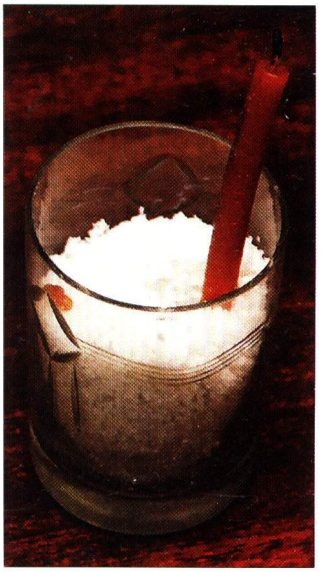
ISSN 0204-3432

ЖИВАЯ СТАРИНА

1 '2009

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре



На святки, 8 января 2007 г., по просьбе участников этнолингвистической экспедиции Российского гос. гуманитарного университета (Москва) Людмила Степановна Руйминова, 1949 г.р. (с. Лимь Няндомского р-на), провела обряд гадания.

С обеих сторон от зеркала стопки с солью, в которые воткнуты свечи. Перед зеркалом блюдце со стаканом, в который из бутылки налита святая вода, в стакане обручальное кольцо. На блюдце насыпана зола из печи (труба при этом открыта). Гадающая, чтобы увидеть суженого, смотрит в кольцо на дне стакана

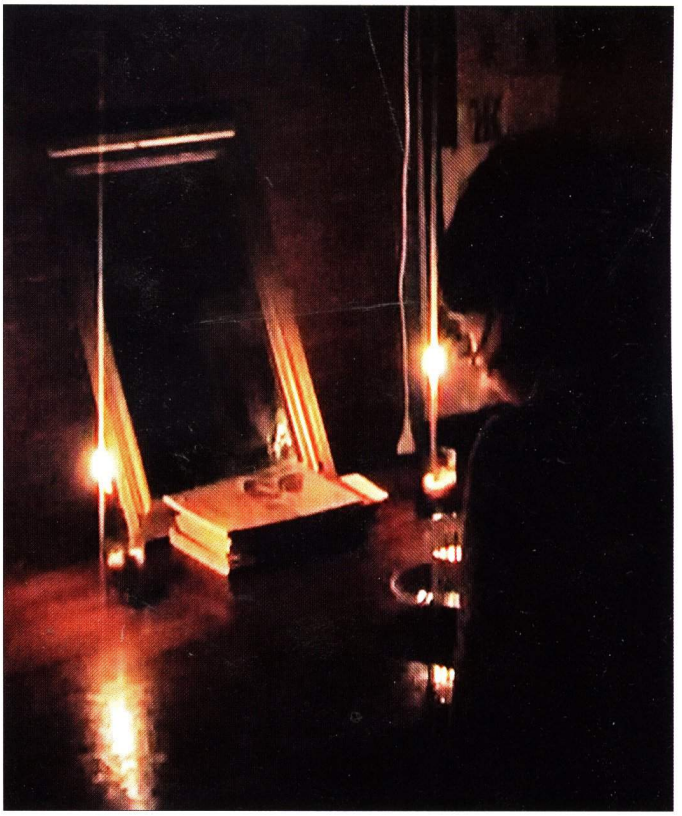


Фото А.Б. Мороза

ISSN 0204-3432

ЖИВАЯ СТАРИНА

1(61)2009

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

Адрес редакции: 119034,
Москва, Турчанинов пер., 6
Тел.: (499) 245-2205, 245-2079
факс: (499) 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 16.02.2009. Формат 60×90 1/8. Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 9,0. Тираж 3000 экз. Заказ 29 . Цена договорная

Отпечатано в типографии
ОНО «Типография Россельхозакадемии» 800 экз.
115598, Москва, ул. Ягодная, д. 12

Рукописи не возвращаются. При перепечатке ссылка на журнал обязательна

© «Живая старина», 2009

На 1-й стр. обложки: Алексей Арсентьевич Черемхин, 1931 г.р., несет воду из речки Колошмы. Д. Верхний Конец Бабаевского р-на Вологодской обл. Фото К.В. Пьянковой
На 4-й стр. обложки: Дерево с вырезанной на нем «личиной». Мыс Корзин Наволок (о-в Великостров), Пудожский р-н, Карелия. Фото К.К. Логинова

СОДЕРЖАНИЕ

НАРОДНЫЙ КАЛЕНДАРЬ: СВЯТКИ
А.П. Конкка. Диалоги космологического содержания в зимней обрядности карел 2
В.А. Ворошилин. Святочные гадания в Воронежской области 4
А.С. Васькина. Святочные гадания в Каргопольском и Няндомском районах 7
«Слушания» на святки в Каргополье. Публикация *А.Н. Власова* 11
«Святочные увеселения». Предисловие, публикация и примечания *Д.А. Ляпина* 12
И.М. Пухальский. Ряжение и игры на святках в Орле. Публикация *Б.А. Леоновой* 15

РЕГИОНАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР: ВОЛОГОДСКАЯ ОБЛАСТЬ
А.В. Степанов. «Левухой наопакишу»
(материалы по знахарству Вологодской области) 16
О.В. Атрошенко. Календарная лексика Бабаевского района 18
Е.Д. Казакова. Две заметки о лексике народных верований 22
А.В. Тихомирова. «Ржаные песни» и «ржаная невеста» 26

РЕЛИГИОЗНЫЙ ФОЛЬКЛОР
Е.В. Кузнецова, К.К. Логинов. «Послание об Армагеддоне» из Пудожья 29
Н.Б. Храмова. «Это было гоненьё! Велико гоненьё!»
(письменный религиозный фольклор и судьбы его хранителей в XX в.) 31
«Святые письма». Публикация В.В. Запорожец 34

ФОЛЬКЛОРНО-ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ МОЗАИКА
О.В. Гордиенко. Загадка «берестовой трубы» 36
В.Б. Колосова. О трансформации купальской традиции
в селе Старые Бросковцы (Буковина) 38
Песни казаков станицы Динской Краснодарского края. Публикация *В.В. Запорожец* 40

АРХИВНАЯ ПОЛКА
Экспедиция Е.Э. Линёвой на Устью.
Предисловие, публикация и примечания *Д.В. Смирнова* 43
А.В. Громова. Этнографическое наследие Л.Ф. Зурова 46
И.Э. Сивопляс. Беспокойные «опойцы» 50

ЭКСПЕДИЦИИ
Л.Г. Жукова, Н.М. Киреева. Экспедиция к субботникам Астраханской области 52
П.С. Задорожный, В.Ю. Пережогина. Колдовская «травина»
(магия Няндомского района) 55

ЮБИЛЕИ
К юбилею Татьяны Викторовны Кирюшиной 58
Преемственность есть! (К юбилею Валерии Игоревны Ерёминой) 59

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ
А.В. Чернецов. «Что было, что будет, чем сердце успокоится...» 60
Н.В. Дранникова. Этнолокальная традиция Водлозерья 62
Е.В. Вельмезова. Из истории чешской этнолингвистики,
фольклористики и этнографии 63
И.А. Седакова. «Русский» выпуск журнала «Болгарский фольклор» 64
О.В. Трефилова. Авторефераты диссертаций по фольклористике, защищенные
в 2007—2008 гг. на русском языке 66

ПАМЯТИ УЧЕНЫХ
Светлой памяти А.М. Мехнецова (1936—2008) 67

НАУЧНАЯ ХРОНИКА
О.Б. Христофорова. Круглый стол «Пространство колдовства» 68
М.В. Ясинская. Круглый стол «Христианские образы в народной культуре» 69
И.А. Седакова. Международный конгресс в г. Дерри 70

А.П. КОНККА

ДИАЛОГИ КОСМОЛОГИЧЕСКОГО СОДЕРЖАНИЯ В ЗИМНЕЙ ОБРЯДНОСТИ КАРЕЛ

Тексты, исполняемые в ритуале в форме диалога, — явление достаточно распространенное, хотя на рубеже XIX и XX вв., когда была зафиксирована бóльшая часть подобных текстов, уже утратившее свое древнее значение. Некоторые формы ритуальных диалогов приурочены к календарным обрядам, в основном это касается святок[1]. Известны, например, диалоги хозяев и пришедших в дом ряженых, где при помощи вопросов и ответов комментируется содержание сценок, разыгрываемых ряжеными.

На европейском севере (в районах расселения карел и русских из Олонецкой, Новгородской, Тверской и Костромской губерний) зафиксированы рассказы о гаданиях на святки, в которых между гадающими и нечистой силой ведется диалог. Нечистую силу здесь чаще всего называют *чертом* (ср. южнокарел. *karu*).

Гадающего предупреждают, что, перед тем как предсказать ему будущее, нечистая сила будет задавать вопросы, на которые надо ответить правильно, в противном случае жизнь гадающего подвергается опасности. Таким образом, гадающий не просто получает некое знание, общаясь с потусторонними силами, но и подвергается испытанию.

Однако интересно здесь то, что дать верный ответ на вопросы нечистой силы в рассматриваемых случаях в принципе невозможно. Поэтому в рассказах гадающие отвечают вопросом на вопрос или дают ответ на вопрос в форме сравнения. Ниже приводится перевод на русский язык рассказа о гадании с тушей свиньи, записанного у тверских карел в 1950-е гг.: «[На святки] со свиньей разговаривать ходили. Свинью трудно заставить говорить! Тут свинье надо много отвечать! Если только не сможешь ответить — плохо дело будет: следом побежит <...> Свинья спросит, скажет: "Сколько у меня на спине щетинок?" А свинье в ответ надо сказать: "А сколько у меня волосинок на голове?" Свинья снова спросит: "Сколько на небе звездочек?" — "Сколько на поле камешков, столько на небе звездочек!" — "Много ли, — скажет, — в море песчинок?" — "Сколько в холсте дырочек, столько в море песчинок!" Вот как надо со свиньей говорить! Потом только <...> свинья скажет, за кого замуж [выйдешь], кому что...»[2].

Если сопоставить несколько рассказов о диалоге гадающих с нечистой силой, записанных у тверских и олонецких карел, то получим некоторое количество стандартных вопросов: *Сколько суставов, щетинок, волосинок у свиньи? Сколько шерстинок на боку черной коровы? Сколько волос на голове (у человека)? Сколько зерен в четверти ржи? Сколько в холсте дырочек? Сколько на поле камешков? Сколько в море песчинок? Сколько на небе звездочек?*

В чем, собственно, суть диалога? В серии вопросов и ответов фигурируют разного рода «песчинки мироздания» — от суставов свиньи до камней и песка, составляющих землю, и звезд на небе. Интересно и то, что вопрос «сколько?» подразумевает в ответе число, которое в мифологическом тексте часто несет информацию о строении окружающего мира. Учитывая время произнесения данных диалогов — период смены старого и нового года, — следует особо подчеркнуть космологическую природу этих текстов, связанных с ежегодным сотворением мира, возвращением его из состояния небытия. При изучении обрядности святок следует всегда учитывать, что она «воспроизводит своей структурой ту порубежную кризисную ситуацию, когда из хаоса возникает космос»[3].

У беломорских карел еще недавно можно было записать текст, называемый «Сюнти» или «Слова Крещенской старухи». Крещенская старуха, или Старуха Виеристя (в южной Карелии Сюндю), — мифологический персонаж, олицетворение святочного времени. В свою очередь Сюнти (Сюндю), имеет один корень с глаголом *syntyä* 'рождаться'. В заговорах слово *сюнтю* является маркером мифологического происхождения вещей, например, *tulen synty* 'происхождение огня', *käärmeen synty* 'происхождение змеи' и т.д. Приведенный ниже текст представляет собой серию из 10 вопросов и ответов (вариант записан в Вокнаволоке): «Что [есть] один? — Я здесь. / Что два? — Глаз на голове. / Что три? — Ног у котла. / Что четыре? — Сосков у коровы. / Что пять? — Пальцев на руке. / Что шесть? — Копыльев[4] в санях. / Что семь? — Звезд в Большой Медведице. / Что восемь? — Обручей в бочке. / Что девять? — Дырок в человеке. / Что десять? — Больших заповедей (вариант: Пальцев на ногах)».

В Кондокской волости Архангельской губернии, на границе с Олонецкой губернией, рассказывали, что каждый человек, выходящий на святки из дома, обязан был знать этот текст наизусть, иначе, по поверью, Старуха Виеристя могла увести не выдержавшего испытание вопросами с собой (по некоторым представлениям, Крещенская старуха выходит на поверхность земли из проруби)[5]. Таким образом, текст «Что один?...» имел в своем «прикладном» значении функцию защиты от «святочной хозяйки», которая следила за соблюдением традиции и выступала «экзаменатором» при произнесении космологического текста. Интересно, что представителем «среднего мира», по некоторым сведениям из северной Карелии, выступал сильный знахарь или колдун, т.е. лицо, обладающее сакральным знанием.

На севере Карелии, где «святочная хозяйка» ассоциируется с водяным, был записан рассказ о том, что на святки нечетное число гадающих ходило «слушать» к озеру под предводительством колдуна, который вел все «переговоры» с водяным, пока гадающие сидели на санях, укрывшись сверху овчиной. Троекратное вызывание водяного колдуном и троекратное поднятие воды в проруби заканчивалось появлением водяного, который задавал 10 вопросов. После обмена вопросами и ответами спрашивать начинал колдун, причем первые вопросы касались всей общины: о царе, войне, ценах на продовольствие и т.д., уже после этого следовали вопросы об уготованной гадающему судьбе. Таким образом, сценарий гадания предполагал вопросы от общего к частному[6].

Повсеместно на севере Карелии, а также в Финляндии (северная Приботния и Лапландия) и в финноязычной северо-восточной Швеции (Лянсипохья), судя по материалам из Фольклорного архива Общества финской литературы[7], был распространен схожий текст из 10 вопросов с небольшими вариациями, касающимися в основном ответа на последний вопрос:

АЛЕКСЕЙ ПЕТРОВИЧ КОНККА, Ин-т языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН (Петрозаводск)

вместо 10 пальцев здесь появляются 10 заповедей. Помимо этого, в ответе на 8-й вопрос в северо-восточной Финляндии встречается фраза: «"Кап" в четверти», где термин *kappa* означает меру сыпучих тел, одну восьмую четверти. Два раза на севере Финляндии встретился ответ на 9-й вопрос: «Девять волокон в веревке». Один раз количество вопросов дошло до 11, и ответом было: «Одиннадцать апостолов», что является неверной передачей традиции более южных районов Финляндии, где встречается 12 вопросов и ответ на последний из них: «Двенадцать апостолов». Смешение номеров в ответе говорит о том, что последние два вопроса нехарактерны для северной, более архаической традиции. Несомненная архаика присутствует в ответе на вопрос: «Что десять?» из Рованиеми (Лапландия), где в двух случаях был записан ответ: «Десять когтей у орла». Особенностью Лянсипохья является то, что правильным ответом на первый вопрос здесь считался «Один глаз у черта» (подобный ответ: «Один глаз у гнома» зафиксирован на юге Финляндии).

При продвижении в южные районы Финляндии различий в ответах становится больше, хотя сама структура текста и большая часть ответов остаются идентичными северным. В провинции Уусимаа текст звучит так: «Что [есть] один? — Один глаз у топора. / Что два? — Ног у курицы. / Что три? — Ног у котла. / Что четыре? — Сосков у коровы. / Что пять? — Пальцев на руке. / Что шесть? — Дырок в подкове. / Что семь? — Звезд в Большой Медведице./ Что восемь? — Эре в марке[8]. / Что девять? — Дырок в человеке / Что десять? — Кап в карпио[9]». В провинции Сатакунта (юго-восток Финляндии), где наблюдается наибольшее разнообразие рассматриваемых текстов, отмечены следующие разночтения в сравнении с приведенным текстом из Уусимаа. Помимо уже упоминаемого ответа на 1-й вопрос: «Один глаз у гнома», на вопрос: «Что три?» в тексте из прихода Лемпяля дается ответ: «Звезд в созвездии Креста», на вопрос: «Что девять?» ответом служит: «Девять дюймов длина пяди», есть и 11-й вопрос, правильным ответом на который является: «Ночей во "Времени раздела"»[10]. Наконец, в одном из вариантов, записанном в той же провинции Сатакунта (приход Аластаро), меняется сама форма вопроса, хотя порядок вопросов и ответы остаются без изменений: «Что есть первая правда?», «Что есть вторая правда?» и т.д.

Следует упомянуть и об особой форме южнофинского текста, в котором содержится перечень действий или работ, относящихся к какому-либо производственному циклу или процессу. В текстах этого типа первая часть оформлена так: «Время час — встали, время два — пошли ловить [рыбу]», далее: «вернулись», «мыли», «сушили», «варили», «спали», «встали», «пошли вокруг горы» и т.д. Имеется несколько вариантов, где употребляются глаголы, связанные с обработкой и изготовлением льняных или шерстяных ниток: «вязать», «связывать», «ткать», «чесать», «прясть» и «вертеть». Как известно, темы прядения и ткачества, а также приготовления (обрядовой) пищи присутствуют во многих ритуальных действиях, связанных с переходными календарными периодами. В текстах такого рода присутствует уже отмеченное выше магическое называние действий, особенно когда перечисляются работы, представляющие законченный «производственный цикл».

Заметим, что на всей территории Финляндии нумеративные тексты, записанные в первые два десятилетия XX в., зафиксированы в качестве детских считалок и прибауток. Однако в некоторых случаях мы вряд ли имеем дело с детским фольклором. Таков текст из юго-западной Финляндии, тематика которого имеет сугубо христианское, библейское содержание и состоит из 12 вопросов, что объединяет его с некоторыми текстами общеевропейской, в том числе восточноевропейской традиции[11] (восходящими, возможно, к древнееврейским ритуальным диалогам пасхальных праздников): «Что [есть] один? — Один Господь. Иисус, который властвует на небе, море и земле. / Что два? — Два завета Моисея. / Что три? — Три патриарха. / Что четыре? — Четыре евангелиста. / Что пять? — Пять книг [Пятикнижие]. / Что шесть? — Шесть чаш с водой, которая стала вином. / Что семь? — Семь душ. / Что восемь? — Восемь святых даров. / Что девять? — Девять ангелов. / Что десять? — Десять заповедей Божьих. / Что одиннадцать? — [ответ не записан]. / Что двенадцать? — Двенадцать апостолов».

Таким образом, ответы на вопросы типа «Что один?...» в севернокарельской и финской традиции касаются: 1) космических объектов (количество звезд), 2) частей тела человека, 3) частей тела животного, 4) конструкции окружающих человека предметов, 5) мер объема и длины, 6) денежных единиц (количество мелких монет в более крупной единице). Основные догматы христианства также представлены при помощи числового кода. Свое место занимает и антагонист — черт и другая нечистая сила. Небезынтересно и то, что в ответах выясняется количество ночей «Времени раздела», т.е. структура и количество времени, соответствующие святочному периоду. Что касается карельской, более архаической традиции, благодаря сведениям о которой мы, собственно, и можем с уверенностью возводить все рассмотренные материалы к космогоническим текстам, то в представлениях о святочных духах — Крещенской старухе и южнокарельском Сюндю — особое место занимают вода и воздух, т.е. стихии, из которых появляются в начале кризисного периода и куда уходят после сотворения космоса силы, олицетворяющие начало начал — неразделенный хаос Вселенной[12].

«Переход от неорганизованного хаоса к упорядоченному космосу составляет основной внутренний смысл мифологии, содержащийся уже в архаичных мифах творения, — пишет В.Н. Топоров. — "Материальным составом" творимых объектов чаще всего служат либо части тела, слово и т.п. любого из творцов <...> либо элементы, смешанные в хаосе. <...> Разъединение скрытых в хаосе стихий представляет собой один из элементарных космогонических актов, которые совершаются при космогенезе»[13]. Действительно, перечисленные выше ответы на серию вопросов имеют одно общее свойство: они отвечают на вопрос «сколько?». Их легко можно представить и в «перевернутой» форме: «Сколько человек? — Я один. / Сколько глаз? — Два. / Сколько ножек у котла? — Три» и т.д. Некое бесформенное целое разъединяется, предметы приобретают форму, а с ней и содержание, внутреннюю структуру, место в пространстве космоса.. Сам принцип счета здесь можно воспринимать как разделение единого целого на части, образующие некую систему организованного космоса.

«Тексты, излагающие акт творения, весьма часто строятся на основе аналогического числового принципа в сочетании с вопросно-ответной формой. <...> Тексты такого рода воспроизводят одну из наиболее древних схем космогонического повествования»[14]. Для подтверждения этой своей мысли В.Н. Топоров приводит пример из древнескандинавского эпоса (Старшей Эдды) о диалоге-состязании верховного бога асов Одина с великаном, представи-

телем хтонических сил Вафтрудниром. Один: «Дай первый ответ, как создали землю, как небо возникло...?» Вафтруднир: «Имира плоть стала землей <...> небом стал череп...». Всего задается 10 вопросов об устройстве Вселенной.

Случайно ли, что число 10 встречается в космологических текстах как у карел, так и у скандинавов, ведь, как известно, карелы уже на ранних этапах своей истории имели непосредственные контакты со скандинавами? Думается, это не случайность, так как некоторые факты из той же календарной мифологии, например представления о Крещенской свинье, указывают на существование подобных связей.

Изучение карельских и финских текстов подобного рода находится в самом начале и может идти по разным направлениям: может исследоваться собственно нумеративный текст. Одним из объектов такого исследования могли бы стать заговоры, построенные по принципу счета от 1 до 10 и обратно, по убывающей (имеются сведения о том, что текст «Что один?» иногда читался в «перевернутом» виде, т.е. начинался с 10-го вопроса). Следует заметить, что в карельской (то же можно с определенными оговорками сказать и о севернорусской, в особенности архангельской) традиции многие заговорные формулы построены по принципу «поиска прародителя». Например, в карельском лечебном заговоре от ожога выясняется происхождение огня, а знахарь, определивший «родословную» огня, угрожает воздействовать на силы и явления, его породившие, т.е. на его «прародителей». Сюнтю (ср. в заговоре «сюнтю глубокие») здесь выступает как некий свод мифологических знаний о природных явлениях и их взаимосвязях в окружающем человека мире, известный только посвященному. Связь карельских заговоров с космологическими текстами иногда совершенно очевидна. Второй возможный вариант направления исследований — загадка, которая как по своей сути, так и по форме связана с рассматриваемыми календарными текстами и наделяется определенными функциями в период переходного календарного времени. У беломорских карел был известен такой персонаж, как Хозяйка загадок, которая являлась одной из ипостасей Крещенской старухи, т.е. спускающегося с небес или выходящего из воды святочного духа. Самобытный материал в области изучения связей загадки с календарными обрядами обобщен в исследовании Н.А. Лавонен[15].

Таким образом, диалоги космологического содержания в святочной обрядности карел дают нам основу для изучения целого ряда обрядовых текстов со сходной структурой, о древности которых говорит и их широчайшее географическое распространение — от скандинавского эпоса до древнееврейских пасхалий и индийской ведической поэзии[16].

Примечания

[1] *Толстой Н.И.* Архаический ритуал-диалог. Очерки славянского язычества. М., 2003. С. 407.

[2] *Макаров Г.Н.* Образцы карельской речи: Калининские говоры. М.; Л., 1963. № 57. С. 104. Напомним, что тверские (калининские) карелы переселились в Россию в XVII в. в основном из районов Приладожья.

[3] *Топоров В.Н.* Космогонические мифы // Мифы народов мира: Энциклопедия. Т. 2. М., 1994. С. 7.

[4] *Копыл* — часть конструкции саней.

[5] *Virtaranta P.* Vienan kansa muistelee. Porvoo, 1958. Lk. 582.

[6] Фонограммархив Ин-та языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН, 3219/23, М.М. Сидорова, род. в 1920 г. в д. Коккосалма Кестенгской волости Олонецкой губернии.

[7] Далее цитируются материалы из Архива. Выражаю глубокую признательность работникам Архива Аннели Липпонен и Лизе Лехто за предоставленные материалы.

[8] *Эре, марка* — денежные единицы.

[9] *Капа, карпио* — меры сыпучих тел.

[10] *Время раздела* — 12-дневный календарный период, по своей обрядности соотносимый со святками.

[11] См. одну из последних статей по «числовым текстам»: *Толстая С.М.* «Повесть чисел» в южнославянской устной и письменной традиции // Восток и Запад в балканской модели мира: Памяти В.Н. Топорова. М., 2007. Автор благодарен С.М. Толстой за указание на сходство финских и карельских числовых текстов со славянскими, причем это касается не только «христианских», но и некоторых «нехристианских», так называемых бытовых текстов.

[12] *Конкка А.П.* Святки в Панозере, или Крещенская свинья // Панозеро: сердце Беломорской Карелии. Петрозаводск, 2003. С. 130—135; *Он же.* Материалы по календарной мифологии и календарной обрядности сямозерских карел // Антропологический форум. № 6. СПб., 2007. С. 340—351.

[13] *Топоров В.Н.* Космогонические мифы... С. 6—8.

[14] *Топоров В.Н.* О космологических источниках раннеисторических описаний // Труды по знаковым системам. [Т.] 6. Тарту, 1973. С. 117.

[15] *Лавонен Н.А.* Карельская народная загадка. Л., 1977.

[16] См.: *Топоров В.Н.* О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» // Труды по знаковым системам. [Т.] 5. Сб. науч. ст. в честь М.М. Бахтина (к 75-летию рождения). Тарту, 1971. С. 9—62.

В.А. ВОРОШИЛИН

СВЯТОЧНЫЕ ГАДАНИЯ В ВОРОНЕЖСКОЙ ОБЛАСТИ

По наблюдению П. Малыхина, относящемуся к XIX в., «гадание в Воронежской губернии составляет исключительную принадлежность женщин, время исполнения их — дни святок и канун дней св. Варвары и св. Андрея»[1]. В наши дни единого ритуала святочных гаданий в Воронежской обл. не выявлено (да его и не было исторически).

В с. Русская Журавка Верхнемамонского р-на гадали с помощью зеркала: гасили свет, зеркало располагали у стены, зажигали свечу. В зеркале должен был появиться тот, в чьих руках окажется судьба девушки [1].

Во многих селах и сейчас гадают с использованием курицы, которая должна выбрать между водой, зеркалом или зерном (отмечены варианты). Ловили кур: «Кто кочета поймает, замуж выйдет; кто курицу — не выйдет» [1], а также овец — по их цвету гадали, каким будет муж. В Русской Журавке в новогоднюю ночь девушки выходят на улицу с хлебом, произносят несколько раз: «Суженый, выходи ко мне ужинать». Верят, что имя первой встреченной на улице женщины будет именем будущей свекрови, имя мужчины — именем свекра [2].

В Новой Усмани «завязывали у колышков ленточку или веревочку, а потом утром смотрели: если колья ровные, стройные, то и невеста, и жених будут стройными и красивыми; суковатый колышек, то и невеста кривая. На Рождество на заборе ленточку или веревочку завязывали, а утром смотрели: если четный колышек, то в этом году замуж выйдешь, а если нечетный, то позже»[2]. В с. Пузево Бутурлиновского района так гадают до настоящего времени.

Садились на ступу или в квашню: если попадешь задом — выйдешь замуж, не попадешь — останешься в девках. Это гадание фиксировалось еще в XIX в.: «Среди двора ставят квашню

ВЯЧЕСЛАВ АЛЕКСЕЕВИЧ ВОРОШИЛИН; Средняя общеобразовательная школа, с. Русская Журавка (Воронежская область)

и загадывают, "быть ли мне нынешний год замужем?" Потом завязывают глаза, идут по двору. Если попадешь на квашню — задуманное исполнится»[3]. Так же гадают в д. Дор Ярославской обл.[4]

Девушки падали спиной на снег, а утром смотрели на след: если на нем появлялись другие следы, обычно это предвещало тяжелую жизнь в замужестве. Случалось, что парни после ухода девушек нарочно хлестали ветками по «следу» [3].

Девушки ходили по дворам, стучали в окна и спрашивали: «Чей мой жених?» (так гадали и парни, они спрашивали: «Какая моя невеста?»). Хозяева дома могли назвать любое имя, но если узнавали спрашивающую и знали ее жениха, то называли его имя. Могли и пошутить, например описав в качестве невесты свинью (см. текст 16).

Среди гаданий на сон можно отметить гадание с использованием замка. Например, в с. Нижний Мамон и в 1990-е гг. девушки перед сном вешали на кружку с водой замок и ставили кружку на подушку. Девушке должен был присниться парень, открывающий замок [4]. Ложась спать, и сейчас произносят заговоры, чтобы увидеть во сне жениха. Известен также заговор на сон с упоминанием трех ангелов. Его текст в современной записи (текст 48) схож по содержанию с текстом, бытовавшим в Воронежской губернии в XIX в.[5] Иногда после этого заговора читали «Отче наш»[6].

Широко отмечено гадание с помощью «колодца». Например, в с. Осетровка Верхнемамонского р-на на Новый год «делали богатый вечер: собирались у кого-то дома, продукты приносили, стебельки подсолнечника. Из этих стебельков делали колодец и ждали, кто придет [во сне]» [5].

Для разгадки снов использовали сонник: «В понедельник — дорога, расскажи, кто мой милый; вторник, службу сослужи: кто мой милый, покажи; среда — сердится, кто любит, тот пусть мне приснится; четверг — четвертачок, кто мой милый дружок?»[7]

Во время гаданий, сопровождавшихся подблюдными песнями[8], девушки опускали в блюдо или стакан кольцо, серьги, другие украшения; блюдо накрывали. Одна из девушек была «водящей», она исполняла песни и доставала украшения, возвращая их владелицам. Одни подблюдные песни предсказывали богатство:

За рекой мужики живут богатые,
Гребут жемчуг лопатами.
Кому вынести — тому сбудется,
Скоро сбудется, не минуется[9].

Рылся кочеток
На завалинке,
Вырыл кочеток
Желочуженку.
Кому спели,
Тому добро[10].

Другие сулили богатый урожай:

Стоит полоса нежатая,
А рожь густа, не ужимиста.
Кому поется — тому с добром,
Тому сбудется, не минуется[11].

Подблюдные песни могли предсказать и смерть:

Идет смерть по улице,
Несет блин на блюдице.
Кому вынести — тому сбудется,
Скоро сбудется, не минуется[12].

Сейчас подблюдные песни сохранились лишь в Новоусманском р-не, в других районах Воронежской обл. они не отмечены.

ТЕКСТЫ

1. Возьмём у мамы кольцо, положим в чашку, нальём воды и смотрим, смотрим. Никто не приходит. Два прибора ставили. Перед зеркалом сидели и говорили: «Суженый, ряженый, покажись мне» [6].

2. Приносили курицу, ставили на пол воду и пшеницу сыпали. Курицу пускали, если пить воду идёт — муж пьяницей будет, если клюёт пшеницу — хлебороб [6].

3. Кур ловили. Делали круг мелом. В этот круг сыпали зерно, устанавливали кирпич. Что первое клюнет: пшеницу — богатство; кирпич — печку смолоду топить [7].

4. На полу раскладывали: лук, иголку, хлеб. Вносили курицу. Если курица подошла к луку, то муж будет пьяница; если курица подошла к иголке, то муж будет портной; если курица подошла к хлебу, то муж будет богат. Как женихов звать, спрашивали под окном [8].

5. Кур ловили. Кочета поймаешь, а он орёт — муж пьянчужка будет. Чтобы поймать курицу, овцу, спрашивали разрешения у хозяев [9].

6. Под Новый год ворожили: овец ловили, если лохматая овца — богатый жених [9].

7. Старый Новый год. Женихов загадывали: валенки кидали, овец ловили. Если белую овцу поймала, то каштановый будет жених [10].

8. Под Новый год чёботы бросали. С какого края придёт жених? А он во дворе, схватит чёбот и бежать! [11].

9. Обуваем лапоть и бросаем за ворота, если упал далеко от ворот — далеко выйдешь замуж, а если упадет близко, то близко выйдешь замуж. Я бросала лапоть, а он упал на ворота и остался там! [12].

10. Под Новый год гадали. Спрашивали под окнами: «Как жениха звать?» Гадают и так: ворота чанные, через них бросают валенок; куда носом, в ту сторону и замуж [13].

11. За ворота бросали обувь: в какую сторону носок — оттуда жених будет [6].

12. Перекинуть сапог со двора через забор. Куда носок сапога покажет, значит, там живет жених или невеста [14].

13. Под Новый год гадали: валенок за забор, мужскую рубаху под голову. Приснится жених, да не этот. Колодцы закрывали: жених придёт колодец открывать [15].

14. Возьмём охапку дров, вносишь в хату и гадаешь: складываешь попарно, если парно — выйдет замуж девка [6].

15. Под Новый год загадывали невесту, жениха. Постучат в дверь, окно и спрашивают: «Чей мой жаних? Эй, бабка, чей мой жаних?» [16].

16. Под Новый год под окном спрашивали: «Какая моя невеста?» Бабка отвечала:

Хвост крючком,
Нос пятачком,
В два ряда пуговицы [16].

17. Два листа мнёшь, загадываешь желание, поджигаешь, подносишь к стене, смотришь на изображение. Что привидится, то и сбудется [17].

18. Под Новый год гадали так: жгли бумагу и по отражению тени на стене узнавали своего жениха [18].

19. Под Новый год обвязываешь колушки изгороди: прямо обвяжешь — прямой будет муж [статный, красивый] [19].

20. Ступу вытаскивали во двор. Идешь и задом садишься в ступу, а если не попадёшь, то в девках останешься [20].

21. Выставляли квашню [в которой пекли хлеб] середь двора, завязывали глаза. Найдёшь квашню, то в замужестве сама хозяйка, а задом села — выйдешь замуж [19].

22. На ночь выбирают чистое место, то есть где снег не притоптан. Девушки падают на снег спиной, оставляют след. Утром приходят, смотрят: если след остался чистым, то муж не будет бить жену, а если есть следы, то жестокий будет муж [21].

23. Спиной на снег падали и смотрели: если исхлестано, то муж драчун [22].

24. Девушки падали на снег спиной под Новый год: если поверхность следа гладкая, то жаних хороший, а рябушечки — жаних рябой [8].

25. Загадывали себе сон: кто приснится, в какой церкви буду венчаться, в какой обручаться [6].

26. Запирали замок и под подушку прятали, а ключ отдавали бабушке. Кто придёт просить ключ, чтобы отпереть, бабушка знала [6].

27. Замки клали без ключа. Кто во сне придёт с ключом, угадывали: тот жаних [9].

28. [Перед сном девушки кладут под подушку замки, закрывают на ключ и говорят:]

Кто придэ ключ просить,
Замок открывать,
С тем век вековать [1].

29. Колодец делали. Два ведра с водой ставили рядом и дужки ведер одним замком закрывали, а ключ — под подушку. Под подушку и полотенце прятали.

Суженый, ряженый,
Приди ко мне,
Покажись мне!

Если приснится суженый, то умывать будет [22].

30. Гадали на женихов: на Крещение колодец роблят. Кто придёт воды брать, тот и жених. Колодец из подсолнуха [23].

31. Делали колодец из бересты и говорили: «Суженый, ряженый, приди водички напиться» [10].

32. Колодец делали из спичек, а одну спичку под подушку прятали: «Суженый, ряженый, приди ко мне наряженный» [24].

33. Колядин, Колядин,
Кто воды придэ наберет,
С тем век вековать [25].

34. Как в четверг на пятницу
Гляну я на матицу,
Пятница, пятница,
Кто любит, тот приснится [25].

35. Пятница, пятница,
Кошки спят в избе.
Суббота, суббота,
Девичья работа.
Сон, сон, расскажи,
Кто в меня влюблен? [24].

36. Ложусь с понедельника
на вторник,
Кладу у изголовья ельник.
Приснись тот мне,
Кто думает обо мне! [26].

37. С кем мост перейду,
С тем век проживу [25].

38. [Перед сном девушки сыпали под подушку зерно и шептали:]

Ну, кто придэ жито жать,
С тем век вековать [25].

39. Повесть, повесть,
Дай, повесть,
Какого жениха увидать —
С тем век вековать [27].

40. [Кладут штаны под подушку и говорят:]

Суженый, ряженый,
Приди ко мне наряженный [1].

41. Ложусь на новом месте,
Приснись жених невесте.

Делали сто поклонов, чтобы жених приснился [22].

42. Под подушку зеркало, карты прятали, чтобы увидать во сне жениха:

Ложусь на новом месте,
Приснись жаних невесте [16].

43. Под голову клали наперсток и иголку с ниткой. Девушке приснит сон: кто придёт воды черпать в этот колодец, тот будя мой жаних. Наперсток — означая за колодезь, иголка — это свод, цибор [жердь для подъема воды из колодца].

На старом месте
Приснись жаних невесте [28].

44. Перед тем как лечь спать, нужно посмотреть в зеркало три раза, но так, чтобы в нем не отражалось окно. После этого ставят под кровать у изголовья стакан с водой, над ним ставят скрещенные вилки. Во сне приснится жаних или невеста [14].

45. Перед тем как лечь спать, нужно надеть на одну ногу новый вывернутый наизнанку носок. Во сне приснится жаних или невеста [14].

46. В ночь под Рождество ложишься спать, под подушку кладут мыло, расческу, а на правую ногу надевают чулок. Говоришь такие слова: «Ряженый, суженый, приди ко мне, причеши меня, умой меня, разуй меня!» И вам приснится суженый [26].

47. Перед Крещением гадают: «На крещенских горах три спасителя в головах. Правый корить, второй алилить, а третий правду говорить» [29].

48. На Сиамской горе сидит три ангела. Один дремлет, другой видит, третий сны разгадывает. Если моё желание исполнится, то приснится вода, если нет — хлеб [24].

49. Как увидеть своего мужа. До сна положить под подушку зеркало. Если осколок положишь, то увидишь половину лица своего мужа, а на целом зеркале можно так посмотреть, но немного, а проснуться в 12 часов. Если в зеркало смотреть много, то будущий муж ударит и останется на всю жизнь чёрная его рука [30].

50. Под Старый Новый год положить под ёлку конфету. В 12 часов сказать: «Розовый гномик, появись». Если скажешь «желтый», то он придёт на колеснице и задушит тебя, а если скажешь «розовый», то можно загадывать шесть желаний [30].

51. До 12 часов ночи поставить стакан с водой и бросить любое кольцо или перстень, можно даже сделанное из бумаги. Ровно в 12 часов проснуться и сказать три раза: «Русалка, появись!» Если ты вздрогнешь, то русалка исчезнет навсегда, а если не вздрогнешь, то русалка останется, и можно загадывать три желания [30].

52. Брали 12 луковиц, резали пополам. Получалось 12 чашечек. Каждая чашечка — это месяц. Посыпали каждую чашечку солью. Какая чашечка будет влажная, то это дождливый месяц [31].

53. Молодые девушки, чтобы узнать свою судьбу, вызывают духов. Для этого берут четыре ложечки, лист чистой бумаги. Раскладывают ложечки крестом, руки держат над ложечками. Произносят заклинания: «Бог духов, отпусти дух», называют фамилию, имя, отчество умершего, после чего убирают руки. Раздвигают ложечки, и дух покажется. Гадать на самоубийц нельзя [32].

Примечания

[1] *Малыхин П.* Очерки поверий, обрядов и гаданий в Воронежской губернии // Воронежский литературный сборник. Вып. 1. Воронеж, 1861. С. 391.

[2] ВГУ, папка № 3, 1993, с. 129.

[3] *Малыхин П.* Указ. соч. С. 192.

[4] Архив кафедры русской литературы Ярославского гос. пед. ун-та. Фольклорная практика, 1989, № 159.

[5] *Малыхин П.* Указ. соч. С. 391.

[6] Архив Русского географического общества, р. 9.0.1, № 11, л. 90.

[7] ВГУ, папка № 7, 1997 (Воронеж), с. 11.

[8] См. публикации подблюдных песен Воронежского края: Календарно-обрядовые песни // Воронежские народные песни в современной записи / Под ред. С.Г. Лазутина. Воронеж, 1991. С. 6—7, № 27; Песни крестьянских праздников. Подблюдные песни // Народные песни Воронежского края: Антология / Под ред. С.Г. Лазутина. Воронеж, 1993. С. 71; *Лазутин С.Г.* Календарная обрядовая поэзия // *Кравцова Н.И., Лазутин С.Г.*. Русское устное народное творчество. М., 1977. С. 45.

[9] Календарно-обрядовые песни... С. 6, № 2.

[10] ВГУ, папка № 9, 1992 (Новоусманский р-н), с. 6.

[11] Там же.

[12] Песни крестьянских праздников.... С. 71.

Список информантов

1. А.Р. Ярцева, 1915 г.р., с. Русская Журавка, Верх., зап. в 1988 г.
2. Оксана Марынич, 16 лет, с. Русская Журавка, Верх., зап. в 1996 г.
3. Е.Т. Курдюкова, 1912 г.р., с. Нижний Мамон, Верх., зап. в 1994 г.
4. К.В. Ворошилина, 1917 г.р., пос. Шанино, Пан., зап. в 1986 г.
5. М.А. Комова, 1923 г.р., с. Осетровка, Верх., зап. в 1988 г.

6. А.М. Бойко, 1903 г.р., с. Белая Деревня, Пав., зап. в 1994 г.
7. О.А. Авдеева, 1911 г.р., с. Рамонье, Ан., зап. в 1994 г.
8. Н.П. Тамонова, 1930 г.р., Эрт., зап. в 1994 г.
9. А.Р. Высокина, 1918 г.р., с. Васильевка, Ан., зап. в 1991 г.
10. П.Б. Чебышева, 1915 г.р., с. Криуша, Пан., зап. в 1994 г.
11. М.Т. Бельтова, 1906 г.р., с. Петровка, Пав., зап. в 1994 г.
12. О.Ф. Петряева, 1924 г.р., с. Русская Буйловка, Пав., зап. в 1994 г.
13. А.Г. Кузнецова, 1931 г.р., с. Новомакарово, Гриб., зап. в 1994 г.
14. Инф. неизвестен, с. Верхний Мамон, Верх., зап. в 1991 г.
15. С.Т. Компанейцева, 1918 г.р., с. Архангельское, Ан., зап. в 1994 г.
16. А.С. Гуськова, 1912 г.р., с. Первая Александровка, Пан., зап. в 1994 г.
17. Е.В. Куцеренко, 1958 г.р., с. Анна, Ан., зап. в 1986 г.
18. М.И. Чабанова, 1921 г.р., с. Криуша, Пан., зап. в 1994 г.
19. Е.И. Лобаева, 1909 г.р., с. Александровка, Тал., зап. в 1995 г.
20. Е.П. Томилина, 1913 г.р., с. Красный Лиман, Пан., зап. в 1994 г.
21. А.А. Калашникова, 1930 г.р., пос. Шанино, Пан., зап. в 1986 г.
22. А.В. Лебедева, 1924 г.р., с. Первая Александровка, Пан., зап. в 1994 г.
23. А.Н. Карагинская, 1904 г.р., с. Петровка, Пав., зап. в 1994 г.
24. О.В. Брехова, 1963 г.р., с. Русская Журавка, Верх., зап. в 1995 г.
25. Галя Воробьева, 14 лет, с. Русская Журавка, Верх., зап. в 1987 г.
26. Лена Костюченко, 16 лет, с. Мамоновка, Верх., зап. в 1994 г.
27. Галя Надысова, 16 лет, с. Русская Журавка, Верх., зап. в 1987 г.
28. Е.В. Вишнякова, 1907 г.р., урож. с. Приречное, Верх., с 1980 г. живет в с. Гаврильск, Пав., зап. в 1988 г.
29. Ю.К. Ермакова, 1938 г.р., с. Кочетовка, Хох., зап. в 1997 г.
30. Люда Базюкова, 8 лет, с. Красный Лиман, Пан., зап. в 1981 г.
31. Е.А. Титаренко, 1905 г.р., с. Воронцовка, Пав., зап. в 1988 г.
32. Е.П. Кошелева, 1976 г.р., с. Красный Лог, Каш., зап. в 1994 г.

Сокращения

Ан. — Аннинский р-н
Верх. — Верхнемамонский р-н
Гриб. — Грибановский р-н
Каш. — Каширский р-н
Пав. — Павловский р-н
Пан. — Панинский р-н
Тал. — Таловский р-н
Хох. — Хохольский р-н
Эрт. — Эртильский р-н
ВГУ — Архив кафедры теории литературы и фольклора Воронежского гос. ун-та

А.С. ВАСЬКИНА

СВЯТОЧНЫЕ ГАДАНИЯ

В КАРГОПОЛЬСКОМ И НЯНДОМСКОМ РАЙОНАХ

В настоящее время постоянное обновление традиционного деревенского уклада жизни всё больше отделяет нормы и особенности этой жизни от норм, существовавших по крайней мере несколько десятилетий назад. Предается частичному забвению, видоизменяется и упрощается и святочный обрядовый комплекс, в котором большая роль традиционно отводилась магии гаданий. На материале текстов, записанных фольклорной экспедицией Российского государственного гуманитарного университета в селах Каргопольского и Няндомского районов Архангельской обл. в 1997—2007 гг., видно, что сейчас на святки жители сел почти не гадают. О том, как принято гадать, помнят женщины в основном преклонного возраста, причем нередко с оговорками: «Дак мы-то так уже не гадывали, это когда наши мамы-бабушки были»; «Вот это раньше-то, по словам старых-то родителей, да вот дедушек, бабушек». Таким образом, иногда знания о гаданиях принадлежат даже не личному опыту человека, а выводятся из опыта, переданного старшими. Но, к счастью, о многом помнят и по опыту собственной юности, что позволяет внутри отдельных сел или целого района проследить преобладание некогда наиболее распространенных видов гадания.

В каргопольских и няндомских селах распространение получил целый комплекс гаданий, основанных на принципе «выслушивания» и «высматривания» судьбы, одни из которых встречаются почти повсеместно, а другие фиксируются в единичных случаях.

«Выслушивание». Гадания, цель которых — «услышать» адресованное гадающему предзнаменование, совершались вне жилого помещения.

Слушать отправлялись, чтобы узнать ответ на конкретный вопрос. Среди текстов преобладают истории о «выслушивании» скорого замужества, скорого начала или окончания войны 1941—1945 гг., возвращения с фронта близких. Последнее объясняется тем, что молодость многих информантов пришлась на военные и послевоенные годы.

Наиболее широко распространена традиция слушания на перекрестках (*ростанях*, *ристанях* или *крестах*), в поле, у проруби. Слушать необходимо было с закрытыми глазами, иногда сидя на коровьей шкуре, предварительно «обчертившись» (или «зачертившись») сковородником или кочергой для защиты от нечистой силы. В другом случае слушали, стоя под *потоком* — водосточным желобом, висящим вдоль ската крыши. Несколько меньшее распространение получило гадание, которое называют (*снежки*) *полоть*. В отличие от предыдущего, оно исключительно молодежное; так гадали и девушки и парни. В данном гадании сопряжены два действия: гадающие должны были трясти в подоле рубахи снег (реже — мусор) и в процессе этого слушать, откуда доносится лай собаки: в той стороне живет будущий супруг или супруга.

Зафиксирован ряд историй о столкновении гадающего с нечистой силой, которая пытается утащить с собой гадающего в случае неправильного выполнения предостерегающих мер. Однако такие истории могут получать рациональное объяснение.

1. Я вот ищё расскажу интересную очинь историю. Значит, Женя [муж] у миня с армии пришол в шисят третим году... И это ф шисят третим году дело было... он пришол в дикабре с армии, а мы гадали <...> когда жи он с армии придёт. Уже три года прошло, а фсё ищё нету. А он пирислуживал нимношко. И пошли гадать мы: я, йиво мать и йищё сосетка. <...> А гадали у коло[д]ца. Они взяли сковородьник, вокрук колоца почиртили, а што-то... уже снегу было много, но вокрук колоца-то можно пройти. <...> И, значит, и мы за колодец ззади фстали и стоим. А они [гадающие]-то фсё опчиртили, и стоим там. Вот, говорят, стойти и слушайти. Я так боюсь, так боюсь. Я захватилась, это, за эту, Ксеню Иванну, за сосетку, так стою. Она гут: «Слушайти, слушайти». И вдрук... это... Ну вот, как по морозу ф сапагах-то ходют, скрип-то такой. А у йих дом на горе стоит. А тут болото. И вот он п болоту идет ф... ф сапогах. Скрипит

АНАСТАСИЯ СЕРГЕЕВНА ВАСЬКИНА, студентка 2 курса Российского гос. гуманитарного ун-та (Москва)

снек-то вот так. А я и говорю, думаю: «Щас уш он провалица, фсё ужо, вот тут сугроп. И он с... идет-то прямо на нас, на сугроп». А глаза нильзя окрыть, надо глаза штобы закрыты были. Я вот так диржу, я гь[ворю]: «Ну фсё, он щас провалица на нас тут. Вот уже слышно, вот тут вот где-то вот, вот, вот тут вот, рядом, рядом». И... и ниделя ни прошла и... [жених] пришол с армии... ф сапогах [1].

2. Я сама ходила слушать на Крещенье... на ристань, вот две — дорога идёт, и дорога пересекает, и на этом месте сидели мы, женщины, слушали. В сорок пятом году зимой, ну, вот на Крещенье. Война-то в сорок пятом кончилась, в мае. Одна загадала: «Вот, давайте, — грит, — сядем, услышим что — шум какой, машина или плач — это война ещё не кончится в этом году, а если песню услышим, то война должна кончица». Она нас обчертила, она знала там слова какие, начали пять человек, сели и вот закрыли глаза все. Говрит: «Закройте глаза» — она обчертила нас кругом вот, чтобы ни звука больше никто ничего. Вдруг гармошка заиграла, а полночь уже, все спали, нигде никого не было. Гармошка — и всё ближе, и ближе, и так заливается гармошка. Она вскочила: «Чур, будет слушать». Всё стихло. Мы встали, нигде никого нет. И ведь война вон кончилась в том году, в сорок пятом. [А эта женщина что-нибудь говорила?] Она про себя [2].

3. И вот на эту ростань собиралисе девчата все, собирались, брали вот сковородник, этим сковородником обчерчивались, но какие слова [говорили], я не помню. Со словами с какими-то. И вот сидели ждали. Если услышат там — вот против какого дома гармошка заиграла, значит, ты в этом году замуж выйдешь. Если там хлопнула доска или што-нибудь застрогали, то в этом году будет покойник. В святки это всё, в святки [3].

4. Слушали они сидели, и им стало, што кто-то што-то тёшет, ну... топором тешет. Тешет, потом, значит, это... потесал-потесал, шо-то колотить стал, потом, значит, пошол, заскрипели половицы, и вдруг кто-то заревел. Они, значит, все побежали, перепугаись и побежали. Бежали, а потом через три дня там умер дед, в этом доме [4].

5. Мужики... на это... на кристы [ходили]. <...> Вот на... на крест постилили шкуру тилячью, сели на эту шкуру, опчертились... сковородником... <...> Ну вот, а... не знаю уш, правда ли, нет ли, а это, хвост-тот не опчертили, хвост ещё у шкуры-то был. От чёрт-тот пришол да их за хвост захватил и потащил, до проруби дотащил. [А они его не видели, глаза закрывали?] Обязательно, обязательно закрыты глаза. Как, надо ни смотреть вить. <...> Так они потом: «Чур-чур, аминь» — и чёрт... отступилсы. Шкуру бросил. До проруби дотащил, он мог бы и в прорубь затащить [5].

6. Кому вот колокольчики прислушаюца, дак там взамуш выдёт, а кому, дак и за хвост, за эту за шкуру захватят и поволочат [смеется]. [Что это значит?] Это значит, што хулиганы пришли [смеется]. <...> Девки засобиралисе вот, што пойдём слушать севодня, а парни уже смекнули и вперёд их прибежали да сели и давай там... [6].

7. [З.А.:] Ну фставали, загадывали, тожо пот поток, вот и х[то-то]... идёт, идёт, идёт, и зимой слышно: рыч-рыч-рыч. Валинки-ти, в валинках идёт. Ну блиско-то не допускали, выслушают... [Что значит «близко не допускали»?] Ну вить хто его знае...

[Н.М.:] Может, чёрт идёт.

[З.А.:] Чёрт придё да хватит да [смеются]. Хоть это што и выгадывали, а д... блиско ни пускали фсё равно до сибе.

[Н.М.:] Фсё рьно с ничистой силой связаны гадания.

[Как не подпускали?]

[З.А.:] Такс слышат, што ближи-ближи-ближи, и коньчали, выдут ис-пот потока. <...> Эсли ф каком доме свадьба, дак выслушают, што там посуда брякаит и столы таскают, выслушают, а где, дак и... как покойник, дак тожо...

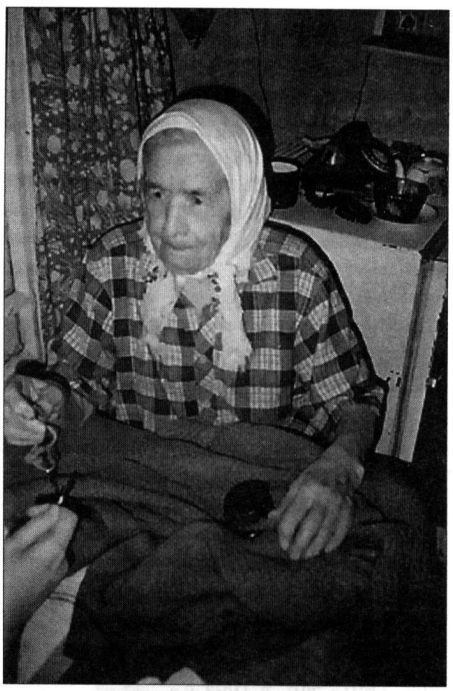
[Н.М.:] Плачут.

[З.А.:] Плачут, это фсё слушали [7; 8].

8. Придё... вот идёш на вичирину в клубе, например, сидим фсе, потом: «Подёмте снешки полоть!» — «Подёмте». Придём: туда дорога, туда дорога и туда. Три дороги штоб было. Вот на этот пирикрёсток сядем, снек ф подол [наберем] и трисём. Вот, например, тибе хоть скажут: «Триси». Ты потрясла-потрясла, вдрук собачка залаяла там ф какой стороне. Значит, туда и замуш выйдеш. Или парню... Там тожо трясут-трясут, потом: ой, залаяла собачка — там жениси. Вот это... Это правда. Вот это уш я сама ходила, по... полола дак [9].

9. Ходили... Собацьку пололи, мусору возьмём, вот так, трясём ф подоле... [Слушали,] где собацька лает. [Куда ходили?] На улицу [10].

В отличие от «выслушивания», **«высматривание»** привязано к жилищу.



Анна Васильевна Афанасьева, 1914 г.р. (пос. Льнозавод Каргопольского р-на), показывает, как гадать на жениха в святки, запирая одежду на замок

Чтобы узнать судьбу жителей интересующего гадальщиков дома, в его окна заглядывали, наложив на лицо блин или сочень. «Высматривание» девушками женихов в зеркале или в обручальном кольце, распространенное повсеместно в Каргопольском и Няндомском районах, требовало целого комплекса предметов и соблюдения определенных условий, как то: вечернее время суток (иногда — после полуночи), присутствие в помещении только гадающей либо гадающей и ее старшей помощницы, запрет на разговоры во время гадания (исключение составляет момент произнесения магических слов). Нередко элементы гаданий с зеркалом или обручальным кольцом взаимно дополняют друг друга.

10. [З.А.:] А в окна загляд... социнь соскут, социнь, и вырижут там эка... по...

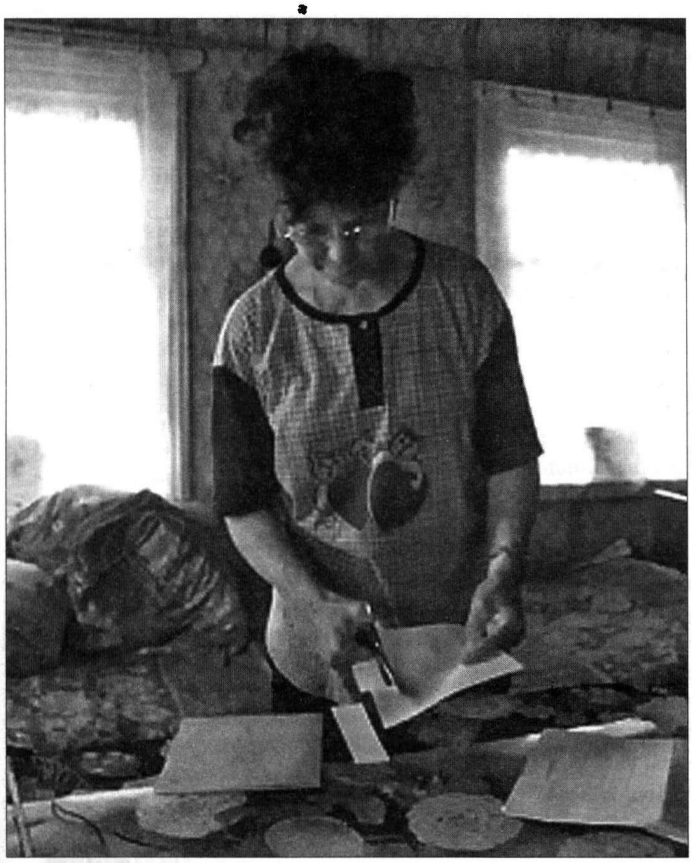
[Н.М.:] Дырочку.

[З.А.:] Под глаза дыроцьку, под нос, под рот и смотрят в окно цириз этот сочинь, и тожо выглядывали, што в этом доми делали-то. [А как?] Дак у ково свадьба, у ково зыпку кацяют, у ково што, што там...

[Н.М.:] Да рибёнка родит [смеётся].

[З.А.:] Што... хто што сделает да [7; 8].

11. Ну там увидят чё там — или в избе кто, может, умрёт, дак ходит как-нибудь или увидят, бывает, что без головы или ещё там чего-нибудь [11].



Валентина Павловна Аникиева, 1942 г.р. (с. Воезеро Няндомского р-на), показывает один из способов гадания. Гадающий обертывает три ложки одинаковыми длинными бумажками, а потом разворачивает и смотрит, в какую сторону развернется бумажка. 2007 г.

12. [Бабушка, помогавшая с гаданием] зеркало поставила, потом это, перед зеркалом у неё было блюᵗца, на блюᵗце, по-моему, у ниё писок был или зола, што-то вот такое, и потом... стакан, кольцо... вот, и это фсё на блюᵗце так этъ, организовано, и я должна была смотреть... как бы... смотрю в зеркало, но там есть отражение... вот такое, это фсё у самово зеркала стоит... блюдечка, атц... и с... кальцо абручальное, пущено. <...> И вот када долго-долго напрягаеш глаза... и смотриш, и потом появляеца какое-то изображение. <...> Я тогда увидела солдата. Угу. С рюгзаком, вот эта военная форма, фсё... мн.. а я ф ту пору переписывалась с... с парнем, ждала из армии, вот, а высмотрела своево мужа. Суженово. Была ль... очень недовольна, конечно, этим, вот так. <...> А потом, когда я уже спустя сколько-то времени фстретила вот мужа теперь... настоящево, да? Я была п... он пришол из армии как рас... и [в]первые мы у... встретились, я смотрю и думаю: «Где-то я видела». <...> А потом это... и... фспомнила, што это же в гадании было как рас. Так вот хочеш верь... ф такую судьбу, хочеш не верь [12].

