

ISSN 0204-3432

# ЖИВАЯ СТАРИНА

4'2009

Журнал о русском фольклоре  
и традиционной культуре





Наплечные украшения «поляки». С. Ерышёвка



Головной убор «обвязка» (вид сзади). С. Ерышёвка



Юбка, «хвартук» и вышитый конец пояса. С. Ерышёвка

Одна из рубрик этого номера «Живой старины» посвящена различным аспектам традиционной культуры Воронежской области. На страницах журнала читатель найдет статьи о календарной и семейной обрядности, музыкальных традициях, конфессиональных группах региона.

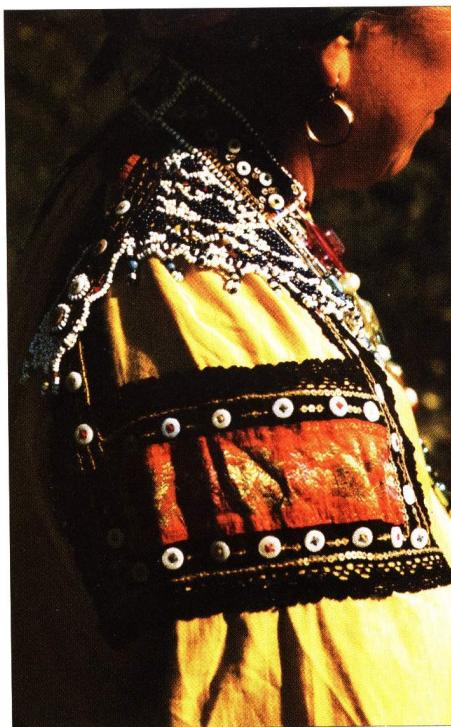
На этой странице обложки публикуются фотографии народного костюма (приблизительно начала XX в.), сделанные в 1990-е гг. во время экспедиций Московской консерватории в южную часть Воронежской области (Павловский район).



Фото Д.В. Смирнова



Женская рубашка (вид сбоку), наплечные украшения «поляки», бисерный «подглottник», расшифтовые рукава. С. Ливенка



Женская рубашка (вид сбоку), наплечные украшения «поляки», бисерный «подглottник». С. Ливенка



Наряд невесты: юбка с тремя лентами и одетый поверх нее «хвартук». С. Ерышёвка

# ЖИВАЯ СТАРИНА

4(64)2009

Учредитель и инициатор возобновления издания  
Государственный республиканский центр русского фольклора

Журнал о русском фольклоре  
и традиционной культуре

Основан в 1890 году  
Возобновлен в 1994 году

Руководитель издательского проекта  
А.С. Каргин

Главный редактор С.Ю. Неклюдов

Редколлегия:

М.В. Ахметова (зам. главного редактора)

О.В. Белова

Л.Н. Виноградова

В.М. Гацак

М.А. Енговатова

А.Ф. Некрылова

В.Я. Петрухин

И.А. Разумова

С.М. Толстая

А.В. Чернецов

Ответственный секретарь редакции

А.С. Подгаец

Научный редактор

О.В. Трефилова

Макет и компьютерная верстка:

И.К. Дергунова, Т.В. Бурцева

Обработка иллюстраций:

А.А. Зернов

Зав. сектором производства и реализации:

Э.Р. Жукова

Издание осуществлено при финансовой поддержке Министерства культуры Российской Федерации (ФЦП «Культура России»; Государственный контракт № 1816-01-41/02-АШ от 24 июня 2009 года)

Адрес редакции: 119034,

Москва, Турчанинов пер., 6

Тел.: (499) 245-2205, 245-2079

Факс: (499) 246-9323

E-mail: ctf@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 23.11.2009. Формат 60×90 1/8. Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 9,0. Тираж 3000 экз. Заказ 188. Цена договорная

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

Рукописи не возвращаются. При перепечатке ссылка на журнал обязательна

© «Живая старина», 2009

На 1-й стр. обложки: Александра Стефановна Зуева (с. Ерышёвка Павловского р-на Воронежской обл.) в традиционном воронежском костюме приблизительно начала XX в. Детали костюма: «голубая куцынка», «подглотник», ожерелье, на голове «обвязка». Фото Д.В. Смирнова. 1990-е гг. На 4-й стр. обложки: Фрагмент традиционного воронежского костюма (см. выше): «подглотник» и ожерелье

## СОДЕРЖАНИЕ

НАВСТРЕЧУ II ВСЕРОССИЙСКОМУ КОНГРЕССУ ФОЛЬКЛОРИСТОВ ...	2
<b>МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ В ФОЛЬКЛОРЕН</b>	
Л.Н. Виноградова. Мифологические существа, наказывающие за неурочное прядение . . . . .	4
Е.Е. Левкиевская. Полесские поверья о некрещеных детях . . . . .	7
Г.И. Лопатин. «Адна была ў дзярэйні ведзьмачка...» . . . . .	11
Е.М. Боганева. «Харошыя были людзи, только их не видзеў никто...» . . . . .	14
Е.В. Сафонов. Домовой (материалы к этнодиалектному словарю «Духовная культура русских Ульяновского Присурия») . . . . .	17
О.Б. Христофорова. Икота: к вопросу о генезисе мифологического персонажа . . . . .	20
<b>РЕГИОНАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР: ВОРОНЕЖСКАЯ ОБЛАСТЬ</b>	
Г.П. Христова. Свадебный обряд украинцев воронежских сел . . . . .	24
Г.Я. Сысоева. «Вождение русалки» в селе Оськино Воронежской области (по записям конца XX в.) . . . . .	28
В.А. Ворошилин. Песни новогодних и рождественских обходов в Воронежской области . . . . .	30
Д.В. Смирнов. Народно-песенная традиция южных окраин Воронежской области . . . . .	35
М.М. Каспина, А.Б. Мороз. Субботники Воронежской области . . . . .	39
<b>ПАМЯТНЫЕ ДАТЫ</b>	
К 90-летию со дня рождения Б.Н. Путилова	
Т.Г. Иванова. О Борисе Николаевиче Путилове . . . . .	42
Е.М. Белецкая. Незабываемые встречи . . . . .	46
К 90-летию со дня рождения Г.Л. Пермякова	
А. Крикманн. О моей переписке с Г.Л. Пермяковым . . . . .	48
П. Гжибек. Пословица и ее ситуации: от определения к классификации. Перевод с английского Д.С. Николаева . . . . .	51
<b>ЭКСПЕДИЦИИ</b>	
Т.А. Сережко. Экспедиция Белгородского университета . . . . .	54
«Она прихватила старую жизнь...» (рассказы М.В. Осокиной из саратовского села Самодуровка). Публикация Т.Н. Медведевой . . . . .	57
<b>ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ</b>	
В.Е. Добропольская. Новый сборник фольклора литовских старообрядцев . . . . .	60
О.В. Трефилова. «Сего ради нищ есмь...»: бродячие слепые певцы в традиционной культуре славян . . . . .	62
А.С. Башарин, М.Л. Лурье. Русские песни о преступниках и палацах . . . . .	63
О.В. Белова. Русские рукописные травники в контексте культуры . . . . .	66
О.В. Трефилова. Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике . . . . .	67
<b>НАУЧНАЯ ХРОНИКА</b>	
А.И. Вассул, Т.Г. Иванова, Н.Г. Комелина. Конференция к 90-летию со дня рождения Б.Н. Путилова . . . . .	68
Содержание журнала «Живая старина» за 2009 год . . . . .	70

*В преддверии II Всероссийского конгресса фольклористов «Живая старина» предлагает читателям выдержки из программных статей его участников. Полностью статьи будут опубликованы в сборнике материалов Конгресса.*

А.С. Каргин, доктор пед. наук; Гос. республиканский центр русского фольклора (Москва)

Государственный республиканский центр русского фольклора, организуя II Всероссийский конгресс фольклористов, своей основной задачей видит усиление взаимодействия между различными группами фольклористического сообщества, поскольку в настоящее время степень его интегрированности ничтожна.

В последние годы возрос интерес общества и государства к традиционной культуре, фольклору, декоративно-прикладному искусству, ведется поиск путей по их эффективному внедрению в образовательный процесс. Фольклор становится частью официальной культуры — регулируемой, организуемой, поддерживаемой государством. Подобная протекционистская линия проводится не только в России (в первую очередь по линии органов и учреждений Минкультуры), но и наднациональными международными структурами и организациями (ЮНЕСКО, СИОФФ, ИНСИТА и т.д.). Названные организации только в последние четверть века приняли ряд крупных документов — «Рекомендации по поддержке и сохранению фольклора», «О культурном разнообразии», «Конвенцию о сохранении нематериального культурного наследия» и т.д. Эти документы содержат призыв к государствам оказывать содействие фольклору, ремеслам, другим этническим формам творчества. Вполне естественно, что государство, вмешиваясь в этот процесс, решает, что считать фольклором, а что нет.

Российский вариант развития событий имеет свою специфику. Во-первых, наше государство с начала XX в. активно вмешивается в дела традиционного искусства. Оно определяет правила игры всем участникам — от народного мастера до народного артиста, от сельского клуба до массового культурного мероприятия на крупнейшей центральной концертной площадке. Во-вторых, в XX в. народ целенаправленно загоняли в элитарную культуру: за счет государства целые трудовые коллективы возили в музеи, на концерты симфонической музыки, на выставки. Участникам художественной самодеятельности присваивали звания «народный», а параллельно профанировали саму идею любительства, вытаскивая ее на рельсы профессионального искусства.

В конце XX в. клубы, центры и дома народного творчества стали на скорую руку создавать структуры, по своей сути полупрофессиональные. Так, в сфере сценического фольклора типичным стало образование всевозможных муниципальных оркестров, ансамблей, хоров и т.д. Их выступления, методическая помощь, мастер-классы, семинары стали статьей дохода. В культуре всего должно быть много и разного, но специалисты должны всегда четко понимать, о какой культуре или ее части идет речь. Ведь национальные формы культуры — это путь не только к взаимопониманию, но иногда и к разъединению. Не будем забывать, мы уникальное многоликое государство, которому нужна разработка культурно-национальной доктрины.

Поэтому Государственный республиканский центр русского фольклора видит основной задачей предстоящего Конгресса не только разработку и обсуждение программы научных исследований в области фольклора и совершенствование информационной деятельности по пропаганде фольклорного наследия народов России, но, прежде всего, усиление взаимодействия и координации фольклористических научно-исследовательских, научно-методических, образовательных и культурно-просветительских структур.

А.Ю. Брицына, канд. филол. наук; Ин-т искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М.Т. Рильского Национальной академии наук Украины (Киев)

Как и в ряде постсоветских научных сообществ, в украинской фольклористике на рубеже тысячелетий произошли значительные изменения, связанные в первую очередь с разрушением идеологической монолитности и «отменой» методологической унификации науки.

Многообразие научных школ и направлений конца XIX — первых десятилетий XX в. после закрытия издания «Етнографічний вісник» и публикации в нем программной статьи, объявляющей вражескими этнологические и антропологические тенденции в науке, сменилось унылым единообразием. В свете сказанного очевидна причина преобладания филологических методов и трактовок в современной украинской фольклористике. Ведь именно это направление уже в XIX в. было наиболее развитым и оформившимся, а ростки новых концепций, появившиеся в начале XX в., не успели окрепнуть. Основные успехи украинской фольклористики были достигнуты именно на пути филологического изучения фольклора. При этом методологический инструментарий таких исследований не претерпевал существенного переосмыслиния и практически «застыл» едва ли не на протяжении целого столетия.

Однако в наши дни, казалось бы, целиком подвластные «литературоцентричному» анализу проблемы, например жанровая классификация явлений фольклора, неожиданно оказались трудноразрешимыми с чисто филологических позиций. Еще более сложным становилось решение проблемы применительно к явлениям, которые кроме словесной составляющей имели и музыкальную, к явлениям обрядовой действительности и т.д. Учет невербальных факторов, столь необходимый при анализе явлений синкретического характера, как и внимание к контексту функционирования, без которого невозможно понять истинную природу многих явлений, например обрядового фольклора, стал все более обнаруживать продуктивность выхода за рамки сугубо филологического анализа. Плодотворность таких подходов стала очевидной и для рассмотрения традиционной прозы, которая до сих пор считалась наиболее подходящим полем для филологических штудий. Собирательская практика, освобождаясь от многих стереотипов, также неожиданно обнаружила, что огромное число явлений, чья фольклорная природа не подлежит сомнению, не может быть «расклассифицировано» традиционными методами.

Все это приводило к вопросу о природе фольклора, но, к сожалению, показательные дискуссии на эти темы так и остались кулачными. Вопрос о природе фольклора, предмете и методах его изучения уже на протяжении десятилетий тревожит фольклористов. Наиболее выразительно звучат голоса о гибели фольклора, об утрате фольклористикой своего предмета. Однако представляется, что нередко она ассоциируется с уходом из активного бытования лишь какого-то явления, жанра или группы жанров, а не фольклора в целом. С другой стороны, подвергаются сомнению определенные черты фольклора, например традиционность. В этом случае «гибель» фольклора отождествляется с отсутствием видимых примет традиционности. Что же касается фольклористики, то изменение ракурса рассмотрения, обусловленное иной методологической перспективой, нередко поверхностно расценивается как утрата фольклористикой собственного взгляда на предмет исследования, растворения его в

лингвистической, этнографической и прочей проблематике и объясняется влиянием зарубежной фольклористики, в частности американской, якобы давно утратившей возможность исследовать традиционный фольклор, а потому вынужденной искать себе новое применение.

Возможность обогатить наше представление об устной традиции дает понимание коммуникативных функций фольклора. Оно позволяет убедиться, что художественные достоинства фольклорных явлений связаны не только с тем, что они являются «искусством слова», но и с невербальными составляющими, обеспечивающими интерес и одобрение слушателей. Рассмотрение фольклора в антропологической перспективе актуализирует применение pragматических методик в фольклористическом анализе, коммуникативные функции и связи явлений выступают на первый план, а ключевыми словами исследований становятся *функция, процесс, деятельность, коммуникация*.

**А.В. Морозов, доктор филол. наук; Ин-т искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы Национальной академии наук Белоруссии (Минск)**

В соответствии с положением Конвенции ЮНЕСКО по охране нематериального культурного наследия народов мира белорусские фольклористы считают целесообразным решение на основе имеющихся в республике коллекций фольклорных произведений<sup>1</sup> таких насущных проблем, как:

1. Перезапись зафиксированных фольклорных произведений на современные носители электронной информации.

2. Создание эталонной базы данных по фольклору для последующего включения в Национальный список нематериального культурного наследия.

3. Продолжение картографирования (определения ареалов бытования зафиксированных явлений нематериальной культуры белорусов).

4. Создание мультимедийных компакт-дисков по особым видам и жанрам нематериальной культуры белорусов.

5. Разработка основных положений, принципов сохранения, систематизации, изучения и паспортизации объектов нематериального культурного наследия белорусов.

6. Пропаганда политики ЮНЕСКО по сохранению нематериального наследия и распространение международных материалов по данной проблематике.

7. Сотрудничество с соответствующими зарубежными организациями и институтами славянских и неславянских стран по сохранению, изучению и популяризации нематериального культурного наследия народов мира.

В перспективе — создание единой общеславянской электронной базы текстов народной поэзии и прозы.

#### Примечания

<sup>1</sup> Фольклорные коллекции и фонды существуют при различных научно-исследовательских институтах и вузах (Институт искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы НАН Белоруссии, Белорусский гос. университет, Белорусский гос. педагогический университет им. М. Танка, Белорусская академия музыки, ряд областных университетов). Имеются также коллекции при домах народного творчества, библиотеках и музеях.

**А.Д. Цветкова, канд. филол. наук; Павлодарский гос. пед. ин-т (Казахстан)**

После распада Советского Союза 6 млн. русских в Казахстане стали второй по величине (после самой большой на Украине — около 11 млн.) русской диаспорой в ближнем зарубежье.

Сегодня русский этнос является вторым по численности в Казахстане.

В настоящее время перед казахстанскими фольклористами, занимающимися исследованиями фольклора живущих в Казахстане восточных славян, стоят следующие проблемы:

1. Проблема записи, хранения и научной обработки славянского фольклора. Из всех вузов республики собирательской работой планомерно занимаются лишь ученые Казахстанского филиала МГУ (Астана), Павлодарского гос. института и Павлодарского гос. университета. Фольклористами названных вузов (Т.В. Кривощапова, Г.И. Власова, А.Д. Цветкова) разработаны программы обследования, вопросы, учитывающие региональную специфику фольклора, при записи и обработке материала применяются цифровые технологии, создаются аудио-, видео- и фотокаталоги. В центре внимания оказываются Центрально-Северный и частично Восточный Казахстан. Накопленные фольклористами-полевиками архивные записи публикуются в различных сборниках, что на данном этапе необходимо, поскольку восточнославянский фольклор Казахстана представлен лишь единичными изданиями.

2. Проблема регионального своеобразия русского фольклора. Теоретические разработки в современной фольклористике Казахстана немногочисленны. Заметное место среди исследований фольклора Центрально-Северного Казахстана занимают работы Г.И. Власовой, в которых анализируется обрядовый (календарный и свадебный) фольклор восточных славян Казахстана в историко-типологическом, жанровом и региональном аспектах. Несказочная проза является предметом научного интереса А.Д. Цветковой (см. ее учебное пособие «Русская устная мифологическая проза Центрально-Северного Казахстана». Павлодар, 2006). А.Б. Абдулина в монографии «Методология и проблематика регионального изучения фольклора (на материале русского фольклора Казахстана)» (Алматы, 1999) предлагает определение «этнокультурный регион», освещает процессы формирования регионов Казахстана с точки зрения концентрации восточнославянского населения, рассматривает региональное своеобразие песенного фольклора Казахстана.

3. Выявление «фольклорных гнезд», которые могут представлять собой даже небольшие группы хранителей какой-либо традиции (другого региона, этноса, социальной группы или даже другого времени). Например, на территории Северного Казахстана, а также Омского Прииртышья проживают компактные, небольшие по численности группы потомков забайкальских казаков, родители которых после революции 1917 г. оказались в Китае. В 1950-е гг., в период освоения целины, они вернулись на родину. Долгое время живя на чужбине, они бережно хранили русские традиции, фольклор, духовные основы.

4. Интенсивность межэтнических процессов в современном Казахстане заставляет выделить в качестве чрезвычайно актуальной проблему взаимодействия и взаимообмена фольклора разных народов. Процессы заимствования славянами-переселенцами тюркского фольклора в течение всего периода совместного проживания протекали неравномерно. Славяне, принадлежащие к первой волне миграции (XVI—XIX вв.), проживающие в казачьих станицах, в XIX — начале XX в. свободно владели казахским языком, а соответственно и усваивали фольклор коренного этноса. В советскую эпоху, когда приоритетной была русская культура, влияние тюркского фольклора заметно ослабевает. Сегодня, когда казахский язык официально утвержден как государственный, а приоритетной становится казахская культура, меняется и характер фольклорных взаимовлияний: славяне осваивают и возрождают уже в новых формах казахские устнопоэтические традиции.

Л.Н. ВИНОГРАДОВА

## МИФОЛОГИЧЕСКИЕ СУЩЕСТВА, НАКАЗЫВАЮЩИЕ ЗА НЕУРОЧНОЕ ПРЯДЕНИЕ

По числу строго регламентированных правил и предписаний, запретов и временных ограничений, предостережений и нравоучительных наставлений прядильно-ткаческие работы занимают в традиционной культуре особое место. Это, по-видимому, можно объяснить тем, что в мифологических воззрениях многих народов такие технологические операции, как витье, скручивание, плетение, снование, наматывание, шитье, завязывание узлов и т.п., осмыслились как имеющие отношение к сфере демонического, способные магическим образом повлиять на жизнь людей и общий миропорядок. Ср. мотив «кручения» в заговоре XVIII в., зафиксированном в северо-западной части России: «Как это веретено кружится, пусть скот и овцы выкрутятся из дома моего господина, чтобы стал пустой!». В разноэтнических мифологиях широко известны образы «мифических прях», которые выступают то в роли любительниц прядения и покровительниц ткачества, то в роли блюстительниц правил прядения, сурово карающих нарушителей этих правил. Кроме того, функция прядения «нити жизни» приписывается персонажам, наделяющим судьбой человека при его рождении (греч. моры, рим. парки, скандин. норны, юж.-слав. наречницы, орисницы, судженницы, родженицы и т.п.).

Для восточнославянской традиции образы божественных (или демонических) прях, определяющих судьбу новорожденного, не характерны. Сам же мотив прядения встречается то как периферийная характеристика персонажа в числе прочих его демонологических признаков (русалка, кикимора, мокоща, мара, шуликуны, домовой, ночница, черт, ведьма, души умерших и др.), то как главная, персонажеобразующая (часто и единственная) функция образов христианского культа (Параскева Пятница, св. Варвара, св. Евдокия, Богородица). Наконец, это персонифицированные дни недели: Пятница, Среда, Неделя ‘воскресенье’. Все эти существа наделяются функцией контролировать своевременность прядения и наказывать нарушителей запретов.

В настоящей статье предпринимается попытка описать состав персонажей, наказывающих за неурочное прядение, известных в полесской мифологии. Используются материалы Полесского архива, хранящегося в Институте славяноведения РАН. Всего проанализировано около 250 текстов.

Главной особенностью полесских поверий этого тематического круга является почти обязательная ссылка на запрет или правило, принятые в конкретной местности для прядильно-ткаческих работ. Из всех имеющихся в нашем распоряжении текстов лишь некоторые отступают от этой сюжетной схемы. К ним относятся, например, рассказы о русалке, которая проникает на Русальной неделе в дома людей и прядет по ночам вне зависимости от того, нарушили или нет хозяева ткаческие правила. В единичных случаях сообщается, что св. Пятница или Иван Креститель ходят по домам, чтобы проверить количество напряденного, поощряя при этом трудолюбивых прях. В одной быличке Божья Матерь предлагает женщине помочь в прядении [18]. Все же остальные проанализированные нами поверья и былички содержат прямо сформулированный (либо затекстовый, но легко восстанов-

ливаемый по смыслу) запрет. Самой типичной, таким образом, оказывается логическая структура классического дидактического поучения: «нельзя работать с пряжей тогда-то и тогда-то; некто нарушил это правило и был наказан».

Запретительная формула может предварять рассказ о конкретном случае либо заключать его: «На Варвару мы прясти стерэжомся — нельзя»; «Вечером перед пятницей не ткали — грэх»; «У Деды не можно сновать» и др. Следствием нарушения правил обычно служило появление в доме (во дворе, под окном) зримых или незримых существ, карающих тех, кто провинился. Это могли быть либо нечистые духи, либо души умерших, либо персонифицированные праздники и божественные персонажи: «Не можна було прасти ў недзелю, п'ятніцу и на Божы праздныкы, бо грех вэлькы буде — і сатана до хаты явицца» [23]; «Колись одна пряла ў пятницу, дак показалась Божа Маты и кажэ: “Во, не дае покоя!”» [15].

О нарушении правил поведения могло сигнализировать и простое указание на особое время происходящих в бытчке событий: «Завтра Варвара, а она [баба] поздно пряла...»; «Як сонце зайшло проты п'ятніцы, а я мыгчу допрядала...»; «Одна баба пряла аж до месяца [до ночи]...». Этих вводных сообщений было достаточно для того, чтобы понять, что происходит нарушение правил.

Для построения подобных текстов могла использоваться еще одна логическая схема. Речь идет об условных конструкциях типа «Если сделаешь так-то, то случится то-то»: «Як оставишь на ночь основу, то штось буде шара́хачь-тара́хачь по хате. И спаць не моно, и не видашь, хто шара́хаке» [4]; «Если праслица з куделью не схаваеш, ляжеш спать, дак верято дылькас — прышоў з могилы [умерший] и прядё» [18]. Таковы в общих чертах сюжетная рамка, формульная структура и способы построения текстов полесских поверий и быличек на данную тему.

Рассмотрим теперь персонажный состав этих повествований. Удобнее всего описать его с учетом наиболее устойчивых мотивов, вокруг которых группируются разные категории мифологических персонажей (далее — МП).

МП являются нарушителю запрета, пугают его. Наиболее значительная по числу вариантов группа персонажей — «мифических устрашителей». В нее включаются, прежде всего, персонифицированные образы времени (праздников, дней недели, ночного периода): *Коляда*, *Пятница*, *Варвара*, *Неделька*, *Ночь*: «Говорыли: после нэдэли, як стане хто раненько и прядёт, то говорыли, шо Нядзелька лякае, шо нельзя шэ прасть, бо нядзельки захватили [т.е. в понедельник до восхода солнца еще длится воскресенье]» [26]; «Одна женщина кросната на прысываток Тэлпый Лексий. Аж у ночы прыходыть с таким батогом, съято тэ прышло да налякало» [29]. Необходимость допрясть пряжу до Коляд (до святок) мотивируется тем, что иначе придет Коляда и испугает [14]. Во-вторых, это персонажи, причисляемые к нечистой силе: *черты*, *сатана*, *домовой*, *русалка*, *женщина в белом*, *шут*, некто под видом козы: «Матка против п'ятніцы обдирала поздно куделю <...> Обдирала вона поздно. И приходить коза: "Ме-ме-ме!" — и смотрит. А потом обдирку себе на роги — и ну трусишь. Матка испугалась и бросила [работу]» [11]. К этому же кругу

«устрашителей» относятся некие невнятные (часто невидимые) существа, определяемые как *воно, лякачка, хтось, якесь погане, шо-то такое* и т.п. Они либо обнаруживают свое присутствие звуками, либо являются как плохо различимые фигуры или странные создания, например: «Баба одна рано встала до-прядать. Прыйдуть до нэи пани: "Шо то ты, бабо, робыш?" А в тои пани одна нога коровляча, а друга — людська. Баба так злякалася, что тры дні лэжала нэ вставала» [2]. В-третых, появляются и пугают женщин умершие (деды, душа, родители): «Як не ў правильны дэнъ сновашь будеш, то душа мертвого буде приходиць. Лякобуки ходиць будуць» [4]; «Основы не можно на сновницы бросать — прыдэ хто-то лякацы: мама з того света або отец» [26]. В единичных случаях в роли «устрашителей» выступают Бог или Маты Божа [9; 23].

МП додельвают ночью не законченную человеком работу (прайдут, снуют, ткут). Эта группа «мифических работников» представлена теми же персонажными категориями, что и в предыдущем разделе: персонификация времени, души умерших, нечистая сила, божественные образы. Чаще других здесь действует Пятница. Этот персонаж, с одной стороны, ассоциируется со св. Параскевой Пятницей (28.X), которая считалась покровительницей всех пятниц в году, а с другой — сближается с образами нечистой силы<sup>2</sup>. По полесским свидетельствам, несвоевременно работающая пряха причиняет боль Пятнице: «Заходить [т.е. наступает] пятница — виносять ўсё з хаты: вэрэтэна, грэбня, кононли, прядку цюю. У пятницы хто прядэ, то вона нэ дасть спать, тарабаныть. Прядка тая тарабаныть-тарабаныть-тарабаныть — чутно. Нэ дае спать людины. Кажуть, ций Пятница больно, дак выкидае из хаты» [7]. Кроме того, прайдут по ночам *Ночница, Середа, Неделя*, а также редко упоминаемый в этой группе текстов праздник *Годюшкі*, имеется в виду св. Евдокия (1/14.III), называемая *Овдошкі*: «Е такий присяток — Годюшкі. На тэ свято, як покинеш недопражэну мычку, то приде Годюшка и буде прости ноччу, буде ляпать тэю мычкою, вэрэтено буде скакать по хате» [17]. То, что работающие по ночам МП именно наказывают нарушителей запретов, а не помогают людям прасть, видно по всей стилистике рассказов и постоянным указаниям, что они пугают домочадцев, что люди избегают таких визитов и т.п.: «Девок лякали, шо не моно мычку покидаць [на ночь], бо Ношница приде и допраде ту мычку» [4]. Случай, когда в доме хозяев, нарушивших запрет прасть в день св. Варвары, всю ночь слышались звуки прядения, был прокомментирован рассказчицей следующим образом: «То таки, шчитайте, можэ и Варвара, святая Варвара показала, што — нэ рўштэ [не прикасайтесь к веретену]. Я так думаю»<sup>3</sup>. Если в качестве персонажа, додельвающего брошенную работу, выступают умершие, то нередко они причисляются к разряду нечистой силы: «Дажэ не мона, шоб і мычка на грэбни ноцэвала, бо будуть мэрци прасьты. Будуть скубты, прасьты мэрци. Як забудэшса, нэ допрадэш мычки, то хоть вэрэтено одорвы, клачанка будэ ночовать. Покынула одна жынка вэрэтёно, нэ допрала — и гэты тэ вэрэтёно чутно: [кто-то] скубэ мычку и крутыть вэрэтёно — чутно гэты! И, кажэ, ўсталы, подывылася — ніденичо, як стояло вэрэтёно, так и е. [Кто же это был?] Нэкий покойники, якася нечисты сыла, нечисты дух» [29].

МП портят кудель, пряжу, основу. К числу таких «духов-вредителей» относится чаще всего нечистая сила (черты, русалки, домовой, недобрики); реже — персонифицированное время (*Ночница, Коледа, Пилипоўка*). Конкретизация порчи проявляется в таких действиях, как: путать основу, разматывать клубки, рвать нити, обслонивать кудель или «гадить» в нее. Ср., например: «Основу нэльзя оставлять на ночь. Надо допрасти <...> А на ночь знимают працу с стенки. Говорать:

хто-то будэ сновать на етой праце, якой-то чорт ети нитки змотыўвать будз. Чорт будэ танцовать по етих нитках да змотывае их. Кажут: "Деўчатка, деўчатка, прадите, бо будэ чорт спутывати, як і нэ доснуетэ"» [21]. «Напачкать» в кудлю могли и живущие в доме мыши: «Кали напроты Коляды недопрадак оставляеш, то говорят: "От, Коляда напачкае ў кудлю, и будеш прасыти такую [загаженную]. Або мыши насёрут у кудлю"» [19]. Домовик обычно путает нитки или прячет кудель, забирает ее себе. Реже в роли «вредителя» выступает святой, например св. Филипп, в день памяти которого (15/28.XI) начинается Рождественский пост: «Пэрэд Пыліпойкой на Деды, як прядэш, оставил кудель на потуси, то придэ Пыліп и насёре, намарае, наложыть ў кудлю» [16].

МП являются человеку, упрекают его, показывают свои раны, полученные в результате нарушения человеком запрета. В круг персонажей, пострадавших от прядения, входят только святые и умершие. Особенностью поведения этих МП можно считать то, что они не наказывают виновных, а лишь жалуются на свои страдания. Они либо являются в дом человека, либо снятся ему во сне: «Моя мама гаварила. Я прала ў пятницу, и приходит жэнщына и стаіть ля парога. Я приглашаю: "Прайдите!" А яна паднімае юбку, андарак — и ў ее всі ноги у ранах. И кажэ: "Я Пятница! Не роби!" Матка во сне это видела» [1]. Как пояснение к подобным текстам часто выступает сообщение: «Пятница вельми абижалася, што яе верацёнаи колюць» [10]. Зачином к таким рассказам нередко служит мотив «человек сомневается, что день, в который он работает, является праздником»; далее к нему приходит сам праздник и упрекает за неверие: «[Когда нельзя прасть?] На Андрэя, ў Пилипоўку. А колись прала баба кудёлю на Андрэя, согрэшыла — око ему выколола. Вона не поверила соседке, что Андрей — праздник. Она каа, заснула я, а ветер буй сильны. И мнё в окна — стук-стук-стук! Показаўся вид, да прышоў Андрэй под окна. Як чоловек, да око завязано. Сказаў: "Як і нэ верите, то побачтэ!"» [28].

К этому же кругу текстов могут быть причислены суеверные рассказы на тему «маленький или большой праздник», в которых персонифицированный праздник является нарушителем запрета, чтобы показать, что он «большой» и, стало быть, работать нельзя. Подобный мотив связан с различием в народной традиции календарных праздников на «большие» (главные, годовые) и «малые» (называемые в Полесье *малыі празник, празничок, прысяток, свяцце*), не требующие строгих ограничений на работу<sup>4</sup>. Он встречается во многих рассказах, выходящих за рамки прядильно-ткаческой тематики, но неизменно связан с представлениями о необходимости соблюдать запреты. В анализируемых нами текстах чаще всего действуют мужские образы святых (*Алексей, Андрей, Дмитрий, Кузьма-Демьян, Иван Золотоуст* и др.). Былички с таким сюжетом часто иллюстрируют нарушение и других запретов: золить белье, подбеливать печь, плести лапти, шить.

МП мстят человеку, работающему во внеурочное время, за причиненный ущерб. Мифические «мстители» — это исключительно образы святых и божественные персонажи (*Пятница, Варвара, Алексей, Дмитрий, Андрей, Господь*). Характерно, что некоторые формы наказаний — это зеркальное отражение действий пряхи, вредящей святым: МП колют веретенами людей, тыгнут ими в горло, в грудь, наносят раны иувечья: «На Варвару як будеш прости, то вона тебе исколе» [15]; «Пятница вэртёнами сколе. От, свай сон расскажу. Прала ў пятницу. Пришла жэнщина пад акно и калола мене вэртёнами ў грудь. То святая Пятница» [18]. В качестве мотивировок соответствующих запретов часто выступают предостережения, что провинившихся будут колоть веретенами святые на том свете:

«Як умрэш, то веретёна Пятница сколе. На том свете веретёна колоть будэ» [25]; «На Варвару нэ пряли, бо вона взрётными замучэна <...> На тым свите будут колоти вэртёнами» [20]. В некоторых вариантах «праздник» мстит таким образом, что пряха сама ранит себя острым<sup>5</sup>. В ряде рассказов МП бывают виновных, сдирают с них кожу, насылают язвы и нарывы. Но бывают и формы неких отсроченных наказаний, когда через какое-то время после нарушения запрета вдруг гибнет скот, рождается увечный скот, гибнет младенец пряхи и т.п.

Считалось также, что святой (в день которого совершается запрещенная работа) приходит в дом, раскладывает спряденные нити на животе у пряхи и поджигает их: «На Ганкы [день св. Анны, 9/22.XII] нэ прялы, бо як Ганка прыдэ, то вона на жывоти тоби клубка спалыть» [8]; «Ганкы жывуть перад Коляды, за пятьнадцать дней. Тыс Ганкы на жывоти будуть кудэлю пальты, як ны допрядэш клубка» (там же). В одном из вариантов карателем выступает некий «батюшка» (то ли святой, то ли сельский священник): «Если оставить мычку на прялке недопряденной, то буде ходить батюшко и на пузе у пряхи кудель палить» [5].

МП забрасывают в дом пряже много веретен с требованием запрясть их за одну ночь. Этот мотив широко известен в западноевропейской и восточнославянской мифологии. Он напрямую связан с запретами на внеурочное прядение и обычно разворачивается в повествование о том, что прядущей женщине некто бросает в дом (через окно или дымоход) веретена; она понимает это как требование запрясть их все до утра, иначе будет наказана; догадывается навить на каждое веретено по две-три нитки, в результате чего избегает расправы. В Полесье действующими лицами этих быличек чаще всего выступают женские образы (*Варвара, Пятница, Неделька, Веретельница*) либо незримые МП, определяемые как *оно, некто, кто-то* и т.п.: «Адна баба пряла до месяца. К ней пад вакно падашло штось — и двенацать веретён в акно ўлетело. Так ена дагадалася: на кожно верэтено по тры нитки напрала и выкинула в акно назад. Так ей голос атветил: "Што, дагадалась?"» [12]. Эта, хорошо известная по восточнославянским быличкам, заключительная реплика более свойственна нечистой силе, но в большинстве анализируемых нами текстов всё же действуют божественные персонажи, ср.: «Завтра Варвара, а она [одна женщина] позно прала. И ў двенацать часоў пришло штось под окно и дванацать вэрэтин кинуло. И сказало, штоб ты тых дванацать вэрэтин напрела занич. Вона напрела по ниточке и праз окно назад выкинула. И вжэ Господь простил ей грехи, что она пэрэд Варварою прала» [24]. Требование напрясть много пряжи за ночь расценивалось как наказание; часто рассказ заканчивался словами, что с тех пор люди не прядут в такой-то день: «Пятница была нека нешчаслива жанчына. Неколи казали: одна жончына прала у пятницу. И прышла до яе оборвана, карабая жанчына и кажа: "Я Пятница. Чарацэн-чарацён, на табе дванацать веретён и кубел куделей, шоб попрала и поткал!" От того часу та жончына не прала у пятницу» [6]. В других рассказах этой тематической группы прядущие ночью бабы при виде влетевших в дом веретен понимают, что это предостережение; они бросают выпряденную пряжу в печь, гасят свет и ложатся спать [21].

Во всех рассмотренных выше текстах МП выступают в роли то контролера, следящего за исполнением правил тканья-прядения, то карателя виновных, то жертвы неурочного прядения. Они либо наказывают нарушителей правил, либо упрекают их, осуждают, предостерегают и т.п. Последняя из представленных в статье тематических групп этого цикла выпадает из логической схемы, в которой учтены действия МП

по отношению к нарушителю запрета. Она может быть сформулирована следующим образом: Человек соблюдает правила тканья-прядения, чтобы не навредить МП. В нее включаются в основном поверья (редко разворачивающиеся в былички), излагающие суть запрета и его мотивировку. Таких поверьй в Полесье очень много. Они интересны для нашей проблематики своей конкретностью в изображении того, как именно вредят ткаческие работы мифическим существам (в основном это персонажи христианского культа и души умерших). Например, по отношению к умершим предкам чаще всего используются мотивировки, связанные с опасением, что они запутаются в нитках. Так, нельзя прядь в поминальные дни, иначе «деды будут цэпляца за нитки» [19]; «дорогу дедам замотаеш» [26]; «дзеды як идти будуть у хату на Деды, то запутающа у кроснах» [27]<sup>6</sup>. Также считали, что действия с куделью и пряжей могут засорить глаза умершим: «У нас на поминальницы нельзя лёну трэпати. Кажуть: до мёртвых шкоды та пыль. Ткать не можно — для мёртвых шкоды, нельзя робыты» [20]; «Як прадэш у свято — на тым свете пыль летит в очы тым мэртвым» [16]. Аналогичная мотивировка запретов широко представлена в русских поверьях<sup>7</sup>. По отношению к персонажам христианского культа иногда высказываются сходные опасения: если не закончишь снование до Пасхи, «то Сус умотаеца ў ту основу, и буде тый хозяине грех, шо не навила кросён до Великодня» [3]; тот, кто работает с куделью в пятницу, причиняет боль св. Пятнице, засоряет ей глаза, рвет волосы, перекручивает руки и ноги [22]. Но чаще упоминается опасение «исколоть святых веретенами». Для этой группы текстов характерны ссылки на икону, где св. Пятница (либо Варвара, Божья Матерь) изображена с воткнутыми в грудь веретенами: «Есть икона, и завёца яна Пятница, и дэся сколана веретёна — и ў боках, и ўсюду. И па етых вератёнах кроў плыве» [12], т.е. в мучениях святой виновны люди — нарушители запретов. При этом часто отмечается смешение трех женских образов: Пятницы, Варвары и Богоматери. Ср. следующие свидетельства: «У пятницу не прали. Пятница — така була Божа Матер, шо вэрэтёна ў ёй у боках тарчали» [13]; «На Варвару не прядуть, Божа Матэр, называеца Варвара. Варвара — вэлика мученица» [17]; «Така икона е, Пятница. Пятница — Маты Божа. У груди еи стромлялы вэрэтёна под рэбра. Маты Божа з дытятком на левой руце. Цэй Матэры Божэй больно [если прядь в пятницу]» [7].

Итак, состав персонажей в рассмотренной группе текстов представлен тремя категориями мифических существ: прежде всего, это персонифицированные образы времени; затем — души умерших и персонажи нечистой силы. Первая из них занимает лидирующие позиции по понятным причинам: персонифицируются именно те дни и временные отрезки, когда запрещались прядильно-ткаческие работы. А участие персонажей христианского культа определялось их универсальной функцией карать за грехи. Закономерным, как нам кажется, является и включение в этот ряд душ умерших, поскольку вообще большая часть запретов на работу имеет в своей основе манистическую направленность. При этом можно отметить тенденцию к противопоставлению «святых дедов» (ср.: «на Деды нельзя сновать — помэрли ходят, надо на них молицца») и «ходячих покойников», часто причисляемых к нечистой силе.

Запреты на тканье-прядение соблюдаются ради того, чтобы не навредить МП и не спровоцировать их ответную негативную реакцию. МП в данном случае не только вредят людям, сколько наказывают за неправильное поведение. Признаков того, что св. Пятница (и другие святые) выступает как любительница и покровительница прядения, в полесской

традиции обнаружить не удается, а «почитание» ее сводится к стремлению не навредить и умилостивить святую, если придется провиниться.

