта работа продолжается уже более 40 лет. За это время состоялось свыше 60 экспедиций в самые различные регионы: Архангельскую, Белгородскую, Брянскую, Воронежскую, Калужскую, Смоленскую, Тульскую, Ульяновскую области, Алтай, Татарию и Республику Коми, Поозерье и Полесье.

В экспедиционной работе М.А. Енговатова одной из первых в российской фольклористике обратилась к фронтальному и комплексному обследованию локальных музыкально-этнографических традиций. Так, многолетнее полевое обследование закамской



традиции нашло отражение в целом ряде научных публикаций, где отдельные жанровые срезы рассматриваются как компоненты сложной, целостной музыкально-этнографической системы³.

Тщательная полевая работа, пристальное внимание М.А. к, казалось бы, незначительным фактам традиционной народной культуры приводят подчас к самым неожиданным и интересным результатам. Именно полевые наблюдения и заметки послужили толчком к написанию работ о таких ранее не входивших в круг этномузыковедческих интересов явлениях, как напевы церковного обихода⁴ или «переговоры» — особые припевки, бытовавшие в молодежной среде и использовавшиеся при обучении пляскам⁵.

Маргарита Анатольевна в течение 30 лет руководит исследовательской работой этномузыковедов РАМ им. Гнесиных. За эти годы Лаборатория (ПНИЛ) приобрела статус одного из ведущих научных центров страны. Возглавляемый М.А. коллектив ведет обширную собирательскую работу, проводит научные и методические мероприятия национального и международного уровня. Одно из наиболее важных направлений в деятельности ПНИЛ — публикация обширного музыкально-этнографического материала из фонограмм-архива РАМ. Значительным событием в отечественной музыкальной фольклористике стал выход в свет трех первых томов «Смоленского музыкально-этнографического сборника»⁶, идейный вдохновитель и ответственный редактор издания — М.А. Енговатова. За плечами М.А. огромный опыт не только научной деятельности, но также успешной педагогической работы в РАМ: десятки студентов и аспирантов, защитивших этномузыковедческие диссертации (О.А. Пашина, Т.Ю. Камаева, Л.М. Белогурова, Ф.Ф. Хараева, Г. Юсупова и др.).

Поздравляя Маргариту Анатольевну с юбилеем, мы желаем ей крепкого здоровья, дальнейших творческих успехов и ждем от нее новых интересных работ.

Примечания

¹ Труды ГМПИ им. Гнесиных. Вып. 29: Традиционное и современное музыкальное искусство. М., 1976.

² Серия «Из коллекции фольклориста». М., 1981.

³ См.: Закамские свадебные песни со вторичной мелодико-ритмической композицией // Музыка русской свадьбы. М., 1987; Звуковысотная организация закамских внешних хороводных песен (к вопросу о соотношении функции и структуры) // Труды ГМПИ им. Гнесиных. Вып. 121. М., 1992; Плачевые формы закамской традиции // ЖС. 2004. № 1.

⁴ Пасхальный тропарь «Христос воскрес» в народной календарной традиции западных русских территорий // Фольклор и фольклористика. Экспедиционные открытия последних лет. СПб., 1996.

⁵ Музыкальные «переговоры» в контексте ритуальной культуры Закамья // Голос и ритуал. М., 1995.

⁶ Т. 1: Календарные обряды и песни. М., 2003; Т. 2: Похоронный обряд. Плячи и поминальные стихи. М., 2003; Т. 3: Сезонно приуроченные лирические песни. М., 2005.

Л.М. БЕЛОГУРОВА, И.А. НИКИТИНА (Москва)

Погребально-поминальная обрядность Полесья

В.Л. Конобродська. Поліський поховальний і поминальний обряди: Етнолінгвістичні студії. — Т. 1. — Житомир: Полісся, 2007. — 352 С.

Народные представления о смерти, как считают этнокультурологи, — важная составляющая традиционной картины мира, а похоронно-поминальный комплекс обрядов и верований всегда был и остается объектом повышенного интереса этнографов, археологов, фольклористов, лингвистов и специалистов других гуманитарных наук. Тем не менее в истории изучения этого фрагмента народной культуры длительное время ощущалась заметная лакуна. По сравнению с другими семейными обрядами (и тем более по сравнению с достаточно подробно разработанной календарной обрядностью) «этнография смерти» остается до сих пор чрезвычайно бедным разделом народоведения. За последние 30–40 лет можно насчитать лишь единичные вышедшие в свет труды монографического характера (или разделы в общих трудах), специально посвященные изучению восточнославянского погребального обряда. В качестве основных назовем работы О.А. Седаковой, А.К. Байбурина, Н.Н. Велецкой, И.А. Кремлевой, Т.А. Листой. Немножко более подробно разработана тематика, связанная с похоронными причитаниями (труды К.В. Чистова, Л.Г. Невской, Б.Б. Ефименковой, О.А. Пашиной с соавторами, В.А. Василевича, Т.Б. Варфоломеевой, В.М. Сысова и некоторых других).

В этой связи появление нового, весьма обстоятельного исследования украинского этнолингвиста В.Л. Конобродской, которое включает большой корпус полесских данных (языковых, этнографических, фольклорных), собранных в зоне пограничья трех восточнославянских народов, можно со всей определенностью оценить как значительное событие в современной славистике. Полевая работа осуществлялась автором в 1982–1992 гг.; всего было обследовано более 120 полесских сел. На основе собранного материала в монографии предпринят этнолингвистический анализ как отдельных фрагментов погребального обряда, так и его целостной структуры. Книга включает следующие разделы: введение, заключение и три главы, посвященные рассмотрению похоронного обряда как объекта этнографического и этнолингвистического исследования; описанию полесского погребально-поминального комплекса как культурного текста; анализу корреляции вербальных и невербальных

единиц этого текста. Главное внимание в работе уделяется обрядовой терминологии, которая анализируется с учетом широкого экстралингвистического контекста, т.е. автор пытается установить соотношение семантики номинативных единиц с предметно-акциональным составом обряда и с мифологическими представлениями, сопутствующими ситуации смерти и похорон.

Этнолингвистический подход, избранный в качестве основного метода исследования, дает автору возможность не только изучить лексику и фразеологию похоронно-поминального комплекса в системе всей совокупности обрядовой реальности (с учетом знакового характера ритуальных предметов, признаков, действий и их исполнителей, пространственно-временных характеристик), но и проанализировать особые правила сочетаемости, в соответствии с которыми все эти элементы соединяются вместе, образуя единый культурный текст. В задачи автора входит как синхронное описание похоронно-поминального полесского «текста», так и реконструкция его архаической содержательной основы.

Изучаемый обрядовый комплекс представлен в довольно широких тематических границах: это не только сам по себе погребальный обряд, но и прогностические приметы и гадания о смерти; формы бытового и ритуального поведения родственников умирающего, присутствующих при агонии; подготовка к похоронам; поминальная трапеза после похорон; обычаи поминовения третьего, девятого, сорокового дня и годовщины после смерти. Одной из особенностей обряда признается неопределенность его завершающей стадии, поскольку частные поминки по конкретному члену семьи смыкаются с чередой календарных поминальных дат, отмечаемых по всем умершим родственникам (предкам). Таким образом, исследователю приходится иметь дело со сложной семиотической системой, включающей большое разнообразие лингвистических, этнографических и фольклорных данных.

По наблюдениям автора, проанализированные полесские данные подтверждают высказанное ранее мнение специалистов о наличии диспропорции между многочисленными обрядовыми реалиями и весьма слабо разработанной народной терминологией, т.е. отмечают некоторые пустоты в вербальной системе, обслуживающей обряд. Подобная «лакунарность», как ее называет автор, объясняется тенденцией к табуизации почти всех обозначений, так или иначе относящихся к смерти. Во многих случаях терминологическая лакуна заполняется описательными формами типа: *ті, що мують покійника; ті, що йому копають; баби, що варять обід; вода, що*

нею мии покійника и т.п. В книге убедительно показано, что отнюдь не все группы номинативной лексики и фразеологии раскрывают глубинную семантику обряда и его мифологическую основу. Наиболее информативны в этом смысле термины, обозначающие пограничное состояние человека, находящегося между жизнью и смертью. В этой группе номинаций актуализируются темы «конца жизни», «отделения души от тела», «границы», «пути-дороги», «перехода из одного мира в другой», «воссоединения с ранее умершими родственниками», «связи умирающего с землей» и ряд других. Ср., например, выражения, обозначающие агонию: *конає; кончаєцца; душа виходить; розлучаєцца душа з тілом; одна нога на могилі, а друга тут; на смертній дорозі; збирається ў дорогу; дорога йому открыта; піде на той світ; збираєцца до своїх; земле смерди* и др.

Более нейтральной и обыденной (с точки зрения мифологической семантики) оказывается терминологическая лексика, относящаяся к предметным реалиям — названиям покойника, смертной одежды, гроба, могилы, поминальных блюд, вещей, бывших в соприкосновении с покойником, либо к ритуалам подготовительного предпохоронного этапа: обмывание умершего, обряжение, оплакивание, обычаи посещения дома умершего, прощания с ним и т.п.

Одной из главных функций похоронного обряда автор вполне обоснованно признает стремление людей облегчить кончину родственника и способствовать его беспрепятственному переходу в иной мир. Ради этого соблюдался целый ряд нормативных предписаний и запретов: считалось, например, недопустимым разговаривать с умирающим во время агонии, окликать его по имени, громко плакать или причитать, *щоб не збити його з путі*. Для ускорения кончины перекладывали умирающего на пол, накрывали его венчальной одеждой, убирали из-под головы перьевую подушку, открывали в доме двери и окна. В некоторых обозначениях наступившей смерти (особенно по отношению к грешникам) отражаются представления о том, что душу человека забрали некие мифические существа. Имеются в виду глагольные формулы (в безличной или личной форме) типа: *схватило, задушило, задавило, лихие ўхопили, нічого задушило, чорт узяў, чэрти скрутили, сатана забраў* и т.п. Широко известны также полесские эвфемизмы: *одійшоў, пашоў дадому, пішоў на той світ, Господь забраў* и др.

Ряд запретов анализируемого комплекса автор склонен объяснять не глубинной мифологической семантикой, а обычным «житейским практицизмом». Например, по мнению автора, перьевую подушку не кладут в гроб якобы из чис-

то рациональных соображений (чтобы не расходовать ценное сырье). А между тем рекомендация убрать из-под головы умирающего такую подушку в целях ускорения кончины, как нам кажется, не может быть объяснена практически соображениями. Широко известны в славянских поверьях апотропейные свойства перьев домашней птицы, которые использовались как защита от вредных духов, болезней, детской бессонницы и т.п. (а в похоронном комплексе, по-видимому, и от персонифицируемой смерти). Запрет громко плакать (причитывать) после погребения, как указывает В.Л. Конобродская, охватывает всю территорию Полесья и часто мотивируется опасением, что в противном случае покойник будет «ходить», «пугать», станет причиной стихийных бедствий либо что это вредит самому умершему (это тревожит его душу, он будет лежать в воде и т.п.). В книге этот запрет также объясняется «практицизмом живых», которым якобы необходимо поскорее преодолеть горе и вернуться к нормальной жизни. Аналогичная трактовка относится и к запрету, согласно которому матери нельзя оплакивать первого умершего ребенка и участвовать в его похоронах: «Это вызвано намерением оградить молодую женщину от длительных душевных переживаний, которые могли иметь негативное влияние на продолжение рода» (с. 195). Подобные объяснения не кажутся нам убедительными: за ритуальными запретами подобного рода скорее всего стоят мифологические (концептуальные), а не прагматические корни.

Среди прочих номинативов обращают на себя внимание терминологические выражения, относящиеся к обычаю ночных бдений возле тела умершего. Практически во всех приведенных в книге вариантах проявляется семантика, отражающая требование «сторожить» тело, оберегать его, присматривать за ним. Ср. полес.: *сидіти коло покойніка, берегти (доглядати), вартувати, пильнувати, почувати коло мерця, стерегти душу* и ряд других. Трудно согласиться с автором, что такая терминология есть результат позднейшего переосмысления обычая, возникшего под влиянием христианского культа (?), тогда как древнейшей основой его было якобы воздаяние почестей умершему со стороны живых сородичей. В ряду мотивировок этого ритуала в Полесье отмечаются такие, согласно которым умершего сторожат в ночное время для того, чтобы в него не вошел нечистый дух, иначе мертвец станет «ходячим» покойником: «Не кидають самого ў хаце, шчоб не ходіў, не стаў домовіком, не пужаў» (гомельск.); «Якщо коло мерця ніхто не живе, то зле ўлізе ў тулуб» (волянск.); «Самого (покойника) не кидають у хати, бо чорт уберецца

і буде ходити» (житомир.) (с. 176—177). Такие же мотивировки и аналогичная терминология (со значением ‘сторожить’, ‘караулить’, ‘оберегать» по ночам умершего) широко известны во всех славянских традициях; особенно популярны подобные стереотипы в карпатских и южнославянских похоронных обычаях, в которых ночные бдения возле умершего соблюдаются для того, чтобы покойник «не повампирился», т.е. не стал бы «возвращающимся мертвецом». Показательно, что запрет выкапывать могилу накануне похорон тоже мотивируется опасением, что в ночное время в ней может поселиться злой дух; даже когда могилу копают в день похорон, ее тоже «стерегут», т.е. не оставляют без присмотра до момента погребения, чтобы в дальнейшем покойник «не ходил». Более вероятно, что обычай ночного бдения — это не реликт ритуалов воздаяния почестей умершему (по крайней мере народная терминология это не подтверждает), а стремление предотвратить его посмертное хождение.

Подробно проанализированы в монографии последующие этапы похоронной обрядности: путь на кладбище, очищение дома после выноса тела, погребальное шествие, опускание гроба в могилу, обычай бросать землю в могилу участниками похорон. Заключительный комплекс ритуалов сводится к устройству поминальной трапезы, уничтожению «покойничьих» предметов, к символическим проводам души умершего, а в области поверий и вербальных форм этого этапа актуализируются мотивы перехода души на тот свет и присоединения ее к сонму предков.

Помимо основной задачи (изучение собранных в Полесье данных) в монографии предпринимается попытка реконструировать древнейшую основу славянских похорон и связанных с ними поверий. В этой части исследования автор опирается на гипотезу Н.Н. Велецкой, согласно которой у древних славян существовал обычай ритуального убийства стариков и отправки их на тот свет в качестве родовых покровителей, заступников перед высшими силами. Рудименты этого обычая и связанных с ним архаических ритуалов, по мнению В.Л. Конобродской, все еще можно обнаружить в традиционных народных похоронах; и кроме того, все символические «похороны» в календарной обрядности тоже признаются отголосками ритуального убийства божественного предка (с. 267). Исследователь, конечно, вправе принимать ту или иную научную гипотезу, но аргументы, представленные в книге, убедительными нам не кажутся. Например, признаки ритуального убийства божественного предка усматриваются в таком магическом действии, когда охотник (чтобы

исправить ружье) стреляет в придорожный крест: «крест — это субститут предка, выстрел — умерщвление его, место действия — перекресток, цель — стимулирование удачного промысла» (с. 269). Более логичным было бы сопоставить этот прием с подобными кошунственными (по отношению к христианскому культу) действиями ради обретения колдовской силы: человек снимал с себя нательный крест, топтал его или вставал ногами на икону, плевал на нее, стрелял в сторону церкви или целился в крест и т.п. И уж совсем странным кажется, что обычай разжигания «нового» огня способом трения в период эпидемий тоже рассматривается как «рудимент архаического обряда проводов на тот свет»; в нем лишь утрачен главный объект сожжения — предок (с. 271).

Наиболее ценными и научно обоснованными представляются те разделы монографии, в которых с этнолингвистических позиций анализируется аутентичный полевой материал. Важно также отметить, что к каждому факту или фрагменту полесского похоронно-поминального комплекса приводятся аналогичные примеры из других украинских зон.

Весьма удачно изложены наблюдения автора по поводу сопоставительного анализа вербальных и невербальных единиц обозначенной обрядности (третий раздел монографии). Здесь формулируются сквозные концептуальные темы, относящиеся к семантическому полю «смерти», и рассматривается на конкретном материале, как они проявляются в акциональной, предметной, агентивной, атрибутивной, локативной, вербальной сферах. Главными среди них оказываются следующие темы: доли, дороги, границы, дерева как пути, воды, огня, земли и неба, того света, дома, жилища, свадьбы и др. Именно из этих смысловых единиц и складывается мифологическая семантика анализируемого культурного текста.

Книга снабжена указателем и картой обследованных полесских пунктов, перечнем информантов, весьма обширным (более 500 позиций) списком литературы. В целом монография существенно расширяет наши знания о восточнославянском погребально-поминальном комплексе и вводит в научный оборот чрезвычайно ценный полесский материал.

Л.Н. ВИНОГРАДОВА,

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

Работа выполнена в рамках проекта РГНФ 08-04-00053а «Словарь "Славянские древности": итоги и перспективы этнолингвистического изучения традиционной духовной культуры славян»

«На кривой не объедешь»: фразеологизмы в контексте культуры

М. Жуйкова. Динамічні процеси у фразеологічній системі східнослов'янських мов. — Луцьк: Волинський державний університет ім. Лесі Українки, 2007. — 416 с.

Имя Маргариты Васильевны Жуйковой, доцента Волынского университета (Луцк, Украина), уже знакомо читателям «Живой старины»¹. Ее работы привлекают внимание как лингвистов (диалектологов, фразеологов, этимологов, этнолингвистов), так и фольклористов и всех интересующихся традиционной культурой восточных славян. Предмет ее исследований — фразеология украинского, русского и белорусского языков в аспекте ее происхождения и развития, т.е., можно сказать, фразеологическая этимология. По существу, это ключевой вопрос всей фразеологической науки; все остальные вопросы, традиционно изучаемые фразеологами (структура, степень связанности компонентов, вариативность, системные отношения, стилистика и т.д.), так или иначе подчинены этой главной задаче — задаче выяснения мотивационных основ фразеологизмов, причин и механизмов их появления и дальнейшего функционирования. Фразеология как славистическая дисциплина во второй половине прошлого века испытала бурный подъем и обогатилась многими ценными теоретическими идеями и новыми подходами, главным образом благодаря широкому привлечению диалектного материала, а также фундаментальными сводками (словарями) фразеологизмов разных языков и диалектов. Всё это обеспечило принципиально новый, более высокий уровень изучения славянской фразеологии. Будучи последовательницей В.М. Мокиенко и его школы, М.В. Жуйкова в своих работах не ограничивается формальным и семантическим анализом фразеологизма в совокупности его литературных и диалектных вариантов в родственных языках, а стремится воссоздать весь его культурный контекст и все его культурные связи, реконструировать исходную ситуацию, в которой фразеологизм мог возникнуть, ситуацию, для которой его буквальное значение могло быть оправданным и естественным (подобный подход применял Э. Бенвенист при семантической реконструкции лексики). Переход от этой «естественной» исходной («прямой») ситуации к той «вторичной» ситуации, в которой фразеологизм традиционно употребляется и которая по смыслу уже никак не соответствует его внутренней форме, — это и есть история фразеологизма. Эту историю М.В. Жуйкова и называет динамическим процессом. В

книге «Динамические процессы в фразеологической системе восточнославянских языков» исследуются и направляющие этот процесс механизмы переосмысления и «перезакрепления» фразеологизма за другими ситуациями (метафора, метонимия, ирония, смена оценки и др.). Так, выражение *скатертью дорога* исконно имело, по мнению автора, значение благопожелания, а впоследствии получило ироническое переосмысление (подобным образом объясняются выражения *получить (досталось) на орехи, держи карман шире, ума палата* и др.).