13. [Что делает девушка, когда в зеркале приходит жених?] Скарей... свечки пагашаэт, пугались вить нас... пугались мы... [Жених] схватить можот, дъ там на лице чё остаца можод быть, эсли вот уцепица за лицо, так там... кра... памятка на фсю жись, краснае питно останица, ли чё дък... Ни разрешали этъ... появица и сразу фсё... прикращать [13].

14. [Подруга] принесла эту... полотенце ли, скатерть ли, што была ф церкви, кольцо принесла, што был, знаеш, э, ф церкви и... э... эта, стакан и зо... блюдичко и на блюдичке зола, и мы поставили стаканы э... в золу и туда х... кольцо ф самоё... в опшом, опустили. Вот, сидели, смотре-смотрелись... в эта кольцо. Смотримся, смотримся мы ф кольцо, в опшом, а потом, а потом, значит — э... эта, она [подруга] <...> начала высматривать, што живой или нет отец, живой или нет отъц. Ей дак бугорок показываици, и фсё — ничиво, как бугорок, как могила, понимаё[шь] самоё. Потом я начала смотреть, я смотрелась, смотрелась, смотрелася, это за чиво засмотрися и в это коле... дак, кольце-то, значит, э... это, а за которого я замуж вышла, зъ... за Ваню. Тъ своего за мужа-та, а он вдрук пришол, да из-[з]а плича и мне и говорит: «А вот он я, — гърит, — тут». А я гърю: «Ой, иди к чорту-ту, ты-то шо пришол» [смеётся]. Толкнула ей [его] и это, буто как э... мохната шапка вот стоит вот, вот, кажат [кажется], што мохната шапка, и фсё. Вотᵊ, што вышла так я за ево вышла взамуш... [14].

15. [З.Ф.:] В стакан воды наливали, перед свечкой и, например, вот в городе — так в ванной, вот это садились, а дома, так надо так, штоб темно было. И в этот стакан ложили кольцо и смотрели. И штоб никово, один штоб там сидит и смотрит.

[В.Г.:] Перед зеркалом.

[З.Ф.:] И там вот в кольце появляется там парень или кто, может, она его узнаёт, может быть, не узнаёт. А потом, гоўорят, бывало, што сбывалось. Што замуж выходит, и точно она ево видела [3; 15].

Гадания на сон очень разнообразны. Порой традиция одного и того же села знает несколько разновидностей гадания, в котором девушка, совершив ряд магических действий-приготовлений и произнеся необходимые слова, засыпает, и ночью ей открываются некоторые моменты будущего (практически всегда связанные с замужеством).

16. И мне она [тетка]: «Хочешь погадать-то?» А дефчонки ак: «Хочу, тётушка». — «Ну дак на тебе крестик, пот подушку полош и запоминай, чево присница». Ну ўот. Было дело, приснилось мне, и исполнилось. [Что приснилось?] А мне приснилось, начит... э... я скр... схожу с крыльца и молодой человек меня обнимает за плечи, как бы сводит с крыльца и... И дествительно, потом так и было, ўот. Это, начит... э, было Крещенье в енваре — девятнацатово енваря, а замуш меня муш увёл одинацатово февраля — месяца не прошло [16].

17. [Я] суженово дак вот как выгадала: тоже в святки — нет, не в святки, раньше, до святок — буквально... у нас... мы поженились первово января. На суботу. Вот меня тоже научила одна... тётка Таисья — она много таких знала суеверий да вот... гаданий. Вот, говорит, ложись спать в суботу и прочитай: «Воскресенье с понедельником, вторник со средой, четьверк с пятницей. Субота-сирота, покажи мне во сне моево богосуженово». И вот ложись спать. Три раза прочитай и ложись спать. Веть я веть точно ево увидела. И пришол, он с армии пришол, а свадьбу-ту мы играли... [17].

18. Вот, например, эсли надо уш... дифчёнки... замуш-то бы выходить... так вот... надо узнать, когда выйдет, дак вот, пой[дёт]... ф.. прорупь... ногу окупаят... и ф гору идеет задом. Задпятки. И штобы эта, левую ногу купает, и штобы левой ногой фсё вперёд, ступать. <...> И жених ночью присница. Лягет, лягет спать, ну вот эта, загадает: «Суженый... присьнись мне». Ну вот ей и присьница [5].

19. Когда садятца ужинать... первый кусочек хлеба откусят и положат взапазуху. Потом вечиром, как спать ложица, вот она выйдет на крыльцо, три раза поклоницы... ф три стороны... «Суженый-ряженый, приходи ко мне ужинать». Вот с этим кусочком хлеба ложица ф постель. Вот ей и присница [5].

Список информантов

1. Лидия Александровна Пономарева, 1929 г.р., с. Мехреньга, Нянд.; зап. в 2005 г.
2. Августина Александровна Фадеева, 1922 г.р., с. Печниково, Карг.; зап. в 1997 г.
3. Зоя Филипповна Прялухина, 1928 г.р., с. Лядины, Карг.; зап. в 1997 г.
4. Антонина Егоровна Смышляева, 1936 г.р., с. Труфаново, Карг.; зап. в 1998 г.
5. Нина Ефимовна Трапезникова, 1928 г.р., с. Лепша, Нянд.; зап. в 2007 г.
6. Екатерина Алексеевна Герасимова, 1931 г.р., с. Саунино, Карг.; зап. в 1999 г.
7. Зоя Афанасьевна Борыгина, 1930 г.р., с. Лимь, Нянд.; зап. в 2006 г.
8. Нина Михайловна Зарубина, 1953 г.р., с. Лимь, Нянд.; зап. в 2006 г.
9. Валентина Лазаревна Бардинова, 1926 г.р., с. Мехреньга, Нянд.; зап. в 2005 г.
10. Анастасия Степановна Подгорних, 1921 г.р., с. Мехреньга, Нянд.; зап. в 2005 г.
11. Анна Ивановна Попова, 1926 г.р., с. Печниково, Карг.; зап. в 1997 г.
12. Галина Ивановна Варакина, 1937 г.р., с. Лепша, Нянд.; зап. в 2007 г.
13. Ольга Леонидовна Дойкова, 1959 г.р., с. Лимь, Нянд.; зап. в 2006 г.
14. Анна Петровна Амахина, 1932 г.р., с. Канакша, Нянд.; зап. в 2006 г.
15. Владимир Григорьевич Прялухин, 1930 г.р., с. Лядины, Карг.; зап. в 1997 г.
16. Любовь Васильевна Щипунова, 1942 г.р., с. Моша, Нянд.; зап. в 2004 г.
17. Нина Павловна Макарова, 1927 г.р., с. Труфаново, Карг.; зап. в 1998 г.

Сокращения

Карг. — Каргопольский р-н
Нянд. — Няндомский р-н

Фото А.Б. Мороза

«СЛУШАНИЯ» НА СВЯТКИ В КАРГОПОЛЬЕ

В данной публикации представлен фрагмент из рукописи Т.В. Ажгибкова (1914—1994) — педагога, поэта, художника и краеведа. Ажгибков родился в д. Калитинка Архангельской губернии, окончил Вологодский педагогический институт, после войны работал учителем русского языка и литературы в с. Верховажье. С 1991 г. и до конца жизни он проживал в доме-интернате в Каргополе.

Рукопись, озаглавленная «Рассказы бабушки Вари»[1], была начата летом 1993 г., по-видимому, в каргопольском доме-интернате и представляет собой переложение рассказов Варвары Алексеевны Широких, в девичестве Поповой, 1901 г.р., родом из д. Погост Ошевенской волости Каргопольского уезда Архангельской губернии. Наряду с преданиями, новеллистическими рассказами и т.д. в рукописи содержится рассказ о святочных гаданиях (помещен на л. 1—4; между л. 2 и 3 вклеен дополнительный лист, на котором написаны необходимые для гадания «заговоры» и нарисована схема кругов, которые чертили гадающие). Описанные способы гадания и связанные с гаданием сюжеты в целом характерны для каргопольской традиции[2].

В публикации орфография и пунктуация приведены в соответствие с литературными нормами, особенности речи сохранены.

Святки

Слушания. В зимние январские дни в деревнях обязательно отмечали святки: особые дни между Рождеством, 7 января, и Крещением, 19 января. Чтоб узнать судьбу свою, девушки-подруги собирались, гадали и слушали.

Варя вместе с подругами пошла на развилку дорог недалеко от моста на речке Чурьеге, пошла слушать. Для слушания надо взять дома сковородник, чтоб им можно было обчертиться, то есть на снегу чертить три круга как защиту от нечистой силы, и сидеть какое-то время (может, минут 10 или 15) внутри того круга. Но надо, конечно, знать точно слова «заговора», которые несколько иначе повторяются при черчении кругов. Варя те заговоры помнит. При первом черте: «Встань, гора каменна, от земли до неба, чтобы ее не победила нечистая сила». При втором черте слова повторяются те же, но гора уже чугунная. При третьем круге уже гора медная. На стыке концов круга ставится обязательно крестик. Теперь, когда девушки обезопасили себя от нечистой силы, они садятся на корточки в кружок лицами в разные стороны от центра кругов. Иногда цепляют мизинцы пальцев, образуя цепочку. Но это не обязательно, и не всегда делают. Сидят и слушают. Нет, пожалуй, и 10 минут никогда не выдерживают. Важно, что услышат. Если колокольчик девушка услыхала, то свадьба будет в этот год и замуж пойдет в ту сторону, откуда был слышен звон колокольчика.

Варианты заклинаний при черчении кругов во время слушания

При первом наружном круге: «Стань, гора каменна, от земли до неба. Ни птице пролета, ни зайцу пробега, ни конному, ни пешему, ни самому лешему».

При втором круге: «Стань, гора медна, от земли до неба, ни птице пролету, ни зайцу пробега, ни конному, ни пешему, ни самому лешему».

И при третьем круге: «Стань, гора костяна, от земли до неба, ни птице пролета, ни зайцу пробега, ни конному, ни пешему, ни самому лешему».

Когда построена такая крепость из трех стен с повторяющимися заклинаниями, можно садиться и слушать: уже обязательно что-либо почудится, услышится, прозвучит. Конечно, после слушания можно кое-что свое придумать. Особенно если замуж хочется или жениться. И в последующие дни святок бывает немало разговоров и смеху. Ведут гадания и колдовство других видов.

Но был в крещенские святки и такой случай. Пять человек, три девушки и два парня, сели у плетня под черемухой. Слушают, раздается какой-то треск. Парень открыл глаза. Рядом в паз между бревен летят искры и пробивается пламя. Какое уж слушание. Они к крыльцу, стали орать и стучать в двери и стены. «Пожар!» Хозяйка действовала ситуативно. Схватила лохань из-под рукомойника, почти полную воды, и одним разом захлестнула пламя. Дом не сгорел. А от него загорелось. Дочь набирала в ларе муку с лучиной в зубах и уронила уголь. Быть бы беде!

Если собака лает, в той стороне твой суженый. Если тешут дерево, доску, значит, не к добру, кто-то умрет. Когда закончат слушание, то та девушка протаптывает проход в кругах, все выходят и делятся «услышанным», каждая рассказывает, что она услышала, и у каждой своя выдумка.

И вот в январскую полночь девушки сели у дорог. А глаза у всех закрыты. Вдруг Варя слышит — кто-то идет к ним по снегу, не по дороге, а от рощи к деревне. Снег хрустел уже близко. Варя открыла глаза — к ним подходит огромный волк. И шел он именно из рощи. Она вскочила и закричала: «Волк, волк!» Закричали все девушки. Волк повернул обратно. Они сразу же сообщили знакомому охотнику, тот ходил с ружьем, да где же ночью того волка найдешь...

Один хозяин узнал, что его дочка с подругами идут слушать. Виду не подал, что знает об этом. Когда они ушли, мужичок взял поддужный колокольчик и пошел по дороге, чтоб увидеть, где сидят гадальщицы. Увидал и стал звонить, все ближе к ним подходя. Когда девчата встали, он спрятался за баньку и стал слушать их разговор. Все слышали звон колокольчика. Значит, все выйдут замуж за этот год и в одну сторону — в сторону деревни Гарь. Назавтра хозяин со смехом рассказывал, как он обрадовал девушек.

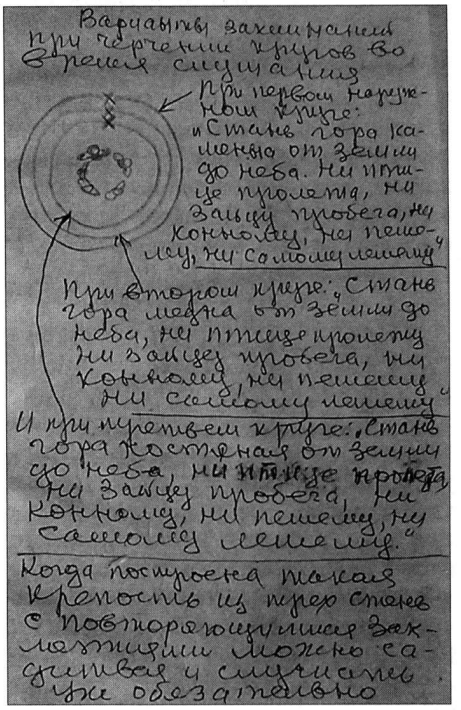


Схема кругов, которые чертили участники святочного «слушания». Из рукописи Т.В. Ажгибкова

Один парень был очень смелый и решил пойти на гумно слушать. Взял бычиную шкуру. Все правильно сделал, но забыл обчертить хвост. И нечистая сила ухватила за хвост эту шкуру и начала волочить этого героя по всему гумну. А потом как брякнет в ворота, да так, что ворота открылись. Прибежал домой в страхе. А может, для пущей важности сочинил все это. Знайте, какой он храбрец!

Другой парень решил также слушать на коровьей шкуре в своем сарае (южнее такой сарай называют поветь). И тоже забыл очертить-заколдовать хвост. Так хозяин-то как начал его по сараю за этот хвост таскать, что парень слетел во двор в дыру, куда корм скоту метают (сбрасывают). Хорошо упал на сено, не ушибся. Но страху претерпел много, даже заболел.

Одной девушке послышалось, что с крыши тесина упала и ее тешут. Ей объяснили, что это не к добру, что у них кто-то умрет. А в том году сама та девушка умерла. Заболела-заболела, и вылечить не могли.

Примечания

[1] Хранится в Верховажском районном историческом музее.

[2] См. статью А.С. Васькиной в этом номере журнала (с. 7—10).

Публикация **А.Н. ВЛАСОВА**
(Санкт-Петербург)

«СВЯТОЧНЫЕ УВЕСЕЛЕНИЯ»

(*по материалам рукописного собрания обрядов, обычаев и песен русского народа из фондов Государственного архива Орловской области*)

В Государственном архиве Орловской области хранится тетрадь (ф. 7, д. 19), в которой собран уникальный по составу и значительный по объему этнографический материал. До настоящего времени эта тетрадь не привлекала должного внимания ученых этнографов. Ценные материалы данной рукописи использовались лишь отчасти, фрагментарно.

Тетрадь представляет собой рукопись (формат — 2°) в 113 листов. Пагинация листов сплошная, часто с ошибками, написана карандашом либо коричневыми чернилами. Тетрадь имеет старый переплет со шнуровым креплением. В основной блок вшита еще одна тетрадь — вдвое меньшего формата. Сохранность большинства листов хорошая. Местами испорчены углы листов, что почти не мешает прочтению текста.

Из всех листов рукописи 31 имеет оттиск с инициалами «Н.П.», указывающих, что бумага была произведена в России во время царствования императора Николая I (1825—1855 гг.).

Текст написан четырьмя разными почерками и различными чернилами. Имеется ряд записей, сделанных карандашом, в основном это приписки на полях. Карандашом написаны также несколько листов рукописи. Прочтение их почти невозможно. Чернила (коричневые, темно-черные, светло-черные) типичны для середины XIX в.; скорее всего, рукопись писалась гусиным, а не стальным пером. На основании данных палеографического анализа рукопись можно отнести к середине XIX в. Это подтверждается и упоминанием в тексте исторических персонажей и событий: Александра I, Аракчеева, Николая I, войны 1812 г. и взятия Парижа и пр.

Авторы рукописи неизвестны. Из текста ясно, что они имели определенную цель — не просто записать интересный этнографический материал, но дать его анализ, краткий комментарий. Записи редактировались, из чего можно заключить, что предполагалось их опубликовать. Однако публикация этого ценнейшего материала не состоялась по неизвестным нам причинам.

Этнографические сведения были собраны в Царевококшайском уезде (сегодня республика Марий Эл). На последних листах рукописи указано, в каких деревнях и селах этого уезда побывали собиратели. Кроме того, по тексту рукописи неоднократно можно встретить упоминание самого Царевококшайска (ныне Йошкар-Ола).

Рукопись содержит описание свадебного обряда (включая песни и сговоры), летних и зимних игр, гаданий и примет, народных праздников, записи исторических, хороводных и обрядовых песен.

Представленный в рукописи материал не систематизирован. Некоторые тексты начинаются не с начала, продолжаются только через несколько страниц.

Несколько листов рукописи посвящены святочным играм и гаданиям (л. 11—16об., 26—28). На л. 11 стоит подчеркнутое заглавие: «Святочные увеселения». На обороте л. 16 информация о святках обрывается и продолжается только на л. 26. Данные фрагменты написаны одним почерком черными чернилами. На полях имеется правка карандашом, сделанная другим почерком. Судя по особенностям написания, часть текста, содержащего информацию о святочных играх и песнях, записывалась «на ходу», в процессе непосредственного наблюдения. Другая часть описания святок записывалась по памяти, это в основном сведения об обычаях и традициях.

Как и остальные части рукописи, данный материал подвергся редакторской правке. Неизвестный нам редактор полностью зачеркнул три параграфа: один, посвященный игре в «Соседи», и два параграфа, содержащие описание гаданий. На каком основании это было сделано, неясно, быть может, игра в «Соседи» и гадания показались в то время слишком известными и не заслуживающими внимания. Перечеркнут также абзац, где перечисляются популярные гадания и замечается, что девушка может решиться не на всякое гадание.

Записи, посвященные святкам, оканчиваются на л. 28. Судя по контексту, автор описал все игры и гадания, связанные со святками, которые посчитал нужными.

В публикации сохранены орфография и пунктуация оригинала; комментарии публикатора помещены в квадратные скобки. Фрагменты текста, вписанные над строкой, даются курсивом. Многочисленные зачеркивания, не существенные для понимания смысла, не отмечаются и не оговариваются.

Л. 11. Святочные увеселения

С третьего дня праздника рождения Христова начинается в деревнях святки. К этому времени девушки и парни, а иногда и молодые с мужьями начинают одну игру для всех 8 вечеров, которые должны быть в течении святок, т.е. до крещения[1]. Обыкновенно плата бывает от 2-х до 3-х копеек сер[ебром] с каждого лица[2]. Случается, что вместо денег платят от девушек льном, а от парней *особенности маленьких* лучиной, но во всяком случае община празднующих святки на свой счет отапливает и освещает место своего собрания за свой счет. Хозяева дают еще от себя место на погреб. Куда можно было бы поставить пиво, снесенное по ведру для общего употребления от каждого лица отдельно или заготовленные советчиной, т.е. на *общие* припасы, взятые в равной мере с каждого[3].

Л. 11об. Как только смеркнется, начинают ходить по деревне колядчики они просят... [1 слово нрзб.] девушки [3 слова нрзб.] собирают в общую гору. Поздравить [1 слово нрзб.] причем сначала милят и просят что девки целуют и просят усаживаться по местам, девушки в передней части избы, а мужчины на заднее лавки у дверей и приниматься за игры. Ходом игр управляют выбранная из девиц — матка, а от парней — батько[4].

1) Одна из первых игр Хоронить золото. Песня, которая поётся во время игры имеет некоторое отличие. Вот оно[5]. Затем играют в Колотушку. Парень подходит к девкам, и каждая *по разу* бьет его рукой по спине, а которая радлива (т.е. охота) то и дважды. Обойдя *всех* девок парень идет на свое место, а его заступает следующий. Затем, когда перебывают все парни, девки идут в путь к парням в таком же порядке.

Слепушки или отгадки. Парню или девке завязывают глаза. Каждый подходит до трех разов. Или *так продолжается до тех пор пока* стоявший с завязанными глазами не отгадает, то отгаданный занимает его место. Батько с маткой при этой игре называют все имена, они же и выкликают[6].

Л. 12. игры костромою, снегуркою [1 слово нрзб.].

Парней спрашивает: далеко ли Кострома? Девки назначают какую-нибудь местность, как, сказали.

Парень клянчет: Ах ти не близко, ах не далеко и проводит поленом по ногам девки. При повторении имени, показывает, что кострома где-нибудь но ближе. Затем парень идет к девкам и целует их по разу, за ним идут *прощаться* и прочие и расходятся по деревне.

Вот все или почти все святочные игры, употребляемые крестьянами деревень расположившихся около города. Впрочем, для полноты описания можно прибавить, что

игры эти не редко прерываться *их песнями или* частушечный хор, или нарядчиков. Какой-нибудь весельчак, написавший рожу свою сажей и вывернув на изнанку шубу, являлся в виде медведя, посмешит почтенную публику или, надев сарафан, *лихо* отплясывает трепака. Не дешево же приходится расплачиваться **(л. 12об.)** за подобные праздники. На реку [1 слово нрзб.] когда в крещение освещают воду, можно видеть кучу молодцов, которые чтоб смыть с себя грех [1 слово нрзб.] бросаться в устрашающую прорубь и окунувшись несколько раз тотчас еще не одевшись, выпивают *чтобы согреться* добрый стакан водки.

Нужно еще здесь прибавить, что на Васильев день (т.е. Новый год) игры святочные прерывают еще плясучими песнями как на [1 слово нрзб.]. Кроме того, Василев вечер *девушками* преимущественно посвящается гаданиям. Приведем здесь несколько из них помимо общеизвестных: полоть снег, кормление курицы зерном, литье воску, перебрасывание через ворота башмачков, опрашивание прохожих об имени и т — под.

1) Вертют околницу. Гадание это ближе подходит к игре[7] совершается отчасти в присутствии парней. *Гадающая* девушка берет...[8].

Л. 13. Усядучи по парно парень с девкой и товары забирают. две девки выбранные торговками собирают *платки* и связывают их по парно же. Торговки, которые идут с товаром из избы, но в дверях их останавливают, прося: «нам товар надо мы у вас будем торговать». Торговки, возвратя, вновь товар, усаживаться посредине избы на скамейку. К ним подходят и подходят пары[9] кланяются[10] в ноги, а *также* друг другу, берут платки и целуются с торговками и между собою.

Улица, *улочка*. По средине избы становятся друг против друга два ряда[11]. Крайняя пара *одного ряда* проходит в другой ряд. Причем парни целуют всех девок ряда, а девки парней. Каждая пара становиться позади своего ряда. Затем идет следующая пара, а когда перейдут *т.о. пары* одного ряда, то идут пары другого[12].

Фантики[13]. Девки с парнями усаживаются по парно, а дядька с маткой раздают каждому название например долото, топор, барын и т.д. стараются дать что-нибудь помудреней, так что девкам дают мужичьи названия, а парням женские.

Затем дядька с маткой невзначай подойдя к какой-нибудь паре (пугают) и спрашивают **(л. 13об.)** кто вы са[нрзб.]. Должно тот час же сказать данное название. Если же пара забудет или скажет не то, отбирают платки, связывают вместе и матка вешает на руку. Затем идут к другой паре и поступают таким же образом. Когда отберут у всех пар фанты, дядька с мамкой сидят на скамейке посредине избы. Мамка берет один из фантов:

«Чей фантик,
Чей дорогой,
Чей золотой»

Показывает вид, что [2 слова нрзб.], пара, которой принадлежит фант выходит и пляшет под песню:

«Чей венок, чей дорогой,
Мой венок, мой дорогой!
Я его выскочу, выпрыгну,
Своим столном коротененок,
Семилаженна изба
Подпоясна долга,
Повертети нельзя».

Парень берет платок, целует девку с миленькой целуется.

Л. 14. 4) Перевертышкати[14] [1 слово нрзб.] (парами) по серед избы становятся парами и целуются. Таким образом, каждый парень целует двух девок, а каждая девка двух парней.

5) Суседети или суседушкам. Девка с мамкой разлаживают парней с девками, которые *поцеловавшись* сидят похлопывают *друг друга* по ногам. Затем девки отходят и пары и спрашивает[15]: «мирно ли живете с соседом?» или говорит просто: «В соседи желаете другого?». Если пары желают еще посидеть вместе, то говорят: «советно». Если же как-то не мирно[16]. За тем дядька спрашивает кого желает. Девка выбирает того парня, который заступает у ней на место прежнего, а прежний идет на выбранного. *Здесь* при каждом здоровывании и прощании парни и девки целуются. Выскочка[17]. Девка закричит: «Вей перевей». Все должны встать с мест *и если которая ни будь пара в* торопях займет потом чужое место то должна кланяться батьке[18] с маткою в ноги поцеловать их и поцеловаться меж собою[19].

Л. 14об. Короля играть или король и королица. Дядька кричит: «королев давайте выбирать». Парни избирают короля, а девки королеву. При выборе на руку *дядьке*[20] кладет свою руку *другой* затем третий и так далее. Когда все руки парней сложены то нижняя идет на верх и так продолжается до счета [1 слово нрзб.]. За тем следует по счету: нижник, вышник, кроль, король. Избранный королем выходит на средину и спрашивает: «Чья моя королева?» К нему подводят выбранную девками королиху. Они кланяться друг другу и становятся рядом. За тем приступают к выбору другого и третьего короля с королевнами. К стоящему посередине избранному королю королей подходят по очереди парни и их...[21] и целуют их. За тем таким же образом становятся девки. Пары королей *прощаются*[22]. В заключении садятся по местам и парни идут целовать всех девок, после чего девки уступают свои места парням и также идут целовать их.

Л. 15. Столбы. Игра эта есть нечто иное весьма *в крестьянском быту* так обыкновенно при всех весельях. Не редко еще в начале[23] девки, усевшись на передней лавке *игра по б.з. послн вере* принимаются величать парней присоединяя к имени их которой — ни будь прибавкой[24].

«В круг столба хожу,
В круг дубового гумляю,
И што чем мне столба подивить,
Чем дубового подивить?
Надивлю я от столба том[25],
Надивлю я дубового животом.
Я удалым добрым молодцом
Авнатьем Ивановичем,
Я душою красна девицой,
Марьей Тихоновной».

Во время те, ж которые относили величания выходят на середину избы, кланяться друг другу в ноги, причем первая кланяется девушка, за тем поцеловавшись, *целуют батьку с мамкой (девок), целуют на средине*, идут на свои места, а песни поют снова для другой пары. Иногда эти целования бывают в один раз[26] после всех величаний[27]. Кроме того, величанья нередко поют и другия. Если случиться гость, и он платит, что-нибудь за величание, то деньги получает хозяин избы.

Л. 15об. Монах. Накрыв голову платьем, и с посохом в руках ходит парень, девушки поют:

«Не спасение игумену тому,
Не молены ему.
Не мне дело к обедне ходить.
Мне дело мотанью плясать,
Игрища играть,
Красных девок целовать».

Монах стучит палкой и пляшет.

«Уж я ибсуху (посох) под лавку брошу
Платье на стол положу,
Подарю я подружку свою,
Подарю я в голубку свою».

Монах бросает палку, снимает платье, кладет на стол и целует которую нибудь девушку. Та отбегает от монаха. И после песни целует тоже какую-нибудь.

Кострома. Это старинная игра, которая столь мало употребительна и разыгрывается по большей части последнею, когда уже время собираться домой. Девки сидят на задней лавке, а один из парней в шапке и закрыв лицо платком похаживает[28] по избе с поленом в руках и под рукавами. Девушки поют:

«Душа ли моя,
Свеча ли моя,
Костроминька.
А я млада, млада по костромке».

Л. 16. между собою и уходят[29]. За тем мамка вынимает палку [3 слова нрзб.].

Царь...[30] выходят на середину избы *два или* четыре девушки и поют:

«Послал нас царь, ярославский царь,
Царь женится, царь поверстался:
«Если кто (кто бы дал за меня) красну девицу,
Красну, хорошу?»
Им отвечают:
«Не дододим девку,
Не дододим красну».

Девки отступив, идут вновь с такой же песней, но получают тот же ответ, на *третью* просьбу служащие поют:

«Мы дадим девку,
Дадим красну,
И ей мамко ж,
И ей батько ж,
И со красивыми ж,
Со девками».

Взявши к себе пятую девушки отдают ее царю с песнею:

«Повели девку,
Повели красну».

За тем игра возобновляется как только...[31].

Л. 16об.[32] ...по девушке, сажая их на купи...[33] их мужчин, которые передают занявшим их место, идут и садятся под тяблом на места ушедших девушек.

Редька. Девушки стоят в один ряд ухватившись сзади одна другую за плечи. Стоящая впереди впереди представляет собой ...[34] кад с редькой, а остальные гряду[35]. Парень ходит кругом гряды с поленом и постукивает:

— «Дотоле хозяйка [1-2 буквы нрзб.]ти».

Хозяйка спрашивает: «Кто таков?»

парень отвечает: «Мишка попов».

— «За чем пришел?».

— «За редькой».

— «Нам то жаль редьку».

— «Попадья с печи упала, троих катят задавила, редечки захотела».

— «Хорошо, — отвечает, — возьми, поди сорви хорошеньку».

Парень выбирает из гряды девушку и отряхивает ей подол сарафана. И отводит девушку в сторону. Парень *или* начинает вновь тот же разговор с хозяйкой или хозяйка спрашивает: где моя...[36].

Л. 26. ... оконную раму, которую покрывает ее платком с цветами на концах: в одном из них завязывают кусочки хлеба, в другом кольцо, в третьем уголь, в четвертом охлопок.

Гадальщица *начинает* вертеть оконницу, а прочие девушки поют:

«Оратай — то пойдет,
Пшеницу то сеет,
Пшеница то молвит,
Белоярова молвит[37]:
"Ора́тай, ора́тай,
Не могу стоять
В чистом во поле,
В широком раздолье
На себе колоса держати"
С тем Марьюшка молвит,
Семеновна молвит:
"Не могу стоять,
Во Божьей во церкве,
На себе венец держать,
Чудён крёст целовать,
Злат перстень принимати"».

При конце песни девушка останавливает оконницу. Тогда смотрят с чем остановился к ней узелок, **(л. 26об.)** если с кольцом, то заключают что она в этом году выйдет замуж за богатого, если с хлебом — то за зажиточного мужика, если с охлопком, то за [неск. букв нрзб.]дилка, если же с углем, то за кузнеца, или совсем не выйдет.

2) Оставив от первой лучины огарок ходят с ним под чьим-нибудь окном слушают и потом толкуют подслушанное, приравнивают к загаданному.

3) Ночью где-нибудь в дали от жилья, бросаются спиною без платья на снег. Если отпечаток тела сохраниться *на снегу* до утра, то это означает счастье в будущем.

4.[38] Взяв впотьмах с насеста курицу, приносят в избу. Если попадется петух, да еще при том клевать[39] набросанное зерно, то знак, что девушка скоро выйдет замуж и будет жить счастливо, если курица начнет с начала пить воду то — плохо.

5. Выдернув из копны с хлебом колос **(л. 27)** загадывают богатая или бедная жизнь предстоит в будущем.

5.[40] Выдернув палку из частокола перебирают ее *по длине* руками, приговаривают при каждом разе: «сусек, короб, мешок». Если рука пройдет к другому концу палки со словом «сусек», то значит быть за богатым, если со словом «короб», то получит среднюю долю, а если со словом «мешок» за нищим.

7. Выйдя на перекресток слушают и набрав в руку снегу приговаривают: «полю, полю просу, на девичью косу, где собака залает, там мой жених». Собака должна залаять в той стороне, откуда придет жених[41].

Существуют еще обще известные: полонье снегу, кормление курицы зерном, перебрасывание через вороты башмака, выспрашивание проходившего об имени. Приведем некоторые из гадания, на которые не всякие девушки решаться, а если и решаться, то с большим страхом[42].

Л. 27об. 6) Снявши крест и пояс идут с замком к колодцу или на ключ, там со словами: «суженый, ряженый, придешь коней поить, приди ко мне ключи просить запирает замок над водой». Ложась спать ключ[43] подобие *колодца* сруба, сделанное кладут в платочки и кладут под подушку приговаривая: «суженый, ряженый, придешь коней поить, приди ко мне ключи просить». Суженный должен явится во сне и требовать их.

7. Тоже сняв крест и пояс ставят на перекресток[44] [1 слово нрзб.] 12 огарной лучины. Если гадавшей выйти замуж, то одна из лучин к утру пропадет.

8. Собираясь на перекрестке и выстилают на шкуре бычьей или коровьей с заговором: «не [нрзб.] Боже, Иисусе [нрзб.]». Кожа поведет в ту сторону, где жених, а под кожей означает скоро выйдет замуж или нет.

7.[45] Слушают на погребе у заколотой туши. Туша подаст знак скоро или нет выйти замуж.

9. Перебрасывают пояс через ворота, по какому направлению он ляжет, оттуда придет и жених.

Л. 28. В деревнях к [нрзб.] уезда прилегающих к Казанскому[46], на святках гаданья не бывает, а также и святочных игр. Там с третьего дня Рождества и до крещения девки и парни по вечерам наряжаются, ходят по домам и пляшут, но песни тут поют редко. Указывает *это*, что в ночь на новый год крестьяне замечают *по звездам* будут ли плодоносить ягоды. Если небо ясно, звезд очень много, то и ягод родятся много, если же небо покрыто[47], то будет нерод ягод.

Примечания

[1] Приписка на полях: «С мужиков 2 к. с девок ——— с маленьких пол или лучина».

[2] Над строкой написано и зачеркнуто: «дети платят лучинами».

[3] Далее зачеркнуто: «из играющих».

[4] На полях приписка: «Изба тесновата, но то не беда, не редко случается, что девушки сидят одна у другой на коленях или сидя на коленях держит на коленях еще одну, так что на каждою приходится... [2-3 слова нрзб.]. Тоже бывает и у парней».

[5] Тут в рукописи сноска № 11, которая зачеркнута: «Уж ты золото хорошо, Чем серебро похорошеваю, Я у батюшки во дому, во дому, Я у матушке в терему, в терему, У большой сестры, живу за печкой»... Далее предложение нрзб.

[6] Предложение приписано на полях.

[7] Далее зачеркнуто: «и не составляет никакой тайны, потому, что».

[8] Так в рукописи.

[9] Далее зачеркнуто: «за платками».

[10] Далее зачеркнуто: «им».

[11] Далее зачеркнуто: «по ровно».

[12] В рукописи абзац перечеркнут.

[13] Перед словом зачеркнуто: «выбирать».

[14] Далее зачеркнуто: «играть».

[15] Так в рукописи.

[16] Так в рукописи.

[17] Написано на полях.

[18] Исправлено вместо «дядьке».

[19] В рукописи абзац перечеркнут.

[20] Написано над строкой. Зачеркнуто: «парень».

[21] Слово неразборчиво. Вероятно: «девушки».

[22] Предложение написано карандашом над предыдущим.

[23] Далее зачеркнуто: «вечера».

[24] Далее зачеркнуто: «... [слово 4-5 букв нрзб.] т.е. вместе с какой-нибудь из подруг».

[25] 2-3 буквы неразборчиво.

[26] Далее зачеркнуто: «когда уже перецелуются».

[27] Далее зачеркнуто: «Тогда все сходятся на середину избы и».

[28] «Похаживает» в рукописи зачеркнуто.

[29] Начало листа не сохранилось.

[30] Далее зачеркнуто: «перед сидящими подругами»

[31] Далее 5-6 слов испорчено.

[32] Начало листа утрачено.

[33] 3-4 буквы утрачены. «Купивших»?

[34] Слово утрачено.

[35] Далее зачеркнуто: «с растением».

[36] Край листа испорчен.

[37] В рукописи «может»; вероятно, ошибка.

[38] Зачеркнуто: «4. Ловят с насеста кур и поносят их в избу и раскладывают в разные места зерно и почуют, если курица...».

[39] Вероятно, пропущено слово «будет».

[40] Так в рукописи.

[41] В рукописи абзац зачеркнут.

[42] В рукописи абзац зачеркнут.

[43] Так в рукописи.

[44] Может быть, «перекрестье»?

[45] Так в рукописи.

[46] Далее зачеркнуто: «уезду».

[47] Далее зачеркнуто: «тучами».

Предисловие, публикация и примечания
Д.А. ЛЯПИНА (Елец)

Иосиф Михайлович Пухальский (1890—1951) — известный орловский краевед, библиофил, коллекционер. Родился в Орле, учился в Орловском реальном училище и Московском императорском техническом училище (ныне МГТУ им. Н.Э. Баумана). Инженер-технолог по профессии, И.М. Пухальский работал на орловском заводе братьев Кале (позднее — завод им. М.Г. Медведева).

Среди краеведческих трудов И.М. Пухальского наибольший интерес с точки зрения исследователя традиционной культуры представляет очерк «Ильинка» (Орловский библиофил: Альманах. Вып. 4. 1986; Орловский край: Литературно-публицистический альманах. 2003), посвященный истории и этнокультурному облику одной из торговых площадей Орла с момента ее появления в конце XVIII столетия до сноса всех торговых построек в 1919 г. Рукопись «Ильинки» хранится в фондах Орловского государственного литературного музея И.С. Тургенева. Там же находится еще одна работа И.М. Пухальского по фольклору и этнографии губернского города начала XX в. — «Ряжение и игры на святках в Орле». Это небольшое сочинение до сих пор не публиковалось. Мы приводим его с незначительными исправлениями.

И.М. ПУХАЛЬСКИЙ

РЯЖЕНИЕ И ИГРЫ НА СВЯТКАХ В ОРЛЕ

С наступлением святок — 25 декабря — вечером на улицах появлялись толпы «ряженых», двигавшихся с песнями, игрою на балалайках, гармониях, с смехом, шутками, криком. Тут и колдун в бараньей шапке, в вывернутом мехом наружу тулупе, [с] большим горбом, длинною из пеньки бородою, цыган, арап с вымазанным сажей лицом, поп в ризе из рогожи, сваха с традиционной косынкой на голове и шалью на плечах, рыцарь в шлеме и латах с большим мечом и др. Шлемы, короны, латы, мечи — все сделано из картона и обклеено золотой и серебряной бумагой, бороды, усы, волосы из пеньки и пакли. Толпы рассыпались по домам, трактирам, где и разыгрывали «комедийное действие» — обычай, дошедший к нам из глубокой старины и послуживший прообразом, из которого сложился современный театр, и не только у нас.

Содержание «комедийных действий» — молодецкая удаль, безобидные шутки, юмор, нравоучительные наставления. Иногда проскакивал и соленый юмор. Приводим три таких представления.

Царь Максимилиан. На стул садился изображавший царя Максимилиана — в золотой короне, с большой бородой, держа в руках скипетр или меч. Грозным голосом он приказывал привести пред свои очи непокорного сына, который перестал кланяться языческим богам и верует в христианство.

Два воина, держащих в руках мечи, приводят пред грозные очи царя Максимилиана сына. Царь Максимилиан приказывает своему сыну поклониться языческим богам. Сын отвечает, что он верует истинному христианскому Богу, живущему на небесах, а идолам — из меди и бронзы, творению рук человеческих — кланяться не будет.

Царь сердится и посылает за рыцарем Аникою. Является Аника с огромным мечом, в латах, шлеме, [с] длинной бородой.

Царь Максимилиан громким голосом приказывает рыцарю Анике свезти своего непокорного сына на лобное место и отрубить голову.

Является стража и вместе с рыцарем Аникою берет сына под руки и, водя его кругом горницы, начинает петь: «Померла наша надежда, и скончалася любовь. Ручки к сердцу приложили, полотном глаза накрыли, вся вселенная сказала, что погибла та душа...». Рыцарь Аника берет за руку непокорного сына. Сын ложится на пол. Аника взмахивает над его головой мечом и опускает на шею. Непокорный сын притворяется мертвым. Является стража и выносит тело для похорон.

Является рыцарь Аника и, ходя кругом по горнице, начинает хвалиться, что он за свою жизнь многим королям, королевичам, боярам, смердам — всем отрубал голову, а его никто не может умертвить.

Восхваляя свою силу и могущество, он говорит: нет могущественней его на свете. Является смерть с косою в руках и говорит, что она могущественней его и что пришел его конец и он должен умереть. Аника пугается и просит смерть дать ему пожить хотя бы десять лет.

Смерть отвечает отказом.

Аника просит дать ему пожить хотя год, хотя месяц, хотя день.

Смерть неумолима и подкашивает его косой.

Действие кончается.

Женитьба барина. На стул садился ряженый, изображавший барина-помещика, и приказывал привести своего управляющего.

Является управляющий.

Барин спрашивает, хороший ли в этом году урожай в имении.

Управляющий отвечает: «Урожай знаменитый: колос от колоса — не слышно человеческого голоса. Копна от копны — семь дней езды, а тихо поедешь — и месяц проедешь».

Барин в восхищении от такого чудного урожая и приказывает привести сваху. Является сваха с косынкой на голове и накинутой на плечи шалью и начинает перечислять достоинства невесты: «Невеста в три аршина, а поперек ее половина, в носу полипа, во рту рябина, собой рыжа, а в животе грыжа, и под ней никогда не просыхает лужа. Собой очень румяна, как обезьяна, зубы кобыльи, у рук и ног пальцев по две дюжины» и т.д.

После исчисления достоинств невесты сваха переходит к расписанию приданого: «Вшивая голубейка да с гнидами душегрейка, юбка с рукавами, нагольный тулуп да жениху горшок на пуп. Убор на голову — точеный бормот от задних ворот, липовые сапоги остались от деда сатаны, малиновый ларчик да при нем слепой мальчик, ароматник с духами да табакерка с блохами. Перина из ежового пуха, колоченного в три обуха», и т.д.

Барин очень доволен невестою и приданым, приказывает привести невесту и попа.

Является шутовски одетая невеста, поп, наряженный в ризу из рогожки, и пономарь.

Поп, взяв жениха и невесту за руки, начинает водить кругом, а пономарь, смотря в книгу, произносит какой-то набор слов: «Стоит церковь, блином крытая, там поп часы читает. Ворона попа исповедует. Зять с тещею подрался. Лапша в подворотню ушла» и т.д. Под общий хохот заканчивается венчание.

Стенька Разин. Человек десять ряженых садятся на пол в два ряда, изображая гребцов, и начинают петь песню: «Вниз по матушке по Волге, по широкому раздолью, взбунтовалась погодушка верховая, волновая» и т.д.

Вдруг прибегает кормовой и говорит, что Волга требует жертвы, иначе все погибнут. Тогда один из пловцов, изображающий Стеньку Разина, берет девушку (персидскую княжну) и, поднимая ее на руки, делает вид, что бросает ее в воду. Чем и кончалось действие.

Все же хождение ряженым считалось делом несколько предосудительным, до некоторой степени греховным, допустимым только для молодежи.

И в числе лиц, на Крещенье, 5 января, купавшихся в проруби, немалое место занимали те, кто на святках ходил ряженый, стремясь купанием очистить себя.

Публикация **Б.А. ЛЕОНОВОЙ**
(Орел)

А.В. СТЕПАНОВ

«ЛЕВУХОЙ НАОПАКИШУ»

(*материалы по знахарству Вологодской области*)

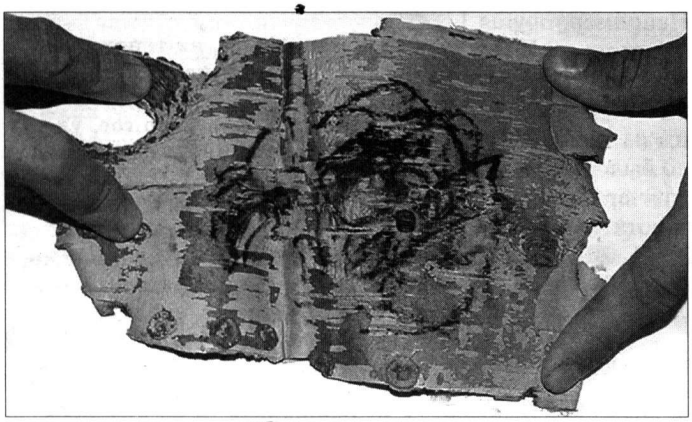
В 2005 и 2006 гг. состоялись фольклорные экспедиции филологического факультета Санкт-Петербургского гос. университета в Сямженском районе Вологодской обл. В 2006 г. при содействии Музея антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН в том же районе была проведена этнографическая экспедиция[1]. Значительное внимание в ходе этих исследований было уделено местным знахарским практикам. Этнографическая экспедиция 2007 г.[2] в Сямженский и соседний с ним Верховажский районы была уже специально посвящена исследованию знахарства и его роли в социокультурном пространстве деревни.

В данной работе представлены материалы, освещающие одну из наиболее характерных местных магических практик — писание *кабалы*. Это явление достаточно широко распространено на Русском Севере, а также у некоторых соседствующих с русскими финно-угорских народов[3]. «Кабала» представляет собой кусок бересты, на котором «знающий»[4] пишет послание лешему (черту), чтобы найти заблудившегося в лесу человека или скотину; готовую «кабалу» хозяин скотины или родственник потерявшегося человека должен бросить в лесу левой рукой себе за спину — либо через плечо либо движением вниз-назад (*наопашку, леву́хой наопаки́шу*). Предшествующие исследования опираются в основном на информацию, полученную от заказчиков магического акта, т.е. тех, кто обращался к «знающим» за помощью. Отсюда ряд неясностей, связанных с самим актом написания «кабалы» и прежде всего с ее текстовым содержанием — областью «сокровенного знания»: «кабала» пишется втайне от заказчика, существует запрет заглядывать в нее. В предлагаемой публикации приводятся данные, записанные непосредственно от «знающих», что, как можно надеяться, восполнит недостаток информации. По этическим соображениям инициалы и полные сведения о месте жительства информантов не раскрываются.

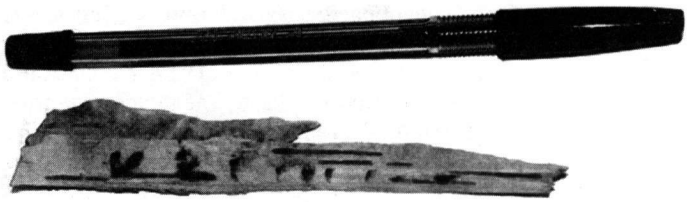
1. [А вот, например, со скотиной что-нибудь неладное — тоже к вам приходят?] А приходят... Тогда много ведь скотины-то было, дак ведь погонят — отмахнут и не можут день найти, два не можут. Как пойдут, дак на скалке[5] напишу, да бросят, да через сутки придут — сами выбежат... [Как это — на скалке?] А как — вот на печном столбе напишешь на скалке, кинешь на улицу, и всё. [Это слова какие-то, что ли?] Да. [А кому это пишется?] Вот — царь лесной. Чтобы не задярживал скотинку, домой бы гонял... «Царь лесной, скотинушку открой, открой, отмахни, домой пригони скоря-я-я!» Три раз проговоришь и бросишь, и прибежат — через сутки, сразу ли прибежат... Три раза вскричать надо и бросить скалку эту. <...> [На видео зафиксировано, как информантка «пишет» правой рукой углем на бересте, прислонив ее к правому верхнему углу печного лба и производя круговые движения углем попеременно, но бессистемно, направо и налево; во время написания произносит заговор.] Ну, в общем, я уголь так... [Берете уголь?] Начеркаю я чего вот эдак, вот тутока поло́жу и черкаю: «Раба Божия Анна, встаю не благословясь, выхожу не перекрестясь, не из дверей в двери, не из ворот в ворота, в дремучий лес, в дремучем лесу — царь лесной, царь лесной, коровушку открой, открой, отмахни, домой пригони скоря-я-я! [интонационно выделяет, растягивает окончание слова]». А там ведь другие и человеков отмахивают... Дак это пишу, да кидают, дак «приходи скоря-я». Вот это-то и пишешь, всё, больше ничего (А.Д.З., 1913 г.р., неграмотная, Верховажский р-н, Шелотский с/с, зап. О.Г. Хон, А.В. Степанов; ФА ПЦ, Верх20-8, 20-9; DV07_Vol-Verch_001.avi).

2. [А вот, например, когда скотина терялась, к вам тоже ходили?] Ходили. Я скалу вот содеру, напишу, что: «Царь лесной...». И им скажу, что я напишу, — только вот так начеркаю, какие статью надо прочитаю, заверну в три эдак, и вот чтобы бросали за левое плечо — вот левой рукой эдак, что в лес. «Царь лесной, коровушку открой, открой, отмахни и домой пригони». Вот дойдёт эта весть, и корова придёт домой. [Как весть дойдет, так и корова придет?] Да, как весть придёт, и корова придёт <...> [через несколько дней]. А ведь вчера вечером-то приезжали: корову три дня не могли найти, дак не знаю, нашли или нет ли. [Вы написали им, что ли?] Я написала кабалу, дак раскинула на картах-то, что жива, выпало: жива, а Бог его знает, жива ли, что ночь уж вот прошла, дак Бог знает. [Так а кабала — это что такое?] А вот, чтобы откинуло. Напишу вот на обратной стороне — надо все левой рукой писать: «Царь лесной, коровушку открой, открой, отмахни и домой пригони». Она отмахнена́ наопашку: гонил да вицей махнул эдак, да чего-нибудь сказал, дак... [Прямо так буквами пишете?] Нет — ведь это надо царь-лесному, дак надо наопашку всё делать — наопакишу вот туда всё [показывает левой рукой вниз-назад]. [Так а пишете-то буквами, словами?] Да углём надо: так вот начеркаешь [совершает круговые движения кистью левой руки]: «Царь лесной, коровушку открой, открой, отмахни, домой пригони». [И куда ее девать?] А там в три такие березовые, ну, кора берёзовая, дак на корке на берёзовой написать да в сторону бросить наопашку эдак, где — на поскотине[6] надо кидать, где ходят, дак чтобы пригонило. <...> Наопакишу... Это называется «опакишка» — вот эдак. [Левой рукой, да?] Левой рукой. [Так, а может, вы покажете, как это так вы делаете?] Как покажешь — а я вот и скажу, что вот так: начеркаю да и всё — вот хоть как, как на бумажке [показывает на трех бумажках], оторвёшь вот скалку, что вот я на три сделала вот эдак, вот и написала углём вот эдак, завернула [нрзб.] — не все три, по одной всё. [То есть три отдельно?] Все отдельно — в разные места надо кидать: подъедешь, дак, грит, тут брось, да тут брось... [А в какие надо места?] А в какие, вот где поскотина ихняя, дак там, где коровы ходят. [В заворе там, где?] В заворе[7] да и туда еще, пока едешь, дак по́ лесу ходят, дак... Опущены по́ лесу были, дак. <...> Надо за левое плечо вот так бросить [показывает левой рукой вниз-назад] и не смотреть, куда она улетела, и домой идти сразу. В лесу ведь есть и люди заблужаются. [Это вот на всех трех надо написать?] На всех. <...> [А когда бросать, надо говорить что-то?] Надо, я ведь тоже их учу, что вот: «Царь лесной, коровушку открой, открой, отмахни и домой пригони». [То же самое — вот как пишете, так и сказать надо?] Да, да (М.Д.С., 1919 г.р., образование 4 класса, Верховажский р-н, Шелотский с/с, младшая сестра А.Д.З., зап. О.С. Витковская, А.В. Степанов; ФА ПЦ, Верх20-3, 20-6).

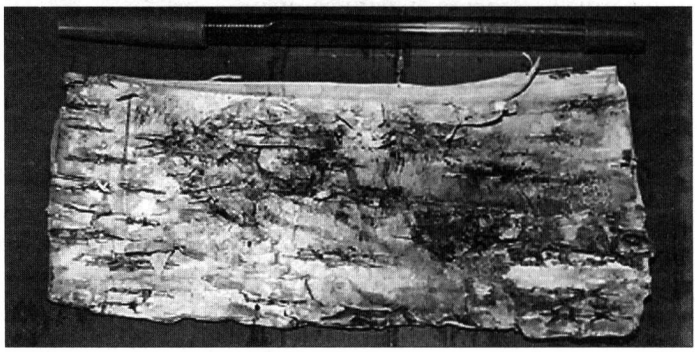
АНДРЕЙ ВИКТОРОВИЧ СТЕПАНОВ; Санкт-Петербургский гос. ун-т



«Кабала», написанная А.Д.З.



«Кабала», написанная М.П.З.



«Кабала», написанная М.Ф.О. на внешней стороне бересты (по свидетельству информантки, нет принципиальной разницы, на какой стороне писать), поэтому начертания фактически не видны

3. [А вот как-то говорят, что есть бабушки, которые кабалу пишут?] И я напишу. Напишу, так завтра сбежите. <...> [А кто вас научил кабалу писать?] А вот эта Анна-то. [Ее пишут, только когда скотина теряется?] Так а потеряется, пишут. [А что надо делать, вот потерялся скот?] Ну, так вот потерялся скот: «Царь лесной, открой. Царь лесной, открой и пригони раба Божьего, например, Валентина, быстрее домой». [Это на чем пишут?] На скале углём. Вот, у соседей стояли, а они не видели. Они бегали далеко до С...во, нигде телёнка нет. Приходят, вот рядом, приходят: «Мань, всё чисто прошли, не могли телёнка найти». А я сходила, стала кабалу-то писать, а он ведь рядом у дома. Я написала кабалу: «Иди сейчас, найдёшь». Она пришла — нашли. Так, а когда кабалу-то пишешь, вот если говоришь, углём-то пишешь, хорошо так говорится, всё запомнится, значит, он живой и недалеко. А вот если там: «Царь лесн-о-ой» — вот это уж он будет неживой, и то долго не найдешь. А как сразу проговоришь, значит недалеко. [А потом чего?] Свернёшь и наопашку бросишь. [Это левой рукой?] Любой. [Это хозяева должны сделать?] Да. [А где, на улице?] На росстанях. [А ведь не все умеют писать, а почему вы пошли к ней, у вас скотина, что ли, потерялась?] В Пасху раз я выпустила телёнка, коров-то угонила, а телёнка выпустила в сад. Были раньше этакие заборы, тын был. Он в тын-то залез и убежал. Был там посёлок большой, за 6 кило́метров, бежал по этой трассе. Я пришла к бабке-то и говорю: «Бабка, убежал телёнок». — «Так иди по большой дороге, так встретишь». Я пошла по дороге-то, его и встретила. Вот, она меня тогда и научила. Это М[...]-то мать-то. Она хотела-то меня ещё научить дедушком-соседушком ворожить. Я не согласилась (М.П.З., 1923 г.р., Верховажский р-н, Шелотский с/с, зап. Е.Б. Толмачёва, Е.А. Платонова; ФА ПЦ, Верх20-19).

4. [А вот, я слышала, еще со скотом можно как-то — если потеряется там, например?..] А, канбалу-то писать-то? [Ну, да, да, да, я слышала...] Дак это, это нехитро писать-то. [Нехитро? Это вы писали?] Хе, да, писала. [Да вы что? А не помните как?] А как: надо взять скалку да уголёк, дак этого только: «Царь земной, зверь лесной, вот корову — на корову если — коровушку открой вот у рабы такой-то, вот такой-то масти». И... и то не писать надо, а вот так начеркать только угольком-то на скалке-то да вот бросить на росста́ни дорог... [А в какое время нужно кидать?] А всё равно когда — пойдёшь искать корову, дак до росста́ней дойдёшь, бросишь, и она... А это что: «Коровушку открой, открой-приведи, домой пригони» — написать надо, дак и прибежат: корова прибежит или там овцы, чего ли... Наопакишу только выбросить-то надо — левой рукой эту скалочку. [А это вы писали, если у вас терялась, или к вам обращались тоже?] А сама я — корова, бывало, убежала, а не могли найти, дак... <...> Скалочку возьмешь — скалку надо только да уголёк, дак вот эдак вот — не писать, а вот эдак вот только да приговаривать вот, что: «Царь земной, зверь лесной — вот, ну, тамока — коровушку или овец ли было, дак — коровушку открой, вот — масть какая: красная или черно-пёстрая ли — для рабы Божьей, вот хоть меня ли, тебя ли, вот открой, пригони... открой, приведи, домой пригони». И всё. А кабала-то — вот только эдак вот почеркаешь угольком-то да и всё, завернёшь в трубочку да левой рукой наопакишу бросишь да и всё на росста́нях дорог. [А на любые росстани?] На любые — вот три дороги где, дак в ту сторону да в эту сторону, дак тут у нас можно кидать на росста́нях-то. [А если увидит кто?] Да ведь кто увидит — ничего не увидят, а увидят — тут бросила, кто знает чего... [Ага, никто не знает, что...] А не надо говорить никому (М.Ф.О., 1927 г.р., Верховажский р-н, Шелотский с/с, зап. О.В. Вад; ФА ПЦ, Верх20-22).

5. [М.И.М. (1922 г.р., Сямженский р-н, Коробицинский с/с) пишет «кабалу» левой рукой углем на бересте справа налево, положив бересту на шесток печи: «Чёрт-кабала, отдай [имярек]» (пишет ли она словами или «каракулями», осталось непонятным). Готовую «кабалу» заказчик должен бросить в поскотине левой рукой «наопашку». При этом возле первой увиденной ели надо воткнуть для черта палку с намотанной на нее куделью (зап. А.В. Степанов; ФА ПЦ, Сям20-242)].

Итак, как показывают материалы, «кабала» в исследованном регионе пишется «псевдознаками», вербальная же составляющая выглядит своеобразным «вговариванием» текста в графические начертания[8]. Повторение заговора в момент бросания «кабалы» предстает своего рода развертыванием его в пространстве. Отметим, что наши информанты из «клиентов»[9] «знающих» часто сообщали нам тексты, сопровождающие бросание, но, за редкими исключениями, не могли сказать, что же написано в «кабале»[10]. Таким образом, налицо одновременная закрытость и открытость — в зависимости от ситуации и того, кто ее реализует, — одного и того же текста. «Псевдознаковость»

текста может быть своеобразным кодом: сверхъестественному адресату нужен особый, «нечеловеческий» язык. Описываемая магическая процедура в целом являет нам не очень часто встречающийся в традиционной культуре пример дистанционной коммуникации (обусловленной наличием пространственно-временного разрыва между акторами)[11]. Береста с написанным на ней текстом является техническим средством доставки информации, необходимым при данном типе коммуникации.

Несложно заметить значительную схожесть «стиля» шелотских «знающих», что обусловлено как региональной спецификой, так и единством источника магического знания: первая и вторая информантки являются родными сестрами, получившими «знание» от матери, от нее же его переняла и третья «знающая» (ее техника отличается от остальных манерой начертания знаков, но резонно предположить в данном случае некоторую «свободу творчества»). Все тексты в большой степени однотипны. Наиболее развернут текст первой, самой старшей «знающей», отличающийся от остальных наличием зачина, типологически относящего его к «черным» заговорам. Особенность второй «знающей» писать «кабалу» на трех кусках бересты является, по всей видимости, своеобразной производной от обычая троекратного произнесения заговоров (или даже его усилением: три раза написать — три раза бросить — три раза сказать). Обращает на себя внимание и гадание, сопутствующее написанию «кабалы»: у второй «знающей» — на картах, у третьей — посредством самого произнесения заговора. Здесь перед нами взаимодополнение двух форм магического контакта: узнать расположение сверхъестественного адресата + повлиять на него активно[12]. Также можно отметить и элементы размывания традиции: возможность писать или бросать «кабалу» правой рукой, возможность писать ее не у печи (поскольку и печь, и «левое» являются характерными медиаторами между человеческим и метафизическим мирами). Определенные отличия (при многих тождественных чертах) имеются в данных, полученных от «знающей» из соседнего Сямженского района: это касается текста заговора («кабалой» называется не только само послание, но и его адресат), а также дополнительного элемента — палки и кудели (некоего «относа» лешему-черту). Последнее является региональной особенностью. Например, другая «знающая» из того же региона (Е.И.Л., 1927 г.р.) «кабалу» не писала, но делала в аналогичных ситуациях для лешего куклу (чучело) из тряпки или соломы, которую надо было отнести в лес со словами: «Черт, черт, вот тебе кукла, ты играй, а животину мою отдай» (ФА ПЦ, Сям20-44, 20-221).