За пределами рассмотренного комплекса поверий остаются еще любопытные мотивировки запретов на прядение и снование, связанные с мотивом «Пятница (Среда) имеет много дочерей, поэтому у работающих в ее день женщин она похищает пряжу на одежду своим дочерям». Соответственно, пряха не может напрясть в этот день много, а при сновании постоянно не хватает ниток<sup>8</sup>.

#### Примечания

<sup>1</sup> Запольский М. Чародейство в северо-западном крае в XVII—XVIII вв. // Этнографическое обозрение. 1890. № 2. С. 71.

<sup>2</sup> См. об этом: Павлова М.Р. Среда и Пятница в связи с прядением // Этногенез, ранняя этническая история и культура славян. М., 1985. С. 66—69.

<sup>3</sup> Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования. М., 1983. С. 111.

<sup>4</sup> См. подробнее: Толстая С.М. Полесский народный календарь. М., 2005. С. 188—192.

<sup>5</sup> См. соответствующие примеры в: Гура А.В. Материалы к описанию народных представлений, связанных с ткачеством, в зоне полесско-подлянского пограничья // Восточнославянский этнолингвистический сборник: Исследования и материалы. М., 2001. С. 113.

<sup>6</sup> Дополнительные полесские данные см.: Владимирская Н.Г. Материалы к описанию полесских народных представлений, связанных с ткачеством. Снование // Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования. М., 1983. С. 230—231.

<sup>7</sup> См. подробнее: Толстой Н.И. Глаза и зрение покойников // Толстой Н.И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М. 1995. С. 190—191.

<sup>8</sup> См. об этом: Владимирская Н.Г. Указ. соч. С. 229.

#### Список полесских сел, упомянутых в статье

1. Барбаров Мозырского р-на Гомел. обл.
2. Березичи Любешовского р-на Волын. обл.
3. Берестье Дубровицкого р-на Ровен. обл.
4. Боровое Рокитновского р-на Ровен. обл.
5. Великая Весь Репкинского р-на Чернигов. обл.
6. Велута Лунинецкого р-на Брест. обл.
7. Вышевичи Радомышльского р-на Житомир. обл.
8. Дружиловичи Ивановского р-на Брест. обл.
9. Диаковичи Житковичского р-на Гомел. обл.
10. Жаковичи Мозырского р-на Гомел. обл.
11. Заспа Речицкого р-на Гомел. обл.
12. Золотуха Калинковичского р-на Гомел. обл.
13. Копачи Чернобыльского р-на Киев. обл.
14. Костюковичи Мозырского р-на Гомел. обл.
15. Кошичи Ельского р-на Гомел. обл.
16. Крупово Дубровицкого р-на Ровен. обл.
17. Курчица Новоград-Волынского р-на Житомир. обл.
18. Малые Автоки Калинковичского р-на Гомел. обл.
19. Махновичи Мозырского р-на Гомел. обл.
20. Мокраны Малоритского р-на Брест. обл.
21. Нобель Заречненского р-на Ровен. обл.
22. Олбин Козельского р-на Чернигов. обл.
23. Полесское Коростеньского р-на Житомир. обл.
24. Радеж Малоритского р-на Брест. обл.
25. Радчицк Столинского р-на Брест. обл.
26. Смоляны Пружанского р-на Брест. обл.
27. Спорово Березовского р-на Брест. обл.
28. Хильчицы Житковичского р-на Гомел. обл.
29. Чудель Сарненского р-на Ровен. обл.

Работа выполнена в рамках проекта «Этнодиалектное исследование мифологической системы Полесья», поддержанного РГНФ (проект 08-04-00395а).

## Е.Е. ЛЕВКИЕВСКАЯ

# ПОЛЕССКИЕ ПОВЕРЬЯ О НЕКРЕЩЕНЫХ ДЕТЯХ

В Полесье, как и в других ареалах славянского мира, сохраняются представления о душах детей, умерших до крещения, как об особых мифологических существах, близких к разряду нечистых покойников, не знающих успокоения после смерти. К их числу относятся также мертворожденные дети, выкидыши и дети, погубленные своими материами. Согласно материалам Полесского архива, подобные поверья зафиксированы во всем полесском ареале от польского пограничья на западе до восточных границ ареала в Брянской обл. В жанровом отношении большая часть текстов о некрещеных детях представляет собой короткие поверья, часто редуцированные до основного мотива: «Ек робица и умрэ не хрышчэній [ребенок], чэрэз сим літ вонб плачет, просит, коб ему имя дали. Кајкут, если девочка, хай будз Ева, ек мальчик, — Адам» (с. Заболотье Малоритского р-на Брестской обл., 1982 г., ПА).. В ряде случаев мотив бывает представлен не в виде поверья, а в виде предписания, выражающего мифологическое знание в форме императива: «Як плачэ рэбъёнок ў час ночы на кладбышчах, то скажы: як діўка, то Ева, а хлопец — то Ўодам» (с. Стодоличи Лельчицкого р-на Гомельской обл., 1984 г., ПА). Былички, актуализирующие знание о некрещеных детях, крайне немногочисленны.

Сложность описания этого персонажа заключается в том, что в разных славянских мифологических системах дети, умершие без креста, наделяются разной степенью демоничности. Во многих славянских традициях из них происходят мифологические существа, обладающие ярко выраженным вредоносными функциями. Например, получающиеся из некрещеных детей балканские *нави* причиняют вред роженицам и новорожденным младенцам своим криком и писком [5. С. 351—353]. Польские *latawiec* в одних случаях представляются как атмосферные демоны, в других — как женские демоны, которые имеют вид привлекательных девушек, заманивают мужчин и отбирают у них душу [12. С. 49—50]. Из утопленных материами некрещеных детей происходят польские водяные — *topielcy* [10. С. 11]. К этому роду покойников восходят чешские и лужицкие блуждающие огни *svetýlka*. Согласно русским и белорусским поверьям, из некрещеных детей получаются *кикиморы*, по украинским — *русалки* и *мавки*, по северо-русским — *игоши*, *ичетики* и другие мелкие демоны. Как видно из этих примеров, в данных традициях некрещеные дети являются уже не самостоятельным персонажем, а некоторой мифологической «основой», из которой «вырастают» все перечисленные персонажи, имеющие собственные признаки и функции.

В большей части Полесья (и это специфично для данного региона) некрещеные дети представлены как самостоятельная разновидность персонажей, которая сохраняет все архаические черты нечистых покойников. Степень их

ЕЛЕНА ЕВГЕНЬЕВНА ЛЕВКИЕВСКАЯ, доктор филол. наук; Ин-т славяноведения РАН (Москва)

демонологичности достаточно слаба — они не обладают сколько-нибудь заметными вредоносными функциями и принадлежат скорее к классу «душ», чем к классу демонов. Согласно полесским верованиям, некрещеные дети — несчастные существа, страдающие от своего «нечистого» статуса, не позволяющего им попасть в рай и обрести покой. О слабой мифологизации этого образа в Полесье свидетельствует и отсутствие для него определенного общего названия. Для обозначения этих существ чаще всего используются описательные формулы типа: «дыты, шо ны хрышчаны», «тийи, шо матыры скыдаются», «душа, шо нэ-крэшчэнэ» (ровен.), «дети нехришчаные» (киев.), «дэтина бэз имя» (брест.) и пр.

В отличие от других славянских традиций, где облик подобных персонажей достаточно хорошо обозначен (чаще всего они имеют вид птиц или больших голых птенцов), в Полесье некрещеные дети не имеют определенного облика — они, как и вообще все души, невидимы и проявляют себя лишь криками, плачем и жалобным писком. Неуспокоенность этих детей после смерти — общеполесская черта, сближающая их с классом «нечистых» покойников: они не имеют своего места на том свете, поскольку их непускают в рай (в отличие от детей, умерших крещеными), они вынуждены блуждать и летать в воздухе, находиться возле мест своего захоронения. Отношение к этим существам как к нечистым покойникам поддерживается особыми способами их погребения и общим запретом хоронить их на кладбище, который сохраняется во многих частях Полесья.

При этом в трех селах западного Полесья (Ласицк Пинского р-на Брестской обл., Грабово Любомльского р-на Волынской обл., Вышевичи Радомышльского р-на Житомирской обл.) зафиксированы поверья об ангельском статусе этих детей (вероятно, возникшие под влиянием общих представлений о детях до 7 лет как о безгрешных существах): «Нехрэшнна дытына цэ ангэл. До года дэтина щитаецца ангэлом» (с. Вышевичи).

Согласно остальным материалам, души этих детей проявляют себя как нечистые покойники — они пугают людей. Это их основная вредоносная функция в полесском ареале: «А пужае середь дня — ў час дня што-то скідаєцца. Этыя деткі пужають, которых ховають от людей, — байструки, оно ўстаэць, оно ж не хрищеное» (с. Стололиць Лельчицкого р-на Гомельской обл., 1984 г., ПА).

В нескольких полесских ареалах некрещеные дети не являются самостоятельным персонажем, а входят в комплекс представлений о русалках, которыми они становятся после смерти: «Русалки — ани растут. Боялись хадить в жито — русал[ки] залоскочут. Умрэ нехрэшчэнэ дитя, [мать говорит]: у мэн дзевочка пуйдэ в русалки» (с. Хоробичи Городнянского р-на Черниговской обл., 1980 г., ПА). Подобные поверья наиболее характерны для Брестской (Кривляны Жабинковского р-на, Олтуш и Радеж Малоритского р-на, Велута Лунинецкого р-на, Радчицк и Оздамичи Столинского р-на) и Черниговской (Олбин Козелецкого р-на, Хоробичи, Мошенка, Макишин Городнянского р-на) областей. В остальных областях Полесья эти поверья фиксируются лишь в отдельных селах (Барбаров Мозырского р-на и Великий Бор Хойницкого р-на Гомельской обл., Березичи Любешовского р-на Волынской обл., Боровое Рокитновского р-на Ровенской обл., Челхов Климовского р-на Брянской обл.). Поверья о происхождении русалок

из некрещеных детей поддерживают общеполесские поверья, связывающие происхождение русалок с нечистыми, умершими «до срока» покойниками — утопленниками, девушкиами, умершими между обручением и свадьбой, людьми, проклятыми своими родителями.

В полесских текстах спорадически встречаются еще три ипостаси душ некрещеных детей, имеющие устойчивые мифологические коннотации: вихрь, падающая звезда и птица (обычно филин). Представления о том, что умерший некрещеный ребенок носится в вихре, зафиксированы всего в двух селах Полесья — в с. Чудель Сарненского р-на Ровенской обл. и в с. Копачи Чернобыльского р-на Киевской обл. Кроме восточных славян, этот мотив известен кашубам [14. S. 240—241] и полякам, у которых душа некрещеного ребенка, летающая с вихрем, называется *duch powietrny* или *powietrzna* [7. С. 44], а также македонцам, которые души детей, умерших без креста, связывают с ветром. Встречается этот мотив и в украинских Карпатах: «[Если летит вихрь — это дети, умершие некрещенными, кричат]: "Хреста, хреста". [Тогда нужно бросить платок и сказать: "Если ты хлопчик — будь (мужское имя), если ты дивчина — будь (женское имя). Тогда он успокоится, и вихрь прекратится]» (с. Далешево Городенковского р-на Ивано-Франковской обл., 1990 г., АА). Косвенную поддержку этот мотив имеет в южнорусских поверьях, согласно которым вихрь образуют младенцы, украшенные у матерей нечистой силой и отпущеные на прогулку [6. С. 211].

В некоторых местах Полесья душа некрещеного ребенка может ассоциироваться с падающей звездой: «Як дытына нэхрышчэнэ вмэрэ, то навіть зірку скыдають з нэба, впадэ зірка. Скынуть на зэмлю Бог» (с. Забужье Любомльского р-на Волынской обл., 1987 г., ПА). Этот мотив имеет спорадическую фиксацию на западе Полесья: в Брестской (Олтуш, Радеж Малоритского р-на, Оброво Ивацевичского р-на) и Волынской (Забужье Любомльского р-на) областях, а также в восточном Полесье: на Гомельщине (Замошье Лельчицкого р-на, Малые Автюки Калиновского р-на) и на Черниговщине (Великая Весь Репкинского р-на). Помимо Полесья мотив падающей звезды (метеора) как души некрещеного ребенка известен в польской традиции, где он зафиксирован в Мазовецком [10. S. 393] и Хелмском [9. S. 255] воеводствах. В польских Татрах женский демон *latawiec*, происходящий из душ выкидышей, отождествляется с падающим звездами [12. S. 49]. В более широком смысле падающие звезды в польской традиции могут ассоциироваться с душами *покутников* (*dusz pokutujących*) — людей, избывающих наказание после смерти за свои грехи [13. S. 234].

Кроме этого, душа некрещеного ребенка может превратиться в сову (филина): «На кладбишэ будэ сова кричёты, то это некрэшчэнэ дытя имя просытъ» (с. Олтуш Малоритского р-на Брестской обл., 1985 г., ПА). Этот мотив известен и в других украинских ареалах. Представление о филине как воплощении души некрещеного ребенка встречается в Переяславском уезде Киевской губ. [8. С. 713]. Ср. подольское поверье о том, что душа некрещеного ребенка, в течение семи лет не получившая имени, превращается в филина (пугача) [2. С. 71].

Изредка некрещеные дети функционально могут сближаться с классом демонических помощников, находящихся в служении у колдуна и выполняющих его приказы. Этот

мотив можно считать уникальным для Полесья — он зафиксирован лишь в с. Жаховичи Мозырского р-на Гомельской обл. (1983 г.) и в косвенном виде — в с. Ковнятин Пинского р-на Брестской обл. (1981 г.). В материалах из Жаховичей говорится о местном колдуна Парфене, который умеет *зацинáць*, т.е. «засекать» заблудившийся скот — делать так, чтобы корова, заблудившаяся в лесу, осталась невредимой и сама вернулась домой. Колдун-«затённик» совершает это с помощью некрещеных детей, которые находятся у него в подчинении и которые пасут заблудившийся скот в лесу, а после пригоняют его домой: «Нехрýшчэнэ дети приганяюць [заблудившийся скот]. Хто затинае, тот тымі деткамі камандуе. Яны мучэнныя деткі — ани ж на том свете, а ён, затённик, ихіх мучае» или: «Вот, умираюць некрещоные дэци, дак етыя дэци карову туу [заблудившуюся] пасуць ў лесі, да и приганяюць. <...> Некатóрые зацинáюць так, што тулько аткрыў варота — и за ноч припре им туу карову, аж з яе пена из рóту, уся ена мокрая, скачэ. Тыя дэци приганяюць. Ето юн ихіх вузувáе, и яни приганяюць. Яни пасуць ужэ, яни воўка не падпусцяць, ниякое паганое жэ, злодее — никто ў лесе ужэ не вбъзме карову...» (ПА). Отчасти этот мотив персонажа-слуги поддерживается текстом из Ковнятина, однако там роль некрещеных детей как мифологических помощников связана не с фигурой колдуна, а с божественной волей: «Нехрýшчены дети як похоронют, эти дэти ходюць без призору. Где потеряеца корова или чоловéк, и они ходят за имі, наблюдаюць, сторожаюць. Они ўсёгда насторожованы і им спокою нет. Нэкришчэны дэти сохраняют чоловіка. Им спокою нэт, мука сильная. [Их Господь заставляет людей оберегать. Поминают захари этих детей, и их волки не трогают]» (ПА).

Функция некрещеного ребенка как мифологического персонажа-помощника, весьма редкая для Полесья, имеет более сильные параллели за пределами этого региона — у южных славян, у поляков и в украинских Карпатах, где с некрещенными детьми связывается происхождение демона-обогатителя, приносящего своему хозяину богатство, которое этот персонаж ворует в других домах. Персонажи этого класса —польский *klobuk* или *laiawiec*, сербский *mацић*, карпатский *хованец* — происходят из выкидышей, мертворожденных или умерших некрещеных детей [4. С. 202]. На о. Брач (Далмация) верили, что *мацићи* происходят из душ некрещеных детей [3. С. 116]. Поляки для получения *klobuka* закапывали под порогом дома выкидыши или мертворожденного ребенка, а когда он начинал просить креста, говорили: «*Będziesz klobukiem*» [«Будешь клобуком»] (Мазуры) [12. S. 142]. Однако, в отличие от указанных традиций, в которых некрещеные дети превращаются в опасных демонов, находящихся в услужении у своих хозяев, но за это получающих их души (что фактически уравнивает их с чертом, заключающим договор с человеком), полесские персонажи выступают как мученики, не знающие успокоения и помимо своей воли вынужденные помогать человеку.

Поскольку некрещеные дети не могут попасть в рай, тот, кто услышал их крик, должен произвести особые ритуальные действия, чтобы «окрестить» душу такого ребенка и наделить ее именем. Для этого нужно бросить в сторону, где слышится крик некрещеного ребенка, любую часть своей одежды — платок, пояс, ленту, оторванный рукав или подол и произнести «крещальную» формулу типа: «Як хлопець, то

Одам, а як дыўчына, то Еўа!» или: «Сэ дыўчына, то Ева, сэ хлопець, то Адам, дэ положыли — жыви там». После этого душа ребенка считается окрещенной и получает успокоение на том свете: «Ушла я однажды на ўлицу, а там сирэнъ у суседа, и пуд туй сирэнъ так кричить дитя, гукае: «Мама» — и як гукне, кажэцца, што аж... Лес рядом, елье у нас, луна иде. Ярко-ярко, голосно гукае: «Мама». Я шчэ ўйшла на ўлицу на цэнтральную на углу была, я ўйшла да гоўору: «Як хлопчык, то Ўодам, а як деўчачка, то Ева». И ўсе. Я чула этый обўчай от старых, што, если дитя плачэ, значить, ўон некрещеное. Ему не дадено імя» (с. Стодоличи Лельчицкого р-на Гомельской обл., 1984 г., ПА).

В Полесье чаще всего для наречения некрещеного ребенка выбирались имена первых людей — Адам и Ева, но считались пригодными и другие распространенные имена, например Иван/Ян и Анна/Ганна. Обычай нарекать души некрещеных детей именами первых людей известен полякам [12. S. 50] и кашубам [14. S. 240—241]. Бросать в некрещеного ребенка какую-либо вещь (платок, кусок собственной одежды, тряпку и др.) и нарекать его именем, чтобы окрестить, было принято в польских Татрах [12. S. 49] и в украинских Карпатах: «Дытына, як помэрла; и ийи нэ выхрэстылы, вона кръчыт: «Хрэста, хрэста!» — щось кынуты у ту сторону, дэ плачэ, и казаты: «Хрэщайце раба Божа або дыўчына [имя], або хлопець [имя]». Ужэ вона чыста душа [тогда] и идэ у рай» (с. Головы Верховинского р-на Ивано-Франковской обл., 1990 г., АА). Необходимость бросать в сторону некрещеного ребенка какой-либо кусок ткани для его крещения объясняется существующим в католической и униатской среде обычаем дарить крестнику в день крещения *крайму* — кусок полотна (укр. *крижмо*, пол. *krzyżto* ‘белое полотно — подарок крестных родителей’). Поэтому совершивший это человек осмысливается как крестный родитель данного ребенка: «Одному року жэли мы жыто. Братьха пошла жэты, а я до ее дытыны иду и в мёглицах чую, дытына плачэ. И вони почулы. Три разы: «Ку-ва-а!» И кажэ маты: «Котора дытя почула?» Кажу: «Я». А она кажэт: «На, я тоби — сэрпом отризала хлеб, да што пот обтираэм, да отризала коныци [рушника]. Иди и кажы: «Як хлопец — освешшаца раб Божый Адам, а як дивчина — освешчаца раба Божа Ева». Добре. Ну и там ни ведаю, сколько часу прошло, иду я, и така дитынка маля стрэчае менэ да кажэ: «Мама хрэшчона!» А я кажу: «Не». А она: «Вот ваш и подарок». И показала того рушничка» (с. Любязь Любешовского р-на Волынской обл., 1985 г., ПА).

В Карпатах данный мотив обычно относится не просто к некрещенным детям, а конкретно к *збýглэнэтам*, т.е. выкидышам (*збýгленій* ‘выкидыш’ от укр. *збýгти* ‘убежать, уйти’ [1. С. 124]). В карпатских поверьях, как и в полесских, подчеркивается, что некрещеный ребенок не может попасть в рай, не получив символического крещения: «Збýглэнета — уночы плачэ дытына, хрэста прбсэ, [нужно] кынут крэжмо: платок, нитку — и казаты форму: «Хрэщайце раба Божий [любое имя]» и другой раз: «Хрэщайце раба Божа [любое имя]». Тогда [ребенок] хрэшэнный и идэ до Бога» (с. Головы Верховинского р-на Ивано-Франковской обл., 1990 г., АА).

В некоторых местах Полесья считается, что похороненный некрещеный ребенок начинает «проявлять» себя и требовать креста не сразу, а через какой-то промежуток времени после похорон — чаще всего через 7 лет, повторяя

это с семилетней периодичностью: «[Если умрет некрещеный ребенок, его хоронят] на могилках, на имья им дауть. Як выйдэ сэм год, тогда воно зноў плачэ. Плачэ дитячым голосом, где ужэ оно там зарыто. На имья дауть, бо ж оно бэзъмённэе, нехрышчэннэ» (с. Нобель Заречнянского р-на Ровенской обл., 1980 г., ПА). Этот полесский мотив косвенно объясняется карпатским представлением о том, что похороненный выкидыш должен «доспеть», «дозреть» до того часа, когда он должен был бы родиться, если бы беременность развивалась нормально. И только после этого он начинает вести себя, как душа некрещеного ребенка — кричать и просить крещения, которое осуществляется привычным способом: наречением имени и бросанием части одежды.

Важно отметить, что, чтобы выкидыш «дозрел» до положенного ему времени рождения, его не закапывают в землю, а оставляют на месте вырубки под кучей бурелома, веток, под которыми он «спеет» до того момента, когда он должен был бы появиться на свет: «Колы дытына збігнэ у тры місяці, у два, та цю дэтыну нэ закопай, а дэсъ высыплэ там на якись поворотэ, называли дыўныца, дэ загорбджи таки смэрэчи [заросли смереки — пихты европейской], дэсъ туда турш [густой мелкий лес из смереки] рубалы, вильху рубалы, там намігнут, тай там цэ высыпайт. Та воно потым доспивайт своего часу та воскрэсайце ця дытына, та вона тогды пышыт, чуты цэ ўночі. Тогды вона доспивайт, шо повынна родытись. Говорят, шо трэба урваты шынку [вязка из сплетенных ниток] тай кэнуты, назваты имье и нэ обзвэраться и тоды ўжэ нэ чуты йего [некрещеного ребенка]. Любэ имье можна покласты. У нового місяця понад вэчир, любого часу [и летом, и зимой]» (с. Головы Верховинского р-на Ивано-Франковской обл., 1990 г., АА). Это косвенно поддерживает идею Д.К. Зеленина о погребении «заложных» покойников в неудобьях и глухих местах под кучей хвороста и мусора [2. С. 41].

Как видно из этого и других карпатских текстов, некрещеные дети проявляют активность при определенных фазах луны — при новом или убывающем месяце: «Як ўночі, колы місяць на згэбко, чи новыій, то шось плачэ, трэба шынку з горла урваты и туды кынуты и казаты форму: "Охрэщайце раба Божа, раб Божий" <...> до трох раз казаты, [любое имя дать], и тогды дытына ўжэ хрэшчена» (с. Головы Верховинского р-на Ивано-Франковской обл., 1990 г., АА) или: «Збеглинэ — та дўшка блукáе по свиту. Почуты можна нового місяця. Прбсэ храст...» (там же).

В Полесье известен еще один способ окрестить неупокоенную душу — раздать определенное число нательных крестиков (3, 9, 40) случайно встреченным детям: «У одново коммуниста — начальник был большой — нехрыщена дытына помéрла, шости роков ўсего. Они её хорошо так убрали, ў беленько. И сница ему потом ў ночё, што едет он понад кладбищчам, и его дытына лазит раком по колюком — голенька да босенька. И он ей каже: "Што ж ты гола да боса лазиш, мы ж тибе так хорошо убрали". А она: "Ой, татко, погано мне". И сница она ему и сница — разоў трэ присниласа. И не може он больше и приходе до батюшка. А тот ему: "Ты ў церкве не стой, а приди до миня пожже, як ўсе людны ўйдуть". Тот приде, а батюшка дае ему трои хрестика: "Выйдешь на шлях и почипляй на троє дэток". И она, дочка, ему сница — едё он понад кладбищчам и стоит там така красива грядка мака. И там другие дытыны и она,

— ўсе ў беленьком. И дочка ему кричэ: "Татко, ўже и я ўместе з девочками цветочки рву". И ўсё, не сниласа больше. А он казац: "И хушъ я коммунист, и хушъ я хто, и не положено, а пошел до батюшка и хрестику ўзял"» (с. Боровое Рокитновского р-на Ровенской обл., 1984 г., ПА).

Чтобы умерший некрещеным ребенок избежал посмертной участи «нечистого» покойника, в Полесье было принято символически крестить его после смерти. Это делали или сами родственники, или повитуха, обмывая ребенка святой водой и давая ему имя: «Я хрестила у сваво брата, нежывое радиася, намыли, пабабили, взяла вады свечоной, палила на него, пакрестила и дала имя Майнка [в честь отца]. Хадзила на радзны, як к жывому» (с. Золотуха Каликовичского р-на Гомельской обл., 1983 г., ПА).

Как видно из приведенного материала, в Полесье сохраняются весьма архаические представления о некрещеных детях как о разряде «нечистых» покойников. Большинство отмеченных в этом ареале мотивов, связанных с посмертной участью таких детей, а также действиями людей по отношению к ним, не являются исключительно полесскими и имеют более широкое распространение — преимущественно в карпатско-польском ареале.

### Литература

- Гринченко Б.Д. Словарь украинской мови. Київ, 1908.
- 2.
3. Зеленин Д.К. Очерки русской мифологии. М., 1995.
3. Зечевић С. Митска бића српских предања. Београд, 1981.
4. Левкиевская Е.Е. Славянские способы коммуникации между тем и этим светом // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996.
5. Левкиевская Е.Е. Нави // Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2004. Т. 4.
6. Н.Х. К вопросу о религиозных воззрениях крестьян Калужской губ. // Этнографическое обозрение. 1892. № 2—3.
7. Санникова О.В. Польская мифологическая лексика в этнолингвистическом и сравнительно-историческом освещении: Дис. ... канд. филол. наук. М., 1990.
8. Чубинский П.П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. СПб., 1877. Т. 4.
9. Kolberg O. Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1964. T. 34: Chełmskie.
10. Kolberg O. Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1970. T. 42: Mazowsze.
11. Kosiński Wł. Materiały etnograficzne zebrane w różnych okolicach Galicji zachodniej // Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. Kraków, 1905. T. 7.
12. Pełka L. Polska demonologia ludowa. Warszawa, 1987.
13. Słownik stereotypów i symboli ludowych. Lublin, 1996. T. 1. Cz. 1.
14. Sychta B. Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław; Kraków; Gdańsk, 1967—1976. T. 1—7.

### Сокращения

АА — личный архив автора

ПА — Полесский архив, хранящийся в Отделе этнолингвистики и фольклора Ин-та славяноведения РАН (Москва)

Статья написана при финансовой поддержке РГНФ (грант 08-04-00395а «Этнодиалектное исследование мифологической системы Полесья»)

Г.И. ЛОПАТИН\*

## «АДНА БЫЛА Ў ДЗЯРЭУНІ ВЕДЗЬМАЧКА...»

О своих ведьмах нам рассказывают практически во всех деревнях и поселках Гомельщины; редко где говорят: «У нас этого не было. У нас этим не занимались». Наши собеседники уверенно называют деревни, где занимались колдовством, и иллюстрируют это подробными рассказами. Называют этих персонажей по-разному: как собственно *ведьмамі* и *ведзьмакамі*, так и *калдунамі*, *нарадчыкамі*, *паддзельнікамі*, *валшэбнікамі*, *валиэбнымі*, *чарадзеямі*, *чарадзейніцамі*, *змеямі*, и таким образом практически полностью стирают и без того едва различные грани в представлениях о ведьмах (ведьмаках) и колдунах, которые пытаются установить этнографы и фольклористы. Представления о ведьмах, которые фиксируются в рассказах наших информантов, в своем большинстве совпадают с общеизвестными. За их действиями практически всегда стоят или желание увеличить свое благосостояние, или желание отомстить, или обычная зависть. Они отбирают плодовитость у чужих домашних животных и птицы и передают своим, разлучают и сводят людей, задерживают роды и насылают бесплодие на женщин, наводят болезни и смерть как на людей, так и на домашних животных. Для этого они делают подкладни, завиваются завои и заламывают заломы, используют заговоренные еду и питье, кладбищенскую землю и вещи, которые соприкасались с покойником, сопровождая свои действия специальными вербальными формулами. Они традиционно активизируются на свяtkи (коляды), в день св. Георгия (*Юрий*), день Ивана Купалы (*Купалье*), день св. Петра и Павла, на Пасху<sup>1</sup>, во время жатвы и первого выгона скота, в период свадеб, вредят молодым во время первой брачной ночи, роженице — во время родов, хозяевам скотины — во время отела, дойки и купли-продажи скота. Бытует много рассказов о забавах ведьм, когда они, превращаясь в различных животных, в колеса, в копны сена, просто путают людей.

Информанты, ссылаясь на собственный опыт, утверждают, что есть ведьмы, которые научились колдовству от кого-либо или постигли его каким-либо необычным способом (см. текст № 2), а есть ведьмы «по породе»<sup>2</sup> — считается, что сила их колдовского дара зависит от силы дара их предков.

«Сфера деятельности» ведьм значительно расширяется за счет современных знаний и касается самых современных болезней и болезненных состояний. Так, в одном из заговоров перечисление действий ведьмы включает в себя более 40 позиций, в том числе: «...и ты, ведьмама, на парок сэруца настауляеш, и ты, ведьмама, экзэму насылаеш, и ты, ведьмама, сударгу насылаеш, и ты, ведьмама, у печань камушкі накідаеш, и ты, ведьмама, нервы распускаеш, и ты, ведьмама, жэлчны пузыр спускаеш, коклюш, психіческая забалеванія, нервныя, удущныя, рахіт, оспу, почкі, крапіуніцу, воспаленіе легкіх». Но чаще действия ведьм типичны для накопленного веками «ведьмарского» опыта. Механизмы магических обрядов не изменяются, а лишь приобретают местные особенности, демонстрирующие возможности адаптации обряда в местных условиях.

Собранные рассказы о ведьмах представляют собой своеобразные уроки. По ним можно представить себе возможности ведьм, изучить структуру и направленность

отдельных выполняемых ими обрядов, а это для носителей традиции означает возможность прогнозировать действия ведьм и противостоять им, для чего используются как различные магические действия, так и заговоры.

Данная публикация подготовлена по материалам экспедиций Ветковского музея народного творчества (ВМНТ) в населенные пункты Ветковского и Добрушского районов Гомельской обл. Всего в нашей коллекции представлено около 100 текстов о ведьмах<sup>3</sup>. Тексты записаны публикатором и атрибутируются по фонду хранения ВМНТ.

1. Навучыўся кум паддзельваць. И думас: «Дай я папробую!» Каля калодзеза пайшла кума. Ен думас: «Можа, яны навучылі, да не так». Узяў вады зачарпну, выцягнуў ёй. «Кум, я пайду дамоў». И ён пайшоў. И вот ёй стала плоха. Яна ляжысь і крычысь: «Вон мой кум па крыше лазіць!» Ей чудзіца. И тады былі стражнікі. И как кума ни білі: «Аддзелай!» А ён: «Я небагата. Толькі на два гады здзелаў. Я не ўмю аддзелываць. Здзелаць мяне навучылі. Я на куме папробываў» [1. Тетр. 54, л. 24].

2. На Раждество, у первую ночь, кошку паймаць чорную, у бані варыць, штоб свету не было, тушиш свет. Во, варэнная кошка, і ты доўжна зубамі перабраць усе костачкі. А кагда туо костачку знойдзеш, штоб стаць валшэбнікам... [А як узнаеш?] Цябе прыдасца, што ты шукаў, і не рукамі, а зубамі, і кагда тая костачка пападзе, цябе зразу пакажыцца, што ты і шукаў [2. Тетр. 6, л. 5].

3. Насця была змяя. И засталася змяёй. И зладзюга, і калдуння. Людзям усё ўрэд дзелала. Вот на Юрыя ўстае часоў ў пяць ці ў шэсць, шчэ на расвеце. Бярэ белаю скацерку і ідзець на поплаў, расцілае эту скацерку на поплаве і сабирае расу. У скацерку грабе, грабе. Калі саграбе, ідзець дамоў, развешывае скацерку эту на вароты. Ну а тады ж у шэсць часоў кароў гоняць на паству. Каровы ў цех варот, як ідуць, так і равуть, як коляцца, а патом з этой скацеркі малако цячэ дурцом, дурцом. А людзі, што кароў гоняць, бачуць, адна прыдзя — малака няма, другая прыдзя. Ну а там насы конюхи выганялі каней і ўранні шлі браць, ехать на работу, і яны ўсё эта бачылі. Адзін аброщо замахнуўся, хацеў збіць яе, а тады пабаяўся: «Падкалду». Так усё ўрэмя дзелала. А тады ходзіць людзі к другім людзям, адспытываюць. Нада ж каровам помашчы даваць. Так і людзям. Дзе пасядзіць, падзяржыцца, чалавеку плоха стане. З'ядала людзей. З'ядала ў адкрытаю. У Іван Крапіунік крапівы нарве, у бани прыдзя парыца і тады ужэ, гавора, калдуе людзім. Хто ў бани мыєца, таму ужэ плоха. З бани прыдзе, забалее. Калі ўмірала яна, то із крутча дзвёры ляцелі, вокны высакавалі з рамы, сундуки ляцелі. Такі шум, такі дур, што страшна была стаць [3. Тетр. 73, л. 25].

4. Адна прывяла прадаваць карову. А я вот купляць прышла. А тут тож такі зух, як ты. И гаворэ: «Ну, сколькі за эту карову?» — «Ну, столькі-столькі!» А ты, вот, стаіш і глядзіш, а ен думас: «Наверна ж, эта маладзіца бедная, што карову купляе?» И ен гаворэ: «Слухацце! Вы карову купляец?» — «Карову». — «Не бярыце, як яна на вазу сядзіць. А вот вы яе з возу ссадзіце, а тады карову бярыце. А если не ссадзіце яе з возу, так вы возьміце толькі кожу і шэрсыць». А базар жэ. На базаре людзей бацата. Падышлі: «Што такое? А яна сядзіць, на вазу растапырясь. Яе з возу ськінулі. Цадзілка з-пад ног, із прыпала прыг! «Во, — гаворя, — яна вам шэрсыць прадавала і мяса, а малачко ў цадзілакі засталося. Яна б яго назад павізла. А вы б толькі прывялі і паглядзелі б — кожа да мяса». Вот, яе аппаролі. «Ну, цяпер бярыце цадзілку і карову». Я была ўжэ ладная, так на базары ў Святской калашмациі бабу [1. Тетр. 54, л. 28].

5. Людзі ператвараліся ў жаб і катоў. Былі раныш такія людзі... яна ўрэд дзелала, ўсё ўрэдзіла, што гаворэ [бабка инфармант]. У поле кароў пагонім, і пойдзе карова ў поле, ідзець карова поўная, толькі даіць. Увечары падоюць, ё малако, а утрам пойдуть даіць, яна стаіць паденая. Баба ўзляла і схавалася ў сарай. Яна кажа дзеду: «Антон, нада ішць карову даіць». Яна ішла поўная карова ў сарай. А тут вароты і даска няшчытная. Яна думае: «Што такое? Так падоена карова? Што такое дзе-лаеца?» Яна ў тулу доску глядзіць: «Курапа, — кажа, — стаіць такая бальшэнная, ротам за цыцкі і смокча тулу карову». Пранік ляжаў, так яна вароты адчыніла і давай біць эту курапу. Троху ўдарыла, тая адскочыла. Пабегла ў хату: «Антон! Хадзі скарэй! Курапа ссла нашу карову... так я ўбіла яе!» Прышлі, німа нідзе курапы, ужэ спаўла. Заўтрага выганяе карову, чраз тры двары жэнщына жыла, выганяе карову, ён выганяе, сын яе, а яе німа. Ён гаворэ: «Маю матку пабівалі». — «Хто тваю матку пабіў? Дзе яна?» — «Яна ляжыць бальшённая». Я сабралася і пашла яе атведаць. Прышла, яна ўся пабітая. «Прасіці, — стала прасіць, — эта ж я табе такі ўрэд дзелала. Эта я ў жабу. Так эта вы мяне пабілі» [4. Тетр. 73, л. 20].

6. Адзін коней атагнаў і ідзець ночцы, на Івана Купала. А ў речцы мъюць даёнкі, што яны гамоніць, адбираюць малако ў кароў. Дак ён кажа: «Дак мне ж дайце хоць троха». Абвясціўся. Дамоў прышоў, броці на сцену павесіў. Матка ўрannі ўстала кароў даіць, а поўныя сенцы малака. Ана к яму, давай будзіць яго: «Ідзі паглядзі! Штой-та? Адкуль малако бягіць з аброццяў?» Ён кажа, так і так: «Шоў ночцы, каней атагнаўшы. А аны купаліся у речцы, малако атымаюць, я гавару: "Дак і мне хоць троха дайце!"» Дак вот, яны дали яму. Колькі хочыши. Ціч з поўных сенцы. Гаворя матка: «Ідзі к ім! А ён знаю, пашоў. Яно і не пашло» [5. Тетр. 105, л. 83].

7. Кожную Куцю так дзеляць. Ну, злей німа Куцы, як Крашчэнне. Тады падходзіш к варотам цихонька, што сусед не паймаў, і гаворыш так: «Вашы вароты трасуцца, мае куры нясуцца. Твае куры — мае яйца». Тры разы так гавораць. Тады ў тога чэлавека не нясуцца куры. А тый, што пакалаціў, дак кожэн дзень будуць несца [1. Тетр. 54, л. 28].

8. Пакупаюць парасят. Ходзяць з чужых стрэх салому выдергіваюць і падсцілаюць сaimу парасенку. Думаюць, што парасенку ад чужых свіней здароўе перайдзезе [6. Тетр. 108, л. 13].

9. У них, бывала, дажэ свіней не пакупали. Патаму шта купіш парасёнка, а ён стены грызеть, не естьничога. Прымхи ў них. Другая хазяйка, если ад чистай души: «Бяри, детка, бяри!» А яна сядзіць на калёсы, ноги — на каток, прадае свіней. Не нада пакупати у этай бабы парасёнка. Эта абызательна: «Как каток стаіть на мести, што пакасціў стаяў — не рос» [7. Тетр. 24, л. 13].

10. Завой бываюць. У нас лічна, у нашай сям'е быў завой, і нам ні павязло. Сям'я ў нас атмерла, маладыя ўсе. Тры сястры, трох маладыя, памерлі ўсе. Брат адзін, малады, на вайне пагіб. У нас у ляну быў завой, то ў жытках бывае, а ў нас — у ляну. Пайшла матка, пакойніца, ці палоць у лен, ці браць, дзелала там, дзелала, і даходзіць да тога места, зір — а там завой. Тада старыя знали: завой. Я знаю, што ана расказыла, я ужэ дзяўчонкай была. Дак яна пабегла, недалека, меснасць такая, што сеялі людзі, цяпер жа дзе зра сеяе, а тагда во такія плошчадзі былі: лён, лён, лён — усе лён, мы — лён, і вы — лён, і другія саседзі. Лён, а там — жыта, жыта ці пшаніца. Яна пабегла, там іхні недалека жыве. Яна пабегла, прыбягае: «Вой! Папачка! Штой-та, хадзіце ў нас!» Пашлі людзі, старыкі, глядзець. «Завой, — сказаі, — ні трогайці». Нада ехаць знахара шукаць. Тады ж былі знахары такія, што шапталі, вырывалі эта. Тут папка, пакойнік, каня запрог, пахаў, дзярэйня там пяць кіламетраў — Малінаўка. Там знахар такі быў. Пакуль пахаў туды, мая хросная, храсціла міне, так яна пабегла да вырвала завой. Тады прыбягае ды кажа на мамаку маю: «Кума, ні езді. Ні нада

ехаць. Я вырвала твой завой». Дак усе казалі, што ні нада было. Вот у нас у сям'і ні павязло. У мяне трох сястры ўмерлі, у адных двое дзетак было, а ў другіх токи, а трэціція з роду памерла. Замуж і толькі вышла вясной, а ў осень памерла. Атмерлі. Адна я асталася з усей сям'і. Так эта завой былі такія тады. Тады калдуны былі, плахое дзелалі, урэнае, што што-небудзь слыхалася. Былі яшчэ да нашага возраста жызні людзі ўсякія, нехарошыя, а ужэ, як я стала, толькі такія разгаворы пачаўші. А то былі, што іх прывозілі, ані атшэптывалі. Штоб ні вырвала тая жэнщына завой, а вырвала тэй, каторы знае атшоптываць, так яно б не было, можа, нічога. А як яна вырвала без ніякага ўсяго, так яно, можа, і асталася [8. Тетр. 70, л. 64].