Сущность предлагаемого автором подхода (в своей основе этнолингвистического) раскрывается в ходе подробного семантического, структурного, функционального, прагматического, культурологического анализа конкретных фразеологизмов. Анализируется, например, украинская идиома *підвести під монастир* (соответствующий русский фразеологизм автор считает украинизмом), современное значение которой никак не связано ни с каким монастырем и ни с каким «подведением». Привлекая огромный историко-культурный материал, М.В. Жуйкова восстанавливает те экстралингвистические реалии, ту прототипическую ситуацию, которые, по ее мнению, могли послужить источником для возникновения фразеологизма. В книге по существу дается целое специальное и имеющее самостоятельную ценность исследование, посвященное украинской традиции «нищенствования» (*жебракування*) под стенами монастырей, церквей или кладбищ (с. 130—146); этот материал дает автору основание предполагать, что исходным значением выражения следует считать «довести до нищенства»; в дальнейшем выражение стало употребляться применительно к другим ситуациям, схожим с исходной по признаку негативного воздействия, и приобрело более общий смысл «довести до беды».

Анализ выражения *собаку свел*, введенный М.В. Жуйковой с учетом всех сторон его истории и употребления, подтвердил высказанное Б.А. Успенским предположение о его связи с реальной архаической обрядовой практикой поедания собачьего мяса с целью магического обретения свойств собаки (или волка), в том числе способности общения с тайному знанию (с. 157—165).

Специальный раздел книги посвящен сакральной фразеологии смерти и потустороннего мира (с. 166—217). Собранный и интерпретированный автором материал углубляет наши знания об этом существенном фрагменте традиционных представлений и еще раз демонстрирует, сколь глубокие культурные смыслы могут быть выявлены на основе анализа нетерминологического, «обыденного» языкового материала, обслуживающего эту сферу

(т.е. обычной, неспециальной лексики и фразеологии), методом семантической реконструкции: в книге, в частности, предлагается очень интересный и тонкий анализ семантики слов *гибель, гибнуть, погибать*, реконструируемой на основе культурных контекстов. М.В. Жуйкова привлекает в этом разделе весьма показательный материал проклятий, проливающий свет на архаические представления о пути на тот свет (типа *чтоб тебе провалиться, тудя тебе и дорога*).

Для объяснения выражения *на кривой не объедешь* автор производит целое специальное исследование мотива магического круга в восточнославянских верованиях и обрядах, обобщая богатый этнографический и фольклорный материал, а также анализируя диалектные значения и культурные коннотации слова *кривой* (с. 245—304). На основе подробного и разностороннего анализа этого материала в книге делается вывод о том, что «исходной формой русской идиомы *на кривой не объедешь* является форма *по кривой* (траектории) *не объедешь* (кого) с буквальным значением «не создашь вокруг кого-либо замкнутого круга, не запрешь его в замкнутом пространстве» и переносным значением «не обманешь, не проведешь» (с. 303).

История выражения *разбить в пух и прах*, изначально имевшего «военное» значение (ср. *разбить, разгромить врагов в пух и прах*), оказывается связанной, с одной стороны, с несколькими техническими сферами, а именно со способом изготовления пороха и технологией производства бумаги, где глагол *разбить* служил специальным техническим термином, а с другой стороны — с независимым семантическим развитием компонента *в пух (и прах)*, который, освободившись от военного контекста, приобрел общее значение интенсивности (ср. *проиграться, сгореть, озябнуть в пух* и т.п.).

В последнем разделе книги собраны интересные наблюдения автора над несколькими нелегкими для объяснения фразеологизмами из словаря и сборника пословиц Даля, имеющими культурную подоплеку (*выкупить руку; враг силен, валяет и в синем; разбирать встречи — не слезешь с печи; бесы в воду да пузырьки вверх* и др.).

Большинство рассматриваемых в книге выражений уже не раз привлекало внимание исследователей и имеет по несколько разных толкований. Предлагая свои версии, М.В. Жуйкова сначала обстоятельно разбирает имеющиеся мнения, и ее критика этих мнений в большинстве случаев справедлива и убедительна (специально отметим уважительность и корректность этой критики). Однако новые этимологии предлагаются ею не только и не столько потому, что доводы других фразеологов кажутся ей несостоятельными, — право на новое обращение к уже

изучавшимся идиомам дают М.В. Жуйковой прежде всего найденные ею новые данные (диалектные и историко-культурные), а также или даже прежде всего новый, более «объемный» когнитивный подход, учитывающий аксиологические, прагматические и культурные аспекты порождения фразеологизма и его дальнейшего функционирования. Но это не значит, что предлагаемые автором версии «окончательны» и бесспорны. Более того, некоторые из них вызывают возражения или претензии с позиций того самого подхода, который принят автором.

При всем богатстве привлекаемого М.В. Жуйковой для объяснения каждого фразеологизма культурного контекста, при всем внимании к соотносимой с ним гипотетической исходной (прототипической) ситуации в некоторых реконструкциях автора оказываются упущенными и не получают объяснения логически существенные детали, относящиеся к структуре или семантике фразеологизма, или же недостаточно учитываются его системные связи. Так, на мой взгляд, предлагаемая в книге реконструкция исходного значения идиомы *на кривой не пообедеши*, несмотря на безусловную ценность анализируемого в этой связи этнокультурного материала, неоправданно сужает семантику опорного глагола *обвехать*, ограничивая его исключительно круговым движением, что далее уводит автора в сферу магических практик. Между тем глаголы с приставкой *об-* в русском языке могут иметь и другое, так сказать «состязательное», значение: «одержать верх над кем-либо в чем-либо, оставить позади кого-либо и т.п.», ср. *обойти*, *обставить*, *обогнать* и т.д., и именно с этим значением, как мне представляется, мы имеем дело в данном фразеологизме. Это подтверждается и вариативными выражениями типа *на кривой козе (кобыле, лошади) не пообедеши*, *на кривых оглоблях не пообедеши*, и характером употребления фразеологизма с общим смыслом «его так легко (так просто, голыми руками, "на кривой кобыле") не возьмешь (не обойдешь, не поборешь, не проведешь, не обманешь и т.п.)». При таком толковании отпадает необходимость допускать, как это приходится делать М.В. Жуйковой, «искажения» исходной формы *по кривой не пообедеши*; подобные допущения всегда снижают убедительность реконструкции. Иную интерпретацию в таком случае получает и ключевое для гипотезы автора слово *кривая* — оно имеет в данном контексте не «круговое», а качественное, оценочное значение чего-то несовершенного, неполноценного и относится не к траектории движения, а к «транспортному средству» или «способу движения» (лошади, оглоблям и т.д.).

При реконструкции исходной семантики фразеологизма *подвести под*

монастырь автор оставляет без внимания такие близкие к нему русские выражения, как фиксируемые словарем Даля идиомы *подвести под беду*, *под ответ*, *идти под стукалов монастырь* («о солдатах) идти в сражение» и др., а также важный в данном случае, однако нелегкий вопрос о соотношении прямого («вести по направлению к чему-то») и переносного («ставить в трудное положение») значений самого глагола *подводить* (ср. еще рус. *обводить*, *обвести* «обманывать», пол. *zwdzić*, *zwieść*, *zawodzić*, *zawieść* «обманывать, подводить»). В предложенной М.В. Жуйковой версии, связывающей фразеологизм с нищенством, остается, таким образом, необъясненным смысл предлога и приставки *под* в прямом, исходном (прототипическом) значении фразеологизма.

Системные связи фразеологизма как один из важных ресурсов его толкования недостаточно, на мой взгляд, учитываются при анализе таких выражений, как *развязать руки* (автор объясняет его исходя из прямой ситуации освобождения, развязывания связанных рук, лишаящих человека возможности действия) или *вывести на чистую воду* (связывается с практикой гаданий на и по воде). В первом случае необходимо учесть переносное значение, присущее уже выражению *руки связаны* («о невозможности действия»), оно, скорее всего, и послужило естественным источником фразеологизма *развязать руки*; во втором случае, как мне кажется, не получает необходимого объяснения смысл слова *чистый* — следовало бы обратить внимание на семантически связанные с рассматриваемым фразеологизмом выражения *мутить воду*, *ловить рыбу (рыбку) в мутной воде*, которые хотя бы отчасти проливают свет на исходную семантику, а возможно, и дают основание для коррекции реконструируемой прототипической ситуации.

Книга М.В. Жуйковой, как видим, не дает ответа на все загадки восточнославянской фразеологии, автор на это и не претендует. Важно, что книга вооружает нас новым, более точным и в то же время более объемным зрением, умением и потребностью смотреть «сквозь язык» на культуру, способностью видеть за языком созданную человеком картину мира. Каждый, кто в дальнейшем возьмется разгадывать фразеологические загадки, уже не сможет обойтись без обращения к этой содержательной и глубокой, насыщенной материалом и множеством тонких наблюдений книге.

Примечания

¹ См. Жуйкова М.В. Заколдованный круг // ЖС. 2003. № 2. С. 16—19.

С.М. ТОЛСТАЯ,

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

Традиционная культура белорусов: новая региональная серия

Любая этническая культура по природе своей диалектна, т.е. представлена во времени и пространстве рядом «локальных» вариантов или «культурных диалектов». В связи с этим безусловную ценность для изучения народной духовной и материальной культуры в региональном и ареалогическом аспектах представляют издания, комплексно освещающие традиции тех или иных историко-культурных регионов, в совокупности представляющие этнокультурные данные определенных локальных традиций. Для славянского мира подобный подход к изучению народных обрядов, календаря, верований и т.п. крайне актуален, поскольку в различных этнокультурных традициях Славии до нашего времени хорошо сохранились элементы, свидетельствующие о бытовании архаических фольклорно-мифологических представлений, о наличии преемственности между «славянскими древностями» и развивающимися на их основе инновационными тенденциями.

В настоящее время исследователям народной культуры славян доступна серия изданий, посвященных описанию локальных традиций различных регионов Болгарии (начиная с 1980-х гг. вышли в свет тома, представляющие такие области Болгарии, как Родопы, Ловечский край, Сакар, Странджа, Пиринский край и др.). Благодаря таким изданиям можно составить представление об общем и особенном в национальной духовной культуре, об уникальности одних ее черт и универсальности других.

В отечественной этнографии и фольклористике наиболее «успешным» является направление, связанное с публикацией материалов по Русскому Северу, — в последнее десятилетие вышли в свет несколько фундаментальных изданий. Хочется надеяться, что и другие регионы России с их богатейшими свидетельствами традиционной старины также станут объектами изучения исследователей (в настоящее время готовится к выходу в свет капитальный труд «Русские Рязанского края», подготовленный на основе архивных и полевых материалов).

В начале нашего столетия настоящим подарком исследователям восточнославянских культурных ценностей стала серия «Традиционная мастацкая культура беларусаў» («Традиционная художественная культура белорусов»), работа над которой осуществляется Белорусским государственным институтом проблем культуры при поддержке Министерств

культуры и информации Республики Беларусь, а также областных управлений по культуре. Работа над серией началась в 1994 г. (автор идеи и научный редактор серии Т.Б. Варфоломеева); серия была задумана с целью показать современное состояние традиционной культуры во всех историко-этнографических регионах Белоруссии — в Поозерье, Восточном и Западном Полесье, Понеманье, Поднепровье и Центральной Белоруссии (соответственно, издание мыслится как 6-томное). Серия региональных антологий стала отражением результатов многолетней работы лабораторий традиционного искусства Белорусского государственного института проблем культуры, коллектива авторов-энтузиастов, посвятивших немало усилий экспедиционным изысканиям, классификации и научному комментированию фольклорно-этнографических данных и подготовке материалов к публикации. Главная задача представляемой серии — дать объемную картину регионального богатства и самобытности основных видов традиционной культуры в ее аутентичных формах, показать народную культуру белорусов как живую традицию.

На сегодняшний день в свет вышли три тома серии: т. 1 — «Магілёўскае Падняпроўе» [Могилевское Поднепровье] (Мінск: Беларуская навука, 2001. — 797 с.); т. 2 — «Віцебскае Падзвінне» [Витебское Подвинье] (Мінск: Беларуская навука, 2004. — 910 с.); т. 3 (в 2 кн.) — «Гродзенскае Панямонне» [Гродненское Понеманье] (Мінск, Вышэйшая школа, 2006. — 608 с. и 736 с.).

Отличительной особенностью серии, отражающей основной методологический подход к комплексному описанию неоднородного культурного ландшафта Белоруссии и ее фольклорных традиций, является стандартизированная структура всех томов, что наглядно демонстрирует единую методику анализа традиций разных регионов.

Каждый том открывается историко-этнографическим очерком, дающим основные сведения по данному региону и характеризующим особенности его историко-культурного развития, специфику местной устно-поэтической традиции. Далее следуют разделы: «Календарные обычаи и обряды», «Семейные обычаи и обряды», «Необрядовые песни», «Инструментальная музыка», «Танцевальный фольклор», «Народные игры», «Народная проза», «Народный костюм», «Традиционный народный текстиль». Есть также разделы, отражающие специфику местной традиции: так, в том, посвященный Витебщине, включен раздел о гончарстве. Все книги богато иллюстрированы, а «музыкально-хореографические» очерки снабжены большим количеством нотных примеров и танцевальных фигур.

Особенностью серии является также то, что она полностью построена на материалах, собранных во время полевых экспедиций в разных районах Белоруссии начиная с 1990-х гг.: например, при подготовке последнего тома, посвященного Гродненщине, были привлечены материалы 15 экспедиций 1999—2002 гг., во время которых были обследованы 224 населенных пункта и опрошены свыше 750 информантов. При разработке проекта на каждую область изначально планировалось по три года экспедиций. На самом деле авторы-составители разделов, стремясь не упустить ни одного фрагмента изменяющейся и, к сожалению, в ряде случаев угасающей традиции, продолжают экспедиционный сбор материалов практически до момента передачи книги в издательство. Таким образом, в распоряжении исследователей теперь находятся издания, представляющие современный срез культурной традиции, содержащие материал, впервые вводимый в научный оборот, и дающие богатую базу для сравнения с данными, зафиксированными в ставших классическими сводах Н. Никифоровского, А. Сержпутовского, Ч. Петкевича, М. Федеровского, П. Шейна¹.

Сравнивая тома серии, нельзя не отметить постоянное стремление авторского коллектива к совершенствованию подачи материала, его классификации и типологизации. Так, при описании народного календаря на территории Гродненского Понеманья (т. 3) последовательно отмечаются различия в верованиях и обрядах православных и католиков (здесь в тесном соседстве сосуществуют православная и католическая традиции); в разделе «Народная проза» в комментариях к опубликованным легендам обязательно указывается конфессиональная принадлежность информанта, что в дальнейшем может служить подспорьем в определении степени укорененности того или иного сюжета в контексте «народной Библии» на территории поликонфессиональных регионов.

Впервые появился в этом (3-м) томе раздел «Устный народный дискурс», отразивший взгляд народа на мироустройство, представления об истории, конфессиональные взаимоотношения православных и католиков, отношение к христианской вере и вере других народов, народно-этические установки. Публикация такого рода текстов — ценный вклад в изучение этноконфессиональных стереотипов, на которых в значительной степени строится любая традиционная культура.

Значительно усовершенствован справочный аппарат к публикуемым текстам (это касается не только народной прозы, но и образцов песенно-музыкального фольклора). В примечаниях отмечены все зафиксированные на территории области варианты публикуемого текста,

каждый текст дается с подробным паспортом. При нумерации вариантов одного сюжета используются буквенные индексы, что облегчает поиск определенного сюжета и его версий. Столь подробный комментарий можно только приветствовать, поскольку он закладывает фундамент для возможных будущих исследований по картографированию фольклорных сюжетов и мотивов белорусской традиции.

Готовятся к изданию следующие тома серии. 4-й — «Западное Полесье» (Брестщина) — запланирован в двух книгах, но, как утверждают участники проекта, материала столько, что и этот, и последующие тома по Гомельской и Минской областям можно издавать и в трех, и в четырех книгах. В следующих томах появятся и новые разделы, посвященные малым жанрам фольклора, духовным стихам, народным молитвам. Материал записывается на высококачественные электронные носители, что делает возможным создание приложений в виде компакт-дисков.

Региональная серия, задуманная и успешно осуществляемая белорусскими коллегами, уже стала источником ценного аутентичного материала для фольклористов, этнографов, этномузыкологов, этнолингвистов. Она дает представление о важнейших проявлениях народной культуры белорусов, воплощенных в традициях разных регионов страны.

Примечания

¹ Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / Собр. Н.Я. Никифоровский. Витебск, 1897; *Никифоровский Н.Я.* Нечистики. Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907. (Виленский временник; Кн. 2); *Сержпутовский А.* Прымі і забавы беларусаў-паляшукі. Менск, 1930. (Беларуская этнографія ў доследах і матар'ялах; Кн. 7); *Pietkiewicz Cz.* Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Materiały etnograficzne. Warszawa, 1938; *Idem.* Lud z Polesia Litewskiego // *Tygodnik powszedny.* Warszawa, 1885. № 1—12; *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877—1905. Kraków; Warszawa, 1897—1981. Т. 1—8; *Шейн П.В.* Белорусские песни с относящимися к ним обрядами, обычаями и суевериями. СПб., 1874.

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

Публикация подготовлена в рамках Программы ОИФН РАН «Русская культура в мировой истории» (проект «Русские, украинцы и белорусы и их соседи: текстология фольклора»)

Апология стереотипа

J. Bartmiński. Stereotypy mieszkają w języku. Studia etnolingwistyczne. — Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2007. — 360 s.

В 2007 г. издательством Университета им. Марии Кюри-Скłodовской (Люблин, Польша) была выпущена книга известного польского филолога, основателя и главы польской школы этнолингвистики, профессора Е. Барминьского «Стереотипы живут в языке. Этнолингвистические исследования». В книгу включены статьи разных лет, которые репрезентируют научную деятельность автора сквозь призму одного из ключевых в польской этнолингвистике понятий — понятия языкового или, точнее, культурно-языкового стереотипа.