Примечания

[1] Осуществлена при поддержке гранта РГНФ № 06—01—18042е.

[2] Осуществлена при поддержке гранта РГНФ № 07—01—18060е.

[3] См.: *Белова О.В.* Как в деревне Арзубиха «кабалу» писали // Язык культуры: семантика и грамматика. М., 2004. С. 183—189 (данные, приводимые в этой работе, касаются соседнего с Сямженским Харовского района); *Сайфиева А.Ю., Степанов А.В.* «Леший-черт, отдай мою животину» (Материалы по демонологии Сямженского района Вологодской области) // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. Вып. 7. СПб., 2007. С. 7—24; *Теплоухов Ф.А.* «Кабала» или прошение лесному царю (из пермяцких суеверий) // Пермский край. Т. 3. Пермь, 1895. С. 291—299 (последняя работа интересна также своим иллюстративным материалом; за указание на данную публикацию благодарю Р.И. Сенько).

[4] В статье используется номинация магических специалистов, наиболее часто встречаемая в обследованном регионе; другие варианты: «знающие люди» или те, кто «знает»; именования «знахарь» или «колдун» встречаются сравнительно редко, но деятельность «знающих» зачастую именуется «знахарством» или «колдовством».

[5] *Скалка, скала* — береста.

[6] *Поскотина* — огороженное жердями место выпаса скота.

[7] *Завор* — ворота в поскотину.

[8] О вариантах с текстовым содержанием «кабалы» см.: *Сайфиева А.Ю., Степанов А.В.* Указ. соч. С. 20; *Теплоухов Ф.А.* Указ. соч. С. 299; табл. III, рис. 2.

[9] Две первые «знающие», наиболее активно практикующие, иногда сами называют своих посетителей клиентами.

[10] См.: *Сайфиева А.Ю., Степанов А.В.* Указ. соч. С. 18—19.

[11] См.: *Новик Е.С.* Архаические верования в свете межличностной коммуникации // Историко-этнографические исследования по фольклору. М., 1994. С. 116—119.

[12] См.: *Сайфиева А.Ю., Степанов А.В.* Указ. соч. С. 18.

Сокращения

ФА ПЦ — Фольклорный архив «Пропповского центра» (Петербург)

Фото Е.Б. Толмачёвой

В августе 2007 г. на территории Бабаевского района Вологодской обл. работала Топонимическая экспедиция Уральского гос. ун-та (УрГУ). В экспедиции участвовали доктор филол. наук Е.Л. Березович (руководитель экспедиции), кандидаты филол. наук Л.А. Феоктистова, О.В. Мищенко, аспиранты Ю.А. Кривощапова, К.В. Пьянкова, студенты и магистранты филологического факультета УрГУ О.В. Атрошенко, М.Н. Гафурова, К.А. Гейн, Е.В. Гришанова, Е.Д. Казакова, А.В. Калинин, Е.С. Коган, М.В. Крысина, И.Л. Кузнецова, А.А. Макарова, П.В. Медведева, Е.В. Попова, Я.С. Саввова, А.В. Тихомирова, Д.В. Фадеичева. Экспедиция проводила фронтальный сбор ономастики (в первую очередь топонимии, прозвищной антропонимии, хрононимии), диалектной лексики, а также этнографического материала. Некоторые находки этого полевого сезона комментируются в представленных ниже заметках.

О.В. АТРОШЕНКО

КАЛЕНДАРНАЯ ЛЕКСИКА БАБАЕВСКОГО РАЙОНА

В данной публикации будут представлены некоторые наблюдения над таким пластом календарной лексики Бабаевского района, как хрононимия, которая тесно связана с календарными обрядами, предписаниями и запретами.

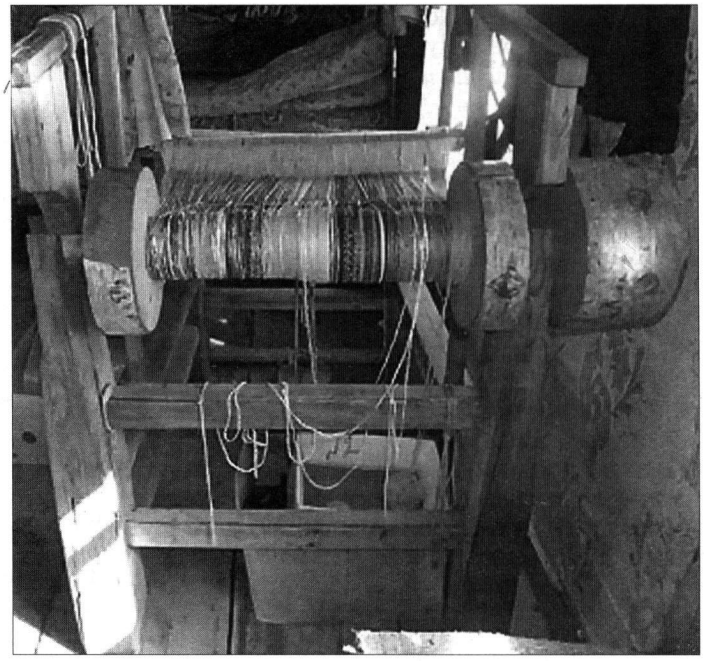
Как и на любой другой русской территории, в Бабаевском районе празднуют преимущественно общерусские праздники, хотя есть и локально ограниченные. В системе общерусских праздников расставлены свои акценты: помимо *Рождества*, *Пасхи*, *Нового года* особо известны и почитаемы те точки календаря, которые обнаруживают связь со скотоводческой обрядностью, символически «оформляющей» начало и окончание выпаса скота, защиту его от хищников и змей и т.д. Среди них

ОЛЬГА ВАЛЕРЬЕВНА АТРОШЕНКО, магистрант Уральского гос. ун-та (Екатеринбург)

Егорьев день '6 мая по н.ст.', *Покров* '14 октября', *Воздвиженье* (*Здвиженье*, *З(д)вижев день* и др.) '27 сентября', *Великий четверг* 'четверг на Страстной неделе'. Возможно, подчеркнутое внимание к действиям со скотом в эти дни в какой-то мере объясняется взаимодействием традиционного русского календаря с календарем финно-угорских народов (особенно вепсов), до сих пор проживающих на изучаемой территории: среди занятий финно-угров скотоводство было более значимым, чем земледелие. Значимость этих праздников подчеркивается с помощью эпитетов *великий*, *годовой*, ср. *Великий Егорий* (Пяжелка), *Годовой Покров* (Горка) и др. Особенностью хрононимов, обозначающих наиболее важные праздники, является наличие производных, ср. *четверёшная соль* 'соль, которую перепекали в печной золе в Великий четверг' (Чукшино), *его́рий* 'содержимое решета, с которым пастух обходил стадо коров перед первым выпасом, — хлеб и икона св. Георгия' (Тупик).

Некоторые из этих дат, относящихся к разным календарным сезонам, образуют соотносительные по символике пары. Так, на *Покров* (день окончания выпаса скота) и в *Великий четверг* скот *закармливали* (т.е. кормили в магических целях) дожинальным снопом: «Кончаешь, последний сноп уже жнешь — пожинальный сноп, в передний угол поставим, а потом скотинке кормим в Великий четверг» (Новая Старина); «Пожинальный сноп стоял до Покрова, до 14 октября, а потом корову закармливали этим снопом» (Новое Лукино). Эти действия со снопом осуществлялись для того, чтобы скотина была здорова весь год.

Егорьев день (время символического выгона скота[1] и осуществления ряда действий для защиты от враждебных сил леса: змей, хищных животных) обнаруживает переклички с *Воздвиженьем* (последним днем «активности» нечистой силы). В эти дни соблюдались «противозмеиные» предписания: «В Егорий не ступай ногой босой на пол — не увидишь ни одной змеи» (Пяжелка); «В Егорей надо иголки и ножницы не видеть, чтоб змей не видеть весь год» (Верхний Конец); «Звижев день — праздник змей. В этот день в лес не ходят» (Борисово-Судское); «В Звижев день собирают скотину, чтоб была дома. Не выпускают. Звери ходят в эту ночь. Они соберутся меж собой и решают, как жить, кого драть» (Агеево); «В Звижев день змеи собираются в круги. Встанёшь в круг — никогда не выйдёшь» (Борисово-Судское). Символика этих календарных дат выражена терминологически: *Егорей змеиный* '6 мая' — «Егорей змеиный. Праздник для змей, чтоб скотину не трогали» (Аксентьевская); *Змеиная свадьба* (Новое Лукино), *Здви́жев день* '27 сентября' — «Здвижев день, 27 сентября. Все звери собираются, собрание у них, обсуждают. А хозяин ихний, в лесу кто хозяин, спрашивает. За то в Здвижев день не разрешается в лес ходить» (Горочка) (по народной этимологии, Воздвижение понимается как время *движения* и активности жителей лесного мира). Как видно, *Егорьев день* дает «проекцию» на предстоящий сезон, но он не в силах повлиять на пик активности враждебной силы перед уходом — на *Воздвиженье*, поэтому существует запрет ходить в лес в этот день.



Ткацкий станок Ефросиньи Ивановны Осиповой из д. Шарапово. Фото Ю.А. Кривощаповой

Татьяна Александровна Иванова из с. Борисово-Судское. Фото Е.Л. Березович

Соотносительность хрононимов в рамках годового круга может быть оформлена с помощью эпитетов, например: *Сергий вёшный* 'весенний праздник, дата точно не установлена' — *Сергий летний* '18 июля' — *Сергий осенний* '8 октября' (Межерье). Наиболее распространенные двухкомпонентные оппозиции, к примеру *Никола весенняя* — *Никола зимняя* (Игнатово), *Никола летняя* — *Никола зимняя* '22 мая и 19 декабря' (Борисово-Судское), связаны с архаическим делением годового времени на теплое и холодное. Трехкомпонентные оппозиции обнаруживаются в народном осмыслении не только «стабильных» времен года (лета и зимы как наиболее ярко выраженных сезонов), но и переходного времени (осень—весна). Поскольку святки ассоциируются с годовым кругом, деление годового времени на три отрезка отражается и в святочном цикле (с 19 декабря по 14 января). В нем три декады, каждая из которых называется *за́святкой*; по погоде в эти периоды гадают о времени будущего сева: «В *Перву засвятку* лес окунится[2] — ранний сев; *Вторая засвятка* кунистая[3] — второй сев; *Третья засвятка* кунистая — третий сев» — если в первую декаду святок на деревьях много снега — надо рано сеять; во вторую декаду — сеять позднее; в третью — еще позднее (Саутино). Выделение *засвяток*, а также гадание по ним о времени сева может быть связано с представлением о трехчастном членении времени вообще: начало (ранний период), середина и конец (поздний период). Под влиянием трехкомпонентной оппозиции календарных точек к традиционной паре никольских праздников (которые на разных русских территориях называются *Никола зимний* и *Никола летний* и т.п.) добавляется еще один элемент: «В Росле три Николы: Никола вёшная бывает 22 мая, а Никола зимняя — 19 декабря. 5 сентября будет праздник

Никола-калинники. Ходят за калиной в этот день» (Новое Лукино)[4]. Хрононим *Никола-калинники* указывает на время празднования — период сбора калины. Временной мотив появился в результате народной этимологии (потери связи хрононима с именем святого *Калинник*, которому посвящен этот день в церковном календаре, и притяжения созвучных слов *Калинник* и *калина*).

Собранные материалы свидетельствуют о том, что важным компонентом традиционной жизни крестьян до сих пор остаются престольные праздники, закрепленные за той или иной деревней в рамках церковного прихода (иногда — за целым приходом). Некоторые праздники повторяются в разных приходах: например, *Изо́сим* (*Изо́симы*) '10 октября'[5] отмечается в д. Новая деревня и Ярцево; *Ти́финская* '9 июля, праздник Тихвинской иконы Божией Матери' — в д. Шарапово и пос. Пяжелка и др. Как считает М.Г. Вадейша, наличие собственных деревенских праздников — это основание для вхождения деревни в «круг», т.е. в общину, а также «знак отличия своей деревни от остальных» [2. С. 107]. Благодаря наличию деревенских праздников каждая деревня имеет шанс на время стать «центром мира», так как она принимает гостей из соседних деревень (подробнее см. [1. С. 122]).

Механизм «присвоения» определенного праздника тем или иным приходом или населенным пунктом до конца не ясен. Здесь нет возможности подробно рассматривать этот вопрос; укажем только на один из факторов, определяющих выбор праздника: это фактор системы. Под влиянием этого фактора за соседними деревнями закрепляются тематически близкие праздники. Так, жители некоторых смежных или расположенных недалеко друг от друга деревень Бабаевского р-на отмечают престольные праздники, названные по различным обозначениям икон Божьей Матери (содержащим указание на происхождение икон или место их хранения): *Казанская* 'праздник в д. Янголохта 21 июня' — «На Казанскую поп приезжает, отпевают на реке» (Янголохта); *Коршу́нска*(*я*) (< *Корсу́нская*) 'праздник в с. Борисово-Судское в первое воскресенье после Петрова дня' — «Коршунска не на году, она по Паске. Коршунска ближе к середине лета, перед сенокосом» (Ширяевская); «На Коршунскую на мосту гуляли» (Мятино); *Смоле́нская* 'праздник в д. Борисово 10 августа' (Малое Борисово); *Ти́хвинска*(*я*) // *Тифинска*(*я*) 'праздник в деревнях Центрального с/с, отмечаемый с 1 июля по 9 июля' — «Праздник большой, ходили в родничок, под церкву; там в речке купаются, здоровья просят, у Тифинской-то Божьей Матери и просят здоровья» (Янишево); «На Тихвинскую в ручеек ходили, мылись и завещались. Человек помоется, бросит денежку, если проживет еще год, должен на этот ручеек прийти» (Нижний Конец); «На Тихвинску на конях ехали да купали их» (Новинка). Регулярной мотивационной модели может «аккомпанировать» формальное сходство хрононимов. Под давлением системы некоторые названия приспосабливаются к наиболее распространенным словообразовательным моделям. Так, под влиянием модели на *-ов/-ев* (*Иванов день*, *Алексеев день* и др.) хрононим *Пречистая*[6] переоформляется в *Пречистов день* '21 сентября' (Новая Старина); под влиянием модели на *-ая* (*Казанская*, *Тихвинская* и проч.) появляются хрононимы *Михайловская* '21 ноября' (Харчевня), *Алексеевская* '30 марта' (Борисово-Судское), *Веденьевская* '4 декабря' (Стунино), которые функционируют наряду с формами типа *Михайлов день*, *Алексеев день*, *Веденье*.

Особого комментария требует хрононим *Ве́шкинская Никола* 'праздник, отмечаемый в д. Гринево весной' — «На *Вешкинском Ручье* стояла часовенка. Ходили старушки молились к ручью. *Вешкинская Никола* была» (Гринёво). Название имеет двойную мотивацию, совмещая временные и пространственные признаки: с одной стороны, здесь отражена связь с хрононимом *Вешняя* (= *Весенняя*) *Никола* (время празднования — весна); с другой — связь с микротопонимом *Вешкинский Ручей* (место празднования — ручей, около которого находилась часовня св. Николая). Кроме того, произошло соединение названий двух смежных локусов, образующих место празднования этого дня: *Вешкинский Ручей* и часовня св. *Николая*.

Обнаруживаются любопытные взаимосвязи единиц традиционного народного календаря и названий праздников, появившихся в советское время. Среди последних можно отметить следующие: *Октябрьская* '7 ноября, годовщина Октябрьской революции' — «К Октябрьской пива варили, к Сергию, Егорию» (Межерье); *Посевна́я* (фиксируется также единичный вариант *Посева́*(*я*)) 'праздник окончания сева' — «Посевную справляли, из байдака делали скамью. В котле варили суп — пшеничная крупа — и кололи теленка. Еду делали скоромную, чтобы был богатый урожай, и питье́, чтоб был дождь»; «Посева(я), когда посеют все, окопают землю, потом справляют. В колхозе, было-то, самогонку нагонят. Сами скот обходили, с своей иконкой, потом выпустят стадо» (Пяжелка); «В конце Посевной сажали деревцо. Если прямое, значит, жизнь прямая и хорошая, кривое — больная» (Харчевня). «Новые» хрононимы имеют такое же словообразовательное оформление, как «старые» (*Октябрьская*, *Посевная* // *Тихвинская*, *Казанская* и др.), а «советские» праздники органично входят в традиционную праздничную систему, ср. «пивные братчины» в *Октябрьскую*, общинное празднование с закланием животных в *Посевную*. Колхозный праздник в честь окончания сева в народном сознании совместился с исконным весенним праздником земледельческого календаря. Заслуживает внимания приведенный выше контекст, где описано гадание по дереву, приуроченное к *Посевной*. Возможно, оно является по происхождению вепсским: в вепсской обрядности видное место занимает культ священных родовых деревьев, которым приносились жертвы для обеспечения хорошего урожая, благополучия скота. Эта традиция связана с культом предков, от которых, по народным верованиям, зависит урожай [3. С. 72—73].

Интересен также хрононим *Посева́*, обозначающий время окончания сева. Этот праздник отмечается в д. Новая Старина и близлежащих деревнях 8 июля: «У нас и Посева́ справляли, и Тихвинскую, и Паску» (Нижний Конец); «Праздник Посева́, посеялись уж 8 июля, а Тифинска 9 июля. Петров день 12 июля» (Морозово); «8 июля Посева́. Гуляли этот праздник, пива варили, перед самым сенокосом» (Аганино); «У нас в июле Посева́. Первый день в Новой Старине, второй — в Шарапове. Народу лихо много — в церкви служили» (Шарапово); «У нас праздновали Посева́, он как церковный, но в церковных книгах его нет. В Новой Старине живут люди, приехали, так завезли праздник» (Никоново); «После Посевы косить начинали, в июле, пиво варили мужчины дома» (Аганино). Этот праздник по обрядовому наполнению имеет много общего с престольными праздниками (служба в церкви, «пивная братчина», окропление скота), причем информанты называют его в одном ряду с церковными датами. Хрононим *Посева* известен и русским,

и вепсам. У вепсов многие заветные праздники были приурочены к Петрову дню и связаны с охраной скота. В такие дни скот окропляли святой водой [3. С. 86—87]. С одной стороны, скотоводческая обрядность этого дня может быть вепсским элементом в русском народном календаре. В вепсской традиции и *Петров день*, и *Егорьев день* связаны со скотоводческими обрядами. С другой стороны, могло произойти совмещение праздника окончания сева (*Посева* — 8 июля) и *Петрова дня* (12 июля), ведь в одном из вышеприведенных контекстов встречается упоминание *Петрова дня* и его соотнесение с *Посевой*. Отметим еще один вариант названия этого праздника — *Пóстная Посевá* 'праздник в д. Новая Старина' — «Постная посева была, так ели сущик [сушеную рыбу]» (Новая Старина). В данном случае оказывается важной связь с церковной обрядностью (время Петровского поста).

Большинство бабаевских праздников связано со святыми, которые почитались повсеместно. Но есть и праздники, в названиях которых отражены имена святых, которые очень редко становятся «героями» народного календаря. Ср. хрононим *Евдокúи-Антонúны* '14 марта' (Борисово-Судское), в составе которого функционирует имя мученицы Антонины. Несмотря на то что в церковном календаре 14 марта — день памяти и св. Евдокии и св. Антонины, в народном сознании обычно этот день посвящен св. Евдокии (ср. *Евдокия (Евдокея), Евдокия-плющиха* '1 марта по ст.ст., День преподобномученицы Евдокии' [7. Вып. 8. С. 311]). Известны легенды об Антонине Никейской, которая, защищая христианскую веру, осталась невредимой во время пытки на раскаленном железном одре, но после этого была утоплена в озере. Связь мученицы Антонины с водой и теплом могла быть переосмыслена в народном сознании, в результате чего Антонина могла стать покровительницей природных стихий или защитницей от них. Появление двухкомпонентного хрононима, вероятно, связано с каким-либо событием в жизни конкретной деревни, которое соотносилось с библейской легендой о святой (к примеру, паводок или пожар).

Рассмотрим также хрононим *Иван-воин* (*Иваны-воины*, *Ивана-воина*) '12 августа' — «Иван, может, в этот день родился, ведь всю жизнь войны были» (Завод); «Самый главный праздник Иваны-воины. В этот день заходили в реку с иконами» (Кийно); «Два дня гуляли, еще третий прихватывали, раньше лошадей купали в этот день» (Аганино). Святой Иван-воин считается защитником пасечников от воров [5. С. 390]. Возможно, выделение этого дня в календарной системе связано с тем, что жители района занимались пчеловодством. Обрядность праздника (купание лошадей, освящение воды) напоминает обрядовые действия в *Первый* (*Водосвятный*) *Спас* '14 августа'. Двухдневное празднование дня Ивана-воина — это результат совмещения дня Ивана-воина и Первого Спаса, что объясняется близостью двух дат в народном календаре. Название праздника *Иван-воин* испытывает народно-этимологическое притяжение к просторечному *евойный*, в результате чего появляется хрононим *Иван евойный* — «Иван Евойный, дак он строил церкву и вчерашний день открыл ее» (Верхний Конец). В результате переосмысления появляется новый мотивационный признак — имя «строителя церкви», в которой проходит празднование в этот день; малоизвестный святой заменяется близким, «своим» персонажем.

Некоторые бабаевские хрононимы не встречаются на других русских территориях. Среди них, к примеру, *Ольга-посекýха* (*Посекýха*, *Ольги-посекýши*) '24 июля, день равноапостольной Ольги' — «В Посекуху обязательно дождь будет» (Сумароково); «Ольги-посекуши бывают, когда сенокос. Дождь должен быть» (Новое Лукино), ср. *посекуха* 'затяжной дождь' — «Посекуха — вот на неделю зарядит дождь, ливня нет, но мокро» (Сумароково). Таким образом, в названии отражен признак дождливой погоды (в этот день «сечет» дождь). В других зонах для этой даты фиксируются, в частности, «флористические» обозначения, ср. волог. *Ольги-чернúчницы* '24 июля' [7. Вып. 23. С. 192] (название дано по времени, когда поспевает черника).

У хрононима *Федоты-надуты* '15 марта' («Если в Федоты-надуты дует, весь корм унесет», Никоново) метеорологическая мотивация (время сильных ветров). Появление второго компонента обусловлено не только «погодными» причинами, но и созвучием слова *дуть* и имени *Федот*. Этот же мотивационный признак положен в основу наименований данного дня, бытующих в других районах: волог. *Федота-пометала* [7. Вып. 29. С. 208], вят. *Федот-заметальник* [7. Вып. 10. С. 243].

Не фиксируется диалектными словарями также хрононим *Медóсы* '31 декабря' — «Вот есть Новый год, а перед ним еще были Медосы, они 31 декабря» (Пустошка), «В Медосы меду надо поись» (Чукшино). По-видимому, хрононим появился в результате преобразования формы **Модесты* (день св. Модеста), что подтверждают, в частности, следующие названия этого дня: волог. *Медóстов день* — «У нас Модестия патриарха простые люди Медостием звали, в честь его праздник», волог. *Медосéй* — «Медосей под Новый год был, тоже собирались, праздновали», арх. *Медóсьев день* [КСГРС]. Преобразование антропонима *Модест* → *Медос* произошло из-за притяжения к слову *мед*; основанная на созвучии связь хрононима *Медосы* с *медом* отразилась в обычае есть мед в этот день. Вообще, поверья и приметы, имеющие отношение к празднику, весьма часто возникают на основе переосмысления внутренней формы хрононима, ср. также: *Евдокия* (*Дуня*) '14 марта' — «Если Дуня погодливая <...> на Дуню дунет, то весна длинная будет, корм унесет, травы не будет» (Никоново). Как видим, в примете отражено притяжение созвучных слов *Дуня* и *дуть*.

Таким образом, в системе хрононимов Бабаевского р-на наблюдаются закономерности, характерные для русской народной хрононимии в целом. Вместе с тем появление названий праздников (*Посева* и др.), не отмеченных за пределами района, их территориальное распределение и обрядовое наполнение требуют дальнейшего изучения.

Примечания

[1] В связи с климатическими особенностями Русского Севера в Егорьев день скот в Бабаевском р-не выгоняли только во двор (не на пастбище), где осуществлялся обход скотины хозяйкой: «Егорей был, дак скотину не выгоняли. Выгоняли позже. Надо выгонять с субботы на воскресенье, чтоб непостный день был. Обходили скотину в Егорей. Хозяйка с пирогом обходила, разламывала пирог и давала по куску скотине» (Стунино); «В Егорей ещё не выгоняли коров: холодно было. В Егорей обходили с иконой дом, икону обмывали. Эта водичка святая. Ею опрыскивали всё с веничка» (Александровская).

[2] Ср. волог. *окýниться* 'покрыться инеем, снегом' [КСГРС] (в данном контексте речь идет о снежных шапках на деревьях).

[3] Ср. волог. *кýнистый* 'обильный снегом' [КСГРС].

[4] Праздники *Никола вёшная* и *Никола зимняя* посвящены святителю Николаю, архиепископу Мир Ликийских, чудотворцу [7. С. 65, 149]. Праздник

Никола-калинники совпадает в церковном календаре с днем в честь мученика Николая и святителя Калинника, патриарха Константинопольского [6. С. 105]. В народном сознании «тезоименные» святые воспринимаются как один и тот же Никола, которому и посвящены три праздника.

[5] В Бабаевском районе праздник Изосимы отмечают 10 октября, хотя в церковном календаре день св. Зосимы приходится на 2 октября. 2 октября — день памяти мученика Зосимы Пустынника (IV в.) и мученика Савватия (276 г.). 10 октября — праздник в честь Савватия Соловецкого. Савватий Соловецкий традиционно почитается с Зосимой Соловецким (1566 г.) (21 августа) [4. С. 158, 185, 190]. Перенос даты празднования может объясняться двойной контаминацией: с одной стороны, притяжением имени Зосимы Соловецкого к имени Савватия (10 октября), обусловленным общим праздником этих святых (*Савватий и Зосима Соловецкие*, 21 августа); с другой стороны, имя Савватия (2 октября) может быть сближено с именем Савватия Соловецкого (10 октября), поэтому общая память святых Зосимы и Савватия переносится со 2 на 10 октября. Вторая версия подтверждается тем, что с 2 по 10 октября проходит «пчелиная братчина», так как Зосима и Савватий считаются покровителями пчеловодства [6. С. 484].

[6] Наиболее распространенные на территории России названия этого дня: *Богородицын день*, *Рождество Богородицы*, *Малая Пречистая*, *Аспосов день* [5. С. 464], *Госпоженки* [7. Вып. 7. 90].

Литература

1. *Бернштам Т.А.* Будни и праздники: поведение взрослых в русской крестьянской среде // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985. С. 234—257.

2. *Вадейша М.Г.* Деревенский праздник: распределение социальных ролей // Мифология и повседневность: Материалы конф. СПб., 2001. Вып. 4. С. 105—110.

3. *Винокурова И.Ю.* Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов. СПб., 1994.

4. *Зайцева Д.Е.* Полный календарь народных и православных праздников. Ростов н/Д, 2007.

5. *Некрылова А.Ф.* Русский традиционный календарь. СПб., 2007.

6. Православный церковный календарь. М., 2005.

7. Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1965—. Вып. 1—.

Сокращения

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

Е.Д. КАЗАКОВА

ДВЕ ЗАМЕТКИ О ЛЕКСИКЕ НАРОДНЫХ ВЕРОВАНИЙ

Грабом гребет

В Бабаевском районе Вологодской обл. участниками Топонимической экспедиции УрГУ зафиксированы факты метеорологической лексики, ранее, кажется, не отмечавшиеся диалектными словарями: *боронит* 'идет сильный дождь', *заборонит* '*безл.* пойдет сильный дождь': «Боронит эко целый час, эк с утра заборонило» (Межерье); *грабает*, *грабом гребет* 'идет сильный дождь': «Дожж эко грабает» (Новое Лукино), «Дожж-от грабом гребет» (Саутино).

Судя по представленным контекстам, важным компонентом значений данных слов становится интенсивность, сила дождя. Это проявляется как в самой структуре идиомы *грабом гребет* (повторение корня создает впечатление «усиленного» действия), так и во внутренней форме наименований, где частые дождевые струи уподобляются частым зубцам грабель или бороны. Сходная метафора представлена, например, в арх. *борона* 'большое количество кого-чего-н.' [9. Вып. 3. С. 117], калин. *заборонить* 'начать быстро говорить' [9. Вып. 9. С. 270]. Кроме того, значимым может оказаться и результат действия дождя: следы, которые он оставляет на земле, напоминают борозды, оставляемые граблями или бороной. Интересно в связи с этим, что *бороной* может называться и обряд вызывания дождя, ср.: «Когда дождя нет, кругом дяревни обпахывали <...> Девочки, девки, каторыи — замужем не были — тée девки штоб пахали ету речку. Пяють песню — баранý звали — хто што! Хто вясну, хто зимý, хто што — у нас бывало так. Пяють абы што! <...> Это заветца барана такая» (Смоленская обл.) [4. С. 323].

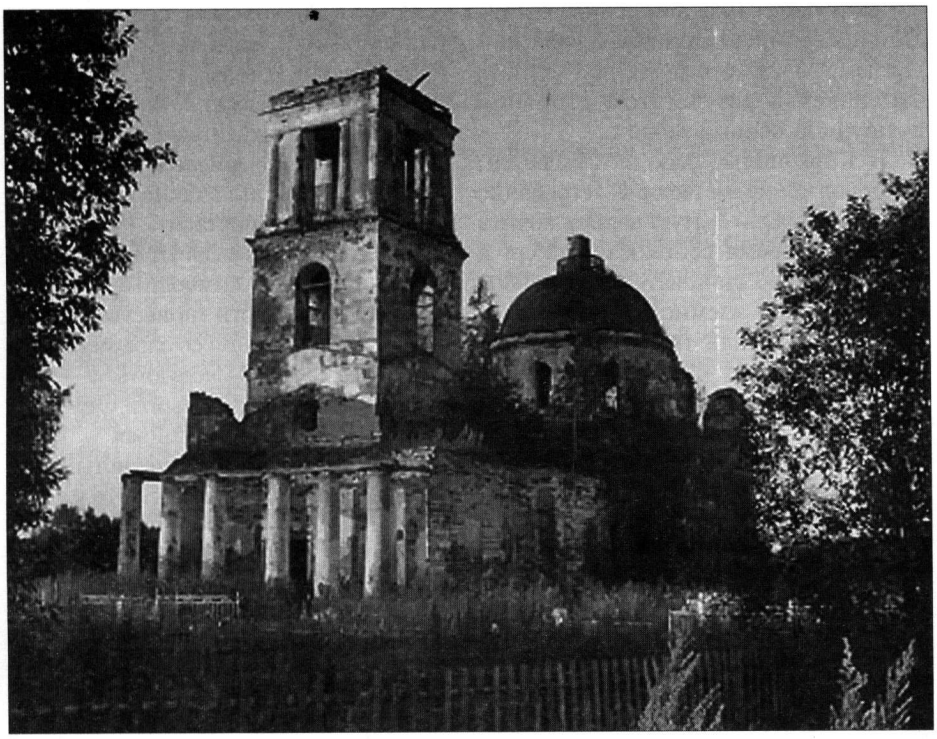
Чтобы объяснить мотивацию интересующих нас глаголов, характеризующих действия проливного дождя, обратимся к поверьям, запрещающим производить определенные действия с граблями и бороной во время полевых работ. Это может быть запрет поворачивать грабли или борону зубцами вверх: «Если вверх головушкой грабли бросишь — дожж будет. Зубьем вверх не кладут в сенокос-от» (Верхний Конец); «Если гребешь, поставишь грабли зубьями вверх, то к дождю» (Тешемля); «Борону кверху зубьями не кладовай — дожж пойдет» (Межерье); запрет поворачивать грабли зубцами вниз: «Грабли зубьем книзу спустишь — к дождю. Кверху зубьем — дожжа не будет» (Саутино); запрет крутить грабли: «Станешь вертеть граблеишшем [черенком грабель] — дожж будет. Нельзя в сенокос-от» (Чукшино); «Грабли нельзя крутить — дождь пойдет. Не крути, говорят, дождя накрутишь» (Малое Борисово).

Заметим, что запреты, связанные с бороной, и метеорологические значения слов *боронить, заборонить* были зафиксированы на очень узкой территории (Межерский с/с) — и, возможно, вторичны с точки зрения мотивации по отношению к поверьям и значениям, связанным с граблями. Поэтому далее в заметке речь будет идти в основном о метеорологической символике грабель.

Появление грабель и бороны в метеорологических поверьях, очевидно, обусловлено самим временем запретов: ситуация полевых работ создает необходимость «отвести» дождь, используя для этого острые орудия. Кроме того, нельзя не учитывать правил обращения с острыми предметами, которые в данном случае могут преобразоваться в метеорологические запреты-поверья.

Запрет поворачивать грабли и борону зубцами вверх бытует также в соседнем с Бабаевским — Кирилловском районе Вологодской обл.: «Если грабли вверх зубам, то к дождю, а кверху колодкой, то к хорошей погоде» [КСГРС]. Такой запрет может быть обусловлен остротой этих орудий, как бы режущих тучу и вызывающих дождь. Сходные поверья, запрещающие переворачивать грабли на поле, встречаются также у белорусов [1. С. 200] и словаков [10. С. 534]. Мотив остроты грабель появляется и в словенских запретах на подобные действия с граблями, по поверьям вызывающие ссору в доме [Там же].

ЕЛЕНА ДМИТРИЕВНА КАЗАКОВА, студентка 4 курса Уральского гос. ун-та (Екатеринбург)



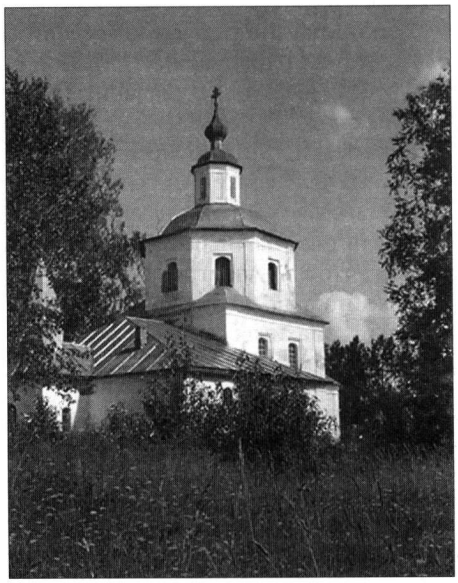
Пречистая церковь в д. Горка. Фото Е.Л. Березович

Символическое соотнесение грабель и дождя просматривается в различных запретах и предписаниях, зафиксированных в Бабаевском р-не. Их связывает, в частности, действие верчения грабель, о котором уже говорилось выше, ср. еще: «Идешь и грабли эдак крутишь в руке, говорят: "Не крути, дожа просишь"» (Новая Старина); «Свистят и грабли крутят! Дождь пойдет!» (Лыково). «Синонимия» верчения и свиста, проявляющаяся в последнем примере, вполне закономерна, ср. архангельский обычай *насвистывать ветер*: «А как очень так вот очень свистеть, ветер, говорят, подует» [БДКА], а также сходный белорусский: «Свистели, чтоб надуло ветру» [1. С. 201].

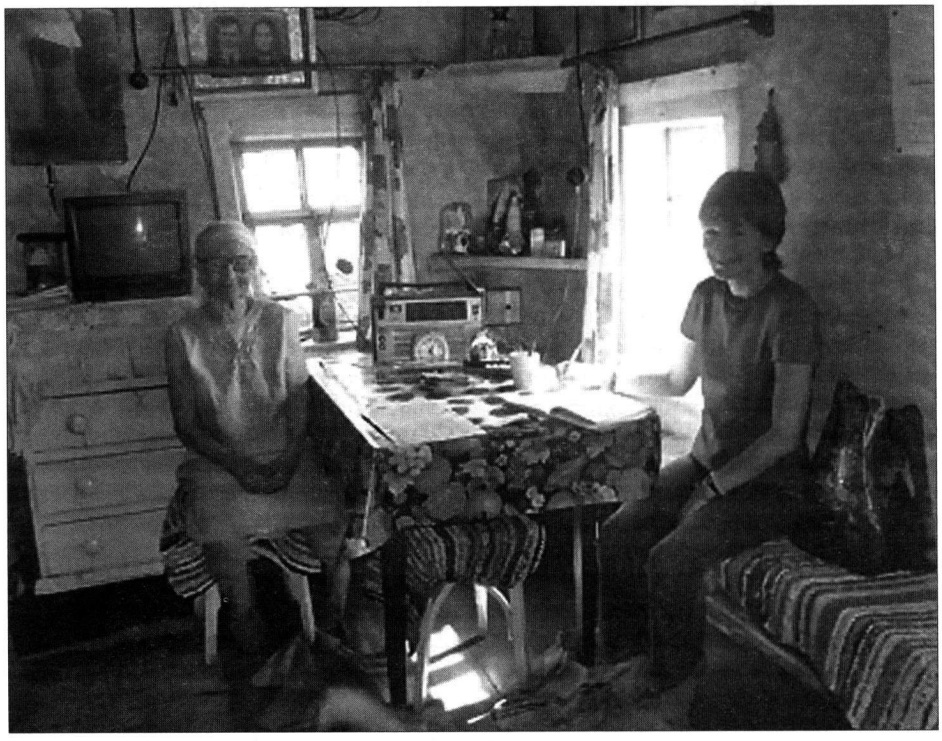
Аналогичное поверье о запретных действиях с граблями отмечено на близкой к Бабаевскому району территории — в Каргополье: «Когда грабли поставишь — вертеть, дак дождь будет» [БДКА]. Есть и более отдаленная (белорусская) параллель: «Идя на сенокос, нельзя вертеть граблями наподобие мельничного колеса: этим можно "накруциць дожь" на предстоящую работу» [6. С. 117].

Верчение грабель, похоже, представляется как символическое «сгребание туч». Ср., например, запреты, бытующие в Пермском крае: «Когда несешь грабли, нельзя, чтобы они лежали на плече зубьями вверх — тучи соберешь, дождь будет»; «Нельзя грабли класть вверх зубьями — тучи соберутся» [13. С. 253][1]. Символика «приобщения», «присвоения» объекта вообще свойственна граблям: к примеру, они могут символизировать согласие на сватовство (в противоположность вилам, которые имеют символику отказа, так как ими орудуют «вовне») [2. С. 248—249]. Кроме того, мотив «присвоения» туч может отчасти провоцироваться и народно-этимологическим сближением разных продолжений корня *grab-*, имеющих значения 'хватать' и 'грести' [12. С. 256, 260].

Значимость мотива «пригребания» осознается информантами: «Кто лентяй, дак тучки к себе пригребают, чтоб не грабать-то: "Тучка, тучка, приди". Неохота косить. Вот грабли-то вертят»



Церковь Николая Чудотворца в д. Новая Старина. Фото К.В. Пьянковой



К.В. Пьянкова беседует с В.К. Павловой из д. Афанасовская. Фото Ю.А. Кривощаповой

(Агеево); ср. также: «На сенокосе дак грабли дак кверху поставят, да тутчи звали <...> [Это как?] Кверху зубьями <...> тутчи — к нам иди, к нам, к нам тутчи» [БДКА]. Интересно сравнить мотив «пригребания» тучи с мотивом «отворачивания», отгона тучи хлебной лопатой, встречающимся в полесской традиции: «К хате ставится та сторона лопаты, на которую не кладут хлеба. Это делает хозяйка дома, "шоб тучи, граду не було..."» [11. С. 132]. «Отворачиванием» лопаты «отворачивают» облако.

Наконец, попробуем определить связь метеорологических поверий и лексических фактов со значением 'идет сильный дождь', приведенных в начале этой заметки. Можно предположить, что, когда человек крутит грабли, «пригребая» к себе тучи, он «перекладывает» свои действия на «небесного деятеля», просит, чтобы тучи «гребли сено». Ср. сербский обряд отгона туч: участники обряда, размахивая сельскохозяйственными орудиями, как бы приказывают, чтобы тучи «работали» этими орудиями. Крестьяне выносили во двор топор, мотыгу, косу и серп, махали ими в сторону приближающейся тучи и кричали: «Машу тебе топором, / Иди в гору — руби! / Машу тебе мотыгой, / Иди в гору — копай! / Машу тебе косой, / Иди в гору — коси! / Машу тебе серпом, Иди в гору — жни!» [11. С. 154—155].

Таким образом, метафора «идущий дождь — сгребание сена» проявляется не только лексически, но и вне системы языка — в запретах и предписаниях в отношении грабель и бороны. И, возможно, именно действием этой метафоры объясняется существование поверья «Грабли зубьем книзу спустишь — к дождю. Кверху зубьем — дожжа не будет» (Саутино). В то же время положение грабель кверху зубьями, по поверью, может отогнать тучу — и дождя не будет. А обратная ситуация (зубья вниз приводят к дождю) — вторична. Так, выбрасывание во двор острых предметов острием к небу и забивание их в землю встречается на разных славянских территориях (у болгар, у сербов, у словенцев, реже — у русских и поляков) [11. С. 139—142]. Ср. пример, записанный в Каргопольском р-не Архангельской обл.: «Вот раньше старики тучу за пожёнок вилами вытолкают. За пожёнок — это значит за поле, за сенокос туда, в лес» [БДКА].

Впрочем, фиксации данного варианта поверий, связанных с граблями и дождем, редки, что позволяет считать эти поверья результатом стирания культурной основы запрета.

В Каргополье, как нам кажется, в продолжение метафоры «сгребание сена» — «дождь» бытует запрет мочить грабли во время сенокоса. Грабли в данном случае становятся связующим звеном между «земной» водой (той, которой намочили грабли) и «небесной» — дождем: «Летом ходишь на сенокос с ними [внуками] да говоришь: "Не мочите грабли, а то будет дощь"»; «Вот как если надо там сено покосить побольше, да все, да чтобы погода была хорошая — дак вот и не мочишь» [БДКА].

Метафору «сгребание сена — дождь» можно рассматривать в общем контексте уподобления атмосферных процессов сельскохозяйственным работам, ср. литер. *сеять, как из сита сеять* 'идти (о дожде)', пск., твер. *севень* 'мелкий дождь', курск., терск. *ситечком сеять* 'моросить (о дожде)' [9. Вып. 37. С. 101, 353] и др. В таком случае в один ряд с этими лексемами встанут зафиксированные в Бабаевском р-не слова *грабать, грабом гребет* и, видимо, возникшие «в продолжение» модели *боронить, заборонить*. Возможно, сюда же следует включить арх. *гребея* 'дождь, гроза во время сенокоса' — «Гребея надвигается: если идёт туча, то скорее надо всё убирать; иная гребея как даст» [7. Вып. 3. С. 130], предположив, что во внутренней форме этого слова запечатлена не только временна́я привязка летних дождей к сенокосной поре, но и более глубинная аналогия, трактующая дождь как разворачивающийся в небе процесс сгребания.

«Колдовское» слово и дело

В лексике Бабаевского р-на нам встретились наименования разного рода магических действий и магических «слов». Это, в частности, не зафиксированные в диалектных словарях сочетания *наследное, попутное* и *пустое слово*.

Во внутренней форме сочетания *попутное слово* содержится идея «слова-действия»: «Попутные слова нельзя говорить. Скажешь про кого: "По путе ему!" — человек-то пропадет. Надо желать добра» (Межерье). Таким образом, произнесение слов «по путе ему!» является «отсылом»-проклятием.

Сходный «отсыл» содержится в наименовании *наследное слово* 'слова, произнесение которых может поставить человека «на след» (т.е. «унести» куда-то, заставить заблудиться)': «Наследные слова-то есть: *леший тебя понеси, черт тебя возьми*. Нельзя такие слова говорить — на след поставит» (Чукшино). Чтобы раскрыть смысл угрозы, остановимся на особой символике следа, на причинах опасности «попасть» на него. Ср. другие сочетания со словом *след*: *на худой след попасть* 'заблудиться' — «На худой след попал, не выйти ему» (Аксентьевская); «Заблудишься — когда не на тот след ступишь, нечистый след лешего» (Новая Старина); «Это уж кто, хозяин леса их охранял. Сказала слово плохое — видно, попало на ихний след. Сказала-то старику, а дети шли за им — попали в след» (Пяжелка). Таким образом, след есть важный атрибут нечистой силы, в первую очередь лешего, способ «явления» ее человеку. Леший, оставаясь невидимым, воздействует на человека, *ставит* его *на кривую глобку* (Саутино), *на пустой след* (Верхний Конец), *уводит налево* (Тимошино). Как известно, эпитеты *кривой, левый, пустой* нередко используются для характеристики нечистой силы и ее действий.

Та же символика пустого как характеристики нечистой силы и места ее обитания [3] проявляется в наименовании *пустое слово* 'заклинание, колдовские слова, приносящие неурожай, неблагополучие для скотины и т.п.': «Старик был, пустое слово знал. Скажёт — у кого на огороде не родит, у кого корова без молока» (Межерье). Ср. угрозу, заложенную в проклятии «Чтоб тебе пусто было!».

Интересно также сочетание *благое слово* 'слово, которое опасно произносить (как правило, обозначение нечистой силы)' — «Благие слова-то — *леший, дьявол*. Слово "леший" нельзя говорить, надо "лесной дедушка"» (Чукшино). Ср. в Верховажском р-не *благое слово* 'матерная брань': «Благое слово Богу не угодно» [7. Вып. 1. С. 93]. В этом сочетании отражена амбивалентная семантика корня **blag-*, в производных которого проявляется как положительная, так и негативная оценка.

Двойственность заложена и в семантике слов *пытать, пытаться*, которые обозначают как обращение к Богу с молитвой, так и ворожбу: *пытать* 'произносить заговор, молитву' — «Тё-

тенька Машка попытала около печки и пошла на двор. Пытать — это молитву приговаривать» (Торопово); ср. *пытаться* 'ворожить' — «Прочтет ворожея молитву у печки от укуса змей, пытается» (Кадуйский р-н) [КСГРС]. Таким образом, народная магия слова «не разбирает» Бога и нечистую силу; слова-просьбы теряют необходимость в адресате и обращены на ситуацию в целом, тем самым становясь словами-действиями (в то время как «каноническая» молитва — это просьба к Богу без уверенности в выполнении просьбы) [14]. Так происходит и с глаголами *пытать* и *пытаться* (ср. простореч. *пытать* 'расспрашивать'), которые, обозначая магическое действие, перестают нуждаться в указании на адресата.

Интересно, что «пытание» как магическое вербальное действие может переходить на объект, «опредмечиваться». Ср. не отмеченную диалектными словарями лексему *пытка* 'предмет, заговоренный знахарем-колдуном и вследствие этого обладающий магической силой, используемый для совершения тех или иных магических действий': «Пытку делали на хлеб, на мясо, подойдет к печке, с кем она шепчет, с чертям, наверно» (Торопово); «Пастух обходит к колдуну. То ему обход дает — пытку какую. Он ее не показывает никому. Соль принесли, она молитву какую-то прочитала. И это тоже пытка — в суп кидать. С которого места он убежал, эту пытку туда снесите и положите. К Муратихе пошли за пыткой, она скотину ввертывала» (Тупик).

«Опредмечивание» магических действий проявляется и в других фактах обрядовой лексики: *относное*, *относ* (< *относить*) 'подношение лешему, чтоб он вернул пропавшую в лесу скотину' — «Лесной в лесе хозяин, как на небе Бог. Скажут, какой относ лесному отнести. Несут сахару, хлеб-соль. Положат в лесу, на кресты. Он и вернет скотинку» (Горка); «Есть относ относят. Если кто заблудился — относишь и просишь. Что бабка скажет — несёшь, и куды положить» (Носково); «Относное отнесут, попросят — он и вернёт скотинку» (Межерье). Ср. также *относ* 'горсть земли (или что-л. другое), которая после наговора колдуна снимает, уносит недуги и невзгоды': «Помнится, принесши была колдунья относ, да и стала наговаривать» [8. Вып. 4. С. 277]; пск. «Ванюха никак относ поднял, захирел» [9. Вып. 24. С. 250].

В Бабаевском р-не в похожем значении фиксируется слово *отвод* 'магический предмет в виде крестика, накладываемый для того, чтобы скотина не ходила домой': «Чтоб не ходила скотина домой, отвод кладут — это палочка крестиком в угол — в хлеву или во двору, чаще в хлеву» (Тереховая). Данное слово производно от глагола *отводить*, причем в этом гнезде магическая семантика является не только предметной, но и акциональной: *отваживать* 'отлучать при помощи колдовства, наговора' — «Пироги мне дают, а я не знала, что отваживают мужа-покойника от меня», *отвести* 'околдовав, сделать равнодушным, безразличным к кому-л.' [8. Вып. 4. С. 277].

Действие «отвода» с помощью магии отражено также в семантике глаголов *отведать* 'отвести проклятие': «Прокляла невестка, корова-то стала доиться кровью и простоквашей. К колдуну пошел, он отведал» (Верхний Конец), *отведывать* 'снимать сглаз, порчу': «Оговорка, озык-то, бабки знали, отведывали» (Саутино); «К старушке бегали, она отведывала» (Аксентьевская). Очевидно, эти глаголы представляют собой результат «скрещивания» *отводить* (с корнем *-вод-*) и *отведать* (с корнем *-вед-* 'знать', ср. *отведать* 'разузнать' [8. Вып. 4. С. 277]). Если в предыдущих контекстах сильнее семантика «отвода», то в следующих — значение сакрального знания: «У нас скотину отведывают, когда скотина пропадает, значит, леший унес»; «Ета старуха хорошо знает отведывать цёрта» [8. Вып. 4. С. 277].

Действие магического «отвода» наделяет вторичной мотивацией слово *отводок* 'съемная жердь в изгороди': считается, что под *отводок* надо «подставить бородавку, чтобы сошла» (Волково).

Любопытно проследить, как в слове *отвод* реализуется переход от значения конкретного магического действия к более абстрактному, ср. выражение *отвод взять* 'при помощи колдовства научиться управлять стадом (о пастухе)': «А он пас, так отвод взял, черти пасли его стадо» [8. Вып. 4. С. 277]. Слово *отвод* здесь приобретает значение 'обет, обещание нечистой силе', ср. выражение *брать обвет* (*на что-л.*) 'то же': «Раньше пастух съездит к колдунье и возьмёт обвет — может, ягод не есть, может, не курить — у кого на что. А если не выполнит, то всё, потому крепко дёржит» (Никоново).

Сходные (с *отводить*) смысловые «подвижки» наблюдаются в гнезде слова *обходить*: с одной стороны, здесь происходит переход значения от конкретного магического действия к более абстрактному; с другой стороны, переход семантики магического действия на значение ритуального предмета.

Первоначально глагол *обходить* был связан с конкретной ситуацией обхода пастухом стада (или же хозяевами — своих коров): «Выпустят скот, обходили его кругом. Нанимали пастуха, он брал решето, ему туда клали яйца, пироги, он с этим решетом обходил скотину. Обход называется» (Никоново). Далее слово *обход* расширило значение и стало обозначать 'систему магических предписаний, которые обязался выполнить пастух, чтобы уберечь скот во время выпаса': «Пастух со словам обходит. Надо исполнить этот обход. Спортишь обход — скотинку медведь ухрóбат [задерет]» (Верхний Конец). И здесь слово *обход* становится синонимичным слову *обет*.

Расширение семантики глагола *обходить* 'совершать различные магические действия, направленные на сохранение стада в период выпаса' проявляется в необычном глагольном управлении, ср. «Пастух обходит к колдуну...» (Тупик). Далее происходит «опредмечивание» действия обхода: обход можно *брать*, *спортить* и, *не выдюжав, отдать*: «Не каждый выдюжит, были которы отдавали обходот. Скажёт: "Сам буду пасти, не по обходу". Обход отдавали колдунам, у которых брали. А кто дак в лес снесёт, на кресты положит — лесному дедушку» (Межерье). Этот предмет чаще всего «материализуется» в магических словах, которые можно *вернуть* колдуну. Отдавая слова, пастух лишается магического знания.

«Материализация» в словах виртуальна, но может осуществляться и реальное опредмечивание обхода, когда магической силой наделяется конкретный предмет, используемый в ритуале, — например, пояс пастуха (или веревка, выполняющая роль пояса): «Обход завязан вокруг пояса. Верёвочка какая. Развяжёт — коровки падут» (Межерье). Интересно, что аналогичная модель переноса «магическое действие → магический предмет» существует и в вепсском языке, являющемся контактным по отношению к русскому на данной территории. Ср. вепс. *ümbärta* — рус. *обходить* и назва-

ния предметов обхода — вепс. *ümbärtes* (букв. 'то, с чем обходят') — рус. *обход* [3. С. 12—13].

Примечания

[1] Благодарим О.В. Белову, обратившую наше внимание на этот факт.

Литература

1. *Антропов Н.П.* Белорусские этнолингвистические этюды: 2. Вызывание дождя (акциональный код) // Язык культуры: семантика и грамматика. М., 2004. С. 190—216.
2. *Березович Е.Л.* Язык и традиционная культура: Этнолингвистические исследования. М., 2007. С. 248—249.
3. *Винокурова И.Ю.* Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX — начало XX в.). СПб., 1994.
4. *Пашина О.А.* «Борона» // Мир звучащий и мир молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999. С. 320—325.
5. *Плотникова А.А.* Полный — пустой // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. Т. 4. (в печати). С. 145—147.
6. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / Собр. Н.Я. Никифоровский. Витебск, 1897.
7. Словарь говоров Русского Севера. Екатеринбург, 2001— . Т. 1—.
8. Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. СПб., 1994—. Вып. 1—.
9. Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1965—. Вып. 1—.
10. *Толстая С.М.* Грабли // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. Т. 1. М., 1995. С. 534—353.
11. *Толстой Н.И., Толстая С.М.* Гром и град в Полесье // *Толстой Н.И.* Очерки славянского язычества. М., 2003. С. 126—161.
12. *Толстой Н.И., Толстая С.М.* Народная этимология и структура славянского ритуального текста // Славянское языкознание. X Междунар. съезд славистов. Докл. советской делегации. М., 1988. С. 250—264.
13. *Черных А.В.* Русский народный календарь в Прикамье. Праздники и обряды конца XIX — середины XX в. Ч. 1: Весна, лето, осень. Пермь, 2006.
14. *Юдин А.В.* Магические перформативы в заговорах и календарных песнях восточных славян // Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury. Lublin, 2001. № 13. S. 139—147.

Сокращения

БДКА — Каргопольский архив этнолингвистической экспедиции Российского гос. гуманитарного ун-та (Москва): база данных

А.В. ТИХОМИРОВА

«РЖАНЫЕ ПЕСНИ» И «РЖАНАЯ НЕВЕСТА»

Оппозиция пристойного и непристойного, неприличного играет важную роль в народной культуре, что находит свое отражение в языке. Язык выделяет главным образом второй элемент оппозиции: неприличное, непристойное в обыденной жизни воспринимается как антинорма, антиповедение, выключающее человека из системы общественных отношений и связей (особая ситуация — ритуальное речевое поведение). Об этом свидетельствует, в частности, широкий ряд обозначений неприличной, обсценной речи в русских говорах: *большие слова* 'грубые, непристойные выражения' [5. С. 110], *му́сора, му́сорщина* 'непристойная брань, сквернословие' [14. Вып. 18. С. 366], *жи́рный* 'непристойный, сальный' [10. Вып. 10. С. 244—245], *молочная* (частушка) 'непристойная' [13. Вып. 3. С. 254], *касть* 'о непристойных, бранных или бессмысленных словах' (< 'мусор, что-нибудь ненужное') [13. Вып. 2. С. 332], *скоромные* (речи) 'непристойные', *скоромник* 'кто скоромно говорит' [3. Т. 4. С. 209—210], *варакосное слово* 'бранное, вульгарное слово' [6. Вып. 4. С. 29] и др.

В говорах Бабаевского р-на Вологодской обл. были зафиксированы новые для этой лексической группы факты: *ржаная песня* 'песня эротической тематики, которая могла включать обсценную лексику', которой противопоставляется *пшеничная песня* 'песня без обсценной лексики и сексуальных тем' — «Пшеничныё песни не озорныё, а ржаные озорныё» (Агеево); «Ржаные песни — так матюжные. Пшеничные — мягкие песни», «Пшеничные песни — это простые» (Мамаево). По сообщениям некоторых информантов, и те и другие песни исполнялись под пляску на *беседах* — вечеринках, где собиралась молодежь: «Пшеничные песни пели и ржаные. Ржаные-то: "Мене милка изменила, / Самая красивая. / Половина жопы красная, / А другая синяя"»; «Пшеничные-то: "Задушевный мой товарищ, / Выходи на перепляс. / Если ты меня не выручишь — / И я в последний раз"» (Агеево). К этой паре может присоединяться и третий элемент, преобразуя таким образом ее в триаду: *овсяная песня* 'песня, которую поют детям' — «Пшеничные песни приличные, а ржаные страмные. Овсяные ешшо были, деткам пели. Детки пьют овсяной кисель дак» (Верхний Конец).

Выражения *ржаные песни — пшеничные песни* непрозрачны в плане мотивации. Поиск мотивации показал, что однозначное решение в данном случае трудно предложить, можно лишь высказать несколько мотивационных версий. Начнем с «цветовой» версии. Одно из свойств ржи — ее темный цвет по сравнению со светлой пшеницей, причем это относится как к самим зернам, так и к муке, изготавливаемой из них. Значимость признаков цвета проявляется и в ряде таких сочетаний, как *ржаной камень* (ср. вепс. *ру́гишкиви*). 'камень темного (синего) цвета', *пшеничный камень* (ср. вепс. *ни́жукиви*) 'камень светлого (бледно-желтого) цвета', *житный камень* (ср. вепс. *о́зрикиви*) 'камень светло-коричневого цвета', такие камни складывали в кучи и использовали для подогрева воды в банях, которые топились по-черному (Красная Гора, Морозово). Вепсские параллели в данном случае весьма показательны, учитывая специфику Бабаевского р-на Вологодской обл., где русско-вепсские контакты являются живыми и актуальными и в настоящее время.

Признак цвета мог также быть символически переосмыслен в связи с обозначениями приличной и неприличной речи, ср., кстати, *серые слова* 'бранные выражения, слова', *чёрное слово* 'брань с употреблением слова «черт»' [10. Вып. 10. С. 47; Вып. 12. С. 52].