11. Этыя заломы — «куксы» былі заломы. Казалі, «нарадка». Калдуны калдуналі. Сажнеш — хварэць будзеш. Так абыжыналі людзі [9. Тетр. 97, л. 121].

12. На конях маладых вазілі. Здаеца так, што конь не з'едзе з места. Нада атараўца летам дзевяць гарошын, што была па дзевяць бубачак. І этыя гарошыны хаваюць. Еслі хто не даволен свадзьбай — не тую дзёўку ўзяў ці што другое, шурнесь этыя гарошыны на воз: «Дзевяць дзевяцей і поўны воз чарцей. І жаніх і нявеста — а коні ні з места». Тры раза. І хоць ты сякіх — ані ні з места [10. Тетр. 53, л. 22].

13. У нас адна баба была, да яе ўжэ німа, яна памерла. Вот у каго малака німа, а яна гаворэ: «Як дзень, так два фунцікі масла». Людскіе каровы идуць, а яна выйдзе. Яна ўмела адбіраць. У людскіх кароў паадбірая малако, і ў яе кожды дзень была і малако, і масла. Баба тая ад усяго ўмела. К ёй ехалі адусціль, яна ўмела хто разжэнець, хто каго любія. У нас Гарадоўка, дак з Гарадоўкі баба прышла. Даць яе ўлубілася, а ён бязногі быў, дак яна ў яго ўлубілася. Дак яна гаворэ: «Ты адлячы мне, што б яна яго не любіла». А яна гаворэ: «Я ад такога ня ўмела лячыць, што б я не любіла, ад такога магу палячыць, што б я не любіла». Баба памірала за тое, што лячыла тое, што ні нада. Уваходзіць у хату, так трох даскі знялі, што ні памрэць ніяк. І вішчала, і кричала ў хате, не дай Бог, што яна дзелала. Я назнала, што яна паміраць, а сын ужэ падбівай. Канчылася. Ён падбівав масніцы [11. Тетр. 70, л. 91].

14. Адна была ў дзярэйні ведзьмачка. І вот што яна дзелала: ператворыцца ў кошку, і за сваімі дажэ хадзіла. Не панаравілася, што сын ходзіць дзёўцы, дак пужала, што не хадзіць [12. Тетр. 55, л. 5].

15. Сястра была бірэмена, і яна падашла, чэрз мяжу пераступіла і дала хлеба папробываць: «Мы пяклі хлеб. На, папробуй». Яна ўзяла і з'ела. Патом, кагда роды прышлі, усю начну прамучалася, а я ўсю начну на завалінке прасядзела. Пака пазвалі Бялёніху. Яна толькі на парог, вот, яна не ідзець прыяма, яна стане на пароге, у яе была такая, к каму яна не прыходзіла, пастаяла там мінуту, і ета начала кричаць, а то яна і кричаць перастала. І счас жа яна падашла і ўзяла мальчишку. А жэнщыны патом сказали: «Не нада была браць хлеб. А еслі ты пасцянялася не браць, нада была ўзяць яго і прыці ў печ укінуць у вагон. Штоб ён згарэў. Тагда б ета калдаўство не было». Рядам з намі Бялёніху была, па родах была ўсё ўрэмія. А дальшэ, рядам з ёй, Чагайкава Куліна. Кулінка скату калдавала. А як яна калдавала? Вот, як Юрэй-празнік, нада рана скот выганяць на расу, яна ішчэ с цёмнага, там, на лугу, і то лі яна качалася, то лі яна расу сабірала, што малако атабраць у кароў, што сваёй карові, што многа давала. Што яна там шаптала? Я ж не знаю. Но пастух іе часта там лупілі. Устрэціць Кулінку і атлупіць харашэнка [13. Тетр. 117, л. 8].

16. Дзедушка мой гаварыў. Былі ведзьмакі. Ішчу халасіяком быў, с таварышчам ідём, гаворыць, «коні заржалі, падходзім ішчу дальшэ, таварыш гаворыць на мяне: «Хярэм, ухадзі. Эта нас Шашок ганяць». Так мы дамой быстрэнка [14. Тетр. 31, л. 33].

17. На сядзьмога іюля, Іван Купала — у нас гаворят, бегалі ведзьмы. Мы ж іх не бачылі, а гаворят, што бегалі. Адзін мужчына рассказываў мне, што ён сядзеў у хаце і бачыў, як бегалі ведзьмы, каціуся каток. Я, гаворэ, бачу, як коціща каток, а зяць маладой гаворэ: «Я пайду і яго паб'ю, карочэ, разаб'ю еты каток». А еты гаворя: «Глядзі. Ідзі, толькі сматры, ён будзе кацаць: "Адзін, два, тры". А ты за ім не гавары, а толькі гавары: "Адзін". Ён будзе гаварыці і "чатыры", і "пяць". А ты гавары: "Адзін". А еслі будзіш гаварыць за ім услед і скажыши "пяць", к яму пяць прыбудзе і ўб'юща цябе» [15. Тетр. 52, л. 44].

18. Такія ведзьмы былі, што на Івана Купалу ў Кіеў лятали за нач і назад. А калі зямлю харашо пасвяцілі, свініней здзелаеца, катком іздзелаецца. Капа сена па вуліцы шуміць, дак на біші, хлопцы, па ёй, а біше па тні. Так адну білі, пакуль на каленікі стала, давай прасіць, чуць жывую пусцілі. <...> Па тні нада біць, што ета яна, а етая нішто. Цень — ета яна, а капа ці што — чым яна здзелаецца, і косы растрэпілі, бегалі. Ішчэ ета на нашам возрастце, і наши бачылі дзеўкі категорыя, як бегала капа [5. Тетр. 105, л. 87].

19. Была бабка, яна на Купалу ператваралася. Захода — і чылавекам становіцца. Можа стаць піццай, сарокай, можа стаць лягушкай. Аднажды зделалася лягушкай і ў саседа, у пуню. Сасед іе ўбіць не ўбіў, пабіў, лапы ёй пакаверкаў, дак яна стала інвалідам [16. Тетр. 99, л. 91].

20. Сказаў, што на яе здзелана. Яна ішла — і на вецер. Ё такія калдуны, што ён скажа, на вецер пусця — чалавек найдзя [17. Тетр. 76, л. 11].

21. Ляжала дарога на горад Ерусалім. Па той дарозе ехала Божыя Мацерь на вараных канях. Ішоў к ей Ісус Хрыстос наперадзі, сам Гасподзь з апосталамі: «Стой, Мацерь Божыя, будзем з каней сунімаць, будзем з етага чэлавека нарадку вынімаць».

Вынімаю, высылаю змеяў-чарацдзейнікаў на сухі лес, ідзе і піщы не бываюць, і людзі не бываюць. Там вам піць і гуляць, а у (такія-та) не бываець ні з схода, ні з маладзіка, ні пад поўна.

У горадзе Русаліме стаіць прыстол. За тым прыстолам сядзіць сам Гасподзь. Перад ім ляжаць кнігі. Як гэтых кніг нікому не чытаць, не браць, аднаму табе, Госпадзі, так у етага чэлавека, нарядкі не бываець ні з схада, ні з маладзіка, ні пад поўна.

Вынімаю, высылаю, выгаварываю. Не сваім духам, Гасподнім. Не сама я сабою, Гасподзь са мною [4. Тетр. 73, л. 10].

## 22. «Ад з'едкі»

Удруг хто на вас злы, ен можа вам нагаварыць і даць што-небудзь. І вот з'елі, і яно-вам ні мінаеца. І вам ужо тады нутро баліць, есць ні хochaцца. Ён ужэ з'еў вас.

«Первым разам, Гасподнім часам Госпаду Богу памалюся, Мацеры Гасподнія прыкланяюся.

Станыце вы, Госпадзі, на помач, як етай жэнічыні выгаварыло, вымáуляю з'едку, нарядку, намоўную грызь.

І датуль ты, з'едка, наядка, намоўная грызь, па касцях хадзіла, косці ламіла, у галаву ўступала, спаць ні давала, ад харчы адбівала, жылы таміла, кроў паліла, пакуль майго голасу ні слыхала. А цяпер я цябе, з'едка, наядка, намоўная грызь, ухаджаю, угаваряю, на сваі месці ўстанаўлюю» [18. Тетр. 52, л. 21–22].

## 23. «Ад чарадзеяй»

Купаўся Гасподзь ў ерусалімскай вадзе, крэснымі знаменем крэсціўся. Прыходзяць ка мне Пётр і Павел і гавораць: «Госпадзі, што акала твайго двара?» — «Акала майго двара каменая гара, жалезна тросцю абарожана, Гасподнію пічацию абнесена. Хто ёту пічацию нарушиць, пусць стаць і ні рушыць».

Святы Міхаіл, Гаўрыл, вазьміца залатыя ключы і стальныя замкі, сабярыцца ўсіх чарадзеяў, чарадзеяніц, злаўмышлінікі, злаўмышлініц, пастаўця іх на камень, штоб яны нема стаялі і рабам Божжым здароўя ні атнімалі [19. Тетр. 127, л. 6.].

## 24. «Еслі ўзят след»

Пераступіць парог і сказаць: «Якая маць здзелала, а Божжая Маць аддзелала. Хрыстом малюся, Хрыстом прызываю, а чорнаю ведзьму ў зямлю закапаю. Амінь» [из тетради, приналежающей жительнице Веткі Елене Анатольевне Тишковой, 1964 г.р., тетрадь досталась ей от свекрови, Веры Васильевны Никитиной (1920—1990); д. Старое Село, Ветк. Тетр. 101, л. 5].

### Примечания

<sup>1</sup> «Як у хаце свяшчоная паска...» / Публ. Г.И. Лопатина // ЖС. 2005. № 1. С. 32.

<sup>2</sup> «Как эта жыта паламалась...» / Публ. Г.И. Лопатина, предисл. Л.Н. Виноградовой // ЖС. 2004. № 4. С. 19—21. Текст № 3.

<sup>3</sup> См. также: Лапацін Г. Чым распінаюць змей ды б'юць курапаў // Этнографія Беларускага Падняпроўя: Матэрыялы науک. канф. Магілёў, 1999. С. 86—90. Он же. Захадзіць, зазяліць, альбо дзеяць дзеяцей // Рэгіянальныя асаўлівасці мовы, літаратуры і фольклору: Тэз. дакл. і паведамл. V Рэсп. наукаў. канф. ГДУ імя Ф. Скарыны. Гомель, 1994. С. 57—58.

### Список информантов

1. Софья Кирилловна Ксендзова, 1914 г.р., переселенка из д. Старое Закружье, Ветк. (переселена в связи с последствиями Чернобыльской аварии), зап. в Ветке в 1993 г.
2. Емельян Авраамович Бобков, 1935 г.р., д. Хальч, Ветк., зап. в 1998 г.
3. Мария Лаврентьевна Морозова, 1925 г.р., д. Столбун, Ветк., зап. в 1992 г.
4. Вера Ефимовна Потапнёва, 1919 г.р., урож. д. Большие Немки, Ветк., зап. в д. Чемерня Ветк. в 1998 г.
5. Валентина Александровна Холюкова, 1941 г.р., д. Неглобка, Ветк., зап. в 2005 г.
6. Валентина Васильевна Кравцова, 1938 г.р., урож. д. Старые Громыки, Ветк., зап. в Ветке в 1992 г.
7. Мария Фадеевна Литвинова, 1932 г.р., урож. д. Косицкая, Ветк., зап. в Ветке в 1999 г.
8. Ксения Ермолаевна Пархомцева, 1914 г.р., переселенка из д. Габровка, Ветк., зап. в Ветке в 2005 г.
9. Матрёна Григорьевна Васюкова, 1914 г.р., д. Хальч, Ветк., зап. в 2005 г.
10. Матрёна Титовна Етипнева, 1914 г.р., переселенка из д. Бартоломеевка, Ветк., зап. в Ветке в 1993 г.
11. Аксинья Борисовна Алесенко, 1916 г.р., д. Новиловка, Ветк., зап. в 1992 г.
12. Вера Григорьевна Нарбут, 1925 г.р., д. Железники, Ветк., зап. в 1992 г.
13. Мария Алексеевна Романовская, 1937 г.р., переселенка из д. Старое Закружье, Ветк., зап. в д. Хальч Ветк. в 2005 г.
14. Мария Ивановна Лапунова, 1911 г.р., д. Буда Жгунская, Добр., зап. в 2004 г.
15. Матрёна Романовна Кулешова, 1924 г.р., урож. д. Шелуховка (ныне — Победа), зап. в д. Чистые Лужи Ветк. в 1997 г.
16. Мария Васильевна Гугор, 1956 г.р., д. Казацкие Болсуньи, Ветк., зап. в 2006 г.
17. Елена Сергеевна Воронцова, 1911 г.р., д. Тереховка, Добр., зап. в 1998 г.
18. Евдокия Семёновна Волкова, 1924 г.р., д. Казацкие Болсуньи, Ветк., зап. в 1995 г.
19. Екатерина Евдокимовна Чуёшкова, 1931 г.р., д. Даниловичи, Ветк., зап. в 2008 г.

### Сокращения

Ветк. — Ветковский р-н, Добр. — Добрушский р-н

Е.М. БОГАНЕВА

## «ХАРОШЫЯ БЫЛИ ЛЮДЗИ, ТОЛЬКА ИХ НЕ ВІДЗЕЎ НИХТО...»

(мифологические тексты о доброхожих по материалам экспедиций 2002—2004 гг.)

**Доброхожие** (богатыри, невидимые богатыри, невидимые люди, невидящие, невидимцы) — мифологические персонажи, представления о которых распространены в восточной Белоруссии на левобережье р. Сож (Ветковский, Чечерский районы Гомельской обл., Краснопольский и Костюковичский районы Могилевской обл.) и в западной России — приграничной с Белоруссией Брянщине (Красногорский и Новозыбковский районы; в частности населенные пункты по р. Ипуть).

В «Живой старине» уже публиковались былички и верования о доброхожих<sup>2</sup>, здесь мы продолжаем тему об этих малоизвестных мифологических существах. Данная публикация подготовлена по материалам экспедиции 2002 г. совместно с Ветковским музеем народного творчества по Красногорскому и Новозыбковскому районам Брянской обл. и экспедиции 2004 г. по Чечерскому р-ну Гомельской обл. в рамках плановой темы лаборатории традиционного искусства Белорусского государственного института проблем культуры<sup>3</sup> «Современное состояние традиционной художественной культуры белорусов: исследование и практика». Здесь приводятся преимущественно тексты быличек с мотивами, которые не отражены в предыдущих публикациях (записи автора публикации).

Сведений или легенд о происхождении доброхожих (с этиологическим мотивом «спрятанные от Бога дети») сейчас почти не встречается<sup>4</sup>, за исключением указания, что это «тыя дзэци, што ўмираюць нехрышчаными» [1].

Доброхожие — амбивалентные по отношению к человеку персонажи, в отличие от духов природы и хозяйства не имеющие четко очерченных мест обитания. Указания на «местожительство» доброхожих встречается редко (см. текст № 1). Что касается мест, где могли встретиться доброхожие, то сообщают, что они гуляют на перекрестках дорог, в садах, на старых межах. Впрочем, судя по записанным быличкам, они могли встретиться где угодно: на дворе, на пастище, в лесу, у криницы и т.п. Главная опасность, подстерегавшая человека при встрече с доброхожими, — нечаянно осквернить их дорогу, их «переход», что легко могло случиться по причине их невидимости: «Аны невидимые. Аны каму не нада — ни вам, ни мне... А каму нада — аны пакажуцца» [4]. Вместе с тем показывались доброхожие достаточно часто, в том числе с превентивной целью, например во сне: «Ну, бачу ва съне. Вышла на гарод во сюды, ва ў двор мой — ідзець свадзьба. З гароней мушчына ідзець, ці парень, и яны ўси ў белых. И пайшли з музыкай паў пуни и павярнули во сюды, и пашли. <...> Я расказую, тут старуха жыла, Калодка, прышла ка мне. <...> Яна кажа: "Не дай Бог, тут, дзе ты бачыла, як яны ўшли, не дай Бог ничога не скажы, не мачыся и чысьцы — ўсегда, каб чыстая была ета дарога. Ета ўшли дабрахожыя ётыя, свадзьбай ишли"» [5].

Основная акциональная характеристика доброхожих — движение, а локус, который связывается с ними чаще всего, — дорога: «Свадзьбамы гуляюць и стрялой идуць. Вот як стрялу па дзярэйні водзяць... Всяк. Як им Гасподзь пакажа, так яны и идуць» [6].

Внешне доброхожие описываются или как люди в белой одежде, или как красивые, статные молодые мужчины (отчего их и называют еще «богатырями»), одетые чаще всего в

черные костюмы с блестящими пуговицами. «Аны не вешуют прастым людзям, аны от ваенными, гузики блесціць, ўсё блісціць у іх. От такие багатыри. Усё на их свёркаеца золатам, да» [4] (см. также текст № 2). Когда же доброхожие представляются как «з таго света людзі», то выглядят и одеты они «як чалавек. Прыбрани. Ён жа ў грабу ляжыць — прыбрани, и так ён и ідзець прыбрани» [6].

В быличках блестящие пуговицы на темной одежде обычно являются маркером нечистой силы, однако «богатыри» в худшем случае характеризуются как «урэдныя» и своим равные, но не как нечистая сила (в тех деревнях, где доброхожие относили к нечистой силе, их не называли «богатырями» и одеты они были в белую одежду). Блеск пуговиц и золота в случаях с «богатырями» — указание на параллельный «нечеловеческий» мир невидимых людей. Вообще «богатыри» обладают многими признаками, которые в мифологических нарративах свойственны исключительно нечистой силе, однако информанты их нечистой силой не считают. Так, широко распространенное у славян верование, что вихрь — это результат действия и воплощение нечистой силы, на территории верований в доброхожих трансформируется в поверье «[когда вихрь крути] — эта багатыри гуляюць. Никада нельязь ни нажом кидаць, ни ругацца, ни што-нибудь гаварыць — причудзіца» [4]. Притом «богатыри» здесь определяются как «святыя»: «Багатыри харошыя людзи такія. <...> Святыя. Багатыри святыя» [4].

Кроме имен, обозначающих собственно доброхожих, недрко встречаются омонимические замещения известными названиями образов нижней демонологии: *дамавыя, лесавики, русалки*. Однако такие замещения, за редким исключением, встречаются не в быличках, а при разговоре собирателя и информанта, когда информант пытается пояснить неизвестное собирателю через известное. Имеются и описательно-толковательные указания, отражающие суть называемого образа: *нядобрая, нячыстыя, цёмныя людзи, прывидзеня, з таго света людзі, духи Бога, святыя*. Как очевидно из приведенных наименований доброхожих, амплитуда отношения к ним колеблется от «нечистой силы» (д. Перелазы, Верхлічи Красногорского р-на) до «духов Бога» и «святых» (д. Старые Бобовичи, Новые Бобовичи Новозыбковского р-на).

Былички о доброхожих группируются вокруг следующих наиболее распространенных мотивов: 1) доброхожий вступает в отношения с полюбившейся девушкой (женщиной); 2) доброхожие наказывают человека за осквернение их дороги; 3) знахарь, которому дано видеть доброхожих, договаривается с ними о прощении человека, нечаянно их обидевшего; 4) человек прикрывает своей одеждой ребенка в лесу, доброхожие его одаривают (соответственно, не прикрывает ребенка — наказывают); 5) доброхожие сбивают человека с дороги в лесу. Из названных мотивов только два последних связываются у восточных славян также с другими духами природы, в частности с лесовиком. Что касается первой группы мотивов, то, хотя подобные мотивы свойственны быличкам и об огненном змее, и о домовом, лешем, нечистом, в случае с доброхожими они реализуются принципиально иначе. В частности, если в быличках об огненном змее последний однозначно воспринимается как зло, от которого необходимо любыми способами избавляться, доброхожий предстает как неизбежность, с которой хочешь не хочешь надо мириться (см. текст № 2).

## 1. Про «богатырей» и девушку, которая была у них на свадьбе

У нас называли их багатыри. [Они невидимые?] Да [А богатыри, это какая сила? Добрые или нет?] Добрыя. Добрыя. Только нельзя было их абижаць. Ну от я раскажу за свою бабушку. Ну от маля бабушка гаварила, у яе сестра была красавица. <...> А палиобиу жа багатыръ яе. Ну и ездзю. А у нас ужо бабушкина залоўка пашла за такога дзеда, што ён знаўся з им, дзед тый, Гаркуша Иван Циханович. Эта наш дзед, я и сёня за яго Богу малося. <...> Он гавориц: «Ладна. Я и з им пагаварю». Ну, пагавари дзедушка тый и гаворя: «Ну, не пойдзеш. Только паедзеш у Лядвинец». Тут <...> за пяць километраў кусты и такая гара сюды уніз. Кусты — Лядвинец называўся. А яны там жили, багатыри. Да. Лядвинец над рякой, там жили. А хто их знае, хат-та не была. «От, — гаворя [дед], — пайдзёш. Будзе жаницца, а ты у яго нявесты вянец падзяржыш. — Эта мне бабушка так рассказывала. — Ну, нядзельку цябе там падзержаць, пажывеш. И привязуць цябе назад и больш не будуць трогаць». <...>

И так жа яно и было. Да. Так ета сабираеща бабка и гаворя: «Мам, заўтра я буду адзяваць, што ў мене лучышае,ничога не гавари мене». Ну, яна адзелася, што ў яе там ужо было: кохта, платок, юпка якая, бацинки, — и ждзёць. Вечер заходзіўся, аткрывающа вароты — никто ж не видзя. Заязжае. Увайшоу у хату: «Здрастуйця». — «Здрастуйця». — «Ты гатова?» — «Гатова».

Паехала, и вароты етыя, кони развязнулися: бух-бух-бух-бух — паехали параконкай кони — балшыя кони. И павязыли яе ў Лядвинец. Там была свадзьба, и нядзелю яна не приходзила. [Так она на свадьбе была подружкой?] Большая дружка ў таго ужо, у жаниха, што ён любиу яе. Так большай дружкай у нявесты, вянец дзяржала. Вянчалися. [А какие они были, богатыри?] Ну, яна гаварила, здаровыя мушчины, красивыя, у чорным адзеты, пугаўки блісцяць. И ужо привязыли, мая миленьская, и больш никто не хадзіў за ёй ужо. Так жили сабе. Палиобиць каго — забяруць. Тут быў такі мальчик — гадоў пяць — красивы, и дзе ён быў? И з ким ён у лес пайшоў? Укralи багатыри. Ой, кажа, Мишку Голікова укrali. Падзяржали — прывязли дамоў. [Здорового, живого?] Жывога, плахога ня дзелали. [Так богатырь не считали нечистой силой?] Нет, нет. Харошыя были людзи, толька их не видзеў никто. [Так а если бы дед Гаркуша не попросил за бабушку вашу?] Забрали б яе. А то дзед упросіў их [2].

## 2. Как «богатыри» девушку душили под липовым кустом

Каршунова сестра, нявеста, памёрла, дзевятнаццаць лет. Пасыціли кароў там на хутары, пад Яновам туды. <...> Баба и дзед пасыціли, и Прося — Просяй звали. Ёй было дзевятнаццаць гадоў. На дваццатым яна памёрла, чэрэз год. Кажуць, красавица была. Ну я ж то не знаю, я за яе была маладейшай. И, кажа, вышивала пад ліпавым кустом. И крыку надзелала: «Ой, ну за што ж вы мяне душыце? Ну за што ж вы мяне душыце!»

А ёй прывидзенне такое. Ну, не прывидзенне... А ліпаў балшы куст быў. Там и сачас ёсьць такая тропка. Ну, дзед падскочыў з бабай, падскачыли к им, ну што... Яны никога не бачаць. А яна: «Ой, мяне хлопцы были задавили. Нагрузились на мяне гэтым кучам и мяне душыли. Во як етыя жалезнадарожныя гузики, — кажа, — бліскучыя...»

И яна з тых пор завяла, завяла и завяла — цэлы год. И ў які дзень прыйшлося, у таки дзень памёрла. А як памірала... Гэта баба ўшэ пакойница рассказывала. От той дзені прыйшоў, на каторый слышылася, як яе душыли пад кустом... А яна и рушнікоў наткала, и рукавоў... Тады ж падарки: як дзёўка памрэць, дак падарки даюць етым, што на пахаранах. Да яна сама за год панатыкала и шырынак, и палаценцаў, и рукаваў

этых рябых; што хвасціла на ўсю на ету похараны, падарки даваць, тады ж рукадзелле... Эта так заведзяно. От і сачас дзёўка ёсьці памрэць — дзёўка, то даюць падарки. От мая сястра была старая дзева, памёрла, дзевяць гадоў будзе, дак я давала пілаточки. [Так она на смерть готовила?] Тая Прося? На съмерц. Ну яна ўжо чуствавала, яна знала, што яна памрэць. И яна памірала ўвечары. А там пагарэли Кусты, родзичы ихных, так яны ўсе ў гэтую хату жыць к Каршунам прышли и жыли. Ну а етыя [родныя] калія Прося пораюцца. <...> Яна на гэтам палу ляжыць — эта сачас караваці, а яны кала яе з маткай, баба, усы свае гэтыя стаяць... А твая Кусты ўжо вячэрляли. И баба Кустоўка зирь у вакно: яны стаяць, кажа, над вакном — молайцы, красаўцы, гузики бліскучыя, чорныя косцомы на іх и картузы чорныя... И стаяць перяд вакном, дзе яна памірае. А яна кажа: «А чаго вы там стаїцё? Уставіліся! Нам не да вас! Памирае ж нявеста, дзевятнаццаць гадоў!»

И як сачас ішла ат стала, нясла міску з ложкамі, так срэдзі хаты, як бы ях то паднімай да удары. И ложкі рассыпались па хаце, и яна ляжыць ниякай.

А тады быў Дзік, якісь шаптун там жа, сасед на той вулицы. Яны бягом за Дзікам за тым, прозвішча — Дзікавы. Пазвали старыка, и ён прышоў и кажа: «Нада маўчаць, што бачыш, так ня бач!»

Яе пашаптаў, яна паднілася, ну и прашло. А іх сачас і не стала. Дзёўка ета памёрла, яна панаставала, схавали і ўсё, вот так. Цэлы год мучылася. [Іх называли богатырями?] Дамавыя. У нас — дамавыя. [Это доброхое?] Цёмныя людзи. [А темные, это как?] Уредныя. Яны ж о, бачыш, каго узлобяць, каго не [7].

## 3. Как доброхой и женщина кольцами обменялись

А патом мая баба, ета, што дзевяноста восем гадоў пражыла, была здаровая баба, красавая, караністая такая. Пашла замуж. Стала жыць жаци у жніва — и дзицёнак малы. Свякруха и кажа, [а бабку] Малання звали: «Малань, ідзі па ваду ў крыніцу, и каня вядзи, и дзяцёнка няси, и буклагу бяры. Ты буклагу на плячу и каня повад на плячу, а дзицёнка на етай руце будзеш несыць и вады прынясеш».

Яна пашла. А крыніца была балшая-балшай — бык праўалиўся калісь. Дужа чыстая вада — и шырокая, и глыбокая, и абгарадзили, абрубили... А тут кладки ляжаць, и ходзяць па ётых кладачках усы. Ну тады ўжо баба ета прыйшла, паклала дзицёнка: «Пайду ж вады зачэрпаю паперад, каня напаю, а дзицёнак няхай паляжыць». Узышла на кладки — к ёй с залатыми пугаўкамі наперад. Ну, яна, баба тая, стаіць, маладая ж... Ён и гавора: «Знаеце што? Я абменялся з вамы на кольцы. — А у яе абручальна кальцо. — А сваё я табе дам, а тваё забяру».

Ну и ты ж ужэ не сапрэсся, нада ж ужэ абменяцца. Абмяніліся. Но толькі ён ей не прыказаў, што глядзі, наси гэта кальцо и не цярай нидзе-нидзе. А кали яно лопнє, то с хрэшчыкам наси на шыи. А ежэли ты пачыраеш, то табе будзе дужа плоха. Так ён етага ж не сказаў!

А яна ету дзевачку первую радзіла, и з етай дзевачкай йшла. А кальцо як абмянілася: «И никому ж не кажы, што абмяніліся». И пайшоў. Яна вады набрала, каня папаила и буклагу набрала. <...>

Ну, стали жыць из хазяйнам. Ну во тады ступы были, таўкачы. Таўкачамы таўкли кукурузу, пшаницу таўкли на кашу, на суп, проса таўкли, грэчку таўкли, авёс таўкли — гэта ўсё ў ступе, тады ж мельниц так не было. Ну, харашо. Яна як таўкла, так кальцо тое лопнула у яе ад тога таўкача. Яна за тое кальцо да паклала на вакно. И пацералася. И немнога прайшло, и дзевачка памёрла. Маленькая ўшэ, году не было. И не хварэла, и не балела. Як толькі кальцо тое пацералася, так и дзевачка памярла. [Так кто это был?] Ну, дабраходжы ж.

[А зачем он с ней кольцами поменялся?] А ета ён яе ўзылубій. [А доброхожие могли жёну себе из людей взять?] Етага я вам не скажу. Етага я не чула. Или ён мажэць узяць сабе жонку, или ён будзе ў двор халзиць. Узяць не знаю, а ў двор будзе халзиць. И чула я такое: дай жа и жыли, як хазянин из жонкаю, дабраходжыя етые. Ну и ўсё прыказывали: штоб на дварэ чыста было, штоб у хаце чыста было, штоб никаму не жалиліся. Ежэли дабраходжы палюбя ўжэ каго, то ўжо збыту ёй не дасьць. А хазянин усё раўно не бача, яму не дано бачыць, толькі яна адна бачыць. [А он к ней, как к жене ходит?] Да, да, да. [А как муж?] А ён жа яго не бача ўсё раўно. Яму не дано бачыць. И яна не кажа. Як скажа — гора будзе, што-не-будзь будзе. Не паложана [8].

#### 4. Как старая дева умирала

Слухай, я тебе расскажу, як Надзяя нашая памирала. Яна ж у бальницы памирала. А мне эта што предвидзелася. От ляжу на караваці там. И так чую <...> конь вяръхом: чах-чах-чах... Чуць жа: вяръхом, а не калесы. Я падхапилася и бягом на вулицу <...> каня глядзець. <...> И сюды на шлях, на трасу на цэнтральную, <...> туды на Увелле, калыткам етым, етым, во як во едзе конь яки. Кали яго слухаеш, дак ён калытками, як салдат у вайну: чах-чах-чах-чах — чахае калыткам. И я на дварэ стаю и чую, што туды паехана. И Марья ў тое ўрэмя, у полтрэцягэ ночы сканала. Сястра мая, яна была старая дзева.

Так у Аўдульки як яны были, иконы дзелали, дак Аўдулька-пакойница казала: «Марья адзін раз мяне пытгае: "П'ятроўна, ци ты чула, ци написана дзе, што як старая дзева памирае, дак за ёй прыядзяе хлопец на кани?"» Яна кажа: «Да. Написана так у книгах у царкоўных» [7].

#### 5. Как доброхожие наказали отца семейства за то, что не прикрыли ребенка в лесу

Ета называеща лесавики. А слухайце, я вам расскажу пра этага лесавика. У адных жэнщыны чатырнаццаць дзяцей было. И ўси як толькі год пажыве, два — и памирае. У Палаги Броничыхи. Ну, тады яна и кажа... А яго ж Федзькам звали, хазяйна. Яна и кажа: «Хведзечка, ну што эта нам? Ци ета черяз цябе? Ци черяз мяне? Што эта мы такія, што ў нас дзеци мруць? Ни днаго мы ни магом вырасыць?»

А ён и кажа: «Палага, черяз мяне. Пасыці ў коней ноччы у полі. И кувакае дзяцёнак каля мяне. Крычыць и крычыць дзицёнак. Нада было што-либо з сябе ўзяць да на яго ўскинуць».

Ета называеща як дабраходжыя. У вадно места перыйшоу — ён изноў кувакаецца. Ён и ў трецяе перыйшоу — кувакаецца. Ён и ў чацьвёртае перыйшоу и мацюком наляяўся: «Што ета за ёп тваю мне навялілася!»

Ну, не стала кувакаць — и яго дзеци мруць. Эта дабраходжыя забирали. Да, забирали тых дзяцей. <...> Кажа: <<...>> Нада было што-та ўскинуць, а я толькі наругаўся». Ета завецца дабраходжыя. <...> [А лесовики и доброхожие — это одно и то же?] Адно. [А лесовики добрые или нечистая сила?] Ну, тая самая нячыстая сила. Раз ужо вы стали дапытываща, так мы скажам. Тая самая нячыстая сила [6].

#### 6. Как раскидало стоги по дороге «невидимых людей»

А мне от у прошлам гаду прышлося. Там он як идзеш на Изяно, там крыничка ёсьць, не замячали? Такая маленькая стацца каплица, икона. От наша там палоска сена. Там два раза пакасили... И не нада вот рассказывать, ну к дзелу, дак расскажу.

Два раза пакасили, пагрябли, копы паскладывали. Буря падхапила, паразвалила нашы ўсе копы, во. Так о пакосы правярцела! Нада было пакосы тыя не грэбсць, а мы сагрябли ў копы. И копы паваявала. Разрыла наших шэсць коп. Ну мы

зноў склали, а тады, ну, паёдзем жа за сенам. Раз прывязыли ўранны, паёдзем жа ў тры часы после абеда. Паехали, толькі налахыли да запрягли — яно прихмарила, вецирок паду... Конь еты нашія як крутануўся вихрям, а я наверху была. Так от конь стрялой як жухнуў, маментальна, а воз еты нашія уворот. Дзед наш на перядзе сядзеў, не так, а я бокам жа во сядзела так плячо [вывихнула]...  
От мы эта ўсё и гамоним, што толькі эта такое места там. Места такое, дарога их была. Кажуць, их свадзьба ідзесь, ухадзи з дароги, не падхадзи и близка. <...> А мы на пуци ишчэ из возам. От такое дзела. Дак яны были, яны и ёсьць. Толькі цяпель маладзёж етая не прызнаеничога ў сьеце: ни Бога не панимаюць, ни злога. Толькі адзін аднаго уражацца. [А доброхожие злы? Это нечистая сила или нет?] Ну хто их знае, якия яны... Бог жа их знае: чыстыя, нячыстыя... Да кажуць, яны каго ўзпобяць — забяруць. Есъли им хто панада-бицца. И уред здзелаюць.

Яны гуляюць на перыякёрстку, у садах, на старых межах их гульбишча. Маладзёж от гуляеца нашая так, а яны па-своему. У их там и маладыя, и ўсякия. Нячыстая сила — эта, не пры нас будзь сказано, чэрди, не пры нас будзь сказано. А ета не. Эта русалки гуляюць. Цёмныя людзі. Русалкі — эта навядзімыя людзі. Яны маладыя, ўсякия ё. Кались саабражалася людзям так: на кани едзе такі ў чорным, у залатом ува ўсё. Эта тожа навядзімы чалавек [3].

#### Примечания

<sup>1</sup> Примерно в этом же ареале распространен обряд «вождения стрельы».

<sup>2</sup> Лопатин Г.И. Легенды и предания деревни Верхличи // ЖС. 2003. № 4 (текст № 8); Он же. «Людзей жа навядзімых столкі, сколькі видзімых» // ЖС. 2005. № 3. С. 34—38. До недавнего времени название «доброхожий» отсутствовало в словарях и справочниках ввиду отсутствия в научном обороте корпуса текстов об этом персонаже. В публикациях В.И. Даля, С.В. Максимова, М. Черновской встречалось наименование «доброхот», «доброхил», «доможил» для духов леса и существ, функционально близких к домовым (дворовым), однако сведения и тексты о доброхожих стали целенаправленно собираяться сотрудниками Ветковского музея народного творчества только с конца 1980-х гг. Впервые публикация о доброхожих появилась в 1992 г. (см. Лопатин Г.И. О демонологической лексике в языке жителей Ветковского района // Гомельщина: Народная духовная культура: Матэрыялы наук. канф. Гомель, 1992. С. 26—28).

<sup>3</sup> После реорганизации института в 2008 г. сейчас это отдел традиционной культуры Белорусского государственного университета культуры и искусств.

<sup>4</sup> Хотя в 1990-е гг. они неоднократно фиксировались. Этиологические легенды и верования о происхождении доброхожих приводятся в: Лопатин Г.И. «Людзей жа навядзімых столкі, сколькі видзімых». С. 35.

#### Список информантов

1. А.В. Гапеенко, 1943 г.р., 7 кл., д. Бабичи Чечерского р-на Гомельской обл.
2. П.П. Белоусова, 1913 г.р., 3 кл., д. Старые Бобовичи Новозыбковского р-на Брянской обл.
3. А.М. Роговская, 1932 г.р., 3 кл., д. Яловка Красногорского р-на Брянской обл.
4. К.С. Гутарева, 1914 г.р., д. Новые Бобовичи Новозыбковского р-на Брянской обл.
5. М.И. Горла, 1932 г.р., 3 кл., д. Перелазы Красногорского р-на Брянской обл.
6. А.Ф. Кирченко, 1924 г.р., образования не имеет, д. Верхличи Красногорского р-на Брянской обл.
7. А.П. Кучина, 1938 г.р., 4 кл., д. Яловка Красногорского р-на Брянской обл.
8. Л.М. Повелкова, 1929 г.р., 3 кл., д. Бабичи Чечерского р-на Гомельской обл.

Е.В. САФРОНОВ

## ДОМОВОЙ

(материалы к этнодиалектному словарю «Духовная культура русских Ульяновского Присурья»)

Домовой (*дедушка, доброхудушка, хозяин, добродедушка, шутушка, батюшка*), согласно распространенным в Ульяновском Присурье поверьям и мифологическим рассказам<sup>1</sup>, определяется как хозяин и покровитель домашнего хозяйства, непременный обитатель каждого дома. По отношению к человеку и его ближайшему окружению домовой может выступать как благодетель, способствующий росту хозяйства, ухаживающий за скотиной: «Вот я будта ва сне: вышла будта на двор, а он стает — батюшка дамавой, батюшка дамавой... Стает, карову кормит <...> Ну, я тожи ни знала, а патом стала я рассказывать — старухи-те были: "Эта, — грит, — батюшка дамавой, он кормит каровку" [1]; «Чай, гаварят, дамавой какой-та живёт в каждом даму, в каждом, слышь, даму должен он жить, а если ни будит жить — дома ни будит, сгарит или чаво» [2]; «Ну, он, в общим, как хазянин за всем, наверна, слизит» [3]; «Домовой, ну, быват домовой, наверна, в каждом дому, что ли, он, домовой, быват, я ни знаю <...> Он ласковый... если вон у ково лошадка вон, он там, слышь, и росчёсывает, и косу заплитёт» [4].

В рассказах, в которых описываются положительные действия домового, обычно не сообщается о каких-либо ответных действиях человека.

Гораздо чаще (судя по имеющемуся материалу) рассказывается о более негативном поведении «дедушки». Например, он может вредить человеку и скотине (душит, давит, щипает, бьет): «У нас вот была злесь, вот мы пришли сюды, у нас корову больно мучал [домовой]. Вот утрам встаяш: она прям вся купана, как словна на ней дождик был» [5]; «Этат самый вот дамавой есть — каво он ни любит, он, гаварит, абшипат. Чилавек быват в этих, в синих пятнах, да» [6]. Иногда домовой пугает домочадцев: «Домовой есть, есть — эта у нас, у миня в детстви была. У нас вот на этим мести у тёти Аньюты каминный дом стоял, у нас большая печка русска была. И вот мы там с подружкой сидим <...> тилёнак привязанный был, тилёнак сразу мётнулся, а мы из-за печки сразу: "Чаво там таки есть?" — выглинули — и вот этот маненъкий чилавечик, — так мы с печки с ней лители, до самава иё дома лители <...> Вот эта я помню, как мы с ней напугались» [7].

Негативное по отношению к человеку и его домашнему окружению поведение домового может не мотивироваться, однако в некоторых рассказах оно объясняется конкретными нарушениями. Например, если при переезде не были соблюдены определенные правила (забыли позвать или не приветили «батюшку»), то в доме может появиться чужой домовой, который и совершает бесчинства: «Вот мы жили на Капказе [название улицы] <...> и пиришли в другую избу, а дедушку ту ни позвали, вот. Пришли, а там дедушка свой [т.е. чужой]. И вот утрам встаним — корова мокра, лошиць мокра. Один раз пришли — лошиць-та вверых ногами в колоде, — вот это дедушка-домовой их мучит» [8].

Негативные действия домового уже могут служить сигналом того, что дедушка не свой: «Вот у нас была мама, у них была лошиць — здаровый вараной жирибец. Нивзлобил иво дамавой и вот так па канюшне ганяет его!.. Аткроют канюшню — ана [лошадь] мокрая. А в другой раз открыли — ана вверых нагами лижит... И так саветуют: "Значит, чужой дамавой..."» [9]; «Дедушка домовой <...> Это знаишь чаво, ну,

этат, и людей-те, но бальшинство он мучил скотину, у наслична дажи вот этат — тилёнок. Выдим: мокрый, знашь, какой мокрый, вот как роса всё на нём вот эдаким да капли — он [домовой] иво тиготит, мучит, а он вспятывает и всё эта <...> Если чужой дедушка — мучит» [10].