Эту книгу можно было бы без преувеличения назвать апологией стереотипа: автор вступает за расхожие суждения (штампы), не раз подвергавшиеся критике и «имеющие дурную славу», убеждая читателя в том, что игнорировать их и тем более бороться с ними не имеет смысла, так как их существование вытекает из самой природы языка, тяготеющего к обобщению и оценке (оценка же может быть не только негативной — *теща, мачеха*, но и позитивной — *мать, брат*) (с. 7, 106—107). Сам автор в предисловии к книге указывает на то, что собранные в ней работы являются продолжением исследований польской языковой картины мира и ее роли в определении национальной самобытности — этой проблематике была также посвящена книга *Językowe podstawy obrazu świata* [Языковые основы образа мира]¹. Многие из статей этих двух книг переведены на русский язык и знакомы читателю прежде всего по русскому изданию работ Е. Барминьского².

В новой книге Е. Барминьского статьи объединены в пять разделов: I. Язык. Общество. Идентичность; II. Место стереотипов в языке; III. Польский антропокосмос; IV. Элементы аксиосферы; V. Польские стереотипы национальностей. Разделы I и II носят в большей степени теоретико-методологический характер (что такое стереотип, каковы его функции, виды стереотипов и их языковые показатели, стереотип как предмет этнолингвистики, методы его изучения и др.), тогда как в следующих трех разделах главным образом представлены конкретные результаты этнолингвистических исследований, направленных на реконструкцию — через стереотипы — фрагментов польской языковой картины мира.

Сборник открывается обширной статьей «Язык как символ национальной идентичности и свидетельство открытости», в которой автор обосновывает правомерность изучения национальной (этнической) культуры на языковом материале (что является основной за-

дачей этнолингвистики). Отношение «язык — народ (этнос)», заложенное в самом названии дисциплины — этнолингвистика, рассматривается в связи с проблемой национальной самоидентификации, весьма актуальной в современных условиях глобализации. Это выводит автора за рамки собственно этнолингвистики (или возвращает к ее истокам?) в область социоллингвистики и контактологии.

Следующие две статьи раздела — «Чем занимается этнолингвистика?» и «Люблинская этнолингвистика» — посвящены изложению программы этнолингвистических исследований, которые ведутся под руководством Е. Барминьского и сосредоточены вокруг «Словаря народных стереотипов и символов» и ежегодника «Этнолингвистика». Начало им было положено в 1960—1970-е гг. в рамках масштабного проекта по изучению говоров Люблинщины на материале записей устной речи самых разных жанров. Оно вскрыло стиливую дифференциацию народного языка и позволило выделить язык фольклора как один из его стиливых вариантов — поэтический интердиалект, который по многим системно-структурным параметрам противопоставлен разговорной диалектной речи. В работах над словарем языка фольклора, который затем трансформировался в «Словарь народных стереотипов и символов», нашло поддержку начавшее развиваться в том числе и в Польше направление когнитивной лингвистики и лингвокультурологии.

О концепции «Словаря народных стереотипов и символов» подробнее говорится во втором разделе книги. Его цель состоит в реконструкции народного образа мира, народных представлений о мире на основе данных языка, фольклора (прежде всего народные песни, стихи) и этнографии (описания обрядов, обычаев, верований и практик). Единицей (объектом) описания избирается «не слово (как в языковом словаре) и не соответствующий ему реальный предмет (как в энциклопедии), а семантический коррелят, стоящий между словом и соответствующим ему объектом действительности» (с. 44). Этот тип словаря потребовал от его авторов разработки дефиниции нового типа, получившей название когнитивной, — это описание типичного предмета с точки зрения «наивного» носителя языка, составленное в виде суждений, например: *солнце — это светило, солнце всходит, греет, солнце яркое, белое, находится на небе, кто-нибудь приветствует восходящее солнце, взгляд змеи отнимает блеск у солнца, на Пасху на солнце можно увидеть ягненка* и т.п. Суждения подобного рода объединяются в группы («семантические категории», «фасеты»), воспроизводящие структуру понятия (стереотипа).

Словарь должен выйти в семи томах в последовательности, повторяющей библей-

ский порядок творения мира: I. Космос; II. Растения. III. Животные. IV. Человек: Тело. Психика. Семья. Дом. V. Человек: Работа. Общество. Культура. VI. Религия. Демонология. VII. Время. Пространство. Меры. Цвет. К настоящему времени изданы две части первого тома: 1. Небо, небесные светила, огонь, камень; 2. Земля, вода, преисподняя.

В словаре нашла отражение концепция стереотипа как обыденного понятия, устоявшегося в сознании языковой общности комплекса представлений о предмете, которые формируются в процессе его познания и оценки. Это компонент широко понимаемого значения, который содержит как познавательные, так и оценочно-эмоциональные признаки, энциклопедические (т.е. вытекающие из знания о мире) и собственно языковые (принадлежащие языковому знанию) (с. 72—73, 87—89). Стереотипы являются составными элементами языкового образа мира и культуры, «стержнем» которой признается система культурных норм и ценностей. Содержание стереотипов может быть реконструировано на основе данных трех типов: 1) системно-языковые (способы номинации и внутренняя форма слова, словообразовательные и семантические дериваты, коллокации, фразеологизмы и др.); 2) результаты лингвистических экспериментов (анкетирование); 3) содержащиеся в конкретных текстах (фольклор, публицистика, художественная литература).

Изучение стереотипов ведется люблинскими этнолингвистами в двух измерениях: историческом — составление «Словаря народных стереотипов и символов», фиксирующего состояние польского фольклора и народной культуры в XIX в. и ранее, и современном — исследование стереотипов в польском общенародном (разговорном и литературном) языке и дискурсе (первое сближает люблинскую этнолингвистику с московской школой Н.И. Толстого, второе — с американской этнолингвистикой Э. Сепира и Б. Уорфа, с. 49). В книге Е. Барминьского историческая направленность преобладает в статьях разделов III и IV, работы V раздела написаны на материале современного польского языка.

Статьи раздела III книги напрямую соотносятся с содержанием изданного тома «Словаря народных стереотипов и символов»: они также посвящены организуемому космическое пространство образам неба и преисподней, земли и воды (реки) и выполнены с учетом вошедших в словарь материалов. Однако в этих работах представлен иной, нежели принятый в словаре, способ описания стереотипа и иной жанр этнолингвистических исследований (имеется в виду не форма изложения, а содержание). С семиотических позиций толкуются отдельные элементы культурного кода (например, каков смысл устойчивых выражений *небо стыдится, краснеет, милость неба* и т.д.

или какова символика обычая целования земли?). Их генезис обнаруживает «глубокое родство аутентичных христианских традиций с языческими формами» (Яцек Салий, с. 138). В первой статье раздела, озаглавленной «*Niebo się wstydzi. Wokół ludowego pojmowania ładu świata*» [*Небо стыдится. О народном понимании гармонии мира*], постулируются исходные положения народного мировоззрения, народных «естественно-религиозных» верований, в основе которых лежит принцип всеобщей, космической «солидарности» жизни в природе (Вильям Томас, Флориан Знанецкий, с. 137).

Элементы содержания и формы народной религиозности рассматриваются в статьях следующего, четвертого раздела книги, посвященных культу Богородицы в польской народной традиции и поэтике сакрального в фольклоре. *Sacrum*, «марийность»³, сама религия и, конечно, отечество, отчизна (две статьи о ней также вошли в раздел IV книги) суть ценности, которые вместе с другими составляют ядро польской культуры. Ценности — одно из ключевых понятий люблинской школы этнолингвистики наряду с языковой (культурно-языковой) картиной мира и стереотипом; это элементы, которые управляют процессами концептуализации и профилирования стереотипов, т.е. процессом формирования их вариантов, или «профилей» (с. 49).

Ценности выполняют роль жизненных ориентиров («одухотворяют жизнь отдельной личности и всего общества»), являются «стержнем и душой культуры»; учет этого приводит к перемещению научных интересов с оппозиции *язык—культура* на отношение *язык—ценности*: «вопрос об отношении языка к культуре становится вопросом об отношении языка к ценностям и вопросом о том, что язык говорит о ценностях» (с. 300). Становление нового аксиологического направления исследований, развивающегося на стыке когнитивной и антропологической лингвистики (а фактически это новое направление в рамках польской этнолингвистики), идет во многом по тому же пути, который в свое время уже был пройден люблинскими этнолингвистами в процессе подготовки «Словаря народных стереотипов и символов». Общие принципы аксиологического словаря польского языка изложены в статье, замыкающей четвертый раздел книги.

Интересен список названий ценностей («ключевых слов» польской культуры), которые войдут в словарь: абстрактные понятийные сущности (*благо—зло, красота—безобразия* и т. п.); общечеловеческие категории, относящиеся к человеческому поведению (*любовь—ненависть, солидарность—равнодушие, вера—нигилизм* и т.п.); определенные общественные состояния и ситуации (*терпимость—нетерпимость, независимость—зависимость* и т.п.); некоторые виды индивидуального и кол-

лективного поведения, направленные на реализацию определенных ценностей (*революция, жертва, борьба, труд* и т.п.); человеческие общности (*народ, семья, человечество*); политические, общественные и культурные учреждения и установления (*государство, церковь, язык* и т.п.); лица и вещи, которые являются носителями главных ценностей и в коллективном восприятии сами становятся ценностями (*мать, отец, ребенок, земля, хлеб, деньги, дом*); наконец, предметы, понимаемые как символы ценностей (*крест, орел*). Описание значений аксиологически нагруженных слов будет осуществляться методами, близкими используемому в «Словаре народных стереотипов и символов» методу когнитивной дефиниции.

В рамках обозначившегося аксиологического направления проблема соотношения языка и культуры, языка и ценностей рассматривается не в языковой плоскости, а в плоскости культуры, «перспектива» исследования меняется с лингвистической на культурологическую. На повестку дня выносится вопрос о влиянии на язык внеязыковых факторов — культуры, религии, социальных отношений и политических событий (с. 300). Ответ на этот вопрос можно найти, анализируя существующие в современном польском языке стереотипы национальностей — поляка, немца, русского, украинца и др., претерпевшие за последние несколько десятилетий существенные модификации («без изменений осталась только их референция: немец остался немцем, русский — русским, еврей — евреем и т. д., тогда как связанная с этнонимами коннотация, или описательные компоненты и оценка, складывается субъективно и по-разному и в разной степени трансформируется», с. 302). Вместе с тем обсуждение культурно-языковых стереотипов национальностей актуализирует еще одно скрытое в оппозиции *язык—культура* отношение — *язык и народ (нация)*, заставляя нас вернуться к самому началу книги, где говорится о национальной идентичности и роли, которую в ее формировании играет язык с «живущими» в нем стереотипами.

С.М. Толстая в предисловии к русскому изданию работ Е. Бартминьского отмечает: «... всё многообразие его трудов <...> складывается в исключительно гармоническое целое и выстраивается в единую линию, устремленную к высокой цели — реконструкции идейных основ польской культуры на базе данных языка»⁴. Новая книга польского этнолингвиста лишний раз убеждает в справедливости этих слов.

Примечания

¹ См.: *Bartmiński J.* Językowe podstawy obrazu świata. Lublin, 2006.

² См.: *Бартминьский Е.* Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике / Пер. с польск.; Сост. и отв. ред. С.М. Толстая. М.,

2005. (Традиц. духов. культура славян. За-рубежная славистика).

³ «Польская марийность <...> это вид "религиозно-национально-патриотического стереотипа", который в настоящее время функционирует как один из основных показателей национальной самобытности поляков» (с. 188).

⁴ Толстая С.М. Этнолингвистика Ежи Бартминьского // *Бартминьский Е.* Языковой образ мира... С. 9.

Л.А. ФЕОКТИСТОВА,

канд. филол. наук;
Уральский гос. ун-т (Екатеринбург).

Модели устных текстов в этнолингвистической перспективе

S. Niebrzegowska-Bartmińska. Wzorce tekstów ustnych w perspektywie etnolingwistycznej. — Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2007. — 452 s.

Проблема «грамматики текста» волновала умы фольклористов еще со времен «Морфологии сказки» В.Я. Проппа, который показал, что фольклорный текст строится по определенной схеме, а сюжет представляет собой неизменную последовательность функций. В дальнейшем многие исследователи подтверждали наличие в текстах разных жанров строгой последовательности единиц, тесно связанных между собой и образующих более сложные структуры. Монография известного польского фольклориста Станиславы Небжеговской-Бартминьской «Модели устных текстов в этнолингвистической перспективе», вышедшая в Люблине (Польша) в 2007 г., продолжает изыскания в этой области и посвящена описанию моделей устных текстов на материале избранных жанров польского фольклора. Автор книги представляет Люблинскую школу этнолингвистики и фольклористики, которую возглавляет проф. Е. Бартминьский. В рамках современной польской фольклористики текст понимается не как совокупность языковых знаков, а как сложное культурное явление, подверженное смысловой интерпретации и обладающее коммуникативной самостоятельностью. Такое понимание позволило автору монографии не только выявить модели фольклорных текстов, но и исследовать коммуникативные и когнитивные механизмы их создания и восприятия.

Проблемы моделирования фольклорного текста освещаются с опорой на богатые традиции лингвистики текста, теории коммуникации, когнитивной науки и культурной антропологии (полно учитывается преимущественно польская

и русская литература вопроса, широко привлекаются также труды исследователей из других стран, особенно представителей романо-германской традиции). Автором использован широчайший корпус фольклорных текстов (в том числе данные Этнолингвистического архива кафедры текстологии и грамматики Университета им. Марии Кюри-Склодовской в Люблине) — в разных разделах книги проанализированы заговоры «Kiedy Pan Jezus jechał na osiołeczku» [Когда Господь ехал на ослике] (16 вариантов), колядки «Zaświeciła śliczna gwiazda na niebie» [Засветилась в небе чудная звезда] (11 вариантов) и сказки «Króliewicz-wąż» [Царевич-змея] (18 вариантов) и мн. др.

Работа состоит из четырех частей. Первая часть («Теоретические проблемы») служит методологическим фундаментом исследования. Здесь освещаются важные теоретические понятия, такие как *текст*, *устный текст*, *мотив* и *модель текста*.

Второй раздел первой части («Устный текст — между коммуникативным событием и произведением») посвящен характеристике устного текста. В значительной мере опираясь на предшествующую научную традицию, автор рассматривает устность как культурологическую, аксиологическую и коммуникационно-языковую категорию и предлагает развернутую характеристику устного текста, его внеязыковых (*звучность*, *диалогичность*, *адресатность* и др.) и языковых (*техника сегментации* и *интеграции* текста, *формульность*, *ключевые слова* и *стереотипы*, *вербальная память*, *мнемонические механизмы* и др.) признаков. Основной «строительной» единицей фольклорного текста автор вслед за Е. Бартоминым предлагает считать *стереотипный мотив*, содержащий обобщенное суждение о предмете, которое воплощено в мнимальных контекстах типа «Молоко, пролитое на землю, обеспечивает благополучные роды» или «Камень, закрывающий дорогу к кладу, поднимается в Страстную пятницу» (с. 66). Характеризуя стереотипный мотив с функциональной точки зрения, автор выделяет четыре его функции: *конституирующую* (в художественных произведениях), *информационно-поисковую* (в указателях и каталогах), *экспликационную* (в этнолингвистическом словаре) и *моделирующую*, общую для всех жанров метатекстовую функцию мотива как минимального, семантически неразложимого элемента текста.

Ключевое для исследования понятие *модели текста* рассматривается автором в четвертом разделе первой части («Понятие модели текста»). Обширный параграф посвящен основным научным понятиям, которые используются при описании текстовых моделей: *схема* (Ф. Бартлетт, Д. Румельхарт), *фрейм* (М. Минский, Ч. Филлмор), *сценарий/скрипт* (Р. Абельсон), *когнитивная мо-*

дель (Дж. Лакофф), *прототип* (Э. Рош) и *стереотип* (Х. Патнэм, Е. Бартомицкий). Рассмотрение терминов, синонимичных термину *модель текста* (*текстема*, *образец текста*), позволяет автору предложить свою дефиницию модели текста как понятийной схемы, на которую равно ориентирован как адресант в процессе создания текста, так и адресат в процессе его восприятия и запоминания (с. 104).

Выявлению моделей на разных уровнях описания текста посвящены последующие разделы книги, где автором активно используются хорошо разработанный в славянской фольклористике метод морфологического анализа текста. В третьей части работы («Уровень жанра») детально проанализированы три жанра устных текстов: заговор, колядка и сказка. В частности, для жанра заговора выделяются следующие структурные элементы: *молитвенное вступление* (Zdrowaś Mario! [Да здравствует Мария!]); *нарративная часть* (чудесные дела персонажей); *диалог/монолог* (обращение к болезни: *О, рожжа, рожжа*; формула «отсылания» болезни: *Прошу тебя, уступи!*); *указание места* («откуда»: *из тела, крови, жил и членов* — и «куда»: *в леса, в боры, в воду* должна уйти болезнь); *закрепка* (*Со всеми святыми, с ангелами Божьими!*) и *молитвенное заключение* (*Да здравствует Мария!*). Параллельно исследовательница пытается реконструировать картину мира, зафиксированную в исследуемых текстах и жанрах, выявляя основных персонажей (волшебные помощники: *Иисус, Богородица, ангелы и апостолы*), их *атрибуты* (предметы, отпугивающие болезнь: *кадило, острый меч*), *время* (*заход или восход солнца*) и *место действия* (*река, порог, перекресток*).

Четвертая часть исследования («Межжанровый уровень») содержит описание моделей текста, функционирующих на межжанровом уровне. Используя оригинальную образную терминологию, автор описывает основные виды текстовых моделей: *комплекс*, *коллекция*, *оппозиция*, «*зеркало*», *цифровой концепт*, *последовательность событий* (хронологическая и причинно-следственная), *эквиваленция* и *семантическая петля*.

Под *комплексом* понимается такая модель, элементы которой актуализируются в одно и то же время и в одном и том же месте¹. В устных текстах она может быть представлена, например, как сужение изображения, которое осуществляется по «шкатулочному» принципу, согласно которому больший объект содержит в себе меньший, тот, в свою очередь, — еще меньший и т.д. Такая композиция, по сути напоминающая матрешку, встречается в детских считалках, сказках и благожелательных колядках. Чаще всего эта модель реализуется в начальной части текста, ср. колядку:

А знаем, мы знаем маленькую
комнатку,
а в той комнатке есть два окошка!
У одного окошка новый столик
стоит,
у другого окошка пригожая Марыся!
— А что же ты делаешь, пригожая
Марыся?
— Серебром, золотом вышиваю,
веночки себе плету.
— Пригожая Марыся, подари свои
кружки!
— Венка не подарю, батюшку
боюсь!

Образ, присутствующий в тексте, постепенно сужается: *комнатка* ← *окошко* ← *панна* ← *веночек*. Последний элемент комплекса — *веночек*, который плетет девушка, символ девичества и чистоты, можно считать звеном, связывающим этот комплекс со следующими структурными элементами текста.