Кроме того, рожь (и ржаная мука) грубее, чем пшеница (пшеничная мука), потому для песен, содержащих бранные, грубые слова, выбирается прилагательное *ржаной*, а для «обычных» песен — *пшеничный*. Такая мотивация подтверждается словами информанта о том, что «пшеничные — мягкие песни». Вероятно, именно с этими особенностями пшеницы и ржи связаны бытующие в Калужской обл. обозначения высокого и низкого голоса, ср. *пашанишный* 'высокий (о женском голосе)', *ржаной* 'низкий (о голосе) [8. С. 95] (под грубым голосом

АЛЕКСАНДРА ВАСИЛЬЕВНА ТИХОМИРОВА, магистрант Уральского гос. ун-та (Екатеринбург)

подразумевается именно глухой, низкого тона голос).

Помимо этих объективных признаков ржи и пшеницы следует учесть свойственные им символические смыслы, которые нашли отражение в традиционной культуре — верованиях, обрядах, фольклоре и т.д. Пшеница как знак языка культуры имеет положительные коннотации, в то время как с рожью связаны представления негативного характера. Например, согласно сербским верованиям, пшеница получила благословение Бога, и ее носят в церковь, варят «за душу», а рожь проклята Богом за то, что не пожелала пойти в церковь; украинцы считают пшеницу самым святым хлебом, которому Сатана вредит больше, чем другим злакам [16; 17].

Другой круг «ржаных» и «пшеничных» смыслов связан с символическим обозначением мужского и женского начал. Прежде чем говорить об этом, следует предварительно напомнить о взаимовлиянии и взаимопроникновении свадебных и земледельческих обрядов. Примером такого взаимодействия служит появление черт свадебного обряда в дожинальном. Ср. празднование дожинок на Смоленщине: из оставленных на поле колосьев овса плели *бороду*, а из ржаных — *косу*; последние снопы — овсяный и ржаной — относили домой, ставили в красный угол под иконы, надевали на ржаной сноп женскую одежду (сарафан, платок), а на овсяный — мужскую (рубаху, штаны, шапку) и присваивали им соответствующие имена — *Солоха* и *Овсей* [8. С. 87]. Парность фигур, их размещение (под иконами в красном углу, где сидели жених и невеста во время свадьбы) говорит о «цитировании» свадебного обряда в тексте дожинального [Там же]. В данном случае символические обозначения мужского и женского связаны не столько с конкретным злаком, сколько с его принадлежностью к озимой или яровой культурам, поскольку через яровые культуры (в приведенных примерах овес) обозначается мужское начало, а через озимые (рожь) — женское.

Это только одно из возможных значений, которые могут быть присущи оппозиции «озимые — яровые». Данная оппозиция может также символизировать девушек и замужних женщин. При этом девушки связываются с озимыми, а состоящие в браке женщины — с яровыми, потому весьма показателен фрагмент частушки: «Изо ржи в овес меня милый перенес» [8. С. 93].

Дополнительные штрихи в эту картину вносят тексты жатвенных песен, где встречается образ срезаемых колосьев, который может подразумевать потерю девственности, а также переход невесты в группу замужних женщин [8. С. 89]. С другой стороны, образ жатвы или косьбы с соответствующим подтекстом отмечается и в песнях эротического характера. В некоторых случаях мотив жатвы, кодирующей половой акт, становится образным центром повествования (ср: «У Назара на сарае / Ходит пиво в сарафане... / Ходит в беленькой рубашке... / Ходит без поясу... / У ворот пиво стояло, / Пиво глазиком мигало... / Пиво глазиком мигало, / Ночевать Ваню стювало: / "Ты ночуй, ночуй, Ванюша, / Ночуй ночь у меня, / Ночуй ночь у меня, / Пойдём рожь дожинать: / У нас рожь густа, / Рожь нажиниста... / Да обмолотиста... / Да околотиста"» [11. С. 108]); в других случаях описание косьбы или жатвы предшествует центральному событию, которое и составляет всю «соль» песни: «У канавки росла травка... / Зеленая, муравая, э!.. / Мужики траву косили, э!.. / Девки сено ворошили, эх!..»; «Как пришла Палагея / У чисто поле гулять... / Пашаницу зажинала, / Она снова начинала... / Не видя кто, / Не нясеть ли чего... / Да раз Ванюшенька идёть...» [11. С. 292, 270]. Этот же самый мотив, правда не столь явно, прослеживается и в частушке о целомудрии девушек: «Вологодские девчонки, / Народ мастеровой. / Зарастут ваши м...ёночки / Соломкой яровой» (Борисово-Судское).

Интересно, что при общей для зерновых культур символике плодородия в обрядах, направленных на его обеспечение, рожь встречается едва ли не чаще остальных. Особенно часто она упоминается в весенне-летнем цикле обрядов, проведение которых гарантировало плодородие земли и будущий урожай, ср. обычай «провожать весну», загоняя в рожь парня, переодетого девушкой, и девушку, переодетую парнем [11. С. 255]. Около ржаного поля «завивали» березы и «кумились» в Духов день: «Ходили туда, где березки растут, и чтоб рожь была посеяна рядом» [4. С. 82]; там же изготавливали куклу из березовых веток, которую позже несли к реке и бросали в воду. Шествие сопровождалось пением неприличных песен, ср: «Во ржи на межи Халимон ночевал... / Три беды сбедовал... / Трёх баб пое... / [*Халимон* — искаженное *Филимон*, имя куклы]» [11. С. 255].

С парой *озимое—яровое* связан еще один круг смыслов, независимый от отмеченных выше, а именно характерная для этой оппозиции семантика старого и нового. Примечателен в этом отношении следующий факт: в Кезском р-не Удмуртии у русского населения бытуют выражения *ржаное цветьё* 'время от Рождества до Нового года', *яровое цветьё* 'время с Нового года до Крещенья', что обозначает окончание старого года и начало нового [8. С. 95]. Таким образом, корреляция *яровое—озимое ~ молодое—старое* делает явными причины появления *овсяных песен* — песен, которые поются детям. Возникновение же подобной корреляции объясняется тем, что озимые убирают раньше яровых, что позволяет воспринимать их как «старые»; яровые убирают позже, а самым последним — овес, который в итоге и оказывается самым «молодым».

Наконец, выскажем еще одно предположение. Возможно, выражение *овсяные песни* возникло вследствие народно-этимологической интерпретации слова *овсень* (*авсень*). Так назывался новогодний обходной обряд (разновидность колядования), а также песня, которая исполняется при обходе домов. Этот обычай характерен для ряда областей России — Нижегородской, Ярославской, Тверской и др. [1. С. 500]. Так же, как и при колядовании, *кликать овсень* ходили и дети, ср: «Под Новый год дети 6—10 лет берут санки и гурьбой ходят от дома к другому, распевая под окнами: "Авсень, авсень, кишки да желудки в печи-то сидели, на нас-то глядели"... <...>Под Новый год и под Рождество девки и мальцы кликают "Авсень" и величают хозяев» (Ряз.) [14. Вып. 1. С. 200].

Сотрудники Топонимической экспедиции УрГУ записали в Бабаевском р-не еще один лексический факт, в котором отражается «ржаная» тема, — *ржаная невеста* 'травестийная невеста на свадьбе, которая пела неприличные песни, снижая поэтику свадебных песен': «Ржаная невеста бывала, ходила со ржаным песням. Для смеху позовут ёй. Она поёт про страмное» (Верхний Конец). Параллельно с этим наименованием употребляется также *подоплешница* (*подоплешная невеста*): «Подоплешная невеста была, срамоту всяку высказывала. Платок на глаза надвинёт да причитает. Декованьсто — нанимали ей. Невеста с волей прошшалась, а подоплешная невеста с дырой, ухватом да помелом: "Прошшай, ухват, / Прошшай, помело, /

Прошшай, дыра, / В которую срала и ссала"» (Межерье); «Подоплешница какая-то была. Сзади ходила. Широкие юбки у неё, долгие. Чё-то пела, шутила чё-то» (Керняшово); «Подоплешная невеста — ещё одну сдобят, фальшивая такая невеста» (Новая Старина). Стоит отметить, что во многих случаях действия мнимой невесты (в Бабаевском районе ее называют еще *ложной*) состоят в том, что она причитает вместо «настоящей» невесты: «Настояшша [невеста] не умеёт, а *подоплешная невеста* ходит, причитает» (Саутино); «Две бабы под руки берут. Тут *ложная невеста* ходит и причитает» (Пяжелка); «*Подоплешница*, которая причитала. Были причеты. Были причеты без плача» (Борисово-Судское).

Мотивационного комментария требуют оба эти наименования «фальшивой» невесты. Однако слово *подоплешница* (*подоплечница*), в отличие от *ржаной невесты*, фиксировалось и ранее как в Бабаевском р-не, так и в соседнем Белозерском, ср.: «Если сама невеста не умеет причитать, дак подоплешница за её причитает» [13. Вып. 4. С. 655]. Отмечено оно также в русской речи этнических вепсов, проживающих на северо-западе Вологодской обл. (в том числе в Бабаевском р-не) [9. С. 414]. Записи 2007 г. обнаруживают специфические особенности развития образа — появление комического элемента в облике фальшивой невесты («широкие юбки у неё, долгие»; «платок на глаза надвинёт»), ее поведении («чё-то пела, шутила чё-то»; «срамоту всяку высказывала»). *Подоплешная* невеста пародировала не только внешний облик и поведение настоящей невесты, но и исполняемые ею песенные тексты (к примеру, если настоящая невеста прощалась с волей, то *подоплешница* — с ухватом, помелом и т.д.).

Роль подставной невесты хорошо известна свадебной обрядности всех славян. В разных традициях был распространен обычай демонстрировать на свадьбе вместо настоящей невесты подставную: ею может быть старуха, кухарка, подруга невесты, девочка, переодетые мужчина или парень и т.д. [2. С. 387].

Если говорить о мотивации сочетания *ржаная невеста*, то в первую очередь следует отметить явную связь с *ржаными песнями*, которые она исполняет. Известно, что речевое поведение участников свадьбы на разных ее этапах включало в себя непристойные шутки и песни, пародии, сквернословие [7]. Употребление обсценной лексики объясняется как целью обеспечения плодородия и защиты от злых сил, так и общей эротической окрашенностью обряда [12. С. 252]. Таким образом, поведение *ржаной* невесты поддерживается системой смыслов, традиционных для свадебного обряда. Можно предполагать, что поначалу ее функции состояли лишь в «грамотном» причитании вместо настоящей, а затем в ее облике и текстах появились комические (травестийные) элементы.

При этом можно указать на дополнительный мотивирующий момент. Обрядовые хлебы, в том числе и праздничную выпечку [16], полагалось изготавливать в первую очередь из пшеничной муки, поэтому в контексте свадьбы пшеница оказывается в более «выигрышном» положении, а рожь воспринимается как менее предпочтительная. Кроме того, в свадебных песнях невесту часто сравнивают с пшеницей [16]. Тогда *ржаная* невеста предстает и как невеста «более низкого качества», «не совсем невеста», и как противопоставленная настоящей (т.е. **пшеничной*) невесте.

Что касается сочетания *подоплешная невеста*, то прилагательное *подоплешный* можно соотнести со словами *подоплека, подоплечье*, называющими элементы одежды, ср. в Новгородской обл. и в бывшей Олонецкой губ.: *подоплека, подоплёка* 'подкладка на плечах и груди любой одежды', в Вологодской обл.: *подплечье* 'подоплека мужской рубашки' [14. Вып. 28. С. 119—120]. Это, с одной стороны, позволяет объяснить *подоплешную невесту* как «изнаночную», «вывернутую наизнанку» и, с другой стороны, поддерживается традицией ряженых надевать одежду задом наперед или вывернув на другую сторону, что объясняется карнавальными элементами в их поведении, которые присутствуют и в действиях *подоплешницы* [15. С. 532].

И еще одна версия: если исходно *подоплешница* была призвана «поддерживать» настоящую невесту, то это слово можно прочитать как «та, которая ходит рядом, за плечом», ср.: «Невесту подоплешницы под руки водят до свадьбы» (Белозерский р-н) [14. Вып. 4. С. 655]; «...На порученье начинались причитания невесты (*voikud*). Причитывать ей помогала *vodii* ("водящая") или две плакальщицы "подоплечницы", которые во время исполнения причитаний водили невесту за руки или под руки [о свадебном обряде у вепсов]» [9. С. 414].

Таким образом, перед нами выстраивается картина, которая обнаруживает образные переклички *подоплешницы* с *ржаной невестой*, а *ржаной невесты* с *ржаными* и *пшеничными песнями*. Разнообразие ассоциаций, связанных как с этими словами, так и с реалиями, стоящими за ними, формирует в народной культуре богатый спектр различных смыслов, что объясняет неоднозначность и многоаспектность возможных интерпретаций.

Литература

1. *Виноградова Л.Н.* Овсень // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. Т. 3. М., 2004. С. 500—501.
2. *Гура А.В.* Невеста // Славянские древности... Т. 3. С. 381—388.
3. *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. СПб.; М., 1880—1882 (1989). Т. 1—4.
4. *Минёнок Е.В.* Динамическое равновесие функций обрядового фольклора (на материале весенне-летнего календаря) // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2004. Вып. 3. С. 78—83.
5. *Нефедова Е.А.* Экспрессивный словарь диалектной личности. М., 2001.
6. Новгородский областной словарь. Новгород, 1992—1995. Вып. 1—12.
7. Обряды и обрядовый фольклор. Свадьба // Русский эротический фольклор. М., 1995. С. 149—176.
8. *Пашина О.А.* К вопросу о взаимодействии культурных текстов: жатва и свадьба // Смоленский музыкально-этнографический сборник. М., 2003. Т. 1. С. 86—97.
9. Прибалтийско-финские народы России / Отв. ред. Е.И. Клементьев, Н.В. Шлыгина. М., 2003.
10. Псковский областной словарь с историческими данными. Л., 1967—. Вып. 1—.
11. Русский эротический фольклор. М., 1995.
12. *Санникова О.В.* Брань // Славянские древности... Т. 1. М., 1995. С. 250—253.
13. Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. СПб., 1994—2005. Вып. 1—6.
14. Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1965—. Вып. 1—.
15. *Толстая С.М.* Одежда // Славянские древности... Т. 3. С. 523—533.
16. *Усачёва В.В.* Пшеница // Славянские древности... Т. 4. М., 2008. С. 373—377.
17. *Усачёва В.В.* Рожь // Славянские древности... Т. 4. (в печати). С. 463—468.

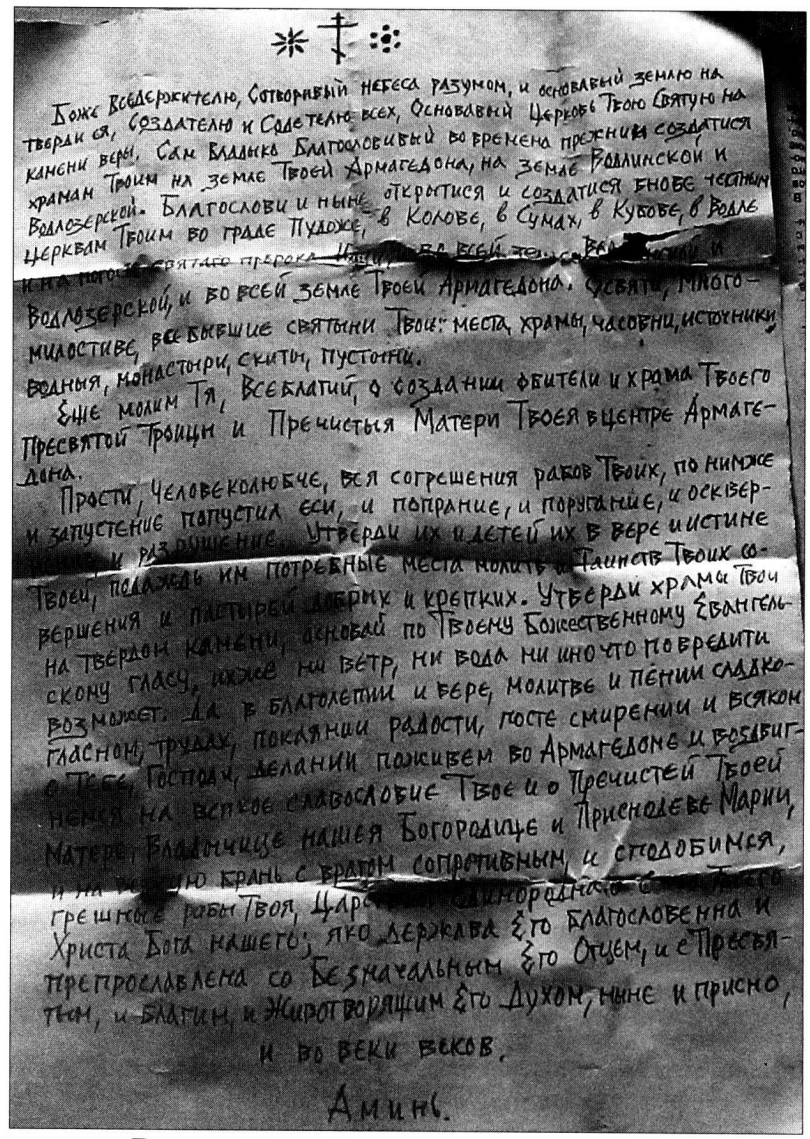
Е.В. КУЗНЕЦОВА, К.К. ЛОГИНОВ

«ПОСЛАНИЕ ОБ АРМАГЕДДОНЕ» ИЗ ПУДОЖЬЯ

В 2007 г. на о-ве Великостров (Пудожский район Карелии) при подготовке территории детского экологического лагеря «Калипсо» к приему воспитанников инспектором национального парка «Водлозерский» А.М. Болтушкиным была сделана находка, весьма значимая для изучения культурного наследия Водлозерья. Произошло это во многом случайно. При разборке сгнившего от старости и упавшего на землю восьмиконечного «поклонного» креста на землю вывалились две целлофановые обертки одинаковых размеров, залитые внутри парафином. Под слоем парафина в каждой обертке оказалось по бархатной подушечке, на одной стороне которой был нашит четырехконечный крест, а на другой — розетка, составленная из семи мелких искусственных жемчужин.

Когда была распорота первая подушечка, выпавшая из пересечения вертикальной доски с верхней перекладиной, внутри оказался свернутый лист бумаги формата А4, содержавший написанный синей шариковой ручкой хорошо читаемый текст молитвы, который условно можно назвать «Посланием об Армагеддоне» или «Молением об Армагеддоне». Над текстом красовались изображения восьмиконечной розетки, восьмиконечного креста и розетки из шести точек с седьмой точкой посередине. Смысл молитвы сводится к просьбе к Всевышнему возродить веру в Бога и Божьи храмы в «земле Армагеддона». Армагеддон, согласно Откровению Иоанна Богослова, — это место, в котором произойдет последнее сражение верных Богу с силами зла. Составитель молитвы подразумевает под Армагеддоном вполне определенную территорию — не в Палестине, а на пудожской земле. Если взглянуть на карту (см. с. 30), этот «Армагеддон» представляет собой фигуру, близкую к треугольнику, северной вершиной которого является Ильинский погост на Водлозере, южной — г. Пудож с ближайшими поселениями, а восточной — д. Водла.

Текст приводится с сохранением орфографии и пунктуации оригинала.



Боже Вседержителю, Сотворивый небеса разумом, и основавый землю на
твердиея, Создателю и Содетелю всех, Основавый Церковь Твою Святую на
камени веры, Сам Владыко Благословивый во времена прежниа создатися
храмам Твоим на земле Твоей Армагедона, на земле Водлинской и
Водлозерской. Благослови и ныне открытися и создатися внове честным
церквам Твоим во граде Пудоже, в Колове, в Сумах, в Кубове, в Водле
и на погосте святаго пророка Илии, и во всей земле Водлинской и
Водлозерской, и во всей земле Твоей Армагедона. Освяти, Много-
милостиве, все бывшие святыни Твои: места, храмы, часовни, источники
водныя, монастыри, скиты, пустыни.
Еще молим Тя, Всеблагий, о создании обители и храма Твоего
Пресвятой Троицы и Пречистыя Матери Твоея в центре Армаге-
дона.
Прости, Человеколюбче, вся согрешения рабов Твоих, по нимже
и запустение попустил еси, и попрание, и поругание, и оскверн-
ение и разрушение. Утверди их и детей их в вере и истине
Твоей, подаждь им потребные места молитв и Таинств Твоих со-
вершения и пастырей добрых и крепких. Утверди храмы Твои
на твердом камени, основай по Твоему Божественному Евангель-
скому гласу, ихже ни ветр, ни вода ни ино что повредити
возможет. Да в благолепии и вере, молитве и пении сладко-
гласном, трудах, покаянии радости, посте смирении всяком
о Тебе, Господи, делании поживем во Армагедоне и воздвиг-
немся на всякое славословие Твое и о Пречистей Твоей
Матере, Владычице нашея Богородице и Приснодеве Марии,
и на всякую брань с врагом сопротивным, и сподобимся,
грешные рабы Твоя, Царствия Единороднаго Сына Твоего
Христа Бога нашего; яко держава Его благословенна и
препрославлена со Безначальным Его Отцем, и с Пресвя-
тым, и Благим, и Животворящим Его Духом, ныне и присно,
и во веки веков.
Аминь.

«Послание об Армагеддоне»

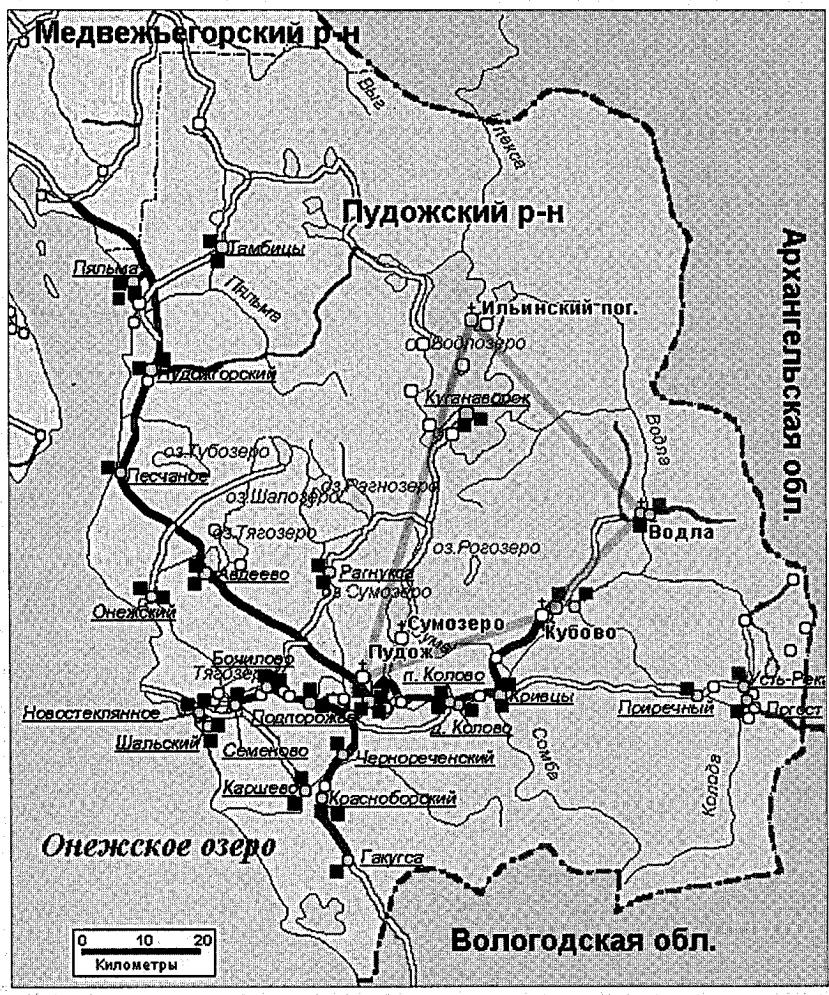
Боже Вседержителю, Сотворивый небеса разумом, и основавый землю на тверди ея, Создателю и Содетелю всех, Основавый Церковь Твою Святую на камени веры. Сам Владыко Благословивый во времена прежнии создатися храмам Твоим на земле Твоей Армагедона, на земле Водлинской и Водлозерской. Благослови и ныне открытися и создатися внове честным церквам Твоим во граде Пудоже, в Колове, в Сумах, в Кубове, в Водле и на погосте святаго пророка Илии, и во всей земле Водлинской и Водлозерской, и во всей земле Твоей Армагедона. Освяти, Многомилостиве, все бывшие святыни Твои: места, храмы, часовни, источники водныя, монастыри, скиты, пустыни.

Еще молим Тя, Всеблагий, о создании обители и храма Твоего Пресвятой Троицы и Пречистыя Матери Твоея в центре Армагедона.

Прости, Человеколюбче, вся согрешения рабов Твоих, по нимже и запустение попустил еси, и попрание, и поругание, и осквернение, и разрушение. Утверди их и детей их в вере и истине Твоей, подаждь им потребные места молитв и Таинств Твоих совершения и пастырей добрых и крепких. Утверди храмы Твои на твердом камени, основай по Твоему Божественному Евангельскому гласу, ихже ни ветр, ни вода ни ино что повредити возможет. Да в благолепии и вере, молитве и пении сладкогласном, трудах, покаянии радости, посте смирении всяком о Тебе, Господи, делании поживем во Армагедоне и воздвигнемся на всякое славословие Твое и о Пречистей Твоей Матере, Владычице нашея Богородице и Приснодеве Марии, и на всякую брань с врагом сопротивным, и сподобимся, грешные рабы Твоя, Царствия Единороднаго Сына Твоего Христа Бога нашего; яко держава Его благословенна и препрославлена со Безначальным Его Отцем, и с Пресвятым, и Благим, и Животворящим Его Духом, ныне и присно, и во веки веков. Аминь.

Вторая молитва, содержавшаяся в подушечке, которая выпала из пересечения вертикальной доски со средней перекладиной креста, выполнена на таком же стандартном листе бумаги, тем же почерком, также шариковой ручкой. Она сохранилась значительно хуже, часть текста оказалась безвозвратно утраченной. В верхнем поле листа посередине

ЕЛЕНА ВЯЧЕСЛАВОВНА КУЗНЕЦОВА; нац. парк «Водлозерский»; КОНСТАНТИН КУЗЬМИЧ ЛОГИНОВ, канд. ист. наук; Ин-т языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН (Петрозаводск)



Карта Пудожского района

изображен восьмиконечный крест, заключенный в треугольник, в нижних углах которого нарисованы уже знакомые нам розетки из шести точек с седьмой точкой посередине. Под треугольником с крестом внутри расположена фигура, напоминающая небольшой четырехконечный крест, также заключенный в треугольник. Точно такая же, но перевернутая на 180° композиция содержится внизу листа. Между ними заключен текст. Приведем все, что от него осталось (нечитаемые фрагменты текста обозначены отточиями; восстановленные дополнения даны в квадратных скобках):

... Троице ...ие ... Отче Вседержителю, Единород... Христе, Боже, Ангел Святым и Жи... ...духотвори ...асый вся и вся... ... [в]ремена откров... ... исти[ны] ... Яго же ... апо[стола и] Евангелиста Иоана, яко собрат...м Твоим в месте зовомом Армагедон на моление, очищение и уготовление всей земли к духовнаму спасению, и на битву последнюю с духом тьмы и зла.

Молим Тя, Многомилостиве, ради честнейшия и светлейшия Матере Твоея, Небеснаго Святаго [вои]нства — Ангел Твоих и Архангел и про[чих] Сил, Пророков Твоих, Пророка же и Предтечи и Крестителя Твоего, богоглаголивых же апостол, святых и животворящих ученик [?], преподобных и богоносных отец, и всех святых и ... преграда Твое[го] [А]рмагедона [?] от всякого зла, от ... сопротивныя и нахождения вражия. Предай ея в руки [ве]рных Твоих, покрый невещественным кровом Крилу Тв[оя] и да покроет по молитвам своим святым Пресвятая Пречистая Богородица Мария землю Твою честным своим [омо]фором на вечныя времена до скончания веков.

Собери в нее овцы Твоя, укрепи, окропи [?] и защити ус... них Церковь Святую Твою. ... светом истины ... [Арма]гедона и при... ... яко [Тебе подобает] всякая сла[ва] ... ... безначальному ... Единородному ... и Пресвятому, Благому и Живо[творящему Твоему] [Д]уху, ныне и присно и во веки веков. Аминь.

Хотя текст дошел до нас фрагментарно, из него можно понять, что молитва призывает Бога собрать «в земле Армагеддона» (вероятно, Пудожского) верных христиан для последней битвы «с силами тьмы и зла», оказать им помощь.

Даты написания молитв в обоих случаях отсутствуют. Какие же выводы можно сделать относительно времени их создания и помещения их в «поклонный» крест? Прежде всего, крест этот не старинный, а новодельный. Он изготовлен из профилированной половой доски фабричного изготовления. Полиэтиленовые пакеты начали поставляться на местный рыбоконсервный завод со второй половины 1960-х гг. (в кусок от такого пакета была завернута каждая подушечка); впрочем, в конце 1970-х — начале 1980-х гг. фабричные полиэтиленовые пакеты были здесь в огромном дефиците. Главная же примета времени — надпись шариковой ручкой. Впервые в такой советской глубинке, как Пудож или Вытегра, шариковые ручки появились весной 1969 г., их выдали спецкорам местных районных газет и работникам горкомов. Итак, раньше 1969 г. молитвы написаны быть не могли. Есть и еще одно обстоятельство. Рядом со сгнившим крестом находится еще один, точно такой же крест неплохой сохранности. У него сгнила только та часть, что была закопана в землю. Скорее всего, новый крест был поставлен лишь после падения старого. А это еще одна зацепка: вкопанная в землю доска-«полуторадюймовка» может простоять не более 15-20 лет. Таким образом, можно предположить, что первый крест был поставлен в 1980-е гг. Если это так, то можно предположить, кем был составитель молитв. По словам водлозеров, на Великострове еще в 1990-х гг. каждое лето появлялся человек, «одетый как монах», который искал якобы закопанный старообрядцами перед разорением располагавшегося на острове скита «святой серебряный крест»[1].

Возможно, более новый поклонный крест на Великострове содержит внутри похожие «послания». Ведь гвозди в его перекладины забиты таким образом, чтобы они не могли пройти сквозь предполагаемый предмет такого же размера, как те, что обнаружены в старом кресте. Однако ломать памятник культуры мы не стали. Пусть этот крест сохраняется и далее на Великострове. Тем более что многие прошения, содержащиеся в пудожском молении об Армагеддоне, уже начинают исполняться. Так, храм св. пророка Илии на Водлозере не просто возродился, но и стал украшением Ильинской Водлозерской пустыни, в которой о ниспослании победы над силами тьмы и зла взывают уже несколько монахов. Не осталось Водлозерье и без приходского храма. Он вновь отстроен в столице Водлозерья — Куганаволоке. Такого не бывало здесь с тех времен, когда на Водлозеро пришли первые крестьяне-колонисты и ветер с запада стали называть «крестовым»[2].

Примечания

[1] *Логинов К.К.* Сакральные острова озера Водлозеро // Поморские чтения. Вып. 2: Сакральная география и традиционные этнокультурные ландшафты народов Европейского Севера. Архангельск, 2006. С. 211.

[2] См.: *Логинов К.К.* Этнолокальная группа русских Водлозерья. М., 2006. С. 28—30.

Н.Б. ХРАМОВА*

«ЭТО БЫЛО ГОНЕНЬЁ! ВЕЛИКО ГОНЕНЬЁ!»

(*письменный религиозный фольклор и судьбы его хранителей в XX в.*)

Последние несколько лет фольклористы из Нижегородского гос. университета им. Н.И. Лобачевского (ННГУ) проводят стационарные исследования фольклорной традиции северо-востока Нижегородской обл.[1], уделяя особое внимание фиксации письменного религиозного фольклора[2]. Обращение нижегородских ученых к исследованию данного феномена является продолжением их работы по изучению народного православия[3].

Составление и публикация научных сборников письменных заговоров, духовных стихов и апокрифических текстов, исследование жанрового состава рукописей, происхождения, распространения и бытования конкретных произведений и жанров в целом — вот только несколько важнейших проблем, стоящих перед исследователями письменного фольклора; и зачастую при решении этих проблем личность самих «хранителей» и «составителей» народных рукописных сборников отходит на второй план, хотя именно обращение к жизни информантов нередко способствует прояснению многих вопросов. Данная статья является попыткой показать, как судьба одной из «хранительниц» религиозного письменного фольклора XX в. повлияла на формирование репертуара ее «архива».

С Ниной Андреевной Лоба́стовой мы познакомились в июне 2005 г., когда работали в с. Ошминское Тоншаевского р-на. Во время первой встречи говорила она мало, запретила фотографировать себя и записывать ответы на диктофон, хотя без опасения, под честное слово дала нам на месяц свои тетради. В последующие встречи Нина Андреевна более доверчиво относилась к нам, но по-прежнему неохотно рассказывала о себе и о своих родных. Поэтому, описывая ее жизнь, мы используем рассказы ее двоюродной сестры Алевтины Родионовны Смирновой, которая была свидетельницей многих описываемых событий.

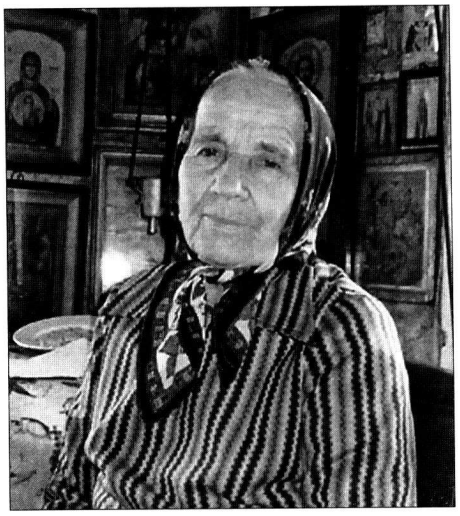
Нина Андреевна родилась в 1932 г. в д. Волки-Арша[4] Тоншаевского р-на. Ее родители Андрей Иванович и Александра Сергеевна были грамотными (мать даже «выучилась на учительницу»), оба были очень религиозными. Весной 1941 г. в семьях некоторых верующих Волков-Арши был проведен «обыск»: районные власти вывезли у них все продукты и имущество, а через несколько месяцев главы этих семейств были арестованы «за религиозные убеждения» и отправлены в областную тюрьму[5]. В числе арестованных был и отец Н.А. Осенью этого же года районный суд приговорил их к расстрелу, но с возможностью обжалования приговора. Почти все осужденные подали на обжалование в Москву, и их просьбу удовлетворили, заменив расстрел десятью годами тюрьмы и пятью годами последующей ссылки. Только отец Н.А. и его шурин вернулись домой, остальные умерли во время ожидания пересмотра приговора в горьковской тюрьме от голода и болезней.

После ареста Андрея Ивановича его семья оказалась в бедственном положении. Мать и старшая сестра Нины Андреевны несколько лет побирались, так как Александра Сергеевна упорно отказывалась вступать в колхоз, самой же Нине пришлось бросить школу после первого класса и стать подпаском. Вскоре после войны умерла ее старшая сестра, еще через несколько лет — младшая. Из трех сестер осталась только одна Нина, но и она до возвращения отца из тюрьмы уехала из деревни: вышла замуж в д. Турусиново (Кикнурский р-н Кировской обл.).

В 1957 г. Андрей Иванович вернулся домой, но вскоре снова был арестован за «религиозную пропаганду», получил второй срок — 10 лет, а затем и третий, и снова за религиозную деятельность, и снова 10 лет...

Он 36 лет сидел! За веру. За веру. Вот он первый раз... посадили, война когда началась, вот первый год. Его вот забрали <...> говеньем [Великим постом], а война летом вспыхнула. У нас всё-всё забрали! Всё! Нас вот оставили... троё нас детей было, одна была — году не было, мне вот девятой год был, я в школе училася, а сестра была тринадцати лет. <...> Ему не сразу дали [35 лет]. 10 лет дали — он отсидел. Он пришёл... а видишь, нельзя про Бога было слово сказать, к ему ходили люди, мужики наши деревенски. <...>

[Отец] пришёл, видишь, а тут рядом председатель жил, чё-нить увидит: народ идёт — и всё — опять обратно. Опять 10 лет. Опять 10 лет. Вот так всё сидел. А последний раз — его на росстрел. Хотели



Алевтина Родионовна Смирнова, 1926 г.р.

росстрелять. Он... ему Господь, видно, предъявил [предсказал]. Знамя, вот в церькви такие знамена-ти [хоругви] Пресвятой-то Богородицы <...> знамя нёс, и народ с ним шёл из Шахуньи и до нас до деревни, до Арши. <...> И вот за это его забрали и хотели росстрел сделать, а мама ездила охлопатывала в Москву. Вот ему дали 10 лет и 5 высылки, сидел в Новосибирске, 5 лет там ишшо отбывал. <...> Вот вернулся. Он после этого ишшо, вроде бы, по-моему, 10 лет, или это уж всё кончилось? И вот он потом дома вот всё жил. <...>

Мы не оступались молиться, мы ради Бога всё жили. У нас всё забрали: лошадь

Нина Андреевна Лобастова, 1932 г.р., и ее свояченица Нина Александровна, около 75 лет

НАТАЛИЯ БОРИСОВНА ХРАМОВА; Нижегородский гос. ун-т им. Н.И. Лобачевского

забрали — всё забрали! Корову забрали, вон в Ардюшата увели — всё-всё забрали. Пришли — хлеб выгребли дочиста. У нас был хлеб-то, дак забрали весь — мама сбирать пошла, нас кормила. А потом и мы сбирали... [1][6].

Отец А.Р. Смирновой тоже был арестован, но домой не вернулся, погиб в тюрьме[7]:

Отец был верущий, в церковь ездил[8]. И забрали в сороковом. Забрали... вот отца нашего забрали, брата <...> забрали у отца, и зятя забрали (сестры мужика), вот Шуры Бажиной отца забрали — четвёртой, и пятой был Марко Тихонович. Это с Арши пять человек забрали. Ни за что ни про что. Пришли, арестовали: «Собирайсь! Поехали!» Теперь, двух с Ардюшат, и один был с Буреполома. С Буреполома был очень верушший, его тоже забрали. И отправили неизвестно куда. Девять месяцев мы об их ничого не знали: живы ли не живы ли они? Это уж война началась, шла война, ничего мы всё равно не знали. И вот в октябре месяце, их через девять месяцев вывезли в Тоншаево судить. Судил их, ревтрибунал тогда назывался, очень строгий суд (называли и «тройкой» его). Трои сутки судили. <...> Вот через 15 лет вот этот дядя пришёл, да ишшо один дядя пришёл. А вот когда дядя-то пришёл, дак мама стала спрашивать: «Как хоть, Андрей Степанович, — гыт, — поди уж мне своего хозяина отпеть надо, поди уж его живого нет?» — «Да, надо отпеть. Нас, говорит, когда по лагерям повезли, а его понесли в смёртную». Там, в этой тюрьме, и помер наш отец. <...>

[Молились] в своем доме. Дак ведь то, и то ведь... Тогда ведь свету не было, дак вот, вот такой пузырёк керосиновой да чуть-чуть огонёк, дохнуть ёго нельзя — он гаснет, дак вот с этим огонькём, дак ведь и то... и то закрывали окна, и то преследовали: «Чё там? Опять молятся?!» Это было гоненьё! Велико гоненьё! Вот как молиться запрещали. <...>

Мой отец и Нинина мать — брат с сестрой. Его [отца Лобастовой] тоже забирали. <...> Его сослали в Кемеровскую после заключения на 5 лет. А вот этого дядю Андрея в Новосибирскую область отправили. Вот эти два дяди вышли. Из девятерых! Ну а этого с Буреполома, Якова Николаича (он уж больно сильно был верующий), он прямо на суде <...> так за веру стоял: <...> «За это грешно́! И за это грешно́». И вот так, говорит, просто начальству доказывал, что грешно это [советские нововведения]. Так его — расстреляли. <...>

Время было весна, где-то в марте, может быть. Значит... Это уж религия гонима была: дак под страхом жили всё время! И у нас отец с мамой — в подпольё кругом так вот завалины <...> в завалине выкопали, ларь туда спустили <...> и насыпали муки туда. Зашили доскам, завалили землёй — ну, обыкновенная завалина, как и все, и ничё даже... И приехали с обыском к нам — всё забрали! Как пошли!.. В подпольё залезли, как пошли с коло́м вот так стукать (а всё-даки звук-от есть там, что дерево-то) — «Ага!». Достукались: «Ага, значит тут что-то есть!» Раскопали, оторвали эти доски, верх сняли, всю муку выгребли. Муку выгребли, ячмень зерно было; были так дрова — забрали. Два сундука одёжи... Часы висели на стенке — и их сняли. Стол... комиссар пришел за столом — и стол закинул в телегу. Вернулся, а мама сидит на стуле в кухне и слёзы бегут, ничего не говорит. А комиссар: «Да что ж ты за хозяйка?! На дворе Масленка — а у тебя муки нет для блинов! Все блины едят — а у тебя и стола нет, чтоб блины поесть!» Вот как посмеялся! Остались только дома кровати да в чём сами были из одежды. <...> Ничё у нас не осталось. <...>

Сбирать ходили. Я по́ два года ходила сбирала, ради Христа кусочек просила. Вот Нины Лобастовой сестра Тоня, постарше была, мы с ёй ходили (померла она) [2].

Арестованный «из-за дел божественных», отец Нины Андреевны, однако, после первого срока перестал ходить в церковь, отказался признавать православных священников. На чердаке своего дома в Волках-Арше он устроил молельню, где сам проводил литургии и всенощные службы по воскресеньям и праздникам. Шурин Андрея Ивановича, второй из освободившихся волко-аршинцев, порицал его за новые убеждения. Но отец Лобастовой до конца жизни не изменял своего мнения ни о советской власти, ни о Русской православной церкви и убедил в этом жену. Супруги не получали пенсии, отказались от паспортов. Деньги выручали от продажи овощей, молока и мяса. Подспорьем для них было и то, что Александра Сергеевна «читала по покойникам» (она прекрасно знала чин погребения, читала громко и внятно, ее часто приглашали в другие деревни, не обращая внимания на различие в вере). Хотя большая часть земляков осудила отца Лобастовой, посчитав, что он «предал истинную веру», некоторые жители Волков-Арши и окрестных деревень придерживались тех же взглядов, что и Андрей Иванович, и ходили к нему молиться. Местное население неодобрительно называло их «староверами»[9].

Н.А., хотя и жила с семьей мужа, домой приезжала часто, тем более что родная деревня была не так уж и далеко от нового дома. Новые взгляды отца повлияли и на нее: она также перестала посещать церковь. Ее положение было легче, чем у родителей: в с. Кокшага и в д. Турусиново, где она прожила более 30 лет, существовали довольно большие группы верующих, отделившихся в XX в. от Русской православной церкви и называвших себя «православными христианами»[10].

В 2003 г. Лобастова переехала в Ошминское. Первый год после переезда молиться ездила она только в Шахунью, где тоже есть молельные дома «православных християн», или в Кокшагу. В последнее время она стала ходить в православную церковь в Ошминском. Однако это, скорее всего, обусловлено тем, что в Ошминском она оказалась почти в полной изоляции от своих единоверцев: единственная женщина, разделяющая ее убеждения, живет в 8 км от Ошминского, в глухой деревне Шукшум, а ездить часто в Шахунью или в Кокшагу Н.А. не позволяют возраст и здоровье. Впрочем, Лобастова всё же поддерживает связь со «своими» и в Шахунье, и в Кикнуре, наведывается туда помолиться; исповедоваться и причащаться старается у «тамошных» священников[11]. Когда Н.А. рассказывает о «православных християнах», в голосе ее звучит глубокое уважение и восхищение их образом жизни. Образ жизни самой Лобастовой и ее отношение к государственной власти точно такие же, как у «християн»: она отказалась от пенсии, паспорта, медицинского и страхового полисов, не участвовала в недавней переписи населения.

Узнав, что Н.А. поет на поминках, мы предположили, что у нее должны быть духовные стихи. И никак не ожидали увидеть вместо нескольких исписанных листков или в лучшем случае одной-двух тоненьких школьных тетрадей целый «архив» рукописей[12]. Многие из них Лобастова получила по наследству от отца и матери, часть были написаны по ее просьбе ее дочерями или односельчанами из Турусинова, из Ошминского (сама Н.А. не умеет писать); однако самая значительная часть — рукописи, подаренные ей знакомыми верующими. Всего же у Н.А. хранится более 50 рукописей[13]. Среди них преобладают тетради с записями канонических молитв, акафистов, литургии, почти все эти рукописи (также как и тетради с религиозной прозой) хорошо сохранились: видно, что ими часто пользуются, но относятся бережно; они лежат вместе с печатными книгами на полочке под божницей. Тексты же религиозной поэзии записаны в самодельных тетрадях и на отдельных листках и хранятся в беспорядке в ящике комода[14]. Лишь

немногие стихи, любимые Ниной Андреевной или нужные ей для пения на поминках, переписаны в тетради. Мы переписали у Лобастовой около ста стихов. Все стихи она изредка перечитывает, но в ее постоянный репертуар (около 25 текстов) в основном входят стихи эсхатологической и похоронно-погребальной тематики. Вот некоторые из них[15]:

1. Раньше жили, братья, мирно,
Везде Божия слава шла.
А тепере что такое?
Всем гоненье за Христа!
Нас гоняют, сугоняют
И в тюремной дом ведут.
Посидим в тюрьме недолго,
Будем мы свобождены.
Мы забыли Божье слово
И не ходим в Божий храм,
И про то никто не знает,
Кто судить нас будет там.
Господь долго не просудит,
В один час розоберёт:
Кто Христово слово знает —
В Божий дом тех отведет;
Кто Исуса проверьгает —
Муку вечную пойдет.
В муку вечну бесконечну —
Нет ни солнца ни луча,
Мучить будут без конца (кол. 70, ед. хр. 71, № 3)[16].

2. Все живем на етом свете
И не думаем о том:
Жизнь близится все к смерти
[С] каждым часом и с каждым днем.
Все живем и все стремимся
Украшаем телеса,
А о том и не мечтаем,
Куда пойдет наша душа.
Чем мы душу украсим,
Что для нее мы припасем
И какую же награду
Мы для Бога принесли?
Вот настанет это время,
И придет тот страшный час —
Мы от ангелов Господних
Из трубы услышим глас,
Все мы станем пред престолом,
Нас Господь придет судить.
Блажен тот раб, который
Путем Господа ходил.
Только праведные души
Будут радостно взирать,
А мы грешные, несчастные
Тяжело будем вздыхать.
Будем же просить у Бога,
Чтобы Господь послал для нас
Для души на покаянье
Помолиться один час.
А Господь тогда нам скажет:
«Поздно вы хватилися!
Я давно у вас стучался,
Что вы не молилися?
Я давно стучался —
Вы закрылися от меня
И открыться не хотели
До сегодняшнего дня.
Осталося вам немного.
Не хотели потерпеть —
Как же вам не страшно будет
В море огненном гореть?
Раньше вы меня не знали —
А я теперь не знаю вас;
Выбирайте же награду,
Кто чего себе припас.
А вы, праведные души,
Станьте с правой стороны.
А по левую идите —
Угождайте сатане,
Скрежетающим зубами.
Прочь идите от меня!
За Божие непочтение
Не минуете огня» (кол. 70, ед. хр. 76, № 10; 2005 г.).

3. Вот уж проходят годы за годами...
Загорится вся земля до неба,
Частые звезды с неба покатятся,
Зелены деревья с корни повалятся —
Вот тут сойдет Михаил Архангел,
Затрубит он в трубу золотую:
«Вы вставайте все, живы и мертвы,
Одевайте ризы вы нетленны,
Зажигайте свечи восковые».
Праведны идут правой стороною,
Правой стороною — Бога они хвалят.
Грешные идут левой стороною,
Левой стороною — слезно они плачут.
Слезно они плачут, мать-отца ругают:
«Вы отцы-матери, чему нас учили?
Вы бы нас учили в Божий храм ходити,
В Божий храм ходити, свечи носити» (кол. 70, ед. хр. 76, № 35; текст имеет заголовок «Стих»).

4. *А этот я сыну часто читаю, «Завещание матери»:*

Сын мой, с тобою я скоро расстанусь —
Пришёл мой черёд, ухожу туда,
Неведомы грусть и усталость,
Где Богу возносят хвалу,
Где нету болезни печали —
Уже на пороге стою.
Послушай, сын, что тебе завещаю,
Исполни же просьбу мою.
Одень меня просто, без долгого сбора,
И гробик попроще найди,
Четца призови, и пусть он после канома
Об мне прочитает псалмы.
Богатых поминок с застольем не надо,
Как принято делать везде, —
Мне [от] гордости этой греховной
Сладу нету покоя в душе.
Свези меня в церьковь без светского пенья
И запомни, что я говорю:
Пускай хоть немного до погребенья
Побуду лицом к алтарю.
Поставь на могилу мне крест деревянный —
От всех избавляет он бед;
А мрамор, гранит, словно груз окаянный,
Усопшему в тягость и вред. (*Ой, это, видишь, грех.*)
Вином вспоминать меня, сын мой, не надо,
Про это, прошу, не забудь.
Ведь этим мне душу мою ты поранишь,
И лучше вовсе не пить.
В годину ко мне... по мне закажи ты обедню
И поставь у роспятья свечу,
Подай, сколько ты можешь, по милости бедным —
Всё это тебе по плечу.
А если вдруг сердце забьется тревогой —
Ко мне на могилу приди
И преподобному Серафиму
Правило тихо прочти.
Господь милосердный пошлёт утешенье
От бед — в покаяние дверь,
Проси у него и у ближних прощенья.
Помолися, надейся и верь (кол. 70, ед. хр. 81, № 14).

Примечания

[1] Исследуемая зона охватывает территорию Тонкинского, Тоншаевского, Уренского и Шахунского районов.

[2] За 4 года только в Тоншаевском р-не найдено более 60 рукописных сборников.

[3] *Корепова К.Е.* Серафим Саровский в традиционной народной культуре // Этнопоэтика и традиция: к 70-летию чл.-кор. РАН В.М. Гацака. М., 2004. С. 198—204; *Шеваренкова Ю.М.* Нижегородские христианские легенды. Н. Новгород, 1998; *Она же.* Исследования в области русской фольклорной легенды. Н. Новгород, 2004 и др.

[4] В действительности это были две деревни, разделенные небольшой речкой Арша, но местные жители всегда говорили об этих двух деревнях как об одной, используя сдвоенное название. Сейчас деревня не существует.

[5] В 1930-е гг. многие верующие в Волках-Арше отказались подчиняться советским постановлениям, участвовать во всесоюзной переписи населения и т.д. Самые упорные из них были арестованы в 1941 г. И хотя поводом для ареста послужила их религиозность, вероятно, истинной причиной было их неприятие экономической политики СССР. По словам дочери одного из арестованных, который был церковным старостой ошминской церкви, «отец ключи не отдавал от церкви, но арестовали его за то, что он с мамой в колхоз не всходили» [4].

[6] Все цитируемые материалы хранятся в архиве Фольклорного центра ННГУ.

[7] Рассказы двух женщин иногда расходятся, но в целом совпадают. Более достоверны факты, приводимые А.Р. Смир-

новой, так как она лучше помнит всё произошедшее (в 1941 г. ей было 14 лет, а Лобастовой лишь 8), а в 1995 г., чтобы узнать о судьбе своего отца, ездила в Государственный архив Нижегородской обл.

[8] Все церкви в Тоншаевском районе к тому времени уже были закрыты, но верующие ездили молиться в Яранск и Котельнич (Кировская обл.).

[9] По словам одной из информанток, их называли староверами, «потому что от веры отцов отошли» [3]. Это тем более интересно, что за всё время работы в Тоншаевском р-не (1999 г., 2003—2006 гг.) нам встретились только две настоящие старообрядки. Большая часть опрошенных (от 60 до 80 лет) даже не знали, кто такие старообрядцы или староверы, и после разъяснений уверяли, что в их районе «таких не было». Правда, одна женщина, рассказывая о своей умершей знакомой, знавшей много духовных стихов, упомянула, что та их выучила от «староверов», но уточнить, кто они такие, не смогла.

[10] Эти общины и община в д. Волки-Арша принадлежали к «Истинно-православной церкви» (ИПЦ), или «истинно-православным христианам» (ИПХ). Один из очагов движения ИПХ располагался в северных районах Нижегородской обл. (Шахунский р-н: пос. Малиновский, д. Макарово, д. Б. Музя; Тоншаевский р-н: пгт. Шайгино, д. Арша; Ветлужский и Воскресенский р-ны); «общины из этих районов имели связь с последователями ИПХ и ИПЦ Кировской области, в частности представителями, проживающими близ г. Яранск» (*Дюкова А.О.* Истинно православная церковь и истинно православные христиане в Нижегородском крае (по архивным и экспедиционным материалам): Электрон. ресурс. Режим доступа: http://irisk.vvnb.ru/IPH.htm).

[11] В 1990-е гг. описываемые нами общины, видимо, присоединились к Российской православной автономной церкви (РПАЦ) с центром в Суздале (о РПАЦ см.: *Лункин Р.* Российская православная автономная церковь // Современная религиозная жизнь России: Опыт систематического описания / Отв. ред. М. Бурдо, С.Б. Филатов. М., 2004. Т. 1. С. 79—92). Об этом свидетельствует упоминание Н.А. Лобастовой о священниках, приезжающих к «християнам» в Кокшагу и в Шахунью из Санчурска: «Вот у нас сноха живет в Яранске, дак о-ой! <...> Они тожо не ходят в церковь, они тожо молятся дома. <...> И девчонки у ей никакие документы не берут! <...> Ой, да уж молятся как! Когда ни придёшь — всё молятся. [А где же они причащаются?] В Суздаль ездят, за Горьким. Они туда говеть-то ездят... <...> [их батюшка] исповедает дома. [К ним приходят?] Ага, свой батюшко исповедует. С Са́нчурска. <...> Он к Суздале же, вот от Суздаля ездит» [1].

[12] Здесь более применимо слово «рукописи», чем «рукописный сборник», так как материалы Лобастовой очень отличаются по объему: это и единичные записи на отдельных одинарных или двойных тетрадных листах, и самодельные тетради, сшитые из листов машинописной бумаги, и записная книжка ее отца, и тонкие школьные тетради (некоторые сшиты в блок), и общие тетради (самая объемная единица хранения — кол. 70, ед. хр. 80 — три общих тетради, в которых записано «Евангелие от Варравы»). Кроме рукописей у Н.А. хранятся дореволюционные издания Евангелия, Псалтыри, Евангелия для детей и др. книги.

[13] Часть материалов Н.А. подарила нам, другие рукописи, которыми она пользуется, разрешила скопировать; а некоторые (в основном тетради с богослужебными текстами) дала только посмотреть, сказав: «Это вам незачем, оно в книжках есть печатных». Всего из рукописей Лобастовой в архиве Фольклорного центра ННГУ составлено 34 единицы хранения.

[14] Многие листы помяты, порваны, закапаны воском. Их плачевное состояние — результат небрежного отношения прежних их хозяев (почти все эти материалы были переданы Н.А. родственниками умерших верующих старушек и до передачи хранились или на чердаках, или в сараях на улице).

[15] Тексты № 1—3 взяты из рукописных сборников Лобастовой, текст № 4 она нам прочитала по тетради. В текстах исправлены грамматические ошибки, проставлены знаки препинания, в квадратных скобках вставлены пропущенные буквы и предлоги. Разбивка на стихи выполнена автором статьи.

[16] Рукопись — самодельная записная книжка, сделанная из нескольких листов машинописной бумаги. Листы сшиты черными нитками. Листы разлинованы карандашом, записи сделаны химическим карандашом. Рукопись досталась Н.А. от родственников верующей женщины из Пижмы.

Список информантов

1. Н.А. Лобастова, 1932 г.р., зап. в 2006 г.; кол. 70, ед. хр. 81, № 10, 17.

2. А.Р. Смирнова, 1926 г.р., зап. в 2006 г.; кол. 70, ед. хр. 81, № 41.

3. Фаина, около 70—80 лет, зап. в 2006 г.; кол. 70, ед. хр. 81, № 20а.

4. А.И. Бажина, зап. в 2006 г.; кол. 70, ед. хр. 15, № 90.

Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта «Жанры русского религиозного фольклора в рукописном бытовании (духовные стихи и народные апокрифы XIX—XX вв.)», № 06—04—00301а, и проекта по поддержке молодых ученых, № 07—04—95576 м/М

«СВЯТЫЕ ПИСЬМА»

В данной публикации представлены два «святых письма»[1]. Первое получено от С.Е. Лавриненко, 1952 г.р., урож. д. Горюшки Самарской обл., проживала в Сызрани, с 1970 г. живет в Москве; она переписала его у своей матери Т.Ф. Горбуновой (1925—2000). Второе письмо получено мной от Н.П. Крайних, 1935 г.р., жительницы ст. Динской Краснодарского края. Эти письма хранили как талисманы или в память о родителях: «Надо носить его всегда при себе, чтобы никакого несчастья с тобой не случилось. Оно всегда тебя защитит» (Т.Ф. Горбунова); «Мой папа проносил это письмо с собой всю войну и живой домой вернулся. Теперь я его как память о папе храню» (Н.П. Крайних).

Орфография и пунктуация оригиналов сохранены.

1. Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь. Это письмо найдено в г. Риме под алтарём Михаила Архангела ни один человек не знал откуда это письмо и что в нём написано сама собою открылась святая бумага начата речь в письме так Пресвятая Троица Отца и Сына и Святаго Духа аминь сам Христос сын Бога живого приказываю вам верным христианам и душевным людям чтобы в воскресенье и в праздничные дни ходили в церковь и не творили дома никаких работ зная святые дни птиц нельзя выгонять с её земли я дал вам Духа Святого чтобы вы творили добрыми делами и хорошими поступками но если только будут с вами ссоры то я Исус Христос в гейманском саду так чтобы не взяло меня соружение так чтобы и вы стояли тихо меня и спасло Господа Исуса Христа на небе очисти меня от всякаго невежества во имя Отца и Сына и Святаго Духа аминь Кто при себе это письмо будет носить того никакое оружие не повредит от воров разбойников даже сабель ножей и кинжалов невредим будет потому что с каким-либо оружием нападут оно невредимо по приказу Исуса Христа и Святаго Михаила Архангела во имя Отца и Сына и Святаго Духа аминь место царствия небесного будет

а кто это письмо имеет и не дает переписывать или сам не перепишет неграмотному тот человек век проклят будет счастлив тот человек который любовь к Богу имеет и тому Бог дал пищу духовную и тот невредим будет ни громом или кто это письмо имеет на войне ни один пришел невредим и кто это письмо имеет пусть сохранит его и если бы вы покорились то не буду наказывать ничем а если кто не умеет читать лучше слушать со вниманием кто это письмо имеет при себе сохраните и вашим детям во имя Отца и Сына и Святаго Духа аминь Уч.у.х.х.Чуч. две эти буквы означают молитву Божию во имя Отца и Сына и Святаго Духа аминь а кто зло творить будет я сын Бого живого буду наказывать и возбуждать город на город царя на царя сына на отца дочь на мать и будет между вами воля и большое кровопролитие чтобы вы видели и узнали и буду наказывать громом градом и молнией приказываю я вам каждому праздновать праздник который будет дан от меня а если вы его не станете почитать то я от вас отвернусь и пошлю на вас черных птиц которые будут вас язвить сыны вы и матери мои я бы давно вас наказал огнём и мечом приказываю вам списывать это письмо и передавать другим а кто не будет не поверит будет проклят тот человек А кто будет читать и давать переписывать хотя бы сколько было грехов как в море песку или звезд на небе всё будет прощено ему а кто этому письму не верит тот пусть спишет буквы Божьи и повесит на шею собаке и пусть стреляет и она будет невредима это также верно что когда-то был Исус Христос на земле и вознесся на небо во имя Отца и Сына и Святого Духа аминь это письмо послано с неба Голанским в 1724 г. на Крещение Святой Марии Магдалины когда она хотела узнать она поднялась и только в 1791 году удалось списать его дальше несётся в этом письме написано кто в воскресенье будет работать тот будет проклят потому что Бог дал 6 дней работать а седьмой почитать чтобы сходить в церковь Божию помните обращение Богов почитать родителей не показывать себя против ближнего тогда я вам дам здоровье и посоветую вам хорошего а кто не поверит этому письму тот не будет иметь счастья каждый кто имеет это письмо должен передавать ближнему хотябы какой грешник не был он если он не будет выполнять он должен умереть и уверовать чады моей а иначе вы будете мучаться век и я к вам не приду после не спросится с вас за ваши грехи и кто это письмо бережёт не ударит гром не будет пожара а если у кого сильное кровотечение из рта или из носа не перестает то приложите это письмо к этому месту то дороже всяких лекарств и лучше золота во время службы в городе Иерусалиме слышен был голос слушателя молитесь каждый день и читайте каждый час Отче три раза в день на то и получите спасение.