Домовой может наказывать за нарушение и других традиционных правил, например, если человек излишне тоскует по умершему или занимает «дедушкино» место в избе: «Вот я адин раз пришла, и што-та мне так вот... я рывзынивалась и паплакала, вот па сваей, па [умершей] систре па сваей. Паплакала и лягла я на печку. Или я на сердце нывалилась или чаво, и вот мне, вот на миня вот кто-та вот прям наваливация, душит миня, душит, душит. Я: "О, Хосподи, памилуй, Хосподи, памилуй!" И я никак ни сталкну. Ну, а патом всё-таки я сталкнула: "Хосподи, памилуй! Хосподи, памилуй!"» [6].

Если домовой душит человека или издает какие-либо звуки (стонет, ухает, вздыхает, фырчит), это может предвещать определенные события: «Вот са мной вот была: мужик у миня сабрался умирать, в воскресенье эта была. Я вышла панть карову, у миня, значит, в старый избе крылец, в тазу прям пайлар... Вот я панясла видро — вылила и слышу: старый голос станат, два раза. <...> Вышла я на двор (у миня гуси, куры были), думаю: "Кто жи эта станал? Кто жи эта станал?" Думаю: "Гуси или куры?" Вот. А патом вот тожи сриди нас вот эдак рассказала: "Эта, — грит, — выживала хазянин[а] из дома дедушка дамавой" [т.е. к смерти мужа]» [11]; «Ну, гаварят, дамавой есть, а вот я вот ни разу ни видала. Ну, как-та вот слыхала адин раз, в том даму жили мы. Ну, наверна, это к пажару — мы сгарели тагда. Вот в пиреднем углу, там в подпали чё-та: "у! у! у!" — станал. А здесь вот [в новом доме] ни слыхала» [12].

Рассказы о негативном поведении домового нередко включают в себя описание ответных действий человека. Так, если домовой мучает скотину, его выгоняют. В Сурском районе удалось зафиксировать описания пяти способов избавления от озорующего дедушки, которые отличаются в основном деталями:

1. Садятся верхом на кочергу, берут ошкур от штанов (часто красного цвета), держат его в руках или привязывают к кочерге, на которой сидят; затем с матом выгоняют дедушку из хлева: «[Домовой мучает лошадь.] И вот Нютки Захаровской мать села верхом на кочергу, матам выганяла, ошкур от штанов и матам-матам, и вот повыгоняла и всё... И матам ругаща, ругаща: "Уходи, уходи, здесь тибе нечива делать!"» [8]; «Если чужой дамавой заявица, вот он будит мучить скотину. А утром пайдёшь карову дашь, ана вся вот потна, на ней прям иний быват, зимой асобинна если. Думаиш: "Ну, чужой дамавой прихадил". Вот яво выгнают из дома: бярут каширку, садица вирхом, мужские штаны бярут и яво гонют: "Свой аставайся дамавой, а чужой — уходи дамой!" Вот выгнают и пасли карова деланица всё харашо, да вся харашо: никаких мученинв нет, ни поту ничаво» [13].

2. Привязывают тряпку (красную тряпку, ошкур от штанов) на кочергу (помело, метлу) и, ругаясь матом (иногда также молятся), выгоняют, бьют по углам двора, хлева, при этом открывают все двери; на кочергу (метлу) верхом не садятся: «Он [домовой] иво [тленка] тиготит, мучит, а он вспятывает — и всё эта. Чаво — тогда ганяли — мужичий ошкур от штанов и митлой, и Ваня [муж] вот с матирным словом... И по

углам визде!.. Вот ошкур. И на мёту вот привязывать и этой митлой визде па углам, и матам: "Вот уходи, уходи, ты нам ни нужен, уходи, тудыти пирисюдым, уходи! Ты нам ни нужен, ты над нами зоруиш!" Ну, и этот — двери, и эту дверь, и на зады дверь, и там дверь — все двери роскрою. Это была у нас лично самих... И всё, и ушёл» [10, 14].

3. Привязывают красную тряпку (ошкур от штанов, бантинки, ленты) на скотину (на рога или шею): «Вот мы пришли сюды, у нас [домовой] корову больно мучал. Вот утрам встаёшь: она прям вся купана, как словна на ней дождик был. И вот красну тряпичку на рога привязываш ей, и с ней всё проходит. Я вот, мне самой приходилась» [5]; «Вот он [тленок]: "А-а-а!" — что есть духу орёт. А ана [соседка] грит: "Это иво дедушка-домовой мучат!" Да говорит: "Привяжити красный бантинк к нёму на шею, и он больши ни будит". Ну и правда: мама привязала — и он больши ни кричал» [15].

4. Выгоняют прутом или дубинкой, ругаются матом, открывая все двери: «Если дамавой мучает лошидь, так саветуют: "Значит, чужой дамавой..." Хазян бирёт дубинку, открывает двери — и ту, и ту, и ту [показывает на двери во дворе] и с матом иво па углам ганят: "Высь, чужой дамавой, у нас свой будит!"» [9].

5. Выгоняют с помощью «знающих»: «Есть дамавой, мучит, аха, мучит скатину. <...> Вот утрам встаёшь — каровушка вся макрюща-макрюща. <...> К этому народу к эдыкому идти» [16].

В некоторых рассказах домового пытаются умилостивить: «[В доме дочери информантки сами собой открываются красны с водой, пропадают вещи и т.п.; рассказчица говорит дочери:] "Любк, эта у вас шутушка! Кто-нибудь жил — ни взял. Ваш-та, ну, ни заравал..." Ладна. Пиръехали в новую квартиру — эдак жи: "Мам, — грит, — вот нарошна, завирнём, — грит, — туга, утрам встаним — вада". Ладна... И многа им приходилась <...> "Люб, я слыхала, што пакармите яво вкусней". — "А чем, мам?" — "Ну чаво: сделай, чай, чаво-нибудь вкуснинькава, паложь калбаски, там чаво-нибудь, стаканчик чайку и скажи: "Шутушка-батюшка, на вата, кушай, только ни хулиган! Ты што хулиганишь-та у нас? Паглядикась-ка: ты чаво ты над нами делаешь?"» Ну, пришли: "Айда, — грит, — давай, давай, Гена, дельть, чаво мама сказала". — "Давай". Ну, с тех пор, грит, эта — бросил. "А щас, — грит, — мы привыкли, што ль, — грит, — встаним..." — стала она гаварить: "Шутушка-батюшка, айда с нами ужинать!" Привыкли уж, грит. И пиристала, грит, вадичка у нас капать» [17].

При переезде в новое жилище дедушку нужно позвать с собой, иначе на новом месте жизнь может не заладиться (например, может начать досаждать чужой домовой): «[А вот если переезжать в другой дом...] То нада сказать: "Дедушка-дабраходушка, пайдём с нами!" А если кто ни скажет, он, грит, остаётца, знашь, как плачет! Што иво с собой ни взяли, грит, очинь плачет... Абизатильна нада иво пазвать с собой. [Просто позвать, в чём-нибудь его переносить не надо?] Нет, проста пазвать: "Айда с нами!" Ты иво ни видиши: прости пазвать...» [18].

Домового переносят при помощи лукошка, зобни, кузова, корзины, «руна» (т.е. ткани, мешковины), какой-либо посуды: «Когда вот уходят, строяща, вот абязательна бирёшь лукошка, бярут лукошка и вот ставят, грят: "Дедушка-дабра-дедушка, айда с нами на ново жильё!" И вот он залазит туда, яво ни видят, он залазит, нясуг — тяжило в этай карзинки-та, на ново жильё пиритаскивают» [19]; «Когда мы сюды пирихадили (дом пастроили новый), мы аттуда все вещи брали и брали — яво с собой звали: "Дедушка дамавой, пайдём с нами в нова наше жилищ-е!" — вот, приглашали яво. А вот раныша ехали там примерна куда-та — из диврени в диврению пириизжали — яво тожи приглашали: брали старую зобню

(вот такие плитёны есть зобни, ну, плитёнки, ну, как типа корзины, толька бальши), вот эту зобню ставили на лошидь, на тилегу и приглашали дедушку дамавого: Если скажут: "Паехали, дед дамавой, с нами", — лошидь с места ни троницца. А скажут: "Пайдём с нами пишком, тибе припасли жилищ-е!" — вот лошидь паедит, а он идёт, — там нивидима, но идёт, видима [наверное], лошидь пайдёт» [15].

В некоторых рассказах к домовому обращаются не только на старом месте, но и после того, как придут в новую избу. Иногда переезд сопровождается действиями с хлебом: тесто «затевают» в старой избе, а хлеб пекут в новой. Нередко упоминается о необходимости первой пускать в новое жилище кошку — известную «ипостась» домового<sup>2</sup>: «А вот когда приходишь — вот пастроишь дом и заходишь, первый раз заходить, — затяваешь хлеб в кастрюльку и бирёшь кошку. Первым долгам завёшь: "Шутушка-батюшка, айда с нами жить!" — и кошку пускашь впирёд. Патом уж заходишь и пикёши хлеб, вот уж эта начинашь пиръходить жить. [То есть затеваешь хлеб на старом дому и печешь в новом?] Да-да» [1].

В рассказах и поверьях, в которых домовой выступает в роли предвестника, к нему могут обращаться с вопросом: «К худу или к добру?»: «Вроди душит, гаварят, он. Гаварят, спрашивают яво всё: "Дедушка дамавой, к дабру или к худу?" Если, скажим, к худу, он грит: "К х-х-х... К х-х-х..." — вот так вот. Я слыхала: крестьна была, мая тётка, иё душил, ана рассказывала. Ана спрасила яво, грит: "К х-х-х... К х-х-х..." — и ана та[г]да, у ниё... ана тожи маленна была, и муж был псаломщик. Вот церквя когда стали тут всё ламать-то, у ней иё мужа забрали и увязли...» [20]; «[Вот говорят, что в домах есть какой-то хозяин?] А-а, как всё гаварят: шут. Шут балакиряв. Как вот вроди душит-душит ва сне, никак ничаво ни выгывыришь. Мне приходилось та[г]да, вроди как душит: "А! А! [с призыжанием]". Вздыхнёшь: "Ой, уйди!" — и ачнёшьси. Ачнёшьси — никаво нет. <...> Я слыхала, если он там, яво спрашивают: "Шут-батюшка балакиряв, к дабру или к худу?" Если к худу, то он скажит, и к дабру — скажит. Да, если он душит: "К дабру или к худу?" — он скажит: "К худу!" — значит, какая-та бядя будет в даму» [21].

В большинстве известных нам текстов ответ домового предвещает несчастье. «К худу!» произносится либо отчечно, либо распознается человеком в фырчании, ухании и т.п. Ответ «К добру!» также либо слышат отчечно, либо связывают с молчанием домового<sup>3</sup>.

Еще одна ситуация взаимодействия домового и человека может быть обусловлена желанием последнего «вызвать» дедушку, тем или иным образом спровоцировать его появление. К известным способам вызова относится манипуляция с карандашами, посредством которых узнается предсказание домового: «Кырындаши, вот сколь — уж забыла: три, читыри ли кырындаша <...> слаживали и, значит, дедушку-брахудушку звали: "Дедушка-брахудушка, приходи к нам!" И вот этат брахудушка будта бы приходил, и всё расскажит, што должно быть. Гаварят вот эта, но я ни пыталась сама, ни знай, но гаварят... <...> Дёржишь их в руке и вот их слаживаешь, и вот када их дёржишь и дедушку-брахудушку просиши: "Дедушка-брахудушка, приходи к нам вроди в гости и вот нам расскажи эта..." — там чаво ты загадашь ли, как ли, и вот будта он прихо... ну, там приходит — видят ли яво, ни видят ли, а вроди кто-та где-то байт [говорит]» [22, 23].

В с. Княжуха Сурского района встретился менее распространенный вариант: приговор, в котором упоминается другой тесно связанный с домовым персонаж быличек и поверьей — полевой: «Вот я была дивчонкой, мы с адной — нас научили, двух дурачек: "Вы, — гаварит, — эта... вот в абед, в двинадцать часов, скажити, — грит: "Дамавой-дамавой, умир

палявой!" — и вы, — гварйт, — услышите стон". Ну, и правда: мы с ней эдак-ту сидели две дома: "Дамавой-дамавой, умир палявой! Дамавой-дамавой, умир палявой!" — три раза эдак сказали. И вот стон: "Э-э-э!" — эх, мы из избы-та убили — напугались. <...> [А кто такой полевой?] Тожи палявой есть ище дамавой. Называюща ище паливым дамавой, который в поли живёт. Вот яво называют Кузьма, палякова. <...> Палявой — он ни вредный был, он в поли. Вот раньши пахали жи на лашиях, на канях, — он как вроди путь исвищал каням. Да, а рано жи уижали в паля, и вот он дарожку им паказывал, каню. Вот всё так старики гаварили» [13].

Таким образом, функции домового связаны с различными действиями человека, обусловлены ими. Человек вынужден считаться с присутствием домового, реагировать на его поведение, ожидая определенных событий, исправляя собственные нарушения и т.д.

Места пребывания домового — это печь и пространство рядом с ней, «угольник» (столик под иконами), подпол, хлев, двор и баня, что говорит об объединении в образе домового функций хлевника, баенника и др.: «Раньши в каждом дому — угольничик, ну, там лампадычка, чё... Иконка стаит, ну, угольник в каждом доме был. И он пад этим угольникам, выходит дамавой — стонит. И спрашивают: "Дедушка, ты к добру или к худу ли?" Он скажит: "К ху-уду!" — там или: "К добру!"» [24]; «Я парюсь, я любила парица: очинь долга в бани моюсь, па чатыре часа, раньши по три раза, несмотря что парок сердца, да так работала, вот так вот... Ну, вата: "У-у, у-у...", — вот так: "У-у". Я на полки слышу эта, а эта в перидбаннике, канешна, за дверью <...> Да, [домовой] при日报社, вот [смерть родственницы]» [15].

Нередко о домовом сообщается, что он невидим. Наиболее часто упоминаемые внешние признаки домового — небольшой рост, пухлость, косматость (мохнатый, «в шерсти»): «Вот чувствую, что мне дышать нечим: вроди рука кака-та, как кошка, мохната. Я будто яво [домового] бью-бью-бью. Потом: "Хосподи!" — скажиши, и — всё пропадат» [24]; «Замучил мения тут дедушка: лезит. <...> А вот пирид мордой вот прям шерстью, он, грит, в шерсти такой, вот прям пирид мордой шерстью прям, вот так вот» [16]; «Это хозяин, домовой. <...> Выглинули — и вот этот манинький чилавечик. <...> Манинький такой — воласы на нём вот так — длинны, вроди воласы на нём» [7].

В некоторых рассказах встречаются описания одежды домового: «А я вот дивчинкой была, а у нас мама всягда сторажим работала, и я всягда одна была. И вот што-та на мения какой-та страх напал, и мне кажища: ма, кто-та вроди ходит у нас, кто-та вроди ходит у нас — и как вроди бы под стол. Я заглянула под стол, и пыц столом вот малинький чилавечик вот такой в шапычки, в штанишках, и прям так и бридёт и бридёт, и я из дома — раз и убежала. Чёй-та мне вот была — новожденье или чиво — ни знаю... И вот я маме рассказываю: вот такои-такои дело, и я убежала к ней, ана ведь магазин сторожила, прям убежала к ней, и ей рассказываю. Ана говорит: "Да эта жи домовой! Эта жи домовой!", — ана мне говорят, вот эта вот я запомнила. А чё эта была, я сама ни знаю... Малинький, такой малинький, пухлинький какой-та, и бородка тут вот у няво... Вот кака-та шалочка на ним была и штанишки, вот помню, штанишки, а тут вот [на туловище] — я ни знаю чаво. В общим, как калобочик, вот эдакий малинький. И пиридви-гаща, я прям вижу, пиридвигища пыц столом...» [26].

Итак, в настоящее время представления о домовом в Ульяновском Присурье относятся к числу актуальных. В основном они находят свое выражение в традиционной форме быличек и поверий. Центральные темы, объединяющие указанные представления в определенный текстовый вариант, связаны

с такими бытовыми ситуациями, как передезд в новую избу; болезнь скотины, уход за ней или ее покупка; предстоящая разлука с родными и близкими; ожидание несчастья или уже случившаяся беда. Эти ситуации служат основным контекстом развертывающегося взаимодействия между домовым и домочадцами.

#### Примечания

<sup>1</sup> Публикуемые материалы записаны И.С. Кызласовой, М.П. Чередниковой, Е. Антоновой, Л. Белоусовой, О. Гладковой, А. Липатовой, К. Туркиным и автором этих строк в 2000—2007 гг. В текстах отражены некоторые фонетические особенности, характерные для исследуемого региона: неполное оканье вперемешку с аканьем, умеренное яканье; буквами «ч» и «щ» обозначаются полумягкий и твердый звуки соответственно.

<sup>2</sup> См.: *Левкиевская Е.Е. Домовой // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 2: Д—К. М., 1999. С. 121; Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975. С. 99; Представления восточных славян о нечистой силе и контактах с ней. Материалы полевой и архивной коллекций Л.М. Ивлевой / Сост., подгот. текстов и спров. аппарат В.Д. Кен. СПб., 2004. С. 109 и др.*

<sup>3</sup> Ср.: Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск, 1987. С. 69—70; Представления восточных славян... С. 106; *Левкиевская Е.Е. Указ. соч. С. 123; Максимов С.В. Куль хлеба. Нечистая, неведомая и крестная сила. Смоленск, 1995. С. 271; Померанцева Э.В. Указ. соч. С. 102.*

#### Список информантов

1. В.Е. Большакова, 1931 г.р., 7 кл., с. Большое Шуватово, Инз.
2. М.Д. Парфенова, 1914 г.р., 2 кл., с. Ждамирово, Сур.
3. А.И. Шаляева, 1926 г.р., 4 кл., с. Сухой Карсун, Кар.
4. Е.В. Запольнова, 1926 г.р., 4 кл., с. Ждамирово, Сур.
5. Л.С. Дурасова, 1934 г.р., с. Ждамирово, Сур.
6. А.С. Горчакова, 1933 г.р., 7 кл., с. Княжуха, Сур.
7. Л.П. Полнякова, 1941 г.р., с. Вальдиватское, Кар.
8. А.П. Супонина, 1912 г.р., 2 кл., с. Ждамирово, Сур.
9. Е.В. Гончарова, 1933 г.р., с. Сара, Сур.
10. В.Н. Гроздова, 1934 г.р., 1 кл., с. Ждамирово, Сур.
11. Е.С. Николаева, 1926 г.р., 5 кл., с. Княжуха, Сур.
12. А.И. Яшина, 1926 г.р., с. Александровка, Кар.
13. Е.П. Афанасьева, 1925 г.р., 5 кл., с. Княжуха, Сур.
14. И.Ф. Гроздов, 1936 г.р., 10 кл., с. Ждамирово, Сур.
15. Р.Г. Козлова, 1932 г.р., 1 кл., с. Ждамирово, Сур.
16. Ф.И. Хахулина, 1938 г.р., 4 кл., с. Сухой Карсун, Кар.
17. З.И. Усачева, 1937 г.р., с. Большое Шуватово, Инз.
18. Н.И. Елистратова, 1941 г.р., 5 кл., с. Сухой Карсун, Кар.
19. М.Ф. Кулыгина, 1925 г.р., с. Полянки, Сур.
20. А.Ф. Ершова, 1935 г.р., 3 кл., с. Большое Шуватово, Инз.
21. В.С. Цыпина, 1917 г.р., неграмотная (умеет читать), с. Валгуссы, Инз.
22. А.Н. Крупякова, 1932 г.р., неграмотная (умеет читать), с. Шеевцино (конец Рысевка), Сур.
23. В.Н. Крупякова, 1930 г.р., 4 кл., с. Шеевцино (конец Рысевка), Сур.
24. Л.А. Евгеньева, 1933 г.р., 2 кл., с. Ждамирово, Сур.
25. А.И. Панова, 1928 г.р., 7 кл., с. Сара, Сур.
26. А.А. Головушкина, 1936 г.р., 7 кл., с. Ждамирово, Сур.

#### Сокращения

Кар. — Карсунский р-н; Инз. — Инзенский р-н; Сур. — Сурский р-н.

Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ «Этнодиалекты Ульяновского Присурья (на материалах 20 — начала 21 века)», проект № 08-01-00497а

О.Б. ХРИСТОФОРОВА

## ИКОТА:

## К ВОПРОСУ О ГЕНЕЗИСЕ МИФОЛОГИЧЕСКОГО ПЕРСОНАЖА

Слово *икота* имеет два этимологически родственных значения: 1. икание (общераспространенное); 2. особое нервное заболевание (диалектное). В словаре Даля приводятся оба эти значения, но более подробно описано второе: «Икота, икотка ж. — болезнь или состояние икающего. На севере, особенно в Перми, это местная болезнь, более бабья, которую приписывают порче, напуску; больную зовут кликушой, икотною, икотницею» [4. С. 40]. В современных словарях русских говоров диалектное значение описано более подробно: «Икота — 1. Нервное истерическое заболевание, преимущественно у женщин, выражющееся в судорожных припадках, во время которых больные кричат-выкликуют; кликушество. 2. Нечистый дух, вселяющийся, по убеждению суеверных людей, в человека и вызывающий нервную болезнь — кликушество. 3. Человек, страдающий кликушеством, одержимый, по народному поверью, нечистым духом. 4. Мучительные прихоти болезненного свойства» [22. С. 181].

По мнению В.А. Меркуловой, слово *икота* в значении ‘истерический припадок, болезнь’ появляется в период с XV до XVII в. на Русском Севере на основе местного значения глагола *икать* ‘кричать, звать’. Формируется оно по той же семантической модели, по которой от глагола *кликать* образовалось слово *кликота* в синонимичном значении ‘истерический припадок’ [14. С. 311]. По другому мнению, название образовалось от томительной судорожной икоты, сопровождающей приступы болезни [12. С. 111; 6. С. 200 и мн. др.].

Впервые термин *икота* в интересующем нас значении зафиксирован в 1606 г. в Перми; он упоминается в материалах расследования двух дел по жалобам о колдовской порче [1. С. 82]. При этом совершенно очевидно, что понятие «икота» в данном значении появилось ранее начала XVII в. и что оно относится к широко распространенным по всему миру представлениям об одержимости духами.

Источник подобных представлений у русских не вполне ясен. Можно лишь утверждать на основании этнографических данных, что схожие верования не были распространены у других славянских народов — если, конечно, не понимать концепт одержимости слишком широко и не включать в него все случаи персонификации соматических и психических болезней как зловредных антропо- и зооморфных агентов, вселяющихся в тело человека, мучающих и поедающих его изнутри. Представления об икоте/кликушестве, явно восходя к этой универсальной идее, зафиксированной в том числе у славян [24. Р. 49; 2. С. 289—301], представляют собой самостоятельное явление, на обоснование которого в значительной степени повлияло Священное Писание (как Ветхий Завет — 1 Цар. 16: 14—23; Тов. 3: 8, 6: 8, так и Новый Завет — Мф. 4: 24, 8: 28—32, Мк. 1: 23—26, 5: 2—13, 9: 20—26, 16: 9,

Лк. 8: 2, 27—33) и опирающаяся на него христианская книжность, в особенности же — популярная в народе агиография (изгнание бесов из одержимых, своего рода житийный locus communis, входит в число подвигов многих святых).

В соответствии с самыми ранними этнографическими источниками, в XVIII—XIX вв. кликушество было широко распространено в центральных и северных губерниях, на Урале и в Сибири. В Архангельской, Олонецкой и Пермской губерниях для схожего явления бытовал термин *икота* [14. С. 309]. В центральных губерниях кликушество как массовое явление исчезло в первой трети XX в., тогда как в Архангельской и Пермской областях, Республике Коми и Коми-Пермяцком округе феномен икоты сохранился до наших дней.

Географическая локализация этого феномена, совпадающая с территорией расселения предков коми в XII—XV вв., когда они активно контактировали с русскими переселенцами, а также особенности семантики представлений о вселяющемся духе позволяют высказать гипотезу о возможном влиянии финноязычных автохтонов на верования русских переселенцев. В IX—XIV вв. носители древнекоми языка, пермяне, обитали на обширной территории между Северной Двиной на западе и Камой на востоке. Формировалась эта этническая общность в верховьях Камы — в Перми Великой, откуда во второй половине I тыс. н.э. началось их движение на северо-запад. Там, в бассейне Вычегды, возникла Пермь Вычегодская (предки коми-зырян). С XII в. началось массовое заселение этих районов выходцами из новгородских и, позднее, ростово-суздальских земель, частично ассимилировавшими пермян, частично же продвинувшими их на восток [7. С. 32—34, 207—209; 3]. Массовое заселение русскими крестьянами Перми Великой началось позже, со второй половины XVI в., а с конца XVII — начала XVIII в. этот процесс усилился за счет многочисленных групп старообрядцев.

В южных районах Республики Коми (верхневычегодский, лузско-летецкий, печорский, присыктывкарский и среднесысолльский диалекты коми-зырянского языка) распространены представления о порче-шеве, очевидно автохтонные. Термин *шёва* происходит от прарусского \*šó-i-a ‘нечто с голосом, звуком, сообщением’ < \*šó ‘голос, звук’, коми-зыр. *шы* ‘звук’, *шыавны* ‘звучать, издавать звуки, говорить, подавать голос’ [17. С. 45—48]. Один из наиболее ярких признаков шевы — способность издавать пронзительные звуки, говорить, предвещать. Слово *шева* имеет два значения: 1) дух, проникающий в человека и вызывающий различные патологические состояния; 2) само это патологическое состояние. То же явление у ижемских коми-зырян называлось обобщенным термином *висян* ‘болезнь’ и *лишинка*, *лишинэй* (заимствование из русского языка), а у удорских коми-зырян и коми-пермяков — словом *икота*, также заимствованным из русского [15. С. 382].

Сопоставим семантику мифологических представлений о коми шеве и русской икоте<sup>1</sup>.

ОЛЬГА БОРИСОВНА ХРИСТОФОРОВА, канд. культурологии; Российский гос. гуманитарный ун-т (Москва)

### ПРОИСХОЖДЕНИЕ И РАСПРОСТРАНЕНИЕ

**Шева.** Колдуны приобретают Ш. одновременно с получением колдовской силы или изготавливают из сора, пепла, из засушенных и размельченных в порошок ящериц. Колдуны содержат Ш., имеющих в этот момент вид насекомых (червяка, бабочки, жука), ящериц или маленьких животных, в деревянном кузовке в подполье дома или в хлеву. Вынужденные по ночам кормить Ш. собственным телом и постоянно занимать работой, колдуны стремятся тайно раздать их людям. Колдуны подбрасывают Ш. в питье или пищу в надежде, что человек забудет перекреститься перед едой; оставляют на пороге дома, на лестнице, ведущей в хлев, на перекрестке дорог, на кольях изгороди, возле ухабов, т.е. в таких местах, где человек может споткнуться, стукнуться и непременно выругаться.

**Икота.** Колдуны создают И. разными способами: выращивают в подполе в туеске в виде насекомых (червяков, пауков) или лягушек; шепчут на соломинку, которая превращается в маленького человечка — И., вырезают из бумаги человечков. Колдуны распространяют И.: по ветру; сажают в определенном месте (дерево, двери, ворота, река, колодец, перекресток); передают путем телесного контакта. Делать это их заставляют бесы/дьявол.

### ВСЕЛЕНИЕ В ЖЕРТВУ

Шева попадает в человека в виде насекомого (мухи, комара, червячка, бабочки), волосинки, нитки, соринки — с пищей, водой или по воздуху, через рот, ухо. Ш. легче попадает к тем, кто нарушает нормы поведения (ругается, не молится, не крестится перед едой, утром не умывается и т.д.). Ш. может перейти от одного человека к другому при еде из одной миски, совместном мытье в бане, поцелуе, прощании перед смертью. По мнению удорских коми, Ш. в виде ящерицы может заползти в человека, неосторожно заснувшего на земле.

Икота попадает в человека в виде насекомого (мухи, комара, мошки), соломинки, пылинки, соринки, маленького человечка или невидимо по ветру, с едой, питьем, через рот или другие отверстия тела. Причины вселения в жертву — нарушение религиозных норм (человек не носит крест, не творит молитву при входе в ворота, дом, на перекрестках, перед едой; ругается); нарушение социальных норм; злоба/прихоть колдуна.

### ПОВЕДЕНИЕ ВНУТРИ ЖЕРТВЫ

Шева, поселившись в теле человека, передвигается в нем с места на место, питается им и со временем растет. В этот период Ш. имеет вид ящерицы, птицы, мыши, черной кошки, маленького человечка. Вселением Ш. объясняют многие хронические заболевания, сопровождающиеся удушьем, болями в области сердца, желудка, головы. Ш. вызывает мучительную икоту и зевоту, но главным ее проявлением считают истерические припадки, а также не свойственные ранее человеку поступки и разговоры. Жертва пророчествует от имени сидящей в ней Ш. В это время можно узнать имя колдуна, наславшего Ш., получить ответы на вопросы о будущем, судьбе близких людей, о пропажах. Говорить Ш. начинает обычно лишь через несколько лет после вселения в жертву. Справоцировать активность Ш. можно неприятным запахом, кислой или горькой пищей, упоминанием червяка, налима или же, наоборот, — задобрав ее приятными разговорами, похвалами, обещаниями удовлетворить ее прихоти на еду. У одного человека может быть несколько Ш. Встречаются Ш. с именами (мужскими и женскими).

**Икота.** Внешний вид И. внутри человека: земноводное (в животе или другом органе); субстанция в крови; неяс-

ность облика, невидимость. И. вызывает боли в разных частях тела (в сердце, желудке, руке, ноге), «ходит» по телу; вызывает приступы в ответ на провоцирующую ситуацию (упоминание нелюбимых тем/слов, неприятные действия окружающих, просьбу о гадании, неожиданную или пугающую ситуацию); вызывает чрезмерные физиологические реакции (икота, зевоту); не дает работать, есть определенную пищу (редьку, лук, рыбу); не дает молиться, читать богослужебные книги; вызывает желание сна, особой пищи, питья. И. не выносит определенных тем, слов (о лечении, «лягушка», «рыба», имя колдуна, наславшего И., и др.). Через несколько лет после вселения в человека И. начинает говорить (хотя и не у всех жертв): междометиями, ругается, называет свое имя, рассказывает, как она попала в человека, о своих похождениях и намерениях, о своем отношении к кому/чему-либо, комментирует слова жертвы («выдает ее»), гадает о пропажах, предсказывает будущее. У одного человека может быть несколько И. И. часто имеет имя — мужское или, реже, женское.

### ЛЕЧЕНИЕ

**Шева.** Средства традиционной медицины признаются малоэффективными и используются в основном для облегчения состояния больного во время приступов. Чтобы предупредить удушье, жертвы Ш. перевязывают себе шею конским волосом или шелковой ниткой. Чтобы остановить передвижение Ш. по телу, знахарь обводит углем сучок на стене и больное место, затем приговаривает: «Как сучок, так и Ш. пусть на одном месте гниет». Во время притпадка больную накрывают шелковым платком или сажают на нее младенца. Однако очень сильные знахари способны с помощью особых магических обрядов и специальных трав изгнать и затем уничтожить Ш. Больного лечат в бане, изгнанную Ш., неуязвимую для ножа, зашивают в кожаный мешочек и бросают в огонь, где она сгорает с сильным треском. Если Ш. не смогли изгнать, она остается в человеке до конца его жизни и после смерти переселяется в другого или в животных (коров, лошадей, собак).

**Икота.** Средства для облегчения приступов: крест (держат во рту), молитва, ножницы, лекарства (современные), нитка или лента на голове либо шее, шелк (едят). Лечат И. в бане. Обычно ее лишь «заглушают», в результате она теряет способность говорить. Если И. удаётся изгнать из человека (это удается лишь очень сильному колдуна), она рождается как ребенок (в виде рыбы, куска мяса), выходит из рта (как лягушка, лягушачья икра), вылетает птицей (ворона). Вышедшую из жертвы И. сжигают в печи с закрытой заслонкой и «воскресной» молитвой. Не будучи сожженной, И. возвращается. Перед смертью человека И. выходит и переселяется в другого человека, реже — в дерево или животное.

### ОБЕРЕГИ

**Шева.** Принято сдувать на улице пыль и волосинки с хлеба, при трапезе в чужом доме стараются не только перекрестить, но и предварительно дунуть на пищу. С человеком, имеющим Ш., осторегаются есть из одной миски, вместе ходить в баню, перед смертью ему в рот кладут кусочек ладана, чтобы Ш. не смогла выйти. Окружающие нарочно вызывают приступы Ш. для расспросов о пропажах.

**Икота.** Разработаны обереги приема питья/пищи, особенно в гостях (крест, молитва и др.). Былички об И. имеют явную назидательную функцию, подчеркивая важность соблюдения религиозных норм. Окружающие остро реагируют на проявления И. — пугаются, жалеют, провоцируют приступы (для гадания о пропажах или развлечения).

Очевидные параллели в мифологических представлениях коми и русских уже привлекали внимание исследователей. Так, С.И. Дмитриева полагает, что рассказы о шеве и икоте хотя и говорят об общности мировоззрения, но разница наименований болезни/злого духа, ее вызывающего, не позволяет сделать вывод о прямом заимствовании. По ее мнению, представления русских и коми могли развиваться независимо, причем оба могли иметь своим источником верования древнего населения низовьев Северной Двины — одного из племен чуди, ассилированного пришельцами, предков вепсов или карел или даже дофинского населения, предков саамов; в этих представлениях могли отразиться пережитки шаманизма, а сам образ вселяющегося духа мог разиться из образа духов-помощников шамана [5. С. 21, 218]. Последнее предположение не лишено оснований — действительно, схожие мифологические представления существуют в культурах шаманистского типа (например, мэннерик/эмирячене у якутов и юкагиров) [16]. В то же время гипотеза Дмитриевой вызывает ряд вопросов. Во-первых, подобные верования отсутствуют у современных вепсов, карел и других западных финно-угров, а также у саамов; во-вторых, неясно, как представления об одержимости появились далеко к юго-востоку от Северной Двины — в Перми Великой, располагавшейся в бассейне Камы, откуда предки коми-зырян двигались на северо-запад (это территория современного Коми-Пермяцкого округа, где представления об икоте широко распространены и ныне [23]; уточню, что Верхокамье расположено в южной части этого района).

Следует упомянуть и еще одну гипотезу о происхождении представлений об одержимости у славян. По мнению Л.Н. Виноградовой, духи, по поверьям вселяющиеся в человека и вызывающие телесные боли, безумие и/или сверхъестественное знание, суть не что иное, как неприкаянные души заложных покойников — людей, умерших «не своей» смертью и потому не попавших в категорию предков-«родителей», но вынужденных доживать положенный им век на земле и стремящихся для этого обрести телесное вместилище [2. С. 298—301]. Эта гипотеза не лишена простоты и изящества; она позволяет, например, объяснить часто встречающееся (само)именование икоты (Василий Иванович, Марина Николаевна, Ёрма, Сима и др.). Вот один из самых ярких примеров, относящийся к 1861 г.; он упоминается в нескольких работах, в частности, Л.Н. Виноградовой: «Я — Сазон-утопленник и хочу погулять в тебе, а кто меня всадил в тебя, не скажу, не скажу» [9. С. 66]. Впрочем, идея о том, что этот дух может быть душой умершего человека, настолько не согласовалась тогда с общепринятой точкой зрения на посмертное существование души, что автор оригинальной заметки об этой истории в Журнале Министерства юстиции (1862 г.) считал необходимым прокомментировать данное высказывание таким образом: «Из чего понимать должно, что говорила в нем нечистая сила, сгубившая душу утопленника Сазона» [Там же] (подобная точка зрения широко представлена и в быличках о «ходячих покойниках»).

Л.Н. Виноградова, отмечая, что не только в церковном, но и в народном понимании вселяющиеся духи воспринимаются как «черти, дьяволы, бесы», полагает тем не менее, что они отличаются особыми признаками, среди которых — незримость, связь с образами насекомого и хтонического животного, со стихией ветра, сверхзнание. Не вполне ясно, почему именно этот набор признаков должен свидетельствовать о генезисе идеи вселяющихся духов из

культы заложных покойников<sup>2</sup>, но допустимо, что богословское понимание феномена действительно наложилось на подобные дохристианские представления. В таком случае ситуацию должна прояснить мифология коми, хотя и христианизированных, но сохранивших многие черты язычества.

В описании образа шевы частотен предметный и зооморфный код (волос, соринка; насекомое, мышь, птица), более всего она связана с образом ящерицы (так, одно из значений слова *шева* — ‘ящерица’ [17. С. 45]). Ящерица — дзодзув, *пежгаг* ‘поганый червяк’, *сисьгаг* ‘гнилой червяк’, *лёкгаг* ‘плохой червяк’, *вежем* ‘подмененная нечистым духом’ — важный персонаж мифологии коми. Она считалась нечистым и опасным существом; по верованиям, если ящерица коснется какой-либо части человеческого тела, последняя начнет болеть и гнить; ящерица в доме предвещала скорую смерть кого-либо из его жителей. Человеку, лежащему на земле, она якобы могла вплзти в рот, после чего начинала жить внутри него и размножаться, — такой человек тяжело заболевал и мог исцелиться только в том случае, если приходил через год на то же самое место, где в него вплзла ящерица, чтобы она могла покинуть его вместе со всеми детенышами. Шева, сделанная из головы ящерицы, через некоторое время начинала разговаривать, если колдун не перевязывал ей язык конским волосом; сделанная из задней части ящерицы — была немой. Для насыщения шевы использовался также порошок из сущих ящериц, который с заговором подсыпал в питье или еду, и у человека, отведавшего их, в животе заводились живые ящерицы. Считалось, что за убитую ящерицу человеку прощается сорок грехов, но при этом воспрещалось проливать ее кровь, поскольку она отравляла воздух и землю, соприкасаясь с ними. Чтобы убить ящерицу, следовало ударить ее наотмашь, поместить в расщеп палки и выставить на солнце. В сказках ящерица выступает хранительницей кладов, учит героя понимать язык животных и растений [15. С. 145].

Ящерица связана с *чудью* — под этим именем коми понимают то легендарных богатырей-предков, произошедших от ящерицы и сохранивших способность восстанавливать утраченные части тела [19. С. 117], то мифических первых людей, малорослых и полудиких, живших в траве, как в лесу, которые, наоборот, дали жизнь ящерице. Согласно мифу, однажды чудь нашла серп, и, по одной версии, увидев диковину, превратилась в ящериц [15. С. 377], по другой — когда рассматривали серп, тот вдруг упал и отрезал голову одному из представителей чуди — из его утробы вышли гады, насекомые, люди и духи: «Кто в реку угодил — стал водяным, кто в лес — лешим, кто заполз под валежину — ящерицей» [Там же; см. также: 8. С. 122; 10. С. 138; 11. С. 86]<sup>3</sup>.

Шева в представлениях коми не связана ни с культом предков, ни с загробным миром в целом. П.Ф. Лимеров, не упоминая шеву ни среди злых духов, ни среди персонажей мира мертвых, характеризует ее как мифологическое существо, насыляемое колдуном и имеющее вполне материальный вид ящерицы или насекомого [10. С. 79; 11]. Показательный монолог шевы зафиксирован в Коми-Пермяцком округе (женщина лет 60, говорит по-русски): «Я вить не человек. Меня зовут хоть Валерий Андреич Рубинов, я вить ящерица. У меня еще и подруга есть, Таня, она лягушка. Я не мешаю, хозяйку не обижю. У меня хозяйка очень хорошая. Я не хулиганю, табак не курю. Когда уснет, удираю к подруге. Приду и захожу холодный.

У меня подруга-то лягушка. Уснет, я иду, хоть пурга, хоть что. Однажды чуть не убил меня ветер. Я под кусты сел, сидел, холодный пришел, у хозяйки рот открыт, она проснулась — холодный, холодный<sup>4</sup>.

Добавлю, что и в верхокамских материалах (русские старообрядцы-беспоповцы) нет ни одного случая интерпретации икоты как души умершего человека. Так что если мы признаем вероятной гипотезу о заимствовании комплекса представлений об икоте русским населением северных губерний у коми, то (даже с учетом позднейших идеологических наслоений, в том числе в фольклоре коми) мы будем вынуждены признать, что культ заложных покойников — не единственный источник подобных представлений.

Итак, по всей видимости, представления о шеве возникли у древних пермян либо в период формирования этой общности на территории Перми Великой, либо в процессе их продвижения на северо-запад. Вопрос о возможных иноэтнических влияниях остается открытым. У русских феномен икоты, восходя к универсальным представлениям о болезнях как о вселяющихся в тело человека зловредных агентах, в своем локальном варианте — на Русском Севере — имеет финно-пермское происхождение и возник в XII—XV вв. в определенном районе (Северная Двина, верховья Мезени, Пинеги, Печоры, бассейн Вычегды) в результате долговременных контактов русских переселенцев с предками коми, а возможно и другими финно-пермскими группами. Даже если допустить, что у новгородцев до контакта с пермянами бытовали подобные верования, всё же следует признать, что на новом месте они приобрели явное сходство с представлениями о шеве.