Коллекция характеризуется тем, что ее составляющие не только подчинены единству места и времени, но и выполняют схожие функции, т.е. в равной мере участвуют в действии (например, *отец, мать, сестра, брат* как члены семьи участвуют в свадебном обряде). Автор также отмечает, что устные тексты в равной мере используют как предметные (*ботинки, юбочка, рубашка* в качестве одежды; *солнце, месяц и звезда* в качестве украшений, которыми Бог «нарядил» небо), так и событийные коллекции (*пахота, сев, сбор, молотба* при выращивании гороха). В зависимости от вида используемых в тексте составляющих создаются *открытые* (коллекция «целый мир») или *закрытые* (коллекция «части тела человека») структуры. Основной прагматической установкой таких текстов, по мнению автора, может быть преднамеренное удлинение текста, а главной стилистической функцией — концентрация внимания на важнейшей, с точки зрения адресата, составляющей текста.

Следующая модель — *оппозиция*, основанная на противопоставлении характеристик людей, предметов и событий. В фольклорных текстах наиболее выразительные оппозиции основаны на противопоставлении признаков *умный—глупый, богатый—бедный, трудолюбивый—ленивый, здоровый—больной* и др.

Зеркало представляет собой удвоение и отражение (иногда перемещение) картины (например, в заговоре: с земли — до земли, с ветра — до ветра; в рождественской колядке: костелы открываются, колокола звонят, органы играют, свечи зажигаются — служба служится — свечи гаснут, органы замолкают, колокола перестают звонить, костелы закрываются). Функцией этой модели является расширение текстового пространства, создание эффекта глубины, а также возможность показать внутреннюю логику событий, о которых идет речь в тексте. Новый, отра-

женный образ создает эффект сложности, позволяя оценить описываемые события с разных точек зрения.

Цифровой концепт — это модель, отражающая структуру текста и последовательность составляющих его элементов. Фольклорные тексты традиционно содержат от двух до двенадцати частей. Модель, опирающаяся на **цифровой концепт**, может реализовываться двояко — в виде прямого (*четыре лебедя, двенадцать уток; пробил первый, второй, третий час*) или (реже) обратного отсчета (*Ясь берет с войны сначала восемь, потом семь, шесть, пять, четыре, три и, наконец, одного коня*). Прямой отсчет выполняет функцию целостного комплекта с дальнейшей тенденцией к исчерпанию. Обратный отсчет стремится уменьшить и исчерпать нечто, заданное в тексте, помогая исполнителю символически завершить действие.

В фабульных текстах, как показал анализ, чаще используется модель, основанная на упорядочивании действий по принципу хронологической и/или причинно-следственной связи. Такие структуры отражают естественную (как в мире природы) или условную (продиктованную спецификой жанра) последовательность событий, складывающихся в сценарий. Действия в рамках отдельных сценариев создают иерархические структуры (например, «косьба»: *косить, грести, сушить, возить в сарай*; «стирка»: *стирать, развешивать белье, гладить, прятать в шкаф*). Название сценария выводится из наиболее важного действия или может соответствовать главной теме. Синонимичность единиц текста, а также их комбинации обеспечивают эффект эквивалентности. Такая модель как бы расширяет текст, подчеркивает и усиливает одни и те же смыслы, характеристики и события (например, в заговоре болезнь отсылают в пустые и мертвые места: *в бора, леса, на пустыри, в озера, в болота*). Эквивалентность обычно подчиняется другим моделям текста, например **комплексу** или **коллекции**, усиливая и подчеркивая их.

Семантическая петля основывается на прибавлении к базовой составляющей дополнительных элементов, объединенных с ней в одну коллекцию: «части костюма» — *платье, чулки, рубашка, жемчуг, чепец*; «святые» — *Св. Павел, Св. Петр, Бог*; «семья» — *отец, мать, брат, сестра*. При этом такое мультиплицирование элементов, по мнению автора, не является механическим и опирается на дополнительные семантические и прагматические правила, которые управляют количеством, «качеством» и последовательностью элементов текста. Например, в одной из колядок перечисляются злаки и овощи, которые Иисус ставит на поле хозяину во время святочного колядования: *ячмень, овес, просо, гречка, кукуруза, конопля, лен, картошка, горох, бобы, капуста, свекла, репа, лук, чеснок, петрушка, салат*. По мнению

исследовательницы, порядок следования элементов здесь не случаен — по мере перечисления «продуктов» уменьшается их сельскохозяйственная ценность.

Завершая анализ основных моделей устных текстов, автор справедливо отмечает, что в коммуникативной практике и текстах указанные модели проявляют себя с разной степенью выразительности в зависимости от коммуникационной, культурной и языковой компетенции адресанта. Кроме того, проведенный анализ фольклорных текстов позволяет автору сделать вывод о том, что модели текста «прикреплены» каждая к своему жанру и связаны со стилистической неоднородностью речи. Например, **последовательность событий** характерна для сказки, рассказа, баллады и также может использоваться в любовных или обрядовых песнях. Модель **коллекции** часто встречается в колядках с пожеланиями и свадебных песнях, **зеркало** появляется в заговорах, рождественских колядках, семейных и игровых песнях. **Оппозиция** доминирует в сказках и религиозных песнях, **комплекс** и **эквивалентность** часто присутствуют в любовных песнях, заговорах и сказках. **Цифровой концепт** организует тексты загадок, заговоров, молитв, нищенских, любовных и обрядовых песен, а **семантическая петля** часто появляется в застольных, паломнических, похоронных, свадебных песнях и колядках с пожеланиями, т.е. в тех жанрах, где ситуация требует удлинения времени звучания песни.

В финале книги автор приходит к справедливой мысли о том, что описанные модели имеют глубокое психологическое и культурологическое обоснование и тесно связаны с особенностями человеческого мышления, с механизмами восприятия и концептуализации мира. По мнению С. Небжеговской-Бартминой, создатель текста и его слушатель пользуются общими когнитивными «организационными схемами», которые делают коммуникацию более эффективной и помогают в устном кодировании и слуховом восприятии высказывания. Разработанная автором методика анализа фольклорного текста намечает новое направление в изучении устной народной традиции с точки зрения современной текстологии, когнитивной науки и теории коммуникации.

Примечания

¹ Подробнее об этой модели читатель может узнать из статьи С. Небжеговской-Бартминой «О моделях построения устных текстов» // ЖС. 2008. № 1. С. 10—13.

Ю.А. КРИВОЩАПОВА,

канд. филол. наук;
Уральский гос. ун-т (Екатеринбург)

Время и пространство в народной традиции македонцев

Ль.С. Ристески. Категории простора и време во народната култура на македонците. — Скопје: Матица македонска, 2005. — 459 с.

Монография македонского исследователя Л. Ристеского посвящена базовым категориям народной культуры — времени и пространству, тому, как эти «природные» категории воспринимаются носителем традиционной культуры и становятся универсальной системой координат, при помощи которой человек получает возможность структурировать окружающий мир и занять в нем «свое» место.

Во Введении автор подробно говорит о тех особенностях, которые отличают народную культуру от книжной: она существует в устном виде, носителями ее выступают члены сельской общины, религиозные представления которых характеризуются смешением языческих и христианских/мусульманских элементов.

Поскольку мифологическое мышление осмысляет человеческое тело (микрокосм) в категориях окружающего мира (макрокосма), и, напротив, окружающий мир (макрокосм) моделирует по образцу человеческого тела (микрокосма), в главе «Категории пространство и время — основные компоненты мифологического мышления» Л. Ристески рассматривает «культурную топографию» человеческого тела, условное деление тела по вертикали: низ (ступни, пятки, ноги, половые органы) — центр (пупок, живот, поясница) — верх (плечи, голова, темя), и горизонтали: левая — правая стороны, перед (нос) — зад (спина); а также характеристики, которыми традиционная культура наделяет части тела в зависимости от ее расположения на вертикальной или горизонтальной оси членения, ср., например, представление о пупке как о центре человеческого тела, средоточии жизненной активности человека и лечебную практику «возвращения пупка на место» (*да му го врати пупчето на место*): при тяжелом заболевании знахарь, вставляя правый большой палец в пупок ребенка, не отнимая руки, несколько раз обходил больного. Автор обращает свое внимание и на «духовную составляющую» человека, рассматривая соотносительные бинарные оппозиции *тело — душа = земля — небо, тело — душа = низ — верх* и др., а также такие характеристики человека, как наличие у него тени (*сенка*), доли (*дар*) и «роста» (*бој, мерка, стас*, ср. рус. *стат*). Приводится также перечень единиц длины (*прст* 'палец', *педа* 'расстояние между большим пальцем и мизинцем и т.д.') и объема (*шака, рака* 'горсть, пригоршня'

и т.д.), отражающих антропоморфизм единиц измерения.

В главе «Культурная топография жилого помещения» рассматривается дальнейшее поэтапное освоение человеком окружающего пространства: дома, села, края и, наконец, всего света. Опираясь на многочисленные этнографические источники, автор дает детальную характеристику основных типов крестьянских жилых построек в Македонии, отдельно останавливаясь на комплексе представлений, связанных с выбором места для строительства нового дома (например, хорошо строить там, где ложится на отдых вол или поет петух); описывает этапы строительства с момента закладки фундамента до возведения крыши, а также ритуал вселения семьи в новый дом, первую ночевку, высечение «живого» огня и проч. Подобный тщательный разбор позволяет автору представить процесс освоения «чужого» пространства — строительство дома — как сложный ритуальный комплекс, проецируемый в дальнейшем на освоение более широкого пространства — основание нового села; провести ряд интересных параллелей, например между установлением на коньке деревянной человеческой фигуры и замуровыванием в фундамент строящегося дома «мерки» (нити, прута), длина которой соответствует росту хозяина дома. Приводя в книге планы и чертежи жилых построек, автор рассматривает жилище в горизонтальной и вертикальной проекции, разделяя пространство дома на «культурное» и «природное»: жилое помещение и хозяйственные пристройки (в первую очередь, хлев); при этом в «культурном» пространстве выделяется центр (очаг), правая (мужская) и левая (женская) половины. В вертикальной проекции дом, как и человеческое тело, предстает в виде трехуровневой системы: низ (фундамент) — центр (жилое помещение) — верх (крыша); нередко для номинации частей дома используются названия частей тела, например *табани* 'ступни' и 'деревянная несущая основа, на которой расположена кровельная конструкция', *чело* 'лоб' и 'самая высокая часть крыши'.

Для организации пространства села значимой оказывается оппозиция *центр—периферия*, а также понятие границы (*синор*, *мега* 'межа'). Роль сакрального центра, расположенного на деревенской площади (*сретсело*, *собориште*, *гумење*), выполняющий источник, священные дерево или камень, церковь, кладбище и т.д., названия которых часто становятся топонимами, например *Крст* в селе Режановце или *Дуб* в селе Добрача. Границы, опоясывающие населенный пункт с прилегающими к нему земельными угодьями, замыкают пространство села. В случае опасности происходила «ресемиологизация» этого пространства — жители «опахивали» село, заново обозначая его

границы. Ориентирами межевой линии выступали известные всей общине объекты (в терминологии автора — *светите точки*), например каменные кресты или деревья, с которыми были связаны локальные культы.

Именно наличие широко известных мест культового почитания, по мнению Л. Ристеского, способствовало самоидентификации людей, населяющих какой-либо регион и не состоящих, в отличие от жителей отдельно взятого села, в родственных отношениях. Потребность в подобной «объединяющей основе» нашла отражение в легендах об общем предке (иногда мифическом: солнце, месяц и др.), общем происхождении людей, проживающих в одном краю, или об их общих культурных корнях (предание о четырех братьях — святых, родившихся в Овчем Поле и разошедшихся по сторонам света, чтобы основать четыре монастыря в разных частях Македонии). Как и в случае со структурированием пространства села, пространство региона воспринимается как ряд центров (города и монастыри, культовые места) с прилегающими к ним окрестностями, периферией. В качестве примера в книге приводится список македонских монастырей и других культовых мест, например *Гургов даб* (Георгиев дуб) около с. Вирче или *Пастуший камень* (*Говеда-ров камен*) вблизи с. Пештрово.

В заключительной главе «Культурная топография земли и космоса», посвященной категории пространства, Л. Ристески рассматривает архаичные мифологические представления о сотворении и устройстве мира (макрокосма), состоящего из трех уровней: Верхней, Средней и Нижней земли. Нижняя земля подобна «человеческой», с той разницей, что на ней живут люди маленького роста, шаг которых равен куриному, либо же, по другим свидетельствам, люди-долгожители, вступающие в брак, лишь достигнув ста лет. На Нижней, «темной» земле растут другие растения, обитают мифологические персонажи (мать Солнца, лама 'мифологическое чудовище, змей' и т.п.); это мир умерших предков, откуда их души приходят на Среднюю землю. Под влиянием христианских представлений считают, что внизу находится ад, а сверху — рай. Средняя, «светлая» земля — человеческое пространство, где расположены дома и села людей, но одновременно с ними и природные локусы, опасные для человека, например горы, поэтому в заговорной практике на горы «отсылается» болезнь, а одна этимологическая легенда рассказывает, что горы были созданы Дьяволом, в то время как равнины — Богом. Верхняя земля трактуется народным сознанием как «крыша» мира, потолок, к которому Бог прикрепил небесные светила; место обитания демиургов, культурных героев и душ праведников.

В главе «Культурное восприятие времени» приводятся этимологические легенды, которые в рудиментарной форме сохраняют представления о существовании мифической предыстории (легенда о появлении Бога из росы, капающей с травы), мифологического времени (легенды о сотворении мира Богом и Дьяволом; о происхождении сварливых и драчливых жен от ослицы и кошки Ноя, превращенных Богом в женщин, которых Ной выдает замуж за помогающих строить ему ковчег мастеров; и т.д.), времени борьбы первых мифологических существ (легенды о том, как Солнце ударило Луну навозной лепешкой, как Северный ветер выбил глаз Южному ветру). Основным признаком, который был положен в основу структурирования времени, является наличие/отсутствие движения. Наблюдая изменение одних природных явлений и относительную неизменность других и воспринимая движение как характеристику живого существа, люди отмечали периодичность изменений и по-своему объясняли их.

Л. Ристески рассматривает основные единицы циклического времени: сутки, неделя, лунный и календарный месяцы, год. Основной единицей являются сутки, постоянное чередование дня и ночи (и связанные с ними восход и заход солнца и месяца/звезд), которое регулировало человеческую деятельность. Следующий временной цикл — неделя, период, в течение которого Богом был сотворен мир. Большое место автор отводит «семантизации» недели, восприятию и оценке каждого из семи дней: понедельник и четверг — удачные дни для начала разных работ, вторник — «тяжелый» день, которым «владеет» Лихорадка (*Треска*), среда — «света среда», день, близкий к праздничному; *средочна вода* (набранная в среду до восхода солнца) обладает целительной силой; суббота — день мертвых и т.д. Важным временным циклом охватывается лунный месяц и далее — месяц календарный. Отдельно описывается самый большой временной цикл — год. Описывая циклическое время, автор книги приводит большое количество ценного языкового материала: диалектных названий лунных фаз (*новина*, *уштин*, *погубел* и т.д.), календарных месяцев (*коложег* 'январь', *сечко* 'февраль', *летник* 'март' и др.), времени суток (*зорка*, *шефак* 'заря', *сабајле* 'утро'); а также фольклорные тексты, например македонский вариант сказки о 12 месяцах.

В рамках традиционной культуры наряду с моделью циклического времени существует модель времени линейного (исторического), имеющего начало и конец, а именно время жизни человека. Такое время также имеет «мифологические» характеристики, что выражается в представлениях о сроке, «отпущенном» каждому отдельному человеку либо человеку вообще, в связи с чем автор

приводит легенду о четырех «возрастах» человека — человеческом, воловьем, конском и собачьем: в день сотворения мира, когда Бог устанавливал срок жизни каждому существу, вол, конь и собака попросили уменьшить количество лет их жизни, и их годы взял себе человек. Личнейное время характеризуется наличием «исторического» прошлого и требует от человека создания «истории» в рамках локальной традиции — истории одной семьи, общины или этноса; механизмы конструирования такого исторического времени отдельно рассматриваются автором в заключительной части его монографии.

Исследование Л. Ристеского является попыткой рассмотреть категории времени и пространства на основе всего комплекса народной традиции, на материале этнографических и фольклорных источников с привлечением богатого диалектологического материала, часто собранного в ходе полевых исследований и впервые вводимого в научный оборот. Автор делает акцент на теоретической стороне характеристики бытийных категорий пространства и времени, выстраивая стройную систему. Монография Л. Ристеского, безусловно, стимулирует дальнейшие исследования затронутой в ней проблематики, в том числе и на материале других славянских традиций. Книга будет интересна фольклористам, диалектологам, этнолингвистам, этнографам и всем интересующимся традиционной культурой южных славян.

О.В. ЧЕХА;

Ин-т славяноведения РАН (Москва)

Работа выполнена в рамках проекта РФФИ 08-06-00107а «Время и пространство: семантика и символика»

Коротко о книгах

В обзоре представлены краткие аннотации наиболее интересных изданий по фольклору и традиционной культуре славян, опубликованные в последние годы. Отрадно наблюдать многообразие тем, ставших в последние годы предметом исследования фольклористов, этнографов, этнолингвистов в различных славянских странах.

Традиционный фольклор Новгородской области. Пословицы и поговорки. Загадки. Приметы и поверья. Детский фольклор. Эсхатология. По записям 1963—2002 гг. / Сост. М.Н. Власова, В.И. Жекулина. — СПб.: Тропа Троянова, 2006. — 479 с.

Многообразие фольклорных жанров, представленных в сборнике, отражено уже в самом названии книги. Но помимо

названных жанров в издание включены материалы по народному календарю, легенды, местные предания и былички, обереги и молитвы, записи по устной истории Новгородчины, игры. Большая часть публикуемого фольклорно-этнографического материала собрана в экспедициях сотрудниками ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН за последние 40 лет и ранее не издавалась. Издание современных материалов дополнено публикацией архивных материалов из собраний В.И. Даля, В.В. Гарновского, А. Невинского, а также фольклорно-этнографических данных, опубликованных в свое время в «Новгородском сборнике» — издании, в наши дни ставшем раритетом. Завершается книга обширным и подробным комментарием к публикуемым текстам, отражающим историю и современное состояние различных жанров фольклора как на Новгородской земле, так и в общерусской традиции.

Мир славян Северного Кавказа. — Вып. 3: Памяти В.П. Попова / Под ред. О.В. Матвеева. — Краснодар: Мир Кубани, 2007. — 382 с.