7/IV 1938 г.

2. Господи, благослови!

Молитва Иисуса Христа

Хвалим письмо Святой Лавры

Письмо это писано золотыми буквами самым Иисусом Христом Кто будет читать оно само роскрывалось Сипотучим Собором за святым образом Архангела Михаила и Исусом Христом божей матери моей повеливаю вам чтобы вы могли натом свете исповедовать грехи Приказываю и буду приказывать градом ветром огнем Пущу царя на царя бояра на бояра и зделаю между вами кровавраную войну зато что вы согрешили много передомною и еслибы не мать моя Которая молить бога за вас я бы давно наказал вас Именем моим непризывайте напрасно друг врача Потому сему кто небудетъ верить тотъ будетъ наказан мною кто носить письмо присебе и будет давать переписывать и читать прощен будетъ если в тебе было грехов сколько нанебе звезд в море песку на земле травы и если небудете давать ни читать непереписывать тотъ будет изгнан из царствия божия Кто будет это письмо на войне носить то неприятель невредить тебе Кто будет имеет это письмо присебе тот будет и получитъ от Господа бога доброго здравия Царствия божія Молитва эта отъ бед и нужд одному графу пресудили отсеч голосу но как этого немогли зделать с непричененим с буквами В.У.П.К.К.К.В.К.К.К. увидив это письмо вилели носить при себе если это письмо приложить к ране то кров перестанеть теч кто этому не верить тотъ пусть на мечу на сабле на оружии с буквами К. П. У. Н.[?] К. пять раз Исуса Христа Кто это письмо носить при себе не какіе чары грехи колдованство не будети брать враг его неможет причинить вреда непопадать в несправедливый суд отвратитъ от грома молніи и всяких бед если женщина родить не можеть из чрева ребенка не можетъ то пусть дадутъ в руки это письмо лучше золота и всякого оружія видимое невидимое это письмо небоится ни луки ни всякого оружія ибо оно ниповлияетъ на него Михаила Архангела недопустить воимя Отца кто сия письмо имеетъ будет защищать от всяких нападеній от града ибо бог сним кто неверитъ этому письму пусть повесить нашею животному будетъ в него стрелять и невредить и увидить и будетъ уверен кто имеет это письмо и будет взят в плен врагами Я Иисус Христос за грехи ваши сошолъ на землю и буду стрелять когото и зловредить его это письмо на войне не будет ранен в плоть жизни и оружія я даю Богу своему отцу и сыну и святаго духа Письмо сие замечено на небе в 1729 году оно писано золотыми буквами высоко и в воздухе его хотели взять в руки но оно недавалось то опять уходило с рук Молитва Спасителя Иисуса Христа освободился твого только в 1791 году его сумели списать и оно приблизилось и далось списать и стали читать и писать его кто непризнаеть Воскресенья тот проклят мною и будет как скот неразумный проживающий [6] дней работаю а седмой празднываю слушайте бога слушайте слова божия а если вы этого невыполняете то накажу войной чумой неурожаем и всяким горем будеш стар имя мое просит прощения Я скоро вас сотворилъ так скоро вас могу уничтожить делайте помоему приказанию вам дам здоровя спокойствія кто неверить тот будет уничтожен это письмо писано самым Иисусом Христом кто этому писму неверитъ тот небудет спасен кто будет носить это писмо и недават никому переписывать тому грех будет судит по справедливости через Архангела Михаила во имя отца и святаго духа читать три раза воимя отца и се[ы]на и святаго духа амин

Примечания

[1] Публикуемые тексты представляют собой варианты «Эпистолии о неделе» и так называемых писем-оберегов (подробное исследование таких текстов см.: Рукописная религиозная проза Нижегородского края: тексты и комментарий / Сост., подгот. текстов, вступит. ст. и коммент. Ю.М. Шеваренковой. Н. Новгород, 2008. С. 68—118). — *Примеч. редакции.*

Публикация
В.В. ЗАПОРОЖЕЦ
(Москва)

О.В. ГОРДИЕНКО

ЗАГАДКА «БЕРЕСТОВОЙ ТРУБЫ»

В тексте 3-й части «Путевых писем» П.И. Якушкина (содержащей письма из Устюженского уезда Новгородской губернии)[1] есть отрывок с описанием случайно встреченного пастушеского инструмента и слышанного в исполнении на нем наигрыша. Среди аналогичных по тематике фрагментов якушкинских произведений отрывок этот выделяется и самой большой протяженностью, и наиболее детализированной подачей материала, что дает основание этноинструментоведам видеть в нем не только емкий по содержанию, но и научно достоверный информационный источник. Таким же виделся он и мне, когда, задумав уточнить имеющуюся в нем информацию, я отправился в этноинструментоведческую экспедицию «по следам Якушкина». Экспедиция эта, состоявшаяся летом 1995 г., проводилась на территории Сандовского р-на Тверской обл. (где расположена часть населенных пунктов, упоминаемых в «Путевых письмах»). Однако результаты экспедиционной работы, в ходе которой было обследовано 27 пройденных Якушкиным деревень, оказались неожиданными. С одной стороны, я установил, что вышеуказанное описание не дает точного представления о **типе** описываемого инструмента. С другой — убедился, что идентифицировать этот тип по тексту «Путевых писем» можно лишь с привлечением данных **современных** полевых исследований. Попробуем же осуществить здесь такую идентификацию.

В письме с пометкой «23 августа, Нефедьево» (куда входит упомянутый отрывок) Якушкин называет встреченный им инструмент «берестовая труба аршина в два длиною», а также сообщает, что на инструменте этом «только трубили» (т.е. исполняли исключительно пастушеские сигналы), что принадлежал он пастуху из с. Сушиґорицы Весьегонского уезда Тверской губернии; что пастух этот (по национальности русский) был местным уроженцем; что музыка сыгранного на инструменте пастушеского сигнала напоминала «арии доезжачих, скликающих из леса или из острова собак». Этим имеющаяся в письме информация об инструменте исчерпывается.

Прочитав якушкинский текст «прямолинейно», мы могли бы сделать вывод, что речь в нем идет о *длинной безладковой мундштучно-амбушюрной трубе*[2]. Правда, вслед за этим пришлось бы решать, о какой ее конструктивной разновидности — *деревянной, с берестяной обмоткой* (по форме — цилиндрической, с конусообразным раструбом на конце) или чисто *берестяной* (по форме — конической) — пишет Якушкин, ибо приводимые им типологические признаки подходят и к тому и к другому инструменту, а необходимой для решения данной проблемы информацией этноинструментоведение пока не располагает[3]. Однако выяснить, какую разновидность трубы встретил писатель, не представляется возможным и после проведенной по его следам этноинструментоведческой экспедиции, так как ни в одном из обследованных нами населенных пунктов сведений о бытовании инструментов этого типа собрать в 1995 г. не удалось.

Но каким же тогда звуковым орудием традиционно пользовались местные пастухи?

Им оказалась *одинарная жалейка* — точнее, одна из ее разновидностей, называемая в наших этноинструментоведческих работах «жалейка типа "рог"»[4]; а в народе — *рог*, *труба*, *варган*, *свирель*, *дудка*. Современные образцы этого инструмента (распространенного в основном на северо-западе России) имеют цилиндрическую 6—18-сантиметровую *игровую трубку* из дерева с одноязычковым «встроенным» *пищиком* на конце и длинный берестяной *раструб* конической формы, достигающий у отдельных экземпляров 70 см, так что внешне они действительно похожи на берестяную (или «берестовую», говоря словами Якушкина) трубу, особенно при игре — когда, перекрывая пальцами *ладки* на игровой трубке (обычно два или три), пастух заслоняет ее руками, и видимой частью конструкции становится только раструб. По традиции (зафиксированной как Якушкиным, так и современными фольклористами) на жалейке-«роге» исполняют лишь пастушеские сигналы. Подтверждением того, что именно таким звуковым орудием пользовался сушигорицкий пастух, можно считать и данный ему Якушкиным совет — играть вместо сигналов песенные наигрыши, так как, увидев у пастуха инструмент **без ладков** (т.е. без отверстий для пальцев), подобный совет писатель вряд ли бы дал.

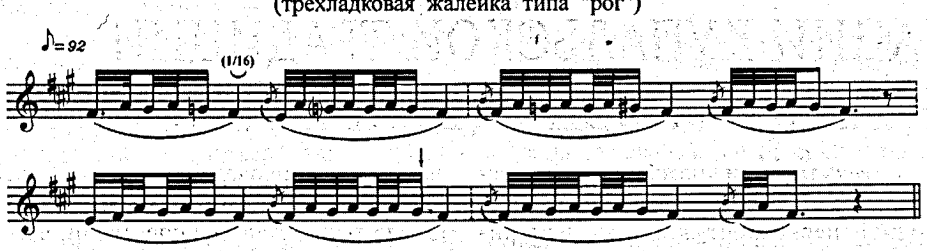
Пастух В.Н. Дергунов, 1928 г.р., исполняет пастушеский сигнал на жалейке-«роге». В момент исполнения инструмент напоминает берестяную трубу, т.к. его деревянную игровую трубку заслоняют руки исполнителя. Д. Шерепово Сандовского р-на Тверской обл. 1995 г. Фото О.В. Гордиенко

Совпадает с одним из современных наименований жалейки-«рога» и использованное Якушкиным **название** инструмента «труба». И хотя в обследованных деревнях название это встречалось реже, чем названия «рог», «варган», применя-

Жалейка-«рог» из д. Шерепово Сандовского р-на Тверской обл. Длина инструмента 55 см. На снимке видны обе составные части конструкции: деревянная игровая трубка (с тремя ладками и одноязычковым «встроенным пищиком) и берестяной раструб. Фото О.В. Гордиенко

ОЛЕГ ВАСИЛЬЕВИЧ ГОРДИЕНКО; Союз композиторов России (Москва)

ПАСТУШЕСКИЙ СИГНАЛЬНЫЙ НАИГРЫШ
(трёхладковая жалейка типа "рог")



Тверская обл., Сандовский р-н, д. Шерепово. Исполняет Василий Николаевич Дергунов, 1928 г.р., местный. Записал и нотировал О.В. Гордиенко в 1995 г. Возможно, такую же «арию» при встрече с П.И. Якушкиным «разыгрывал на своем инструменте» сушигорицкий пастух

лось оно главным образом пастухами. Часто слышали мы от них и другое слово из «Путевых писем» — слово «трубить». В беседах с нами им пользовались как пастухи, называвшие свой инструмент «трубой», так и пастухи, именовавшие его «рогом».

Однако в якушкинском описании есть и не подтверждаемая данными современных полевых исследований этноинструментоведческая информация, а именно информация о том, что «труба» сушигорицкого пастуха была «аршина в два длиною». Размер этот, как известно, для жалеечных конструкций нетипичен, а вот для мундштучно-амбушюрных труб характерен. Следовательно, инструментом такого размера — при всей расплывчатости якушкинской формулировки (допускающей двоякое истолкование: и как **менее**, и как **более** двух аршин, т.е. 142 см) — могла быть только мундштучно-амбушюрная труба. Но мы знаем, что труба эта в обследованных деревнях не бытовала, а сушигорицкий пастух был местным. Значит, рассматривая информацию Якушкина как абсолютно точную, нам придется признать, что он описал инструмент **уникальных** размеров, ибо описаний жалеек такой длины нет ни в научной литературе, ни в известных нам рукописных экспедиционных материалах.

Ну а мог ли такой инструмент существовать в действительности?

Теоретически мог, ведь жалейка-«рог» обладает телескопически раздвигающимся раструбом из берестяной ленты, растянуть который, при достаточной длине последней, можно и до двух аршин, и более. Однако доказать существование таких образцов, опираясь лишь на якушкинский текст, невозможно, и, чтобы говорить о бытовании их как о твердо установленном факте, необходимы специальные (в том числе и экспедиционные) этноинструментоведческие исследования. Выскажем пока предположение: если во времена Якушкина подобные конструкции и применялись, то бытовать они могли лишь как **единичные**, **уникальные** образцы, а не как широко или повсеместно распространенные, так как при высокой степени распространения двухаршинная жалейка попала бы и в коллекцию Дашковского этнографического музея — где к началу XX в. экземпляр жалейки-«рога» из Весьегонского уезда уже имелся[5]. Схожесть этого экземпляра с современными жалеечными конструкциями позволяет не только убедиться в неизменности традиционных конструктивных принципов, но и говорить о маловероятности их трансформации как за последние четыре десятилетия XIX в., так и за полтора столетия, отделяющие времена Якушкина от наших дней[6].

Итак, сопоставив сведения из якушкинского описания с данными современных полевых исследований, мы можем сказать, что звуковым орудием, описанным в 3-й части «Путевых писем», был инструмент не мундштучно-амбушюрного, а **язычкового** типа, т.е. не труба, а **жалейка**.

Примечания

[1] Письма эти впервые опубликованы: как отдельный текст — в газете «Северная пчела» (1860. № 257, 258, 260); как часть произведения — в кн.: Сочинения П.И. Якушкина. СПб., 1884. С. 264—286.

[2] Похоже, данный инструментальный тип имел в виду и М.А. Лобанов: «В своих этнографических описаниях Якушкин касается и народных музыкальных инструментов — пастушьей трубы, «утка» (детская глиняная свистулька): *Лобанов М.А.* Русская народная музыка в жизни и собирательской деятельности П.И. Якушкина // Собрание народных песен П.В. Киреевского / Записи П.И. Якушкина. Т. 2 / Подгот. текстов, предисл., коммент. З.И. Власовой; ст. и муз. прилож. М.А. Лобанова. Л., 1986. С. 258.

[3] Чтобы решить подобную проблему, нужна точная и полная **ареалогическая** информация об инструменте. Но такой информации о трубе и ее разновидностях в этномузыковедческой литературе нет. Приводимые в ней сведения о распространении *деревянных* труб слишком схематичны, а ареалогические данные о *берестяных* трубах отсутствуют. Не упоминается о месте бытования берестяной трубы и в первом научном ее описании, содержащемся в исследовании М. Петухова «Народные музыкальные инструменты музея Санкт-Петербургской консерватории», изданном в 1884 г. В данной работе, назвав инструмент «пастушьим рожком», автор сообщает, что он представляет собой усеченный берестяной двухаршинный конус, перевязанный «в восьми местах берестою же», и что в узкий его конец «вставляется кленовый или осиновый мундштук, который крестьяне называют свистулькою». Любопытно, что о берестяной трубе подобного размера (150 см) и аналогичной конструкции (но без берестяных перевязей) рассказывал нам и один из старожилов Мглинского р-на Брянской обл. в 1986 г.

[4] Доводы, которыми мы руководствовались, вводя в научный оборот такого рода термины, изложены в книге: Краткое описание язычковых духовых инструментов русских пастухов. М., 2001.

[5] Описание и фотография его опубликованы в работе: *Маслова А.Л.* Иллюстрированное описание музыкальных инструментов, хранящихся в Дашковском этнографическом музее в Москве. М., 1909. С. 44, № 132. Примечательно, что местом бытования этого инструмента была д. Пóдберезье, расположенная всего в 20 км от Сушигориц.

[6] Названная причина позволяет считать маловероятной и возможность **типологической** эволюции инструмента — возможность превращения его за полтора столетия из *трубы* в *жалейку*.

Населенные пункты, обследованные в экспедиции 1995 г.

д. Áннинское
д. Апáркино
д. Большое Малúнское
д. Васькóво
д. Гаврúловское
д. Глебéни
д. Городúщи
д. Горóшково
д. Дéтково
д. Желóнки
с. Карамы́шево
с. Лукинó
д. Макáровское
д. Малое Малúнское
д. Марúниха
д. Нефéдьево
д. Нúвицы
д. Никонúха
д. Петрóвское
с. Пожáрье
д. Садóвая
д. Судúлово
д. Сулóиха
с. Сушúгорицы
д. Топáлки
д. Удáли
д. Шéрепово

В.Б. КОЛОСОВА

О ТРАНСФОРМАЦИИ КУПАЛЬСКОЙ ТРАДИЦИИ В СЕЛЕ СТАРЫЕ БРОСКОВЦЫ (БУКОВИНА)

Нередко участникам фольклорно-этнографических экспедиций приходится сталкиваться с тем, что сведения, которыми информанты делятся в ходе интервью, оказываются получены ими из книг, газет, теле- и радиопередач. В экспедициях в с. Старые Бросковцы Сторожинецкого района Черновицкой обл.[1] (1999—2001 г.) мои информанты ссылались также на календари, которые были популярны в то время, когда Буковина принадлежала Румынии: «...А у календаре як там пише: Ивана Зильового, зилля сбирается на Ивана, и оно целющее, оно дуже помогае... То давние календари, чи румунские, австрийские були... То уже по сто рокив мают вони. От. И там усе оно ука́зуе. А ци уже нови паны, ци они це не, нема уже» [1].

Однако в большей степени мне пришлось столкнуться с другими источниками влияния на воззрения жителей данного села. Основные из них — как по широте охвата жителей, так и по силе влияния — школа и церковь.

Хотя старания церкви запретить жителям села святочные гадания или убедить их святить травы не только в день Иоанна Крестителя, но и в другие праздники не увенчались успехом, в других случаях они дали результат. Так, в последнее время в одной из двух церквей села по настоянию священника платок на голове стал обязательной деталью одежды не только для замужних женщин, но и для девушек и даже маленьких девочек. Так, «это щас так... поменялось... ну, это у батюшки Валерия, там батюшка Валерий, вин зовсим, вин шо до цього — вин говорит шо вот версия е, шо матерь Божа, она... ии привели малэнькую в Ерусалим, в церкву, так вона пришла с покрытою головою и того теперь вси уже в платках, а ранийше цього не було́... [А вы в какую церковь ходите? Тоже к Валерьяну Михайлычу или в другую?] Не, у нас тут есть... [А у вас девочки без платочков ходят?] Да. Ну, коли холодно... одевают платочек, а коли так вот — без платочка» [2].

Здесь традиция находится в процессе изменения. Если среди прихожанок одной церкви ситуация уже изменилась, то в другой осталась прежней. Интересно, что, когда одной из информанток пришлось объяснять, почему замужние женщины должны покрывать голову, для нее рассказ о платке Богоматери выступал как мотивация того, что платки должны носить именно замужние женщины: «Матерь Божа мае хустку на голови. Мама рассказывала так — виддала се — не маешь права се розвити» [3].

Другой пример: в день Иоанна Крестителя священник в проповеди говорил, что нехорошо называть Ивана Купалой и Зилляком, это языческий персонаж, и не надо его путать с Иоанном Крестителем. Между тем «Иван Купала» — название в местной традиции малоупотребительное и довольно новое, его обычно называют «Иван Зильовый» или «Иван Зилляк». Тем самым церковь, стараясь пресечь распространение языческих представлений невольно распространяет их сама. Имя «Иван Купала», а также сведения о традиции купаться в этот день, стали известны жителям села из радио- и телепередач: «[А у вас раньше на Иванов день дивчины ходили собирать цветы дикие? В поле?] Ну ходили, збирали, збирают по полю зилля, цего... збирают цего... зилля. Збирают на чаи. <...> [А не купались в них?] Не купалися николись, я не ходила, це у нас не було, я це не знаю, чтобы шли купаться, це теперь я чую, це Ивана Купала, це купаются, а це раньше у нас таке не було, я це не знаю. Таке раньше» [4]; «Це есть, як каже, Иван Зильовый. <...> Як каже у вас — Ивана Купала. [А у вас не кажут?] Не, у нас Иван Зильовый кажут. Купала нет, это у вас там» [1]; «То по радио кажут — "Ивана Купала", а у нас кажут — "Иван Зильовый", бо зилля збираем» [5]; «По радио говорят "Ивана Купала", по-старинному — "Ивана Зильового"» [6].

Другая проблема — влияние школьного образования — пока возникает только в том случае, когда в роли информанта выступает ребенок школьного возраста. В украинских школах существует такой предмет, как *народознавство* (народоведение), — изучение народной культуры и творчества. В школе также ставятся спектакли, воспроизводящие народные обряды. Так, информантка 1981 г.р. говорит: «...А так в общем-то у нас Ивана Купала, оно не отмечалось, но хотя — ставилось у нас в школе тоже когда-то... толком не помню, это было, что на Ивана Купала, типа это, когда-то было у нас так — припоминаю, делали... хороводы были, и... костер делали, через костер перепрыгивали это были такие игры... живое разукрашивали дерево разными ленточками, делали... как вам сказать, и возле этого дерева все проходило, все хороводы» [2].

В то же время из опросов информантов старшего возраста следует, что для купальской обрядности данного региона ни устройство костров, ни украшение дерева не были характерны.

В результате собиратель не может быть уверен в том, каким путем получены сведения — от бабушки (или других старших родственников и односельчан) или от школьного преподавателя. Более того, со временем, когда теперешние школьники достигнут возраста, когда сами будут считаться хранителями традиции, будет вполне естественно, если в их сознании сведения, полученные в школе, смешаются с рассказами старших. Характерно, что сведения о символике, например, цветов или цветных ленточек для венка, в том виде, как они подаются в школе, совершенно не выводятся из рассказов стариков: «До винка входылы таки квиты: волошки [васильки], ромашки, деревий [тысячелистник], барвинок, кульбаба [одуванчик], бессмертник, любисток и василек [базилик], чорнобривци [бархатцы], незабудки. Барвинок — символ життя, бессмертник — символ здоровья, цвит вишни та яблуни — символ материнской любови, ружа, мальва та пивония — символи виры, надии и любови <...> Стрички до виночка: в середине светло-коричнева стричка — символ земли, по бокам жовтие — символ солнца, за ними светло-зелени — символ красы и молодости, потим голуби — символ неба и води, що дают здоровье и силу, дали оранжевые — символ хли-

ВАЛЕРИЯ БОРИСОВНА КОЛОСОВА, канд. филол. наук; Ин-т лингвистических исследований РАН (Санкт-Петербург)

ба, фиолетовые — символ мудрости людини, малинови — символ душевности та щирости, рожеви — символ достатку»[2].

Аналогичные трудности существуют в работе со студентами. Студенты Черновицкого университета, среди которых есть и сельская молодежь, получают знания об украинской традиционной культуре из двух источников — из повседневного опыта и из университетских лекций. При этом сведения могут значительно разниться и даже противоречить друг другу. Так, в лекциях присутствовало упоминание о традиционном украинском девичьем гадании с пусканием венков на воду. В рассматриваемой локальной традиции, однако, такого обычая не было, так как поблизости нет ни реки, ни озера. (Так же обстоят дела с легендами о папоротнике или с рассказами о русалках. Старики уверенно отвечают, что русалки у них не водятся. На такой вопрос обычный ответ таков: русалки водятся там, где есть вода. Встретился также пересказ фильма «Человек-амфибия» и рассказ о том, что русалок показывают в цирке и они красиво поют.)

Оборотная сторона той же проблемы — летняя практика. Студенты литературного факультета получают на лето задание — записать определенное количество народных песен в том селе, где они живут и, соответственно, проводят летние каникулы. Старики недовольны тем, что их беспокоят студенты, и нередко заранее негативно настроены по отношению к собирателю. При этом отказ обосновывается незнанием именно песен. И напротив, те из информантов, кто охотно идет на контакт с собирателем, предпочитают не отвечать на поставленные вопросы, а исполнить какую-либо песню.

Сбором фольклорного и этнографического материала занимаются и отдельные энтузиасты из жителей села. По материалам, собранным в соседнем селе Новые Бросковцы, была издана книга[3], в настоящее время готовится аналогичное издание о Старых Бросковцах. Такая книга в глазах жителей села должна быть ценна вдвойне: из-за высокого авторитета печатного слова и в силу того, что информация собиралась среди жителей именно этого села и хорошо знакомыми им людьми: «У нас собирала скильки, три года, четыре... собирали спочатку всю историю Броскивцев, и наша вчителька вот, Манилич Мария Григорьевна, она еще теперь, она вот выдала цю книжку» [7].

Интересны ситуации, когда разные источники вступают в противоречие друг с другом. Так, приведенная выше реплика по поводу «новых панов» была вызвана замечанием, что священник сельской церкви не рекомендует называть Иоанна Крестителя Иваном Купалой и Иваном Зилляком. Таким образом, для данного информанта [1] авторитет книги выше, чем авторитет священника. По крайней мере, в ответ на прямой вопрос информанту пришлось решать, какой источник для него более значим, и выбор оказался не в пользу церкви.

Школа также имеет свое мнение о поучениях священнослужителей — так, по словам одной преподавательницы, «расходятся погляды церковнослужителив и учителив; бачите, мы дитив учим тих традиций, як то було колысь, а воны вже на свий лад перебудовают, говорят в церкви так, як им выгоднийше... люди не ти що дуже вируючи, а просто вин чтоб заборонити передки, так мае бути як вин сказал... что церква це перши духовни дим, а школа другий дим... сначала из школы вышли, сначала школа их выучила...» [8]. Учительница также выразила недовольство тем, что все говорят поразному, кто день Ивана Крестителя, кто Ивана Купала, а дети не понимают, как правильно.

Таким образом, индивид имеет два (иногда более) источника информации. Один из них (школа, вуз, церковь) влиятелен в силу своей престижности, другой знаком с детства и также сомнению не подлежит. Как результат, в сознании возникает желание примирить эти два источника. Тогда один из источников, в данном случае знакомая с детства традиция, как бы оттесняется в более отдаленное время. Рассмотрение влияния подобных факторов на воззрения носителей традиционной культуры, механизм их осмысления, иерархизации, включения в традицию вполне может послужить темой отдельного исследования.

Примечания

[1] Черновицкая область расположена на Юго-Западной Украине и занимает северную часть исторической области Буковина. Последовательно входила в состав Киевской Руси, Галицко-Волынского княжества, Молдавского княжества, Османской империи, Австро-Венгерской империи, Румынии, Советского Союза. Здесь Стефан Великий воевал с поляками и турками. После победы он привел колонистов-румын. Первые упоминания о с. Бросковцы относятся к XVII в. Название села, первоначально образованное от имени *Борис* (в документах XVII—XVIII вв. оно обозначалось как *Борисковцы*), под влиянием народной этимологии было переосмыслено как образованное от молдавского слова *броаске* 'жаба' (*Маніліч М.Г., Тарновецький О.М.* Нариси з історії села Нові Бросківці Сторожинецького району Чернівецької області. Сторожинець, 1993. С. 5).

В 1888 г. житель села Иван Илика, добившись аудиенции у императора Франца-Иосифа, вручил ему просьбу односельчан о разделе села на две части, поскольку на территории, где сейчас расположены Новые Бросковцы, жили в основном бедняки, которые были недовольны эксплуатацией со стороны «шляхтичей», живших в другой части села; теперь там расположены Старые Бросковцы (*Маніліч М.Г., Тарновецький О.М.* Указ. соч. С. 10—13). Просьба была удовлетворена, и в 1889 г. вдоль дороги Сторожинец — Бобовцы провели границу между селами Старые и Новые Бросковцы. В селе проводилась политика насильственной румынизации, преподавание в школе велось только на румынском языке. В 1940 г. Буковина отошла Украинской республике, и в селе была создана сельская рада. В июле 1941 г. вернулась румынская власть, а в 1944 г. была снова восстановлена советская.

[2] Данный текст представляет собой конспект школьного урока, сделанный ученицей 3-го (?) класса, внучкой М.Д. Командир [3], со слов учительницы (школа в г. Сторожинец). Текст был начитан собирателем на пленку, затем запись была расшифрована.

[3] *Маніліч М.Г., Тарновецький О.М.* Указ. соч.

Список информантов

1. Мирча Пантелеймонович Кордубан, 1930 г.р.
2. Ольга Давидовна Козак, 1981 г.р., урож. с. Давидовка Сторожинецкого р-на.
3. Мария Деонизовна Командир, 1938 г.р., урож. с. Новые Бросковцы Сторожинецкого р-на.
4. Катрина Дмитриевна Багрий, 1930 г.р.
5. Прасковья Ивановна Смерека, 1928 г.р.
6. Сильвия Васильевна Кошарич, 1925 г.р.
7. Клавдия Иванивна Илика, 1940 г.р.
8. Мария Григорьевна Чикал, 1960 г.р., зап. в с. Новые Бросковцы Сторожинецкого р-на.

ПЕСНИ КАЗАКОВ СТАНИЦЫ ДИНСКОЙ КРАСНОДАРСКОГО КРАЯ

Летом 2004 г. я гостила в своей родной станице Динской Краснодарского края, встречалась с родственниками и в который раз записала от них огромное количество интереснейшего материала. Особенно в этот раз повезло мне с песнями. Записала я их от Марии Никитичны Полюндры, 1928 г.р., и от Антонины Ивановны Сафонкиной, 1923 г.р. Всего записано около ста песен — исторических, балладного типа, лирических, семейно-бытовых, календарных. Предлагаю читателям некоторые из них. Нотировка моя.

1. Ой, у поли жито
Копыта́мы збыто,
Пид било́ю бэрэзо́ю
Козаченько ўбыто[1].

Ёго ўбыто, ўбыто,
Затяну́то ў жыто,
Червоно́ю кытаёю[2]
Лы́ченько[3] накрыто.

Прылыти́ла па́ва,
На лыченько ўпа́ла,
Прыподняла кытаёчку
Тай защебэтала:

«Чи ты, мылый, спыўся,
Чи з дорогы збыўся,
Чи за мною молодою
Дуже зажурыўся?»
(*пример 1*).

2. Наступа́е чо́рна хма́ра,
Дри́бный дощщ из нэба,
Розигна́ты чорномо́рциў,
Комусь було трэба[4].

«Ой, годи́ ж нас, чорноморци,
Худобу плодыты,
Ой, пора ж нам, добри хлопци,
За Кубань йты жи́ты!»

Пи́шлы-пи́шлы козаченькы,
Назад ногы гнуцця,
А як глянуть ў ридный край —
З очей слёзы льюцця.

Пишлы-пишлы козаченькы
До Чорного моря —
Посида́лы на ками́ння,
Заплакалы з горя
(*пример 2*).

3. Одна хмара з-за лымана,
А друга — из поля,
Ой, зажурылась, ой, Кубань мы́ла —
Така йийи́ доля.

Зажуры́лась-заплака́ла
Як мала́ дытына:
Ой, ныхто йийи тай нэ ратуе[5],
Козачество гы́нэ.

Гынэ слава козацькая,
Ўсэ добро на свити,
Ой, выростають тай нэ хры́щени
Козацькийи диты
(*пример 3*).

Пример 1

«Ой, у поли жито...»

♩=80 Одна
1. Ой, у по-ли жи-то ко-пы-та-мы збы-то,
♩=48 Две
пид би-ло-ю бэ-рэ-зо-ю ко-за-че-нько ўбы-то,
пид би-ло-ю бэ-рэ-зо-ю ко-за-че-нько ўбы-то.
♩=80 Одна
Ё-го ўбы-то, ўбы-то, за-тя-ну-то ў жи-то,
♩=48 Две
че-рво-но-ю кы-та-ё-ю лы-че-нько на-кры-то.

Пример 2

«Наступае чорна хмара...»

♩=60 Одна
1. На-сту-па-е чор-на хма-ра,
Две
дри-бный дощщ из нэ-ба,
♩=100
Ро-зи-гна-ты чор-но-мо-рциў ко-мусь бу-ло трэ-ба.

4. Ой, лэты́ть орэ́л,
тай по-над мо́рэм,
Тай лэтючи кря́че,
Идэ́ козак стэ́пом, спи́ва,
Спиваючи пла...(че)[6].

Ой, пожди́ть, ди́ты,
ой, пожди́ть, ма́ли,
И ты, моя мы́ла,
Пры́йдэ ли́то, Бог уро́дэ,
Будуть у нас жы...(то).

Ой, прыйшло лито тай покóсылы,
А жыто пожалы,
Змолоты́лы, повозы́лы,
Прыйшлы — ўсэ забра...(лы).

Ой, бэрýть волы́, тай бэрýть
возы́,
Выгоня́ють с хаты,
Гóнять нáщих хлиборóбиў
Ў тэ́мни казама...(ты).

Ой, браты́ ж нащи та хлиборóбы,
Дэ ж вас подивáлы?
Чи ны вы ж нас аж тры ви́ка
Хлибом гудува...(лы)[7]?

Ой, колы́сь булó тай возы́
скрыпля́ть
Аж ярмá скрыгóчуть,
Вэзуть зэрно крутороги
З утра до пиўно...(чи).

А тэпэр нымá та волиў, возиў,
Ярма быз занóзиў[8],
Запряг вола з кобылою,
Йидэ по дорóзи.

5. Ой, пущу я коны... коныче́нька
ў саду, во сад(у),
Пидý к отцу, к отцу на пора...(ду)[9].

Отэць мий же по са... по садочку
ходэ,
За повиддя коны... коныче́нька
во...(дэ).

«Ой на ж, сыну, коня, коня
тай ны майся,
Шоб ты свого ви́йська,
ви́йська ны оста...(ўсь).

Ви́йсько, дэ ж мий
Доро... Дороженьку[10] мае,
Попэрэди музы... музыченька
гра...(е)»
(*пример 4*).

6. Козак прызадумаўсь,
шо хлиба нэма,
Як на симью глянэ — душу вырыва:
Зэмля почорнила, тэрнамы ўросла,
Ўросла, ўросла, ўросла,
Нигдэ нэ побачишь козацьких
плугиў.

Скотыны нэмае — активы ўзялы,
А нам за ти грощи — ўсим тюрьмы
далы,
Бидних козаченькиў по тюрьмам
ўзялы,
Ўзялы, ўзялы, ўзялы,
А симьи нэщасьних из хат
выгналы![11]

7. Ой, наступáе чорная хмáра,
Дри́бный дощщ идэ́.
Ой, за що, за що би́дна голóта
Пье, щей гуляе?[12]

Пье, щей гуляе,
Вона нэ ўкрала — розгорювала
Тай загуляла.

Ой, загуляла,
Ой, дэ ны ўзя́ўся Дýка богатый[13]
Тай насмияўся.

Тай насмияўся,
Ўзялы ж ту Дуку за чуб, за руку
Тай вывэлы вон
(*пример 5*).

Пример 3

«Одна хмара з-за лымана...»

♩=120 ♩=40

1. О-дна хма-ра з-за лы-ма - на, а дру-га из по - ля,
Ой, за-жу - ры - лась, ой, Ку-бань мы - ла -
Та - ка йи - и - йи - и до - - - ля.

Пример 4

«Ой, пущу я коныченька ў саду...»

♩=80 ♩=60

1. Ой, пу - щу я ко - ны... ко - ны - че - нька ў са - - - - - - - ду,
2. О-тэць мий же по са... по са - до - чку хо - - - - - - - дэ,
3. Ой на ж, сы - ну, ко - ня, ко - ня тай ны ма - - - - - - йся,
во сад(у), Пи - ду к о - тцу, к о - тцу на по - ра... (ду).
За по - ви - ддя ко - ны... ко - ны - че - нька во... (дэ).
Шоб ты сво - го ви - йска, ви - йска ны о - ста... (ўсь).

Пример 5

«Ой, наступае чорная хмара...»

♩ = 80 **Одна**

1. Ой, на - сту - па - е чо - рна - я хма - ра, дри - бный дощщ и - дэ.

Две

Ой, за що, за що би - дна го - ло - та пье, щей гу - ля - е?

Ой, за що, за що би - дна го - ло - та пье, щей гу - ля - е?

♩ = 100 **Одна**

2. Пье, щей гу - ля - е,

♩ = 80 **Две**

Во - на нэ ўкра - ла - ро - зго - рю - ва - ла тай за - гу - ля - ла.

Во - на нэ ўкра - ла - ро - зго - рю - ва - ла тай за - гу - ля - ла.

♩ = 100 **Одна**

3. Тай за - гу - ля - ла.

Примечания

[1] Две последние строчки повторяются два раза.

[2] Вариант — *кытаёчку. Китайка* — шелковая ткань.

[3] *Лыченько* — лицо.

[4] Две последние строчки повторяются два раза.

[5] *Нэ ратуе* — не спасает.

[6] Две последние строчки повторяются два раза.

[7] *Гудувать* — кормить.

[8] *Заноза* — в ярме: деталь крепления.

[9] *На пора́ду* — на радость.

[10] Возможно, здесь имеется в виду Пётр Дорофеевич Дорошенко (1627—1698) — атаман Правобережной Украины в 1665—1698 гг.

[11] Первые три куплета песни не приводятся, так как представляют собой текст стихотворения А.С. Пушкина «Узник».

[12] Две последние строчки повторяются два раза.

[13] Возможна связь с былинным героем Дюком Степановичем, которого, по былине, не узнала кабацкая голытьба.

Публикация **В.В. ЗАПОРОЖЕЦ**
(Москва)

ЭКСПЕДИЦИЯ Е.Э. ЛИНЁВОЙ НА УСТЬЮ

Имя замечательной собирательницы Евгении[1] Эдуардовны Линёвой (1854—1919) прочно вошло в историю отечественной музыкальной фольклористики. Е.Э. Линёва впервые в России в полевых условиях осуществила звукозапись крестьянского пения, ей принадлежит первый фонографический песенный сборник, в котором зафиксировано подлинное народное многоголосие. Подробно освещена знаменитая экспедиция Линёвой по средней полосе России (1897); другие ее поездки — в Новгородскую губ. (1901), в Малороссию (1903), на Кавказ, где собирательница записывала псалмы молокан и духоборов (1910), в Крайну (1913) — также нашли отражение в научных трудах. В то же время некоторые страницы деятельности Линёвой пока мало известны.

Об экспедиции в Вологодскую губ. в литературе содержатся лишь отрывочные сведения. В настоящий момент благодаря стараниям Ю.И. Марченко для специалистов доступны несколько нотных расшифровок с фонографических валиков Линёвой, сохранившихся со времени этой поездки. В 1990 г. Марченко опубликовал свою нотацию групповой причети, записанной собирательницей в д. Михалёво Вельского уезда Вологодской губ.[1] В другой своей работе он приводит точные паспортные данные села, где Линёва осуществила запись песен от братьев Копыловых[2]. Здесь же Марченко дает полные расшифровки свадебных песен «В лете калина» (с. Фоминская) и «Во Китае было в городе» (с. Никольское Вельского уезда)[3].

Публикуемый нами фрагмент дневника Е.Э. Линёвой в сочетании с другими архивными материалами позволяет частично восстановить маршрут этой не исследованной до настоящего времени поездки. Село Черевково Сольвычегодского уезда Вологодской губ.[4], расположенное на левом берегу Северной Двины примерно в 40 км от Красноборска вниз по течению, куда Линёва добралась на пароходе из Великого Устюга, явилось отправной точкой экспедиции. Ее дальнейший путь лежал в юго-западном направлении на берега р. Устьи: через Сидорову Едому (Фоминская) в села Вельского уезда Вологодской губ. — Синники (Синицкое), Лихачёво, Михалёво, Прилуки, Шангалы[5]. Общая протяженность маршрута, который удалось проследить, составила около 200 км.

Конечная точка путешествия Линёвой до конца не выяснена. Ею вполне могло быть село Шангалы, где собирательница сделала последние из дошедших до нас от экспедиции на Устью звукозаписи. Однако вероятно, что Линёва продолжила свои странствия по Вологодской и даже Архангельской губ. Известно, что существующая в настоящее время железная дорога, которая сейчас проходит в относительной близости от с. Шангалы, в начале XX в. еще не начинала строиться. Линёва могла продолжать путь либо на уездный город Вельск, либо в южном направлении на р. Сухону, либо спускаться вниз по р. Устье. Все маршруты проходили через села с богатейшей музыкальной традицией, и вряд ли собирательница добровольно отказалась от дальнейшей записи песен.

Проблему представляет определение времени поездки Линёвой. Сложилось мнение, что экспедицию на Устью собирательница совершила в 1901 г.[6] Однако в процессе изучения рукописных материалов нам пришлось усомниться в правильности этой даты. Точные сроки другой поездки Линёвой, в Новгородскую губ., хорошо известны: в конце мая 1901 г. она уже ехала из Петербурга в Череповец, откуда затем отправилась в сторону Белозерска и Кириллова[7], пробыв там около месяца. Сохранилось письмо Линёвой к мужу, А.Л. Линёву, написанное 25 мая незадолго до отправления; в письме она сетовала на то, как трудно найти помощницу для работы в поле[8].

Однако в Вологодской губ. Линёва, как свидетельствуют ее рукописи, оказалась в мае-июне. Это вытекает из описания ею весеннего разлива Северной Двины при высадке на берег в с. Черевково. В другой рукописи Линёва пишет о своих безрезультатных поисках на ярмарке в Великом Устюге слепых певцов для записи от них духовных стихов «в июне прошлого года»[9]. Кроме того, в публикуемых нами записях упоминается, что «подходили праздники Троицын день и Духов день», а в 1901 г. Троица праздновалась 20 мая. Таким образом, свои «большие» новгородскую и вологодскую экспедиции Линёва осуществила в разные годы, иначе ей пришлось бы почти одновременно оказаться в двух отдаленных друг от друга уездах.

Публикуемая нами рукопись (РО ИРЛИ, р. 5, кол. 34, папка 4, ед. хр. 3) представляет собой рабочую тетрадь Линёвой, написанную карандашом. Текст местами расплылся, и отдельные слова разобрать трудно. Дневник в своем окончательном виде, скорее всего, должен был состоять из нескольких крупных разделов — об этом свидетельствуют сохранившиеся подзаголовки: «Черевково», «Лихачёво». Написан лишь первый раздел «Черевково»; на подзаголовке «Лихачёво» рукопись обрывается.

Рукопись проливает свет на одну из ранних отечественных этномузыковедческих экспедиций, посвященных изучению отдельно взятой народно-певческой традиции. В этой поездке Линёва соприкоснулась с богатейшим материалом, о чем свидетельствуют и отдельные сохранившиеся фонографические валики[10], и поэтические тексты, среди которых много великолепных образцов обрядовых песен, крестьянской лирики[11]. Остается только сожалеть о том, что по неизвестным причинам экспедиция на Устью не получила освещения на протяжении всего XX в. и что о ней до последнего времени ничего не было известно.

Текст публикуется с сохранением орфографии и пунктуации автора; дополнения публикатора даны в квадратных скобках.

Примечания

[1] *Марченко Ю.И.* Из ранних записей групповой причети на Русском Севере // Из истории русской фольклористики. Вып. 3. СПб., 1990. С. 144—147.

[2] Как справедливо пишет Ю.И. Марченко, село находится «недалеко от тракта, соединяющего с. Черевково с Синицкой волостью Вельского уезда (Синицкий с/с Устьянского р-на Архангельской обл.)» (*Марченко Ю.И.* Исторический ракурс изучения севернорусской песенной культуры и современное состояние местных фольклорных традиций // Из истории русской фольклористики. Вып. 4—5. СПб., 1998. С. 336).

[3] *Марченко Ю.И.* Исторический ракурс... С. 321—329.

[4] В настоящее время расположено на территории Красноборского р-на Архангельской обл.

[5] В настоящее время расположены на территории Устьянского р-на Архангельской обл.

[6] *Марченко Ю.И.* Исторический ракурс... С. 300.

[7] *Канн-Новикова Е.И.* Собирательница русских народных песен Евгения Линева. М., 1952. С. 85.

[8] ГЦММК им. М.И. Глинки, ф. 95, инв. № 993.

[9] РО ИРЛИ, р. 5, кол. 34, папка 4, ед. хр. 4.

[10] Несколько валиков находится в фонограммархиве ИРЛИ.

[11] РО ИРЛИ, р. 5, кол. 34.

ЕВГЕНИЯ ЛИНЁВА

ДНЕВНИК ПУТЕШЕСТВИЯ ПО СЕЛАМ ВОЛОГОДСКОЙ ГУБЕРНИИ

Черевково

По Сев[ерной] Двине, везде, где мы не расспрашивали, близ Тотьмы и в Вели[ком] Устюге, общий ответ был, что старины здесь искать не стоит. В В[еликом] Устюге председатель З.У.[1] сказал: «За последние 25 лет в Устюге всю старину обобрали. Вам нужно ехать в глушь.

Под влиянием подобных разговоров мысль моя все больше останавливалась на совете одной женщины, которую мы встретили по жел[езной] дороге, ехать на реку Устью, приток Ваги, впадавшей в Сев[ерную] Двину, где, говорила она, живет народ хороший, добродушный, сохранивший многие обычаи старины и простоту жизни. Мы приехали в Черевково, или вернее, нас выбросили среди большого пространства воды с далеким берегом. Сев[ерная] Двина так сильно разлилась в этом году, что пристань, находящаяся на берегу, очутилась чуть ли не среди реки. Несколько лодочников звали нас ехать на берег, и мы, выбрав лодку на вид поустойчивее, спустились в нее с[о] своим багажом. Черевково виднелось на берегу, облитое вечерним солнцем, обширное, небрежно и далеко раскинувшееся без боязни потерять свободные места между постройками. Пассажиры на пароходе утверждали, что это огромное село имеет 30 в[ерст] в окружности. Местность, на которой оно разбросалось, чересчур плоска и монотонна, чтобы быть красивой.

Лодочник рассказал нам дорогой, что Черевково торговое село, которое служит центром для многих окружных деревень, своего рода, промышленная столица. Здесь делается много вещей, необходимых для деревенских жителей, имеющих местный сбыт: шьют сапоги, делают сбрую, вяжут чулки и перчатки.

Здесь живут гл[авным] обр[азом] лесопромышленники и торговцы хлебом, кот[орый] продают на всю округу. Сюда же свозят из окрестных деревень продавать свои производства [крестьяне].

Подъезжая к берегу, мы увидали священника, также приближавшего[ся] на лодке с другой стороны. Стоявшая на берегу девочка сказала нам имя священника, он оказался Иоанн Белорус[ов][2], рекомендованный нам Вахрамеевым[3]. Я подошла к нему, чтобы познакомиться и узнать, когда его можно видеть, чтобы с ним посоветоваться. Вахрамеева он совсем не знал, но назначил мне придти утром, на другой день, т[ак] к[ак] было уже поздно для деревни — солнце село. Мы переночевали на станции в земской избе, а часов в 9 утра отправились к отцу И[оанну] Белоруссову за сведениями. Прежний опыт уже показал мне, что священники удивительно мало знакомы с[о] своей местностью, с людьми и обычаями. И[оанн] Бел[орусов], наружностью своею оправдывавший свою фамилию, и приветливо нас принявший, не оказался исключением из общего правила — сведения его об окрестном населении вообще и о р. Устье, в частности, были очень скудны. Но на Устью ехать он нам советовал, т[ак] к[ак] край этот был мало известен. Уйдя от Белор[усова], мы пошли на базар и в некот[орых] лавках стали расспрашивать, поют ли здесь где старые песни, нас пересылали из рук в руки, между прочим сообщили, что у одного крестьянина есть записи фонографа. Мы пошли разыскивать его, но не нашли его дома, а вместо него наткнулись на мужика — скупщика старины, дом которого был полон разными ценными и неценными старинными вещами.

Товар б[ыл] разложен в разн[ых] комнатах, одна наполнена деревянной резьбой, другие — металлическими изделиями, тут же были образа, разл[ичные] свящ[енные] книги, картины и всякая посуда. Адрес его (Черевково, деревня Кухмыревская, Андрей Иванов[ич] Антонов Красноборск, Вол[огодской] губ[ернии]). У него есть деревян[ные] люльки, резные скамейки, ковши, графины, [нрзб.] расписанные, всякие ящики и шкафчики. Производит впечатление ловкого и хитрого человека, хотя и добродушного. И он, и жена — привычные скупщики, ездящие и в Москву, поставляют вещи в музей. Жена показывала нам целый сундук своих нарядов и наряжалась в них. Она ездит по Сев[ерной] Двине и вокруг Черевкова на большом пространстве (как мы потом почувствовали), в лодке и в небольшом тарантасе на своей лошадке. Таких скупщиков в Черевкове несколько, но этот самый крупный.

Песен мы не нашли, единственная же песенница, на которую все указывали, уехала на родину. (Гурьева, адрес).

Да и вообще Черевково по внешнему виду не обещало ничего художественного: строения, лавки, люди, все в нем дышало мещанством, кот[орое] едва ли внесло что в искусство. Поэтому, хотя перед самым нашим отъездом, у тарантаса нашего собралось несколько человек, возможно проведавшие о плате за песни и предлагавшие свои услуги, мы пораздумали и двинулись дальше.

Первый переезд до с. Едома Сидорово[4] б[ыл] всего в 12 верст. При самом въезде нас поразила изящная и простая архитектура старенькой деревянной церкви, рядом с которой очень проигрывала большая, белая и шаблонная. Мы остановились в з.п. [?] избе с симпатичными хозяевами. Муж — угрюмый и серьезный старик с темными волосами с чуть зам[етной] сединой, какой-то странно застенчивый, как будто он считал все житейские мелочи глупостями, к кот[орым] он только снисходил. Жена казалась старше его, худая, изможденная старушка, страшно [нрзб.]. На худые как щепки руки ее б[ыло] ужасно смотреть — они дрожали беспрерывно. Поневоле представлялось какая тяжелая и [нрзб.] работа довела ее до этого. Но сама старушка б[ыла] необыкновенно добродушна и приветлива. Когда я спросила ее о песнях, то она тот час же сказала, что в соседней деревне есть 2 отличные певицы, «каких на всю округу не сыщешь». За ними тот час же отправили молодого паренька, а хозяйка своими дрожащими руками стала ставить самовар. Аня[5] исчезла — рисовать старую церковь, а я начала приготавливать все для записей и по хозяйству.

Вот что с ней за это время случилось. Аня хотела снять церковь[6], но никак не могла примоститься. В это время проходил какой-то человек и видя, что она не находит места, чтобы поставить аппарат, он предложил принести стол. Но она, испугавшись, что соберется толпа, постаралась от него отделаться и уселась на бугорок зарисовывать церковь. Два мальчика прошли, не задев ее. Но когда рисованье б[ыло] в самом разгаре, вдруг появились с одной стороны всадник на светлой лошади, который соскочил и, взяв лошадь под уздцы, направился прямо к бугорку; а с другой стороны появляется монашеская фигура в черном и тоже направляется к бугорку. Аня думает, как истая русская гражданка, что ей сейчас уже достанется, и что ее арестуют за таинственные маневры вокруг церкви. Но всадник подходит, расшаркивается, подает руку самым торжественным образом и выражает удовольствие, что нашлись люди, кот[орые] обратили внимание на их местность. Тут же подошел и монах, кот[орый] рекомендовался местным священником. Всадник оказался церковным старостой и тем самым певцом, о кот[ором] говорили раньше[7]. Аня осталась порисовать, а он пришел к нам в избу, сияющий, радостный, отрекомендовался мне, сейчас же сел распивать чай и сказал, что очень рад петь, но страшно извинялся, что знает песни только деревенские. Я успокоила его, что мне именно они то и нужны. Он очень интересовался машиной Эдисона и с нетерпением готовился петь. Пришел его брат Демид, совсем другого характера, сначала очень застенчивый и молчаливый. Но пели они, как оказалось, замечательно дружно и хорошо, как настоящие артисты относились ревниво к исполнению каждой песни. Обсуждали каждую песню, пробовали ее на разные лады и, только когда добивались своего, говорили: «Ну, теперь ее можно и в машинку». Когда запись особенно удавалась В[асилий]

А[ндреевич] с нежностью говорил: «Ах ты, Эдисон. Каково!». Потом они подобрали себе 2-х товарищей, племянника и еще одного пожилого крестьянина, кот[орые] с ними постоянно пели, и стали петь с ними. Народу собралось очень много, и все следили за записыванием с огромным интересом, хвалили, удивлялись. Вообще чувствовался во всем какой-то особенный подъем духа. В этом месте чувствовавшееся какое-то особенное увлечение открыт[ием] Эдисона, причину кот[орого] я не совсем могла понять. Все подходили рассматривать машинку, ее части, все восхищались силой ума человека, не прибегая к объяснениям сверхъестественным.

Пока мы записывали, мимо окон проехали цыгане в кибитке, а когда мы пошли к батюшке, по его радушному приглашению часа через два, цыгане уже возвращались. Это нас очень беспокоило, так как они говорили, что дорога так плоха, что нет проезда. Мы очень рассчитывали на Устью и решили рискнуть.

Батюшка, молодой и разумный человек, принял нас очень приветливо и б[ыл] особенно тронут интересом Ани к их деревянной церкви, кот[орую] он собирался реконструировать, ставить на новый фундамент и сделать новую крышу. Он думал крыть церковь железом и выкрасить для большей прочности, но тотчас же согласился, что это изменит ее своеобразный вид, и решил чинить ее, сохраняя ее характер. Несколько лет т[ому] наз[ад] здесь был Верещагин[8]. Не с тех ли пор они и сами стали ценить свою маленькую деревянную церковь, рядом с которой уже выросла новая шаблонная каменная. Мы обещали похлопотать о средствах для поддержки ее в Петербурге.

Мы переночевали у старушки на оленьей шкуре, очень красивой и мягкой, с густой шерстью, кот[орую] она купила за 3 р. 50 для «гостей и нищих», как она выразилась. Это выражение имеет большой смысл. Меня поражала в наших крестьянах та глубокая убежденность в том, что их дом принадлежит всем. Они никому не отказывают в приюте на ночь и каждого накормят и посадят за свой стол.

На другое утро опять пришли братья Копыловы и сказали, что вспомнили еще некоторые песни. Но лошади уже были заказаны и нам нужно было ехать днем, т[ак] к[ак] дорога по всем слухам и признакам казалась ужасная. Везти нас хотел хозяин, тот самый сдержанный старик, кот[орый] казался недоверчивым вначале, а теперь же увидал, что черт не так страшен, как его малюют, и относился к нам очень хорошо. Записав еще песни 2, да, кроме того, слова песен, незаписанные вчера, мы собрали свои пожитки, разместились на 2-х «дрожках», как те называл хозяин, а попросту на дрогах, запряженных каждая в 1 лошадь, и поехали по тому пути, с которого только что вернулись цыгане.

Дорога шла почти все время лесом. Деревья росли во мшистом болоте, которое тянулось далеко по обеим сторонам дороги. Зеленый и седой мох покрывал и мягкую почву, в которой тонули ноги, и деревья почти до верхушек. Тишина в лесу стояла поразительная, не б[ыло] слышно ни птиц, ни насекомых. Только звонко раздавалось хлябанье лошадиных копыт да плеск воды в лужах, когда колеса погружались и вылезали из них. Лошадям было очень тяжело вытаскивать дроги из вязко илистой почвы, ноги их часто погружались в воду выше колена, и тогда лошадь со страхом и большим усилием вырывалась.

Странное чувство охватило меня. Мне вспоминалось сравнение русской жизни с болотом, которое засасывает самых энергичных людей. Это молчаливое и необъятное болото представлялось мне огромной силой, против которой бороться невозможно, а между тем, растут же в нем огромные деревья, сумели же в нем укрепиться эти великаны, вонзили свои крепкие корни как цепкие лапы в зыбкую почву, задержали вокруг себя все, что могло укрепить их: и грубую болотную траву, и мох, и частицы земли, которую наносила весенняя вода, все, все укрепляющее, поддерживающее, скопили они на охрану своих корней и стоят себе над болотом победителями. И вдруг размышления мои были прерваны. Я почувствовала, что увязла, что ноги мои тонут в болоте. <...>[9] из болотистой почвы, ища твердого места, и тогда шла несколько минут спокойно, пока опять не проваливалась. Я часто сходила и шла пешком, и только в тех местах, где вода разлилась слишком далеко, так что их невозможно было перейти, я садилась опять на дроги. Мы ехали уже часа два. Я шла, перебираясь через огромные лужи разными обходами, то сбоку по мягким кочкам, в которых утопала нога, то через тонкие жерди, настланные на дороге, шагая по ним быстро и осторожно, т[ак] к[ак] они погружались в воду при малейшем нажиме ноги.

Обходы приходилось делать все больше и больше, и я не заметила, как отстала от своих. Моего возницы уже не было видно, и только издали слышалось поскрипывание колес да всплески воды в лужах. Я стала спешить, прибавила шагу, стала быстрее перескакивать с одной кочки на другую, стала цепляться на весу за ветки деревьев, чтобы не оседать тяжестью всего тела на зыбкую почву и вдруг, ступив на ярко зеленую мшистую кочку, почувствовала, что нога моя тонет глубже и глубже. Гадкое чувство! Всякое [нрзб.]. Втягивает что-то непреодолимое, засасывающее, опереться не обо что, напрасно размахиваешь в воздухе руками, а сама увязаешь, увязаешь все больше! Картина! Нечего сказать! И вдруг в руку попадает ветка, слабая, жиденькая, ухватываешься за это спасение, осторожно [нрзб.], чтобы ее не оборвать. Дерево, от которого она тянется, в двух шагах. Я из всех сил двинулась вперед, осторожно держась за ветку, и это движение приблизило меня сразу к дереву, которое я крепко-крепко обняла и, уцепившись за него, освобождаю ноги, а сама оглядываюсь вокруг, нет ли твердого места, чтобы ступить на него, вижу впереди полугнилое бревно, высунувшееся из воды, быстро шагаю на него, потом на другое, на третье, а там уже пошли опять брусья, настланные поперек дороги. Я спешила, аукалась, кричала, старалась догнать своих спутников, но мне никто не отвечал, и только после получасовой ходьбы большими шагами по бревнам колодника я услыхала далекое бряцанье бубенчика.

Насколько тяжела была дорога можно видеть из того, что выехав в 2 часа, мы приехали в Синицкое[10] около 9 вечера, след[овательно] проехали 25—30 верст почти [за] 7 часов. Нечего говорить об усталости, кот[орую] испытываешь от «колодника». Я думаю, что его можно бы смело внести в число пыток, которыми встречают грешников в аду.