Соответствующее явление у русского населения верхневьев Камы появилось, вероятно, в XVI—XVIII вв. вместе с волнами переселенцев, в том числе с Русского Севера. Возможно, хотя и менее вероятно, самостоятельное заимствование некоторых черт мифологических представлений об икоте и мотивов быличек предками наших верхокамских информантов от местных коми-пермяков в поздний исторический период — дело в том, что группы старообрядцев, селившихся в пермских лесах с конца XVII в., были гораздо более закрыты для контактов, чем русские переселенцы XIII—XV вв. на Русском Севере, активно перенимавшие местную культуру и ассимилировавшие местных жителей.

Тем не менее недостаточность лингвистических и исторических данных не позволяет предполагать, что русские представления о кликушестве в целом возникли в результате контактов пришлого славянского населения с финно-уграми. Во-первых, подобные представления, насколько мне известно, не зафиксированы у мордвы, марийцев, удмуртов, вепсов; неизвестно также, присутствовали ли они у древних финно-угров, на чью территорию продвигались из Приднепровья славяне. Во-вторых, наиболее ранние источники, отражающие реальную социальную ситуацию (материалы уложений и следственных дел), относятся к XVI—XVII вв. — для этого времени достоверно известно, что кликушество было широко распространено в Московской Руси [18; 20, С. 82—88].

#### Примечания

<sup>1</sup> Сопоставление проведено на основе опубликованных данных о шеве [21, С. 106—138; 15, С. 382—383] и полевых материалов об икоте, собранных автором у русских старообрядцев-беспоповцев Верхокамья в 1999—2005 гг.

<sup>2</sup> Так, по данным С.В. Максимова, русские крестьяне полагали, что в виде бабочки может являться лихорадка, в виде лягушки — оспа, в виде ежа — корь [13, С. 21].

<sup>3</sup> О подобном мотиве в русском фольклоре — происхождении водяного, лесного, домового и прочей нечисти из сброшенных с неба бесов или проклятых Богом строителей Вавилонской башни см. [13, С. 24].

<sup>4</sup> Док. фильм «Папоротников цвет», Свердловская к/с, 1995. Реж. А. Анчугов. Точное место съемки и имя информанты не установлены.

#### Литература

1. Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссией. СПб., 1841. Т. 2.
2. Виноградова Л.Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000.
3. Витов М.В. Этнические компоненты русского населения Севера (в связи с историей колонизации XII—XVIII вв.). М., 1964.
4. Даль В.Н. Толковый словарь живого великорусского языка. СПб., 1882. Т. 2.
5. Дмитриева С.И. Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. М., 1988.
6. Ефимецко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии // Изв. Общ.-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. 30. М., 1877.
7. Жеребцов Л.Н. Историко-культурные взаимоотношения коми с соседними народами, X — начало XX в. М., 1982.
8. Климов В. Заметки к преданиям о чуди // Вопросы лингвистического краеведения Прикамья. Вып. 1. Пермь, 1974.
9. Краинский Н.В. Порча, кликуши и бесноватые как явления русской народной жизни. Новгород, 1900.
10. Лимеров П.Ф. Коми несказочная проза. Сыктывкар, 1998.
11. Лимеров П.Ф. Мифология загробного мира. Сыктывкар, 1998.
12. Максимов С.В. Год на Севере // Максимов С.В. Избранные произведения: В 2 т. М., 1987 (1859). Т. 2.
13. Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1989 (1903).
14. Меркулова В.А. Три русских медицинских термина // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования. 1983. М., 1988.
15. Мифология коми. (Энциклопедия уральских мифологий. Т. 1.) / Рук. авт. колл. Н.Д. Конаков. М.; Сыктывкар, 1999.
16. Мицкевич С.М. Мэнерики и эмириянье. Формы истерии в Колымском крае. Л., 1929.
17. Напольских В.В. Этимология коми шева // Linguistica Uralica. Tallinn, 1999. Т. 35. № 1.
18. Новомбереский Н.Я. Колдовство в Московской Руси XVII столетия. СПб., 1906. (Материалы по истории медицины в России. Т. 3).
19. Оборин В.А. Соотношение легенд о чуди с коми-пермяцкими преданиями и их историческая основа // Вопросы лингвистического краеведения Прикамья. Вып. 1. Пермь, 1974.
20. Прыжов И.Г. 26 московских пророков, юродивых, дур и дураков и другие труды по русской истории и этнографии. СПб.; М., 1996 (1865).
21. Сидоров А.С. Знакарство, колдовство и порча у народа коми: Материалы по психологии колдовства. СПб., 1997 (1928).
22. Словарь русских народных говоров. Вып. 12. Л., 1977.
23. Четина Е.М. «Мы с икоткой тихонько жив»: Феномен икоты в народной культуре (по материалам экспедиционных исследований) // Балаган и полифония мира. Альманах. М., 2003.
24. Murdock G.P. Theories of illness: A world survey. Pittsburgh, 1980.

Г.П. ХРИСТОВА

# СВАДЕБНЫЙ ОБРЯД УКРАИНЦЕВ ВОРОНЕЖСКИХ СЕЛ

Первые переселенцы с Украины появились в Воронежском крае в середине XVII в. В 1652 г. на левобережье р. Тихая Сосна (правый приток Дона) пришли украинские казаки, спасаясь от притеснений польской шляхты<sup>1</sup>. На новое место жительства *черкасы* (так называли украинских переселенцев) прибывали с семьями, скотом, хозяйством; им выделялись земельные участки для обустройства.

Украинским переселенцам русское правительство предоставило право сохранить прежнее казацкое устройство: чины полковника, сотника, есаула, т.е. всю организацию украинского казачьего полка. Новоселам были предоставлены льготы, или «слободы», позволявшие «безоброчно заниматься промыслами, владеть землями и всячими угодьями, мельницами, рыбными ловлями, курить беспощадно вино и щинковать им, не платить никаких податей и таможенных денег»<sup>2</sup>. За это они должны были обороныть южные границы России.

За первой волной переселенцев «малорусы начали переселяться в огромном количестве в привольные южные степи Московского государства, с берегов Днепра, Буга и других мест»<sup>3</sup>. В первой половине XVIII в. Воронежский край постепенно из пограничного становится глубинным, полувоенный образ жизни населения сменяется оседлым земледелием.

Потомки «черкас» до настоящего времени составляют значительную часть населения Воронежской обл. Украинские поселения существуют в 14 (из 33) районах области. Украинцы до сих пор сохраняют свой язык, обычай и культуру, идентифицируют себя как этнос: «Я скажу, что мы — хохлы, мы из Украины, эта же национальность была украинська, и мы считались и пысались украинки» [1]; «До войны мы считались украинцами <...> и учили нас в школе украинский язык, а после войны нас перевели русскими» [2].

Неотъемлемую часть духовного наследия украинцев составляют традиции свадебного обряда. Многие обрядовые действия и музыкальный фольклор свадьбы активно воспроизводились в реальных условиях вплоть до 1970-х гг. В общих чертах свадебный обряд воронежских украинских сел имеет единый сценарий. Приводимое описание свадьбы сделано на основе материалов этнографических экспедиций 2003—2008 гг.

ГАЛИНА ПАВЛОВНА ХРИСТОВА; Воронежская гос. академия искусств

в села разных районов Воронежской обл. с украинским населением.

Традиционно свадьбы играли в свободное от земледельческих работ время: осенью — после Покрова «казали: пришла Покрыва, заревла дивка, як корова, — уже начинают сватать ех», а также зимой, «як вода отсвятится, после Хрещенья» [3].

Пару своим детям выбирали родители, главным критерием считался достаток в семье. Бывало, что родители сговаривались задолго до достижения детьми брачного возраста. Подходящий возраст для невесты — 17—18 лет, жених мог быть чуть постарше.

Первый визит в дом невесты совершала мать жениха с целью договора о встрече: «У нас идуть тихо и норовлять уже вчёром. Шоб ище люди нэ знали дуже, по-тихому, а то чи отгадуть, чи нэ отгадуть» [4]. Если родители невесты не отказывали, то уже в этот же вечер проходило сватовство. Свататься шли близкие родственники жениха — мать с отцом, крестные, старшие братья: «Приходять до сватэв и кажутъ, шо: "Мы пришли — чулы, шо у вас есть продажня тёлачка. Дак мы хотим купить тёлачку у вас", — до ие родыгилев прыходить. Ну там батько шо отвечая, чи е, чи нэмае, а тоди ж выявляютъ, шо: "Мы пришли договоритьца"» [1]. В более позднее время сваты уже не употребляли символических формул, говорили прямо: «У вас дивчина хороша, работящая, мы хотим забрать ее в свою семью, просим согласия» [5]. На сватовство обязательно брали завернутый в рушник хлеб.

При разговоре родителей женихи и невеста не присутствовали, их вызывали позже, *на согласие*: «Женых нэ входэ з ными, входять сами сваты, а жэных после, ани тоде клычути жэныха и нивесту на «согласие»: пэрэд столом поставлять и спрашивать — согласны? Рижут хлебину, ту, шо сваты прынэсли, и дают по кусочку молодым. И сказали, шо: "На сэй хлебушок ни надийтъся, заробляйтэ сами"» [3]. Знаком отказа был возврат сватам принесенного хлеба: «А если жениха нэ призываютъ, то нэ примаютъ и хлеба. Кажутъ, шо молода, чи шо такэ...» [1].

В случае благополучного сватовства невеста перевязывала сватов вышитыми полотенцами — «рушниками». Тут же устраивалось общее богомолье, а после него — небольшое застолье. На сватовстве обговаривались хозяйствственные вопросы и назначалась дата проведения запоя.

Следующая встреча двух родов проходила через неделю-месяц и называлась *запой* (*запины*) или *могорыч*. На «запой» приглашали ближайшую родню с двух сторон. Здесь начинали звучать свадебные песни, комментирующие происходящие обряды:

Пропыла матирь дочку  
На сладкам мидочку,  
На рути, на мяти  
За харошива зяти [2].

Самым важным обрядовым действием на «запое» было разделение каравая: «Как запывают нэвэсту, там уже заставляют ие хлеб разрезать на столе. На всих, всим розда» [5]. Другой знак сближения двух родов — обмен дарами: «Запывают, родственников приводят с ево стороны и с ее <...> Платки дарять родственникам, яке там прыходять, женыховым и нэвэстинным. Раз прынялы — платки призывают, подарок уроде» [1].

Свадьба назначалась не раньше чем через месяц после «запоя». До свадьбы было принято ходить к жениху смотреть двор. Это называлось *оглдьны, поглдьны, смотрины*: «Поглядьны — дывились, яке там богатство, скико скота у них, разглядывали: жених чи богатый, чи не» [7].

Накануне свадьбы в домах невесты и жениха совершались подготовительные действия. Для этого обычно назначались специальные свадебные чины: *староста*, или *дружкъ*, — старший родственник жениха (*хто свайбой командует*), *дружок*, или *боярин*, — товарищ жениха, *старша дружка* — близкая подруга невесты, *свityлка* — сестра или другая незамужняя родственница жениха, *сёашки*, или *прыдёнки* — замужние родственницы, которые «завидают» невесту, *дружки* — подруги невесты. Жениха и невесту во время свадьбы называли *молодой* и *молодá*, *молодий князь* и *молодада княгиня*.

Перед свадьбой в доме невесты собирались подруги на прощальный вечер — *вэчерьинку*. До этого невеста должна была обойти и пригласить всех родственников на свадьбу: «Невеста одевая венок из цветов (бумажных), и подружки, и ходэ собираять род, шоб завтра на свадьбу прыхόдьлы» [5].

Во время «вечерьинки» дружки прошались с невестой, заплетали ей косу: «Коса длинна и в конце вплетают ленту, а покороче к косе прыязывают еще штуки три-четыре ленточки кротеньки — прысплетки» [4]; «Нивеста плакала» [7].



Свадебный каравай с «садом». С. Щучье Лискинского р-на. Фото 1970-х гг. из архива Н.Ф. Задорожней

Обязательной являлась выпечка обрядового хлеба. Главным атрибутом свадебного каравая являлось свадебное деревце. Самое распространенное его название — *сад* (*садок*), встречаются также названия *ёлка*, *гилька*, *тэрэмок*. Каравай изготавливали в обоих домах и во время проведения свадьбы с ними совершали различные обрядовые действия. Украсить свадебное деревце для каравая невесты начинали на «вечеринках»: «У вэчери делаем из бумаги сад. Из бумаги, з разноцвітної, робили квички и спивалы. Робили сосну или вышню таку рясну и обряжали <...> из бумаги роблять цветы и листки. Тоди йдуть с молодой и везут этой сад» [8]; «Дилалы просто тры палки, и их убирают цветитамы, и встремлялы в коровай, а коровай ложилы тоди на тарилку. Коровай убыралы — калына, ну там ище какий-нэбудь обряд» [2]. В более позднее время, если не делали «сад», каравай украшали калиной, живыми цветами: «Коровай — руту вставлялы и калыну. Если коровай — уряжалы везде веточки калыны, вэсь коровай вот так утыкают калыной,

красиво» [6]. Дружки, когда делали «сад», пели:

Отдаешь мэнэ, маты же, сама бачишь,  
Шо нэ раз, нэ два заплачешь.  
По весне садочки цвистимут,  
По улицэ дивчяточка итымут,  
А менэ жэ молодои дай нэ будэ,  
Жаль тоби, моя маты, мэнэ будэ [1].

Для свадьбы готовили и другую обрядовую выпечку — *шишики*, в виде небольших булочек. Их раздавали подругам невесты на прощальном вечере.

На вечеринку приходил жених с дружком, приносил невесте подарки: «Вин прыходэ, прыносэ ей сапоги, — конхвэты у сапогах прынося, подарок прыносэ <...> с товарыщэм — с дружком» [1].

Накануне свадьбы вечеринка для молодежи также устраивалась и в доме жениха. Важнейшим моментом этого гуляния был приход невесты с подружками — «молодая сорочку прынэсла»: «Уже прыносит нэвеста жэниху рубашку, и гуляют вэчиром пэрэд свайбой у жениха, гуляют с падружками. Нэвеста женыху прыносэ рубашку, и свайбу он в ней был» [5].

Совместный вечер в доме жениха, по-видимому, являлся свадебным гулянием для молодежи: невеста должна быть на нем в свадебном венке, подруги — в праздничных нарядах: «Венок адевая и приводэ падружек — венок из бумажных цветков, она и на свайбе в нём» [5].

Свадебный день был особенно богат обрядовым музыкальным фольклором. Для многочисленных вербальных текстов использовались в основном 2-3 напева. При этом напевы рода невесты и рода жениха были разными: «У нас нэвестины песни более протяжные, более плаксивые, жалабные. А жениховы, они же едут за невестой, радосно, берут нэвесту к



Традиционный женский костюм украинских переселенцев. С. Евстратовка Россoshанского р-на. Фото 1960-х гг.

себе — прибыль и богатство. А эти отдают, конечно им жалко» [9].

Утром мать жениха провожала из дома «поезд» за невестой. Жениху на шапку или картуз справа пришивали красную «квитку» (цветок), старосту и бояр перевязывали рушниками справа налево. Лошадям вплетали в гривы ленты, вешали колокольчики, красные покрывала украшали подводы. При отъезде мать обсыпала «поезд» «хмелем, грошами, конхвэтами» [10]. Обычно в «поезд» снаряжали 3-4 тройки лошадей с подводами, зимой с санями. Количество человек, отправлявшихся за невестой, должно быть непарным, пару жениху потом составят невеста. Во время свадебной процессии *свитылка*



«Встреча молодых» в доме жениха. С. Евстратовка Россoshанского р-на. Фото 1970-х гг.



Жилой дом украинских переселенцев — «хата». С. Лощина Россoshанского р-на. 2007 г.

несла шаблю (или меч): «Свитылка йдэ с шаблею — веточка и цветы зроблены, бывае, там и колокольчик повесять» [11]. Характерным атрибутом был свадебный флаг: «Хлах нэсли — когда ехали за невестою. Ну прямо с полотна красного хлах — значило, что свадьба, торжество, и едят жених. И на воротах вешали хлах, шоб прымечалы двор, шоб мимо нэ проехаль» [4].

Невесту утром свадебного дня усаживали в своем доме *на посад*. Сидя за столом, под пение ритуальных песен невеста ожидала приезда жениха. В этот день одним из главных участников обряда была мать — она благословляла молодых, собирала в дорогу каравай, подавала на тарелке платок для «покрыванья», осипала зерном, причитала под песни.

Перед приездом жениха невесту обязательно прятали либо в своем дворе, либо даже у соседей или родственников. Подруги невесты устраивали всевозможные препятствия — загораживали ворота, закрывали двери, требовали выкупа: «Давай гроши, давай ўсё! — дружок каже: — Забэрэм нэвесту всэ равно!», а они: «Богато грошев дастэ — тоде, а нэ будытэ грошей давать, йидтэ от двора...» [8].

Представители двух родов исполняли друг другу припевки шуточного содержания:

[От жениха:]

Ой, свату, наш свату,  
Пускай нас у хату,  
Шоб мы тута нэ стоялы,  
Грязе нэ топталы,  
Пудковочек да нэ ломалы,  
Каравай раздаты,  
Манэчку узяты [12].

[От невесты:]

Чи вы до нас та прыихали,  
Чи вы до нас та пэши прышли,  
Молодого у мешку нэслы... [13].

[От жениха:]

Старша дружка горда,  
Як у свынны морда,  
А свитылка пышня,  
Як у саду вышня... [8].

[От невесты:]

А свитылка — шпылька при стини,  
На ей сарочка ни еи,  
Пришла сусидка — торкае,  
Скидай сорочку чужую [2].

[От жениха:]

Брэшети, дружечки, як свиньи,  
У мэн сорочек тры скрыни.  
Придти в нидилю,  
Я на всех надину [2].

Если выкуп за невесту имел символическое значение, то за *постель*, т.е. приданое, торг шел отдельно, и цена выкупа оговаривалась заранее, приданое старались продать как можно дороже: «Невесту выкупают там за могорыч, ну пудносять, и всё. А постель — там сколько воны договаряются родители ище раньше: за пятдесят чи за сто. И торгуЮт...» [4].

Место для жениха рядом с невестой тоже надо было выкупать: «Коло нивесты стоить мальчик с палкой, на палке — оцэ репяхи. Дружкоб идэ выкупать. Оцэ же мальчик из палкою (назывецца киёк), трэбуй выкуп з дружка. Як нэ дае — вин ёго по чубу, влепил ёму репяхив, вин даст — шось мало, еще бье, побки даст ему бильш. Тоди уже пропускают, женных сидае коло нивесты» [3].

За этим следовал *посад* молодых за стол, во время которого совершался обряд *покрывания* (или *завивания*). Обряд совершили *свашки*. «Жених и невеста сидят за столом. А тут уже трэбуют: «Стáростэ, панэ-стáростэ, благословить молодому князю къетку прышить?» — «Бох благословить!», други раз и еще тры разы. К'етка (цэ цвіток) вона на правую стороне, а то уже пэрэворачиуть на левую. Тоди кажут шо: «Стáростэ, панэ-стáростэ! Разрешить красну девицу пэрэвернуть на молодицу?» Уроде из девки она пошла в баби. Маты нэсле на тарильце платок — покрывать. И её завиают и накрывают, вона уже ни девка будз. А тут спивають:

Покрывалочка плаче,  
Покрывалочка плаче,  
Покрывальца нэ хоче.  
Нэ так покрывальца,  
як пацыловальца» [12].

С невесты снимали свадебный венок, расплетали косу и заворачивали волосы в узел сзади. В старину надевали женский головной убор: «Какошник назывался, делали вроде як ото шапочки, а ушивали лентами, и на правой стороне пришивався из кружевов, там делали цветок большой, и повязывали чёрным шалёвым платком, шоб средина була чёрная, а концы булы цветасты. На платку прышивалася к'етка [цветок]. Залазыли специально к'етку прыщить [во время свадьбы]» [4]. Вместо пояса невесте завязывали вышитый рушник.

Невеста должна была во время покрывания выражать несогласие: «Косу расплитають дви: от жэныха ж одна и от невесты одна — прыдаки. Становляться ж тут на скамейку, расплетают косу, трипают и дулю закручивают, гребешком прикалывают, а невеста хватает

гребешок и кіда — не хоче ж она быть бабою. Оны опять закручивают. Потом пакрывают платок, як баби старой <...> уже ты баба» [14]. После покрывания свашки требовали платы: ««По чарке вина да щей залатога!» — штоб за це заплатили. Ну, там бросят какую копейку в стаканчик» [2].

Когда молодых выводили из-за стола, дружка и боярин должны были потянуть невесту и жениха каждый в свою сторону, проверить, как крепко они держатся за руки.

Здесь же гостей усаживали за стол, было небольшое угождение — «или панпушки, или оладьи, шо-нибудь одно дают» [4]. Участников свадьбы «старша дружка» перевязывала — мужчин рушниками, женщин платками — или повязывала небольшой платочек на руку.

Перед отъездом из дома родители благословляли детей; обычно это делали без свидетелей.

Когда свадебный поезд готовился к отъезду со двора невесты, подруги пели:

А вже, Манечка да Иванькина,  
Оглянися, маты.  
Оглянися, маты,  
Чи все дети в хаты,  
Одно, двое, трое,  
Де ж твое четвэртое [15].

В первой подводе усаживали молодых, на второй подводе ехала невестина свашка — она везла каравай с «садом» — и подруги — везли скрыню (сундук с приданым). В более позднее время установилась традиция перевозить «скрыню» в дом жениха вечером накануне свадьбы. В этом случае свашка вместе с дружками ходили «наряжать хату у жэныха» — развесивали рушники на иконы, окна, застилали постель.

Мать в дорогу давала невесте икону и завернутый в рушник хлеб. При переходе невесты из дома с ней обязательно отправляли живую курицу, наряженную лентами и с красным цветком.

Когда свадебный поезд отправлялся, в песнях звучали благопожелания молодой:

А вже Манечка да Иванькина.  
А мысцю свою дорогу осветыv,  
Брат свою сэстрицу проводыv,  
Ой, проводяще говорыv:  
— Оце ж тебе, сэстрыши,  
Дорога ж, а и до свэкра,  
Ой, будь здорова, як вода,  
Ой, будь богата, як зэмля,  
Ой, будь красная, як вэсна.

После венчания молодые ехали к жениху, предварительно нужно было объехать село: «Як звинчаются — каталыся, по силу разы тры объидут» [8].

Встречали молодых родители жениха. Молодая обменивалась со свекровью хлебом и получала благословение: «Нэ-вэсту забэруть и вэзуть до ёго родни, де она житомэ. Тут уже выходе ёго мать из полянцыю, полянцыя билим заматана, и в нивесты икона и хлибина билинъким обматана, и они меняютца ис свекровию. И она ей благословить, мати, иконою благословить... Оны становляться на колинках, и родители их благословляют... Пидстилалы кожух пид ноги, шоб оны богаты булы» [2].

Молодых при входе в дом посыпали зерном, семечками, хмелем, мать разметала дорогу венником. Свашки жениха и невесты, перед тем как сесть за стол, обменивались свадебными караваями: «Ну, свашки мэнялись: "На мой сад, а я беру твой". Они поигралы, обмэнялись и оба коровья остаотца у жениха» [16].

На свадебном гулянье особым почетом пользовался весь невестин род, их первыми усаживали за стол, честовали (т.е. величали):

Спасибо сваточку за дочку,  
И за пахущую мыяточку.  
Шоб вона була у жениха новою,  
У отца слугою,  
Шоб у нас вэрнинько служити,  
Шоби правдоныки нажити [4].

Молодых ставили посреди комнаты, и начинались дары. Дружок на тарелке подносил рюмку гостю, он одаривал молодых и получал от них шишку — выпечку, приготовленную матерью жениха.

Свадебное гулянье проходило с песнями, танцами, забавами молодежи. Одним из обычаем была кражка со стола свадебного деревца: «Кто цэй садок украдэ упэрдэ — или дрўжки или ёгъ боярын. Если боярын украдэ — значит, вен вроде як старший, а як дивчата — тоде шо ж, пидчиняйся мени усю жизнь» [1]. Был обычай «колыхать» гостей: «В хати — колыштуть. Кого увловылы — положили в ряднбчи в одеяло и тоде пидкідають ёго, шоб выкупався, покі ж налье ем. Такэ вроде як розвлечение» [3].

Чтобы молодых заставить целоваться, им пели:

А в саду же соловэйко щей нэ  
щебэтав,  
Еще Коля Манэчку дай нэ цэловав.  
(Ну, вин цэлую, тоди:)  
А в саду соловэйко, дай защебэтав,  
А вже Коля Манечку поцлуував [6].

Повсеместно в украинских селах отмечаются обычаи, связанные с подтверждением «честного» перехода невесты в новый

статус. Свадьба продолжалась с большим размахом, если невеста была «честная». Особыми символами старались указать на это: вывешивали на крышу красный флаг, привязывали красные лоскутки на забор, невестинным родственникам прикалывали к одежде красные ленточки, в хлеб вставляли ветки красной калины. В случае, если не было подтверждения невинности невесты, «дак и гарбуз дадуть, и смэтаною обилью... Тоди утром рано приходить проверять — нэма тут ничего, ну — льши смэтана, а ёму гарбузы» [8]; «...аничесна, тоди надивалы на матирь хомути и водылы по ульщи — шо маты виновата, шо дочка нычесна» [2].

На второй день свадьба начиналась с прихода невестиных родственников с приглашением к себе на обед. Названия этого обычая имеют локальные различия: *на похмелячу*, *снیدать*, *обнедельки*, *на зазывы*. Процессия шла шумно, с песнями, с участием ряженых: «На други дэнь наряжаютца. Хто мужики — в бабске, бабы — в мужицке. Як до невесты идуть снідати же, идуть по улицы и спивають. Шо ни хуже понадивають: и бабы-клюшки, и ведьмы — поначилюют маски, а то было сажей понамазують — ну, шоб чудниши булы. Я нарядылась в солдатьске, а Василь — у платье, у женске. Ноги тонкі — смиляясь страшно... Як цыганэ — с картами, спивають, танцуют, заходяя у двери: "Вам, може, поворожить? Мы дорого нэ бэрэм, курочку дайтэ!"» [14]. Сваты обязательно приносили с собой ряженую курицу и оставляли ее в новом доме.

По ходу шествия сельчане перегораживали дорогу веревкой, не пропускали, требуя выкуп. Уже во дворе устраивалось состязание, кто первый снимет свадебный флаг — женихов или невестин род.

Для молодой приносили завтрак из родного дома, пели:

Ми ж до тэбе, Манэчко,  
В гости прышли,  
Ми ж тобе, Манэчко,  
Есты прынэсли,  
Ты у чужой матэнки ночувала,  
Она ж тебе естонки нэ давала [12].

В доме жениха совершались обряды, целью которых была проверка «хозяйственных» качеств невесты: обдирали стену, а молодая должна была показать умение замазать ее раствором; рассыпали деньги — нужно было их тщательно подобрать, били горшки — молодая подметала.

Свадебный каравай невеста разрезала и угощала гостей. Деревце из каравая в одних случаях разламывали, при этом

каждый старался захватить с него ленту или цветок, в других случаях «сал» молодые должны были сохранить.

С своеобразный обычай второго дня — *зозулю гонять*: «На санки сажают сватив — тэцу и свэкровь, а литом так на возок. И таки хлопци молоды возять по хутору... Бэруть той возок — и бежать, а оны смеются, сваты ти. Бува такэ, шо и упадуть» [18].

Вместе с молодоженами все родственники потом переходили в дом невесты, где проходило праздничное застолье.

Завершающий этап свадебного обряда происходил через неделю, когда молодые ходили в гости к родителям молодой жены: «Черэз недилю дэсь "барылцэ полоскат", какутъ, пишлы... Ну, бочонок вроде — тоде брагу учинялъ» [3].

### Примечания

<sup>1</sup> Загоровский В.П. Историческая топонимика Воронежского края. Воронеж, 1973. С. 49.

<sup>2</sup> Морозов А.Я. Россось. Краткий исторический очерк. Россось, 1995. С. 5.

<sup>3</sup> Костомаров Н.И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. Т. 2. М., 1998. С. 508.

### Список информантов

1. П.И. Грищенко, 1922 г.р., с. Петровское, Лис.
2. Н.Ф. Задорожная, 1923 г.р., с. Шучье, Лис.
3. В.И. Дудникова, 1930 г.р., с. Кривоносово, Рос.
4. А.К. Лиходедова, 1936 г.р., с. Урыв, Остр.
5. А.М. Лютикова, 1926 г.р., с. Колыбелка, Лис.
6. Е.В. Зоткина, 1936 г.р., с. Колыбелка, Лис.
7. А.С. Землянская, 1928 г.р., с. Коломышево, Лис.
8. Т.В. Ковалева, 1926 г.р., с. Петровское, Лис.
9. А.И. Гарпинченко, 1948 г.р., с. Но-воуспенка, Остр.
10. А.П. Божкова, 1929 г.р., с. Старая Криуша, Петр.
11. М.Е. Василенко, 1940 г.р., с. Коломышево, Лис.
12. Н.Я. Акименко, 1939 г.р., с. Урыв, Остр.
13. М.Ф. Колесникова, 1910 г.р., с. Старая Криуша, Петр.
14. Е.Ф. Несинова, 1939 г.р., с. Коломышево, Лис.
15. А.Ф. Костюченко, 1937 г.р., с. Урыв, Остр.
16. М.С. Бражникова, 1940 г.р., с. Колыбелка, Лис.
17. Е.И. Кутова, 1933 г.р., с. Кривоносово, Рос.
18. А.И. Тютюнник, 1926 г.р., с. Чагари, Рос.

### Сокращения

Лис — Лискинский р-н, Остр. — Острогожский р-н, Петр. — Петропавловский р-н, Рос. — Россонский р-н

Приуроченный к троицкому периоду обряд, именуемый *проводы/изгнание/похороны/сожжение русалки*, в самом общем виде имеет следующую географию: восточная часть украинско-белорусского Полесья, а также южнорусские и некоторые центральноевропейские области — Тульская, Орловская, Рязанская, Воронежская, Тамбовская, Пензенская, Саратовская, Астраханская, частично Нижегородская. Формы объектов выправления варианты (чаще всего это именуемый *русалкой* ряженый персонаж: девушка в венке, увшанная зеленью; женщина, ряженная старухой; реже — пара ряженых, «Русалка и Русалим»; мужчины, представляющие собой фигуру «коня»; чучело или кукла в женском наряде). Варианты с ряженым «конем», именуемым *русалкой*, относятся прежде всего к поволжской традиции (и там же варьируется терминология обряда то как *проводы русалки*, то как *проводы весны*, то как *вождение кобылы*) (см.: Зеленин Д.К. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995; Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979; Сівіцькі У.М.

Русальня традыцыя беларусаў. Мінск, 2006; Виноградова Л.Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000: раздел «Обряд проводов русалки» (С. 166—183); И.А. Морозов и др. Рязанская традиционная культура первой половины XX века. Рязань, 2001: статьи «Русалка» и «Русальское заговенье»).

В некоторых регионах в структуру обряда *проводов русалки* включается ряженый «коњ», что является, по-видимому, результатом наложения друг на друга двух локальных традиций: обычая по окончании Русальной недели *изгонять/хоронить русалку* в виде антропоморфной фигуры ряженого или чучела (укр.-белорус. и ю.-рус. варианты) и ритуала *вождения кобылы*, широко представленного в троицкой обрядности русского и финно-угорского населения Поволжья (нижегородские данные см. в: «Новые поступления в Фольклорный архив кафедры русской литературы Горьковского университета. 1976—1983. Календарные обряды». Ч. 1. Горький, 1982. С. 97—101).

Л.Н. ВИНОГРАДОВА, доктор филол. наук;  
Ин-т славяноведения РАН (Москва)

Г.Я. СЫСОЕВА

## «ВОЖДЕНИЕ РУСАЛКИ»

В СЕЛЕ ОСЬКИНО ВОРОНЕЖСКОЙ ОБЛАСТИ (по записям конца XX в.)

В традиционной культуре Воронежской области до сего дня сохранился обряд *вождение русалки* в виде театрализованного действия в с. Оськино Хохольского района, расположенного в 60 км от областного центра. По содержанию он относится к обрядам проводов весны, зафиксированным в некоторых южнорусских, поволжских, марийских селах.

Этот обряд впервые был описан Т.А. Крюковой в статье «Вождение русалки в селе Оськино Воронежской области» (Советская этнография. 1947. № 1. С. 185—192). Т.А. Крюкова утверждает, что обряд бытовал до 1934 г. Однако можно в экспедициях 1989 г. были записаны сообщения информантов о том, что обряд совершался и в последующие годы, хотя и с перерывами в несколько лет — сила народной традиции пробивалась сквозь идеологические запреты. Впервые я была очевидцем этого удивительного зрелища в 1994 г. Позже я еще несколько раз приезжала на «вождение русалки», помогала делать съемки для американского телевидения, сама делала передачу по Воронежскому телевидению. И вот как это происходило в 1994 г., 26 июня.

«Вождение русалки» состоялось, по традиции, в первое воскресенье после Троицы на *русалкино заговенье*

ГАЛИНА ЯКОВЛЕВНА СЫСОЕВА, засл. деятель искусств; Воронежская гос. академия искусств



«Вождение русалки» в с. Оськино. 1994 г.

(воскресенье, предшествующее началу Петровского поста).

В полдень на окраине села в одном из крестьянских дворов собрались основные участники обряда — 10—12 человек разных возрастов. Совсем молодые люди стали инициаторами продолжения древней традиции. Это Сергей и Надежда Воробьевы. Опытнейший *rusal'nik*, бывший *vожак* Николай Абрамович Андреев, из-за преклонного возраста и незддоровья уступивший свою роль более молодым, на этот раз руководил приготовлениями.

Русалку здесь представляют в образе ряженого коня. Трое мужчин-*rusal'nikov* положили на плечи лестницу из тонких жердей с укрепленными поперек металлическими дугами, накрылись огромным белым чехлом, изображая таким образом туловище коня-*rusalki*. Спереди из небольшого незашитого проема торчали деревянные вилы, которые держал первый *rusal'nik* под пологом. На вилы накрутили конопляное волокно таким образом, чтобы имитировать морду коня-*rusalki*, удлинили рога деревянными палочками,

чтобы русалка могла бодаться или, как здесь говорят, *брухаться*. Последний русальщик под пологом держал палку с привязанным конопляным хвостом, чтобы русалка могла *хлестаться* и пугать зрителей. Конопляное волокно сохраняли специально для обряда из года в год и не использовали для других целей. Туловище коня-русалки на современный лад украсили лентами, а спереди даже куклой. Вожак набросил кожаную уздечку — и русалка готова. Вожак был одет не по-старинному, поскольку в селе в настящее время практически не сохранилось традиционной одежды, а *цыганом*: пестрые шаровары, черная шелковая рубашка, шляпа, вместо кушака — вышитый рушник, в руках — ременная плеть. Так стали наряжаться в послевоенное время, да и самого вожака уже чаще называли *цыганом*. Группу ряженых женщин возглавила пенсионерка Мария Васильевна Тулинова; на ней — *понева* (домотканая черная юбка в крупную клетку), вышитая конопляная рубаха с красным зобом (кокеткой), *завеска* (фартук), *сорока с крыльями* (головной убор в виде шапочки с налобником и подзатыльником с лентами). Для остальных женщин костюмов не нашлось, а поскольку ряжение необходимо было сохранить, то и они нарядились *цыганками*.

В полдень процессия двинулась по селу. Впереди русалка в образе ряженого коня, которого под уздцы вел *«цыган»* в окружении восторженных ребятишек. Следом группа ряженых женщин с ведрами, фляжками, сумками — ведь из каждого двора им должны вынести яйца, сало, колбасу, самогон, деньги — кто что сможет. Далее — группа песенниц и, наконец, просто толпа любопытствующих. Надо отметить — огромная толпа!

«Выходитя, вынасится, у каво што есть — ничем ни гребуим, — кричит *«цыган»*, — штоп год был багатай, хлебароднай, падавайтая, ни скупитися, а то ня будя у хазийстве дастатка». Особо жадных сельчан на потеху всей толпе русалка *брухает*. Когда процессия обошла строящийся дом, бабы с удовольствием заключили: «Ну, теперя Юркин дом в дело быстра пайдеть» (т.е. быстро начнет достраиваться).

Шествие русалки сопровождалось обрядовой песней *«В лелей холоду»* (полный текст приводится в приложении, нотация — на этой странице) в исполнении самых пожилых женщин, а молодежь, к сожалению, уже не знала этой старинной песни. Традиционно ее играли только от Семика до *«заговин на Петровки»* (т.е. от четверга перед

Троицей до следующего после Троицы воскресенья, после которого начинается Петровский пост). На площадь, где раньше устраивались волостные ярмарки, к сгоревшему клубу, некогда построенному на месте разрушенной церкви (потому, по объяснениям местных жителей, клуб и сгорел), сошелся народ от мала до велика. Толпа, развалившись на несколько групп, пела старинные и современные песни, частушки, плясала. Русалка-конь шуточно пугала зрителей, вожак-цыган делал вид, что пытается разогнать толпу ударами плети, отчего всеобщее веселье

только усиливалось. Время от времени русалка валилась на бок, изображая изнеможение, предвещающее скорую смерть.

Действо-игрище закончилось после обхода сельских улиц у того же дома на окраине, где и начиналось, рядом с током и засеянным ржаным полем. Именно у ржаного поля положено было разломать-похоронить русалку-коня. Всю атрибутику спрятали до следующего года. Затем в сельской столовой устроили *складчину* — совместный обед, где нужно было съесть всё, что собрали ряженые.

### «О, в лелей холэду...»

Зап. в 1994 г. от М.Н. Сазыкиной, 1910 г.р., А.Ф. Сазыкиной, 1914 г.р.,  
П.П. Зябкиной, 1914 г.р., В.Н. Щаблыкиной, 1915 г.р. Запись и нотация Г.Я. Сысоевой

♩ = 100

Одна

1. О, в ле - лей      хо - лэ -      ау,      да и сго (9)р, с гор(ы) да ка...

Все

ка - ти - лась,      ка - ти - ла - си, ой,      ка - (э) - ти - лась,      ка - ти - (ий) лась,

ка - ти - лась,      ка - ти - ла - си, ой,      ка - (э) - ти - лась,      ка - ти - (ий) лась,

...лась,      ка - ти - лась, ой,      ка - (э) - ти - лась,      ка - ти - (ий) лась,

...ти лась,      ка - ти - (ий) - ла - си, ой,      ка - (я - я) - ти - лась,      ка - ти - (ий) лась,

...о - ти - лась,      ка - ти - ла - си, ой,      ка - ти - ла - ся, ... (и - ий) ла (й).

2. О в ле - лей      хо - лэ -      ау,      при - ка - ти - (и) - ла - си да ка...

ка тар(ы) гу,      катар - гу,      ох,      ка тар(ы)-гу,      ка та - р(ы)-гу(и),

ка тар - гу(а),      катар - гу, да ой,      ка - (и) тар(ы)-гу,      ка та - р(ы) - гу,

ка тар(ы) гу,      катар - гу, да (а)й,      ка - (и) тар(ы)-гу,      ка та - р(ы) - гу,

ка тар(ы)-гу(и),      ка (а) тар - гу, да ой,      ка - (я - я) тар(ы)-гу,      ка та - р(ы) - гу,

ка тар(ы) - гу,      катар - гу, да ой,      ка тар(ы)-гу,      ка та - р(ы) - гу.

«Не понимаю, почему раньше запрещали этот праздник? — недоумевал Николай Абрамович. — Вы же видели, ничего плохого не было. И свой обычай продолжили, и народ повеселили — вон сколько его собралось. Завсегда у нас этот день так ждали!»

Сопоставляя свои наблюдения с этнографическим описанием обряда 1935 г., отмечу следующие изменения, произошедшие за полвека:

а) исчезла глиняная маска вожака (исчез в селе гончарный промысел, некогда знаменитый);

б) изменен образ вожака (превратился в «цыгана»);

в) исчезла обрядовая одежда женщин (прекратилось воспроизводство традиционной одежды);

г) чехол для туловища русалки изготавливают не из дномотканого конопляного холста, а из современных покупных тканей;

д) молодые девушки не знают традиционной для этого обряда песни;

е) момент разламывания остова коня, символизирующего смерть русалки, фиксируется неотчетливо;

ж) разламывание-смерть русалки происходит не обязательно на ржаном поле (если в каком-либо году рожь посеяли далеко от села, то до него процессия не доходит).