Материалы, представленные в сборнике, включают новые исследования по историографии и источниковой базе северокавказского славяноведения, по вопросам исторического прошлого и культурного наследия русского населения Северного Кавказа, по этноконфессиональной проблематике. Ряд исследований посвящен традициям терских и кубанских казаков, а также культуре болгар, поляков, чехов, проживающих в регионе. Сборник включает публикации материалов к словарю кубанских говоров, материалов по русско-украинскому обрядовому фольклору терских станиц, этническому составу терского казачества, географии и численности расселения старообрядцев на территории Кубанского казачьего войска. Сборник адресован преподавателям и студентам, работникам учреждений культуры, специалистам в области исторического регионоведения.

О. Бричина. Українська усна традиційна проза: Питання текстології та виконавства. — Київ: Ін-т мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського НАН України, 2006. — 400 с.

Монография украинской фольклористики Александры Бричиной посвящена широкому кругу вопросов, связанному с изучением текстологии устной народной прозы (сказок, несказочной прозы, народных анекдотов и т.д.), бытования фольклорных нарративов в современной традиции. Особое внимание уделяется таким насущным проблемам прикладной фольклористики, как фиксация нарративов (методика повторных записей от одного информанта, разновременная

фиксация текста, запись одного текста от «учителя» и «ученика»), эдиционная практика репрезентации устных текстов и стратегия документирования фольклорных записей. На обширном материале, в значительной степени собранном самим автором, анализируются процессы трансмиссии устного текста в пределах «фольклорного сообщества», рассматривается история текстологических экспериментов. Книга содержит также теоретические очерки, посвященные специфике текстологии прозаических фольклорных жанров и проблеме текстологии в истории фольклористики. Издание снабжено прекрасной библиографией, охватывающей проблемы изучения фольклорной текстологии в мировой науке.

Етнолінгвістичні студії. 1: Збірник наукових праць / Від. ред. П. Гриценко, В. Конобродська. — Житомир: Полісся, 2007. — 206 с.

Сборник включает работы исследователей, специализирующихся по вопросам этнолингвистического изучения традиционной культуры славян, диалектологии, культурологическим аспектам лексической мотивации, народной фразеологии, терминологии традиционных обрядов, ремесел, материальной культуры. Большая часть публикаций основана на аутентичном материале, собранном авторами в различных регионах Украины и впервые вводимом в научный оборот. Отметим активное участие в сборнике молодых ученых: из 19 авторов семеро — аспиранты и магистранты университетов Украины. Книга включает также обзорные очерки об основных направлениях и проблемах развития украинской и сербской этнолингвистики.

Поліські зворини: Збірник пам'яті професора Миколи Васильовича Никончука / Від. ред. В.М. Мойсієнко. — Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2007. — 248 с.

Сборник статей издан к 70-летию выдающегося украинского диалектолога, знатока народной культуры Полесья, неугасимого полевого исследователя Николая Васильевича Никончука (1937—2001), в течение многих лет (1973—2001) бывшего заведующим кафедрой украинского языка Житомирского государственного университета. Друзья, ученики и коллеги представили для сборника исследования по славянской современной и исторической диалектологии, этнолингвистике, лексикологии. Тематика сборника охватывает проблемы этнолингвистического описания историко-культурных регионов, сохранивших богатый пласт архаических элементов в языке и народной культуре (таких, например, как Полесье), бытования этнокультурных диалектов, народной фразеологии, табу и эвфемизмов, лексики

и терминологии обрядов. Освещаются также вопросы создания региональных диалектных и этнолингвистических словарей и атласов, картографирования явлений народной культуры.

Народная медицина: ритуальна-магічная практыка / Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору ім. Кандрата Крапівы НАН Беларусі; Уклад., прадм. і паказ. Т.В. Валодзінай; Навук. рэд. А.С. Ліс. — Мінск: Беларус. навука, 2007. — 776 с. — (Беларуская народная творчасць).

В книге собраны тексты, отражающие лечебные ритуально-магические практики белорусов; верования, связанные с самыми различными болезнями, их причинами, профилактикой, симптоматикой; а также представления о персонифицированной и демонологизированной болезни. Записи нередко включают в себя вербальные приговоры. В том включены практически все доступные публикации по теме; значительное место занимают архивные материалы, а также полевые записи автора. Таким образом, в книге представлен разновременный и в то же время обобщающий образ белорусской традиции ритуально-магической меди-

цины. В основе систематизации текстов лежит функционально-тематический принцип; выделены следующие разделы: «Детские болезни», «Народно-медицинские приемы в воспитании детей», «Женские болезни», «Инфекционные болезни», «Кожные болезни», «Психоневрологические заболевания», «Стоматология и заболевания органов пищеварения», «Болезни глаз, ушей, горла и носа», «Хирургия», «Сглаз», «Испуг». Непосредственно записям, а их в томе 3760, предшествует вступительная статья, в которой народная медицина белорусов рассматривается как комплекс представлений о человеке и мире в их гармоническом взаимодействии.

Этнографски етюди: Сборник статии и студии по повод 70-годишнината от рождението на проф. д.и.н. Стоян Генчев (1936—1990). — София: Етнографски ин-т с музей към БАН, 2006. — 327 с.

Выдающемуся исследователю болгарской народной традиции С. Генчеву, автору широко известных книг «Народная культура и этнография» (1984), «Полевые этнографические исследования» (1989), «Очерки по болгарской этнографии» (1996), в связи с 70-летием со дня его

рождения его ученики и коллеги посвятили сборник трудов, содержащий воспоминания об учителе и совместных с ним экспедициях в Родопы (Р. Попов), обзор некоторых тем в обширном наследии ученого (например, темы строительных обычаев и обрядов — И. Николов), а также оригинальные статьи, посвященные разным аспектам болгарской народной культуры: нестинарству (танцам на углях) — М. Георгиев, символике камня (П. Христов), легендам о Каине и Авеле у болгар-мусульман (Г. Лозанова), культу св. Спиридона (Н. Тенева), функциям и символике дарения при именовании ребенка (Г. Георгиев), социальному статусу вдов в традиционном социуме (С. Богданова), ритуальному угощению главного персонажа болгарской свадьбы типа посаженного отца (*кум, старойкя*) в свадебном обряде (М. Маркова), фольклорным текстам разных жанров (песням, балладам) и малым формам (проклятиям) и др.

О.В. БЕЛОВА,

доктор филол. наук;

Ин-т славяноведения РАН (Москва);

С.М. ТОЛСТАЯ,

доктор филол. наук;

Ин-т славяноведения РАН (Москва)

Новая литература по фольклору и этнографии

Исследования и материалы

АБ-60: Сб. ст. к 60-летию А.К. Байбурина. — СПб.: Европейский ун-т, 2007. — 572 с.: ил.

Антропологический форум. — № 7: Визуальная антропология. — СПб., 2007. — 464 с.

Аршба С.Г. Народная медицина абхазов / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; [Отв. ред. Ю.Д. Анчабадзе]. — М.: ИЭА РАН, 2007. — 208 с.

Афанасьева В.К. Орел и Змея в изобразительности и литературе Двуречья. — М.: Водолей, 2007. — 464 с.: ил.

Ахметова Ш.К., Захарова И.В., Патрушева Г.М. Культура народов и национальных групп Сибири и Казахстана в коллекциях Музея археологии и этнографии Омского гос. ун-та. — Новосибирск: Наука, 2006. — 192 с.: табл.

Белова О.В., Петрухин В.Я. «Еврейский миф» в славянской культуре. — Иерусалим; М.: Гешарим; Мосты культуры, 5768; 2008. — 576 с. — (Эхо Синая).

Богатырев П.Г. Народная культура славян. — М.: ОГИ, 2007. — 368 с.

Визуальная антропология: новые взгляды на социальную реальность: Сб. науч. ст. / Сарат. гос. техн. ун-т; Под ред. Е.Р. Ярской-Смирновой, П.В. Романова, В.Л. Круткина. — Саратов: Науч. кн., 2007. — 528 с.: ил.

Гуслицы: Ист.-краевед. альманах / Гл. ред. С.С. Михайлов. — Вып. 3. — Ильин. Погост: Б.и., 2006. — 130 с.: ил; Вып. 4: Материалы межрегион. науч.-практ. конф. (Куровское, 21—22 окт. 2005 г.). — Ильин. Погост: Б.и., 2006. — 121 с.

Ибрагимов З.Х. Мир чеченцев. XIX в. — М.: ПРОБЕЛ-2000, 2007. — 1024 с.: ил.

Кавказ: история, народы, культура, религии. — М.: Вост. лит., 2007. — 391 с.

Ковровский музейный сборник. — Вып. 1 / Администрация г. Коврова Владимирской обл.; Ковров. ист.-мемор. музей; [Под

общ. ред. О.А. Монаковой; Сост. И.Н. Зудина, О.А. Монакова]. — Ковров: Маштекст, 2007. — 272 с.: ил.

Из содерж.: *Монакова О.А.* «О местных делах и пользах»: деятельность земских учреждений в Ковровском уезде в 1866—1917 гг. — С. 6—7; *Она же.* Ковровские старoverы и их роль в социально-экономическом развитии города в XIX — начале XX в. — С. 133—137; *Она же.* Судьба старoverов г. Коврова после установления советской власти. — С. 137—141; *Зудина И.Н.* Город есть книга (история Коврова в названии улиц). — С. 79—99; *Она же.* Топонимические изыскания. Черный дол (версия). — С. 118—124; *Она же.* Откуда берутся названия городов, сел, деревень. — С. 232—238; *Малкова Н.А.* Русские самовары в собрании Ковровского историко-мемориального музея. — С. 194—196 + цв. вкл.

Лавровский сборник: Материалы среднеазиатско-кавказских исследований. Этнология, история, археология, культурология, 2006—2007 / Музей этнографии и антропологии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН; Сост. И.В. Стасевич; Отв. ред. Ю.Ю. Карпов. — СПб.: МАЭ РАН, 2007. — 295 с.

Лайсафт П., Михайлова Т.А. Банши. Фольклор и мифология Ирландии. — М.: ОГИ, 2007. — 184 с.

Материалы полевых исследований МАЭ РАН / Отв. ред. Е.Г. Федорова. — СПб.: МАЭ РАН, 2007. — Вып. 7. — 176 с.: ил.

Мысливцев В.Г. Ассимиляционные процессы русского народа и их воздействие на трансформацию самосознания различных этносов Евразии. — Саратов: Науч. кн., 2006. — 371 с.

Питание в культуре этноса: Материалы VI Санкт-Петербург. этнограф. чтений / Мин-во культуры и мас. коммуникаций РФ; Федер. агентство по культуре и кинематографии; Рос. этнограф. музей. — СПб.: [РПГУ им. И.И. Герцена], 2007. — 180 с.

Прищепа Е.В. Традиционные представления русских старожилов Хакасско-Минусинского края о духах — хозяевах дома, леса и о народной магии / Краснояр. гос. тех. ун-т; Отв. ред. Л.В. Курас. — Абакан: Б.и., 2006. — 176 с.

Рождественский сборник. — Вып. 14: Материалы конф. «Российская провинция: история, традиция, современность», [Ковров, 11—12 янв. 2007 г.] / [Под общ. ред. О.А. Монаковой; Сост. И.Н. Зудина, О.А. Монакова]. — Ковров: Маштекс, 2007. — 192 с.: ил. — [На обл.: Российская провинция: история, традиция, современность. Ковров, 2006].

Рославцева Л.И. Крымские татары: Ист.-этнограф. исследование. — М.: МАКС-Пресс, 2008. — 336 с.

XVII Ломоносовские чтения по семиотике культуры. — Вып. 2: Поморские чтения по семиотике культуры: Сб. науч. докл. и ст. / Мин-во образования и науки РФ. Федер. агентство по образованию; Помор. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова. — Архангельск: [Помор. гос. ун-т], 2006. — 319 с. — [В кн. след. разделы: Миф, фольклор и ритуал как семиотическая система; Образ, знак и символ в пространстве культуры. Лингвокультурологическая парадигма северо-западного региона: синхронный и диахронный аспекты].

Семибратов В.К. Староверы федосеевцы Вятского края. — М.: Археодоксия, 2006. — 208 с.

Стадник Ю.А. Русский фольклорный танец (обучение и демонстрация) // Хореографическая педагогика: Сб. ст. преподавателей кафедры хореографического искусства Санкт-Петерб. гуманит. ун-та профсоюзов. — Киров: Диамант, 2007. — С. 94—114.

Черных А.В. Русский народный календарь в Прикамье: Праздники и обряды конца XIX — начала XX в. Ч. 1: Весна, лето, осень / Уральск. отд-ние РАН. Перм. филиал Ин-та истории и археологии; Перм. гос. ун-т. — Пермь: Пушка, 2006. — 368 с. + 16 л. цв. вкл.

Альбомы

Кислуха Л.Ф. Народный костюм Русского Севера XIX — начала XX в. в собрании Государственного музейного объединения «Художественная культура Русского Севера». — М.: Сев. паломник, 2006. — 276 с.: ил.

Страна благовоний (Йемен: образы традиционной культуры): К 25-летию создания Советско-Йеменской комплексной экспедиции: = The land of incense (Yemen: Images of Traditional culture): [Каталог выст.] / Е.А. Резван; Науч. сопровождение, тексты: М.А. Родионов, Ю.К. Чистов, П.И. Погорельский. — СПб.: Петроний, 2007. — 108 с.: ил. + компакт-диск.

Справочные материалы, учебники

Маркус С.В. Тува: словарь культуры. — М.: Акад. проект, 2006. — 832 с.

Словарь русских говоров Коми-Пермяцкого округа / Авт. коллектив Н.Ю. Копытов, И.А. Подюков, А.В. Черных; Перм. гос. пед. ун-т. Центр этнолингвистики народов Прикамья; Ин-т языка, истории и традиц. культуры коми-пермяц. народа. Пермь: ПОНИЦАА, 2006. — 273 с. + цв. вкл.

Харузина В.Н. Этнография: Лекции / [Коммент. А.Ф. Некрыловой]. — СПб.: Тропа Троянова, 2007. — 520 с.

Шелехов И.Л., Постоева В.А. Этнология: Учеб. пособие для вузов / Федер. агентство по образованию; Томск. гос. пед. ун-т. — Томск: Изд-во ТГПУ, 2007. — 303 с.

Фольклорные тексты

«За Уралушкой огонёчек горит...»: Песни казачьих поселков Южного Урала (тексты и фоноприложение) / Мин-во образования и науки РФ; Магнитогор. гос. ун-т; Под ред. С.Г. Шулежковой: [Сост., расшифровка фонозаписей, примеч. А.Г. Серова]. — М.: Магнитогорск: [ИТИ ТЕХНОЛОГИИ], 2007. — 312 с. + 4 л. вкл. + компакт-диск.

Песни горных мари / Сост. В.А. Акпорин, К.Г. Юадаров; Мар. НИИ яз., лит. и истории им. В.М. Васильева. — Йошкар-Ола: Б.и., 2005. — 512 с. — (Свод марийск. фольклора).

Материал подготовила **О.В. ТРЕФИЛОВА**;
Гос. республиканский центр русского фольклора
(Москва)

Международная конференция о заговорах

Международная конференция, прошедшая 11—13 мая 2007 г. в г. Печ (Венгрия), имела труднопереводимое название «Charms, Charmers and Charming» (примерно это можно перевести как «Заговоры, исполнители заговоров и ритуалы заговаривания»). Конференция была организована рядом международных институтов: Международным обществом исследований фольклорных нарративов и его комиссией «Заговоры, исполнители заговоров и ритуалы заговаривания», факультетом этнологии и культурной антропологии Университета Печа (Венгрия), Венгерским этнографическим обществом (Будапешт) и Фольклорным обществом (Лондон). Большую работу по организации форума взяла на себя известная венгерская исследовательница фольклора Ева Поч. Это была третья международная конференция, посвященная данной тематике: первая и вторая прошли в Лондоне соответственно в 2003 и 2005 гг. Следующая намечается в Афинах в 2009 г.

Основная идея этих форумов заключается в том, чтобы объединить исследователей из разных стран Европы для обмена опытом и организации коллективной работы в области заговоров и близких фольклорных форм. Можно считать, что данная задача успешно решается. По материалам 1-й конференции уже издан сборник статей (Charms and Charming in Europe / Ed. by J. Roper. New York: Palgrave Macmillan, 2004); сборник по материалам 2-й конференции находится в печати; имеется договоренность о подготовке и издании 3-го сборника.

В конференции участвовали ученые из Австрии, Болгарии, Великобритании, Венгрии, Ирландии, Латвии, Литвы, Македонии, Норвегии, России, Румынии, Словакии, Финляндии, Франции, Хорватии, Швеции, Эстонии.

Несколько докладов были посвящены средневековым заговорам в рукописных традициях разных народов Европы: «Средневековые нарративные заговоры» **Э. Бозоки** (Франция), «Маргинальность средневековых заговоров» **Л. Олсан** (США—Великобритания), «Нежит (невралгия) между молитвами и заговорами: Исследование румынской рукописной традиции» **Э.К. Тимотин** (Румыния), «Благословение и экзорцизм в Венгрии раннего Нового времени» **Д. Барга** (Венгрия), «Церковные благословения и народные заговоры в Венгрии» **Е. Поч** (Венгрия).

В серии докладов говорилось об отдельных европейских заговорных традициях и их взаимных отношениях: «Эстонские нарративные заговоры в европейском контексте» **Дж. Ропера** (Великобритания), «Балтийские и восточнославянские заговоры: Типологические параллели» **Д. Вайткевичене** (Литва), «Сопоставление индоевропейских и неиндоевропейских заговорных традиций (славянский и сибирский материал)» **В.Л. Кляуса** (Россия), «Заговорные параллели в регионе Волги и Урала» **Т. Миниахметовой** (Австрия—Россия).

Некоторые докладчики обратились в своих выступлениях к отдельным видам заговоров, образам или ключевым лексемам: «Báj'- Историческое развитие «заговорной» терминологии в Венгрии» (**В. Войт**, Венгрия), «Присяги, клятвы и проклятия (о магии слов)» (**С. Профантова**, Словакия), «Дева Мария в заговорах, связанных с родами» (**М. Вильякайнен**, Финляндия), «Два вида заговоров от сглаза в словацкой деревенской традиции» (**Т. Бузекова**, Словакия), «Фольклорные лечебные практики, связанные с шведскими заговорами от змей» (**Р. Херьюлфсдоттер**, Швеция), «Магическое лечение от «плохой болезни» в Молдавии» (**Л. Янсу**, Венгрия), «Suskálás — Шепот. Пример заговора из Венгрии» (**М. Вивод**, Франция), «Тайное знание "магических специалистов" в македонской традиционной культуре» (**В. Петреска**, Македония).

История собирания заговоров получила отражение в докладах «Жанр в процессе его сложения — анализ изучения заго-

воров в Норвегии» **А.Б. Амундсена** (Норвегия), «Шотландские гэльские заговоры и создание Carmina Gadelica (1900) Александра Кармайла» **Д.У. Стюарта** (Великобритания).