В Синицком мы остановились у одного старика, вдовца. Вся семья его 2 сына и 2 снохи были на работе, возили навоз, а он был один в избе и справлял все как баба: и самовар поставил, и чай нам сварил очень вкусный, чему мы были очень рады, проголодавшись с дороги. Через несколько времени вернулась и семья его, и когда слух прошел о поющей машинке, все стали упрашивать, чтобы теперь же вечером дать им послушать, и что тогда легко найдутся и певцы. Несмотря на страшную усталость, пришлось уступить, и не напрасно. Сын старика Григория обещал один устроить записывание на другой день утром в 7 часов. Дедушка Григорий все время ухаживал за нами, ублажал нас, что называется, но вел свою линию. Вообще, он был из тех людей, которые умеют не терять ни одного благоприятного случая, не использовав его в своих интересах. Мы собирались ехать дальше на лошадях, но он начал уговаривать нас ехать в лодке по Устье, уверяя, что это будет не дольше, но гораздо приятнее и покойнее. На лошадях он брался довезти нас до Лихачёва, где у него была оставлена лодка, а оттуда предлагал ехать в лодке до Прокопия Праведного[11]. По его хитроватому лицу, мы видели, что ему это было выгодно, но он старался доказать, что для нас это будет особенно удобно. Впоследствии мы поняли, почему ему хотелось ехать. Это вполне совпадало с его планами. Он зарабатывал деньги и получал большое удовольствие — подходили праздники Троицын день и Духов день, и ему хотелось их получше справить.

Записав песни от 4-х мужиков, кот[орые] пели очень недурно, особенно интересна б[ыла] спета «Вниз по матушке, по Волге», вариант совершенно не похожий на обычный, но очень красивый — мы собрались в Лихачёво.

Примечания

[1] К сожалению, немногие встречающиеся в тексте фамилии даны Линёвой без инициалов, а часть имен — без фамилий. Также возникли вопросы относительно правильности некоторых географических названий.

[2] Данных о И. Белорусове обнаружить не удалось.

[3] В записях Е.Э. Линёвой нам не удалось обнаружить инициалов Вахрамеева, давшего собирательнице большое количество имен людей, проживающих в северных губерниях и осведомленных о состоянии местной певческой традиции (см. РО ИРЛИ, р. 5, кол. 34, папка 4, ед. хр. 2). Возможно, это был Иван Александрович Вахрамеев (1844—1908) — ярославский городской голова, коллекционер древних рукописей, издатель книг по истории Ярославского края и памятникам архитектуры, учредитель Ярославской губернской ученой архивной комиссии. И.А. Вахрамеев состоял членом многих ученых обществ, содействовал реставрации памятников и изданию исторических трудов. В 1888—1907 гг. вышло полное описание его собрания «Рукописи славянские и русские, принадлежащие И.А. Вахрамееву», включавшее 1132 номера. В 1895 г. им был издан каталог старопечатных книг, куда вошло 966 книг на греческом, латинском, польском, французском, немецком, английском и итальянском языках. Вся коллекция Вахрамеева по его завещанию поступила в 1909 г. в Российский Исторический музей.

[4] Сидорова Едома — куст сел в 12 км на юго-запад от с. Черевково. В 1975—1980 гг. эти села были заброшены, но до последнего времени здесь сохранялось большое количество деревянных построек — жилых домов, амбаров, бань. В одном из сел куста (с. Фоминская) и производила записи Е.Э. Линёва.

[5] Помощница Линёвой в экспедиции. Предположительно А.К. Галактионова.

[6] Скорее всего, имеется в виду деревянная Введенская церковь (XVIII в.). То, что в распоряжении Е.Э. Линёвой был фотоаппарат, подтверждается другой ее записью: «Фотогр[афии] для девушек-лодочниц. Дер. Лихачево. Анисье Копыловой (РО ИРЛИ, р. 5, кол. 34, папка 4, ед. хр. 2).

[7] Имеется в виду Василий Андреевич Копылов. В РО ИРЛИ сохранились тексты 11 песен, записанных Линёвой от братьев Василия и Демида Копыловых (р. 5, кол. 34), в фонограммархиве ИРЛИ осталось 5 валиков с песнями, напетыми Копыловыми (кол. Линевой, № ФВ—2547—01, 2548—01, 2549—01, 2550—1, 2595—01).

[8] Василий Васильевич Верещагин (1842—1904) — русский живописец-баталист, погибший в Порт-Артуре. Результатом поездок Верещагина по Северу в 1880—1890-е гг. явилась серия рисунков и этюдов с изображениями памятников старинного деревянного зодчества. Во время своего приезда в Сидорову Едому в 1894 г. Верещагин сделал этюд, запечатлев орнамент XVIII в. на дверях Введенской церкви (см.: *Дмитриенко А.Ф., Кузнецова Э.В., Петрова О.Ф., Федорова Н.А.* 50 кратких биографий мастеров русского искусства. Л., 1971; Переписка В.В. Верещагина и В.В. Стасова. М., 1950; Василий Васильевич Верещагин. М., 1974).

[9] В этом месте, вероятно, находился дополнительный лист, на котором было написано начало предложения.

[10] В другой рукописи Линёвой (РО ИРЛИ, р. 5, кол. 34, папка 1, инв. № 3) село значится как Сенники.

[11] Скорее всего, имеется в виду с. Бестужево на р. Устье, где в то время во Введенской церкви находилась рака с мощами Прокопия Устьянского.

Сокращения

ГЦММК — Гос. центральный музей музыкальной культуры им. М.И. Глинки (Москва)

РО ИРЛИ — Рукописный отдел Ин-та русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (Петербург)

Предисловие, публикация и примечания **Д.В. СМИРНОВА** (Москва)

А.В. ГРОМОВА

ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ Л.Ф. ЗУРОВА

Леонид Федорович Зуров (1902—1971), больше известный как «второстепенный» писатель русского зарубежья, был активным полевым исследователем Псково-Печорского края, серьезно занимался археологией и этнографией и сделал ряд ценных открытий в этих областях науки. В настоящее время появилась возможность вернуть имя Зурова в историю отечественной этнографии, поскольку часть его личного архива с 1996 г. хранится в Москве, в Архиве-музее Библиотеки-фонда «Русское Зарубежье» (далее — АМ БФРЗ). В числе экспедиционных материалов Зурова — копии записок-отчетов о проведенных этнолого-археологических разведках, рисованные карты местности, небольшая часть уцелевших во время Второй мировой войны полевых записей.

Судьба будущего исследователя складывалась непросто. Еще в раннем детстве он лишился матери, а в 1918 г. в возрасте 16 лет вместе с отцом ушел добровольцем в Северо-Западную армию. На войне потерял отца, был дважды ранен, перенес тиф. В 1919 г. Зуров оказался в эмиграции в Эстонии, затем переехал в Латвию, недолгое время учился в Пражском политехническом институте, одновременно посещая археологический факультет Карлова университета и семинары академика Н.П. Кондакова. Вернувшись в Латвию, Зуров всерьез занялся литературой, журналистикой и археологией. В 1928 г. в Риге вышли две книги художественной прозы Зурова — «Кадет» и «Отчина», привлекшие внимание И.А. Бунина. В 1929 г. Зуров по приглашению Бунина переехал во Францию, где активно включился в литературную жизнь, но при этом не прекращал научных занятий.

Свои полевые исследования Зуров проводил в тех районах Псковщины, которые исторически принадлежали России, но в 1919 г. отошли к Эстонии. Благодаря этим поездкам писатель не чувствовал роковой отдаленности от оставленной родины. В 1958 г. он писал профессору П.А. Сорокину: «Я был счастливее многих других эмигрантов, так как до войны неоднократно ездил работать в Прибалтийский край <...> Встреча с родиной (а это принаровье, чудской край, берега озер, изборские холмы), встречи с простыми русскими людьми, ночевки в избах, беседы с рыбаками и крестьянами <...> это дорогое наследство» [12].

Впервые Зуров был командирован в Псково-Печорский монастырь Комиссией по изданию монографии об этой древней обители в 1928 г. и тогда же посетил Изборск. Он отметил, что Печорский край богат необследованными памятниками зодчества времен вечевого Пскова и Московской Руси. Поразило его не только богатство археологических находок, но и небрежение эстонского государства к славянским древностям: курганы запахивались, крестьяне брали на постройку валуны с могильников, увозили кресты, процветало кладоискательство.

В 1935 г. Зуров вновь отправился в Псково-Печорский монастырь — для участия в реставрации надвратной церкви Николы Ратного. Тогда же он посетил Нарву и открыл Митковицкий Городочек — древнее славянское поселение,

АЛЛА ВИТАЛЬЕВНА ГРОМОВА, канд. филол. наук; Ленинградский гос. ун-т им. А.С. Пушкина (Петербург)

благодаря его стараниям взятое под охрану Археологическим кабинетом Юрьевского (Тартуского) университета.

По возвращении Зуров обратился в учреждения, которые могли заинтересоваться результатами его исследований: в парижский Музей человека, Археологический институт им. Н.П. Кондакова в Праге, Базельский университет. В 1937 г. в Печорский край поехали уже три исследовательские группы: Н.Е. Андреев и И.Н. Окунева из Праги обследовали церковные древности, профессор Базельского университета Э.Э. Малер делала фонографические записи народных песен, представитель Музея человека, русский эмигрант (впоследствии — герой французского Сопротивления) Б.В. Вильде вместе с Зуровым проводили археологическую и этнографическую разведку. Экспедиция была организована при поддержке парижского Музея человека и Министерства просвещения Франции.

В 1938 г. Зуров снова был командирован в Печорский край по заданию Музея человека, но после изменения политической ситуации в странах Балтии он столкнулся с рядом препятствий, чинимых местными властями. Несмотря на это, исследователь плодотворно работал в течение всего лета.

В результате экспедиций были взяты под охрану сотни археологических памятников, записано несколько сот песен и преданий, а также обширный материал по топонимике края, собраны богатые коллекции предметов материальной культуры (плетеных поясов, вышитых свадебных полотенец, образцов домотканой материи), сделано около 200 фотографий. Зурову удалось заснять уникальные фотографические кадры: печорский базар, на который съезжались мастера-кустари из всех деревень уезда; сетуские тризны на старых могилах в Ильинскую пятницу в погосте Зачернье; лечение ребенка громовой стрелой в д. Лезги; сетускую свадьбу с участием обрядового кузнеца в д. Поталово; погребение рыбака в д. Лесья и отправление его тела в ладье; поклонение священному Иванову Камню в Иванов день около д. Мегузицы; «ночное игрище сетов в Иванову ночь»: гуляние у костров, «женские эротические пляски вечером 24-го июня и старуху, руководительницу женского праздника, символизирующего плодородие» [4. Л. 31].

Собранные коллекции оказались в разных местах: собрание полотенец, поясов и утвари, а также фотонегативы были переданы в Музей человека, материалы по исследованию древностей Псково-Печорского монастыря — в Кондаковский институт в Праге, фонозаписи увезены Э.Э. Малер в Швейцарию, археологические находки сданы в Археологический кабинет Тартуского университета. Зуров выразил пожелание, чтобы уникальные материалы по истории славянской культуры были переданы в Советский Союз. В декабре 1944 г. он письменно обратился к представителю СССР во Франции с просьбой передать статью с результатами его исследований Печорского края советским научным учреждениям, но письмо было возвращено Зурову, когда выяснилось, что он не собирается принимать советского гражданства [9].

Содержание сохранившихся полевых записей Зурова достаточно разнообразно. Среди них, в частности, находится обширный материал по топонимике Псково-Печорского края, сводящийся преимущественно к перечню названий населенных пунктов и объектов ландшафта. При этом почти не встречаются связанные с ними предания, а редкие примеры относятся к топонимам со словом *гора*: «Крова Гора — во время войны много было убитых, в крови плавали» [13. Л. 2]. «Судома гора — так про нее рассказывают, что в старину устраивали на ней суд, люди судиться приходили, цепь спускалась с неба, и тот ответчик, взявшись за цепь, клялся, что он прав. А был такой случай, что человек, взявший у другого деньги, пришел на эту гору судиться, деньги в дубинку заделал, а когда пришло время за цепь ему браться, он дубинку обвиняемому передал, чтобы тот подержал, пока он за цепь-то берется. Цепь обманул, а она на небо ушла и обратно опять не спускалась» [2. Л. 32—33].

Наиболее интересная часть этнографических исследований Зурова касается обычаев и верований славянского и сетуского населения Печорского уезда Псковской губернии. Исследователь не только собрал ценный материал, но и выдвинул гипотезу о связи некоторых народных обрядов с древнейшими языческими представлениями, сохраненными преимущественно сету. Сету — родственный эстам народ, обитавший в районе Изборска и под Нейгаузеном. В верованиях сету переплетались христианские и языческие мотивы, не случайно этот народ называли «полуверцами». Зуров писал: «Сету в середине XIX века молились в языческих рощах, а в глухих деревнях у них жили волхвы-старики, которые исполняли обязанности народных жрецов» [4. Л. 19].

В полевых записях Зурова встречается, например, упоминание домашнего «деревянного божка», почитаемого сету: «Болванчик такой сделан у них, его поставят и молются, руки воздевают <...> Вроде мальчика такого сделан из дерева. Маленький, небольшие выточенные глазки <...> С ножками выточен, не покрашен, из дерева, с липы, и бородка, с бородой, голый весь» (записано от священника о. Анатолия) [13. Л. 26]. По свидетельству русских информантов, даже христианские обряды у «полуверцев» сохраняли черты языческого поклонения: «Сеты <...> в старину мазали сметаной губы на иконах, приносили к иконам творог и яйца» [3. Л. 37]. Следует, однако, учитывать, что данные сведения были сообщены православными священниками и могли преподноситься тенденциозно. Возможно, образ домашнего «божка» соединился с образом святого Николая, который пользовался особым почитанием у «полуверцев». Сету приносили дары образу Николая в Никольской церкви Псково-Печорского монастыря, чествуя его, мазали медом губы изображению святого. По поверью, святитель «пробуждается ночью, обходит все поля, благословляет посевы и за одну ночь снашивает сапоги, так что в старину на памяти стариков ему народ жертвовал к его подножью крестьянскую обувь для его походов» [13. Л. 26].

В д. Тайлово находился Никольский каменный храм, в котором каждую весну устраивался крестный ход. Во время крестного хода служили панихиду в бору на могильниках, сохранившихся со времен литовского нашествия. На третий день после Николина дня сету устраивали тризны: ели и пили на могилах, поминая умерших.

Основной интерес Зурова вызывали верования, связанные с почитанием камней, источников и деревьев. В настоящее время существует достаточно обширная научная литература о священных камнях (в том числе «следовиках») и источниках, и можно констатировать, что в записанных Зуровым в Печорском уезде рассказах о почитаемых камнях отражены наиболее распространенные народные представления и поверья.

Исследователь описал ряд священных мест, которым поклонялось славянское и сетуское население. Одним из таких мест являлся «Иванов камень», обглаженный ледником валун около деревни Мегузицы, где проходила старинная русская граница. Поклонение камню связывалось, в основном, с излечением от болезней. В 1928 г. после беседы с тайловским священником Элием Верхоустинским Зуров записал: «В старину в Иванов день около него собиралось до пяти тысяч народу. Приносят творог, покрытый свер-

ху маслом. В часовне деревенской этот творог освящают. Половина идет причту, остальное нищим. За ручьем сидят нищие, народ ставит на камень свечи, камень обмазывают творогом, прикладываются к нему, приносят детей, прикладывают шерсть, желая ее освятить. Это древняя языческая жертва. Молятся Ивану. Уже искаженное народное предание говорит, что на камне остался след Иоанна Предтечева. Боролся с народом священник и ближний помещик. Владелец взорвал камень, осколки привез к себе во двор и положил их в фундамент, когда строил хлев. Народ рассказывает, что у него начал падать скот, и он вернул осколки камня на старое место. Обычно священник служит в деревенской часовне литургию, а женщины после идут к камню прикладывать детей» [13. Л. 22].

Недалеко от Псково-Печорского монастыря при ручье Каменце в бору находился «Титов камень», которому поклонялись сету. В одном из отчетов Зуров передает свою беседу с Марией Вторушиной из Печорской богадельни: «"Собираются там и женщины, сидят, выпивают, костры раскладывают, как на Паству, песни поют. В Печерах больные бабы ложились животом на Титов камень". Я спросил Вторушину, зачем они это делали. "А болезни камню отдают", — ответила она» [3. Л. 13—14].

Другая информантка — безымянная старуха-«полуверка» из д. Соха — называла «Титов камень» «Кит Богомон» (в записи Зурова также «Тит багамон» — возможно, искаженное «богомол»): «Тит багамон — царь был. Кто заболел <...> пошел туда, катался, и все пройдет. Боялись, нельзя идти туда — туда все старые иконы носили. Тит в пещерах был. Польза, что катались по этому камню, камень был широкий, большой. Кит Богомон — стало быть, святой» [13. Л. 50].

В селе Кулье у перевоза на берегу озера Зуров обнаружил священный «Большой камень» с вырубленной купелью, в корытце которой женщины в старину мыли больных детей [4. Л. 36]. Его называли также «Омутский камень» (по названию местности), «Глазной камень», «Дохтор».

Как отмечают современные исследователи, исцеляющая сила камней основана на принципах контагиозной магии: «...приобщение [к камню], прикосновение, вступление с ними в контакт. Во многих случаях такое приобщение предполагает передачу человеку определенных свойств камня — его твердости, прочности, долговечности, неподвижности, неспособности чувствовать боль и т.д.» [1. С. 135]. Чаще всего камням приписывается исцеление от глазных, зубных болезней, «лихорадок». Камни использовались также в скотоводческой магии. Зуровым упоминаются обряды, проводимые с осколками разбитого Иванова камня: в Иванов день люди набирали воду и лили в склянки, чтобы стекала с осколков; через год в Иванов же день возвращали осколки камню, а воду, приготовленную таким способом, использовали для лечения скота [4. Л. 46].

В древности почитаемые камни нередко служили жертвенниками: около д. Пельси Зуров зарегистрировал древний жертвенный камень сетуского народа «Аннакиви», на котором 100 лет тому назад резали баранов, и записал рассказы старых крестьян о древних жертвоприношениях [4. Л. 39]. К сожалению, эти рассказы в записях исследователя не сохранились, но 25 июля 1938 г. он сам наблюдал приношение жертв камню «Аннакиви» бараньей шерстью [8. Л. 33]. В новое время «приношения камням» имели бескровный характер. Так, на берегу озера Любинец был зарегистрирован «камень с жертвенником (маленьким углублением) под названием "Божий следок", которому пастухи приносят жертвы ягодами и цветами» [4. Л. 35].

Вотивные приношения (из благодарности или по обету) совершались и «Бодракову камню» близ Изборска. От изборских крестьян Зуров записал предания о камне, которому «бабы приносят <...> хворост, ягоды, хлеб» [6. Л. 60]: «Когда-то Бодрак жил, разбойник, клад люди искали. Говорили, Ликандра на камне спал. Пастухи прогнали, побили его, и на камне как кровь осталась. Говорят, что этот камень бодрит, что он поможет выйти из болота, если заблудитесь. Нужно ему что-нибудь подарить. Все такие бабьи лясы, а кто хлеб кладет на него, кто яблочко» [6. Л. 61]. «Ликандра» — это преп. Никандр, чья пустынь находилась в болотах под городом Порховым; в указанных районах о нем бытовало много преданий. Зуров прокомментировал этот отрывок следующим образом: «Никандра когда-то вел в этих местах миссионерскую работу, посещая священные языческие места. Думаю, что Изборские места, связанные с именем Никандры, были местами языческих поклонений» [6. Л. 62].

Предания также связывали необычные камни-валуны с кладами. Один из информантов сообщил: «В деревне Летний Борок находился камень с отпечатком гусиной лапы. Камень серый, а лапа желтая. Он пропал <...> Сказывали, что клад есть поблизости. В Иванов день сторожили — не будет ли огня. Огонь на кладу Бог дает на деньги» [2. Л. 14]. Предания о кладах не случайны в этих районах, которые были «богаты древними боевыми погребениями. На полях крестьяне часто выпахивали оружие — железные топоры, наконечники копий, ржавые мечи, запястья-змеевики, перстни, гривны и арабские и англо-саксонские деньги...» [2. Л. 16—17].

Почитаемые камни нередко имеют на своей поверхности какие-либо отметины (вероятно, именно наличие выемок, следов и рисунков на поверхности камня служит основным поводом для выделения его информантами как «особенного») [1. С. 127]. Часто эти отметины трактуются как следы, оставленные неким мифологическим (библейским, фольклорно-историческим и др.) персонажем [14]: Богом, апостолами, Богородицей, пророком Ильей, святым Николаем, Параскевой Пятницей, Никандром Городноозерским и др. Зуров зарегистрировал несколько камней-следовиков: языческий камень с жертвенником под названием «Божий следок» около озера Любинец [7. Л. 8], «Ангельский следок» с выбитым детским следом на острове Семск [7. Л. 7], о котором говорили: «Следок Петра апостола, или ангел стоял» [13. Л. 26].

Зуров отметил, что поклонение камням нередко связано с поклонением и другим священным объектам, находящимся поблизости, как правило источникам и деревьям. Так, в д. Горушка на сетуском хуторе находился «священный дуб, почитаемый полуверцами, в дупло которого они ставили заболевших овец» [4. Л. 33]. На Святой горе Псково-Печорского монастыря в древности росла священная дубовая роща. Один из древних дубов почитался и в 1930-е гг.: к нему шли те, у кого болят зубы [3. Л. 3]. На дубы на этой горе вешали полотенца, позже — обвязывали поясами [4. Л. 46].

В Старом Изборске от информантов Хрустневых Зуров записал рассказы о почитаемых «словенских ключах»: «Шумильник — там людей водой поливали. Одежду там в воде оставляли. Там больной разденется, рубашку и оставит. К Шумильнику приходил народ очень издалека, партиями шли, заходили сюда, раздевались и становились под воду падающих с горы ключей и получали исцеление» [6. Л. 48]; «Говорили старики, есть в Изборске вода живая и мертвая. Говорят, шел старик, ел рыбу, кинул кости в Шумильник, и стала рыба живая» [6. Л. 49]. Подчеркивалось, что магическое омовение нужно производить с соответствующей духовной подготовкой: «Бывало, как кто заболеет, один разговор:

сведите ребенка, пусть помоется. А только с верой надо, а кто не с верой идет, тому пользы не будет» [6. Л. 49].

Те же информанты из Старого Изборска называли другие почитаемые источники и связанные с ними ритуалы: «Ключок и у Богородицкой церкви, туда кидали деньги. На Воронине ключок. Народ говорит, что если три раза на него сходить вечером, не оглядываясь и ни с кем не разговаривая, то глаза поправятся» [6. Л. 50]; «Священный ключ в Печках, водою которого лечатся женщины от глазных болезней» [7. Л. 6].

Опираясь на свои наблюдения и сообщения местных жителей, Зуров сделал вывод о том, что «большинство церквей и часовен Печорского края поставлены на древнейших языческих почитаемых местах» [4. Л. 46]. Это предположение относилось и к самому Псково-Печорскому монастырю: «После этнографического обследования оказалось, что Псково-Печерский монастырь основан на языческом месте, что всегда привлекало многочисленных паломников. На Святой горе при ручье Каменце находилась в древности священная дубовая роща <...> В монастырском овраге находится почитаемый паломниками святой колодец, а недалеко от монастыря в ручье Каменце около Малых, ископанных в горе пещер, лежит священный камень Титукиви, или Титов камень — Тит, которому еще в конце 19-го века поклонялось население» [3. Л. 3].

Близ Изборска стоял древний Христо-Рождественский Мальской мужской монастырь, построенный в конце XV в. В 1581 г. войска Батория разрушили этот порубежный монастырь: «Рассказывают, что монастырский воск и колокола жители опустили на дно озера. Монастырь оставался в развалинах около 150 лет, и только в 1730 г. был возобновлен по указанию императрицы Анны Иоанновны. Одного крестьянина рой пчел привел на это место из Тамбовской губернии, и он решил основать здесь монастырь. Главный монастырский храм основан на священном ключе, под алтарем бьет ключ чистой воды» [5. Л. 22—23]; «В первое воскресение после Петрова дня в Малах празднуют сетские деревни. В этот день происходит омовение на священном ключе, что бьет под церковью» [5. Л. 23].

Комплекс ритуалов, связанных с почитанием нескольких священных объектов, был зафиксирован в погосте Зачернье. Там новая церковь была построена на месте древней деревянной церкви или часовни Параскевы Пятницы, стоявшей возле почитаемой когда-то всем населением священной сосны. На этой сосне, по преданию, нашли икону святой Параскевы, а в нижней части сосны — каменный крест. Его перенесли в церковь. Он был обложен серебром и пользовался особым почитанием: «В Анастасьевскую пятницу его народ носит день и ночь вокруг церкви, носит его семьями, взявшись за него руками все вместе и подняв над собой. При остановках на него льют воду и считают ее священной <...> На него бросают деньги, которые идут причту и нищим. В этот день на могилах происходят тризны — все могилы застланы вышитыми скатертями, съехавшиеся отовсюду семьи полуверцев поминают родителей: едят на могилах и льют пиво и вино в могилу» [2. Л. 38—39].

Зуров нашел письменное свидетельство того, что эти обряды отправлялись еще в XVIII в. В 1783 г. десятоначальник поп Никита Яковлев писал в Псковскую консисторию записку о поклонении сосне, которой приносят шерсть, сыры, масло, хлеб и свечи, отламывают от нее куски для лечения «животных болезней» и собирают капли от свеч, а также обносят каменный крест строго по очереди, определяемой жребием. В 1938 г. Зуров присутствовал в Ильинскую пятницу в Зачернье и видел ношение креста и тризну на могилах, о чем написал: «Народ носил крест вокруг церкви так же, как и в 1783 г.» [2. Л. 41]. Эти факты Зуров интерпретировал в соответствии со своей гипотезой о преемственной связи ритуалов языческих и более поздних, христианских. Он писал: «Я считаю, что ношение креста Зачернской церкви связано с древним почитанием камней. Возможно, что этот крест был высечен из древнего языческого священного камня, который исстари почитало все окрестное население» [2. Л.42].

После войны Печорский район стал советской территорией, эмигрант Зуров утратил возможность посещать эти земли, но его интерес к археологическим изысканиям не угас.

Летом 1958 г. Зуров ездил в Шотландию по приглашению друзей и там продолжал работать как археолог и историк. Ему удалось обнаружить ранее не зарегистрированное большое кельтское городище. Он также предпринял исследование о шотландских предках М.Ю. Лермонтова.

Таким образом, Зуров внес вклад в развитие российской и западноевропейской этнографической науки, собрал ценный материал по этнографии Псково-Печорского края, быту, обычаям и верованиям русского и сетуского населения, выдвинул убедительные гипотезы о развитии духовной культуры этих народов. Научное наследие Зурова заслуживает изучения и введения в активный научный оборот.

Литература

1. *Виноградов В.В., Громов Д.В.* Камень в традиционной культуре русских (опыт систематизации) // Этнографическое обозрение. 2007. № 6. С. 125—143.
2. *Зуров Л.Ф.* Археологическая разведка 1937 г. // АМ БФРЗ, ф. 3, оп. 1, к. 1, ед. хр. 2.
3. *Зуров Л.Ф.* Город Печеры и его окрестности СССР. Материалы археологической и этнографической разведки 1928, 1935 гг. Выписки из уцелевших записных книжек и полевых дневников // АМ БФРЗ, ф. 3, оп. 1, к. 1, ед. хр. 1.
4. *Зуров Л.Ф.* Записка о произведенном обследовании древностей Печорского и Изборского края, о реставрации звонницы церкви Николы Ратного в Псково-Печерском монастыре и о результатах археологической и этнографической разведки в 1935, 1937 и 1938 гг. // АМ БФРЗ, ф. 3, оп. 1, к. 1, ед. хр. 9.
5. *Зуров Л.Ф.* Изборск — Малы: материалы археологической и этнографической разведки 1935 г. // АМ БФРЗ, ф. 3, оп. 1, к. 1, ед. хр. 5, л. 1—28.
6. *Зуров Л.Ф.* Изборск. Приложение к археологической разведке и материалы по топонимике 1938 г. // АМ БФРЗ, ф. 3, оп. 1, к. 1, ед. хр. 5, л. 46—65.
7. *Зуров Л.Ф.* Копия доклада о результатах археологических и этнографических работ, произведенных летом и осенью 1937 г. в Сетумаа (Эстония) // АМ БФРЗ, ф. 3, оп. 1, к. 1, ед. хр. 16, л. 6—15.
8. *Зуров Л.Ф.* Копия доклада об археологической экспедиции 1938 г. в Сетумаа, ноябрь 1938. Париж // АМ БФРЗ, ф. 3, оп. 1, к. 1, ед. хр. 16, л. 32—37.
9. *Зуров Л.Ф.* Копия письма представителю СССР во Франции // АМ БФРЗ, ф. 3, оп. 1, к. 1, ед. хр. 16, л. 1—5.
10. *Зуров Л.Ф.* Материалы по топонимике 37—38 гг. // АМ БФРЗ, ф. 3, оп. 1, к. 1, ед. хр. 7.
11. *Зуров Л.Ф.* Перечень коллекционных материалов // АМ БФРЗ, ф. 3, оп. 1, к. 1, ед. хр. 10.
12. *Зуров Л.Ф.* Письмо к проф. П.А. Сорокину от 10.09.1958. Авторизованная машинописная копия // АМ БФРЗ, ф. 3, оп. 1, к. 2, ед. хр. 137, л. 19.
13. *Зуров Л.Ф.* Эстония, Печерский край, археологическая разведка — полевые записи // АМ БФРЗ, ф. 3, оп. 1, к. 1, ед. хр. 8.
14. *Маланин И.Д.* Следовики // Памятники Отечества. Вып. 19. 1989. С. 130—134.

И.Э. СИВОПЛЯС

БЕСПОКОЙНЫЕ «ОПОЙЦЫ»

(*по материалам Государственного архива Ульяновской области*)

Судебная практика вполне «просвещенного» XIX столетия сталкивалась с обвинениями в колдовстве, кликушестве, шарлатанстве, в наговорах, порче и сглазе, в хранении рукописных заговорных книжек, в попытке «окормления» нелюбимого мужа собранными на разоренном кладбище человеческими костями. Немало следственных и судебных дел подобного рода хранится в Государственном архиве Ульяновской области (ГАУО). Самую многочисленную группу составляют дела об осквернении могил на сельских кладбищах — «вырытии с суеверной целью» покойников. Выявленные дела содержатся в весьма полных фондах уездных судов, канцелярии симбирского губернатора, Симбирской губернской палаты уголовного суда, Симбирской губернской палаты уголовного и гражданского суда, Симбирского окружного суда и прокурора Симбирского окружного суда и охватывают промежуток с 1848 г. по 1902 г.

Подобная практика связана с архаическими представлениями о сверхъестественных свойствах покойников, в особенности умерших в силу чрезвычайных обстоятельств, не отживших положенный им срок на земле или же при жизни слывших колдунами или ведьмами. При этом покойники наделяются способностью при определенных условиях к передвижениям в телесной оболочке в ночное время. Такие, как пишется в некоторых случаях, «закладные» покойники перемещаются в пространство, населенное живыми. Они появляются на окраинах населенных пунктов, приходят к своим жилищам. Столкновение с мертвецом в сновидении или «явном» видении всегда опасно для живого человека.

Этнограф В.П. Юрлов приводит следующие записи симбирских поверий о нечистых покойниках: «От самоубивцев, рассказывали сторожа в караулке острожных огородов, много бывает по ночам страсти, ино место лезут прямо в окошки»[1]; «Опойцы, самоубийцы, а также люди, проклятые отцом или матерью, поступают после смерти, сохраняя свой телесный состав, в распоряжение колдунов, и их-то посылают колдуны-плотники или мельники — в дома шалить, прорывать плотины и проч.»[2].

В описании похоронного обряда, сделанном в 1853 г. приходским священником с. Горюшки Сенгилеевского уезда Иоанном Благовидовым, указывалось, в частности: «...скоро происходит в селении <...> тайный говор о колдовстве покойного, а тем наводится <...> ужас на всех жителей; вечерами ранее обыкновенного вбираются в домы, особенно те, которые живут на пути от кладбищ к дому покойного, назирают за этим домом, и утром на рассвете соседи выходят и рассматривают следы в округе дома покойного, а ходя за водой, стараются сойтись с семейными этого покойного и выведывать, не произошло ли с ними чего в течение ночи <...> прямо открываются им в подозрении на покойного <...> и как при наступлении лета — Боже сохрани! — не будет дождев, так смотри, мнимый колдун окажется или без пят, с [колом в заднем проходе] или его самого из теплого гнезда выдует ветерком»[3]. «Колдуны подписывают своей кровью контракт с сатаной. Демонов своих, если они докучают ему требованием работы, колдун заставляет вить из песка веревку. При кончине колдуна душа не может выйти из его тела, пока не подымут желоб на избе его. Колдун и по смерти своей может в полночь вставать из могилы и ходить, если не подрежут ему пятки и не пришпилят его в могиле осиновым колом», — сообщал в 1850 г. священник с. Ховрино Карсунского уезда И. Кротков[4].

Покойников хоронили на кладбище в освященной земле. Но в случаях с колдунами, самоубийцами, скоропостижно умершими без церковного напутствования, подобная практика означала, что они не ушли из мира живых, продолжая как бы доживать сполна отпущенные сроки и этим наносить ущерб и зло живым.

Выкапывание покойников имело повсеместное распространение на территории Симбирской губернии в христианских — русских, чувашских и мордовских — селениях. Например, крестьянин д. Чувашский Дрозжаной Куст Буинского уезда А. Никитин показывал в 1880 г.: «У нас, чуваш, а также у русских, и теперь есть суеверие, что не бывает дождя там, где схоронен скоропостижно умерший, и что умершего нужно вырыть и отвезти куда-либо»[5]. Осквернение могил бытовало также и среди татар-мусульман, о чем свидетельствовал староста той же деревни А. Ахмеров, когда в окрестностях деревни была разрыта могила «русского мужика» К. Карасева: «У нас, татар, а также у русских и чуваш, есть суеверие, что скоропостижно умершего и схороненного нужно разрыть и отвезти куда-нибудь, если не бывает дождя»[6].

В засушливое время случаи выкапывания покойников фиксировались неоднократно и на обширной территории. Так, в 1873 г. выброшенные из могил трупы были обнаружены близ с. Акшуат Карсунского уезда и при д. Новые Шигалеи Буинского уезда; в 1880 г. — при д. Старый Дрозжаной Куст Буинского уезда, у с. Федькино Сенгилеевского уезда, при д. Киселевка Карсунского уезда.

В большинстве зафиксированных делами случаев выкапывания покойников происходили в промежутке от середины мая до середины июня. Эксгумации подвергались умершие скоропостижно, без напутствования священником, однако похороненные на общих кладбищах.

Местная пресса зафиксировала случай, относящийся к началу 1910 г., когда на кладбище с. Баратаевка Симбирского уезда, неподалеку от губернского города, была захоронена крестьянка М.Я. Трошина, повесившаяся из-за невыносимой семейной жизни: «Батюшка <...> разрешил покойную зарыть на кладбище и при том в гробе, который уже был заготовлен. Эти необычные в наши дни похороны вызвали очень много толков и грубого суеверия. Все село всполошилось: одни говорят, что покойная по ночам вот тому-то и тому-то не дает спокоя, другие видели наяву вот то-то и то-то, третьи рассказывали страшные ужасы. По этому поводу одни говорили, что покойная просит отпевания, другие — что ее земля не принимает, и поэтому собирались ее вырыть и выбросить в стервяжий овраг»[7]. Указанная анонимная заметка является самым поздним известным нам свидетельством бытования обряда (примечательно, что часть жителей села сочувствует женщине, похороненной, как и полагалось самоубийце, без отпевания).

В подавляющем числе случаев скоропостижно умершими оказывались мужчины, скончавшиеся от «излишнего

ИВАН ЭДУАРДОВИЧ СИВОПЛЯС; Гос. ист.-мемориальный музей-заповедник «Родина В.И. Ленина» (Ульяновск)

употребления вина», *опийцы* или *опойцы*: «Дождя Бог не дает потому, что на кладбищах схоронен опоец, потому что опоец этот будто во время грозы встает из могилы и дразнит Бога, поэтому Бог и не дает дождя», — говорил мордвин Д.Т. Куприянов, житель д. Киселевка Карсунского уезда[8]. В мае 1848 г. в д. Екатериновке Самарского уезда была осквернена могила скоропостижно умершей от болезни крестьянки М. Егоровой, летом 1863 г. в с. Ново-Разадееве Сызранского уезда разрыли могилу утонувшего «назад тому года три» работника Ф. Тихонова. Наконец, в июне 1878 г. в с. Маза Сенгилеевского уезда такая же участь ожидала тело крестьянина А. Леонтьева, при жизни обвиняемого односельчанами в колдовстве.

Один раз в отношении покойника были предприняты, можно сказать, превентивные меры. 6 февраля 1901 г. в с. Ждамирово Алатырского уезда был эксгумирован покойный Ф.Т. Писалев, захоронение которого было произведено накануне.

Документы не фиксируют случаев осквернения детских захоронений: по представлениям крестьян, ребенок невинен, и чистая душа отправлялась в рай, не мешая жизни живых.

Действия по осквернению могил инициировались и санкционировались сельской властью. Распоряжение вырыть тело крестьянки М. Егоровой в ночь на 24 мая 1848 г. отдала дворовым людям майорша А.А. Лопатина, владелица д. Екатериновки. Во всех других известных случаях решение о «вырытии» принималось сходом с участием представителей сельского начальства. В д. Киселевке 28 мая 1880 г. во время схода местный староста, полицейский сотник и группа крестьян пошли к матери «опойцы», 26-летнего крестьянина А.Н. Строева, Т.К. Строевой, «от которой просили согласия на вырытие покойного из могилы, и, получив таковое, все находившиеся на сходе единогласно положили: вырыть из могилы тело Строева и перенести в другое, топкое место, где бы оно скорее сгнило, и Строев не дразнил бы грозы». Ночью 29 мая староста, сотник и еще 13 крестьян «отправились на кладбище, тело Строева вырыли из могилы и перенесли на Живайкинскую дачу, где сунули в болото»[9].

В том же 1880 г., прежде чем отправиться разрывать могилу «опойцы» Е. Горячева, группа крестьян «угощалась» спиртным. Носила ли эта поздняя трапеза ритуальный характер или мужики просто выпивали «для смелости», сказать наверняка нельзя. Выкопавший покойника в с. Ждамирово крестьянин М.П. Блохинцев говорил свидетелю, крестьянину И.А. Зубову: «Опойцу Писалева надо убрать с кладбища, у нас это заведено, староста дает мне три рубля, а сборщик два своих рубля, не даст ли староста еще рублик убрать опойцу Писалева»[10]. Как видим, для некоторых крестьян вскапывание могил могло считаться неплохой дополнительной статьей дохода.

Тела, чаще на рогоже или старой одежде, выносились на расстояние от 1 до 5 верст от селения — в болото, в овраг, лес или в поле. Трупы присыпались землей или илом. На тело А.Н. Строева было навалена деревянная колода, или *плаха*. В 1873 г. крестьянами с. Акшуат в лесу в 1,5 верстах от села была вырыта яма глубиной в три четверти аршина, в которую были сброшены гробы с телами двух «опойц»: «один кверху дном, а другой рядом с ним ребром»[11]. В 1878 г. в с. Маза гроб с телом крестьянина А. Леонтьева, «будто бы колдуна», отнесли за 5 верст и без крышки спустили в Волгу[12].

В ночь с 12 на 13 мая 1891 г. на кладбище с. Буераки Сенгилеевского уезда было совершено «разрытие трех могил с похищением из них двух покойников <...> Разрытие могил этих совершено вследствие бездождия по суеверию». Из могил были извлечены тела пожилых крестьянок А.Ф. Баукиной и А.Т. Суворовой, умерших за несколько лет до осквернения захоронений. 14 мая 1891 г. труп А.Ф. Баукиной, преданный земле 21 ноября 1889 г., был пойман на Волге в г. Самаре. Полицейский протокол фиксирует: «Он положен между четырьмя сосновыми досками, имеющими в длину почти $2^1/_2$ аршина, а в ширину 10 вершков. Доски облегают кругом трупа в виде треугольника и связаны с обоих концов скрученною мочалою <...> доски — от разломанного гроба»[13].

В с. Ново-Разадееве в разрытую могилу утопленника Ф. Тихонова, изначально захороненного вне кладбища, была вылита специально привезенная в большом количестве вода. Труп из гроба вывалили в куль, погрузили на лошадь, но после того как последняя «бросилась и покойника свалила», останки сложили обратно в гроб и захоронили в ту же могилу, только глубже, «и в этой же могиле в землю <...> вколотили кол»[14].

В единственном выявленном пока «зимнем» случае эксгумации могила умершего «от вина и мороза» Ф.Т. Писалева была разрыта, крышка гроба умышленно расколота. Тело выложили на солому на сани и отвезли к р. Малой Сарке, где оно было спущено в прорубь, используемую для хозяйственных целей, — труп обнаружили женщины, пришедшие с утра за водой. В гробе, зарытом обратно в могилу, остались подушка и саван; «из гроба Писалева ничего не было украдено, и с него не было ничего снято»[15].

В некоторых случаях трупы умышленно подвергались повреждениям. У крестьянки М. Егоровой прямо в гробу лопатой была отрублена кисть правой руки. Прежде чем бросить в болото тело «умершего от чрезмерного употребления вина» Е. Горячева, один из крестьян с. Федькино «железною лопатою сделал на нем несколько знаков, перерубил около ступней ноги и затем, вырубив осиновый кол, хотел всадить его в задний проход, но не всадил, а воткнул его в землю между ног, после чего сказал: "Теперь ходить перестанет"»[16]. У прикопанного на меже чувашами д. Старый Дрозжаной Куст «русского мужика» К. Карасева оказалось, что «на голове скелета череп отпиленный <...> ног ниже колен нет», хотя, как признавало следствие, распил черепа мог быть произведен во время медицинского вскрытия. На теле также «почти не было никакой одежды, не было и других вещей», из чего допрошенный свидетель А. Ахмеров сделал заключение, что покойный «вырыт по суеверию»[17].

Дела о выкапывании трупов возбуждались в большинстве случаев в результате случайного обнаружения оскверненных останков. Родственники скоропостижно умерших не решались идти против общины и заявлять властям о происшедшем, уклонялись от ответов на вопросы о виновных и сходах. Показательно, что мать «опойцы» А.Н. Строева, к которой пришли за «позволением» вырыть сына, «сказала, что и она живет под Богом и что если что общество захотело сделать, то пусть делает»[18], а родной брат покойного сам принимал участие в сходе. Как правило, дела прекращались еще на стадии следствия. Обвиненные «в разрытии могилы для суеверных действий» 9 крестьян с. Федькино, дело о которых дошло до суда, были полностью оправданы присяжными. Три месяца ареста, которые получили по приговору Симбирского окружного суда 18 октября 1901 г. крестьяне с. Ждамирово М.П. Блохинцев и И.В. Козлов, — случай редкий.

И — исключительный случай, когда в поисках правды отец крестьянки М. Егоровой 66-летний Егор Денисов

дошел в 1850 г. с жалобой на помещицу А.А. Лопатину до императора Николая I. По указанию государя для расследования данного случая была создана специальная комиссия, в состав которой вошли чиновники для особых поручений при шефе Корпуса жандармов и симбирском губернаторе. Но даже тогда образцово-показательное наказание для четверых непосредственных исполнителей, публичную порку плетьми с бессрочной ссылкой в Сибирь, судебные власти при повторном рассмотрении заменили годичным заключением в смирительный дом[19].

Таким образом, скончавшийся скоропостижно покойник, в силу своей неестественной смерти задержавшийся в мире живых, приносил живым вред и должен был быть насильственно перемещен в «нижний мир», в «мир мертвых», входами и знаками которого служили водоемы (реки, болота, проруби), земные полости (ямы, овраги), необжитые (леса) и пограничные (межа, соседняя «дача») пространства. Сельское кладбище и могила на нем оказывались в этой системе частью «своего», обжитого пространства. Чтобы покойник не вернулся назад, его могила и гроб подвергались ритуальному осквернению.

Столкновение народной веры и юридического знания складывалось в пользу первой. Несомненно, что судебные чиновники с высоты своего образования могли делать скидку для «непросвещенных» крестьян — участников осквернения захоронений. Очевидно и то, что при повсеместном распространении обычая власти вынужденно считались с ним, резонно опасаясь, что преследования смогут вызвать широкое недовольство.

Документальных свидетельств того, что церковь (в лице как Симбирской духовной консистории, так и сельских священников) открыто выступала против указанного суеверия, инициировала судебное преследование участников «вырытий», сотрудничала во время следствия со светскими властями, обнаружить также не удалось.

Примечания

[1] *Юрлов В.П.* Симбирская запись о кладах // Материалы для истории и статистики Симбирской губернии. Симбирск, 1867. Вып. 4. С. 60—61.

[2] *Гуркин В.А.* Симбирское Поволжье по материалам Русского Географического общества // Краеведческие записки. Вып. 10: Сб. науч. тр. областной науч. конф. «История и современность Симбирско-Ульяновского края. Ульяновск—2004». Ульяновск, 2005. С. 93.

[3] ГАУО, ф. 134, оп. 9, д. 15, л. 20.

[4] *Гуркин В.А.* Указ. соч. С. 87.

[5] ГАУО, ф. 108, оп. 11, д. 29, л. 9.

[6] Там же.

[7] Ужасное распоряжение и народное суеверие // Волжские вести. Симбирск, 1910. 13 марта. С. 3.

[8] ГАУО, ф. 108, оп. 11, д. 12, л. 25—25об.

[9] Там же, л. 3об.—4об.

[10] ГАУО, ф. 1, оп. 83, д. 6, л. 78.

[11] ГАУО, ф. 108, оп. 4, д. 37, л. 14об.

[12] ГАУО, ф. 108, оп. 9, д. 39, л. 2.

[13] ГАУО, ф. 108, оп. 22, д. 22, л. 2, 26—26об.

[14] ГАУО, ф. 340, оп. 4, д. 2, л. 8—8об.

[15] ГАУО, ф. 1, оп. 83, д. 6, л. 1, 79.

[16] ГАУО, ф. 1, оп. 62, д. 6, л. 4об.—5.

[17] ГАУО, ф. 108, оп. 11, д. 29, л. 3.

[18] ГАУО, ф. 108, оп. 11, д. 12, л. 22.

[19] ГАУО, ф. 76, оп. 8, д. 206, л. 11—12.

ЭКСПЕДИЦИЯ К СУББОТНИКАМ АСТРАХАНСКОЙ ОБЛАСТИ

В данной публикации представлены материалы экспедиции Российского государственного гуманитарного ун-та (Москва) к астраханской общине русских иудействующих (субботников). Экспедиция прошла в 2007 г. при поддержке организации «Шавей Исраэль» (Израиль) и РГНФ (грант 07—01—18131е).

На сегодняшний день община субботников Астрахани и Астраханской области немногочисленна и расселена дисперсно. Субботники проживают в самой Астрахани, а также в Лиманском районе (села Зензили, Михайловка, Новогеоргиевка, Заречное и райцентр Лиман). Исторически все субботники района проживали в с. Михайловка, однако впоследствии по причинам экономического характера они расселились по соседним селам, оказавшись в окружении православного населения.

Несмотря на то что на уровне устных высказываний наши информанты отделяют себя от православных, между ними существует связь. Наиболее яркие параллели прослеживаются в названиях праздников: Шавуот (Пятидесятница после иудейской Пасхи) часто называется субботниками Троицей, Пурим — Масленой. Связь между субботниками и их православными соседями проявляется и в обрядовом аспекте: субботники повторяли обряды соседей, но в рамках собственного календаря. Несколько раз информанты описывали обряд бросания венков в воду «на Троицу» под песню «Со вьюном я хожу», катание яиц на Пасху и т.п. Они отмечали при этом, что «русские» делали то же самое, но только в другой день. Субботники заимствовали из православной традиции некоторые термины, приспосабливая их к своей реальности. Так, человека, державшего ребенка при обрезании, называли крестным (в еврейской традиции — *сандак*), так как типологически в традиции соседей обрезанию соответствовало крещение. Другая, еще более распространенная практика, о которой вспоминают все информанты и которую нам удалось наблюдать, — это традиция посещения кладбища на 9-й день еврейского месяца ава. В этот день субботники приносят на кладбище и раскладывают на могилах яблоки, «чтобы они там яблочек отведали». Эта традиция, очевидно, связана с православным праздником Преображения Господня (Яблочным Спасом), который приходится примерно на это же время. Как и в православной традиции, до этого дня субботники старались яблоки не есть. Любопытно, что при этом информанты полагали, что эту традицию православные заимствовали у субботников, а не наоборот.

ПРАЗДНИКИ И ОБРЯДЫ ЖИЗНЕННОГО ЦИКЛА

Песах (Пасха)

Эту вот ночь не спят всю. Полнолуние же бывает. Месяц огромный. Время уже 12, за 12. Хлобыстнули этого винца, и эти [дочь и внуки] уже положились, храпят там, а мы с зятем на лавочке сидим. Какая луна смотрит на нас. Час время или два. И вдруг мертвая тишина. А мы до этого говорим, что переселение, почему-то всесоюзное последнее должно быть на

Пасху в Израиль. На Пасху должны или — или едешь — сюда, а не едешь... Это они все это знают [показывает на дочь и внука]. Вскакивают — тишина. А зять говорит: «Ложитесь, ложитесь спать. Сейчас вертолёт подлетит, мы с мамой сядем и в Израиль уедем, а вы тут останетесь». Дедушка в 58-м году умер. Он ещё собирался [в Израиль]. Как Пасха, так говорит: «В этом году здесь, в будущем году в Иерусалиме». Каждый год говорил. Теперь уж мы... [1].

Девятое ава (пост)[1]

[Когда ходили на кладбище?] Пост авы. Разгром моленной[2] — один пост. Вот как, например, у православных говорят: «Нонче родительский день — на кладбище». Так и у евреев вот этот пост ава поминают яблоками всех умерших. Вот несут на кладбище яблоки, а сами постятся. И раздают яблоки. В этом пост один в году, поминают родителей. На пост авы обязательно быть на кладбище. Особенно мине [смеется] [2].

[Д.Д.:] Есть праздник такой, поминание, вот когда идут, наоборот... [Т.Ф.:] С яблоками. [Д.Д.:] С яблоками обязательно идут на кладбище. [Почему с яблоками?] [Т.Ф.:] Мы должны раскладывать их... Дают, но не едят. [А.Л.:] На кладбище едят. [Т.Ф.:] Нельзя есть. [Т.Ф.:] Яблочный пост называется, он и у православных есть. Вот у нас, например, яблоки ранние ендыковские. Их обычно сохраняешь, они уже в августе есть. [Д.Д.:] Православные многое позаимствовали у евреев [3; 4; 5].

Пурим[3]

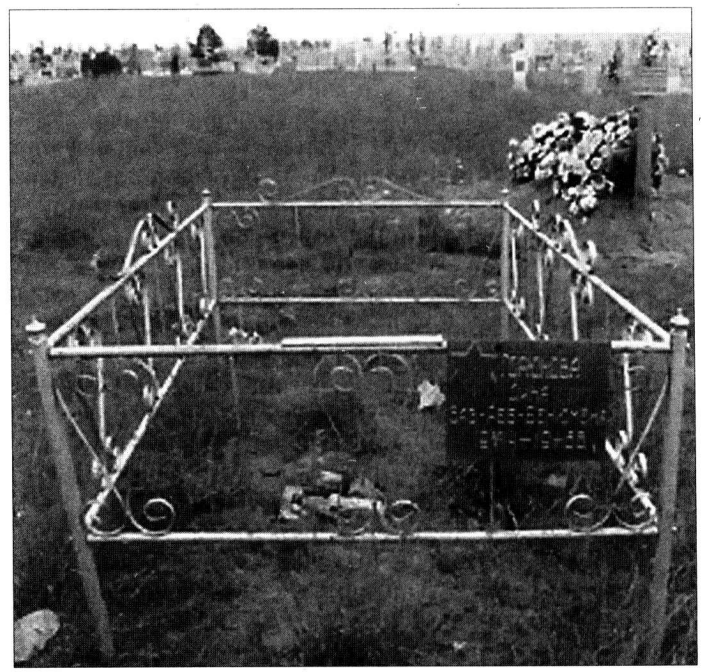
[Д.Д.:] ...Тут у нас моленная своя была. Собирались километра три от села, там сады были, Перепеченовские хутора. Там была моленная. Из села все приходили этой веры, молились, в какие праздники положено. Вот там я видел развернутую Тору и особенно запомнил веселый праздник — это Пурим. Пурим. Это был в те времена министр внутренних дел, что ли, при том царе, а у царя была жена еврейка Эсфира. Эсфирин пост щас. Почему это Эсфирин пост? Она спасла евреев от гибели. [А.Л.:] Три дня молилась, просила мужа-царя, чтобы он евреев отпустил. [Д.Д.:] Царю в кабинет даже жене не разрешалось заходить, а министр создал уже указ и царю подсунул, тот уже подписал — истребить всех евреев. [А.Л.:] Так и надо им. [Д.Д.:] Когда Эсфира узнала, прямо пошла к нему в кабинет и, короче, упросила мужа отменить приказ, и он это сделал. И самого теперь этого министра расстреляли как врага народа. Может, не совсем правильно... Вот где хоре Хуман, борех Мордафей[4] [плачет]. Я так ничего... [А что делали на Пурим?] [Т.Ф.:] Масленица мы его называем. [Д.Д.:] Перед Пуримом как раз Эсфирин пост. [А.Л.:] Ты расскажи, как Амана посадили на лошадь, а Мордафей водил по селу. [А.Л.:] На лошадях, запрягали лошадей в сани. [Д.Д.:] Это всё делалось после моления, а сначала собирались все, молились, а потом вино хорошее. Так в праздник веселье. [А.Л.:] А потом запрягали в сани лошадей, сажали вот таких вот молодых. Вот отец мой рассказывал: как пустим по селу, как крутанет лошадь за вожжи, так они, как орехи, с саней в снег. Куча мала, веселье, шум, крик [3; 4; 5].

ОБРЕЗАНИЕ

[Р.Ф.:] Кумилась, кумоль. [А.Л.:] Кумовья приходили кумиться, а эти подражали им, мелкие[5]. [Кто такие кум с кумой?] [Р.Ф.:] Детей крестили, мы по-своему там делали обрезание там. Это, значит, уже отец-мать крёстные. [А.Л.:] Шимон Степаныч Перепеченов — это мой крёстный. Они [кумовья] — свидете-

Алексей (Елизар) Леонидович Жабин, 1933 г.р. (слева), в синагоге в Астрахани. 1980-е гг. Из личного архива А.Л. Жабина

Евдокия (Дина) Рувимовна Жабина и ее внуки во время пасхального седера. 1990-е гг. С. Заречное. Из личного архива Е.Р. Жабиной



Кладбище в с. Михайловка. По еврейскому обычаю на могилу приносят не цветы, а камни. Фото А.Б. Мороза

ли. Они едут в моленную в Астрахань, мои родители, вот эти двое и меня. Там обрезание сделали, они как свидетели. Кум с кумой. [Р.Ф.:] А нас по-своему крестили [5; 6].

НАРОДНАЯ БИБЛИЯ

Исход из Египта

[Р.С.:] На Троицу плясали, пили, гуляли. [Почему праздник называется Троица?] Троица — это когда из Египта евреи выходили и ушли в пустыню. А в пустыне только росли вот эти деревья, и по этим деревьям назвали вот эту Троицу. Что этот праздник, как тебе сказать, деревьев. И когда он приходил... Евреи как уходили. Их просил Соломон и Семён. Эта цыганка этого Семёна взяла из речки. Вот мальчик родился — его убивали у цыгань, а девочку оставляли. Девочке пойди за цыгана — будут одни цыгани. И они просили-просили у начальника, чтоб отпустили, а он не отпускал, тогда они собралися, пошли, поговорили, надо в полночь сказать евреям: «В полночь уйдите». И так они ушли в полночь. Вот эти цыгане гнались за ними, но не догнали. Они всё-таки перешли море и ушли в пустыню, в эти вот леса. Сорок лет жили там. И вот эта вот Троица назвали из-за того, что три парня вывели людей. [Три парня — это кто?] Один был цыганёнок. Он вырос. А один был еврей, когда они хотели, значит, его утопить. Маленький он был. А матерь, сказать, жена-то сказала служанке: «Ты в таз его положи. Он маленький. Положи его в таз и пусти его в Иордань. Пусть он плывёт. Может быть, кто-нибудь возьмёт его». А цыганка ходила по берегу, гуляла со своим мальчишкой. И увидала — плывёть-то. Своей служанке говорит: «А ну-ка, достань». Она достала и говорит: «Мальчик», — она говорит: «Я его возьму себе». И вот она его взяла, вырастила. И вот сваво сына вырастила эта цыганка. И вот эти два мальчишки увели евреев в пустыню, когда выросли. [И.С.:] А третий кто был, не помнишь ты? [Р.С.:] Не было третьего, двое были. Теперь рассказывают, почему цыгане какое-то время ездиют. Собираются и ездиют из города в город, в деревню. Это память тому, что они гнались за евреями и хотели их поперебить, но не перебили. Энти ушли, а они остались. И у цыгань ведь это теперь праздник выезда. Они этот праздник спраздныва́ют. [И.С.:] Ищут вчерашний день и не найдут [2; 7].

[С.А.:]: Это когда переходили море от фараона из Египта. [А.Л.:] Пошли все золото собрали на Пейса́х, переход через море — на Пейсах. Море бушует. В молитвенниках раньше писали — Черное море, а сейчас почему-то Красное. Оно правильно там — Красное, Чёрного там никак не может быть. Они стали роптать — что фараон догоняет. Моисей махнул тростью, и пошли. Последние уже по песку шли, задыхались в песке. А фараон только до средины дошел, и море вернулось. И все потопли, пропали. Вот тогда и повёл их Моисей по пустыне. Бог кормил, давал манную, а людям всё ещё надо чего-то... Потом Бог обиделся и наказал их. Дальше их... По пустыне. Сами себе пищу ищите. И вот и написано — не заготавливай себе пищу на неделю... [С.А.:] Это святая заповедь. На два дня запасать пищу можно — только в пятницу на субботу. А те, кто мешками... Не зря Бог червей посылает! [1; 5].

Иисус Христос

А Лёшин отец сказал, что Христа никто не распинал. Его выкрали евреи и похоронили, а им [охранявшим гробницу] дали золото. Проснулись те, которые его тело охраняли, проснулись — а его нету. Он Та́лмуд читал и говорил. Проснулись, а его нету ни фига. А им сказали [похитители]: «Вот вам будет!» Они: «Ой, что будем делать?» — «Мы его возьмём и будем хоронить по-еврейскому — он еврей, он обрезной. А вам — золото, и тикайте, а вам чё скажут, скажите: "Мы сидим и глядим на него, а он прям — фьють птицей... и улетел. А мы как его поймаем? Где он? Улетел"». Улетел — значит воскрес. И попёрли во все деревня и сёлы. Отец Лёшин рассказывал вот так [1].

ПОВЕРЬЯ

Было такое поверье. У них, у Ивана Фёдоровича, половина дома — они молились там все, собирались, какие когда праздники. Книги там были. И вот у них сколько была эта моленная. Например, 10 было коров — отёл идёт — все тёлочки. Пять лет — или сколько они там молились в этом доме — и все были тёлки. Это выходит какой прирост скота. Как, говорят, убрали они, где-то построили себе отдельный домик — так всё, кончились тёлки. Перешли на бычков [смеется] [7].