*Вождение русалки* сегодня уже не воспринимается местными жителями как обряд, вызванный действительно аграрно-производственной необходимостью, от которого может зависеть судьба будущего урожая. Это, скорее, театрализованное действие. Ряжение женщин сохраняется (стабильный элемент), но уже неважно, во что они одеты (мобильный элемент); песни, пляски, игра сохраняются (стабильный элемент), при этом совершенно не обязательно исполнять только старинные песни (мобильный элемент) и т.п.

#### Приложение

«О, в лелей холэду...»

О, в лелей холэду, да и с гор-горы, да ка...  
 Катилась, катилась, да, ох катилась, да катилась.  
 О, в лелей холэду, да катилась, да ка...  
 Калясо, калясо, да, ох калясо, калясо.  
 О, в лелей холэду, прикатилася да ка...  
 Ка таргу, ка таргу, да, ох ка таргу, ка таргу.  
 О, в лелей холэду, стали ва тарге да спра...  
 Спрашивать, спрашивать, ох спрашивать, спрашивать.  
 О, в лелей холэду, да что у вас нынче дё...  
 Дёшева, дёшева, ох дёшева, дёшева.  
 О, в лелей холэду, да ю нас дёшева да мо...  
 Моладцы, моладцы, да, ох моладцы, моладцы.  
 О, в лелей холэду, да за моладца да лы...  
 Лык пушню, лык пушню, ох лык пушню, лык пушню.  
 О, в лелей холэду, да за харошега да две...  
 Две дадут, две дадут, ох две дадут, две дадут.  
 О, в лелей холэду, за пригожега да три...  
 Три дадут, три дадут, ох три дадут, три дадут.  
 О, в лелей холэду, стали ва тарге да спра...  
 Спрашивать, спрашивать, ох спрашивать, спрашивать.  
 О, в лелей холэду, да что у вас нынче до...  
 Дорага, дорага, ох дорага, дорага.  
 О, в лелей холэду, ю нас дораги да де...  
 Девушки, девушки, ох девушки, девушки.  
 О, в лелей холэду, да за девушку да сто...  
 Сто рублей, сто рублей, ох сто рублей, сто рублей.  
 О, в лелей холэду, за хароша да две...  
 Две дадут, две дадут, ох две дадут, две дадут.  
 О, в лелей холэду, за пригожаю да сме...  
 Смету нет, смету нет, ох смету нет, смету нет.

## В.А. ВОРОШИЛИН

# ПЕСНИ НОВОГОДНИХ И РОЖДЕСТВЕНСКИХ ОБХОДОВ В ВОРОНЕЖСКОЙ ОБЛАСТИ

В Воронежской области до сих пор сохраняются обходы дворов на Рождество и Новый год по старому стилю. В южных и юго-восточных районах, где живут переселенцы с Украины (Павловский, Богучарский, Калачеевский), различают колядование (обход на Рождество с пением песен, приуроченных к этому празднику) и щедрование (обход на Новый год с исполнением песен-щедровок). В некоторых селах отсутствуют оба типа обходов.

В канун Рождества проводится подготовка к обходам: формируются группы, намечаются маршруты, подбирается одежда. Взрослые и подростки раскрашивают лицо черной и красной краской, мужчины переодеваются в женское платье. Группы, как правило, возглавляют мужчины. Дворы могут обходить и родители с детьми. Колядуют накануне Рождества или рано утром. У переселенцев с Украины мальчики колядуют утром, а девочки с наступлением вечера меланкуют (исполняют песни о Меланке).

Прежде чем войти в дом, колядовщики стучат в дверь, окна и спрашивают хозяев: «Вам заколядовать?». Если слышат в ответ «да», то колядуют. В прошлом колядовщики оповещали хозяев о своем приходе песнями (например, с засином «Маленький копчик (хлопчик, мальчик)...»).

Обычно колядовщики христославят, после чего по приглашению хозяина или без приглашения садятся на порог и исполняют пожелания, например:

Чтоб цесарки садились!  
 Цыпляточки водились!  
 Лошадочки жеребились!  
 Жеребяточки водились!  
 Чтоб коровушки телились!  
 Теляточки водились! [1].

Сидя на пороге, колядовщик может подражать голосам скота и домашней птицы. Подобные заклинания отмечены только у русских в Верхнемамонском, Панинском, Эртильском районах; в селах, где проживают переселенцы с Украины, этот тип песен в настоящее время не выявлен.

В селах, расположенных на границе с Тамбовской обл., во время рождественских обходов поют *овсеневые песни* (*овсени*), которые иногда поют и во время новогодних обходов.

Крестьяне могли предлагать колядовщикам блины и блинчики. В с. Нижний Мамон колядовщики, выйдя из дома, насаживали блины на колья изгороди, а блинчики наклеивали на окна [2]. Здесь можно видеть вариант кормления мороза (хотя сам этот обряд опрошенным неизвестен).

Новогодние обходы по структуре похожи на рождественские. Хозяева заранее готовят подарки: конфеты, печенье, деньги, для взрослых колядовщиков — спиртное. Перед обходом участники готовят маски, одежду (шубу, валенки), репетируют, распределают маршруты. Дворы обходят взрослые и дети. Обходы совершаются с вечера (в канун праздника) и всю ночь. В каждый двор могут заходить поочередно несколько групп. Дети обходят в первую очередь дворы своей улицы, взрослые обходят дворы выбороочно. В селах, где живут переселенцы с Украины, девушки щедрют вечером; в с. Семеновка Калачеевского р-на девушки под окнами меланковали, как и в рождественский вечер.

В с. Русская Журавка Верхнемамонского р-на в день обходов ворота и двери оставляют открытыми. Перед праздником колядовщики договариваются с хозяевами, что придут к ним щедровать. Обходят дворы здесь и молодые женщины. Они переодеваются в мужскую одежду, раскрашивают лицо сажей, красной краской, используют различные маски.

Войдя в дом, колядовщики величают хозяев, желают им благ, разбрасывают зерно с исполнением песни, обычно содержащей слова «Сею, вею, посеяю (повеваю)...». Заклинательные песни исполняются во всех районах среди русских и переселенцев с Украины. Раньше обходы сопровождал гармонист, сейчас отмечено исполнение щедровок под гитару.

Как и во время рождественских обходов, участники новогодних обходов подражают голосам скота и домашней птицы. Например, хозяин спрашивает: «Как курочка кудахчет?» Колядовщик садится на порог и отвечает: «Куд-куда, куд-куда». — «А петух как?» — «Ку-ка-ре-ку! Ку-ка-ре-ку!» — «Чтоб цыпляточки водились. Как телочка кричит?» — «Му-у-у, му-у-у». — «И коровка как мычит?» — «Му-у-у, му-у-у, му-у-у» [3].

Диалога может и не происходить: сев на порог, колядовщик сразу требует вознаграждение.

#### ПЕСНИ РОЖДЕСТВЕНСКИХ ОБХОДОВ

Коляда! Коляда! Коляда!  
Где вода? Быки выпили.  
А где быки? В трясник ушли.  
А где трясник? Девки выломали.

А где девки? Замуж вышли.  
А где мужья? На войну ушли [4].

Коляд! Коляд! Колядница!  
Добра с маком поляница,  
Описная не такая,  
А скромна сама добра.  
Давай, бабка, колбасу,  
А то хату разнесу! [5].

Коляда! Коляда!  
Я у бабушки одна,  
На горбу мешочек,  
Дайте пирожочек.  
Не дадите пирога —  
Сведу корову за рога! [6].

Коляда! Коляда,  
Зелёная борода!  
Пышки, лепешки  
Подайте в окошки.  
Не крошите, не ломайте,  
По целому подавайте! [7].

Колёд, Колёд, Колядница!  
Добра с маком поляница,  
А с горохом не така.  
Дайте дядьке пятака! [8].

Колядин! Колядин!  
Я у бабушки один,  
На горбу мешочек,  
Дайте пирожочек.  
Пирожочка мало,  
Дайте кусок сала.  
Сала нету —  
Дайте конфету.  
Квох, квох, квох,  
А я сяду на порог,  
Дайте сало и пирог! [9].

Коляда! Коляда!  
Вшивая борода.  
Блин да лепёшка  
В заднее окошко! [10].

Колядин! Колядин!  
Я у тетки один.  
Коротенький кожушок.  
Дайте, тетка, пирожок,  
А не дашь пирожка,  
Я корову за рожка,  
Поведу на торжок,  
Куплю себе пирожок [11].

Пришла зима  
Накануне Рождества.  
Дайте коровку,  
Маслену головку,  
А дать бы тому,  
Кто в этом дому.  
Ему рожь густая,  
Рожь ужимиста [12].

Маленький мальчик  
Сел на стаканчик,  
А стаканчик на бочок —  
Подавайте троячок,  
А стаканчик — хруп,  
Подайте рупь [13].

Копчик, копчик  
Сел на снопчик,  
В дудочку играется,  
Христос нарождается.  
Здравствуйте, хозяин с хозяйской!  
Я пришел Христа прославить  
И вас с праздничком поздравить.

*Каждый поёт хозяину, потом хозяин предлагает: «Посидите на пороге, чтобы наседочки садились, цыпляточки водились»*  
[14].

Маленький копчик  
Сел на стопчик,  
В дудочку играя,  
Христа забавляет.  
Христос народился,  
Рай отворился.  
Отворяй, хозяин  
С хозяйской, двери:  
Пришли христославить! [15].

Я маленькая девочка,  
А певунье копеечку в руки.  
Открывай сундучок,  
Доставай пятакоч.  
А я сяду на порог —  
Давай курицу и пирог,  
А не дашь пирога —  
Уведу корову за рога [16].

Маленькие детки  
Ломали ветки,  
В канавку бросали,  
Христа поздравляли.  
Христос народился,  
Рай отворился.  
С праздничком, хозяин, вас! [17].

На столе стакан,  
Стакан наполовину,  
Наливай сто грамм! [18].

Сегодня праздник — Рождество!  
Славить я не мальчик.  
Давай, хозяйка,  
Наливай стаканчик [19].

Вилиточка вилитала,  
До виконца прилетала.  
Что ты, бабка, напекла,  
Неси швидче до викна! [20].

Шедрик, федрик,  
Дай вареник,  
Кильцо колбаски.  
Дайте кишку,  
Съем за тильку,  
Когда мало, дайте сала.  
Дайте колбасу на печи,  
Матери помочи [11].

В вашем доме чудачок,  
Подайте пятачок.  
*(А сами показываем:)*  
Встаньте на пятку,  
Дайте десятку [21].

На счастье, на здоровье,  
Роди, Боже, жито, пшеницу.

Здравствуйте, с праздничком!  
С Рождеством Христовым! [22].

Хозяюшка с хозяином,  
Можно Христа прославить,  
Христа Господа пославить  
Да вас с праздником поздравить?  
Вы примите поздравление  
В честь торжественного дня,  
Чем хотите, наградите вы меня! [23].

Матушка Божья по полю ходила,  
Христа за руку водила.  
Здравствуй, хозяин с хозяйкой!  
С Рождеством Христовым! [24].

Меланка ходила,  
Василька просила:  
— Василька, мий татку,  
Пусти мини в хатку.  
Я жито жала,  
Честный хрест держала,  
Золоту кодибницу [кадильницу].  
А мы возьмем вола за гривку,  
Та поведем на могилку,  
Та сядем в кружок,  
Да съедим пирожок.  
Да здравствуйте!  
С праздником!  
И с Рождеством Христовым! [25].

Воссияй, мир, свет разума.  
Небо звездою служащая  
И звездою учахумся.  
Тебе кланяется солнце красное,  
Тебя вижу с высоты Востока.  
Здравствуйте, с праздником,  
С Рождеством Христовым.  
Квох, квох, сяду на порог.  
Сала и пирог!  
Если сала нету —  
Гоните монету.  
Хоть рупь, хоть пятак —  
Не пойду с хаты так! [9].

Рождество твоё, Христе Боже наш,  
Василий, мировой свет разума.  
Небо звездами служащее,  
Со звездою учахуся.  
И к тебе склоняемся, солнце правды,  
И тебя видеть с высоты Востока.  
Господи, слава тебе!  
Здравствуйте! С праздником!  
И Рождеством Христовым!  
С высоты Востока, Господи,  
Слава тебе!  
Здравствуйте! С праздником!  
И с Рождеством Христовым! [25].

Рождествуйтесь, веселитесь,  
Люди добрые со мной!  
Нынче Бог родился в мире.  
И не так как здесь зима.  
Он родился не в полатях  
И неубранных домах,  
И не видно было злата  
В его бедных пеленах.  
Три царя приходили,

Богу дары приносили,  
Ангелы пели: «Славы выше Бог.  
Не замёрзни, человеческий мир» [26].

Рождество. Веселися, люди добрые,  
со мной!  
Веселися, обновися, люди, радости  
святой.  
Нынче Бог родился не в мире,  
не в понфире,  
Не в одежде золотой.  
Он родился в тесных яслях  
И глубоких пеленах.  
Для чего же он родился?  
Поздравить нас  
с Рождеством Христовым [27].

Нынче Бог родился в мире  
Не в полати, не в короне,  
Не в одежде золотой.  
Он родился в пеленах  
И неубранных домах.  
Я к вам пришла  
Христа Господа пославить,  
Вас всех с праздником поздравить.  
В честь торжественного дня  
Чем хотите, одарите вы меня.  
А я сяду на порог,  
Вы подайте мне пирог,  
Чтоб овечки котились,  
Чтоб гусятки выводились,  
Чтоб буренки телились  
И чтоб яички в вашем доме  
Никогда не переводились.  
С Рождеством, дорогие мои! [28].

Нынче ангел к нам спустился  
И сказал: «Христос родился!»  
Мы пришли его прославить,  
А вас с праздником поздравить.  
Здравствуйте, с праздником! [29].

Христос родился, в яслях явился,  
В бедном вертепе он поместился.  
Звезда сияла, над вертепом встала.  
«Христос родился!» —

всем возвещала.  
Цари и князи к вертепу подходят,  
Дары Христу приносят.  
На колени стали,  
Святителю со страхом молятся.  
Стояли они долго, они молились.  
Светом небесным они озарились.  
Многая лета, многая лета,  
Многая лета [30].

Встал я нынче утром рано,  
Глянул на восток прямо —  
Там звезда воссияла,  
Трем царям путь показала.  
Три царя приходили,  
У девы сына просили:  
— Дева, дева, дай нам сына.  
Мы с твоим сыном будем  
век вековать,  
А вас с праздником поздравлять.  
С Христом, Рождеством! [31].

Как устану утром рано,  
Посмотрю на восток прямо:

Там звезда сияла.  
Трем царям путь показала.  
Три царя приходили,  
Богу дар приносили.  
Смирино, люди, вам.  
А царю противно стало.  
Он ребят избивал.  
Здравствуйте! С праздничком,  
Рождеством! [32].

Сердце юноши трепещет,  
Дух от радости горит.  
Ныне все ночное блещет,  
Бог Христа благоговит.  
Как же нам не радоваться,  
Когда ангелы поют,  
Когда рано подают.  
Как во аде заключенным  
Свет небесный просиял,  
И все радость получили.  
Здравствуйте! С праздничком!  
С Христом, с Рождеством! [31].

Шла дева Мария по синему морю,  
Плакала, рыдала,  
Иисуса Христа искала.  
Навстречу ей девы.  
— Девы, девы, найдите мне сына.  
Я со своим сыном буду  
век вековать,  
А вас с праздником поздравлять.  
С Христом, Рождеством! [31].

Шла дева Мария  
У синего моря-берега,  
Плакала, рыдала,  
Иисуса Христа искала.  
Навстречу ей детки.  
— Детки, детки, где вы были?  
Что видели?  
— Были мы в Сиамских горах,  
Видели мы три гробницы.  
В первой гробнице  
Иисус распят.  
Спаси Христа [33].

Когда Иисус Христос родился,  
Ирод-царь смущился.  
Стал он думать и гадать,  
Как бы Иисуса Христа поймать:  
— Идите в город Вифлеем,  
Ищите Христа Бога,  
Когда найдете,  
Приведите его сюда.  
Ироди, Ироди, что ты сочинил?  
Сорок тысяч младенцев погубил?  
За богатством погнался,  
В кромешную лужу попался.  
И вот мать Мария стояла  
под крестом,  
И слезно плакала, рыдала,  
Иисуса Христа искала.  
— О сын мой возлюбленный!  
Куда ты улетаешь?  
На сырую землю меня покидаешь.  
— Не плачь, моя мать Мария, —  
Сказал Иисус Христос с креста, —  
Я на третий день воскресну  
И всем радость принесу.

Я к вам пришел  
Христа прославить,  
С праздником поздравить  
На многие лета [10].

На востоке-небосклоне  
Явилась яркая звезда.  
И звезды такой прекрасной  
Не являлось никогда.  
Над страной Палестиной  
Она видима была  
И ко храму Вифлеему  
Трех премудрых привела.  
Привела и остановилась,  
Изливая чудный свет.  
Озаряя всю окрестность,  
Озарила и вертеп.  
А в вертепе юна дева,  
Там младенец возлежал.  
На действительном покровом  
Дивно, славно воссиял.  
Веселись ты, Матерь Божья,  
Обратись вертеп в чертог.  
Эта дева — Матерь Божья,  
А младенец — это Бог [10].

#### ПЕСНИ НОВОГОДНИХ ОБХОДОВ

*Щедруют и ныне. Маленькие ходят.*  
*Щедруют ныне так:*  
Я маленькая девочка,  
Девочка, не хожу.  
Дайте мне подарочек,  
Скажите: «Я хожу» [34].

Я маленький мальчик,  
В школу не хожу,  
Подай мне копеечку,  
Я больше не зайду.  
Дайте мне подарочек,  
Спасибо вам скажу [35].

Я маленький мальчик,  
Сел на стаканчик,  
А стаканчик под венком.  
Наливай самогон! [35].

Щедровочка щедровала,  
К иконушке припадала.  
Дай, бабка, пирога,  
А не дашь пирога,  
Возьму корову за рога,  
А кобылку за губрилу,  
Поведу её на могилу,  
Пропью за пятак [36].

Щедровочка щедровала,  
До оконца подбегала.  
Давай, бабка, колбасу,  
А то хату разнесу! [37].

Щедрик, бедрик,  
Дай вареник.  
Вареника мало,  
То дай кусок сала [38].

Щедер, ведер, добрый вечер.  
Добрым людям на здоровье.  
Старому деду пирожочка,

Старой бабушке поляничку.  
Варили вышушку, выносили пампушку!  
[39].

Щедрий, ведрий,  
Кто у вас дома?  
— Дед Ерема.  
Сидит на пече  
В красном хомуте,  
Шубочки шьет.  
Рукава на вате,  
А полы оборвата.  
*Поют кучкой вечером* [3].

[Поют только девушки:]  
Щедрик, ведрик,  
Дай вареник,  
Та грудочку кашки,  
Та кильце ковбаски! [40].

[Поют только мальчики:]  
Я у батьки один  
И то дурной.  
Через плечи мешок,  
Неси, бабка, пирожок! [37].

[Поют мужчины:]  
Бабка, бабка!  
Слезай с печи!  
Открывай сундучок,  
Доставай троячок! [41].

Прилитив, прилитив  
Сивый голубок.  
Щедрий вечер,  
Добрый вечер.  
Да и сив на виконцу,  
Да дивится на виконочку.  
Щедрий вечер,  
Добрый вечер [42].

Новый год!  
Солнце в окно заблестело,  
Уставать скорее велело.  
Новый год по двору идёт.  
Васька-кот всех в дверях встречает,  
С Новым годом поздравляет.  
Новый год по двору идёт,  
Песенки поёт.  
Нынче надо постараться,  
Чтоб не ссориться, не драиться,  
Тогда Новый год хорошо пройдёт  
[34].

Васька по двору идет,  
Саночки на гору везет.  
Кот выгнул спину,  
Баба бере дубину.  
Щедровочка пришла.  
Прося щедровочки, щедруя.  
В этом году счастья в дом  
Принесла нам [43].

С Новым годом!  
С новым счастьем!  
Зароди, Господи,  
Жито, пашаницу,  
Сею, вею, повеваю,  
Вас с праздником поздравляю.  
Сяду на порог,

Дайте пирог!  
Сяду на полицу,  
Дайте поляницу!  
Сяду на песок,  
Дайте сала кусок!  
Поздравлю вас,  
Хозяин с хозяюшкой,  
С Новым годом и счастьем!  
Желаем вам хорошей жизни  
И с праздничком здравляем [34].

Сею, сею, посеяю,  
С Новым годом поздравляю!  
С сохой, с бороной,  
С кобылкой вороной!  
Здравствуй, хозяин с хозяюшкой!  
[44].

*На Новый год приходят дети лет десяти. Я всегда ходила и пела:*  
Сею, вею, посеяю,  
С Новым годом поздравляю!  
На запечке просо,  
Чтоб не ходили  
Тетя с дядей босо [14].

На счастье, на здоровье,  
На Новый год.  
[Рассыпают зерно.]  
Роди, Боже, жито, пшеницу,  
Горох, чечевицу,  
А в поле, в поле  
Плужок орэ,  
А за тем плужком  
Сам Господь идэ  
И дева Мария.  
Мария идэ,  
Быков погоняя.  
Сею, вею, повеваю,  
С праздником поздравляю.  
Та с Новым годом!  
Та с праздником! [5].

На счастье, на здоровье,  
На Новый год!  
Роди, Боже, пшеницу,  
Горох, чечевицу  
Да детей копицу [40].

С Новым годом!  
С Новым годом!  
Зароди нам, Господи,  
Рожь, пашаницу,  
Горох, чечевицу.  
На каждом месте  
Копен по двести,  
В поле ведро,  
А в доме добро.  
Хозяин дома говорит: «Садись на порог!»  
Колядовщики в ответ: «Давай кусок сала и пирог!» [45].

Мелания ходила,  
Василя будила:  
— Василь, мий тату,  
Пусти мэнэ в хату,  
То я жито жала,  
Золотой хрест держала,  
Золоту кодибницу держала.  
Радуйтесь, люди:

До вас Христос будя.  
Богу свечу ставьте.  
Чи дастэ, чи не дастэ?  
Хай ваш Ваня подрастэ! [32].

Овсения! Овсения!  
Ти поле, ти поле  
Сам плужок ходя,  
А за этим плужком  
Сам Господарь ходя.  
Выходила Божия мать,  
Приносила ему есть.  
Трах, трах, тараах!  
Уроди, Господарь, горох,  
Ржицу, пшеницу,  
Овёс, чечевицу,  
Чтобы на каждом месте  
Було пудов двеести,  
Чтоб на каждом присядку  
Було по десятку.  
Сеем, веем, посеваем,  
С Новым годом поздравляем! [46].

Осита, осита,  
На новые лета.  
Ходил я, куту кося.  
Кугу бытенная,  
Уродительная.  
Уроди, Боже,  
Жито, пашаницу,  
Горох, чечевицу,  
Овес, чину.  
Гони полтину,  
А полтины нету —  
Гони монету! [6].

[После христославления один из мальчиков садится на порог, на котором лежит шуба, и поет:]

Лошадки, жеребитеся!  
Жеребяточки, водитесь!  
Свинки, пороситеся!  
Овечки, котитеся!  
Ягниточки, водитесь!  
Курочки, неситеся!  
Цыпляточки, водитесь! [26].

Зындыр, вындыр, выюшки!  
Выноси нам пампушки!  
Не выносишь пирога —  
Сведу корову за рога,  
А потом телушку  
За левую ушку.  
[Если хозяева не открывали:]  
Зындыр, вындыр, на колесо!  
Чтоб к утру вас разнесло! [47].

[Поют мальчики:]  
Добрый вечер, щедрый вечер  
Добрим людям на здоровье.  
Чи дома дядька Хома?  
А я знаю, что вин дома сидит.  
Кинь со стола!  
А на нём шуба люба!  
А на щубочке семь селезней.  
Сему-тому по селезню,  
А старым бабам по палянице,  
Шоб родились телята и ягныта.

Здравствуйте, с праздничком!  
С Новым годом! [32].

Как встану утром рано,  
Посмотрю на восток прямо:  
Там звезда сияла,  
Трём царям путь показала.  
Три царя приходили,  
Богу жертву приносили.  
Ах ты, дева, дева,  
Где ты своего сына дела?  
От дела ликователь  
Та с праздником поздравлять.  
Здравствуйте да с Новым годом! [48].

*Мальчики посыпали на Новый год:*  
Гиля, гиля тай на Василя  
Ласточка щебетала,  
А в поле, поле  
Стояли кули.  
Мати исти просила.  
У Бога просила.  
Здравствуйте, с праздником!  
С Новым годом! [22].

#### Список информантов

1. К.И. Болдырева, 1930 г.р., с. Криуша, Пан.; зап. в 1994 г.
2. И.П. Гвоздёв, 1924 г.р., урож. с. Нижн. Мамон, Верхнем., живет в с. Верхн. Мамон, Верхнем.; зап. в 1987 г.
3. О.Ф. Петряева, 1924 г.р., с. Петровка, Пав.; зап. в 1994 г.
4. А.И. Кошелева, 1901 г.р., с. Рус. Журавка, Верхнем.; зап. в 1987 г.
5. Т.А. Неберекутина, 1912 г.р., с. Морозовка, Калач.; зап. в 1988 г.
6. Инф. неизвестен, с. Горюховка, Верхнем.; зап. в 1987 г.
7. А.Т. Стюдинникова, 1917 г.р., с. Садовое, Ан.; зап. в 1988 г.
8. А.В. Гончаренко, 1962 г.р., с. Назаровка, Ольх.; зап. в 1988 г.
9. М.А. Колесникова, 1930 г.р., с. Нижн. Мамон, Верхнем.; зап. в 1987 г.
10. В. К. Лебедева, 1929 г.р., с. Первая Александровка, Пан.; зап. в 1994 г.
11. Ю.А. Спесивцев, 1943 г.р., г. Новохоперск; зап. в 1993 г.
12. Инф. неизвестен, с. Клеповка, Бут.; зап. в 1991 г.
13. М.И. Павлов, 1915 г.р., с. Верхн. Мамон, Верхнем.; зап. в 1991 г.
14. М.И. Чабанова, 1923 г.р., с. Криуша, Пан.; зап. в 1994 г.
15. П.Б. Чебышева, 1915 г.р., с. Криуша, Пан.; зап. в 1994 г.
16. Е.В. Савенкова, 1932 г.р., с. Новомакарово, Гриб.; зап. в 1994 г.
17. Н.А. Зеленина, 1941 г.р., с. Первая Александровка, Пан.; зап. в 1995 г.
18. А. Мураткина, 10 лет, с. Новомакарово, Гриб., живет в Воронеже; зап. в 1994 г.
19. В.В. Колгин, 1962 г.р., с. Орлово, Тал.; зап. в 1994 г.
20. Е.Ф. Вишнякова, 1906 г.р., урож. с. Верхн. Мамон, Верхнем., с 1980 г. живет в с. Гаврильск, Пав.; зап. в 1988 г.
21. Н.П. Томонова, 1930 г.р., с. Шучье, Эрт.; зап. в 1994 г.
22. М.П. Бельтова, 1906 г.р., с. Петровка, Пав.; зап. в 1994 г.
23. Т. Черенкова, 13 лет, с. Первая Александровка, Пан.; зап. в 1994 г.
24. В.М. Олейникова, 1912 г.р., с. Воронцовка, Бут.; зап. в 1987 г.
25. Е.И. Медведева, 1912 г.р., с. Семеновка, Калач.; зап. в 1987 г.
26. А.А. Калашникова, 1930 г.р., урож. с. Ивановка, Пан., с 1950-х гг. живет в пос. Шанино, Пан.; зап. в 1986 г.
27. Е.П. Томилина, 1913 г.р., с. Красный Лиман, Пан.; зап. в 1994 г.
28. Е.Т. Сотникова, 1934 г.р., с. Шучье, Эрт.; зап. в 1994 г.
29. А.Г. Кузнецова, 1931 г.р., с. Новомакарово, Гриб.; зап. в 1994 г.
30. А.П. Голигрова, 1918 г.р., с. Елизаветовка, Пав.; зап. в 1994 г.
31. С.А. Голигров, 1946 г.р., с. Елизаветовка, Пав.; зап. в 1994 г.
32. А.М. Бойко, 1903 г.р., с. Белая Деревня, Пав.; зап. 1994 г.
33. М. Панина, 15 лет, с. Первая Александровка, Пан.; зап. в 1994 г.
34. А.Р. Ярцева, 1915 г.р., с. Рус. Журавка, Верхнем.; зап. в 1988 г.
35. В. Литай, 12 лет, с. Рус. Журавка, Верхнем.; зап. в 1982 г.
36. Д.И. Муковникова, 1928 г.р., с. Рус. Журавка, Верхнем.; зап. в 1982 г.
37. О. Клыгина, 15 лет, с. Мамоновка, Верхнем.; зап. в 1986 г.
38. Г.И. Лунин, 1902 г.р., с. Рус. Журавка, Верхнем.; зап. в 1986 г.
39. Л.А. Склярова, 1922 г.р., с. Семеновка, Калач.; зап. в 1987 г.
40. Г.А. Ракитянский, 1902 г.р., с. Семеновка, Калач.; зап. в 1987 г.
41. В.А. Шубин, 1955 г.р., с. Рус. Журавка, Верхнем.; зап. в 1984 г.
42. Д.А. Ланцова, 1912 г.р., с. Лосево, Пав.; зап. в 1988 г.
43. В. Муковникова, 14 лет, с. Рус. Журавка, Верхнем.; зап. в 1986 г.
44. О. Чурилова, 12 лет, с. Рус. Журавка, Верхнем.; зап. в 1983 г.
45. А.В. Павлюков, 1913 г.р., с. Верхн. Мамон, Верхнем.; зап. в 1986 г.
46. В.Т. Глушков, 1957 г.р., с. Хохол, Хох.; зап. в 1993 г.
47. Н. Синцева, 11 лет, с. Пузево, Бут.; зап. в 1988 г.
48. М.И. Тимоненко, 1914 г.р., с. Петровка, Пав.; зап. в 1994 г.

#### Сокращения районов Воронежской области

Ан. — Аннинский, Бут. — Бутурлиновский, Верхнем. — Верхнемамоновский, Гриб. — Грибановский, Калач. — Калачеевский, Ольх. — Ольховатский, Пав. — Павловский, Пан. — Панинский, Тал. — Таловский, Хох. — Хохольский, Эрт. — Эртильский.

Д.В. СМИРНОВ\*

# НАРОДНО-ПЕСЕННАЯ ТРАДИЦИЯ ЮЖНЫХ ОКРАИН ВОРОНЕЖСКОЙ ОБЛАСТИ

*(по материалам фольклорных экспедиций 1990—1995 годов)*

Планомерное изучение Воронежской области велось Московской консерваторией в течение многих лет. Тем не менее к началу 1990-х гг. самая южная часть области оставалась необследованной. Серия поездок в эти места, осуществленных нами с 1990 по 1995 г., позволила собрать данные по музыкальному фольклору в Богучарском, Калачеевском, Каменском, Лискинском, Павловском, Петропавловском и Подгоренском районах. Работа велась в русских и украинских селах, в том числе в Белой Горке, Сухом Донце, Монастырщине, Каразееве, Журавке, Галиевке, Мёдове, Твердохлебовке (Богучарский р-н); Старой Криуше, Огареве, Краснофлотском, Глубоком (Петропавловский р-н); Новой Криуше, Скрипниково (Калачеевский р-н); Русской Журавке (Верхнемамоновский р-н). В 1995 г. нами было обследовано 8 сел Павловского р-на (Ерышёвка, Тумановка, Ливенка, Лосево, Русская Буйловка, Николаевка, Большая Казинка, Воронцовка), а также с. Пузево и пос. Новенький Бутурлиновского р-на. В результате удалось получить данные об этническом составе населения, составить представление о характере музыкально-поэтического ландшафта, выявить специфические особенности музыкально-поэтической стилистики.

Этнический состав южной части Воронежской обл., неоднороден. В целом для региона характерно преобладание украинских поселений, возникших в связи с образованием Слободской Украины (конец XVII — начало XVIII в.). Украинские сёла образуют широкую полосу, которая, как указывает В.М. Щуров, «отделяет крестьянские районы русского Юга от донских казачьих станиц и хуторов»<sup>1</sup>.

Украинские переселенцы большинства обследованных нами районов противопоставляют себя жителям собственно Украины и называют себя «хожлами». Язык, на котором они говорят, они считают промежуточным между русским и украинским, определяя его как «слобожанский говор», «слобожанский

диалект». Исключение составляют переселенцы Павловского района, которые считают себя исконными украинцами и подчеркивают сходство своего языка, обычая, обрядов и пения с украинскими. Для Павловского района характерно заимствование некоторых календарных обрядовых песен («колядок», «меланок») из-под Полтавы или Чернигова.

Южнее украинской полосы вдоль границы с Ростовской и Волгоградской областями вытянулась узкая цепочка русских сёл. Большинство из них было основано в XVIII в. в результате переезда сюда крестьян из центральных губерний России. Начинаясь на правом берегу Дона (Богучарский р-н, сёла Сухой Донец, Монастырщина, Белая Горка, Каразеево), эта цепочка проходит по левому берегу через Петропавловский р-н (сёла Березняги, Глубокое, Краснофлотское, Огарево). Затем она поворачивает на северо-восток и оканчивается в Калачеевском р-не (сёла Новая Криуша, Скрипниково).

Освоение южных окраин Воронежской земли русскими и украинцами привело к взаимопроникновению культур, что сказалось на характере традиции. Помимо влияния центральных губерний России, прилегающих районов Украины, сильное воздействие на местный песенный фольклор также оказала традиция донского казачества. Многообразие переплетающихся между собой тенденций привело к стилистической пестроте музыкально-поэтического ландшафта с индивидуальным, неповторимым обликом отдельных сёл. Большинство сёл имеют свой репертуар, характерную манеру пения. Коллективы во время нашего посещения еще сохраняли свою самобытность.

Смешение языковых пластов обусловило широкий диапазон наречий, от украинско-русского до почти литературного «московского» языка жителей с. Глубокого<sup>2</sup>.

Стилистически песенную традицию этих мест нельзя определить однозначно. Музыкальный фольклор русских сёл Богучарского и Петропавловского районов приближается к донской казачьей традиции. Чёткая ритмическая организация, ведущая роль нижних голосов, развитость внутрислогового

распева, уравновешенность структуры — все эти признаки, характерные для Нижнего Дона, составляют основу местной песенной стилистики. Жанрово-стилевой доминантой здесь является протяжная песня, которую местные жители называют термином «вилочая» («мелодия виляет»), распространенным в среде донского казачества. Особенности мужской манеры пения проявляются в чисто женских ансамблях.

В основе хоровой фактуры наиболее значительного в Богучарском р-не по количеству исполнителей ансамбля с. Белая Горка лежит контрастное двухголосие с ведущим нижним голосом и солирующим подголоском. Как говорят местные жители, «кто-то затягает, кто-то подвторяет, кто-то берёт верх». Возраст большинства исполнителей к моменту нашего посещения приближался к 60 годам, среди участников хора были и совсем пожилые женщины. Сёла Каразеево и Сухой Донец, расположенные недалеко от Белой Горки, имеют общий репертуар с несколько отличными вариантами распева и стилистикой исполнения.

Отметим, что жители всех указанных нами сёл не считают себя казаками и называют ряд признаков, отличающих их пение от казачьего. Одно из отличий касается жанров: здесь достаточно бедный свадебный репертуар, тогда как у казаков «свадебных песен много». Характерным было выражение: «С казаками мы петь не можем, с ними нельзя петь, потому что они сильно виляют».

В некоторых случаях можно говорить и о курско-белгородском влиянии. В частности, свадебная песня «Зимой, летом сосенушка зелена» из с. Русская Журавка обращает на себя внимание ритмической стороной, свойственной обрядовым песням Центрально-Черноземной полосы. Целая группа песен с аналогичной структурой в качестве особой группы выделена в монографии В.М. Щурова «Южнорусская песенная традиция»<sup>3</sup>.

На традиции многих русских сёл оказала воздействие также украинская песенность. Часто среди «москалей» распеваются поздние городские украинские песни, несколько реже — украинская лирика. Нами зафиксированы также случаи

ДМИТРИЙ ВЛАДИМИРОВИЧ СМИРНОВ,  
канд. искусствоведения; Московская гос.  
консерватория



Ольга Александровна Усачева (с. Ерышёвка Павловского р-на) в наряде невесты: юбка, рубаха, платок, нагрудные украшения



Александра Степановна Зуева (с. Ерышёвка Павловского р-на) в женском костюме: юбка, рубаха, вышитый пояс, «хвартук», «обвязка»

включения в русский свадебный обряд украинских песен. Влияние украинской традиции заметно в особенностях музыкального языка, строении мелодии, хоровой фактуры. Помимо чисто музыкальных признаков, таких как взаимопроникновение интонационности, характер многоголосия, общими у рус-

ских и «хохлов» оказываются отдельные элементы ритуала, а также некоторые обрядовые блюда, такие как «шишки» — несладкие булочки, которые пекли специально для свадьбы. Ряд сюжетов («Сосенка-сосна», «Вдоль по матушке по Волге» и др.) в несколько различающихся вариантах встречается и в русских, и в украинских поселениях.

Изначальное различие традиций тех мест, откуда ведут свое происхождение переселенцы, обусловило многообразие исполнительской и музыкальной стилистики. Так, для песенной традиции с. Березняги<sup>4</sup> характерны относительно простое голосоведение, яркое, открытое звукоизвлечение. Пение исполнителей из с. Краснофлотского или Богомолова<sup>5</sup>, наоборот, отличается строгостью. Усиление густоты звучания помимо низкого регистра здесь подчеркивается басовым голосом, дублирующим в каденционных участках в нижнюю октаву дишканта.

Для с. Глубокого характерно наличие дополнительного солирующего подголоска. Тесситурно расположенный между басом и дишкантом, подголосок имеет особо выразительное значение. Особая роль подголоска подчеркивается порядком вступления голосов: дишкант в сравнении с привычными исполнительскими нормами начинает звучать значительно позже, освобождая таким образом для подголоска звуковое пространство.

Отдельные острова составляют русские села Павловского (Ерышёвка, Ливенка, Русская Буйловка) и Верхнемамоновского районов со своим неповторимым обликом, обусловленным сложным взаимовлиянием южнорусской, среднерусской и донской казачьей традиций. Русское село Никольское дает яркие образцы казачьего пения.

Характеризуя состояние песенной традиции юга Воронежской обл. в целом, следует отметить наличие большого количества ансамблей как в русских, так и в украинских селах. Встретившиеся нам ансамбли, как правило, состояли из большого числа участников (от 8—10 человек и более). Многие коллективы существуют при сельских клубах и часто выступают на сцене. Исполнительская манера таких коллективов несколько нивелирована, а в репертуаре содержится много плясовых, шуточных, современных песен. В украинском селе Твердохлебовка наблюдалось «расслоение» репертуара, при котором одни песни исполнялись для зрителей, а другие — для себя. Похожее явление приходилось наблюдать в 1994 г. в с. Татарино Каменского р-на.

Встретились нам также интересные самобытные группы «старых деревенских подруг». В репертуар таких групп обычно входят «светские» (лирика, свадебные и календарные песни) и «церковные» жанры народной музыки. Каждому из ансамблей свойственна оригинальная манера исполнения. Обычно подавляющему большинству участников в равной степени доступен весь репертуар, хотя есть свои запевалы, составляющие «ядро» коллектива.

Собственно одноголосие, если говорить о селах с хорошо сохранившейся песенной традицией, нам встречалось эпизодически. Однако в таких случаях мы, как правило, имели дело с выдающимися исполнителями.

В с. Сухой Донец удалось осуществить записи от единственной исполнительницы, помнившей во всех подробностях старинный свадебный обряд. Ею оказалась уроженка с. Сазоновка Каменского р-на Ростовской обл. М.М. Калинина (1913 г.р.). Мы записали песни, приуроченные к различным моментам свадьбы, таким как приезд жениха, выкуп невесты, проход жениха к своему месту за столом и др. Все эти песни подвижные, приподнятые по настроению, насыщенные элементами плясовой ритмики. Протяженность некоторых из них составляет всего 1-2 строфы, многие сюжеты распеваются на типовой напев.

Особую группу составляют песни трагедийного характера, исполняемые на девичнике. По словам М.М. Калининой, «на девицнике все плакали: и невеста, и подружки, и зрители». По характеру и музыкальной стилистике к ним примыкает свадебная сиротская песня «Приударь ты, громова гроза». В ладовом отношении интерес представляет также хороводная песня «Всё крутила, всё мугила, всё метелица мела» с припевом «конопля», где к характерному для стиля звукоряду из трех звуков, расположенных по целым тонам, прибавляется повышенная IV ступень, оставляющая впечатление внезапного отклонения.

И.А. Разинкина (1913 г.р.) из с. Русская Буйловка благодаря живому и веселому характеру получила прозвище «баба-коза». В ее репертуаре преобладали свадебные и новогодние поздравительные песни. Из некогда обширного корпуса свадебных песен ей удалось вспомнить лишь некоторые «величальные» и «обыгрышные» песни. Первые пелись до венца исключительно для молодых. Более простые по характеру обыгрышные песни были предназначены как молодым, так и гостям. От

Разинкиной были также получены сведения о свадебном обряде и календарных праздниках.