Еще одно тематическое направление — отражение заговоров в других фольклорных жанрах и в литературных текстах: «Магия без результата: пересмотр 2-й идиллии Феокрита» **Ю. Домани** (Венгрия), «Вверх и прочь — заговор "в путь" ведьминских полетов в протоколах и как нарративный элемент в легендах» **Х. Тучай** (Австрия), «"Ни на лес, ни на камень...": Магическая формула в хорватских легендах о ведьмах» **Л. Маркс** (Хорватия), «Нарратив (АТ 803) и визуальная предыстория финского ижорско-ингрийского заговора» **Т.-К. Раудолайнена** (Эстония).

Нашли место на конференции и исследования современных традиций, в том числе связанных с неоязычеством: «Заговорные традиции в современной Латвии» **А. Лилбардиса** (Латвия), «Проклятие и карма: осмотнительное проклятие в современном язычестве» **М. Боумен** (Великобритания), «Меняющаяся традиция. Рассказы женщин, гадающих посредством литья воска, и их заговоры в южной Венгрии» **Ю. Кис-Халас** (Венгрия), «Неоязыческие заговоры» **Дж. Батлер** (Ирландия).

А.Л. Топорков и **Т.А. Агапкина** (Россия) посвятили свое выступление теме «Указатели заговоров: проблемы и перспективы». В докладе был изложен проект указателя заговоров, который мо-

жет быть реализован с определенными модификациями как в виде международного указателя, так и в виде серии региональных указателей (в частности, восточнославянского указателя заговоров). В качестве приложения к докладу были предложены две пробные статьи: статья восточнославянского указателя о заговорах от зубной боли и статья международного указателя о заговорах от кровотечения с упоминанием реки Иордан.

В рамках конференции состоялось заседание комиссии «Заговоры, исполнители заговоров и ритуалы заговаривания» Международного общества исследований фольклорных нарративов. Комиссию возглавляет Дж. Ропер (Великобритания), в нее входят также Э. Бозоки (Франция), У. Валк (Эстония), Л. Олсан (США—Великобритания), Е. Поч (Венгрия), А.Л. Топорков (Россия). На заседании была разработана программа действий комиссии на ближайшее будущее, в частности, намечено провести семинар, посвященный терминологии заговоров в разных европейских традициях и заговорам с мотивом «Персонаж заговора встречает сверхъестественное существо».

На мой взгляд, каждая из подобных конференций становится этапным событием на пути к кооперации и подлинному взаимопониманию гуманитариев из разных европейских стран.

А.Л. ТОПОРКОВ (Москва)

Конференция «Народные культуры Европейского Севера»

15—16 октября 2007 г. в Поморском государственном университете состоялась конференция, организованная Центром изучения традиционной культуры Европейского Севера ПГУ (руководитель Н.В. Дранникова). Участниками конференции были рассмотрены проблемы культуры и этнического самосознания народов, населяющих Русский Север.

Одной из ведущих тем конференции стала тема сохранения в фольклорных формах исторической памяти русского народа. **Н.В. Дранникова** (Архангельск) предложила вниманию слушателей доклад «Устные рассказы о чуди в севернорусской и норвежско-саамской этнокультурных традициях», в котором рассмотрела соотношение исторического и мифологического начал в образе чуди и указала на специфические мотивы, формирующие образ чуди в норвежско-саамской (и кольско-саамской) и севернорусской традициях. У саамов чуди предстает прежде всего враждебным народом, приходящим как разбойники-захватчики с востока или запада; этого мотива не знает русская традиция. Одним из самых популярных мотивов в саамском фольклоре является мотив саамского проводника, заведшего отряд чуди к обрыву (ср. русское предание об Иване Сусанине). **Т.Г. Иванова** (Петербург) посвятила свой доклад «Пинега: глубина исторической памяти в фольклорной традиции» способам проникновения на Пинегу песенного эпоса: привнесению былин и «старших» исторических песен служилыми людьми (непинежанами) в Кевролу, бывшую в средневековые одним из административных центров сначала Новгородской, а затем Московской земли, и позднее, в XVIII—XIX вв., распространению «младших» исторических песен солдатами-пинежанами, возвращавшимися со службы в родные деревни. Эпос, было подчеркнуто в докладе, манифестировал связь жителей Русского Севера с метрополиями (Новгородом, Ростовом, Москвой) и отсылал к временам древнего Киева, а позднее, напротив, устанавливал прочные связи пинежан с историческими событиями, происходившими в России в XVIII—XIX вв. (песни о Петре I, войне 1812 г., декабристском восстании). Доклад **Т.С. Каневой** (Сыктывкар) был посвящен отражению истории Усть-Цилемского края в

фольклорной традиции Печоры. Главным для исторической памяти усть-цилемов, как показала исследовательница, является старообрядческая история. Несмотря на то что Усть-Цильма была основана в 1540-е гг., во времена Ивана Грозного, гонение на старообрядцев, начавшееся в конце XVII в., для местных жителей становится первособытием. Если в местном Летописце раскол трактуется как крах, конец Усть-Цильмы, основанной некогда Ивашкой Ласткой, то в устной памяти история края начинается только с эпохи раскола. **А.В. Иванова** (Архангельск) в своем сообщении представила собранные в Кенозерье в рамках работы по специальному вопросу устные рассказы о разрушении храмов и гонении на православие в советское время. Докладчицей была поставлена задача создания указателя мотивов, формирующих данные нарративы (наказание за разрушение церкви; искупление греха разрушителем; колокол, ушедший в землю, и т.д.).

Ряд сообщений был посвящен отдельным жанрам и обрядам русского фольклора. **Ю.А. Новиков** (Вильнюс) в докладе «Эпический герой и социум» сосредоточился на былинном герое. Сообщество богатырей, подчеркнул докладчик, составляет закрытый социум, который руководствуется особой этикой. Характеризуя эпического героя, докладчик противопоставил его герою сказки. **А.Л. Топорков** (Москва) в докладе «Новые записи заговоров в Обонежье (2003—2006 гг.)» поделился со слушателями результатами экспедиций Российского государственного гуманитарного университета в район Онежского озера. Отметив всплеск интереса к заговорной традиции в настоящее время, докладчик указал, что от записи и публикации текстов фольклористика должна перейти к целостному изучению магических практик. До сих пор остаются неразрешенными проблемы взаимоотношений заговора и молитвы, специфики мужских и женских заговоров, устного и письменного способа бытования жанра, выделения простого пользователя заговоров и магического специалиста. В рамках доклада был представлен видеорепортаж беседы собирателя с К.М. Устиновой (пос. Краснороборский Пудожского р-на, запись 2005 г.), которую можно рассматривать как современного магического специалиста. Сообщение **К.К. Логинова** (Петрозаводск) касалось народного целительства в д. Нюхчезеро бывшего Архангельского уезда. Докладчик описал систему целителей данного села, выявленную по воспоминаниям информантов и современным наблюдениям: польский лекарь из ссыльных, живший в начале XX в. и наде-

ленный, по мнению местных жителей, колдовским знанием; местный колдун; ведун; знахарки. В докладе были разграничены колдовские и знахарские способы лечения. Специально исследователь остановился на различных практиках работы целителей с водой. **Н.А. Чухина** (Архангельск) рассмотрела представления о смерти в Архангельском крае, сосредоточившись на комплексе примет, предвещающих смерть.

Т.М. Кольцова (Архангельск) в сообщении «Крестьянские иконописцы» описала особый севернорусский тип крестьянина-земледельца, занимавшегося иконописанием. Исследовательница остановилась на процессе обучения иконописному ремеслу («с руки» в артелях); на взаимоотношениях прихода, заключавшего «порядные» (договоры) с иконописцем, с крестьянскими мастерами; на месте бытовой росписи (коробов, прялок и т.д.) в творчестве крестьянских иконописцев. **Е.Ш. Галимова** (Архангельск) в сообщении «Мифопоэтические основы "северного текста" русской литературы» сделала заявку на выделение в русской литературе наряду с «петербургским» и «московским» текстами «северного» текста, который, по мнению докладчицы, характеризуется восприятием Русского Севера как мифопоэтического пространства, таящего в себе тайну русской души. Мифопоэтическая сущность Русского Севера сказывается в единстве природного и культурного, прошлого и настоящего, бытового и сакрального. **Т.Н. Бедина** (Архангельск) сосредоточилась на образе святой княгини Ольги, каковым он сложился в разных памятниках древнерусской литературы: в Повести временных лет, в Сказании о княгине Ольге, в ее житии и в каноне (в последнем русская княгиня наделяется чертами Богородицы).

Заметной темой в докладах конференции стала проблема культурной дистанции народов, населяющих Русский Север. **И.А. Разумова** (Апатиты) рассмотрела на собранном ею материале (посредством интервью и анкетирования) стереотипы восприятия современным городским русским населением Кольского полуострова культуры и быта саамов — коренных жителей края. Несмотря на то что почти все респонденты декларируют необходимость сохранения традиционной культуры саамов, знание русских о саамах фрагментарно и часто не соответствует действительности. Тема этнографических стереотипов в описании саамов была продолжена в докладе **О.А. Бодровой** (Апатиты), построенном на материале исследований М.А. Кастрена. Докладчица продемонстрировала систему «штампов», посредством которых рисуются природные условия, в которых проживают саамы, и самый образ этого этноса.

В.А. Добрыднев (Архангельск) в докладе «Родная среда как фактор адаптации переселенцев из Поморья в Западной Сибири (конец XVI — начало XVIII в.)» подчеркнул, что новая среда и пространство наделяются первопреходными старыми смыслами, благодаря чему «чужая» среда (Сибирь) превращается в «свою», а мифологические представления (о том, что в Сибири живут люди с зооморфными чертами) трансформируются в исторические. Сибирь, подчеркнул докладчик, была пройдена за 67 лет (от похода Ермака до похода Дежнева); уже к середине XVII в. Сибирь стала не только «своей» (здесь были воссозданы русские способы хозяйствования, архитектура, появилась русская топонимика, привнесены из метрополии книжность и фольклор), но и вскоре приобрела статус идеальной земли. Доклад **Л.В. Рубцовой** (Калининград) «Категория *свое—чужое* в фольклоре русских Калининградской области» был посвящен проблеме самоощущения русских в регионе, который совсем недавно, только после Второй мировой войны, стал русским — в бывшем немецком городе Кёнигсберге. Старшее поколение, по наблюдениям докладчицы, дихотомию *родина—чужбина* трактует через идею, что «родина — это Россия» (в России лучше, зарплаты выше, товары дешевле). Младшее поколение, напротив, чужим себя ощущает, приехав в Россию. Молодые калининградцы приписывают себе открытость, толерантность, что связывают с «европейскостью» города, а жителям России — угрюмость и неприветливость.

Три доклада были посвящены фольклору и этнографии малых народов Севера. **В.В. Филиппова** (Сыктывкар) остановилась на ижмо-колвинском эпосе — эпосе специфической группы ненцев, живущих на р. Колве (нижний приток Печоры). Благодаря колонизации здешнего края в начале XIX в. ижемскими коми, здешние ненцы переняли коми диалект, на котором сложился песенный эпос, неизвестный тундровым ненцам и не имеющий ничего общего с эпосом коми. **О.Н. Болгова** (Архангельск), поставив проблему выявления в дореволюционной архангельской печати фольклорно-этнографических публикаций, специально остановилась на освещении русскими авторами обрядовой культуры ненцев, в частности родинной обрядности жителей тундры. **А.А. Полуэктов** (Архангельск) в докладе «Человек и природа в религиозно-мифической картине самодийцев» в духе этнофилософии охарактеризовал женское божество самодийских народов (ненцы, ханты, кеты и т.д.), связанное с рождающей силой земли.

Большой интерес у слушателей вызвал блок докладов, посвященный использованию в области гуманитарных знаний информационных технологий. **Е.И. Тропичева**, заведующая отделом краеведения Архангельской областной научной библиотеки им. Н.А. Добролюбова, рассказала о программе создания электронной краеведческой библиотеки «Русский Север». Создание электронной версии краеведческой библиотеки вызвано проблемой сохранения раритетной печатной продукции XVIII—XIX вв., необходимостью восполнения книг и журналов, отсутствующих в Архангельске, и задачей расширения возможностей районных библиотек по приближению их к недоступным ранее изданиям. **Н.В. Дранникова** поделилась опытом работы руководимого ею Центра изучения традиционной культуры Европейского Севера Поморского государственного университета. Помимо традиционного сайта, представляющего проблематику, которой занимается Центр, его сотрудниками развернута плодотворная работа по созданию учебных компакт-дисков («Сказки», «Предания», «Эпические песни» и т.д.). Каждый из компакт-дисков предлагает студентам видео- и аудиоматериал с исполнением произведений русского фольклора и отдельные исследовательские труды, посвященные данным жанрам. Центр имеет также опыт работы над «Электронным атласом традиционной культуры Пинежского района», созданным по заказу администрации названного региона. Пинежский компакт-диск — это тиражированная продукция, предназначенная для широкого распространения. Программист Центра **А.А. Меньшиков** познакомил участников конференции с информационно-справочной системой фольклорного архива ПГУ. Центр изучения традиционной культуры Европейского Севера проводит силами студентов одну-две экспедиции в год. В архиве накопилось уже около 80 тысяч записей. К созданию базы данных сотрудники Центра приступили в 2000 г., причем им пришлось пройти через ряд опытов, впоследствии ими отвергнутых. Реализуемая с 2005 г. база данных позволяет искать интересующий материал по таким важным параметрам, как «место записи», «собиратель», «исполнитель», «обряд», «жанр», причем для каждого жанра имеется свой набор характеристик. К заполнению базы данных привлекаются студенты ПГУ, для которых этот вид работы является формой приобщения к науке. Все участники конференции в своих откликах на данный блок докладов отметили высокий уровень работы Центра изучения традиционной культуры Европейского Севера, который во многом опережает другие аналогичные российские центры.

В завершающей части конференции прошла дискуссия, на которой был поднят ряд проблем, актуальных для современной фольклористики. Обсуждались правовые и этические аспекты публикации и републикации фольклорных материалов. Было отмечено, что в российской действительности отсутствует правовая база, регулирующая взаимоотношения между информантами и собирателями, публикаторами и републикаторами. Для того чтобы решить проблему недобросовестных републикаторов,

специализирующихся на коммерческих изданиях, необходимы серьезные консультации с юристами, занимающимися авторским правом.

На конференции был поставлен вопрос о координации экспедиционных работ. Эта проблема имеет как научно-этический аспект (моральный приоритет работы в том или ином регионе определенного научного центра), так и «технологический». Участники дискуссии говорили о том, что необходимо создать специальный сайт, в котором бы помещалась информация о предстоящих фольклорно-этнографических экспедициях (научное учреждение, фамилия, имя и отчество руководителя, электронный адрес, предполагаемый маршрут), а по окончании экспедиции — краткие сведения о ее итогах и месте хранения материалов. Было высказано предложение обратиться с данной проблемой в Государственный республиканский центр русского фольклора (Москва), возглавляемый А.С. Каргиным. ГРЦРФ уже долгое время позиционирует себя как координатора работы в области фольклорной культуры: им издаются журналы «Живая старина» и «Традиционная культура», им в 2006 г. создан конгресс фольклористов, им недавно выпущен в свет краткий справочник персоналий «Фольклористы России» (М., 2007). Поэтому логично, что сайт, собирающий сведения о фольклорно-этнографических экспедициях, должен бы курироваться именно этим учреждением.

Наконец, еще одна практическая проблема, которая была поставлена в рамках освещаемой конференции, касается создания фольклорно-этнографических медиатек — хранилищ компакт-дисков, посвященных проблемам народной культуры. Тиражируемая продукция такого рода (от аудио- и видеозаписей с выступлениями аутентичных, самодельных и профессиональных коллективов до компакт-дисков с более сложной структурой) в последнее время становится заметным культурным явлением. Информация же о такого рода продукции, как правило, остается недоступной специалистам, проживающим в разных российских городах. В связи с этим научное сообщество, по мнению участников конференции, должно договориться о высылке «обязательных экземпляров» компакт-дисков в определенные авторитетные научные учреждения. В качестве хранилищ, где могут быть созданы фольклорно-этнографические медиатеки, назывались Фонограммархив Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (Петербург), Институт мировой литературы РАН (Москва), Государственный республиканский центр русского фольклора (Москва). Фольклорно-этнографические медиатеки должны иметь статус, равный статусу научных библиотек, и соответственно предоставлять специалистам возможность знакомиться с компакт-дисками. Проблема же разрешения копирования того или иного диска требует дополнительного обсуждения.

Т.Г. ИВАНОВА (Санкт-Петербург)

Конференция

«Рябининские чтения — 2007»

17–21 сентября 2007 г. Государственный историко-архитектурный и этнографический музей-заповедник «Кижи» вновь собрал специалистов по изучению традиционной культуры Русского Севера на очередные, уже пятые «Рябининские чтения»¹. За десять с лишним лет, в течение которых проводятся «Рябининские чтения», они стали крупнейшим научным событием не только для фольклористов, но и для очень многих исследователей севернорусской культуры в ее многообразных проявлениях. О большом интересе к этому научному форуму говорит, в частности, количество поданных заявок (свыше 200), а также география участников. В «Рябининские чтения», посвященные центрам народной культуры, объединили представителей разных научных центров из России и зарубежья: Санкт-Петербурга, Москвы, Петрозаводска и других мест Карелии, Великого Новгорода, Вологды, Сыктывкара, Архангельска, Апатитов, Пскова, Перми, Курска, Костромы, Саранска, Екатеринбурга, Новосибирска, Вильнюса (Литва), Тарту (Эстония), Хельсинки (Финляндия), Беркли (США) и др.

Конференция открылась выступлениями сопредседателей оргкомитета «Рябининских чтений» — директора музея-заповедника «Кижи», заслуженного работника культуры Российской Федерации **Э.В. Аверьяновой** и зам. директора по научной работе Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН **Т.Г. Ивановой**. Участников форума приветствовали помощник премьер-министра Республики Карелии **В.А. Олейников**, первый зам. министра культуры Республики Карелии по связям с общественностью **А.Н. Камирова**; прозвучали также приветственные слова мэра г. Петрозаводска **В.Н. Маслякова**.

Пленарное заседание задало важнейшие темы, звучавшие затем на разных заседаниях. Одна из них — тема памяти и тема личности в фольклоре и фольклористике (так обозначил их при подведении итогов И.И. Земцовский): первый доклад V «Рябининских чтений», **С.В. Воробьевой** (Петрозаводск), был посвящен памяти яркой личности руководителя отдела фольклора музея «Кижи», одного из организаторов «Рябининских чтений» — Регины Борисовны Калашниковой,

безвременно скончавшейся в 2005 г. По мнению докладчика, применительно к тем разнообразным формам деятельности музея, появившимся по инициативе и при активном участии Р.Б. Калашниковой, можно говорить об особой разновидности фольклористики — музейной фольклористике, которая в «Кижах» представлена целым комплексом направлений (сбор, сохранение, изучение и популяризация памятников духовной культуры Севера).