[Р.С.:] Все ногти облезли — на святую гору не влезу. [Где святая гора?] Где евреи живут — как назвать? [И.С.:] В Израиле. [Р.С.:] Там есть гора, на которую Моисей выходил, который людей выводил. И вот на горе он всё там читал и всё узнал. Так нам всем бабушка говорила. «Ногти обрезайте, все в одну кучечку складывайте, зарывайте в землю. А то к святой горе придёте, а у вас ногтей не будя» [2; 7].

Примечания

[1] В еврейской традиции однодневный пост в память о разрушении первого и второго Храмов, который приходится на конец июля — начало августа.

[2] Моленной субботники обычно называют синагогу или, как в данном случае, Иерусалимский Храм.

[3] В еврейской традиции праздник, связанный с событиями, описанными в библейской книге Есфирь. Празднование Пурима примерно совпадает по срокам с православной масленицей.

[4] Искаженное «Арур Аман, барух Мордехай» (ивр. 'Проклят Аман, благословен Мордехай') — традиционное восклицание на Пурим.

[5] Речь идет о традиции детских гуляний на православный праздник Пятидесятницы (Троицы).

Список информантов

1. Сара Афанасьевна (Манасьевна) Молчанова (в девичестве Пошевнина), 1937 г.р., род. в с. Михайловка, живет в пос. Лиман.
2. Раиса Сергеевна Гайдукова (в девичестве Перепеченова), 1914 г.р., род. в с. Михайловка (?), живет в с. Зензели.
3. Дмитрий Данилович Перепеченов (Мейер бен реб Гедалия), 1930 г.р., с. Михайловка.
4. Тамара Федоровна Перепеченова, 1933 г.р., с. Михайловка.
5. Алексей (Елизар) Леонтьевич Жабин, 1933 г.р., род. в с. Михайловка, живет в с. Заречное.
6. Раиса Федоровна Перепеченова, 1930 г.р., род. в с. Михайловка, живет в с. Зензели.
7. Ирина Соломоновна Храпова, 1935 г.р., род. в с. Михайловка, живет в с. Зензели.

Л.Г. ЖУКОВА, канд. культурологии;
Российский гос. гуманитарный ун-т;
Н.М. КИРЕЕВА, аспирантка
Российского гос. гуманитарного ун-та
(Москва)

КОЛДОВСКАЯ «ТРАВИНА» (*магия Няндомского района*)

В 2004 г. участники фольклорной экспедиции Института филологии и истории РГГУ, работавшей в с. Моша Няндомского района Архангельской обл., столкнулись с неизвестным им ранее способом поиска пропавших людей, скота или вещей — при помощи некоей *травины* (это называется *класть травину*)[1]. За четыре года работы экспедиции в Няндомском районе (2004—2007) о *травине* записан довольно большой корпус текстов. Ничего подобного в обследовавшемся с 1993 по 2003 г. соседнем Каргопольском районе не встречалось.

По представлениям местных жителей, вещи, люди и скот теряются по разным причинам: вещи пропадают по рассеянности хозяина или бывают украдены, люди и скот могут заблудиться вследствие проклятия и быть забраны нечистой силой. Стандартная формула проклятия, распространенная на данной территории, — *Понеси тебя леший!* (*Чтоб тебя леший унес!*). Проклятый человек или животное действительно пропадает; верят, что его забирает *лесной* (*хозяин*). Встречаются истории о том, как у того, кто обидел «знающего» человека, терялась скотина.

Они [коровы] как скрыты были. От... как... ну, грязью так сделано было. [Что сделано?] Что дальше они... будто дальше не видели и... куда идти! <...> [А кто это сделал?] А надо было одному [пастуху] п... одному пасти, а другой перебил. [Как это — перебил?] Ну, перебил — другого поставили ведь. А надо было тому пасти-то идти! И вот он — во зло. Видишь. Наколдовал [1].

Поиск пропажи представляет собой сложный обряд. Сначала хозяева потерянного животного или родственники пропавшего человека ищут их самостоятельно, но, если ничего не получается, они зовут «знающего» человека (иногда отмечается, что, обратившись к одному знающему, нельзя ходить к другим):

У нас был такой случай... ищё мы в Заозёрном жили. У одних выпустили короф, день, два ли, што ли, прошло. И корова потерялась, ходили искали, уш много ходило людей искало, не могли найти. Потом пошли там... по старухам, в опщем, которы знают эти уже... вот как говорят, там колдуны-то, он по этом колдунам, и потом нашли, там доро... дорога, а здесь на... ручёёк бежит, и около ручийка, о... около ивы корова стоит, три дня простояла. [Около ивы?] Да, вокруг ивы ходила и фсё вытоптала, зимля голая. [Её не видели?] Никто ни видел, была скрыта [2].

Но нада было ходить не к десяти старухам, а к одной какой-нибуть. Раньше их многа было, старушек-то. <...> Так умерли и никому ничево не передали. [А что значит «не к десяти старухам?»] Потому што та сделает, да эта сделала — скотина в лесу и мечеца. Не знает, в какую сторону подаца. Нельзя так... Надо к одной [3].

Лишь изредка отмечается, что искать пропавшего человека или животное при помощи *травины* могли члены семейства:

Эта делает мать или отец, там уш и... как-то... в основном, этым... колдофством занимались... женская [4].

Единообразного описания внешнего вида *травины* не существует: она предстает то в виде папоротника, то в виде некой травки, растущей рядом с брусникой, то в виде длинной травы, похожей на осоку; иногда у нее появляются *лапки*. Конкретных указаний на ее внешний вид записано мало:

Ну, травина просто, такая, как высок... высокая травинина, ну. <...> Зелёненькая трава, зелёненькая, наверху жёлтое шляпка... жёлтая [5].

В с. Моша один из информантов рассказывал про папоротник:

[Папоротник клали, да?] Да. [А это не был какой-нибудь специальный папоротник?] Был, был, специально на болотах был и на таких, что... что не болоте, а вот какая-нибудь в лесу такая низина [6].

В с. Мехреньга рассказали еще о трех веточках и трех ивовых прутиках:

Колдун найдёт вить. [Как?] А вот так. Пойдёт в лес, выломит... выломит веточки, три веточки выломит и пойдёт в дом... при... эти веточки принесёт, положит, где скотинина стояла... [7].

В с. Лимь традиция использования колдовской *травины* особенно сильна. Буквально каждый информант рассказывал о ней, чуть речь заходила о пропавшем человеке или скотине. В Лими ее еще называют *дворóвой травиной*, *подколодной травой*, от той же информантки записан термин *одолéнь-трава*. *Дворóвой* ее называют, по замечаниям самих информантов, потому, что пропажу будет искать *дворовóй*:

Дворóвая трава, дак... Дворов есть... и ведь и «дворовой, — скажут, — тебя найдёт дворовой» [5].

Различны локусы, где нужно искать *травину*. Обязательное условие — близость воды: *травина* растет либо в реке, либо в озере, реже в лесу, однако и там должна быть низина или болото. В с. Лепша мы постоянно встречали упоминание о том, что она растет в порогах рек, причем обязательно против течения:

Такая травина есть вот в реке, говорят, в пороге растёт, и в пороге не по течению, а вверх <...> Это собирают в Ивановскую ночь, эту траву. В воде. Она против течения растёт. <...> Вот, где сильное течение или это... она даже не это как бы... сильно не склоняется [8].

Мотив роста особой, магической травы против течения очень распространен в славянском и европейском фольклоре[2].

В момент, когда *кладут травину*, обычно произносят заговоры. Уникальный рассказ был записан в с. Моша от информантки, которая сама проводила обряд поиска «веточкой»:

Ну вот... там хозяин, што-нибуть украли у ниво, ак вот я хо... ищу... вот это... Иду, беру... што мне на три дорошки: туда дорошка, сюда дорошка и так. На пирикрёске выламываю палочку и потом эту палочку нису... запих... запихаю сюда. Вот иду. И потхожу к дому, надо мне, штоп никово ни фстричать и ни розговаривать. Вот и потхожу г дому, вот надо штоп наверх, над эти... над двирями положить эту палочку. [У своего дома?] Не-ет, кто утирял... где украли, где украли... вот. Я эту ложу палочку и приговариваю эти слова. И так тожо нахожу, приносят, поткидывают потом эти вещи. [А почему они подкидывают?] Дак их беспокоит видно уш так. [А как беспокоит?] Дак уш ни могут, нада снисти обратно. [Они просто подкидывают? Сами не появляются?] Нет, они сами нет. Они тайно поткидывают. [Значит, вы ищете палочку на перекрёстке?] Ага, на пирикрёске трёх дорог. Вот дороги идут: одна туда... иё вот так... и бирёш эту палочку. Ложу я сюда, вот пот право сюда положу. [Под рукав?] Ага, под рукав, ага, справа. [Изнутри?] Изнутри, на тило [тело] ложу и потом потхожу к дому, ни с кем ни фстричаюсь и ништо... и вот э... тут э... потхожу и говорю: «Дедушка и бабушка, я к вам не с гордостью, с великою покорностью. Есть хозяива, найдите или вора покажите, а чиловека тово мучате, канайте, покою не давайте ни днём ни ночью, вот вам кнут». Вот... кнут... вот эта вичка зовёца как кнут... штоб она гонила, штоб они шли с этим. [«Мучайте, канайте»?] Да, мучайте, канайте, покою ни давайте ни днём ни ночью. [А что значит «канайте»?] «Канайте»... дак это «беспокойте» [9].

Иногда «знающий» непосредственно контактирует с потерянным и может сказать, жива ли скотина или нет:

И она [«знающая» бабушка] поставила, положила какую-ту траву, она и сказала: «Нётиль», — ана нетиль, она нетиль [ещё не телившаяся корова], стельная (большая стельница была). «Она, — говорит, — живая, она в лесу, она к людям када к... как одичала, она людей как увидит, и сразу убегает, вам её живой не... не поймать, если как она выскочет, так это... токо... убив... застрелить или чё». [А какую траву она положила?] А какая трава ни знай кладёца. [А куда?] А они уже знают, куда они кладут, ни знаю. [Знаете только, что трава?] Да, какая-то трава. Она говорит: «Я траву положила, она [корова] живая», — токо она сказала, што живая, а... эта нетиль вышла в Анташке, в Кипрофской ферме, иё и застрелили из ружья [10].

Прежде чем *класть травину*, ее нужно найти и заготовить для обряда. Собирают травину обычно в *Иванску* ночь (накануне *Ивана-дня* — Купалы):

В ночь с Иванова дня рвали каку-то трав... траву и эта трава... пошопчут и на эту траву как-то, и хозяин выгоняэт домой из леса [1].

Оне на озере, оне её в Иванскую ночь, эту травину рвут... [11].

Со сбором *травины* связаны различные правила и запреты:

Ничё говорить ни надо, и тожо надо рвать так, штобы тибя никто ни видел. И нисти, што ты... нихто тибе нафстречу ни попал. <...> Стебель толстый, а листьё широкое. <...> Нать [надо] утром рано, штоп ни видел и ни фстретил тибя. И ни показывать, в дом ни заносить иё. [Почему?] Нильзя в дом заносить, в коридор куда-нибуть полош. Силу, видимо, теряит, дефствие [12].

Вот эта старушка была... Иванску ночь, вот с сидьмово июля Иванска ночь, вот в эту Иванску ночь, вот, Авдотья Ивана расказывала, идут тут... она там рвала у сибя... знает, где. Но... идут в полночь вот Иванская ночь начинаица, с шистово на сидьмоё это... июля. Идут эту трафку рвать и говот [говорит], идёш задом, распущась волосы длинны, распущиными волосами идёш... А уш как она, задом или узнаит какую, дак, наэрно, можит сп... рвёт... эту трафку. <...> Вот она и рвала. Может, та же, та же травинина, но... нада... она три вот сказала: вот потиряиш вещь, может, кукую, или скотина уйдёт, или хорошее зделать... чиловеку. Вот, три травины рвала... эта старушка [13].

Дак пойдёшь, да вырвешь, да эт самое, штобы она ищё, правда, пролежала три росы. [Где?] Но на... на крыльце или... куда-нибуть на веренды [на веранде] ли где-нибуть, штобы три росы она, вот на сёдня роса была, например, фто... зафтра роса, послезафтра роса — штобы три росы. И потом во двор вешаеш или вот на погребицу, мы погребицей-то тоже, где картофь ложат [14].

Нельзя рвать *травину* голой рукой:

В двинацать часоф ночи и в пирчатках, в пирчатках надо иё рвать, эту траву. <...> А голой рукой нильзя. Оно не... действовать ни буэт, иё рвать на [надо] с корнем и в пирчатках, а голой рукой, эт само, это ж дворовая травинина называют, это дворовой ни п... нивзлюбит. [Дворовой невзлюбит чего?] Ни... этой травинины. [И что сделает?] Ни... она ни действовать ни буэт [14].

Отдельного внимания заслуживает запрет заносить *травину* в дом или хранить ее во *мшоном* доме: в этом регионе жилые дома и иногда хлевы конопатят мхом, а в хозяйственных постройках такого не делают. Если *травина* будет храниться во *мшоном* доме, то она потеряет свою силу:

И иё надо ложить, где это вот, например, двор ни мшоный, моху нету. Или вот погребица где-то ни мшоная, а так она уйдёт, если мшоной вот... в дому, где повесили эту травину, она уйдёт. [Не мшоный, значит, между брёвнами нет мха?] Да, о... ну, где вот так што между брёвнами не было моху этово, ну вот. Моху не было, и это она буэт год-два, хоть ну там скока, пока ни используют иё [14].

[А почему нельзя травину в дом заносить?] А не знаю, не... не заносят... чтобы дей... дес... наверно... чтоб было действ... действительно. А если в дом с... занесут, так надо, чтобы немшоное, мхом который дом, в деревне-те дома, дак мох ложат ведь. А чтобы дом немшоной был. Вот, на крыльцо там наверх положат ли вот в какую сараюку [сарай] ли [15].

Травину можно использовать многократно:

[А когда найдешь, травину надо убрать обратно?] А травинину опять вешаеш да снова. [А если не уберешь, забудешь?] Ак и... Нет, это уш ни забудица никогда. Мало ли што, она опять пригодица, може быть, там иё несколько рас можно делать-то вить [14].

По замечанию одной информантки, хорошей *травины* уже не осталось:

[Где рвут травину?] Где, дак вот раньше в бирягу, в лужах, в ль... ну, ляги мы называем, вот там, с самой, а типерь чё она ни... щас ни растут. Потому что фсё раньши вить старики фсё колдовали, дак они фсю траву-то эту у... уда... вырвали с корнями, а больши ни стала, а эта-та дурная расьтёт, дак чё, от ниё никакой пользы нет [14].

Фактически весь обряд поиска с *травиной* является договором с нечистой силой, и если все условия будут соблюдены, то можно получить положительный результат: «Пошопчут на эту траву как-то, и выгоняэт хозяин из леса» [1].

В случае удачного обряда на потерявшуюся скотину или человека могут набрести в лесу односельчане или пропавший вернется сам. Чаще всего истории о пропаже заканчиваются благополучно, но иногда скотина или человек могут быть найдены мертвыми:

[А.В.:] Травинку ложат, и вот потом такой ветер, и как впереди колобочек такой, говорит, катится. [Н.М.:] Да у них собака бежала впереди. [А.В.:] Да она говорит, колобочек. [Н.М.:] Собака, говорит, бежала, потом заяц выскочил. [А.В.:] И нашли, вот это, бабушку в лесу. [Н.М.:] Бабушка сидела под... неделю не могли найти. И в фь... около этого места ходили гуля.. э... искали и нигде не... ни видели, а тут нашли, сидит с корзинкой, мёртвая уш [16, 17].

Травина в Няндомском районе практически вытесняет другие способы поиска, а иногда и смешивается с ними, например, в приводимом ниже тексте совмещены обряд поиска при помощи крика в трубу и при помощи *травины* (в данном случае — прутиков):

Мы с этой, Онисьей-то с Захаровой, ходили в пригородок, она говорит, пойдём в пригородок, это где, говорит, ближе кустики, я грю [говорю], пойдём за наш сток [стог] туда, мы пришли, она три... ивовых прутка выломила и положила в кормушку [кормушка в хлеву для скотины], в кормушку положила, а потом ночью как в трубу вопила, ой, как страшно, а потом утром и говорит: «Пошолте, сёдня найдите, или сами увидите, или кто-нибуть увидит [корову]» [18].

Функция *травины* не ограничиваются поиском: иногда она используется в любовной магии. При ее помощи можно вернуть мужа в семью: после обряда «он всё время будет мучиться, бегать и думать: "Зачем я ушёл... дурака свалял"» [19]. Рассказывали о порче, наводимой при помощи травины: ее подкладывали «под дом» человека, которому хотели навредить.

Зона распространения представлений о *травине* и ее обрядового использования, по имеющимся у нас сейчас сведениям, охватывает территорию Няндомского района и, возможно, простирается в соседний Вельский (это предстоит еще проверить). Вместе с тем на этой весьма узкой территории верования, связанные с *травиной*, бытуют столь активно, что распространились на все мыслимые ситуации поиска пропажи, практически вытеснив остальные способы.

Примечания

[1] Материалы экспедиции уже публиковались на страницах «Живой старины», см.: *Михайлова О.В.* Каргопольские и няндомские колдуны // ЖС. 2005. № 3. С. 22—24.

[2] См. подробнее: *Ипполитова А.Б.* Русские рукописные травники XVII—XVIII вв.: Исследование фольклора и этноботаники. М., 2008. С. 207—260.

Список информантов:

1. Александр Васильевич Попов, 1939 г.р., с. Моша.
2. Зоя Михайловна Богданова, 1934 г.р., с. Моша.
3. Алла Перфильевна Морозкова (в девичестве Бахарева), 1941 г.р., с. Моша.
4. Светлана Григорьевна Бачинская, 1936 г.р., с. Лимь.
5. Анфиса Васильевна Дергаева, 1923 г.р., знахарка, с. Лимь (д. Село).
6. Ульяна Фёдоровна Амахина, 1915 г.р., с. Моша.
7. Валентина Лазаревна Бардинова, 1926 г.р., с. Канакша.
8. Нина Ефимовна Трапезникова, 1928 г.р., с. Лепша (Ступинская).
9. Валентина Дмитриевна Мохова, 1926 г.р., с. Моша.
10. Лидия Максимовна Бардинова, 1936 г.р., с. Мехреньга.
11. Валентина Ивановна Боровских, 1926 г.р., с. Моша.
12. Александра Андреевна Амосова, 1935 г.р., с. Канакша.
13. Анастасия Михайловна Сибирцева, 1930 г.р., с. Воезеро.
14. Антонина Глебовна Степанова, 1936 г.р., с. Лимь.
15. Зоя Яковлевна Моисеева, 1932 г.р., с. Лимь.
16. Алевтина Васильевна Кравченко, 1945 г.р., с. Лимь.
17. Нина Михайловна Зубова, 1941 г.р., с. Лимь.
18. Марина Фёдоровна Губинская, 1927 г.р., с. Мехреньга.
19. Вячеслав Григорьевич Прокопьев, 1937 г.р., с. Лимь.

П.С. ЗАДОРОЖНЫЙ, В.Ю. ПЕРЕЖОГИНА,
студенты Российского гос. гуманитарного ун-та
(Москва)

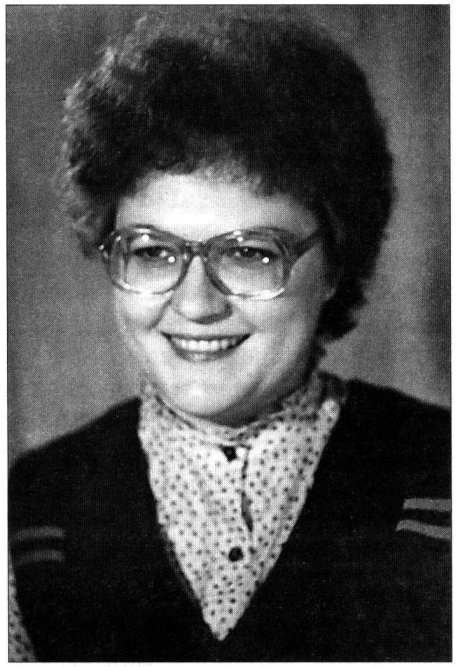
К ЮБИЛЕЮ ТАТЬЯНЫ ВИКТОРОВНЫ КИРЮШИНОЙ

Этой весной (3 марта) празднует юбилей фольклорист Татьяна Викторовна Кирюшина — заслуженный работник Высшей школы, заведующая Проблемной научно-исследовательской лаборатории по изучению традиционных музыкальных культур Российской академии музыки (РАМ) имени Гнесиных.

Начало фольклористической деятельности Татьяны Викторовны связано с годами ее обучения на дирижерско-хоровом факультете музыкального училища им. Октябрьской Революции (ныне — колледж им. А. Шнитке), когда она в 1970-е гг. стала участницей фольклорных экспедиций в Московскую и Тамбовскую области, руководимых известным московским фольклористом Игорем Аркадьевичем Богдановым, творческие связи с которым она сохраняет по сей день. В последнее время профессиональная жизнь Т.В. Кирюшиной тесно связана с РАМ (ранее — Гос. музыкально-педагогический институт им. Гнесиных), которую она закончила в 1978 г. и стала работать в Лаборатории народной музыки, став ее заведующей.

Годы обучения Татьяны Викторовны в институте были временем расцвета отделения дирижеров народного хора. Ее учителями стали такие известные российские фольклористы, как В.И. Харьков, С.Л. Браз, В.М. Щуров. Следуя советам последнего, Кирюшина в 1974 г. начала собирательскую работу в Костромской области, что стало одним из ведущих направлений ее научной деятельности. В 1978 г. научным консультантом диссертации Татьяны Викторовны, посвященной музыкальной традиции костромского Поунжья, стала Б.Б. Ефименкова — одна из основоположников современного отечественного этномузыкознания. Она определила направление теоретических поисков диссертантки. Именно под ее руководством Татьяна Викторовна написала и опубликовала несколько статей о песенных традициях Поунжья.

Результатом многолетней полевой работы юбиляра на костромской земле стало сплошное обследование региона. Для достижения цели ею были разработаны специальные программы по народной словесности, музыкальному фольклору и народному танцу, осуществлены многочисленные экспедиции (около 40). В эту работу были вовлечены методисты районных и сельских домов культуры, их художественные руководители, директора домов народного творчества, участники агитбригад, которые тщательно инструктировались, а затем уже вели самостоятельную работу по выявлению и записи образцов народного искусства, писали творческие отчеты, публиковали статьи в районных газетах и областных журналах «Губернский Дом» и «Костромская старина». Работа велась в тесном сотрудничестве с Мариной Николаевной Гарбузовой — заместителем



директора Костромского областного дома народного творчества. Совместно с ней Татьяна Викторовна ежегодно проводила районные смотры-конкурсы фольклорных коллективов, обучающие зональные семинары для местных работников культуры и преподавателей школ. Такой размах работы и вовлеченность в нее широкого круга сельской интеллигенции — явление достаточно уникальное для современной отечественной фольклористики.

В те годы Татьяна Викторовна подготовила к печати серию сборников народных песен, два из которых (посвященные календарной традиции и календарно приуроченным песням) опубликованы, другие (посвященные свадьбе и также нескольким локальным традициям костромской земли) ждут публикации.

Костромская земля — родина самобытного русского художника Ефима Честнякова. Много лет посвятила Татьяна Викторовна изучению фольклорной составляющей жизни и творчества этого художника. Будучи уникальной личностью, Ефим Васильевич был и носителем фольклора, и его собирателем. Он изготавливал народные инструменты, создал кукольный этнографический театр. Собранный Т.В. Кирюшиной материал представляет непреходящую ценность для истории русской культуры.

Второй круг фольклористических интересов Татьяны Викторовны связан с инструментальной народной музыкой. Издавна повелось, что в изучении народной вокальной и инструментальной музыки специализируются разные исследователи. Татьяна Викторовна — редкий пример совмещения этих интересов. Начало изучения ею инструментальной музыки, казалось бы, было формальным: в 1978 г. она по заданию кафедры дирижирования разработала курс инструментальной музыки, который до нее в институте вел Д.В. Покровский, разработала программу курса, опубликовала лекции. Но постепенно эта проблематика захватила молодого ученого. Татьяна Викторовна провела огромную работу по изучению инструментальной традиции в Костроме и прилегающих регионах (Нижегородская, Ивановская, Ярославская и Владимирская области). Она — постоянный участник конференций инструментоведов, руководитель дипломных работ по инструментальной культуре (нерехтским рожкам, вологодской гармошке), консультант кандидатской диссертации о русской балалайке японской исследовательницы Каори Юноки-Оиэ.

Занимаясь в 1980-е гг. реконструкцией рожечной традиции Костромского края, Татьяна Викторовна разработала особую методику подобного исследования и продемонстрировала результаты работы на трех фольклорных фестивалях «Русский рожок».

Т.В. Кирюшина ведет активную преподавательскую работу на Отделении дирижеров народного хора в РАМ им. Гнесиных и во 2-м Московском областном музыкальном училище им. С. Прокофьева. Ее педагогическую деятельность отличает органичное сочетание теоретических знаний и исполнительских навыков, прочная опора на музыкальный материал, индивидуальный подход к учащимся.

Не чужды Татьяне Викторовне и исполнительские интересы. В 1990-е гг. она стала организатором лекций-концертов и театрально-музыкальных представлений в разных городах России и Германии, в которых помимо нее приняли участие народный театр «Вертеп», ансамбли «Славичи» (руководитель Г. Руднев), «Русичи» (руководитель В. Галицкий), «Нерехтские рожечники» (руководитель Г. Киселев), достойно представившие русскую музыкально-этнографическую традицию европейскому слушателю.

Несмотря на большую загруженность, Татьяна Викторовна находит время и душевные силы для того, чтобы оказывать помощь по вопросам музыкального фольклора огромному числу специалистов разного профиля — театральным режиссерам, постановщикам, руководителям фольклорных коллективов, солистам-исполнителям, преподавателям фольклорных дисциплин, сотрудникам домов народного творчества и энтузиастам-собирателям и любителям фольклора. Каждый приходящий в Лабораторию народной музыки РАМ им. Гнесиных находит у нее понимание и деятельное участие.

Поздравляем Татьяну Викторовну с юбилеем, желаем ей здоровья, научных успехов и прежней творческой активности!

М.А. ЕНГОВАТОВА (Москва)

ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ ЕСТЬ!

(К юбилею Валерии Игоревны Ерёминой)

Сказать о Валерии Игоревне Ерёминой, что она — доктор филологических наук, ученый, написавший значительный ряд научных работ в области поэтики и текстологии фольклора, автор монографий «Поэтический строй русской народной лирики» и «Ритуал и фольклор», означает лишь дать сухую характеристику, какие уместны только в кратких справочниках.

Валерия Игоревна относится к числу тех ученых, исследования которых показывают нам неразрывность современной научной мысли и богатейшего наследия предшественников. Возможно, это бережное отношение к феномену преемственности в науке сложилось благодаря тому, что Валерия Игоревна выросла в семье известных ученых, замечательных представителей ленинградской интеллигенции — доктора филологических наук Игоря Петровича Ерёмина и доктора химических наук Берты Григорьевны Ерёминой, — а преподавателями и учителями во время учебы в университете и аспирантуре были блестящие ученые и незаурядные люди — В.Я. Пропп, П.Н. Берков, Г.А. Бялый, И.Г. Ямпольский, Д.Е. Максимов. Но вероятно, что без деликатности как врожденного свойства характера Валерии Игоревны такого отношения могло бы и не появиться. Не случайно в ее творческом пути присутствует устойчивый интерес к научному наследию Ф.И. Буслаева, А.Н. Веселовского, А.А. Шахматова, В.Я. Проппа. То же касается и материала исследований Валерии Игоревны. Очевидно, что в последние десятилетия в фольклористике наметился отход от изучения традиционных текстов, о которых как будто бы всё известно, и многие исследователи заняты поиском поля для научных разысканий, обращаясь к самым разным явлениям современной культуры, на которые можно было бы экстраполировать традиционные законы и модели. Валерия Игоревна остается верна изучению классических фольклорных текстов. В последние полтора десятка лет значительное место в ее работе заняло научное издание нескольких объемных сборников сказок Н.Е. Ончукова и А.Н. Афанасьева, текстов былин Печоры, фольклорного наследия А.А. Шахматова.

Нельзя не сказать и о преподавательской деятельности Валерии Игоревны. По меркам трудовой книжки она не так уж и долго работала в Ленинградском государственном университете: пять лет после окончания учебы в нем в 1963 г. да несколько лет в 1980-е гг. Но как знать, мало это или много? Так, например, спецкурс Валерии Игоревны «Миф — обряд — поэзия», освещающий вечные вопросы человеческого бытия, проблемы истоков и взаимосвязи мышления, языка, поэзии, оказался невероятно значимым, масштабным и таким непривычным по сравнению с программными дисциплинами. Прочитанный в начале 1980-х гг., он, как поток свежего воздуха, пробудил у множества слушателей движение мысли, вызвал огромный интерес к изучению традиционной культуры и устного народного творчества, позволив увидеть и почувствовать предмет исследования с новой точки зрения.

Отдельно надо рассказать о спецсеминаре Валерии Игоревны по фольклору. В силу обстоятельств семинар проработал всего несколько лет, и закончили его около десяти студенток. Прошло немало времени, жизнь разбросала «семинаристок» (некоторые уехали из Ленинграда-Петербурга и из России), но до сих пор все до единой воспринимают семинар как чрезвычайно значимый в их судьбе, причем не только в отношении профессии. Все до единой помнят атмосферу занятий, чему и как учила Валерия Игоревна. Она всегда была предельно внимательна ко всем исследовательским шагам каждой из своих учениц. В ее руководстве проявлялась высочайшая степень деликатности и уважения к усилиям и стараниям студенток, только-только прикоснувшихся к фольклорному тексту и испытывающих некоторую растерянность перед громадой традиционной культуры. Никогда при оценке письменной работы или доклада на семинарском занятии Валерия Игоревна не делала однозначных выводов, не давала прямолинейных указаний — как-то удивительно чутко она предчувствовала ход мысли учениц и, не ограничивая их инициативы, как-то неуловимо тонко направляла эту мысль в нужное русло, проясняя встававшие на пути вопросы, но никак не разрушая при этом ощущения самостоятельности исследовательского труда. Достоинства обсуждаемых работ обязательно подчеркивались; Валерия Игоревна сама с искренней радостью воспринимала успехи каждой из своих подопечных и призывала порадоваться им всех присутствующих. Как-то незаметно Валерия Игоревна сумела внушить всем, кто учился в ее семинаре, веру в себя. Ее «семинаристки» в полной мере вкусили почти ушедшее из атмосферы кафедры потрясающее ощущение равенства в отношениях учителя и ученика, основанного на взаимном уважении друг к другу именно как к коллегам-профессионалам. Действительно, Валерия Игоревна приносила студенткам не только нужные книги из своего дома или специально взятые в библиотеке Пушкинского Дома, чтобы их просто удобнее было читать, но и выписки с попавшимся на глаза во время своей работы материалом по темам курсовых и дипломов учениц. Эта помощь диктовалась и взятой на себя большой ответственностью за своих подопечных (ответственность оставалась и позже, когда студентки становились аспирантками). Валерия Игоревна сама была терпелива в руководстве и воспитывала это качество в студентках. Все они знали, что прежде чем сделать вывод в работе, нужно освоить множество исследований предшественников и максимально возможное число текстов. Валерия Игоревна учила, что не следует надеяться на моментальный успех, не стоит подгонять тексты под придуманную идею — напротив, честнее, хотя почти всегда и дольше, к заключениям идти, отталкиваясь от имеющегося материала. Валерия Игоревна не только научила своих «семинаристок» работать, но и стала для них нравственным ориентиром на всю жизнь: примером своей научной деятельности она показала, что гораздо важнее в науке не формальные вехи в карьере, а честный труд, без лишней суетности, без оглядки на веяния времени.

Несмотря на то что семинар Валерии Игоревны был фольклорным, в нем были получены представления и о социо-, психо- и этнолингвистике, антропологии и этнографии. Ученицы Валерии Игоревны работают в научных и высших учебных учреждениях, в музеях и общеобразовательной школе. И почти все преподают, передают свои знания последующему поколению, стремясь это делать так, как делала Валерия Игоревна. Преемственность есть!

13 декабря 2008 г. мы праздновали юбилей Валерии Игоревны Ерёминой. От имени коллег и учеников хотелось бы еще раз пожелать ей, конечно же, творческих успехов, а также чтобы любовь, тепло и внимание, какими Валерия Игоревна одарила очень многих людей, сторицею вернулись к ней.

О.Б. ЛЕВИЦКАЯ, Е.Л. МАДЛЕВСКАЯ, О.В. ОВЧИННИКОВА, О.А. ЭЙХЕНБАУМ

«Что было, что будет, чем сердце успокоится...»

Ф. Вигзелл. Читая фортуну: гадательные книги в России (вторая половина XVIII — XX вв.). — М.: ОГИ [Объединенное гуманитарное издательство], 2007. — С. 256. — («Нация и культура/Новые исследования: Антропология»).

За последние годы в России выходит уже третий перевод англоязычной книги по славистике, посвященной религиозности русского простонародья, суевериям, магии и гаданиям. Среди них на первое место следует поместить фундаментальную работу В.Ф. Райана «Баня в полночь: исторический обзор магии и гаданий в России» (1999, рус. изд. 2006)[1], позволяющую увидеть общую картину изученности проблемы в целом и отдельных сюжетов, наличие пробелов и слабых мест в этой картине, наконец, дискуссионных проблем и вопросов, носящих не только узкоспециальный, но порой и концептуальный характер.

В этом же ряду стоит сборник статей американской славистки Ив Левин «Двоеверие и народная религия в истории России» (М., 2004)[2], где автор обращается к выигрышным «экзотическим» сюжетам; очевидно его преимущественное желание двигаться в русле новейших модных тенденций интеллектуальной научной мысли. Характер интересов исследовательницы ярко отразился в заглавии ее более ранней монографии «Секс и общество в мире православных славян» (1989)[3].

Русский перевод книги британской славистки Фейт Вигзелл «Читая фортуну»[4] опубликован под грифом Центра типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета. Эта книга представляет собой, в отличие от упомянутых выше, узкоспециальное исследование. Она рассматривает исключительно коммерческую печатную продукцию, почти всегда представляющую собой переводы с западных языков или их переделки и дальнейшие эклектические компиляции. Такого рода материалы, как правило, не привлекали внимания отечественных исследователей; Ф. Вигзелл даже считает возможным упрекать их за это: «В работе о мифологической основе славянских народных снотолкований [Н.И.] Толстой упоминает традицию рукописных сонников, только чтобы отказаться от ее изучения. Устная традиция, заявляет он в пассаже, достойном этнографа XIX в., "отличается от пласта книжного большей генетической чистотой и цельностью, а также древностью и устойчивостью"» (с. 24).

Думается, что в данном случае упреки Ф. Вигзелл несправедливы. Н.И. Толстой, очерчивая границы «своей» науки — этнолингвистики, вправе настаивать на своем, академическом понимании этих границ. Сохранение традиционной рубрикации и спецификации наук и научных направлений имеет весьма важное значение для нормального функционирования академической науки. Другое дело, что ряд важных новых открытий могут осуществляться в междисциплинарном или даже «ничейном» пространстве. Вигзелл именно это и делает, наглядно демонстрируя, что материал, которым долгое время упорно пренебрегали, содержит достаточно важную и объемную культурно-историческую информацию.

В этом, собственно говоря, нет ничего нового — именно так долго третировались народные лубочные картинки. И в самом деле — казалось бы, чего можно ожидать от коммерческой продукции, созданной грамотными городскими ремесленниками («порчеными мужиками»), в значительной степени насыщенной инокультурными заимствованиями. Напомню, что в 1824 г., когда И.П. Снегирев представил в Общество любителей российской словесности статью о лубочных картинках, возник вопрос, «можно ли допустить рассуждение в Обществе о таком пошлом, площадном предмете, который предоставлен в удел черни?»[5]. Однако замечательное исследование Д.А. Ровинского показало, что в своей совокупности мир народных картинок дает исключительно богатую и колоритную панораму народной жизни.

Печатная продукция, рассматриваемая в работе Ф. Вигзелл, может показаться особенно уязвимой в плане того, насколько она способна отражать собственно народные представления, ведь на ее содержание оказывают сильнейшее воздействие такие факторы, как шарлатанство, эклектика и культурные подмены. Однако феномены, значимые для массовой культуры, заслуживают внимания ученых безотносительно к тому, насколько они соответствуют понятиям о самобытной традиционной народной культуре. В странах менее богатых собственной фольклорной традицией в ее классических архаичных формах (во Франции и Германии) народные книги являются предметом серьезных исследований с позапрошлого столетия. Суеверия и суеверные книжки, бытующие в США, также привлекали внимание исследователей, несмотря на их априорно вторичный и эклектический характер[6].

Современная печатная продукция оккультного характера сравнительно недавно привлекла внимание двух авторов «Живой старины». Д. Фудзивара, работавшая с народными целителями в Карелии, обратила внимание на то, что значительная их часть доверяет коммерческим печатным изданиям[7]. Автор данной рецензии пытался рассмотреть запутанный вопрос о происхождении текстов, вошедших в состав «Большой книги заговоров» современной сибирской целительницы Н.И. Степановой[8]. Эта книга, даже учитывая поразительную неразборчивость ее составителей при поиске пригодных магических текстов, включает заговоры из оригинальных рукописных и иных источников, весьма важные для общей характеристики русской заговорной традиции в целом.

Еще одно основание, для того чтобы относиться к подобным изданиям с осторожностью, — факт перехода части гадательных текстов из сферы магии в сферу салонных (и простонародных) развлечений. Этот факт давно известен и неоспорим. Он доказывается бытованием изданий, в которых гадательные тексты перемежаются с играми, шарадами, фантами и т.п. Отмечу, что аналогичным образом амулеты часто перерождаются в украшения и наоборот. Известна «Любовная гадательная книжка» составленная А.П. Сумароковым из цитат из его собственных трагедий[9]. Очевидно, она была предназначена для светских развлечений. Сходный французский текст бытовал на двести лет ранее[10]. Здесь же отмечу, что некоторые русские книжные гадательные сочинения на рубеже XIX—XX вв. нашли свое место на конфетных обертках[11].

Вопрос о том, насколько подобного рода тексты являлись порождением и принадлежностью живой веры, или мистификации и корыстного шарлатанства, или, наконец, развлечения, полностью потерявшего связь с изначальным верованием, может быть решен далеко не всегда и не в полной мере. Мистификация (даже с элементами насмешки) и шарлатанство — неотъемлемые составляющие магических практик всех времен, начиная с шаманизма. Попытки отделить их от «подлинной народной веры» при работе с источниками обычно оказываются бесплодными. Работая с рукописью, скажем, XVII в., исследователь ограничивается, как правило, лишь констатацией того, что она относится к сфере «magica», посвящена гаданиям. Суждения о том, как составитель/переписчик/пользователь текста относился к его содержанию, могут появиться у исследователя (если вообще появятся) лишь на финальной стадии изучения памятника.

Книга Ф. Вигзелл состоит из введения, заключения и 8 глав. Глава 1 «Сонники и другие руководства по предсказанию судьбы» включает разделы «Сонники», «Оракулы», «Гадание по картам», «Физиогномия и хиромантия», «Гадание по числам», «Астрология», «Календари и

календарные предсказания», «Таблицы значимых дней и часов», «Гадание по кофейной гуще», «Гадание по бобам», «Тексты-дополнения, не имеющие гадательного характера». Прочие главы, значительно более краткие, на разделы не делятся. Глава 2 называется «Гадание в русской традиционной культуре», глава 3 — «Читатели и критики», глава 4 — «Типографы и издатели», глава 5 — «Мужчины, женщины и гадания в домашнем обиходе», глава 6 — «Гадалки и их клиенты», глава 7 — «Мудрецы и пророки», глава 8 — «Исчезновение и возрождение». В конце книги находится выборочная библиография, состоящая из трех частей. Часть первая «Гадательные книги» включает алфавитный список изданий, начиная с 1765 г. Ввиду того, что названия одних и тех же книг варьировались при переизданиях, а также сложностей с учетом всех переизданий многих книг, этот список нельзя считать исчерпывающим, на что указывает и сам автор. Вместе с тем нельзя не отметить исключительную ценность данного, первого в своем роде каталога русских гадательных изданий. Вторая часть библиографии «Издания пророчества Мартина Цадека (т.е. пресловутого Мартына Задеки из пушкинского «Онегина». — *А.Ч.*) на русском языке до 1840 г.» включает также выходные данные оригинального немецкого издания пророчества. Третья часть библиографии «Исследования и публикации», к сожалению, действительно является выборочной и не включает ряд изданий, на которые есть ссылки в тексте книги. Книгу открывает предисловие, написанное ее переводчиком А.А. Панченко. Автор предисловия кратко характеризует значение книги и полемизирует с исследователями, пренебрегавшими подобными сюжетами.

Книга весьма интересна для изучения истории культуры русского народа. На первый взгляд, все рассматриваемые ею гадательные тексты имеют переводное происхождение и мало что могут рассказать о русском менталитете. На самом деле русский рынок диктовал вполне определенную избирательность публикуемых текстов. Оказывается, что вкусы этого рынка были весьма консервативными, и попытки ввести в оборот «экзотические» гадательные тексты успеха не имели. Астрологические прогностические тексты и трактаты, чрезвычайно популярные на Западе, в России не пользовались успехом (здесь в основном бытовали сильно упрощенные гадания, основанные на астрологии). Не было распространено в России чрезвычайно популярное, например, в Англии, гадание по родимым пятнам или же гадания с использованием магического кристалла (с. 71). Получившее в России чрезвычайное распространение пророчество Мартына Задеки (точнее, Мартина Задека или Цадека, Martin Zadeck) было переведено на русский язык в том же году, когда оно появилось на Западе. На своей родине в Швейцарии и в Европе в целом это пророчество более никогда, по-видимому, не переиздавалось, тогда как русских изданий Задеки насчитывается 24 только до 1840 г., а переиздания этого текста продолжались до 1917 г., кроме того, он распространялся в рукописях. Очевидно, механизмы распространения суеверий и прогностических текстов в России и Западной Европе существенно различались.

Поэтапное включение в перечни мотивов русских изданий сонников ряда экзотических объектов (таких как *астролябия*, *артишок*, *анисовое дерево*, *антилопа*) или таких, которые не могли быть широко известны в провинциальной глубинке (*адмиралтейство*, *акушер* — с. 47—49) на первый взгляд свидетельствует только о некритическом следовании иноязычным оригиналам. На самом деле перед нами обычная форма развития оккультного текста с целью придания ему более авторитетного вида за счет элементарного механического наращивания объема. Кроме того, непонятные слова ни в коей мере не могли отталкивать пользователя гадательных текстов. Они заменяли ему те обычные в западном чернокнижии voces magicae, которыми, если верить В.Ф. Райану, русская традиция сравнительно бедна[12]. В качестве курьеза отмечу, что в имеющемся у меня издании сонника 1866 г. («Миллион снов») алфавитный список начинается словом *автомат*.

Говоря о специфике русских гадательных текстов, нельзя пройти мимо тех из них, которые основаны на созвучиях, не имеющих аналогий в других языках. Ф. Вигзелл упоминает увиденную во сне *реку*, обозначающую *речи*, *девицу* — *диво*, *гору* — *горе*, *чай* — *нечаянность* (с. 90, 91). В.Ф. Райан указывает, что *печь* как символ *печали* фигурирует только в русской традиции, поскольку в других языках соответствующие слова не созвучны[13]. К этому же роду этноязыковой специфики следует отнести и «функции» ряда святых, основанные на звучании их имен: св. Тихон, который может *утишить* болезнь или вражеское оружие, св. Мина заставляет оружие *минуть* молящегося, св. Лука *отлучает* от него оружие, св. Феодор Студит *студит* землю и т.д. Существует еще один путь формирования прогностических мотивов, отмеченных национальным своеобразием. Он связан со случаями ошибок переводчиков и/или переписчиков. В весьма интересном разделе монографии Райана, посвященном книге «Волховник», представлены выразительные примеры таких ошибок. Это, в частности, «горесть придет» вместо «гость придет», «кошка во сне» вместо «кошка в окне», «изгорит нечто» вместо «сгорит одежда», «падет человек» вместо «птица упадет на пути», «слепец» вместо «дикого зверя»[14].

Несколько неожиданно то, что Ф. Вигзелл, по своей основной специальности — славист, не заинтересовалась лексикой и фразеологией рассматриваемых изданий. Между тем происхождение формул, произносимых при гадании на кофе («верность, дружба и согласие»), на картах («что было, что будет, чем сердце успокоится») представляет интерес, притом что оба гадания являются позднейшими заимствованиями. Любопытны и стандартные формулы благоприятных и неблагоприятных предсказаний при гадании на бобах («голова весела, сердце радостно, рука полна, ноги в походе» и «голова печальна, сердце грустно, рука пуста, ноги в остановке»). Всем известны такие выражения, как «пиковый интерес», «пустые хлопоты», «казенный дом» и т.п., вошедшие в широкий обиход из практики гаданий. Фольклорные гадания часто приобретают песенную или иную поэтическую форму, в этом плане любопытен их контраст с печатными, иноязычными по происхождению текстами. Интересно, насколько в последних распространена стихотворная форма; насколько книжные гадания (например, «Гадательная книжка царя Соломона») насыщены церковнославянизмами. Все эти сюжеты Ф. Вигзелл оставляет другим исследователям.

Книга не лишена некоторых мелких недочетов. Автор (и переводчик) ошибочно пишут о соннике, который постоянно читал Иван Фёдорович Шпонька (с. 109, 152), тогда как этот гоголевский персонаж читал гадательную книгу. Любопытный факт сосуществования в нескольких изданиях пророчества Мартына Задеки со стихотворным посланием Д.И. Фонвизина «К слугам моим Шумилову, Ваньке и Петрушке» не привлек к себе внимания Вигзелл.

В заключение хотелось бы сказать, что книга Ф. Вигзелл — серьезное исследование, лишний раз свидетельствующее о том, что западные слависты во многих случаях опережают отечественных и в плане тщательности исследований, и в плане поиска новых нетрадиционных сюжетов изучения русской культуры.

Примечания

[1] См. рец. А.В. Чернецова на англ. изд.: ЖС. 2001. № 3. С. 55—56; рец. В.В. Напольских на рус. изд.: ЖС. 2007. № 4. С. 50—51.

[2] См. рец. Н.А. Алексеева: ЖС. 2006. № 4. С. 51—52.

[3] *Levin E.* Sex and society in the world of the Orthodox Slavs. Ithaca, 1989.

[4] Оригинальное изд.: *Wigzell F.* Reading Russian fotunes: Print culture, gender and divination in Russia from 1765. Cambridge, 1998.

[5] *Ровинский Д.А.* Русские народные картинки. СПб., 1900. Т. 1. С. 285—286.

[6] См., например: *Thomas D.L., Thomas L.B.* Kentucky superstitions. Princeton, 1920; *Weiss H.B.* Oneirocritica Americana. The story of American dream books. New York, 1944.

[7] *Фудзивара Д.* «Настоящее» и «ненастоящее» в русской магической традиции // ЖС. 2004. № 2. С. 19.

[8] *Чернецов А.В.* Откровения Натальи Ивановны // ЖС. 2004. № 2. С. 54—56.

[9] *Райан В.Ф.* Баня в полночь. Исторический бзор магии и гаданий в России. М., 2006. С. 469.

[10] *Бобринский А.А.* Jeu d'amour. Французская гадательная книга XV в. СПб., 1886.

[11] См. *Райан В.Ф.* Указ. соч. С. 468, 545.

[12] Там же. С. 440.

[13] Там же. С. 23 (сноска 5).

[14] Там же. С. 212—215.

А.В. ЧЕРНЕЦОВ, доктор ист. наук;
Ин-т археологии РАН
(Москва)

Этнолокальная традиция Водлозерья

К.К. Логинов. Этнолокальная группа русских Водлозерья. — М.: Наука, 2006. — 278 с.

В монографии впервые исследуются история и особенности быта этнолокальной группы русских, проживающих на берегу Водлозера в Пудожском районе, в самой отдаленной и глухой части Карелии. Источники, на которые опирается автор, охватывают период с конца XIX в. и до наших дней. Значительную часть составляют собственные записи автора, сделанные им во время экспедиций 1994—2006 гг. (отчеты по экспедициям хранятся в Научном архиве Карельского научного центра РАН и в архиве национального парка «Водлозерский»). Используются также материалы Архива Русского географического общества, Научного архива Карельского научного центра РАН и др. Многие материалы вводятся в научный оборот впервые.

А.К. Байбурин отметил, что «затянувшиеся поиски архаики привели к тому, что сегодняшняя актуальная сельская жизнь представляет собой почти сплошное белое пятно»[1]. В отношении современной жизни водлозеров книга К.К. Логинова в определенной степени восполняет этот пробел.

В 1960—1990-е гг. была развернута дискуссия об этнических общностях и о признаках этничности[2]. Долгое время в этнографической иерархии не выделялась общность меньше, чем этнографическая группа. В настоящее время «наименьшей таксономической единицей, обладающей минимальным набором признаков этничности <...> признана "этнолокальная" группа, чаще всего именуемая просто "локальной"»[3].

Первым серьезным опытом специального изучения этнолокальной севернорусской группы стали книги Т.А. Бернштам, посвященные поморам[4]. К.К. Логинов впервые применил термин «локальная группа» к севернорусскому населению в конце 1980-х гг.[5] Н.В. Дранникова называет «локальной микрогруппой» сообщество, проживающее в одной деревне или селе[6].

По мнению К.К. Логинова, этнолокальную группу отличает «внутреннее единство в противопоставлении к соседним русским и иноплеменникам» (с. 5). Определяя водлозеров как такую группу, автор опирается на присущие им общность проживания, быта, языковые особенности, развитое локальное самосознание, выражающееся в существовании самоназвания *водлозера — озерные люди*. При этом он противопоставляет этнолокальные группы локальным: последние объединяют внешние признаки, т.е. место расселения и осознание своего единства по административно-территориальному признаку. В предыдущих своих работах К.К. Логинов выделил еще одну группу — территориально-локальную, которая может состоять из нескольких локальных групп (например, в Кенозерье, которое находится по соседству с Водлозерьем, такая группа состоит из двух сообществ — вершининского и почезерского, хотя для внешнего наблюдателя они выглядят как единая локальная группа)[7].

В монографии К.К. Логинов убедительно доказывает, что Водлозерье является регионом с интересными этнокультурными традициями и локальным вариантом севернорусской культуры. Определяющей для него была занятость местного населения озерными промыслами, имевшими четкую календарную приуроченность. Книга содержит богатый материал о заговорно-магической практике местного сообщества.

Хотя территория Водлозерья невелика, посвященная его истории и культуре литература достаточно обширна. Она рассмотрена автором во введении.

В первой главе впервые рассматривается этническое прошлое Водлозерья и история формирования группы водлозеров.

Вторая глава посвящена хозяйственным занятиям, быту и магии группы. Важными составляющими быта водлозеров были земледелие и скотоводство. В этнографической науке принято считать, что занятия земледелием и скотоводством в их традиционном изводе закончились с образованием колхозов в 1930-е гг. Работа Логинова содержит сведения, опровергающие эту точку зрения. Автором не только подробно описана материальная культура водлозеров, но и показана связь годового цикла работ с местным народным календарем и сменой природных циклов вплоть до начала XXI в.[8] В разделах «Скотоводство», «Рыболовство», «Охота» второй главы исследуются как хозяйственная и промысловая деятельность местного населения, так и комплекс обрядовой и заговорно-магической практики, связанной с ними. Например, рыболовный промысел впервые представлен в тесной связи с местным народным календарем, учитывающим локальные особенности жизненных циклов местных пород рыб (знание времени их размножения и развития) и природные циклы. Как годовой цикл представлена и охота.

Занятия народными промыслами оказываются также зависимы от календаря. Подобный ракурс рассмотрения является, на наш взгляд, важным достоинством работы и восполняет недостаток имеющихся в настоящее время сведений о календарной цикличности ремесленного быта.

В третьей главе, посвященной путям сообщения и средствам передвижения, также описан не только материальный, но и обрядово-магический аспект. Автор предлагает классификацию обрядов и поверий, связанных с передвижением по воде и по суше. Особо выделяются обряды и обычаи водлозеров, связанные с передвижением внутри жилища, на приусадебной территории, в деревне, за деревней (*ближний путь*), в пределах Водлозерья (*неближний путь*), за пределами Водлозерья (*дальний путь*).

В четвертой главе в классическом для этнографии ракурсе представлены классификация систем расселения, типы поселений Водлозерья, по данным переписей 1905—1989 гг. рассматриваются дворность и людность поселений.

В этой же главе автор вводит в научный оборот записи строительных обрядов и обрядов новоселья, сделанные им за время экспедиций, осуществляет анализ их структуры и семантики, выделяет их локальные особенности. В Водлозерье Логинову удалось впервые зафиксировать обряд срубания деревьев и доставки их в освоенное человеком пространство, который в реконструкции имеет семантику окультуривания

дикого дерева перед началом возведения дома.

Важным достоинством книги является обращение автора к устной истории Водлозерья, публикация рассказов, записанных им от различных информантов.

Несмотря на высокий профессионализм работы, она имеет свои недостатки. В меньшей степени К.К. Логиновым исследована конфессиональная традиция водлозеров. Хотелось бы, чтоб в книге была шире представлена богатая фольклорная традиция (песенная, сказочная, фольклор речевых ситуаций и т.д.) данной этнолокальной группы. В монографии отсутствуют разделы, посвященные пище и одежде, хотя в заключении содержатся выводы об их особенностях.

Примечания

[1] *Байбурин А.К.* Фольклористика и этнография сегодня // Первый всероссийский конгресс фольклористов:. Сб. докл. / Отв. ред. А.С. Каргин. Т. 3. М., 2006. С. 23—28.

[2] См.: *Громов Г.Г.* Восточнославянские народы // Очерки по этнографии народов СССР. М., 1962. С. 3—45; *Токарев С.А.* Проблемы типов этнических общностей (к методологическим проблемам этнографии) // Вопросы философии. 1964. № 11. С. 43—53; *Чебоксаров Н.Н.* Проблемы типологии этнических общностей в трудах советских ученых // Сов. этнография. 1967. № 4. С. 94—109; *Козлов В.И.* О классификации этнических общностей (состояние вопроса) // Исследования по общей этнографии. М., 1979. С. 5—23; *Бромлей Ю.В.* Очерки теории этноса. М., 1983; *Пименов В.В.* Системный подход к этносу // Расы и народы. М., 1986. С. 12—30; *Чистов К.В.* Еще раз об исторических типах этнических общностей // Сов. этнография. 1986. № 5. С. 78—80.

[3] *Бернштам Т.А.* От редактора // Русский Север: Ареалы и культурные традиции. СПб., 1992. С. 3.

[4] *Бернштам Т.А.* Поморы: Формирование группы и системы хозяйства. Л., 1978; *Она же.* Русская народная культура Поморья в XIX — начале XX века. Л., 1983.

[5] *Логинов К.К.* Являются ли «заонежане» локальной группой русских? // Сов. этнография. 1986. № 2. С. 91—95; *Он же.* Население Заонежья как локальная группа // Годичная научная сессия Института этнографии АН СССР. Л., 1985. С. 70—71.

[6] *Дранникова Н.В.* Локально-групповые прозвища в традиционной культуре Русского Севера. Функциональность. Жанровая система. Этнопоэтика. Архангельск, 2004. С. 30.

[7] *Логинов К.К.* Русские Водлозерья как этнолокальная группа // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 2. История. СПб., 2007. Вып. 4. С. 256—261.

[8] На наш взгляд, существует близость между календарной обрядностью Водлозерья и соседнего региона — Кенозерья. См.: *Дранникова Н.В.* Новые материалы к изучению мифологического пространства Кенозерья // Традиционная культура. 2007. № 4. С. 123—127.

Н.В. ДРАННИКОВА,
доктор филол. наук;
Поморский гос. ун-т (Архангельск)

Из истории чешской этнолингвистики, фольклористики и этнографии

D. Klímová. To všechno jsem já. — Liberec: Bor, 2006. — 303 p.

Книги, как известно, имеют разные судьбы — как и их авторы. До своего 80-летия чешский фольклорист и этнограф Дагмар Климова (Рыхнова) была известна прежде всего как автор многочисленных статей — российские исследователи могут знать ее, к примеру, по переводившимся на русский язык работам «*Hospodářík* в поверьях чешского народа»[1] и «Сказка-"страшилка" как этнографический феномен»[2], а также по предисловию к книге Е.В. Вельмезовой «Чешские заговоры»[3]. Лишь в 2006 г. в издательстве «Bor» (Либерец, Чехия) вышла в свет на чешском языке первая книга исследовательницы, озаглавленная «To všechno jsem já» («Всё это я»). Уже само название книги говорит о том, что жанр ее определить непросто. С одной стороны, в книге представлены исследования по фольклористике и этнографии, публиковавшиеся Д. Климовой в разное время (свои ранние статьи, сразу обратившие на себя внимание европейских фольклористов, исследовательница подписывала девичьей фамилией Рыхнова). Большинство этих работ перепечатаны в книге без изменений из изданий, которые сейчас труднодоступны — особенно в России. С другой стороны, на страницах книги исследовательница рассказывает о своей подчас непростой жизни, первых шагах в науке, запомнившихся встречах со многими знаменитыми учеными, о своих не только научных, но и личных контактах.

Книга состоит из предисловия, 8 глав и нескольких приложений. В предисловии, написанном словацкой коллегой автора, вкратце рассказывается об основных направлениях исследовательских интересов Д. Климовой. Первая глава книги, «Ориенталистика», представлена статьей 1967 г. «Фольклористика и клинописные источники» (с. 13—16). В статье говорится о необходимости сотрудничества фольклористов и археологов-востоковедов: по мнению Д. Климовой, результаты некоторых фольклорных и этнографических исследований позволяют лучше понять и более точно интерпретировать многие археологические находки (в статье разбираются конкретные примеры интерпретации изображений на терракотовых табличках, найденных в Передней Азии). Исследование 1954 г. о крестьянской одежде и традиционно связанных с ней этических и эстетических нормах и привычках, в то время еще сохранявшихся в некоторых деревнях в Чехословакии, составляет вторую главу книги, озаглавленную «Этнография» (с. 17—30). В третьей главе книги, «Этнолингвистика», приведена бóльшая часть вступления автора к книге Е.В. Вельмезовой о чешских заговорах: речь идет о комментариях Д. Климовой к отдельным известным ей текстам чешских заговоров и об изучении их в контексте общего интереса исследовательницы к народной прозе (с. 33—37). Четвертая, «популяризаторская» глава книги представлена статьей 1999 г. «Камни и горы в народных поверьях» (с. 41—48). Пятая глава книги названа «Фольклористика: рабочий фольклор»: здесь, в исследовании 1976 г. (с. 51—62), Д. Климова рассказывает о своем четырехлетнем опыте изучения фольклора пражских рабочих — как мы сказали бы сегодня, речь идет об изучении отдельных жанров постфольклора (любопытно, что многие замечания автора как бы намечают ту исследовательскую программу, которая стала активно реализовываться в России чуть позже, начиная с 1990-х гг.). В шестую главу книги («Фольклористика: к систематике словесных жанров») вошли сразу три исследования: «Задачи критики текста (на примере сказаний о турках)» (1972), «Пословицы и народная проза» (1981) и «Чешский политический анекдот в контексте ситуации в Центральной Европе» (1991) (с. 65—81, 83—90 и 99 соответственно). Седьмая глава книги под названием «Фольклористика: народная проза и каталогизация», представлена статьями «Значение и достоверность полевых исследований народной прозы» (1966), «Водяной в чешских народных преданиях (актуальные проблемы исторического исследования)» (1972) и «Водяной (отрывок из каталога, который должен был выйти — но так и не вышел — в издательстве Odeon)» (с. 103—112, 113—137 и 139—143 соответственно). Восьмую главу книги, «Между литературоведением и фольклористикой», составили исследования «Художественная трансформация фольк-

лорных повествовательных приемов в сказках Эрбена» (1971), «Концепция романтизма и чешская народная проза» (1973), «Смысл и значение сказки в современном обществе (комментарии к "Хоббиту" Толкиена в интерпретации Франтишека Врбы)» (1987) (с. 147—171, 173—180 и 181—197 соответственно). Завершает эту часть написанное в 2005 г. «Приложение (не совсем из области фольклористики)» (с. 199—203); в нем речь идет о фольклорных параллелях к некоторым современным произведениям популярного жанра фэнтэзи.