В украинском селе Воронцовка нам указали на Н.А. Коломыйцеву (1926 г.р.), от которой удалось записать новогодние колядки, исполнявшиеся взрослыми («Як на рецке на Иордане») и детьми («Меланка ходила»), лирические, шуточные песни, балладу. В с. Никольское одна из исполнительниц показала несколько вариантов свадебных плачей с опорой на пентатонику и терцовый трихорд.

Свадебный репертуар русских сёл Богучарского и Петропавловского районов небогат. Наиболее распространенной здесь оказалась песня «Во саду, во зеленом виноградовом саду», исполнялись также игровые песни, такие как «Щебетала ласточка на заре».

Свадебный обряд Калачеевского р-на отличается обилием плачей. Сразу после сватовства невеста покрывается «черным прохоровским платком» и кричит каждый день до самой свадьбы. Иногда невеста плачет в течение недели до девичника, на девичнике и утром, когда будет подруг. Как нам говорили, «плачи голосят», а невеста-сирота «кричит слезой».

Одним из редких жанров в наших экспедициях была хороводная песня. В целом хороводы нами не были зафиксированы, за исключением Верхнемамоновского р-на, где в с. Русская Журавка на Пасху водили «карагоды» или «танки». Хороводы водили кругами, движения были размеренные, неторопливые с притопыванием и хлопанием в ладоши. Показательно, что местные жители не делали различия между этими двумя названиями.

Сведения о календарных праздниках носят фрагментарный характер. Широко был распространен обряд «согревания родителей» или «согревания покойников»: ночью или ранним утром под Рождество во всех дворах зажигали кучи соломы и поддерживали огонь до рассвета. В отдельных случаях к огню приводили скот, чтобы тот не болел, иногда пепел костища собирали и использовали как «снадобье», если что-либо случится с овцой или коровой. В с. Русская Журавка обряд «согревания родителей» проводился дважды: на Рождество и Крещение.

В с. Никольское на масленицу пекли блины, катились с горы, начиная с четверга, а в последний день праздника жгли «помазки» — наматывали тряпку на палку, опускали в мазут, поджигали и катились с горы с факелами.

Из календарных песен были зафиксированы лишь новогодние поздравительные. В русских сёлах, вплотную примыкающих к селам «холлов», удалось записать щедровки, некоторые из них исполнялась под гармошку. В с. Глубокое был записан *авсень* на простейший мотив из трех звуков. В сёлах Березняги, Краснофлотское, Огарево распространена песня «У нашего пана», с которой ко времени нашего приезда еще ходили по домам поздравлять с Новым годом. Хочется отметить также частушечный характер некоторых колядок. Вообще в частушках нередко применяются оригинальные исполнительские приемы, отчасти имитирующие игру на щипковых инструментах (своего рода «тремоло» языком), а также хохот, используемый исполнителями в самых разных жанрах.

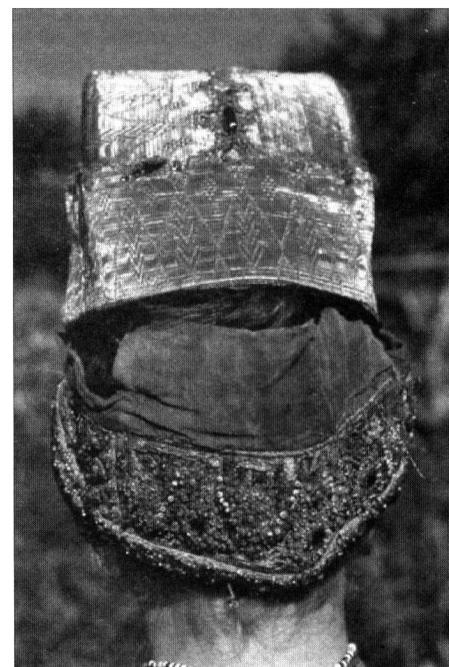
В Павловском р-не (Воронцовка, Ерышёвка, Николаевка) нам встретились жанры церковной музыки — молитвы, *исальмы*, фрагменты церковной службы. В украинском селе Воронцовка запись велась на поминках, причем ансамбль пел на фоне чтения Евангелия.

Церковные жанры в русском селе Ерышёвка исполнял коллектив из 9 человек со своим старостой, «попом» — А.П. Заварзиным (1909 г.р.). Исполнители когда-то пели в церковном хоре, а после того как церковь закрыли, стали собираться по домам. О своем пении они говорили, что оно очень красиво и что «таких голосов нигде нет». Для хора характерно развернутое многоголосие, со сложными полифоническими имитациями, сопоставлениями различных регистров, чередованием соло и хоровых групп. За несколько сеансов нами были записаны: «утренняя обедня», пасхальные песнопения и поминки. Как и в Воронцовке, хор пел на фоне чтения Евангелия, однако здесь «читали» одновременно двое в разных темпах и тональностях.

Традиция игры на музыкальных инструментах лучше всего сохранилась в украинских сёлах, где получили распространение цимбалы. Нам удалось записать цимбалы как соло, так и в ансамбле с другими инструментами — гармошкой, мандолиной. В репертуаре музыкантов преобладали танцевальные наигрыши (полька, краковяк, страдания), были также песни. Приемы исполнения на цимбалах и сила удара зависят от характера музыки. «Хорошую песню надо чувствовать, тогда и палочки слышатся. А не почувствуешь песню — выйдет она деревянная», — говорил М.И. Богодухов из с. Журавка.



Участница экспедиции Н. Суворина в женском костюме (с. Ливенка Павловского р-на): понёва, рубаха, на голове кокошник



Традиционный головной убор: кокошник и «подзатыльник» (с. Ливенка Павловского р-на), вид сзади

В с. Журавка нами был сфотографирован старинный самодельный инструмент из ясеня, верхняя дека инструмента вырезана из сосновой доски. Струны, собранные в хоры по четыре струны на звук, опирались на специальные подставки — «кобылки». В верхней части «кобылок» врезаны порожки из медной проволоки или, как сказал исполнитель, «на меди стоят струны», «через медь делают струны».



Головной убор «обвязка» (с. Ерышёвка)

В с. Галиевка удалось записать ансамбль, состоящий из цимбал, мандолины и гармошки. Его игра оставила яркое впечатление. Частые выступления музыкантов на сцене оказались на исполнительской стилистике, объединившей признаки исконно сельской, городской и эстрадной манеры.

В с. Лосево нами зафиксированы наигрыши от дуэта исполнителей (на гармошке и мандолине), некогда участвовавших в большом народном оркестре. В состав оркестра входили несколько скрипок, балалаек, мандолин, гармошек, контрабас и цимбалы. Для игры этого оставшегося от оркестра ансамбля характерны оригинальные исполнительские приемы, развитая музыкальная фактура, самостоятельность партии каждого инструмента.

Нам также несколько раз говорили о «свистуне» — камышовой флейте, «большой, белой с отверстиями наподобие детского свистка, но только гораздо длиннее». Впрочем, увидеть сам инструмент так и не удалось.

В русских селах инструментальная традиция сохранилась хуже. В с. Белая Горка Богучарского р-на от некогда существовавшего ансамбля остался один балалаечник. В Павловском р-не музыкальные инструменты были представлены главным образом хромками, причем в ряде случаев (пос. Новенький, с. Воронцовка) наигрыши не представляли особого интереса.

В с. Ливенка и Тумановка нами зафиксировано звучание весьма нехарактерных для южной части Воронежской обл. рояльных гармоник. По конструкции местный инструмент отличается тем, что вместо обычной деревянной клавиатуры в нем используются металлические шарики-кнопки. Все виденные нами рояльные гармоники сделаны мест-

ными мастерами. Центр их изготовления находился в с. Лосево. Исполнение наигрышей на рояльных гармониках со своеобразной игрой регистрами отдалено напомнило записи в Верхнекавском р-не, сделанные нами в 1994 г.

Народная одежда встречалась эпизодически. Отдельные костюмы удалось сфотографировать в украинском селе Мёдово, где для жениха на свадьбу шилась специальная рубашка со спускающейся спереди вниз от воротника вышитой черными и красными нитками широкой полосой — «заполочью». «Заполочь» опоясывала каймой стоячий, высотой в два с половиной пальца, узкий воротник — «комирёк».

В с. Каразеево, по рассказам, раньше носили юбки и понёвы. Особым почетом здесь пользовалась женская широкая рубаха, на груди которой было пришито до 300 пуговиц, а по рукавам — до 50 разноцветных лент.

Самой южной частью Воронежской обл., где нам встретились русские народные костюмы, оказался Павловский р-н. Сильное впечатление осталось от с. Ерышёвка. Здесь нам показали несколько полных комплектов женской одежды. Были также современные детские костюмчики, скроенные по старинному образцу. По праздникам в Ерышёвке надевали «обложённые понёвы» с лентами, обшитые внизу черным плисом или бархатом. На работу ходили в «понёвах с горузком» — красной вышивкой по краю. Невеста, когда собиралась к венцу, надевала юбку «с тремя лентами», кашемировую, вышитую цветами и отделанную парчовой черной лентой или черным кружевом. Поверх юбки надевался «хвартук», или передник, — тоже вышитый и с лентами. На плечах рубашек вышивались украшения — «по-

ляки», концы рукавов отделялись «бриджечками» из цветной тесьмы.

Ерышёвские головные уборы отличаются разнообразием. Помимо всевозможных платков особо следует выделить специальную «обвязку» и кокошник. Обвязка представляет собой длинное тканое полотно с вырезанным одним углом и специально вышитыми «крылами». Она обертывалась вокруг головы так, чтобы вышивка была по бокам. Надо лбом располагались «пучки» — специальные кружочки зеленого или вишневого цвета, под которые втыкаются «косички», сделанные из утиных перьев.

Описание костюма с. Ерышёвка было бы неполным без бисерных нагрудных украшений. Главным из них является «подглотник» — плетеная сетка из разноцветного бисера. На шею надевается серия бус, «ожерелий». Поверх всего с шеи до пояса свешиваются «связанные в рядочек» шелковые ленты.

Нам удалось сфотографировать также верхнюю теплую одежду — «куцынку» из самотканой шерсти (есть так называемые голубые куцынки с вышивкой по рукавам). Сзади куцынки располагались сборки — «фалды». Носили здесь и кофту — одежду, подобную куцынке, только без рукавов.

Оценивая состояние музыкального фольклора юга Воронежской обл. на период середины 1990-х гг., следует отметить его сохранность, несмотря на то что значительную часть репертуара составила поздняя городская и современная песня. Нами были отмечены факты переосмысления функций фольклора, нивелирования местных стилей, повышения роли профессиональных коллективов в его сохранении и передаче. Материал нашей экспедиции интересен еще и тем, что записан в точке пересечения традиций центральной черноземной полосы, Украины и низовьев Дона.

#### Примечания

<sup>1</sup> Шуров В.М. Южнорусская песенная традиция. М., 1987. С. 4.

<sup>2</sup> Они переселились сюда в 1767 г. из Боровского уезда Калужской губернии, сохранив многие элементы своего прежнего уклада.

<sup>3</sup> Шуров В.М. Указ. соч. С. 127.

<sup>4</sup> С. Березняги было основано в 1767 г. экономическими, т.е. бывшими монастырскими крестьянами, переселившими сюда после указа Екатерины II о секуляризации земель.

<sup>5</sup> Название Богомолово село получило из-за живших здесь раскольников, «моловившихся по-старому».

М.М. КАСПИНА, А.Б. МОРОЗ

## СУББОТНИКИ ВОРОНЕЖСКОЙ ОБЛАСТИ

С 2004 г. исследователями из Российского гос. гуманитарного ун-та проводятся полевые исследования различных общин русских иудеев, которых принято называть субботниками. Экспедиции 2007 г. были организованы при поддержке израильской организации «Шавей Исаэль» и РГНФ (грант 07-01-18131e). Экспедиции в составе М.М. Каспиной, А.Б. Мороза, Л.Г. Жуковой и Н.М. Киреевой работали среди двух групп субботников: астраханских<sup>1</sup> и воронежских, проживающих в пос. Высоком Таловского р-на Воронежской обл. В течение последних четырех лет около половины жителей Высокого выехало в Израиль, значительная их часть живет компактно в г. Бейт-Шемеш, где также проводились полевые исследования.

В традиционной культуре субботников видно причудливое сочетание славянских и еврейских традиций. Ниже мы приводим легенды еврейского происхождения, которые распространены у субботников, и описание свадебного обряда<sup>2</sup> по материалам экспедиций в пос. Высокий и г. Бейт-Шемеш.

### ЛЕГЕНДЫ

#### Кипящее море

А море кипело семь дней: воскресенье, понедельник, вторник, среда, и четверг, и пятницу, а на седьмой день она перестала кипеть — и это суббота. И вот это у евреев — самое-самое. У них лучше всех праздников — это шаббат<sup>3</sup> [1].

#### Конец времен

[Э.С.:] Говорят, в Писании писано — Израиль соберет... Израиль заберет всех этих евреев со всех сторон, кого повезут на самолете, кого на поезде, а кто пешком пойдет. [Н.М.:] Наши родители тоже все время говорили: «В этом году здесь, а завтра в Палестине» <...> [Э.С.:] Вот в Судний день, когда говеют, и вот старушки убираются на ночь, а то, говорят, Мессия придет и заберет нас в Палестину, а че это за Мессия — я не знаю [2; 3].

[Р.:] Предание вот только одно я вот знаю, что прабабушка говорила, что все мы собираемся когда-то, как говорится в Священном Писании, что все мы собираемся на земле... [Т.:] Земле Израильской. [Р.:] Земле Израильской. [Т.:] Когда приходили

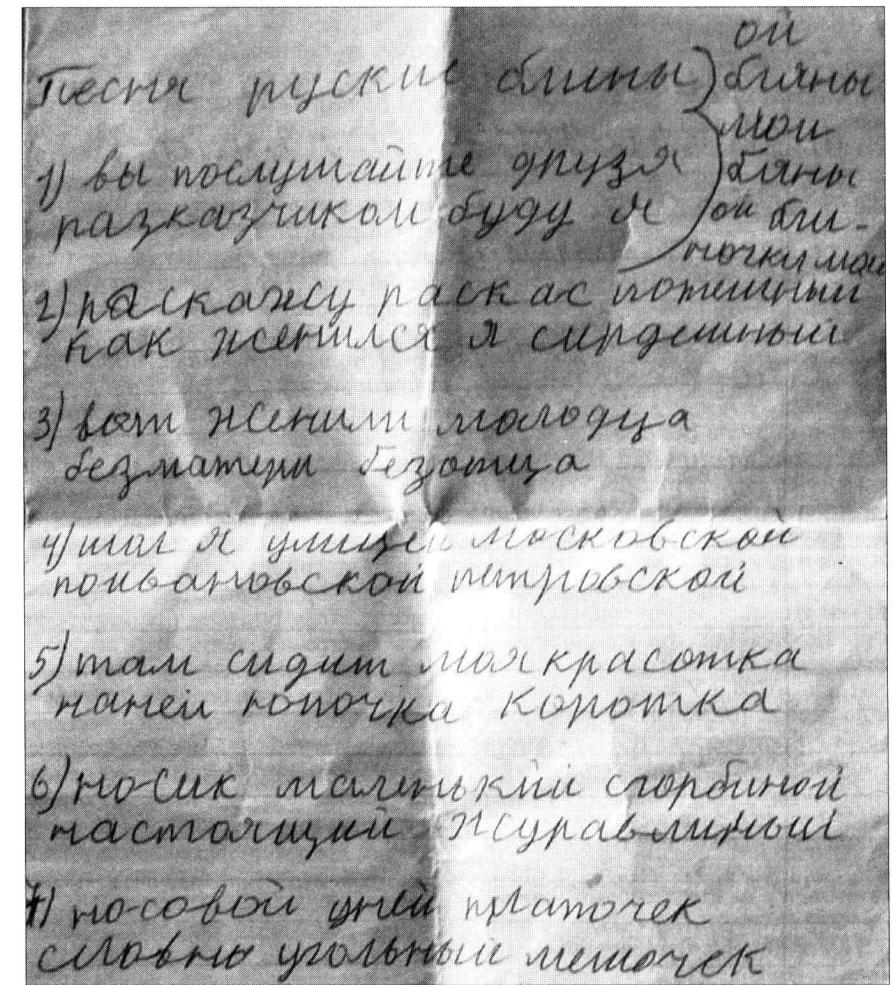
праздники, наступали праздники, то они так и говорили: «Сегодня мы здесь, а завтра мы в Израиле». [Р.] По какой причине, я не знаю... «Одни улетят, а другие пешком уйдут». Вот такое предание было, а почему, мы до сих пор не объясним никак<sup>4</sup> [4; 5].

### СВАДЬБА

Тема свадьбы для субботников имеет первостепенное значение, а свадебный обряд выступает одним из признаков, по которым выстраивается идентичность. Это тем более существенно, что в качестве доказательства их еврейства израильские структуры, занимающиеся репатриацией, интересуются, как был проведен обряд бракосочетания и есть ли у супругов *ктуба* (особым образом составленный брачный контракт). Как и во многих других случаях, при описании свадебного обряда субботники используют соответствующую терминологию русского православного обряда, выстра-

ивая тем самым аналогию со свадебным обрядом соседей-христиан. Приводим рассказ о свадьбе, записанный в октябре 2007 г. в г. Бейт-Шемеш:

[С.И.:] У нас сватались, да так, эти, приёмные вот мать с отцом<sup>5</sup>, родители и самые... самые близкие — ну, человек 10-12-15. Ходили свататься. [М.И.:] Раньше закон был: свадьбу играть среди недели. Вторник... Какой? [М.М.:] Понедельник, вторник... [С.И.:] Понедельник неправляли — вторник. В понедельник постель... [М.М.:] Постель — я только хотела сказать — постель возили. [С.И.:] Постель возили. [М.М.:] Вторник-среда гуляли. <...> Расскажи, как ты сватал свою Сару. [М.И.:] Ну как сватал: пришёл, один, приходил... пришёл... [С.И.:] Мы-то дружили. [М.И.:] Она сидит. [М.М.:] А потом? [М.И.:] А потом: тёща, тёща-то, я, ну, к вам... а я... простой какой был. [М.М.:] А твои родители? [М.И.:] Нет, ну я тебе рассказываю: пришёл я... «Ну, к вам жених пришёл». Тёща сидит: «Какой жених?» Я говорю: «Ну вот, у тебя дочь есть?» — «Есть». — «Ну вот, я



её и пришёл», — говорю. Ну, она сначала посомневалась: ну откуда, ну вот... закон какой: там родители пришли, должны, а я пришел один, ну пришёл, вот так вот мы — вроде бы шуткой и не шуткой. Я ей так: «Если вы отдаёте дочь свою, значит, я с своими родителями приду сватать». Ну, они помялись-помялись, сразу не могли ж ответить. Ну... ну как ты сразу ответишь: може, она не пойдёт. Вот так. «Ну... ладно! Ладно, всё, договорились, приходите». Ну приходим. Я с матерью: у меня отец погиб на войне. Один я был. С матерью пришёл: так и так. Сели. Всего, ну там чего было, закусили, и вот это и всё. Назначили свадьбу. Свадьба была зимой. <...> А порядок был, порядок: я в другом посёлке жил, не на Высоком. А у нас, знаешь, как... Мы жили на Высоком, а потом, не знаю по какой причине, переехали в другой посёлок [Никольский]. <...> А закон такой был: она должна какую-то собрать постель, эту... ну на чём спать, одним словом, и должна привезть ко мне, в другой посёлок. Понимаешь, в чём сложность: а ехать не на чем. Зима. Лошадей запрягли, поехали, а у нас как бурей застало, да было замёрзли со всей этой... со всей постелью. <...> Ну кое-как дождалися, они замерзлое всё. Ну и всё. Привезли, назначили на какой день свадьбу, свадьбу собирались, ну сколько — человек, может быть, пятьдесят, не больше. <...> [Постель в понедельник перевозят?] [С.И.]: В понедельник постель возят, а вторник и среда свадьба. Во вторник всегда свадьба бывает. [М.М.]: Сначала постель везут. К жениху. На лошадях, потом на машинах стали возить. Ну постель какая — всё приданое. Последнее время стали и диваны, и стеки возить. Ну всё невеста везёт. Привезли туда, всё обставили, всё повесили, нарядили. Это продали... узел... узел продали. То, что... [Какой узел?] Узел — для жениха, то что там... это... [С.И.]: Жениху и носки, и трусы, и всё, и всё, и рубахи, и костюм — всё невестаправляла. <...> [Что значит «продали»?] А там выкупают. Мать крестная и та, и эта [жених и невесты]. Эта сидит торгует... [М.М.]: Ну там немножко денег, ну... Угостили. Угостили — вот которые привезли. В основном-то всё мать крестная, вот, и молодёжь. Так как это же молодёжная свадьба, молодёжь ведь везёт туда. Ну вот этот узел продали, их-то там угостили, и они отправляются домой. Начинается: эта сторона себе готовит, эта сторона себе готовит, сначала... жених... [С.И.]: У жениха на первый день не гуляют. [М.М.]: Не гуляют. Нет, они себе гуляют просто... [С.И.]: Невеста не с ними. [М.М.]: А невеста у... тут у... [С.И.]: У невестиной родни. [М.И.]: И теперь я вот ещё расскажу: вот свадьба — начинают с венчания: четыре столба у нас. Четыре... я не знаю, вот это [не знает, как называется платок, который натягивают между столбами, показывает рукой]. [С.И.]: Хупа<sup>6</sup>. [М.И.]: Фука, вот это. Мы ж венчались, вот с ней [с С.И.] венчались, вот всё там по-еврейски всё делали, всё

законно. [Венчались в Никольском или в Высоком?] [С.И.]: На Высоком. <...> [Где именно это делали?] [М.М.]: А у невесты венчали мы. [В доме?] Да. [С.И.]: Да, в доме. Дома десять мужиков<sup>7</sup> так же молятся. [М.М.]: Миша [М.И.]: говорил, что говорят, или как... постятся... [За день до свадьбы?] Да. Перед тем, как вот повенчать, постятся. [Кто?] Невеста постится<sup>8</sup>. [С.И.]: До венца невеста не должна бы есть. [Жених постится?] [М.М.]: Жених — нет, не постится, а невеста постилась. И вот как только перевенчают, только тогда за стол садятся — это в 12 часов дня венчали, где-то в первом часу — строго было — и потом за стол садятся, тут уже невеста может поесть [1; 6; 7].

В понедельник везут постель в дом жениха, на следующий день происходит *венчание* и устраивается два пира: один в доме невесты, где устраивается *хупа* (там гуляет родня невесты и жених), а в доме жениха устраивается празднование для родни жениха.

[С.И.]: Всяк себе [гуляет]: женихова [родня] себе, а невестина себе, только молодые у невесты, а не у жениха. [М.М.]: А потом, когда вот, чтобы невесту забрать к жениху, женихова родня приходит, как бы поднимает молодых, забирать к жениху. [Поднимает из-за стола?] Да. И дары тогда дарятся у жениха. Она уже фату снимает, одевает другой наряд, садится они за стол, начинается дарение, дары дарят. [Что дарят?] [С.И.]: Ну... да кто что сможет. <...> [М.М.]: Каждый старался что-то подарить там. Но дело в том, что невеста, когда... вот, допустим, у жениха есть брат, ну, у брата есть там дети — невеста одаривает всех. Дарит. Свекрухе дарит, свё крухе дарит, брату дарит. Ну, подарки какие-то готовят. [Что именно дарят?] Ну, обычно там рубашки, может быть, детям костюмчики какие, но не деньгами. Вот, дарит, обдарила всегда. Потом это всё поотменили. Потом, когда отгуляли вот у жениха [на самом деле — у невесты]... вот... в общем... невесту подняли и перевезли, как её, или на машине, или пешком, на лошади, может быть, к жениху отвезли, всё. Ужинают. Те себе ужинают, те себе. Отдалили — расходятся: эта к невесте идёт родня на ужин, эта остаётся у жениха. На второй день идёт невестина родня искать голубку. [С.И.]: Невесту. [М.М.]: Невесту. Женихова родня её прячет, так чтобы быстро не найти, чтоб быстро не найти... чтоб быстро не найти её, невесту эту. Такую сажают... под невесту человека наряжают, сажают: «Вот ваша невеста, вот она, ваша голубка». — «Нет, у нас не такая, у нас такая, такая», — описывают там. — «У нас такой нет, у нас вот только...» — «Нет, мы пришли только за этой», — начинают искать её. Найдут когда, начинают кувшин бить. Нет! Не так. Это ищут невесту, а женихова родня идёт к невесте... [С.И.]: К тёшше. [М.М.]: К тёшце идёт. [С.И.]: У тёшши на животе... [М.М.]: У тёщи на животе бьют кувшин. <...> [Как?] Ну, кувшин такой — он же сделан из глины (раньше

только кушины били). Вот. Кладут мать, отца — ну раньше только мать клади, это сейчас начали и отца кладь, а раньше только мать, — клади кушин на живот и скалой бж-ж-ж! Невестина, как говорят, ну, вы знаете, честь уже... всё! Кувшин разбит у невесты. [М.И.]: И это-то вот осколки хранят. Потом они... не выбрасывали. [М.М.]: И хранились эти осколочки, да. [Кто собирает осколки?] Ну там они, кто пришёл, тот и собирает. [С.И.]: Мать приёмная или кто там. [М.М.]: Крестная, в основном крестная. [Где их хранят?] Ну, потом невеста где хочет, там и хранит. Это вот такие обычай. Сейчас проще начали. <...> [А жених стакан разбивает?] А это когда венчаются. [С.И.]: Когда хупа идёт. [М.М.]: Восемь кругов обойдут... [С.И.]: Семь. [М.М.]: Да, семь кругов обойдут, молитву читают, всё, когда прочитают<sup>9</sup>, ему стакан. У невесты на голове платочек, новенький платочек, маленький носовой такая платочек, вот, ей на голову. Когда её водят, вот этот вот, который читает молитву, ей как бы закрывают глаза. Не знаю, по какой причине, — я тоже с закрытыми глазами ходила, что, может, света белого не видеть [смеются], вот. И вот когда это семь кругов обошли, со свечками ходят, всё читают молитву, и потом подкладывают жениху стакан. Стакан должен он с одного раза разбить. Он только разобьёт — гармонист прислушивается: как он топнул — и прямо гармонь ж-ж-ж! А тут кто успеет первый платочек сорвать с головы. Старались первые, чтобы замуж... ну, обычно молодёжь. Не такие дети, не мы, старые, а... не мы, старые, а молодёжь с невесты платочек сорвать, якобы чтобы очередь её подошла замуж выходить. <...> [Стакан женихов разбивает на полу ногой?] Да, да. [С.И.]: Ногой, правой ногой. Вот, если за раз разобьёт, значит, жизнь счастливая. <...> [Эти осколки тоже хранили?] А эти осколки хранили, от стакана, пока первый ребёнок рождается, а потом выкидываешь<sup>10</sup> [1; 7].

Наиболее яркой чертой свадебного обряда в пос. Высокий, о котором вспоминали все информанты, когда разговор заходил о свадьбе, — это ритуальные действия с курицей. Один из этих рассказов записан в ходе того же интервью в г. Бейт-Шемеш.

[М.М.]: А это на второй день. [С.И.]: На второй день. [Как это происходило?] Ой, ну курицу с на... например, у меня, у невесты есть дома, с насеста её берёшь, такая палка-рогатулька, вьют эти... ребята и девчата эти... гнездо, два яичка, и курицу сажают. За крыльышки привязывают в этом и несут, веселятся. К жениху. [Зачем?] В шутку. [М.М.]: Ну раньше даже драки были, не то что... раньше были да... за эту курицу так дрались! Ну эта сторона, чтоб не упустить эту курицу. [Сторона жениха и невесты?] Чтоб её... да, да. Вот мы, допустим, невестина родня несет эту курицу, а женихова нам навстречу выходит... [С.И.]: Встречает. [М.М.]: Встречает

и отнять эту курицу, старается. Вот. И тут происходит борьба: эта себе тянет, а эта себе тянет. Потом эту курочку... стол накрывают, там выпивку, эту курочку попоят чуть-чуть самогончиком, чтоб она прижилась у жениха, эта курочка вот выпьет, а потом они начинают угощенье делать. [Курица остается жить у жениха?] [С.И.]: У жениха. [М.М.]: Да, да, дома. [Ее не съедают?] Не-не-не, в курятник ее. [А яйца куда девают?] Ну, яйца там на стол. [Они вареные?] [С.И.]: Не, сырье. [М.М.]: Сырье. [Это на второй день, после брачной ночи?] [С.И.]: Это на второй день.

В 2005 г. в пос. Высоком был скопирован рукописный текст песни «Русские блины», при этом показавшая его Н.М. Гриднева [3] сослалась на С.И. Шишлянникову [1], от которой записала песню. В октябре 2007 г. в Бейт-Шемеше С.И. по просьбе собирателей исполнила эту песню вместе с М.М. Бочарниковой [7], Раисой Абрамовной [8] и Сарой Вениаминовной [9]. С.И. долго отнекивалась, явно стесняясь, Р.А. же начала петь сразу, но, очевидно, не так, как С.И. считала правильным:

Мы давно блины не ели,  
Мы блиночки захотели,  
Ай блины мои, блины,  
Ой блиночки мои!

[С.И. перебивает, подражая мотиву, на который Р.А. поет:] Не на эт мотив... [Р.А.]: Да ладно, это мой блин, а твои эт другие... [С.И.]: Мои длинней, да? [Р.А.]: Твои скромней. А мои...

Моя родная сестрица  
Блины печь-то мастерица  
Ой, блины мои, блины,  
Ой, блиночки мои!

<...> Ну, давай свои блины. [С.И.]: Да начинай, ты ж запевала. [Р.А.]: Да я начала, я их не знаю точно. [С.В. обращается к С.И.]: Да запой, чего ты. [Р.А.]: Не надо. Они скромные слишком. [С.В.]: Да почему это скромные? <...> [М.М.]: Это когда на свадьбе подают вот эти блины [указывает на стоящую на столе по случаю поминального дня тарелку с блинами]. И поют эту песню. [С.И.]: И кто запевает, вот та берет [берет тарелку с блинами в правую руку, держит ее перед собой на полусогнутой руке на уровне головы и начинает петь, остальные подпевают:]

Эх, вы послушайте, друзья,  
Рассказчиком буду я!  
Ой, бляны мои, бляны,  
Ой, бляночки мои<sup>11</sup>.

Ой, расскажу рассказ потешный,  
Как женился я, сердечный.

Ой, вот женили молодца  
Без матери, без отца.

Ой, без матери, без отца —  
Московская улица.

Ой, щел я улицей московской  
По Ивановской, Петровской.

Ой, там сидит моя красотка,  
На ней юпочка коротка.

Ой, носик маленький с горбиной,  
Настоящий журавлиный.

А в ушах у ней серёжки —  
Прошлогодние картошки.

Ой, носовой у ней платочек —  
Словно угольный мешочек<sup>12</sup>.

[Далее С.И. продолжать категорически отказалась, мотивируя тем, что дальше неприлично. М.М. поясняет:] Поют там безобразно — эт на второй день поют, после когда уже молодые переспят. [С.В. стала петь свой вариант, но быстро остановилась:]

Моя родная сестрица  
Блины печь-то мастерица.  
Напекла она — не счесть:  
Штук пятьсот, наверно, есть...

[М.М.]: Там уже похабщина пошла.  
[С.И.]: Да, похабщина, не надо.

Продолжение варианта С.И. Шишлянниковой приводится по рукописи Н.М. Гридневой с сохранением орфографии, пунктуации и оформления оригинала:

- 9) нихвались кума своей  
умения шире твой
- 10) втвою кочет ни[п]роскочит  
вмою лебедь пролетел
- 11) вмою лебедь пролетел и  
крулушки нездел
- 12) мужик пашенку пахал  
и туда тоже попал
- 13) и прасёнок годовик  
туда тоже наровит
- 14) и старая курица  
туда тоже суела
- 15) исахой и с барабаной  
искабылой вороной
- 16) еште гости нестесняйтесь  
ну а по[с]ле расчитайтесь
- 17) ой бляны мои бляны  
ой бляночки мои

#### Примечания

<sup>1</sup> Публикацию Л.Г. Жуковой и Н.М. Киреевой см.: ЖС. 2009. № 1. С. 52—54.

<sup>2</sup> Ранее нам уже приходилось говорить о похоронном обряде субботников Высокого и Бейт-Шемеша. См. Каспина М., Титова Е. Похоронный обряд субботников поселка Высокий Воронежской области и его трансформация в условиях современного израильского общества //

Актуальные проблемы полевой фольклористики: Сб. науч. тр. Вып. 4. Сыктывкар, 2008. С. 46—52.

<sup>3</sup> Эта легенда интересна тем, что она перекликается с еврейской легендой об огненной реке Самбатионе, которая горит огнем все дни недели, а в субботу затихает. За этой рекой живут 10 пропавших колен Израиля (Вавилонский Талмуд, Санхедрин, 65б).

<sup>4</sup> В текстах еврейских молитв встречаются некоторые упомянутые выше мотивы: «В будущем году в Иерусалиме» говорят во время пасхального седера; «Собери нас всех вместе с четырех концов света. Благословен Ты, Господь, собирающий изгнанников народа Своего Израиля» (10-е благословение ежедневной молитвы «Амида»).

<sup>5</sup> «Приемными», иногда «крестными» родителями субботники называют людей, которые держали ребенка во время обряда обрезания или во время имянаречения девочки в синагоге.

<sup>6</sup> Хупа — свадебный балдахин, установленный на четырех столбах, под которым происходит сама свадебная церемония.

<sup>7</sup> Десять взрослых мужчин — миньян, необходимое число для совершения многих еврейских религиозных обрядов.

<sup>8</sup> Во время обычной еврейской свадьбы жених и невеста постыдаются до хупы.

<sup>9</sup> Под хупой происходит основная свадебная церемония: невеста обходит семь кругов вокруг жениха и происходит обмен кольцами.

<sup>10</sup> Стакан разбивает жених и в «канонической» еврейской свадьбе, однако, согласно стандартной мотивировке, делает он это в память о скорби по разрушению Иерусалимского Храма.

<sup>11</sup> Последние две строки поются дважды после каждого куплета.

<sup>12</sup> В рукописи Н.М. Гридневой, записавшей ранее эту песню от С.И. Шишлянниковой, куплет «А в ушах у ней серёжки...» стоит после куплета «Носовой у ней платочек...».

#### Список информантов

- Сара Исаевна Шишлянникова, 1933 г.р., с 2004 г. живет в Бейт-Шемеше; 2007 г.
- Эсфирь Семеновна Гриднева, 1929 г.р., пос. Высокий; 2004 г.
- Нойма Михайловна Гриднева, 1926 г.р., пос. Высокий; 2004 г.
- Рита, 1989 г.р., пос. Высокий; 2004 г.
- Тамара, 1963 г.р., пос. Высокий; 2004 г.
- Михаил Исаакович Шишлянников, 1933 г.р., с 2004 г. живет в Бейт-Шемеше; 2007 г.
- Мария Михайловна Бочарникова, 1939 г.р., с 2004 г. живет в Бейт-Шемеше; 2007 г.
- Сара Вениаминовна, 1928 г.р., с 2007 г. живет в Бейт-Шемеше; 2007 г.
- Раиса Абрамовна, 1931 г.р., с 2004 г. живет в Бейт-Шемеше; 2007 г.

# К 90-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ Б.Н. ПУТИЛОВА

Т.Г. ИВАНОВА

## О БОРИСЕ НИКОЛАЕВИЧЕ ПУТИЛОВЕ

Уже двенадцать лет нет с нами Бориса Николаевича Путилова, выдающегося русского ученого, чьи труды на протяжении всей второй половины XX в. в значительной мере определяли развитие российской фольклористики и этнографии. Не услышишь теперь на конференции его доклад, заставляющий по-новому осмысливать проблемы, которыми занимаешься ты сам, не встретишь его на питерской набережной Невы на «академическом пятачке» Васильевского острова, не увидишь его обаятельную улыбку и лукавый прищур глаз...

В своей автобиографии, хранящейся в личном фонде в Рукописном отделе (далее — РО ИРЛИ) Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, Б.Н. Путилов писал: «Я родился 14 сентября 1919 г. в станице Солдатской: ныне она входит в состав Кабардино-Балкарской АССР, а в прежние времена была в составе Области войска Донского. Родители мои тогда были сельскими учителями, интеллигентами в первом поколении. Отец — выходец из семьи каспийских рыбаков» (РО ИРЛИ, ф. 848 (фонд Б.Н. Путилова<sup>1</sup>)). Семья матери ученого принадлежала к терскому казачеству. В раннем детстве будущему фольклористу довелось пожить и в станице Прохладной, и в Слепцовской, и в чеченском селении Асланбековском, где учителяствовали его родители. В 1932 г. семья обосновалась в Грозном на Новых Промыслах.

Окончив в 1936 г. в Грозном среднюю школу, Б.Н. Путилов уехал в Ленинград и поступил в Ленинградский гос. пед. институт им. А.И. Герцена, где в это время преподавали такие видные филологи, как И.И. Толстой, С.С. Мокульский, И.П. Еремин, А.И. Гвоздев и др. Курс русского фольклора по каким-то причинам был прочитан Н.П. Андреевым с запозданием — в последний год обучения Б.Н. Путилова, так что специализировалась на студенческой скамье в этой области у будущего фольклориста возможности не было. Его вузовским учителем стал С.А. Адрианов, под руководством которого он написал свою первую работу — «О журналах Чулкова», опубликованную в 1940 г. в «Ученых записках» ЛГПИ.

После окончания института в 1940 г. будущий ученый был направлен препо-



Б.Н. Путилов. После окончания школы. Грозный, лето 1936 г.

давать литературу в Ленинградское военное училище НКВД, расположенное в г. Сортавала Карело-Финской ССР. В июне 1941 г., с началом Великой Отечественной войны, в связи с переходом училища на программу военного времени он был уволен. В армию его не взяли по состоянию здоровья. В июле-августе 1941 г. Б.Н. Путилов жил в г. Волхове, где находилась семья его первой жены, работал в местной районной газете. При приближении фронта к Волхову в сентябре 1941 г. ему пришлось эвакуироваться в Ивановскую обл., где он до июня 1942 г. учителяствовал в с. Ратислово, а затем выехал в родной Грозный. Здесь с августа Б.Н. Путилов начал работать в областном радиокомитете. Когда фашистские войска развернули наступление на Северный Кавказ, он, как и многие другие грозненцы, отправился на строительство оборонительных рубежей города. Эта страница в жизни Б.Н. Путилова отмечена государственными наградами — медалями «За оборону Кавказа» и «За доблестный труд в годы Великой Отечественной войны».

В феврале 1943 г., после разгрома гитлеровцев под Сталинградом, в Грозный из эвакуации был возвращен местный педагогический институт. Преподавательских кадров здесь не хватало, это

и решило судьбу Б.Н. Путилова: он был приглашен, как сам пишет «довольно-таки случайно», на кафедру литературы. Молодого преподавателя «нагрузили» многими курсами, среди которых были и лекции по фольклору. Летом 1945 г. Б.Н. Путилов организовал фольклорную экспедицию в казачьи станицы Старощедринскую, Старогладковскую и Червлёную. Уже в 1946 г. по собранным материалам был подготовлен сборник «Песни гребенских казаков» — первая книга ученого. Через два года в своей второй книге — «Исторические песни на Тереке» (1948) — исследователь собрал разбросанные в различных дореволюционных изданиях записи жанра, который сыграет особую роль в его научной судьбе. В «Ученых записках» института в 1945—1948 гг. были опубликованы первые фольклористические статьи Б.Н. Путилова: «О роли национально-государственного фактора в развитии древней русской литературы», «Песни гребенского казачества», «Русская былина на Тереке», «Основные задачи сокращения и изучения фольклора Грозненской области».

В Грозном Б.Н. Путилов работал в абсолютном фольклористическом вакууме; молодой ученый, как нетрудно понять, испытывал потребность поделиться своими мыслями и планами со специалистами. Поддержку начинаящий фольклорист решил искать в Ленинграде в Институте литературы АН СССР (ныне Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН). Сначала у Б.Н. Путилова завязывается переписка с Пушкинским Домом, а затем, в декабре 1946 г., он приезжает на несколько дней в Ленинград, где знакомится с М.К. Азадовским и А.М. Астаховой, читает на заседании сектора народно-поэтического творчества доклад о терском фольклоре, участвует в обсуждении своей первой книги. В лице пушкинодомских фольклористов ученый находит строгих, но одновременно заинтересованных и доброжелательных критиков.