Т.Г. Иванова (Санкт-Петербург) в пленарном выступлении обратилась к некоторым малоизвестным фактам биографии известного ученого, с чьим именем также связана история «Рябининских чтений», — Бориса Николаевича Путилова, ушедшего из жизни 10 лет назад. Памяти Б.Н. Путилова посвятил свой доклад на секционном заседании и И.И. Земцовский (см. далее).

Два пленарных доклада были связаны со стержневой, «заглавной» темой «Рябининских чтений». **Ю.И. Смирнов** (Москва) предложил развернутый комментарий к записям былины «Вольга и Микула» от Трофима Рябинина, обнаруживающим немало проблемных моментов, прояснить которые порой не просто из-за недостаточности собранных фольклорных материалов. **Ю.А. Новиков** (Вильнюс, Литва), обратившись к истокам пудожской былинной традиции, вопреки суждениям авторитетных эпосоведов показал, что ее неправомерно рассматривать как результат механического скрещивания заонежского и кенозерско-каропольского репертуаров и что она не лишена определенной специфики.

А.К. Байбурин (Санкт-Петербург) затронул тему, также чрезвычайно важную для чтений, проводимых музеем-заповедником, — роль этнографических музеев в современном обществе. В докладе по результатам обсуждения этого вопроса, развернувшегося на страницах одного из последних выпусков журнала «Антропологический форум» (2007, № 6), были выделены различные функции музея как хранилища культурных фактов, выставочного комплекса, научного института, обучающего центра, пространства интерактивного общения и др. и обозначен вопрос об их значимости в эпоху информатизации.

С постановкой проблемы культурно-ландшафтного районирования Русского Севера, при котором может быть использован опыт географии, выступил **В.Н. Калущков** (Москва).

Сложные вопросы определения географических границ (актуального и для выявления ареалов бытования отдельных фактов фольклорной культуры), соотношения центра и периферии, также затронутые в этом докладе, звучали и на секционных заседаниях.

Пленарный доклад **Е.М. Юхименко** (Москва) был также выполнен в одном из ключевых для проблематики «Рябининских чтений» аспекте — аспекте соотношения регионального и общерусского на примере такого культурного центра, каковым являлось Выговское старообрядческое общежитие.

Работа конференции проходила в рамках 7 секций: фольклористики, истории и этнографии, языкознания, деревянного зодчества и народного искусства, книжности и литературы, актуализации народной культуры, информационных технологий. Отдельное межсекционное заседание было отведено презентации новых изданий².

Секция фольклористики начала свою работу с выступления **А.П. Титовой**, представительницы славного рода Рябининых—Андреевых, которая поделилась воспоминаниями о своем отце, сказителе Петре Ивановиче Андрееве. Можно сказать, что роль личности в фольклоре и фольклористике, обозначенная на пленарном заседании, стала одной из наиболее заметных на этой секции. Так, творчеству известной заонежской исполнительницы **И.А. Федосовой** был посвящен доклад **В.П. Кузнецовой** (Петрозаводск), проанализировавшей семантику образа «синего славного Онегушки» в ее причитаниях. Участники конференции смогли познакомиться с выставкой и видеофильмом, подготовленными сотрудниками музея-заповедника «Кижи» к 180-летию со дня рождения **И.А. Федосовой**.

Целый ряд докладов был связан с оценкой роли отдельных фольклористов в изучении местных традиций и в деятельности научных и культурных центров. Так, **С.М. Лойтер** (Петрозаводск) сделала доклад о краеведе-фольклористе **Н.С. Шайжине**, замечательном представителе учителей-краеведов Карелии конца XIX — начала XX в., незаслуженно обойденном вниманием специалистов. **М.А. Лобанов** (Санкт-Петербург) обратился к фигуре **Ф.Н. Лаговского**, чья деятельность протекала в глухой провинции, составителя и издателя самого крупного сборника русских народных мелодий в дореволюционной России, до сих пор недооцененной музыкальной фольклористикой. В докладе **Е.В. Марковской** (Петрозаводск) на основе архивных документов был представлен период работы в Карельском НИИ ученого, также оставившего заметный след в науке, — **Н.Н. Виноградова**, жизнь которого трагически оборвалась в 1937 г. В связи с текстологическим анализом первых записей былин на Зимнем берегу Белого моря **Н.Г. Комелина** (Санкт-Петербург) дала характеристику собирателю **Иоанну Розанову**, священнику Зимнеолойтского прихода. Два выступления были посвящены **В.Я. Проппу**: **А.Н. Мартынова** (Санкт-Петербург) рассказала об интересе ученого к православной иконописи и зодчеству; **Т.Г. Иванова** (Санкт-Петербург), анализируя документы из Центрального государственного архива литературы и искусства Санкт-Петербурга, оценила роль в жизни **В.Я. Проппа** секции «Живая старина» Института по изучению литератур и языков Запада и Востока (ИЛЯЗВ), объединявшего в 1920-е гг. большую часть ленинградских фольклористов.

В рамках темы истории фольклористики во многих выступлениях подводились итоги изучения народной культуры Русского Севера отдельными научными центрами, оценивалась источниковая база исследований. Эти аспекты были представлены в докладах **А.Н. Розова** (Санкт-Петербург) о фольклорно-этнографических материалах в «Вологодских епархиальных ведомостях», **И.Б. Тепловой** (Санкт-Петербург) об экспедициях Песенной комиссии Русского географического общества, **Ю.И. Марченко** (Санкт-Петербург) о ранних звукозаписях в собрании Фонограммархива Пушкинского Дома, **Е.А. Дороховой** (Москва) о деятельности Фольклорной комиссии Союза композиторов России, **О.А. Черепановой** (Санкт-Петербург) о соби-

рательской работе кафедры русского языка Санкт-Петербургского государственного университета, **К.В. Шафранской** (Петрозаводск) о фольклорно-этнографических исследованиях в Карелии в первые десятилетия советской власти, **А.Л. Топоркова** (Москва) об источниках и современном состоянии заговоров Обонежья, **Ю.А. Крашенинниковой** (Сыктывкар) о собирании свадебных приговоров Виледи. Во многих из этих выступлений было обращено внимание на те пласты источников, которые до сих пор недостаточно учтены и требуют особого внимания исследователей (например, церковная периодика, архивы ФСБ и др.).

Часть докладов традиционно была связана с эпическими жанрами: **О.В. Захарова** (Петрозаводск) привела наблюдения над текстологией былин в публикациях **Е.А. Ляцкого**; **Г.Н. Щупак** (Санкт-Петербург) поделилась результатами сопоставительного анализа музыкального воплощения сюжета «Птицы на море» в севернорусских и прикамской традициях; **А.М. Петров** (Петрозаводск) в своем выступлении проследил процессы синтаксического варьирования в духовных стихах, **А.С. Лызлова** (Петрозаводск) предприняла попытку семантической характеристики одного из персонажей русской волшебной сказки — Корочуна, сезонного похитителя женщины.

Основная тема V «Рябининских чтений» — «Центры традиционной культуры Русского Севера: история и современность» — получила в выступлениях разнообразное воплощение и была дополнена темой личности в фольклоре и фольклористике, также оказавшейся в ее русле: практически все представленные в докладах имена исполнителей, собирателей и исследователей связаны либо с конкретными локальными очагами народных традиций, либо с научными центрами по их изучению.

Понятие культурного центра или центра традиционной культуры стало главным в серии докладов, подготовленных петербургскими музыковедами. **В.А. Лапин**, используя свидетельства устной традиции и рукописных песенников о великоустюжских святочных обходах, пришел к выводу, что пространственный «треугольник» Великий Устюг — Лальск — Сольвычегодск (по определению **Т.Г. Ивановой**) с XVII по начало XX в. являлся чрезвычайно важным для региона центром традиционной культуры. В контексте проблемы культурного центра этому докладу стало созвучно выступление **Н.О. Атрошенко**, которая обратилась к рукописным песенникам и привела некоторые результаты наблюдений над освоением книжных песен в песенных традициях Карельского Поморья. **Т.С. Молчанова** на примере с. Николаевского Ленинградской обл. показала возможности появления в изменившихся исторических условиях нового духовного центра (малого культурного центра), сложившегося вследствие пересечения фольклорно-обрядовой песенной культуры и церковно-певческой практики. **Е.Е. Васильева** проиллюстрировала свои рассуждения о правомерности использования категории «культурный центр» применительно к явлениям и жизни традиционного устного музыкально-поэтического искусства конкретными примерами появления имени/названия местности в фольклорном тексте (в свадебной песне «Из-под яблони вода прошла...» из олонечкой деревни Симовичи).

Говоря о региональных, локальных или точечных центрах народной культуры (культурных центрах), о функционировании в них фольклорных текстов, практически все докладчики так или иначе касались проблемы определения их границ, а также проблемы соотношения центра и периферии. Ряд таких выступлений был посвящен традициям Карельского края: опыт выделения центров и периферии в певческой культуре Обонежья (малые традиции Пудожья) представила в своем докладе **Т.В. Краснопольская** (Петрозаводск), маргинальные фольклорные традиции Обонежско-Беломорского водораздела были рассмотрены в выступлении **Ю.И. Ковыриной** (Петрозаводск), низовья р. Суны как территорию формирования причетных традиций карел-людигов выделила

Т.В. Карнышева (Петрозаводск). **В.В. Виноградов** (Санкт-Петербург) поставил вопрос о «пространственных» изменениях фольклорного текста в связи с обозначением центра и периферии в функционировании повествований о почитаемых местах. Структуру конкретной территории, отраженную в фольклорной песне исполнителем — «исследователем» культурного ландшафта, рассмотрела на материале географических песен, или «песенных путешествий», **А.А. Иванова** (Москва). Тема бытования песни в пространстве и пространства в песне, но уже в другом аспекте, была также представлена в докладе **О.А. Пашиной** (Москва), посвященном съезжим праздникам на Средней Мезени и их музыкальному оформлению.

Проблема соотношения центра и периферии в связи с вопросом о географическом распространении былин получила оригинальный поворот в докладе **И.И. Земцовского** (Беркли, США). По мнению докладчика, русские былины, как и эпические памятники других народов, известны лишь в отдельных местах проживания этноса, в своеобразных эпических заповедниках, т.е. изначальная локализация эпоса является точечной, и факт наличия таких локализаций **И.И. Земцовский** предложил расценивать как еще одну эпическую универсалию³.

Еще один аспект главной темы форума был рассмотрен в выступлениях, посвященных локальным фольклорным традициям Севера. С характеристикой отдельных жанров и явлений местных традиций выступили **Г.В. Лобкова** (Санкт-Петербург, «Особенности лирических песен среднесухонской традиции»), **И.И. Набокова** (Петрозаводск, «Поэзия пестования Водлозерского края»), **Г.С. Савельева** (Сыктывкар, «Фольклор с. Прокопьевка Прилузского района Республики Коми: механизмы консервации иноэтнической традиции»). Бытование локальных слухов, специфических для прихрамовой среды, в крупнейшем российском центре православного паломничества — Свято-Троицком Серафимо-Дивеевском монастыре — рассмотрела **М.В. Ахметова** (Москва). К проблеме системно-аналитического описания такого сложноорганизованного явления, как текст локальной фольклорной традиции, с последующим представлением результатов в виде мультимедийного справочника обратилась в своем выступлении **Т.С. Канева** (Сыктывкар).

Как известно, целостная характеристика локальной фольклорной традиции, выявляющая ее специфику (соотношение типологии и уникалов, по выражению **И.И. Земцовского**), предполагает проведение сопоставительных исследований. Такой аспект изучения фольклора нижней Вычегды привел **А.Н. Власова** (Санкт-Петербург) к выводу, вызвавшему на заседании весьма оживленную дискуссию: докладчик высказал мысль о значительной доле «эталонной» (некой «усредненной», типичной, узнаваемой применительно к русским традициям) составляющей в нижневыхегодской фольклорной культуре, сумма традиционных знаний в которой укладывается в общепринятый, «стандартный» набор обрядово-ритуальных практик и фольклорных текстов, репрезентирующих культуру большинства.

Сугубо теоретический подход к проблеме описания локальных традиций был представлен в докладе **А.М. Мехнецова** (Санкт-Петербург). Докладчик систематизировал опознавательные признаки (отличительные приметы) местных фольклорных традиций, служащие направляющим началом в разработке как общих, так и специальных проблем изучения этнокультурных комплексов.

Таким образом, главная тема чтений — изучение центров традиционной культуры — была рассмотрена в разных аспектах: и характеристики конкретных явлений, жанров, сюжетов и образов в местном бытовании, и постановки проблемы их границ, и роли личности в сохранении, трансляции и изучении устно-поэтического наследия, и уточнения понятия «культурный центр» и критериев его многомерного и целостного описания. При подведении итогов высказывались суждения о том, что, выдвинув данную тему в качестве главной,

«Рябининские чтения» подготовили особую стратегию отношения к центрам традиционной культуры (**Е.Е. Васильева**); эта проблема оказалась поднятой на философскую высоту (**А.Н. Власов**); осмысление понятия центра народной культуры во многом согласуется с давно разрабатываемым в фольклористике понятием локальности (**Т.Г. Иванова**); выбранная тема предполагает не только поли-, но и междисциплинарный подход (**А.Н. Власов**, **В.Н. Калущков**) и др. На конференции прозвучала тема центров по изучению народной культуры (академических, музейных, вузовских и др.).

В связи с проблемой введения в научный оборот неучтенных, рассредоточенных источников на многих секционных заседаниях неоднократно говорилось о необходимости издания неизвестных материалов, архивных документов, библиографических указателей, переиздания редких и малодоступных трудов и словарей. Было высказано также предложение о необходимости упорядочения и представления в виде интернет-сайта большого корпуса информации по собиранию фольклора: об истории экспедиций, архивных собраний, изучения и издания полевых материалов, что способствовало бы качественной подготовке современных экспедиционных исследований (**А.Л. Топорков**).

На закрытии конференции ее участники активно обсуждали формат будущих «Рябининских чтений», в частности, высказаны предложения об организации круглых столов и проблемных семинаров, увеличении доли демонстрационных (видеопозаказ, аудиопрослушивания, мультимедийные презентации) и межсекционных заседаний, об обсуждении проблемных докладов, с которыми заранее будет предложено познакомиться через интернет-ресурсы, и, наконец, о сохранении привычных для «Рябининских чтений» устных секционных заседаний с дискуссиями.

При подведении итогов работы секций и конференции в целом, а также в кулуарах звучали высокие оценки в адрес оргкомитета конференции, который составили сотрудники целого ряда учреждений Карелии (музея-заповедника «Киж», Института языка, литературы и истории Карельского НЦ РАН, Петрозаводского государственного университета, Петрозаводского государственного педагогического университета, проектно-реставрационного предприятия «Лад», Музея изобразительных искусств Республики Карелии). Участники конференции отметили, что форум образцово организован, к его началу издан солидный сборник материалов⁴, и — что немаловажно — петрозаводчанам удалось создать прекрасные условия для продуктивного научно-творческого общения. «Рябининские чтения» являются не просто крупнейшим российским форумом фольклористов и исследователей традиционной культуры. Они стали собранием научного сообщества, открытым для новых лиц, знакомств и творческих контактов, где каждые четыре года можно поделиться наработками и открытиями, апробировать самые смелые идеи, где выступление для молодых ученых становится своеобразным испытанием, серьезным шагом в большую науку, где чтят память ушедших и чествуют юбиляров.

Примечания

¹ О предыдущих «Рябининских чтениях» см.: ЖС. 1995. № 4. С. 62—63; 2000. № 1. С. 57—59; 2004. № 1. С. 60—63.

² Далее в обзоре представлены выступления, прозвучавшие на секции фольклористики.

³ См.: *Земцовский И.И.* Еще одна эпическая универсалия? // ЖС. 2008. № 1. С. 18—20.

⁴ Рябининские чтения — 2007: Материалы V науч. конф. по изучению народной культуры Русского Севера / Отв. ред. Т.Г. Иванова. Петрозаводск, 2007.

XII Толстовские чтения

15 апреля этого года Никите Ильичу Толстому (15.04.1923—27.06.1996), крупнейшему слависту современности, инициатору возрождения журнала «Живая старина» (1994) и его первому главному редактору, исполнилось бы 85 лет. 21—23 апреля 2008 г. в Ясной Поляне по традиции прошли XII Толстовские чтения, которые были посвящены теме «Категория времени в языке и славянской духовной культуре».

Конференцию открыл доклад С.М. Толстой (Москва) «Параметры времени в языке и культуре», в котором подчеркивалось, что концепт времени в языке и культуре многообразно, постоянно и на всех уровнях соотносится с такими онтологическими категориями, как *пространство, материя* (предметность) и *движение*. Время структурирует человек — субъект восприятия времени и его «пользователь»; различается *физическое* (природное), *биологическое* (жизненное) и *утилитарное* (срок действия артефактов, социальных функций человека) время. Время в языке и культуре всегда сопрягается с оценкой, часто говорят о «тотальной аксиологизации времени». Особого внимания заслуживают *магия времени* (воздействие на время в магических целях) и временные структуры разного рода текстов.

Лингвистическую часть конференции продолжил доклад Е.Л. Березович (Екатеринбург) «Оппозиция *быстро—медленно* в зеркале языковой традиции», в котором было отмечено, что рассматриваемая оппозиция является качественной, не зависящей жестко от позиции наблюдателя, а потому в ряде случаев реализуемой в языке с помощью «симметричных» моделей (отношение *быстро—медленно* трактуется в категориях *жарко—холодно, бодрствование—сон, громко—тихо* и др.). Однако в большинстве своих проявлений оппозиция несимметрична: способы выражения идеи быстроты и медлительности существенно различаются (для реализации идеи медлительности специфично указание на «нетрудовые» действия: игру на музыкальных инструментах, еду, богослужение и др.). Кроме того, признак «медленно» может выражаться теми же способами, что и признак «давно» (например, с помощью образов «бороды» и «зада»).

Б. Мирчевска (Скопье, Македония) в докладе «Фразеологизмы со значением «время» в македонском и русском языках» представила результаты конкретного исследования: фразеологизмы, составляющие семантико-тематическую группу ирреального времени в русской и македонской фразеологии: *когда рак на горе свистнет, на турецкую пасху, на куково лето, на грчки календи 'никогда'*, отметив модели и закономерности создания данных сочетаний.

В докладе О.В. Трефиловой (Москва) «Обозначение отрезков времени в старославянском языке» рассматривалось отражение представлений о циклическом и линейном отсчете времени и связанное с этим понимание дискретного и непрерывного времени. Было показано, что для основных лексем старославянского языка, обозначающих время (*врѣмѧ, лѣто, ср. годъ, година, рокъ, часъ*), семантические признаки «протяженность» и «дискретность» не являются релевантными, что указывает на неопределенность и диффузность самого понятия «время» в рассматриваемый период (X—XI вв.).