Приложения к научно-исследовательской части книги также состоят из нескольких фрагментов. Первый из них озаглавлен «На пути к профессии» и включает в себя *curriculum vitae* автора (с. 209—213), краткие тезисы ее кандидатской диссертации о народных преданиях с исторической тематикой (с. 215—216), отзыв на эту диссертацию И. Горака (1961) (с. 217—224) и интервью, взятое у Д. Климовой в 1993 г. (с. 225—235). Во второй части Приложений, озаглавленной «Фрагменты воспоминаний из личного архива» (с. 237—280), читатель найдет свидетельства неразрывной связи личной и профессиональной судьбы автора: здесь комментируются вошедшие в книгу многочисленные фотографии, рассказывается об отношениях исследовательницы с ее информантами, о публикации ее работ (не только в Чехии и на родном — чешском — языке исследовательницы, но и в других странах, в переводах на другие языки), об овладении исследовательницей иностранными языками (к примеру, отдельная маленькая глава озаглавлена «Мой французский язык»), о личных и научных контактах, запомнившихся исследовательнице. В третьей части Приложений представлены фотографии из семейного альбома Д. Климовой (с. 281—295).

Завершают книгу список европейских городов и населенных пунктов, в которых побывала автор (с. 296), указатель имен (с. 297—298) и маленькое примечание издательницы книги, Э. Коуделковой (с. 299). В этом примечании объясняется тот факт, что в книгу не вошла полная библиография работ Д. Климовой: заранее было запланировано опубликовать ее в другом издании, отдельным приложением к этнографическому журналу «Národopisná revue» (серия «Библиографическое приложение» [«Bibliografická příloha»]).

Книга богато оформлена не только фотографиями из семейных альбомов Д. Климовой, но и рисунками и фотографиями, сделанными самим автором в исследовательских целях (изображения и фотографии народных костюмов, хозяйственных работ деревенских жителей, сельских построек, предметов мебели и т.д.).

Как можно видеть, личное неразрывно переплетается в авторском изложении с профессиональным, с научным — что часто отличает людей, отдавших всю свою жизнь исследовательской деятельности. Жанровая неоднозначность книги, как отмечалось, отражена уже в ее названии — «Всё это я»: и исследования, и фотографии, и рисунки, и контакты и встречи с отдельными людьми — всё это и составляет жизнь Д. Климовой. Интересно, что и материал для своих исследований чешская исследовательница предпочитает не брать из книг или чужих записей, а находить сама, причем не только в чешских и словацких деревнях, но и в своем родном городе, Праге (это связано прежде всего с исследованиями в области постфольклора). Вошедшие в книгу статьи свидетельствуют об этом со всей очевидностью.

Д. Климова описывает свои встречи и личные и профессиональные контакты со многими исследователями, чьи имена давно уже вошли в «золотой фонд» европейской фольклористики. Так, из русских исследователей фольклора в книге упоминаются, в частности, Э.В. Померанцева, Е.М. Мелетинский, Б.Н. Путилов, а встречам и беседам чешской исследовательницы с К.В. Чистовым посвящена отдельная маленькая глава книги (с. 275—278) (отметим, впрочем, что в указателе имен, к сожалению, представлены имена далеко не всех ученых, упоминаемых в книге; мы не находим здесь ни Е.М. Мелетинского, ни Б.Н. Путилова, ни известного польского этнолингвиста Е. Бартминьского, ни чешского исследователя фольклорной музыки Л. Тыллнера, ни некоторых других ученых, о которых пишет Д. Климова).

Таким образом, реферируемая книга может быть интересна не только фольклористам, но и историкам этнографии и фольклористики.

Примечания

[1] Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 162—176.

[2] ЖС. 2002. № 4. С. 16—18.

[3] *Климова Д.* Заговорные тексты в контексте чешской народной прозы // *Вельмезова Е.В.* Чешские заговоры. Исследования и тексты. М., 2004. С. 10—15.

Е.В. ВЕЛЬМЕЗОВА,
канд. филол. наук;
Ин-т славяноведения РАН
(Москва)

«Русский» выпуск журнала «Болгарский фольклор»

Български фолклор. Фолклористика в Русия. — София, 2006. — №3—4. — 176 с.

В конце 2006 г. вышел в свет специальный номер журнала «Български фолклор», авторами которого стали фольклористы, этнологи и антропологи России. Этот сдвоенный номер был подготовлен в результате многолетнего сотрудничества между Институтом славяноведения РАН и Институтом фольклора БАН в рамках межакадемического проекта «Символический язык славянской традиционной культуры» (руководитель С.М. Толстая).

Составители номера (К. Михайлова, София, и И.А. Седакова, Москва) стремились представить российскую фольклористику и смежные науки как можно шире. В журнал вошли не только научные статьи, но и хроники конференций, обзоры электронных баз данных, сведения о фольклорных и других центрах и рецензии на ряд русских изданий.

Статьи, опубликованные в «Болгарском фольклоре», демонстрируют разнообразие методологических подходов и вместе с тем богатство тем и исследуемого материала.

Номер открывается разделом «Символические формы традиционной народной культуры», содержащим три публикации. В работе **С.М. Толстой** (Москва) «Символический язык народной культуры» раскрывается содержание понятия (и термина) «язык культуры» через аналогию между естественным языком и собственно культурой. Наряду со сходством язык и культура демонстрируют важные отличительные черты, что иллюстрируется в статье на примере слов и соответствующих культурных знаков (*колодец, дерево, красный, ходить*). С.М. Толстая анализирует полифункциональность (полисемию) и изофункциональность (изосемию) разных культурных знаков и подробно останавливается на характеристике понятия «текст» применительно к фактам народной культуры.

В статье **Т.В. Цивьян** (Москва) «Реконструкция космогонического мифа по данным бестиариев (Странствование ежа по преданиям и традициям)» рассматриваются мифологические сюжеты о еже, с которым связан один из главных этапов творения мира. Акцент ставится на балканской версии космогонии, которая традиционно впитала в себя как богомильскую, так и фольклорную традиции. Однако география исследуемого сюжета простирается и на север Европы — в балто-

славянском ареале еж также выступает советчиком Господа (и/или Дьявола). Это позволяет автору статьи высказать предположение, что сюжет носит универсальный характер и входит в реестр архетипических мотивов о творении мира и человека.

Т.А. Агапкина (Москва) в статье «Символика деревьев в традиционной культуре: рябина» на базе восточнославянских языковых, фольклорных и этнографических материалов раскрывает символику и мифологию рябины (Sorbus domestica, Sorbus torminalis). Рябина в славянской картине мира соотносится с ограниченным набором сюжетов, мотивов и мифологем. Это свидетельствует о ее маргинальной роли у славян и еще раз подтверждает субстратный характер многих восточнославянских мотивов, связанных с рябиной.

Раздел «Новые объекты фольклористических исследований» включает в себя три статьи, посвященные современной религиозности, рекламе и гендерному профессиональному фольклору. В центре исследования **А.А. Панченко** (Санкт-Петербург) «Новые религиозные движения и работа фольклориста» находятся религиозная практика и персональные нарративы Церкви Последнего Завета (известной также как движение виссарионовцев). Автор убедительно доказывает, что новые религиозные движения в России в 1990-е гг. представляют собой типичные «кризисные культы», и сопоставляет их с карго-культами и другими мессианскими движениями.

И.А. Седакова (Москва) в статье «Реклама и фольклор в современной России» подробно исследует взаимные связи и пересечения, сходства и различия рекламы и фольклора. Многие жанры фольклора (особенно пословицы и сказки) служат источником для создания слоганов и «подпитывают» рекламу. Реклама, в свою очередь, порождает новые тексты, которые становятся частью городского фольклора, о чем свидетельствуют частое цитирование слоганов в коммуникации, появление анекдотов на основе рекламных текстов с рекламными персонажами и др. К работам А.А. Панченко и И.А. Седаковой даются цветные иллюстрации. Фотографии виссарионовцев и городской рекламы сделаны авторами статей.

Т.Б. Щепанская (Санкт-Петербург) в статье «Конструкции гендера в профессиональном фольклоре» характеризует вербальные стереотипы, которые транслируются в ходе повседневного дискурса ряда «мужских» (пожарные) и «женских» (стюардессы, учителя) профессий и фиксируют конструкции гендера. Ключевыми ситуациями, в которых актуализируются гендерные тексты, являются посвящение в профессию и коллективные застолья. Автор приходит к выводу, что в профессиональном фольклоре обнаруживается следующая тенденция: если профессионализм соотносится с гендером, то он положительно коррелирует с маскулинностью и отрицательно — с фемининностью.

Специальный раздел посвящен научным центрам по исследованию фольклора и полевым архивам. В этой части журнала подробно рассказывается о Центре типологии и семиотики РГГУ (**С.Ю. Неклюдов**), о фольклорном архиве Лаборатории фольклористики РГГУ (**А.Б. Мороз**), о деятельности Государственного республиканского центра русского фольклора (**В.Е. Добровольская, Н.Е. Котельникова**), о Пропповском центре филологического факультета СПбГУ (**С.Б. Адоньева, Н.М. Герасимова**) и о научных центрах по этнолингвистике и фольклористике Екатеринбурга (**Е.Л. Березович**).

В разделе «Обзоры» представлены хроники: Балканских чтений (**И.А. Седакова**) и Толстовских чтений (**С.М. Толстая**) в Институте славяноведения РАН, материалы конференции «Мифология и повседневность» в Санкт-Петербурге (**К.А. Богданов, А.А. Панченко**). Здесь же опубликована статья о конференциях и изданиях, осуществленных совместными усилиями Центра научных работников и преподавателей по иудаике «Сэфер» и Института славяноведения РАН (**О.В. Белова**). Раздел заканчивается обзором гендерной проблематики в литературе по этнографии и фольклору (**Е.С. Узенёва**).

В конце номера помещены рецензии на книги О.А. Седаковой «Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян», М., 2004 (**Е. Анастасова**), Т.Б. Щепанской «Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX—XX вв., М., 2003 (**Е.Е. Левкиевская**) и К.А. Богданова «Повседневность и мифология. Исследования по семиотике фольклорной действительности», СПб., 2001 (**А.Л. Топорков**), а также рецензия **М. Сантовой** на новую книгу болгарской исследовательницы Е. Анастасовой.

В журнале публикуются резюме на русском и английском языках и сведения об авторах номера, содержание также дается на болгарском, русском и английском языках.

Выход «русского» номера журнала «Болгарский фольклор» стало знаменательным событием для ученых России и Болгарии. В связи с этим событием в Институте славяноведения РАН состоялась презентация, на которую были приглашены болгарские коллеги из Института фольклора БАН — главный редактор журнала «Болгарский фольклор» Любомир Миков и составитель номера Катя Михайлова. Презентацию открыла С.М. Толстая. Она отметила важность подобных изданий, знакомящих после почти 20-летнего перерыва ученых одной страны с последними научными достижениями другой страны и привела ряд примеров идентичных публикаций как в России, так и за рубежом. Общность тем, сходство методологии и аналогия современных процессов в развитии фольклора в славянских странах, по мнению С.М. Толстой, требуют еще больше совместных проектов, как издательских, так и исследовательских. Л. Миков рассказал о других «национальных» номерах «Болгарского фольклора» (итальянском, французском и румынском) и об истории возникновения и воплощения идеи публикации «русского» номера. К. Михайлова и И.А. Седакова говорили о том, как постепенно решались проблемы, для того чтобы номер увидел свет. Прежде всего, необходимо было найти спонсоров (эту проблему удалось решить благодаря финансовой поддержке Фонда научных исследований при Министерстве образования и науки Болгарии и Института славяноведения РАН). Кроме того, требовалось перевести все материалы русского номера на болгарский язык, поскольку после распада социалистического лагеря русский язык не является обязательным предметом в школах и университетах, как это было раньше, и молодые специалисты по-русски не читают. Спонсором переводческой деятельности стал журнал «Български дипломатически преглед», а реальным исполнителем всего объема перевода — преподаватель Софийского университета Н. Делева. Эта работа была исключительно тяжелой, о чем также рассказали К. Михайлова и И.А. Седакова. Н. Делева прекрасно справилась с трудностями перевода терминов (в статьях о рябине и о еже) и весьма специфических текстов, построенных на игре слов (особенно в статьях о рекламе и профессиональном фольклоре). В редактировании и оформлении статей большая заслуга редактора журнала «Български фолклор» Регины Митевой, которая отдала много сил и времени для того, чтобы избежать в журнале досадных пропусков, ошибок и неточностей.

И.А. СЕДАКОВА, доктор филол. наук;
Ин-т славяноведения РАН
(Москва)

Авторефераты диссертаций по фольклористике, защищенные в 2007—2008 гг. на русском языке[1]

Ахатова Ф.Г. Восточнославянские песни в Башкортостане: фольклорные процессы в многоэтническом регионе: Автореф. дис. ... докт. филол. наук / [Моск. гос. гуманитар. ун-т им. М.А. Шолохова][2]. — М., 2007. — 46 с.

Бабаев К.Ф. Паремиологические жанры фольклора дагестанских азербайджанцев и народно-афористическая эстетика: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / [Ин-т яз., лит. и искусства им. Г. Цадасы]. — Махачкала, 2007. — 30 с.

Гаврищук М.Л. Календарная обрядовая поэзия Брянского края: Проблематика. Поэтика. Современное бытование: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / [Моск. гос. гуманитар. ун-т им. М.А. Шолохова]. — Орел, 2007. — 22 с.

Гаврюшова С.А. Русский фольклор в культурной традиции населения Мордовии: на примере Большеберезниковского района: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / [Ульян. гос. пед. ун-т им. И.Н. Ульянова]. — Ульяновск, 2008. — 22 с.

Грешникова А.В. Русско-украинские фольклорные связи в необрядовой песенной лирике: на фольклорном материале Курской области: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / [Моск. гос. гуманитар. ун-т им. М.А. Шолохова]. — Орел, 2007. — 22 с.

Данилова А.Н. Образ женщины-богатырки в якутском олонхо: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / [Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии Сиб. отд-ния РАН]. — Улан-Удэ, 2008. — 21 с. — [М.и. дис.: Якутск, 2008].

Джамбеков О.А. Жанровые и поэтические особенности чеченских героико-исторических песен илли: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / [Адыг. гос. ун-т]. — Майкоп, 2008. — 24 с.

Дылгырова А.С. Песенное творчество закаменских бурят: традиция бытования: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / [Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии Сиб. отд-ния РАН]. — Улан-Удэ, 2008. — 21 с.

Ильдарова Э.Ш. Мифологические персонажи в прозаическом фольклоре рутульцев: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / Ин-т яз., лит. и искусства им. Г. Цадасы. — Махачкала, 2007. — 21 с.

Камалиева Г.З. Календарно-обрядовая поэзия татарского народа: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / [Ин-т яз., лит. и искусства им. Г. Ибрагимова АН Респ. Татарстан]. — Казань, 2008. — 27 с.

Конунов А.А. Стилевое варьирование в героических сказаниях Н. Улагашева: (На фоне алтайской эпической традиции): Автореф. дис. ... канд. филол. наук / [Ин-т мир. лит. им. А.М. Горького РАН]. — М., 2008. —26 с.

Кургузова Н.В. Мифопоэтический аспект пространственно-временной системы русской свадебной лирики: песни и причитания: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / [Петрозавод. гос. ун-т]. — Петрозаводск, 2007. — 18 с. — [М.и. дис.: Орел, 2007].

Лабутина Н.В. Устная несказочная проза русских казаков Забайкалья (конец XX — начало XXI в.): Автореф. дис. ... канд. филол. наук / [Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии Сиб. отд-ния РАН]. — Улан-Удэ, 2007. — 18 с.

Липатова А.П. Местные легенды: механизмы текстообразования: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / Ульяновск. гос. пед. ун-т. — Ульяновск, 2008. — 18 с.

Магомедова Р.М. Аварская баллада: общее и локально-особенное: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / [Ин-т яз., лит. и искусства им. Г. Цадасы]. — Махачкала, 2008. — 28 с.

Машукова М.Х. Эпитет в адыгском песенно-стихотворном фольклоре: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / [Адыг. гос. ун-т]. — Майкоп, 2008. — 25 с.

Муртузалиев Ю.М. Мифологическая проза табасаранцев: сюжеты и образы: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / [Ин-т яз., лит. и искусства им. Г. Цадасы]. — Махачкала, 2008. — 22 с.

Нехай С.М. Художественно-поэтическое своеобразие жанров лирической песни в устном творчестве адыгов: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / [Адыг. гос. ун-т]. — Майкоп, 2007. — 22 с.

Нешина А.Ю. Старинная и новая русская народная баллада: преемственность и новация: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / [Моск. гос. открытый пед. ун-т им. М.А. Шолохова]. — М., 2007. — 20 с.

Петров Н.В. Сюжетно-мотивный состав русского эпоса: модели эпического нарратива: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / Рос. гос. гуманитар. ун-т. — М., 2007. — 26 с.

Полосухин В.В. Традиционная календарная поэзия и необрядовая лирика в современных орловских вариантах: Жанры. Поэтика: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / [Моск. гос. гуманитар. ун-т им. М.А. Шолохова]. — Орел, 2007. — 22 с.

Ражабов Р.Я. Фольклор таджиков Шахрисабза и Китаба Кашкадарьинской области Республики Узбекистан: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / [Ин-т яз. и лит. им. Рудаки АН Респ. Таджикистан]. — Душанбе, 2007. — 23 с.

Сейед Д.Р. Персидская детская устная поэзия иранского Хорасана: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / [Ин-т яз. и лит. им. Рудаки АН Респ. Таджикистан]. — Душанбе, 2007. — 23 с.

Сикалиев А.И. Ногайский героический эпос: способы эпического изображения героев: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / [Адыг. гос. ун-т]. — Черкесск, 2008. — 22 с.

Фахрутдинова А.Р. Дастан «Туляк и Сусылу»: тюрко-татарские варианты: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / [Ин-т яз., лит. и искусства им. Г. Ибрагимова АН Респ. Татарстан]. — Казань, 2007. — 27 с.

Федосова К.А. Заговоры в обряде первого выгона скота: принципы варьирования и стратегии текстопорождения в устной и письменной традиции: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / [Моск. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова]. — М., 2007. — 26 с.

Филиппова И.А. Репрезентация русской ментальности в фольклоре оренбургских казаков: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / [Челяб. гос. ун-т]. — Челябинск, 2007. — 22 с.

Хабунова Е.Э. Героический эпос «Джангар»: поэтические константы богатырского жизненного цикла: сравнительное изучение национальных версий: Автореф. дис. ... докт. филол. наук / [Ин-т яз., лит. и искусства им. Г. Цадасы]. — Махачкала, 2007. — 54 с.

Чистобаева Н.С. Героический эпос хакасов: тематика и поэтика: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / [Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии Сиб. отд-ния РАН]. — Улан-Удэ, 2007. — 18 с.

Шевелева Л.А. Детский фольклор старожильческих сел Прибайкалья: традиция бытования: XX — начало XXI в.: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / [Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии Сиб. отд-ния РАН]. — Улан-Удэ, 2008. — 19 с.

Шойнжонов Б.Б. Отражение религиозно-культовых представлений в бурятском фольклоре: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / [Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии Сиб. отд-ния РАН]. — Улан-Удэ, 2008. — 27 с.

Ягафаров Р.Г. Башкирский народный эпос «Алпамыша и Барсынхылу»: генезис, специфика, поэтика: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / [Ин-т яз., лит. и искусства им. Г. Ибрагимова АН Респ. Татарстан]. — Казань, 2007. — 20 с.

Примечания

[1] Продолжение библиографии авторефератов см. в следующем номере ЖС. В список не включены сведения об авторефератах, которые были описаны в ЖС в «Новой литературе по фольклору и этнографии» в 2007—2008 гг.

[2] В квадратных скобках указывается место защиты.

Материал подготовила
О.В. ТРЕФИЛОВА;
Гос. республиканский центр
русского фольклора
(Москва)

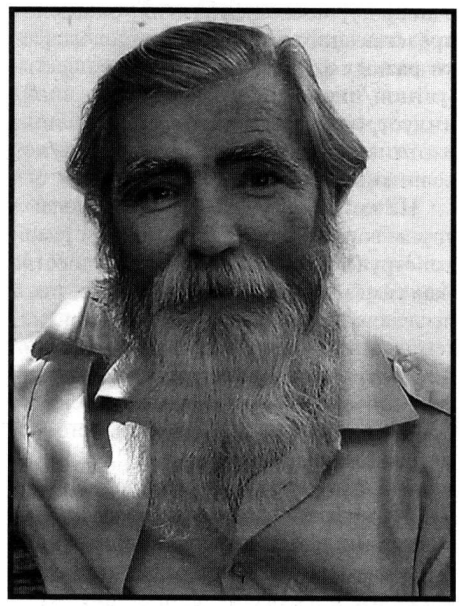
СВЕТЛОЙ ПАМЯТИ А.М. МЕХНЕЦОВА (1936—2008)

30 сентября 2008 г. ушел из жизни заслуженный деятель искусств России, действительный член Петровской академии наук и искусств, Президент «Российского фольклорного союза», кандидат искусствоведения, заведующий кафедрой этномузыкологии Санкт-Петербургской государственной консерватории имени Н.А. Римского-Корсакова профессор Анатолий Михайлович Мехнецов.

Есть люди, о которых очень сложно писать. Оттого ли, что знаешь их давно — кажется, что почти всю свою жизнь, видишь часто, чуть ли не ежедневно, говоришь с ними постоянно, причем как о деле, так и о безделице, — найти те единственные слова, что необходимо сказать человеку и о человеке, так неизъяснимо трудно... Такими словами начиналось приветствие от коллег, друзей и учеников Анатолия Михайловича к его с 70-летию — юбилею, еще совсем недавно объединившему всех, кто был его соратником по духу. Его кончина снова заставила сплотиться всех, кто был ему близок, подумать о реализации задуманных им научных и творческих планов, а также попытаться оценить историческое значение личности А.М. Мехнецова в деле, которому он служил верно и беззаветно на протяжении многих десятилетий. Жизнь в профессии, имя которой этномузыкология, безусловно стала главным смыслом его пути в этом мире, подчинив себе все остальное, в том числе и семейные ценности.

Наверное, мало найдется людей, так или иначе связанных с фольклором и фольклористикой, кто не знал бы этого имени. Ученый с мировым именем, выдающийся собиратель и прозорливый исследователь, талантливый педагог и общественный деятель, великолепный музыкант, тонко чувствующий народную песню, и бессменный руководитель фольклорного ансамбля консерватории, наставник многих творческих коллективов из глубинки, публицист и просветитель земли русской, — таким останется он в памяти каждого из нас.

Основным качеством натуры этого человека была могучая вера в то дело, которому он посвятил всю свою жизнь. Его способность заряжать своей энергией, умение пробудить интерес к фольклору у каждого, с кем он общался, яркий личный пример полной и самозабвенной отдачи в работе позволили ему завоевать огромный авторитет и повести за собой даже не десятки, а сотни людей по всей России. Невероятное личное



обаяние Анатолия Михайловича, то, что принято называть харизмой, его умение убеждать оппонентов сформировали образ непреклонной и сильной личности, определяющей развитие этномузыковедческого направления на многие годы вперед.

Своими учителями на фольклористическом поприще А.М. Мехнецов считал многих известных ученых — прежде всего своего научного руководителя, профессора Ленинградской консерватории Ф.А. Рубцова, а также Н.Л. Котикову, с которой он впервые побывал в фольклорной экспедиции в Псковской области, и Б.М. Добровольского. Его первой серьезной самостоятельной работой как собирателя фольклора явились экспедиции в разные районы Сибири, по материалам которых А.М. Мехнецов написал кандидатскую диссертацию «Народно-песенная культура старожильческого населения Западной Сибири» (1983).

Более 30 лет жизни посвятил А.М. Мехнецов педагогической работе в Ленинградской — Санкт-Петербургской консерватории, воспитав плеяду учеников — продолжателей его дела. Придя в консерваторию в расцвете творческой энергии, он сразу заявил о себе как опытный организатор. С небывалой прежде интенсивностью закипела экспедиционная работа по Русскому Северу, к которой он сумел привлечь консерваторскую молодежь, сформировать коллектив единомышленников, включившийся во все формы научной и творческой работы. В 1976 г. под руководством А.М. Мехнецова впервые в истории вузовской фольклористики был создан фольклорный ансамбль, стремившийся исполнять народные песни и наигрыши, не искажая их стилизацией и обработкой.

В 1989 г. по инициативе А.М. Мехнецова в первой российской консерватории было открыто музыкально-этнографическое отделение (ныне — отделение этномузыкологии), нацеленное на подготовку кадров в сфере научного изучения и практического освоения народной музыкальной культуры. Начиная с 2005 г. выпуск специалистов по этой образовательной программе ведется на кафедре этномузыкологии, созданной также во многом благодаря усилиям этого замечательного человека.

Одной из ведущих составляющих профессиональной деятельности А.М. Мехнецова была работа в поле, экспедиции в разные регионы России, проходившие при его научном руководстве и личном участии. По результатам многолетних экспедиционных исследований консерватории было создано уникальное общедоступное собрание документальных материалов: более 300 000 звуко-, видео- и рукописных записей фольклора, хранящихся ныне в фондах Фольклорно-этнографического центра Санкт-Петербургской государственной консерватории имени Н.А. Римского-Корсакова.

А.М. Мехнецов является автором монографических исследований, научных статей и сборников народных песен, составителем и редактором ряда изданий по музыкальному фольклору, разработчиком образовательных программ и учебно-методических пособий, соавтором ряда проектов по фольклору в формате мультимедиа.

Музыкально-общественная деятельность А.М. Мехнецова была связана с его многолетней работой в «Российском фольклорном союзе», объединившем коллективы из более чем 70 регионов, а также разработкой и внедрением региональных (областных) целевых программ поддержки и развития традиционной культуры в Вологде, Перми, Пскове, Омске и других городах.

Достойно пройдя путь бескорыстного и бескомпромиссного служения делу изучения, сохранения и возрождения традиционной культуры Отечества, Анатолий Михайлович Мехнецов навсегда останется в наших сердцах, а его идеи и начинания будут продолжены и развиты учениками и последователями.

И.С. ПОПОВА
(Санкт-Петербург)

Круглый стол

«Пространство колдовства»

5 марта 2008 г. в Центре типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета состоялся круглый стол «Пространство колдовства», участники которого попытались взглянуть на этот феномен с позиций разных гуманитарных дисциплин. Колдовство — один из важных предметов отечественной фольклористики и этнографии — активно изучается среди других народных верований с конца XVIII в. В западной антропологии этот феномен не перестает привлекать внимание исследователей после выхода в свет классической работы Э. Эванса-Причарда о колдовстве у азанде (1937 г.). Однако если в социальной и культурной антропологии XX в. колдовство — один из центральных объектов изучения, то в нашей стране это явление с конца 1920-х до начала 1990-х гг. находилось в силу понятных причин на периферии этнологии и фольклористики (почти единственное исключение — статья Э.В. Померанцевой «Рассказы о колдунах и колдовстве», 1975). В наши дни в антропологии колдовство рассматривается как социальный институт и исследуется в связи с понятиями «власть», «насилие» и «модернизация» в постколониальных странах или же в связи с современной городской мифологией в постиндустриальном мире, тогда как для фольклористики колдовство — область народных верований, а колдун и ведьма изучаются как мифологические персонажи наряду с лешим, водяным и кикиморой. Подобный разброс научных мнений по поводу феномена колдовства ставит перед исследователями, которые не хотели бы ограничиваться узкими дисциплинарными рамками, несколько проблем: имеем ли мы дело с единым феноменом или с локально и/или темпорально разобщенными социально-культурными явлениями, лишь в научном воображении объединяемыми термином «колдовство»? В чем преимущества и недостатки различных методов и подходов к изучению колдовских представлений и практик? Где могут корениться истоки веры в колдовство в различных локальных и темпоральных контекстах? В каких текстах (понимаемых в широком, семиотическом смысле) «живут» представления о колдовстве? Каковы могут быть конфигурации социального и мифологического в связи с представлениями о колдовстве? Как последние могут быть связаны с социальными институтами и структурой локального сообщества? Каковы социокультурные функции веры в колдовство в тех или иных контекстах? Можем ли мы говорить о принципиальных сходствах или, напротив, различиях в конфигурациях и функциях колдовских представлений и практик в типологически разных формах культуры и общества (устной/письменной, доиндустральной/индустриальной/постиндустриальной, охотники-собиратели/земледельцы/кочевники/горожане)?

На круглом столе обсуждались эти и другие вопросы, связанные с общей темой конструирования феномена колдовства (как самими носителями традиции, так и исследователями), или, другими словами, темой языков описания и метаописания этого феномена, существующих в различных контекстах — как географических и исторических, так и дисциплинарных и методологических.

О.Б. Христофорова (Москва) в докладе «Про азанде и не только» рассказала об истории изучения веры в колдовство в социальной антропологии и представила основные научные интерпретации этого феномена. **И.С. Веселова** и **Ю.Ю. Мариничева** (Санкт-Петербург) выступили с докладом на тему «"Жаба тебе в рот", или Фига в кармане: жесты противодействия магической агрессии и/или активация конфликтного поля?». Представив свои экспедиционные материалы, собранные на Русском Севере, первая докладчица рассказала о способах профилактики и диагностики порчи или сглаза, когда «магическими агрессорами» становятся ближайшие родственники жертвы или даже он(а) сам(а). Вторая докладчица поместила эту ситуацию в более широкий контекст: когда само наблюдение в тех или иных культурах «колдовства» становится для «цивилизованных» сил способом диагностики «отсталости» партнера и, таким образом, традиционное социальное конфликтное поле становится ареной гуманитарного противоборства (в частности, европейских благотворительных организаций против африканских «колдунов»). **А.В. Степанов** (Санкт-Петербург) в докладе «К вопросу о роли и статусе "знающих" в современной деревне (по материалам Вологодской области)» рассказал о социально-регулятивной роли знахарей, сосредоточив свое внимание на ситуации нормы (т.е. на обыденных взаимоотношениях между ритуальными специалистами и рядовыми членами социума) и подчеркнув, что ситуация, в которой на первый план выходят этикетные взаимоотношения, не менее важна для понимания традиции, чем ситуация конфликта, обычно предпочитаемая исследователями. **Е.Е. Левкиевская** (Москва) выступила с докладом на тему «Колдовство с точки зрения прагматики». Она отметила, что при обсуждении феномена колдовства необходимо учитывать, что одни его характеристики относятся к мифологической сфере (связь с потусторонним миром и возможность влиять на него, способы приобретения колдовского знания, обладание сверхъестественными знаниями и способностями, посмертная участь колдуна), а другие — к социальной (статус колдуна в обществе как некий ценностный ресурс, из которого можно извлекать выгоду, способы поддержания этого статуса, особенности коммуникации колдуна с другими членами сообщества). Этот тезис был продемонстрирован на примере сюжета быличек «чудесный помощник носит колдуну богатство»; такие истории в деревнях рассказывали обычно о внезапно разбогатевших людях, а также о ремесленниках — кузнеце, мельнике, печнике и т.д. **С.И. Жаворонок** (Санкт-Петербург) в докладе «Структура массового заговора XX—XXI вв.» проанализировала структуру и прагматическую направленность современных заговорных сборников и содержащихся в них текстов. Докладчица выявила типы современных заговоров, обратив особое внимание на новоделы, имитирующие аутентичные тексты, ср., например, «Заклинание на возвращение украденного добра»:

Вор! Именем Бога повелеваю: приди!
То, что ты у меня украл, принеси.
Бог велел, язык сказал,
Тетраграмматон приказал.
Во имя Отца и Сына и Святого Духа.
Аминь.

В.Л. Кляус (Москва) в докладе «Пространство дома в обряде лечения "порчи"» на экспедиционном материале рассмотрел траектории движения знахарей во время заговаривания воды и использования ее для лечения, выделив в пространстве дома такие локусы, как стол, красный угол, дверь и вход в подполье. В выступлениях **А.И. Давлетшина** (Москва) и **А.С. Архиповой** (Москва) были представлены результаты их полевой работы в других странах. А.И. Давлетшин в своем сообщении «"Хорошие и плохие колдуны", "зависть, которая повсюду", "испуг", или О чем всегда можно поговорить в Сан-Педро-Цильцакуапан» рассказал о колдовстве в Мексике; А.С. Архипова в докладе «Разыскивается злой колдун» представила иерархию монгольских магических специалистов и высказала гипотезу о том, что «хараалч» ('проклинатель') — это персонификация одной из социальных функций шаманизма в условиях его исчезновения — функция наказания нарушителей моральных норм с помощью проклятия-хараала[1].

Следующий блок докладов был посвящен филологическим и историческим темам. **И.Г. Матюшина** (Москва) в до-

кладе «Любовная поэзия как приворот» рассказала о любовной поэзии скальдов и, подчеркнув, что она ближе к магии, чем к лирике, высказала предположение о «типологической близости скальдической поэзии к тому этапу развития словесности, который реконструируется для долитературного периода античной культуры, когда на единой стадии магической дорелигиозной обрядности еще соседствуют плач, брань и эротика, дающие начало элегиям, ямбам и любовной лирике». **Ф.Б. Успенский** (Москва) в своем сообщении «Некоторые соображения о происхождении и бытовании скальдических хулительных стихов» продолжил эту тему и поведал о двух типах хулы в древнескандинавской поэтической традиции. **Т.А. Михайлова** (Москва) в докладе «Дело Алисы Китлер, или Как в Ирландии появилось колдовство» объяснила, почему в Ирландии практически не было ведовских процессов, и высказала гипотезу: не возникает ли то, что может быть названо «колдовством», на фоне социальных перемещений и по «вине» законодательства? **Е.А. Литвин** (Москва) посвятила свой доклад «Колдуны и шарлатаны в Древней Греции V — начала IV в. до н.э.» проблеме происхождения ряда терминов, обозначающих «колдунов» в Древней Греции периода поздней архаики — ранней классики: собственно древнегреческих понятий из области народной медицины и погребального ритуала (φαρμακεύς, ἐπωδός, γόης) и термина μάγος, заимствованного из персидского, где он обозначал жреца. По итогам круглого стола планируется издать сборник статей.

Примечания

[1] См. одноименную статью А.С. Архиповой в: ЖС. 2008. № 3. С. 20—23.

О.Б. ХРИСТОФОРОВА
(Москва)

Круглый стол
«Христианские образы в народной культуре»

Прошедший 14 мая 2008 г. в Государственном институте искусствознания круглый стол «Христианские образы в народной культуре» стал продолжением многолетней традиции, сложившейся в секторе народной художественной культуры Института. Тема народно-религиозных представлений разрабатывается здесь уже много лет, что нашло отражение в серии круглых столов, в издании сборника «Религиозный опыт народной культуры. Образы. Обычаи. Художественная практика» (Сост. Н.Ю. Данченкова. М., 2003), монографии А.В. Часовниковой «Христианские образы растительного мира в народной культуре» (М., 2003). На круглый стол были приглашены этнологи, этнолингвисты, филологи и музыковеды-фольклористы, что позволило расширить диалог между учеными. Предлагалось обсудить вопросы, связанные с фольклорными формами освоения христианских образов и сюжетов, поэтикой и стилистикой христианских жанров народного искусства.

Л.В. Фадеева во вступительном слове коснулась проблемы трансформации христианского образа в народной традиции, где он предстает как образ вторичный, *отображенный*, несущий лишь отсвет изначального догматического содержания. Особенности фольклорной интерпретации христианского образа обусловливаются как функциональными задачами (ср. святые-патроны хозяйственной деятельности и здоровья человека), так и изобразительно-выразительными средствами тех видов народного искусства, которые передают христианское содержание. Отсюда вытекает неизбежный вопрос о путях и способах освоения христианских образов и сюжетов фольклорными жанрами — духовными стихами, легендами, заговорами и колядками. Сопоставление церковных (книжных и иконографических) и фольклорных текстов позволяет увидеть постоянные и переменные характеристики образа. В этой же связи должны быть рассмотрены и такие явления народной художественной культуры, как народная икона, народное житие и их отношение к православному канону и фольклору; богослужебные и бытовые основы литургической драмы и школьного театра; музыкально-интонационные особенности духовного пения в народной среде.

В докладе **С.В. Алпатова** «Образ Библии в русском фольклоре и традиционной культуре» была предложена (с опорой на концептуальную схему Э. Панофского) трехуровневая интерпретация восприятия Библии в народной среде. На *фактографическом* уровне происходит рецепция конкретных библейских сюжетов, образов, словесных клише. На уровне *иконографическом* Библия мыслится носителями традиций как образец письменного текста вообще, в тесной связи с разного рода «пророческими», «таинственными» и «волшебными» книгами (особенно в ритуально-магических контекстах). *Иконологический* уровень подразумевает народное представление о Библии как архетипе целого ряда космологических описаний Вселенной (от стиха о Голубиной книге до народных анекдотов на сюжет ATU 1613 «Карты — Библия»).

О.В. Белова выступила с докладом на тему «*Jezus Frasobliwy* и *Сатановский пан*: об интерпретациях одного изобразительного мотива», где коснулась одного мотива из области «изобразительного фольклора». Этот мотив получил неоднозначную и во многом оригинальную трактовку в народной повествовательной традиции западно-восточного славянского пограничья. «Скорбящий Христос» (*Chrystus Frasobliwy*, *Jezus Frasobliwy*, *Frasobliwy*) — одно из наиболее популярных скульптурных сакральных изображений, широко распространенное в католической традиции, а на польских землях известное со времен Средневековья. В народно-религиозной культуре это изображение бытует в форме деревянной скульптуры или мелкой пластики. Докладчица осветила основные мотивы народных легенд, зафиксированных в регионах польско-украинского пограничья и трактующих данное изображение как с позиции народно-христианских верований, так и с опорой на события локальной истории.

Я.В. Чеснов затронул проблему «образов детства в христианской перспективе». Исходная посылка доклада Я.В. Чеснова — констатация определяющего фактора субкультуры детства, а именно выведения соответствующих возрастов из особенностей производственного процесса. В Европе это происходило под воздействием христианства, что позволило развиваться субкультуре детства и мыслеобразам ребенка. Последние Я.В. Чеснов типологически подразделил на два соперничающих мыслеобраза: ангелический, ассоциированный с небом, с адресованным детям «мифом-обманкой» об аисте, и хтонический, выраженный в представлении о связи новорожденного с нечистой силой и о необходимости скорейшего крещения ребенка. Первый мыслеобраз, исторически обусловленный христианской системой ценностей, позволяет создать наилучшие возможности для опережающего развития способностей ребенка. Согласно аргументации докладчика, большую роль в этом процессе играет речевая и поведенческая свобода ребенка. Тем самым закладываются основные доминанты поведения, мышления и чувствований человека во взрослом возрасте. Следовательно, ребенок — это прототип мотивационно-нравственной личности взрослого.

Христианским образам в современном греческом фольклоре был посвящен доклад **К.А. Климовой.** Среди современных греческих нарративов имеется особая группа текстов, в которых повествуется о жизни и страстях Христа и Богородицы, о святых, затрагиваются иные христианские образы и сюжеты. В этих рассказах канонические мотивы часто смешиваются с народными, а сами святые нередко

приобретают черты фольклорных персонажей. На основании сюжетно-композиционных особенностей весь массив подобных текстов можно разделить на несколько подгрупп. К первой подгруппе относятся нарративы о Христе, где выделяются сюжеты, условно называемые нами «Христос и евреи» (с вариацией «Христос и цыгане») и «Христос и Мухаммед». Вторую подгруппу составляют нарративы о Богородице и святых. Здесь можно особо отметить сюжеты, связанные с Богородицей и святым Георгием. Характерные черты последнего могут приписываться другим святым, почитаемым в конкретной локальной традиции (например, святому Минасу на Крите и т.д.). Наконец, третья подгруппа состоит из многочисленных нарративов о возникновении (строительстве) церквей. Христианские сюжеты и образы, освоенные новогреческой фольклорной традицией, претерпели значительные изменения, связанные с их «фольклоризацией», что в значительной степени отдалило их от православного канона. Тем не менее основные религиозные черты в образах Христа, Богородицы и всех описываемых в нарративах святых безусловно сохранены.

С.П. Сорокина выступила с докладом «Специфика интерпретации библейских образов в народной прозе». Большая группа произведений народной прозы складывалась под самым непосредственным и значительным влиянием древнерусской христианской литературы, прежде всего житийной и апокрифической. Многие произведения народной прозы действительно очень близки к соответствующим литературным источникам. Однако есть среди них и тексты, весьма специфически интерпретирующие библейские образы. В них Бог, Иисус Христос, святые ведут себя как обычные люди. Можно говорить об определенной сниженности их образов. Подобные рассказы отнюдь не нацелены на десакрализацию образов, глубоко почитаемых русским народом, хотя, с точки зрения ортодоксальных религиозных представлений, конечно, представляются отступлением от канона. В данном случае, по-видимому, следует говорить об особом типе народной, «наивной» религиозности. Очевидно, что в данных текстах обнаруживается совсем иной вид снижения образа, чем, например, в сатирических антиклерикальных произведениях фольклора. Докладчица рассмотрела подобные произведения и предложила для обсуждения на «Круглом столе» некоторые возможные ответы на вопрос о причинах их появления, о механизме формирования подобной повествовательной традиции и ее аналогах в фольклоре.

А.А. Иванова с позиций теории межкультурной коммуникации проанализировала «устное житие» св. Артемия Праведного, а именно характер взаимодействия агиографической литературы, иконографии и фольклора в процессе формирования данного текста. Подход к изучению устной религиозный прозы как результата «диалога» двух традиций (церковной и фольклорной) позволил докладчику не только отследить механизмы адаптации церковных источников устной культурой, но и выявить их таксономические уровни.

В докладе **Н.Ю. Данченковой** «Духовный стих. Проблемы *интонационного поля*» обсуждалась проблема специфичности музыкальной формы русского духовного стиха. Музыкальная форма — важная составляющая, от которой зависит не только характер произнесения словесного текста, но и *образ* его звучания. Будучи видом народного религиозного пения, духовный стих демонстрирует принципиально иное понимание религиозности в сравнении с церковно-певческой традицией. Жанровая специализация здесь осуществляется не по линии максимального обособления от стихии «мирской» песенности (как в церкви), а, напротив, путем синтезирования интенций, излучаемых различными отделами народной интонационной культуры. Круг жанров, на которые ориентируются напевы духовного стиха, весьма широк и варьируется в региональных традициях. Так, для среднерусской традиции характерна связь с речитативно-напевными жанрами, «малыми» фольклорными формами, поздним песенным слоем и традиционно-народными формами совместного интонирования молитвословий — и одновременно своеобразная «поправка на церковность» в виде отдельных музыкально-лексических аллюзий.

Доклад **Т.В. Хлыбовой** был посвящен образу святителя Николая. Этот образ, столь значимый в русской культуре в целом, в народной духовной поэзии разработан слабо, а основной корпус стихов представлен по большей части образцами поздней традиции. Причины этого явления связаны с социальным статусом святителя как *крестьянского* святого, подвиг которого калики перехожие, поддерживавшие интересы правящей знати (сторонников нового христианского мировоззрения), не были склонны воспевать. Имя *Николай* крайне редко встречалось в княжеской среде в отличие от имен Георгий и Федор. Стихи, посвященные тезоименным святым последних, напротив, были весьма популярны. По мере признания святительского подвига и его чудодейственной силы в социальных верхах (XVI—XIX вв.) увеличивается и количество сюжетов духовных стихов и кантов о Николае Угоднике, они получают повсеместное распространение.

М.В. Ясинская посвятила свой доклад народно-этимологической интерпретации имен святых (агионимов). В народной традиции имена святых, будучи по своему происхождению, как правило, неславянскими, получают новую мотивацию путем сближения со сходными по звучанию словами родного языка. Народная этимология оказывает влияние, с одной стороны, на формирование образа святого, с другой — на представления о календарном периоде, связанном с данным святым-патроном. Так, святому-покровителю могут приписываться определенные функции, свойства, возможно порождение текста легенды, объясняющей имя; далее эти свойства распространяются на символику дня, в который празднуется память того или иного святого. Народно-этимологическое толкование имени может также регулировать запреты и предписания, приуроченные к данному дню, провоцировать возникновение определенных ритуалов, магических действий. Роль народно-этимологической интерпретации может быть различна: с одной стороны, она служит мотивом для возникновения обряда, с другой — выступает как вторичное явление, помогает подтвердить и объяснить обычаи и обряды, смысл которых перестал быть очевидным для носителей традиции, и, таким образом, выступает в качестве универсального механизма ремотивации.

М.В. ЯСИНСКАЯ (Москва)

Международный конгресс в г. Дерри

16—20 июня 2008 г. в г. Дерри (Северная Ирландия) прошел IX конгресс Международного общества этнологов и фольклористов (SIEF). Название этого научного собрания — «За пределами "Европейского наследства": освобождая этнологическое воображение» призывало участников к обсуждению творческой и вместе с тем научной интерпретации фольклорных и этнографических фактов, к расширению исследуемого материала и методологии его изучения.

В конгрессе приняли участие более 400 человек из 35 стран, причем выступления имели самый разнообразный формат встреч и дискуссий. Прежде всего, каждый день читались пленарные лекции, предназначенные для всех участников. Кроме того, было организовано 48 секций с «традиционными» докладами и 15 семинаров и круглых столов, предполагающих более свободную дискуссию. Использовалась и такая интересная форма научных сообщений, как постеры — рассказ по иллюстрации (показательный пример — исландский стенд «Новый националь-

ный проект по изучению народных верований в Исландии»). В рамках конгресса проводились выставки книг по этнологии и фольклору, экспозиции традиционных ирландских ремесел и обрядовых предметов, по вечерам звучала народная музыка, устраивались мастер-классы по танцам, демонстрировались этнографические фильмы. Состоялись заседания редколлегий журналов по этнологии и фольклору, совещания рабочих групп и комиссий («Календарная обрядность», «Баллады», «Народная религиозность» и др.), а также встречи «по интересам» для обсуждения работы в рамках совместных проектов.

Тематика секций охватывала все сферы этнологического и фольклорного знания разных традиций и свидетельствовала о многообразии методологических подходов к исследуемому материалу (программа конгресса издана в виде брошюры объемом 90 страниц). Чтобы продемонстрировать широту спектра проблематики, назову несколько секций: «Англия и св. Георгий», «Межкультурные коммуникации в Европе», «Остатки империи: руины Европы за границей», «Музыкальное наследие», «Кулинарное наследие», «Одежда и идентичность», «Культура и собственность», «Границы и культура», «Гендерные пространства», «Эмоции, собранные в архивных файлах», «Антропология в новой Европе» и многие другие.

На съезде явно доминировали дискуссии по проблемам современности: освещались вопросы идентичности, использование традиционного наследия в политических целях, проблематика границы в широком смысле и др. Фольклор в Интернете, особенности коммуникации, новые и обновленные формы фольклорных жанров в современном мире также были предметом обсуждения.

Значительное место уделялось этнологии и фольклору в постсоциалистическое время. В разных секциях прозвучали доклады **Л. Лайнесте** (Эстония) «Трансформируя традиции: постсоциализм в эстонских политических анекдотах», **Т. Буковчан** (Хорватия) «Медицинский плюрализм в постсоциалистической Хорватии», **Г. Килиановой** (Словакия) «Время отсчета? Этнологические исследования в "новоевропейском государстве"», **А. Хисы** «"Новая" этнология в "новой" Албании: Возможно ли это?», **Л. Антон** «К антропологии памяти: Перспективы обучения антропологии в постсоциалистической Румынии» и др.

Немало докладов и дискуссий было посвящено проблемам миграции в современном мире. От «микроскопических» до глобальных проблем — таков разброс тем в этой сфере этнологии. **Х. Диббиц** (Нидерланды) в докладе «Выставка "Европейская культура иммигрантов"» на семинаре «Материальная культура» рассказала о проекте, целью которого было создать в Амстердаме экспозицию, представляющую интерьер жилых помещений выходцев из Марокко и Суринама. На выставке демонстрировалась вымышленная иммигрантская квартира с предметами национального быта, утварью и предметами для исполнения культа. Вместе с тем значительную часть интерьера занимали европейские и собственно голландские материальные объекты, что отражает реальную картину убранства жилищ современных иммигрантов.

Подробно рассматривалась и гендерная проблематика. В своем докладе «Культурное наследие и музеи в гендерной перспективе» **Б. Мойерлинг** (Швеция) рассказала о разгоревшейся в Швеции дискуссии о возможности и даже необходимости организации музеев и выставок с учетом пола посетителей. На секции «Сельское пространство с точки зрения гендера» обсуждалась специфика удаленных территорий и особые роли мужчин и женщин в их управлении и поддержании традиций. Основные сообщения были посвящены северным территориям (Финляндия, Карелия, Швеция), но затрагивались и проблематика роли женщины в новых экологических поселках в Венгрии (**Д. Фаркаш**), и гендерные роли в современном переосмыслении деревенского пространства в Румынии (**Ф. Верел**).

Во многих сообщениях шла речь об этнографии и фольклоре диаспор. Так, в секции «Родина и диаспора: воображение и реальность» прозвучали следующие доклады: **К. Кауринковски** (Франция) «Образы Родины в нарративах "советских греков"», **Ч. Жмегач** (Хорватия) «Между Родиной и диаспорой», **Л. Фиалкова, М. Еленевская** (Израиль) «Научная диаспора: между промыванием мозгов и собиранием камней», **Д.-М. Палома, Р.Ф. Пилар** (Испания) «Родина и диаспора в нарративах евреев сефардов», **Л. Неринга** (Литва) «Литовцы в Северной Ирландии», **Е. Протасова** (Финляндия) «Русскоязычное население в Нарве, Эстония». Эти доклады будут опубликованы в издании «Диаспора» на русском языке.

Русская и славянская традиции обсуждались в сопоставительном плане в секции «Кельто-славика и фольклор», где прозвучали доклады **Т.А. Михайловой** «Ирландская банши и русская русалка: легенда о гребне», **А.Р. Мурадовой** «Лиминальность в бретонской и русской сказке», **Г.В. Бондаренко** «Образ уродливой старухи (ведьмы) в ранних ирландских повестях и русском фольклоре».

К сожалению, ежедневные секции проводились одновременно, поэтому за четыре дня удалось прослушать только малую часть докладов. В секции «Этнология и (социо)лингвистика: Изменение диалектов и моделирование идентичности» выступил **П. Колуцци** (Италия), указавший на важную роль танцев как языка тела и фольклора в целом в политике языкового планирования для сохранения языков меньшинств. **Дж. Бил** (Великобритания) подробно проанализировала историю развития северо-восточного диалекта Англии. Амбивалентность диалектных черт проявляется в том, что в ряде «культурных» коммуникаций они подавляются, а в других — сельских или в эмиграции — наоборот, утрируются. Исследовательница описала процесс маркирования диалектных областей и локальной идентичности через сувенирную продукцию, на которой напечатаны типичные для говора, но не для литературного языка слова, иногда в их специфической транскрипции.

Активной была секция, в которой обсуждались проблемы, связанные с составлением, хранением, использованием и компьютеризацией этнографических и фольклорных архивов в разных странах и институтах. В докладе **Б. Даковича** (Хорватия) был подробно проанализирован этнографический архив Университета Загреба и издания, которые были выполнены с учетом хранящихся в нем данных. **Э. О'Коннор** (Ирландия) говорила о роли научной концепции создателей при отборе материала для хранения на примере двух архивов — Университета Дублина и Ирландского общественного радиовещания. **М. Маккей** (Шотландия) рассказала о масштабном проекте по компьютеризации Шотландского архива при Университете Эдинбурга[1]. **И.С. Веселова** (Россия) представила проект создания архива русских личных дневников по материалам экспедиций и продемонстрировала его структуру.

Секция «Календарная обрядность и народная религиозность» ставила своей целью сравнить локальные традиции модификации народно-христианских праздников в свете почитания местных святых и трансформации народных представлений о времени. В докладе **И.А. Седаковой** (Россия) подробно освещались народно-религиозные аспекты святочного периода у балканских народов. Этот же период народного календаря, но на материале эстонской, удмуртской и севернорусской традиций анализировался **А. Линтропом** (Эстония). Календарные праздники, связанные с почитанием местной иконы Богородицы на греческом острове Тинос, обсуждались в двух докладах. Докладчики представили практически один и тот же материал, но с разных позиций — «извне» (**Э. Холанд**, Норвегия) и «изнутри» (**К. Сераидари**, Греция—Франция). Восприятие традиции (календарных праздников, культа святых) носителями

и исследователями «со стороны» стало предметом оживленной дискуссии участников секции.

Заключительное собрание съезда было посвящено организационным вопросам. Ученые секретари комиссий при Обществе этнологов и фольклористов отчитывались о проделанной работе и информировали о предстоящих конференциях. Был избран новый президент — У. Кокел (Северная Ирландия) и было решено, что следующий конгресс состоится в Португалии в 2011 г.

Конгресс знаменовал собой новый этап в развитии этнологии и фольклористики, он продемонстрировал роль гуманитарного знания в политике в широком смысле этого слова. Пленарные доклады были прочитаны именно по этим аспектам науки, граничащей с политикой. Этнологическая проблематика в наши дни, как известно, выходит за рамки науки и является важной составляющей в международной и внутригосударственной деятельности всех правительств, в том числе и России. Символично, что конгресс проходил в Ольстере, известном своей трагической историей. Знание культурного и этнологического наследства, понимание роли идентичности, конфессиональных сходств и расхождений — всё это помогает избежать этнических и религиозных конфликтов и способствовать их разрешению.

Более подробную информацию о конгрессе в Дерри, о публикациях и предстоящих конференциях можно получить на сайте Общества этнологов и фольклористов: www.siefhome.org.

Примечания

[1] Подробнее об этом архиве см.: *Седакова И.А.* Шотландский архив в Эдинбурге: История. Материалы // ЖС. 2005. № 3. С. 53—56.

И.А. СЕДАКОВА (Москва)

В соответствии с рекомендациями I Всероссийского конгресса фольклористов Государственный республиканский центр русского фольклора сообщает о решении провести в феврале 2010 г. II Всероссийский конгресс фольклористов. Предполагается, что основные направления работы конгресса будут связаны с обсуждением проблем современного фольклора и фольклористики:

I

- **Комплексная текстология, поэтика и язык фольклора**
- **Фольклор: письменные и устные традиции**
- **Городской фольклор и традиции субкультур**
- **Региональные проблемы фольклористики. Методики полевых исследований**
- **Музыкальный фольклор. Народная хореография**
- **Декоративно-прикладное искусство и пластический фольклор**

II

Фольклор в современном общеобразовательном процессе

III

Фольклор и средства массовой информации

IV

Деятельность учреждений культуры по реконструкции, возрождениию и актуализации фольклора

Наряду с основными темами будет уделено внимание другим важным и актуальным проблемам современной фольклористической науки. Особое внимание мы предполагаем уделить практическим и методическим вопросам современного фольклорного процесса. Центр приглашает ученых, преподавателей, руководителей ансамблей, народных хоров и театров, школ, студий, кружков. Предложения по срокам проведения конгресса, тематике секций, круглых столов и симпозиумов просим высылать в электронном виде по адресу crf@inbox.ru до 30 апреля 2009 г. Контактный тел. (499) 245-2205, (499) 245-2079

Внимание! В публикации «Монгольские легенды и предания» (ЖС № 3—2008) на с. 31 неверно указаны переводчики двух текстов. В действительности перевод текста «Солнце и человек» выполнен К.В. Ким, перевод текста «Как появилось солнце» выполнен Е.О. Чернышевой.

Уважаемые читатели!

Подписаться на журнал «Живая старина», помимо каталога Роспечати, вы можете в агентстве «Мир прессы» (тел. (495) 787-6362 и (495) 787-3415, e-mail: mir_press@mail.ru), а также по каталогу «Пресса России» (подписной индекс 45355)

Раиса (Рахель) Ефремовна Горюнова, 1942 г.р., читает Псалтырь. Астрахань

Культовые принадлежности в доме Р.Е. Горюновой: талес (талит), талес котн (талит катан), кипа, мешочек для хранения тфилин, тфилин, религиозные книги

Мезуза в доме Р.Е. Горюновой

В 2007 г. состоялась экспедиция Российского гос. гуманитарного университета (Москва) к астраханской общине субботников — славян, исповедующих иудаизм. «Русские иудействующие» живут в самой Астрахани и в Лиманском районе Астраханской области.

Избранные материалы экспедиции читайте на с. 52—54.

Фото А.Б. Мороза

Раиса Сергеевна Гайдукова (дев. фамилия Перепеченова), 1914 г.р., и ее дочь Ирина Соломоновна Храпова, 1935 г.р. С. Зензили

На переднем плане: Алексей (Елизар) Леонидович Жабин, 1933 г.р., со своей двоюродной сестрой Тамарой Федоровной Перепеченовой, 1933 г.р. На заднем плане: Дмитрий Данилович Перепеченов (Мейер бен реб Гедалия), 1930 г.р., муж Т.Ф. Перепеченовой. У дома Перепеченовых в с. Михайловка

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.: (499) 245-2205, (499) 245-2079

Уважаемые читатели!

Подписка на журнал

«ЖИВАЯ СТАРИНА»

принимается во всех отделениях связи

Подписной индекс — 73149 (каталог Роспечати)

Internet: www.rosp.ru

Для зарубежных читателей подписка оформляется в ЗАО «МК-Периодика»

E-mail: info@periodicals.ru

Internet: http://www.periodicals.ru

В следующих номерах:

И.А. Швед
(Брест, Белоруссия)
Традиционные верования белорусов, связанные с охотой

Ю.А. Новиков, Н.А. Морозова
(Вильнюс, Литва)
«Отец рыбак, и сын в воду смотрит...»

И.Ю. Назарова
(Петербург)
О некоторых стратегиях рыбной ловли: удача на рыбалке

Ю.В. Халюков
(Орел)
Названия промысловых рыб в лексике рыбаков Орловской области

В.А. Ворошилин
(с. Русская Журавка Воронежской обл.)
Песни новогодних и рождественских обходов в Воронежской области

Материалы фольклорно-этнографических экспедиций

Обзоры, рецензии

Научная хроника