Антропологические и этнолингвистические аспекты заявленной темы Чтений были раскрыты в последующих заседаниях. В докладе Б. Сикимич (Белград, Сербия) «Концепт времени у этнографском метатексте и усменом нарративу о традиционалним дечијим играма» («Восприятие времени в этнографическом метатексте и устном нарративе о традиционных детских играх») на основе полевых материалов автора из Южного Баната (Црвена Црква) было показано, как в этнографическом дискурсе (с точки зрения исследователя) и фольклорных нарративах о детских играх (с позиции играющего) маркируются временные характеристики игры (в частности, особыми языковыми формулами обозначается конец игры).

В докладе Л.Н. Виноградовой (Москва) «Игры со временем» в обычаях и ритуалах адвента» было показано, чем заполнен в народной католической традиции 4-недельный предрождественский период, и особенно последние 12 дней (со дня св. Люции, 13.XII), в практике гаданий о будущем (о личной судьбе, о погоде, об урожае и т.п.). Счет времени в этот период осуществляется способом ежедневно исполняемых однотипных операций (например, изготовления ритуального предмета), завершение которых предусматривается к Рождеству. «Растягивание», «накопление», «овеществление» времени, его особые способы подсчета и проекции на будущее являются одной из ярких особенностей адвента.

Н.П. Антропов (Минск) в своем докладе «Временные параметры обрядово-ритуальных практик в двух белорусских этнокультурных зонах (Мозырское Полесье — Лепельское Поозерье)» показал, что, несмотря на общность праздников и иных актуальных для темпорального кода временных отрезков (за малыми исключениями), в этих зонах наблюдается высокая вариативность в наполнении элементов темпорального кода: а) отдельных периодов (святки); б) временных периодов, связанных с лунным временем (фазами Луны); в) отдельных праздников; г) отдельных суточных периодов. Докладчик связал эту вариативность с



Участники XII Толстовских чтений. В верхнем ряду: С.М. Толстая, Л.Н. Виноградова, О.Е. Мона, Н.П. Антропов, И.А. Седакова, В.Я. Петрухин; в среднем ряду: Т.А. Агапкина, О.В. Трефилова, Б. Сикимич, А.А. Плотнокова, О.В. Белова, Б. Мирчевска; в нижнем ряду: М.Н. Толстая, Е.Л. Березович, Е.С. Узёнёва, А.В. Гура, К.А. Климова, О.В. Чёха

конкретной *этнодиалектной* реализацией множественности используемых в темпоральном коде точек отсчета.

Балканские демонологические представления в этнолингвистическом аспекте были затронуты в докладах А.А. Плотниковой, К.А. Климовой и О.В. Чёхи. А.А. Плотникова (Москва) в докладе «Тодорова неделя» и сезонные демоны «тодорцы» на Балканах» проанализировала ряд случаев персонификации сезонного и суточного времени в северобалканском ареале. Автор пришла к выводу, что на территории Румынии, восточной Сербии и Болгарии (бассейн Дуная, где часто обнаруживается рельеф всадника, возможно фракийского происхождения) существовали верования, связанные с неким сверхъестественным существом в облике полуконя-получеловека (что особенно отчетливо прослеживается в сохранившихся поверьях из Румынии). Высокая степень мифологизации «опасного» времени, свойственная предкам населения этого региона, сыграла важную роль в демонологизации данного календарного периода (переход от зимы к лету, первая неделя Великого поста) и чествуемого в этот период христианского святого (св. Федора).

Доклад К.А. Климовой (Москва) «Выражение времени в атрибутике греческих мифологических персонажей» был посвящен отражению категории времени в номинации мифологических персонажей (МП): Πέφταρῶς < Πέμπτῃ 'четверг' + ἀργύ 'поздно' 'женский МП, наказывающий за несоблюдение запрета на приждение', ἡ Αγία Παρασκευή 'Святая Параскева Пятница', имеет сходные функции, и др. В докладе были рассмотрены три МП: 1) «полуденные демоны» (μεσημεριότητες 'полуденные' — демоны-хранители старых развалин, которые показываются там в летний полдень и вредят прохожим, и др.); 2) МП и люди-«субботники», рожденные в субботу и наделенные поэтому демоническими свойствами; 3) МП παραφρίτης (αφρίτης) букв. 'тот, кто что-либо делает в неурочный час'.

О. В. Чёха (Москва) в докладе «Хорошая луна» и «плохая луна»: семантика греческих терминов» проанализировала, как отражается в языке аксиология лунного времени. В греческой традиции известны καλόφεγγα (и варианты) букв. 'хороший месяц' и κακόφεγγα букв. 'плохой месяц' — названия лунных фаз, которые внутри отдельной локальной традиции выступают дублетами общегреческих названий. Аксиология лунного времени, проявляющаяся в славянской традиции косвенно, на уровне контекста, в греческой традиции кладется в основу номинации, получая свое выражение на языковом уровне; лексемы καλόφεγγα и κακόφεγγα начинают обозначать также благоприятное/неблагоприятное лунное время вообще.

Заседания продолжили доклады, посвященные отражению концепта времени в фольклорных жанрах. В.Я. Петрухин

(Москва) в докладе «Фольклорное и историческое время в начальном летописании» указал на то, что отнесение летописных реконструкций начальной истории к фольклорному источнику («устной истории») в современной историографии порождает стереотипы «первых фактов истории» и «первых исторических персонажей», которые влияют как на восприятие истории, так и на текстологические схемы. Так, первые летописцы противопоставляли свою конструкцию о Кие, наделенном княжеским статусом, фольклорной легенде о Кие-первопоселенце. Эти построения нужны были правящей династии киевских князей — потомков Игоря: ей необходим был древний «легитимный князь», чтобы дезавуировать княжеский статус «находников» Аскольда и Дира, убитых Игорем как узурпаторы. Об этом статусе киевлянам напоминали княжеские могилы Аскольда и Дира, сохранившиеся при потомках Игоря и упоминаемые в летописных сводах.

В докладе О.В. Беловой (Москва) «Народная эсхатология: славянские представления о последних временах» анализировались широко распространенные в народной эсхатологической прозе приемы — перечисление и интерпретация признаков «последних времен». При этом некоторые признаки являются общими для «начала» и «конца» света (в частности, дни недели, на которые приходится сотворение мира и светопреставление). В докладе были рассмотрены также основные «временные» мотивы легенд о пришествии Антихриста и о Страшном суде, а также легенды, несущие идею о том, что залогом устойчивости космоса и социума является соблюдение календарных обрядов и исполнение ритуальных действий.

Т.А. Агапкина (Москва) в докладе «Время как фактор магического процесса» отметила, что время в заговорах ситуативно, условно и сугубо функционально, и рассмотрела две основные составляющие концепта времени в восточнославянских заговорах: «прагматическое» время, которое связывает магический текст с внетекстовой реальностью, и «прецедентное» (сюжетное) время — время ветхозаветных и новозаветных событий, происходивших в прошлом и потому сакрализуемых; время без болезней, бед, кровопролитий. Сверхзадачей магического текста является моделирование этого «золотого века» и одновременно представление его как века сегодняшнего, в котором живет субъект молитвы или заговора.

Чтения завершили доклады, посвященные отражению времени в обрядах перехода. В докладе И.А. Седаковой (Москва) «Время и бремя: темпоральный код в традиционных представлениях славян о беременности» подчеркивалось, что время является ключевой категорией в представлениях о беременности и формировании ритуально-магического комплекса для этого периода. Беремен-

ность как временное состояние женщины очерчено четкими границами, при этом начало и конец — зачатие и роды, а также другие точки (первое шевеление плода и пр.) — максимально нагружены с точки зрения символики и мифологии. Темпоральные параметры беременности имеют индивидуальное (персональное), общественное (социальное) и природное (космическое) прочтение. Параллелизм фактов во времени, соположение точек, «одно время в другом» составляют специфику народной интерпретации беременности.

А.В. Гура (Москва) в докладе «Символика свадьбы в категориях годового и суточного времени» отметил, что смысловую структуру обрядового «перехода» передает осмысление свадьбы как суточного и годового циклов. С вечером и наступлением осени связаны мотивы и ритуалы расставания с девичеством и родным домом. Зиме соответствуют фольклорные мотивы венчания и перемены невесте прически, а ночи — мотив похода жениха за невестой. Ритуально маркируется полночь, к которой приурочен обряд перемены головного убора невесты. Промежуточная, пороговая фаза обрядового «перехода» характеризуется стиранием противопоставления дня и ночи и признаками внесезонья. Начало нового дня и нового годового цикла символизируют в песнях приобщение невесты к новой родне и установление новых, семейных, отношений между новобрачными.

В докладе Е.С. Узенёвой (Москва) «Темпоральные характеристики функционирования свадебного хлеба (карпато-балканские параллели)», основанном на полевых материалах автора, были рассмотрены: временные запреты и предписания, касающиеся обрядов приготовления хлеба; характеристика моментов в сценарии свадьбы, отмеченных ритуальным использованием хлеба; ритуальные действия, совершаемые во время приготовления и деления хлеба. Были показаны основные сходства и различия во временном коде балканской и карпатской свадьбы, связанные с использованием хлеба, определены общие мотивы в хлебном сценарии для Балкан и Карпат: мотивы сладости, разрывания калача всеми присутствующими, дарение калача при приглашении на свадьбу, гадания о будущем семьи и потомстве, одаривание хлебом ребенка, подаваемого невесте, — а также временные запреты, терминология, функции хлеба.

Участники Чтений посетили музей-усадьбу «Ясная Поляна» и могилу Н.И. Толстого в семейном некрополе Толстых в Кочаках.

О.В. ТРЕФИЛОВА (Москва)

Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта «Время и пространство: семантика и символика» (№ 08-06-00107а)

ОБ ИТОГАХ КОНКУРСА НАУЧНЫХ РАБОТ ПО ФОЛЬКЛОРИСТИКЕ им. П.Г. БОГАТЫРЕВА

Государственным республиканским центром русского фольклора (далее — Центр) в соответствии с рекомендациями Первого Всероссийского конгресса фольклористов в 2007—2008 гг. был проведен конкурс научных работ по фольклористике им. П.Г. Богатырева. Для проведения независимой и высокопрофессиональной экспертизы поступающих научных работ Приказом № 08 от 02 апреля 2007 г. была создана Конкурсная комиссия (Временный научный редакционно-экспертный совет) в составе: председатель комиссии — А.С. Каргин, заместитель председателя комиссии — А.В. Костина, члены комиссии — В.М. Гацак, Т.Б. Дианова, В.Е. Добровольская, А.Н. Иванов, А.В. Кулагина, В.А. Лапин, С.Ю. Неклюдов, А.Ф. Некрылова, С.М. Толстая, В.М. Шуров. Технический секретарь — Н.А. Джалилова.

Положение и другая информация о конкурсе были размещены в научном альманахе «Традиционная культура» (2006. № 2; 2007. № 2), в журнале «Живая старина» (2006. № 2) и на сайте Центра.

За время работы состоялось 4 заседания Конкурсной комиссии. Решением комиссии от 28.05.2007 г. к конкурсу были допущены:

- по номинации «Монографии (в том числе коллективные)»:

1. *Козлова Н.К.* Восточнославянские мифологические рассказы о змеях. Систематика. Исследование. Тексты / Науч. ред. В.М. Гацак. Омск, 2006.

2. *Краюшкина Т.В.* Мир семейных отношений в русских народных волшебных сказках. Владивосток, 2005.

3. *Мартынова А.Н.* Владимир Яковлевич Пропп: Жизненный путь. Научная деятельность. СПб., 2006.

4. *Топорков А.Л.* Заговоры в русской рукописной традиции XV—XIX вв.: История, символика, поэтика. М., 2005.

- по номинации «Антологии, сборники текстов, отвечающие критериям научной публикации»:

1. *Богатырев П.Г.* Функционально-структуральное изучение фольклора (Малоизвестные и неопубликованные работы) / Сост., вступит. ст. и коммент. С.П. Сорокиной. М., 2006.

2. Памяти Л.Л. Христиансена (1910—1985): Сборник научных статей по материалам Всероссийских научных чтений, посвященных Л.Л. Христиансену / Ред.-сост. А.С. Ярешко. Саратов, 2005.

3. Русская песенная традиция Архангельского района Башкортостана / Сост. Л.И. Брянцева. Уфа, 2006.

4. Язык цыганский весь в загадках. Народные афоризмы русских цыган из архива И.М. Андрониковой. / Сост. С.В. Кучепатова. СПб., 2006.

- по номинации «Учебники и учебные пособия по фольклору для вузовского и послевузовского циклов обучения»:

1. *Алиференко Е.И.* Словесное сопровождение саратовского свадебного обряда. Балашов, 2006.

2. *Калужникова Т.И.* Песенная традиция русского населения Среднего Урала: Учеб. пособие для студентов музыкальных вузов / Урал. гос. консерватория имени М.П. Мусоргского. Екатеринбург, 2005.

3. *Чабан С.Н.* Традиционная песенная культура Орловского края: история и современность: Учеб. пособие. Ч. 1 / Под общ. ред. В.М. Щурова. Орел, 2005.

Все допущенные к конкурсу работы подверглись тщательной профессиональной экспертизе.

На итоговом заседании Конкурсной комиссии от 26.02.2008 г. было принято следующее решение:

В НОМИНАЦИИ «МОНОГРАФИИ»

Первую премию и Диплом лауреата присудить работе

А.Л. ТОПОРКОВА «Заговоры в русской рукописной традиции XV—XIX вв.: История, символика, поэтика» (М., 2005);

Специальной премией и Почетной грамотой за вклад в развитие историографии отметить работу

А.Н. МАРТЫНОВОЙ «Владимир Яковлевич Пропп: Жизненный путь. Научная деятельность» (СПб., 2006);

В НОМИНАЦИИ «АНТОЛОГИИ, СБОРНИКИ ТЕКСТОВ, ОТВЕЧАЮЩИЕ КРИТЕРИЯМ НАУЧНОЙ ПУБЛИКАЦИИ»

Первую премию и Диплом лауреата присудить работе

«Язык цыганский весь в загадках. Народные афоризмы русских цыган из архива И.М. Андрониковой» / Сост. С.В. КУЧЕПАТОВА (СПб., 2006);

Специальной премией и Почетной грамотой отметить работу

П.Г. Богатырев. Функционально-структуральное изучение фольклора (Малоизвестные и неопубликованные работы) / Сост., вступит. ст. и коммент. С.П. СОРОКИНОЙ (М., 2006).

В номинации «Учебники и учебные пособия по фольклору для вузовского и послевузовского циклов обучения»

Конкурсной комиссией было принято решение премию не присуждать.

Подводя итоги, Центр отмечает, что Конкурс им. П.Г. Богатырева стал важным событием в жизни фольклористического сообщества и развития фольклористики, обозначил уровень теоретических исследований, их актуальность.

Конкурсная комиссия проявила высокую научную принципиальность, поддержав наиболее достойные проекты. При этом Государственный республиканский центр русского фольклора еще раз заявил о своей консолидирующей роли в развитии современной российской фольклористики как организация, поддерживающая наиболее перспективные научные проекты, выделяющая необходимые средства, материальные и организационные ресурсы для обеспечения проведения конкурса.

Особое значение конкурса состоит в том, что он позволил сделать еще один важный шаг к сплочению научного сообщества, поддержав частные, региональные, ведомственные, учрежденческие проекты и придав им общероссийское звучание. Члены Временного научного редакционно-экспертного совета поддержали инициативу Центра по проведению в ближайшие годы второго Конкурса научных работ по фольклористике им. П.Г. Богатырева (с учетом доработки и уточнения ранее принятого Положения).



Часовня св. Креста

В 2007 г. состоялась этнолингвистическая экспедиция Института славяноведения РАН к градищанским хорватам Австрии. Славяне-хорваты, живущие здесь с XVI в., сохранили свои национальные обычаи, обряды и поверья несмотря на влияние окружающей инокультурной ментальности и рецепцию католической веры.

В сельском сакральном пространстве градищанских хорватов важную роль играют святые места — часовни, кресты и статуи, к которым в особые дни совершаются обрядовые процессии. На этой странице обложки приведены фотографии таких святынь в австрийском селе Трайштоф.

Традициям и верованиям славян, живущих в инокультурном окружении (Австрия, Румыния), посвящена статья А.А. Плотниковой, размещенная на с. 31—33 этого номера журнала.



Фото А.А. Плотниковой



Часовня св. Магдалены



Статуя св. Урбана



Святое место Гргачин Бог



Интерьер часовни св. Анны



Часовня св. Василия Великого в Большом Одошнуре, окруженная почитаемыми деревьями



Интерьер часовни св. Василия Великого в Большом Одошнуре. В центре «Божий столбик», на столе икона св. Василия Великого

Религиозные представления маришцев, живущих в Тоншаевском районе Нижегородской обл., сочетают в себе элементы христианских и дохристианских маришских верований. Наряду со священными рощами (кереметищами), почитаемыми деревьями, «Божьими столбиками» и т.д. важным культовым объектом является часовня в с. Большой Одошнур, посвященная св. Василию Великому, который воспринимается и как христианский святой, и как древний родовой бог.

Читайте статью Д.Ю. Доронина на с. 34—38

Фото А.В. Харлова



«Божий столбик» Николая-Угодника (Юмон-Менька Николай-Юмо) в с. Большие Ашкаты



Кереметище Кумál-мáтэ в 1,5 км к северу от Большого Одошнура, на территории исчезнувшей деревни Верхонижемское. Сюда, по местным легендам, с неба через огненные ворота спускался Бог: «Счас всё ведь в природе изменилось. Раньше всё это было наяву, всё было! Где-то вот ворота открывались на небе — вон там Верхонижемский — ворота открывались, говорят, на небе. Ворота — кра-асным цветом, как стрела, обведённая — ворота вот открывалось! В эти ворота как будто Бог входил и выходил. <...> Я вот слыхала у бабушки: на Верхонижемском — там это ворота. А счас мы ничего не видим, всё ведь это нарушилось! На облаке вот ворота красные, говорит, вот так прямо! А вокруг — горит, говорит, прямо! Если через ворота, говорят, выйдешь, так и всегда здоровым будешь! В небо войдешь, говорят, через ворота... А мы говорим: "Как?" Маленькие мы ещё были, думаем: "Небо достанем да войдём!" А счас подумай — да как вот это? Счас вот такого случая нет» (Л.Л. Стёпышева, 1956 г.р., с. Большой Одошнур Тоншаевского р-на; зап. в 2006 г.)

Журналы «Народное творчество», «Живая старина», «Традиционная культура» и книги, изданные Центром русского фольклора, можно приобрести за наличный или безналичный расчет по адресу: 119034, Москва, Турчанинов пер., д. 6 (желательно в понедельник и четверг с 11.00 до 18.00); тел.: (495) 245-2205, 245-2079