Кандидатскую диссертацию на тему «Исторические песни XVI—XIX вв. на Тереке» Б.Н. Путилов защищает в ИРЛИ в очень сложное для Российской гуманитарной науки время — 20 октября 1948 г., в самый разгар печально известной «антисоветской» кампании. Оппонентами его были М.К. Азадовский и А.Н. Лозанова. Ведущий фольклорист того времени в своем отзыве отмечал: «...перед нами полновес-

ТАТЬЯНА ГРИГОРЬЕВНА ИВАНОВА, доктор филол. наук; Ин-т русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (Санкт-Петербург)

ный труд молодого исследователя, смело и решительно подошедшего к этой теме и, главное, с позиций сегодняшнего дня. Труд Б.Н. Путилова, представленный в качестве диссертации, к которому приложен сборник исторических песен на Тереке, этот труд значительно выделяется среди обычных работ типа кандидатской диссертации. Он выделяется своей широтой размаха, глубиной постановки многих вопросов, начищенных эрудией автора и большим исследовательским остроумием» (РО ИРЛИ, ф. 848). Тогда же М.К. Азадовский, обладавший удивительным чутьем на талантливых исследователей, пригласил Б.Н. Путилова в Пушкинский Дом, но переезд в Ленинград не состоялся — этому помешала развернувшаяся «борьба с космополитизмом», в результате которой М.К. Азадовский был уволен из ИРЛИ.

Успешная защита диссертации в крупнейшем научном филологическом центре страны сказалась на положении Б.Н. Путилова в Грозненском пединституте. В сентябре 1949 г. он получает звание доцента, а через год становится заведующим кафедрой литературы, причем одновременно с мая 1951 г. его назначают заместителем директора института по научной и учебной работе. В конце 1940-х — начале 1950-х гг. в «Известиях Грозненского областного института и музея краеведения» и «Ученых записках Грозненского государственного педагогического института» появилась целая серия статей Б.Н. Путилова, посвященных историческим песням. В 1953 г. он публикуется в первом томе пушкинодомской коллективной монографии «Русское народное поэтическое творчество», в которой ученому принадлежат несколько глав об исторических жанрах, в частности об исторических произведениях, связанных с именами Ивана Грозного, Ермака, Степана Разина.

В 1954 г. Б.Н. Путилов все-таки перееzжает в Ленинград. С сентября он был принят на работу старшим научным сотрудником в ИРЛИ. В октябре 1957 г. он уже и.о. заведующего сектором народного творчества, а с февраля 1958 г. — заведующий сектором, т.е. он становится главой того самого сектора, который создал М.К. Азадовский. Назначение Б.Н. Путилова на должность заведующего сектором означало одно: после окончания безумной «антикомпартийской» кампании нормальная преемственность научных традиций была восстановлена.

Во второй половине 1950-х — 1960-е гг. важным человеком в жизни Б.Н. Путилова становится В.Я. Пропп, с которым он познакомился еще в 1946 г. Б.Н. Путилов посещает лекции своего маэстро коллеги, заново перечитывает его «Морфологию сказки», выступает соавтором в двухтомной антологии «Были-



Б.Н. Путилов (третий слева во втором ряду) с преподавателями и студентами литературного факультета Грозненского педагогического института. 1946 г.



Ленинград, Пушкинский Дом. Сидят: Б.Н. Путилов, А.Н. Лозанова, Г.М. Луканов (зам. директора ИРЛИ), А.М. Астахова, М.О. Скрипиль, П.Г. Ширяева. Стоят: Д.В. Самодуров, Л.И. Емельянов, О.Б. Алексеева, М.Я. Мельц, И.П. Дмитраков, (?), Г.Г. Шаповалова, Н.В. Новиков. Конец 1950-х — начало 1960-х гг.



Б.Н. Путилов (третий справа) и В.Е. Гусев (четвертый слева) с жителями г. Нови Винодальски (Югославия, Хорватия). XI Конгресс фольклористов Югославии. Сентябрь 1964 г.



Б.Н. Путилов с членами экспедиции по следам Н.Н. Миклухо-Маклая на корабле «Дмитрий Менделеев». 1971 г.



Б.Н. Путилов с жителями островов Океании. 1971 г.

ны» (1958). Книги В.Я. Проппа «Исторические корни волшебной сказки» (1946) и «Русский героический эпос» (1955) раскрыли Б.Н. Путилову новые грани фольклорной культуры — ее этнографическую составляющую и возможности типологических исследований. Уже в зрелом возрасте на вопрос, кого он считает своим учителем, Б.Н. Путилов отвечал: Владимира Яковлевича Проппа.

В 1958 г. в условиях «хрущевской оттепели» в Москве состоялся IV Международный съезд славистов, давший мощный импульс развитию отечественной фольклористики. Ключевым событием на съезде стал доклад В.М. Жирмунского «Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного

изучения эпоса», способствовавший становлению в отечественной фольклористике историко-типологического метода. Общение с крупнейшими фольклористами того времени расширяет для Б.Н. Путилова горизонты научного видения, он включается в процессы формирования метода, который станет, пожалуй, ведущим в фольклористике второй половины XX столетия.

В Пушкинском Доме Б.Н. Путилов проработал с 1954 по 1967 г. Этот период ознаменовался несколькими значимыми событиями в его научной судьбе. В 1958 г. совместно с видным лингвистом А.П. Евгеньевой он подготовил в серии «Литературные памятники» издание Сборника Кирши Данилова,

отличающееся качественно новым пониманием текстологических проблем, связанных с этим памятником. Текстологическая составляющая заняла важное место и в другом проекте ученого, развернутом с конца 1950-х гг. в ИРЛИ, — в 4-томном академическом издании исторических песен. Совместно с Б.М. Добровольским Б.Н. Путилов подготовил первый том — «Исторические песни XIII—XVI веков» (1960), а в соавторстве с другими сотрудниками ИРЛИ издал книгу «Исторические песни XVII века» (1966). Названные издания обозначили новое понимание значимости текстологических проблем для фольклористики. В 1960-е гг. Б.Н. Путилов напишет несколько статей, в которых фольклористическая текстология будет осмыслена с теоретических позиций.

В рамках исследования исторических песен русского народа была написана и докторская диссертация ученого, вышедшая в виде монографии в очень сокращенном виде, — «Русский историко-песенный фольклор XIII—XVI веков» (1960). Защита диссертации состоялась в Пушкинском Доме в конце 1960 г. Главным оппонентом соискателя стал В.Я. Пропп. В отзыве на диссертацию он писал: «Три фактора определили удачу монографии Б.Н. Путилова как научного исследования. Первый и основной состоит в личной талантливости автора, в способности как к скрупулезному анализу, так и к большим обобщениям и выводам. [...] Второй фактор, способствовавший удаче, состоит в правильном методологическом подходе [...] автор выступает убежденным и смелым новатором. Вплоть до последнего времени сущность исторической песни усматривали в ее соответствии историческим фактам. В работе Б.Н. Путилова это соответствие не отрицается [...] Однако сущность исторической песни все же не в этом, а в характере художественного замысла [...] Историчность [...] песен усматривается в том, что здесь в художественной форме выражается историческое сознание народа [...] Третий фактор, определивший удачу, представляет необычайная эрудиция автора [...] Автор знает историческую песню так, как ее не знает никто в СССР» (РО ИРЛИ, ф. 848).

Прошедший в 1958 г. в Москве съезд славистов способствовал зарождению у Б.Н. Путилова интереса к инославянской фольклорной традиции. В 1964 г. ученый впервые побывал в Югославии — стране, которая вскоре заняла особое место в его научной биографии. Участие в Международной конференции славистов в Белграде и в XI Конгрессе фольклористов Югославии дало ученому новый импульс в его научных поисках. Историко-типологическое направление, заявленное в трудах В.Я. Проппа и В.М. Жирмунского, захватило Б.Н. Путило-

ва. После ряда статей по восточнославянским и южнославянским балладам о татарском и турецком полоне вышла вторая монография ученого — «Славянская историческая баллада» (1965). На книгу откликнулись югославские, болгарские, чешские, венгерские, румынские исследователи. С этого времени стало понятно, что Б.Н. Путилов — это ученый европейского масштаба.

В 1967 г. произошел новый поворот в судьбе ученого: он переходит из ИРЛИ в Институт этнографии АН СССР (ныне Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН). Уход из Пушкинского Дома был достаточно драматичным: Б.Н. Путилов не смог сработать с тогдашним директором ИРЛИ В.Г. Базановым — человеком талантливым, ярким и своеобразным. Но в конечном счете решение уйти из ИРЛИ благоприятно сказалось на научной деятельности фольклориста. В Институте этнографии его никто искусственно не ограничивал рамками исключительно русской устной словесности: он смог более интенсивно изучать южнославянский фольклор, а следовательно, углублять историко-типологический метод, очерченный в монографии «Славянская историческая баллада».

На протяжении многих лет начиная с 1964 г. Б.Н. Путилов регулярно бывал в Югославии, участвовал в различных конференциях, работал в библиотеках, а зимой 1972—1973 гг. даже смог побывать в эпических местах Черногории — послушать гусляров, записать их песни, провести разного рода наблюдения и эксперименты. Результатом влюбленности Б.Н. Путилова в эпос южных славян стала его третья монография — «Русский и южнославянский героический эпос: Сравнительно-типологическое исследование» (1971), а позднее — «Героический эпос черногорцев» (1982). В первой из монографий ученый не просто раскрыл общность в сюжетике русского и южнославянского эпоса, но и поставил вопрос о жанровой типологии, о характере историзма в былинках и юнацких песнях, о типологических закономерностях в изображении героев, об однотипных явлениях в поэтике песен и т.д.

Черногорский материал, нашедший отражение во второй книге, которая в 1985 г. была переведена на сербскохорватский язык, позволил фольклористу на высоком теоретическом уровне осмысливать вопросы, связанные с искусством эпических певцов, их обучением и передачей эпического знания. Материал юнацкого эпоса широко привлекается и в монографии Б.Н. Путилова «Героический эпос и действительность» (1988).

Сравнительное изучение славянского фольклора не могло не привести Б.Н. Путилова к общетеоретическому и методологическому осмыслению про-

блем. После серии статей и докладов в 1976 г. он опубликовал книгу «Методология сравнительно-исторического изучения фольклора», которая имела в отечественной (как и в славянской) фольклористике столь же широкий резонанс, как знаменитый доклад В.М. Жирмунского на IV Съезде славистов. Критически пересмотрев многие стороны традиционного компаративного изучения устной поэзии, Б.Н. Путилов предложил методы, которые позволяют прочесть глубинное содержание поздних сюжетов фольклора и выстроить историко-типологическую цепочку родственных произведений.

В Институте этнографии фольклорная культура для Б.Н. Путилова всё больше стала раскрываться с ее этнографической стороны. Ученый явился инициатором ряда конференций под названием «Фольклор и этнография». Различные аспекты взаимоотношений фольклора и этнографической деятельности явились предметом пристального внимания коллективных сборников «Фольклор и этнография» (1970), «Фольклор и этнография Русского Севера» (1973), «Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор» (1974), «Фольклор и этнография: Связь фольклора с древними представлениями и обрядами» (1977), «Фольклор и этнография: У этнографических источников фольклорных сюжетов и образов» (1984), «Фольклор и этнография: Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры» (1990), редактором которых был Б.Н. Путилов.

Знаменательным в биографии ученого стал 1971 год, когда он принял участие в плавании научного судна «Дмитрий Менделеев», осуществлявшего этнографическую экспедицию по следам Н.Н. Миклухо-Маклая. Эта поездка позволила ученому познакомиться с устной поэзией племен Океании. Океанийский материал углубил этнографическую составляющую в научных интересах Б.Н. Путилова, чтоказалось в его новых книгах: «Песни южных морей» (1978) и «Миф — обряд — песня Новой Гвинеи» (1980).

Тогда же Б.Н. Путилов увлекся личностью знаменитого русского путешественника, сумевшего в позапрошлом веке стать другом для людей, живших в первобытном обществе. В 1981 г. он выпустил монографию «Николай Николаевич Миклухо-Маклай: Страницы биографии», в следующем году появилась книга «Человек с Луны: Дневники, статьи, письма Н.Н. Миклухо-Маклая», а в 1985 г. — «Н.Н. Миклухо-Маклай: Путешественник, ученый, гуманист». Последний труд чуть раньше, в 1982 г., был издан на английском языке. При непосредственном и активном участии Б.Н. Путилова в 1990-е гг. было осуществлено фундаментальное издание

6-томного собрания сочинений Н.Н. Миклухо-Маклая.

Еще одна тема, продолжавшая волновать Б.Н. Путилова в 1990-е гг., — это сказительство. Еще в 1966 г. в статье «Искусство былинного певца» фольклорист обратил внимание российской науки на существование на Западе школы М. Пэрри — А. Лорда. С этого времени он стал горячим сторонником «формульной теории». В 1990-е гг., с падением тоталитарного режима, Б.Н. Путилов смог организовать несколько Лордовских конференций, собирающих специалистов по разноэтническим эпическим традициям из России, США, Германии и других стран. В 1994 г. ученый стал инициатором русского издания книги А. Лорда «The Singer of Tales» («Сказитель»). Плодом напряженных раздумий над феноменом сказительства в традиционной культуре разных народов стала последняя книга Б.Н. Путилова, которую он успел увидеть, — «Эпическое сказительство: Типология и этническая специфика» (1997).

Борис Николаевич Путилов ушел из жизни 16 октября 1997 г. Опустел его рабочий стол на галерее Кунсткамеры, редколлегии многих фольклорных изданий лишился своего заинтересованного сотрудника...

Но остались книги. И те, что вышли уже давно, и новые труды, над которыми ученый работал в последние годы и месяцы. Их ему не довелось увидеть: антология «Былины» (1999), научно-популярное издание «Древняя Русь в лицах: Боги, герои, люди» (1999; 2-е изд.: 2001; 3-е изд.: 2008), монография «Экскursы в теорию и историю славянского эпоса» (1999), сборник «Петр Великий в преданиях, легендах, анекдотах, сказках, песнях» (2000; 2-е изд.: 2008). В 2003 г. вторым изданием вышла монография «Фольклор и народная культура»; вторая часть этой книги — «In memoriam» — это статьи его коллег, благодарных судьбе за то, что Б.Н. Путилов был рядом с ними, и продолжающих служение делу, которому ученый посвятил всю свою жизнь. 2006 год ознаменовался выходом в свет еще одной книги Б.Н. Путилова — «Теоретические проблемы современной фольклористики». Новое поколение фольклористов, только входящее в науку, расшифровало аудиозаписи лекций Б.Н. Путилова и подготовило к печати курс, который он читал в 1995—1996 гг. в Санкт-Петербургской государственной консерватории для студентов Музыкально-этнографического отделения. Так продолжается наше общение с выдающимся исследователем традиционной культуры.

#### Примечания

<sup>1</sup> Фонд находится в научно-технической обработке.

## Е.М. БЕЛЕЦКАЯ

## НЕЗАБЫВАЕМЫЕ ВСТРЕЧИ

Передо мной лежит книга «Песни гребенских казаков»<sup>1</sup>, с пожелтевшими от времени страницами, изданная в Грозном в 1946 г. Моя землячка и ровесница, она определила мой жизненный путь, всегда связала его с песенным фольклором казачества. На обложке — фотопортреты гребенских казаков и казачек, в центре — «славный, вспышный, быстрый» Терек. Фотографиями певцов начинаются в сборнике записи экспедиции Б.Н. Путилова, сделанные в 1945 г. в гребенских станицах — Старощедринской, Червлёной, Старогладковской. Песни размещены по исполнителям, что дает возможность сравнить их репертуар и варианты песен. Такой принцип публикации материала, как выяснилось позже из личной беседы, был подсказан составителю известным кавказоведом, фольклористом Л.П. Семеновым.

О значении собирательской работы Путилова и его вкладе в изучение традиционной песенной культуры гребенских казаков недавно писала Т.Г. Иванова, отмечая, что сорокадневная фольклорная экспедиция в станицы гребенских казаков, организованная молодым преподавателем Грозненского педагогического института, стала решающим событием в становлении ученого-фольклориста. Ему удалось записать около 250 песен разных жанров, издать ряд статей и сборник по материалам экспедиции. Б.Н. Путилов «точно сумел наметить основные проблемы, связанные с изучением песенной культуры местного казачества»: он остановился на вопросе происхождения гребенских казаков, дал характеристику местного репертуара, поставил вопрос о соотношении песенной традиции гребенского казачества с традициями других групп казаков, а также с общерусской традицией в целом<sup>2</sup>.

Воспоминания Путилова свидетельствуют о том, что организатору первой послевоенной экспедиции<sup>3</sup> в гребенские станицы было известно о богатой песенной традиции терских казаков («из старых книг, журналов и газет второй половины XIX века») и в то же время хотелось узнать, что же произошло с этим богатейшим наследием за многие десятилетия в условиях ломки всего жизненного уклада на Тереке.

Начало экспедиции было почти пародоксальным: «Вспоминаю наш первый вечер в станице Старощедринской. Мы остановились временно у учительницы, которая, узнав о цели нашего приезда, безапелляционно заявила, что никаких песен в станице нет и что вообще мы занимаемся ерундой. Можно представить, в каком настроении мы укладывались спать на открытой веранде учительского дома... И вот где-то уже за полночь мы услышали, как на другом конце станицы вдруг чистый

мужской голос завел песню: "Ой вы куры мои, кочеточки...", и тотчас в него вплелись женские голоса. Песня эта — старинная и к тому же многоголосная, исполнение ее требует большого искусства, какому не научиться в школе и какое достигается совершенно естественно, передаваясь из поколения в поколение, будучи впитываемо с детских лет.

Последующие дни нашей работы в Старом Щедрине (как и позднейшие поездки в другие станицы) показали, что, несмотря на самые тяжкие испытания, песенная культура продолжала жить в станицах, а наш приезд даже способствовал ее возрождению<sup>4</sup>.

Оценивая значение песенного наследия гребенцев, Б.Н. Путилов отметил следующее: «Тому поколению мастеров фольклора наша культура обязана самым главным: благодаря им казачья песня сохранилась в своих лучших формах, пройдя через годы общественных потрясений, трагических событий, мало способствовавших ее нормальному развитию<sup>5</sup>. Необходимо добавить, что книга, вышедшая тиражом 3000 экземпляров, давно стала библиографической редкостью. «Песни гребенских казаков» бережно хранили в станицах: заветную книгу доставали при нас в экспедициях 1965—1967 гг. и в 1970—1990 гг.<sup>6</sup>

Эта книга сыграла роль первой, заочной встречи с Б.Н. Путиловым, по следам которого в 1965 г. отправились 11 студентов историко-филологического факультета Чечено-Ингушского педагогического института под руководством старшего преподавателя В.Г. Чеботаревой и ассистента Ю.Г. Агаджанова. За 10 дней удалось обследовать станицу Червлёную, Старый Щедрин, Гребенскую (в ней Б.Н. Путилов не был) и Старогладковскую и записать более 1000 полноценных песенных текстов. По возвращении участники экспедиции, члены фольклорного кружка, продолжали собирательскую работу уже самостоятельно: разделившись сначала на «четверки», потом на «двойки», посещали станицы почти ежемесячно.

В октябре 1966 г. кружковцы во главе с В.Г. Чеботаревой приехали в Пушкинский Дом, к Б.Н. Путилову, чтобы показать собранные материалы. В секторе фольклора, который возглавлял Борис Николаевич, нас встретили очень хорошо, пригласили на одно из заседаний, на котором присутствовали В.Я. Пропп и другие сотрудники сектора (обсуждали диссертацию И.В. Зырянова). Это был незабываемый урок научной этики и высокой культуры. Впервые мы видели ученых, известных нам по статьям и монографиям, — А.М. Астахову, В.Е. Гусева, Н.П. Колпакову. Мы работали в библиотеках Ленинграда, знакомились с обширной библиографией, собранной М.Я. Мельц, и с редкими книгами, стоявшими на книжных полках в секторе фольклора.

Осталось впечатление о нашей встрече и у Б.Н. Путилова. Вот как об этом он сказал много лет спустя: «Я помню, как в 1966 году в Пушкинский Дом явилась целая группа студентов, которые ездили по нашим следам. Много нашли, много записали, прониклись теми же чувствами...»<sup>7</sup>. Перед нашим отъездом в Грозный состоялся обстоятельный разговор: Борис Николаевич помог каждому из нас определить направление научной работы. В дальнейшем собранные материалы послужили основой для докладов и курсовых работ; незначительная часть песенных текстов вошла в сборник «Песни Терека»<sup>8</sup>.

По песенному фольклору станицы Гребенской была написана дипломная работа, а затем и кандидатская диссертация<sup>9</sup>. Приезжая в Пушкинский Дом, где я училась в заочной аспирантуре (1969—1973 гг.), обязательно заходила в Институт этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая, где тогда работал Борис Николаевич, чтобы увидеться с этим легендарно известным, но удивительно простым в общении ученым. Продолжались встречи и позже, когда я уже преподавала в Чечено-Ингушском гос. университете и приезжала в Ленинград на курсы повышения квалификации.

Как-то я зашла в институт, но Путилова на рабочем месте не оказалось. Сидевшая в комнате женщина строго спросила: «А вы к нему, собственно, по какому вопросу? О чем его просить собираетесь?» — «Да ни о чем. Я просто его землячка». Но женщина всё еще смотрела на меня с некоторым подозрением. Когда я пересказала эту сцену Борису Николаевичу, он улыбнулся: «Галина Григорьевна (Шаповалова. — Е.Б.) бережет мое рабочее время, потому что ко мне действительно многие приходят». В этом я неоднократно убеждалась сама: в присутствие дни Б.Н. чаще всего сидел за столом наверху, около книжных стеллажей, и снизу, из музеяного зала, было видно, есть ли у него посетитель. Иногда кто-то ждал встречи внизу, и получалась своеобразная очередь. На мой вопрос, когда же он работает, если к нему столько людей приходит, ученый ответил, что это тоже работа — обмен мнениями, идеями, информацией, размышления вслух.

Были встречи и на научных конференциях, участие в которых всегда плодотворно: предоставляется возможность не только послушать интересные доклады, но и обсудить научные проблемы, узнать, кто над чем работает, обменяться книгами, заглянуть в будущее науки. Запомнились мне выступления и доклады Б.Н. Путилова в Кишиневе (1982), Ростове-на-Дону (1983), Риге (1984), в Ленинграде (1980—1990-е), Тамбове (1991). Отмечая в 1991 г. 50-летие сборника «Тамбовский фольклор», участники межрегиональной научно-практической конференции обсуждали наиболее актуальные вопросы развития фольклористической

науки, изучения и пропаганды национального искусства, путей возрождения и сохранения русской культуры<sup>10</sup>. Через пять лет планировалось провести еще одну научно-практическую конференцию, в г. Грозном, посвященную 50-летию сборника «Песни гребенских казаков», составитель которого был одним из ведущих участников тамбовского форума ученых. Но запланированная встреча в столице Чечено-Ингушетии так и не состоялась. К счастью, после конференции в Тамбове в моем экземпляре «Песен гребенских казаков» остался автограф Б.Н. Путилова, написанный им через 45 лет после выхода книги из печати.

В Грозный Б.Н. Путилов приезжал дважды<sup>11</sup>. В 1975 г. ученого пригласили в Чечено-Ингушский госуниверситет прочитать спецкурс для студентов-филологов. Незадолго до этого, в 1971 г., Борис Николаевич принял участие в этнографической экспедиции в Океанию на научно-исследовательском судне «Дмитрий Менделеев». Там он изучал быт и фольклор народов Новой Гвинеи, Новых Гебридов, Фиджи, Полинезии. После содержательных лекций по славянскому фольклору ученый поделился впечатлениями о своей поездке: «Когда я попал в океаническую экспедицию, когда пришлось работать совершенно в другой сфере у папуасов, у полинезийцев, где существует и языковой барьер, и другая культура, и другое воспитание, оказалось, что та методика, те приемы, которые были выработаны во время экспедиции в Червлёную, в Старый Щедрин, очень хорошо дали себя знать в этой экзотической среде»<sup>12</sup>. Увлекательный рассказ о путешествии на берег Миклухо-Маклая сопровождался цветными слайдами и магнитофонными записями полинезийских и папуасских песен.

Второй приезд был связан с участием Путилова в работе научного симпозиума «Героико-исторический эпос и его значение для художественной культуры народов Кавказа» (1985). В беседе, записанной на радио, Борис Николаевич сказал следующее: «Сегодня казачья песня — это органическая часть многонационального фольклора Чечено-Ингушской республики. Фольклор, очень глубоко отражая и выражая национальные особенности его носителей, вместе с тем не замкнут национальной культурой. В этом поразительное качество фольклора любого народа. Симпозиум по изучению историко-героического эпоса народов Северного Кавказа, который проходил в Грозном, еще раз подтвердил это положение»<sup>13</sup>.

Говоря об отношении к фольклору, о его значимости в жизни народа, отдельного коллектива, села, станицы и т.д., Б.Н. отметил, что надо поддерживать живую песенную традицию (но не искусственно консервировать ее). Нужно, с одной стороны, способствовать выходу песни на эстраду, но, с другой стороны, надо заботиться, чтобы песня жила и сохранялась в естественной обстановке, потому что песня передается не в концертных формах, а в формах

живой жизни — во время обрядов, трудовых дел, праздников, бытовых ситуаций<sup>14</sup>.

В любой аудитории ученый мог убедительно и доходчиво донести до каждого принципиально важные научные постулаты, которыми он руководствовался в жизни, будь то теоретические преимущества историко-типологического сравнения<sup>15</sup> или один из принципов, который он «старался применить и внедрить в сознание ученых, — изучение песни в теснейшей связи с этнографией, бытом, представлениями, материальной культурой»<sup>16</sup>. Время показало, насколько верными были его убеждения. И при этом всегда в общении — искренний интерес к твоим проблемам, готовность помочь, неизменная доброжелательность. Таким запомнили Бориса Николаевича очень многие. К нему на консультацию, за советом и помощью приезжали со всех концов Советского Союза — из Сибири и Якутии, Узбекистана и Белоруссии, Северного Кавказа и Молдавии. Он рецензировал статьи, монографии, писал отзывы на диссертации, редактировал сборники научных статей и все это совмещал с поездками в Болгарию и Югославию, с участием в международных конференциях и симпозиумах, с плодотворной научной работой.

Этот замечательный человек умел не только внимательно слушать. Зная возможности собеседника, он предлагал выполнить ту или иную работу, тем самым способствуя научному росту специалиста. По просьбе Путилова я написала рецензию на сборник «Сказки и легенды ингушей и чеченцев», вышедший в 1983 г. в Главной редакции восточной литературы издательства «Наука» (в серии «Сказки и мифы народов Востока»), для международного журнала «Демос», в редколлегию которого он входил<sup>17</sup>. Словарную статью о Д.Д. Мальсагове для энциклопедии «Слова о полку Игореве» тоже писала по рекомендации Бориса Николаевича<sup>18</sup>. Опоздала только со статьей о песенном фольклоре терских казаков, которую Б.Н. Путилов как член редколлегии попросил написать для «Живой старины»: отослава на его домашний адрес 24 октября 1997 г., еще не зная, что 16 октября Б.Н. не стало... А в 2007 г. вышел, наконец, долгожданный сборник казачьих песен, вступительную статью к которому еще в 1989 г. написал Б.Н. Путилов<sup>19</sup>.

Трудно переоценить значение научной деятельности Б.Н. Путилова для отечественной фольклористики. Его исследования востребованы и сегодня в России и за ее пределами. Вместе с тем он оставил яркий след не только в науке, но и в сердцах людей, с которыми общался. Обращаясь к его книгам — статьям, монографиям, сборникам, снова и снова видишь свет его идей, многообразие интересов, широту души, испытываешь настоящее счастье, оттого что судьба подарила возможность общаться с этим необыкновенным человеком, идти по его следам, продолжать собирательскую и научную работу, связанную с песенным наследием гребенских казаков.

## Примечания

<sup>1</sup> Песни гребенских казаков / Публ. текстов, вступ. ст. и comment. Б.Н. Путилова. Грозный, 1946.

<sup>2</sup> Иванова Т.Г. Борис Николаевич Путилов: начало пути // Антропологический форум. 2007. № 7. С. 428—440.

<sup>3</sup> Состав экспедиции: старший преподаватель кафедры литературы Грозненского пединститута Б.Н. Путилов и 3 студентки факультета русского языка и литературы — Я.И. Бухалова, А.И. Жогина и С.И. Смалик.

<sup>4</sup> Путилов Б.Н. Песни гребенских казаков // Терек вспышный: песни гребенских казаков / Сост. Е.М. Белецкая. Худ. С.В. Наймушина. Грозный; Екатеринбург, 1991—2007. С. 14—15.

<sup>5</sup> Там же. С. 16.

<sup>6</sup> Когда я сказала об этом Борису Николаевичу и добавила, что его сборником сегодня пользуются как старинным песенником, он скорее огорчился, чем обрадовался: «Значит, забываются песни!»

<sup>7</sup> Путилов Б.Н. О казачьих песнях и начале своей собирательской работы: Машинописный текст фонограммы выступления Б.Н. Путилова по республиканскому радио ЧИАССР. С. 6. Запись сделана в Грозном 25 сентября 1985 г., вышла в эфир в январе 1986 г. (хранится в личном архиве автора).

<sup>8</sup> Песни Терека. Песни гребенских и сунженских казаков / Публ. текстов, вступ. ст. и примеч. Ю.Г. Агаджанова; Отв. ред. Б.Н. Путилов. Грозный, 1974.

<sup>9</sup> Диссертация «Песенный фольклор гребенских казаков (по материалам станицы Гребенской)» защищена в Пушкинском Доме в 1986 г.; Б.Н. Путилов был одним из моих официальных оппонентов.

<sup>10</sup> Фольклористы трубят сбор // Тамбовская жизнь. 1991. 24 сент.

<sup>11</sup> Имеются в виду только служебные поездки 1975 и 1985 гг., потому что в Грозном жили родители Путилова, которых он навещал раньше, а после их смерти встречался в Грозном с одноклассниками.

<sup>12</sup> Белецкая Е.М. От казачьих станиц до Новой Гвинеи // Грозненский рабочий. 1989.

<sup>14</sup> Сент. Эта газетная публикация вызвала немедленную реакцию Д.Г. Заваева: в тот же день Путилову в Ленинград была отправлена правительственный телеграмма — поздравление с 70-летием.

<sup>13</sup> Путилов Б.Н. О казачьих песнях... С. 6.

<sup>14</sup> Там же. С. 5.

<sup>15</sup> Путилов Б.Н. Актуальные проблемы сравнительно-исторического изучения песен (основные положения) // Народное песенное наследие и современность. Ч. 2. Рига, 1984. С. 15—25.

<sup>16</sup> Путилов Б.Н. О казачьих песнях... С. 5.

<sup>17</sup> Рец. на кн.: Сказки, сказания и предания чеченцев и ингушей / Сост. А.О. Мальсагов и И.А. Дахильтов. Грозный, 1986. // DEMOS. 1989. № 2. С. 136 (на нем. яз.).

<sup>18</sup> Белецкая Е.М., Дмитриев Л.А. Мальсагов Дошлуко Дохоеевич // Энциклопедия «Слова о полку Игореве». В 5 т. Т. 3. К—О. СПб., 1995. С. 215—217.

<sup>19</sup> Терек вспышный: песни гребенских казаков... С. 13—19.

# К 90-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ Г.Л. ПЕРМЯКОВА

А. КРИКМАНН

## О МОЕЙ ПЕРЕПИСКЕ С Г.Л. ПЕРМЯКОВЫМ

В советские времена поездки эстонских ученых в Финляндию осуществлялись не на пароме через Финский залив, а на поезде через Москву, благодаря чему мне посчастливилось иметь пару коротких встреч с Г.Л. Пермяковым. Первая состоялась в январе 1979 г. в зале ожидания Ленинградского вокзала, когда мы с Ингрид Сарв получили 20-дневную командировку в Хельсинки для работы в фольклорном архиве Финского литературного общества над проектом, посвященным пословицам прибалтийско-финских народов (иницирован в начале 1960-х гг. Матти Кууси<sup>1</sup>). Вторая встреча произошла в августе 1980 г. дома у Пермякова в подмосковном городе Жуковском во время моей 4-дневной остановки в Москве по пути на конгресс финно-угроведов в Турку.

Вскоре после смерти Григория Львовича, в конце декабря 1983 г., я снова побывал в Жуковском, и мы почти целый день проговорили с его вдовой Надеждой Иосифовной Рашибой. Она попросила сделать статистическую обработку паремиологического эксперимента Пермякова, целью которого было выявление уровня знания русских пословиц в наши дни и определение «паремиологического минимума» русского языка (основного фонда имеющихся в обращении пословиц)<sup>2</sup>. Мы активно переписывались и навещали друг друга в Жуковском и в Тарту, а летом 1984 г. Надежда Иосифовна сделала Эстонскому литературному музею королевский подарок: передала всю научную часть личной библиотеки Пермякова, которая охватывает труды по паремиологии, фольклористике, антропологии, литературоведению, лингвистике, философии и другим наукам (всего 1883 наименования) и теперь составляет личный фонд Пермякова в библиотеке музея.

Наша переписка с Пермяковым началась в 1974 г. и продолжалась до его смерти. В течение 10 лет он отправил мне 28 писем (большинство относится к 1979—1983 гг.). Главной его заботой было получить от меня заказанные статьи и относящиеся к ним данные и материалы. Теперь мне невыгодно перечитывать постоянные мягкие напоминания о том, что я еще не отправил ему обещанные работы и удивленные вопросы, почему я не отвечаю на его письма:

АРВО КРИКМАНН; Эстонский литературный музей (Тарту); Академия наук Эстонии

...Я отправил Вам письмо с благодарностью и с приглашением участвовать в подготовляемом мною паремиологическим сборником (для издательства «Наука»). Не знаю, получили ли Вы мое письмо, но я, по крайней мере, ответа на него не получил (08.01.1975).

Вы обещали прислать мне Вашу статью, а также пару рефератов других Ваших статей. Пользуясь случаем, напоминаю Вам об этом. Зимой я должен сдать новый паремиологический сборник, а Ваших материалов у меня до сих пор нет (с.д.: осень 1979?).

Вчера получил посланную Вами баннероль. <...> К сожалению, не обнаружил никакого Вашего письма. Поэтому все мои вопросы к Вам остаются в силе (03.02.1983).

Первая работа<sup>3</sup> была сделана довольно быстро и легко, так как моя задача главным образом заключалась в том, чтобы перевести текст с английского на русский и немного сократить его. Чтобы получить от меня вторую работу<sup>4</sup>, редактору пришлось изрядно потрудиться: статья была изначально написана для философского сборника на эстонском языке, и я не мог переадресовать ее для сборника Пермякова до тех пор, пока не стало окончательно ясно, что издать эстонский сборник не удастся. Третье задание — написание главы о пословицах в составляемый Т.А. ван Дейком<sup>5</sup> справочник «Handbook of Discourse Analysis» (I—IV, 1985), что, как предполагалось изначально, должен сделать сам Пермяков, — я так и не выполнил. Оно казалось настолько претенциозным, что я не отважился приступить к нему.

Другой часто повторяющийся мотив в письмах Пермякова — это желание встретиться с Матти Кууси, которое так и не осуществилось:

Вполне вероятно, что весной этого года мы с женой приедем в Эстонию (для встречи с Матти Кууси). Когда именно это случится, я еще не знаю. М. Кууси обещал заранее позвонить мне (23.02.1975).

В сентябре месяце я надеюсь приехать в Таллин. Мы условились с Матти Кууси встретиться там. Если ничего не помешает, так и будет. Надеюсь, что мы там встретимся и с Вами (05.04.1979).

Пару дней назад я получил от Матти Кууси письмо, в котором он пишет, что в конце этого полугодия (т.е. видимо, в июне) придет недели на две в Таллин, и

хочет, чтобы мы все (он, Вы и я) встретились и подробно поговорили о наших общих делах (05.05.1979).

Вы сказали мне (по телефону), что в конце августа в Таллин приезжает М. Кууси. К сожалению, я не смогу с ним встретиться. Но мне очень хотелось бы передать с ним в Хельсинки одну книгу для одной из наших общих знакомых... (14.08.1982).

Издание сборника «Паремиологические исследования» превратилось для Пермякова в настоящее мучение: оно выпало на время, когда рушилась не только экономика СССР, но и здоровье самого редактора. Составлять сборник он начал, вероятно, еще в 1978 г., а к 1980 г. материал был практически готов. Однако сроки издания книги постоянно переносились, а ухудшающееся здоровье не позволяло составителю проявлять должную настойчивость в отношениях с издательством. В письмах Пермякова неизменно упоминаются болезни, но без всяких жалоб и стенаний — просто как объективный факт, который мешает ему выполнять его паремиологическую миссию:

Недавно я сделал в печать новый большой сборник восточных пословиц<sup>6</sup>. Он построен по значительно уточненной и дополненной планом реалий классификации (вкратце описанной в моей статье в «Паремиологическом сборнике»). К сожалению, под конец работы я тяжело заболел и мне пришлось скомкать работу над вступительной статьей, которую я оставил под конец (20.06.1978).

Я собирался было приехать в Таллин — встретиться с Вами и Матти Кууси, но снова тяжело заболел. Сейчас понемногу прихожу в себя. Чувствую себя лучше, но у меня накопилось за время болезни очень много работы (с.д.: осень 1979?).

Я долго и тяжело болел гриппом, после которого ухудшилось мое общее состояние (разладились основные болезни), но понемногу прихожу в себя. Недавно закончил одну небольшую, но интересную, работу для изучающих русский язык иностранцев «300 русских пословиц и поговорок из числа наиболее употребительных» (20.01.1980).

...Наш сборник «Паремиологические исследования» перенесен на конец 82-го года, а может быть, и на начало 83-го. Правда, тут играет роль, что я давно болею и не бываю нигде. Но издательство по телефону объясняет это тем, что не хватает

бумаги, издательский портфель перегружен, а паремиология мало кого интересует (05.04.1981).

...Я чувствую себя значительно лучше, регулярно гуляю по балкону и уже один раз даже выходил на улицу. Надеюсь, что к концу лета поправлюсь настолько, что смогу работать и обойдусь без операции (20.04.1981).

Я понемногу, хотя и слишком медленно, поправляюсь. Немножко работаю. Надеюсь, что к середине лета справлюсь со своими старыми долгами и съезжу в Киев на отдых (26.02.1982).

Ниже приводится полный текст трех писем Пермякова, адресованных мне: самое первое письмо (от 31.10.1974); письмо, в котором Г.Л. выдвигает идею создания музея паремиологии (от 21.12.1982); и самое последнее (от 21.10.1983), отправленное менее чем за месяц до смерти.

**Многоуважаемый Арво Арнольдович!**  
Вашу бандероль с брошюрами о семантической структуре и неопределенности пословиц<sup>7</sup> я получил. Искренне благодарен Вам за эту посылку. С удовольствием ознакомился бы и с другими Вашими работами. Если у Вас есть лишние экземпляры (или оттиски), пожалуйста, вышлите их мне. Ваши выступления в «Провербиум» я, разумеется, читал, и сейчас имею в виду не их.

В известных мне Ваших работах, в том числе и в присланных Вами брошюрах, я нахожу много интересного. Хотя, естественно, далеко не со всем согласен. Так, например, мне кажется, что Вы не всегда различаете существенные и несущественные признаки структуры паремий. А если классифицировать изречения по всем существующим признакам, тогда в каждом классе окажется только одна пословица, и классов будет столько же, сколько самих пословиц. Далее, Вы очень догматически трактуете термин «клишированность». Клишированность или устойчивость не только не исключает вариативности, но, напротив, — подразумевает ее. Только клишированные тексты могут по-настоящему варьировать, оставаясь самими собой. Есть и другие, не менее существенные замечания. Между прочим, на многие поднятые и затронутые Вами вопросы я попытался ответить в моих последних работах, в частности, в большой статье о структуре паремиологического фонда, которая скоро выйдет из печати в сборнике «Типологические исследования по фольклору», выпускаемом издательством «Наука».

Мне очень хотелось бы с Вами встретиться. Если (и когда) Вы будете в Москве, пожалуйста, позвоните мне, и мы с Вами условимся о встрече.

А пока что я хочу сделать Вам одно деловое предложение. По договоренности с издательством «Наука» я сейчас составляю для него сборник статей по современной паремиологии. Он почти весь уже готов. В сборнике участвуют весьма уважаемые авторы, в том числе Е.К. Маранда<sup>8</sup>, А. Данис<sup>9</sup>, М. Кууси, Н. Барли<sup>10</sup>, Ю. Левин<sup>11</sup>, Ю. Рождественский<sup>12</sup> и ряд других фольклористов и языковедов. В числе статей будет моя работа о логико-семиотическом аспекте пословиц и поговорок и статья Матти Кууси, опубликованная в 19-ом номере «Провербиума»<sup>13</sup>. Было бы желательно поместить в сборник и Вашу последнюю работу — я имею в виду ту, что напечатана в присланных мне брошюрах. Если Вы не возражаете, пожалуйста, пришлите мне такую статью (по-русски). Однако, ввиду того что в сборнике мало места, прошу Вас уложиться в 25—30 страниц машинописного текста (через два интервала), т.е. в 1,25—1,5 печат. листа. Срок сдачи — до середины января 1975 г. Надеюсь, что Вы согласитесь принять участие в паремиологическом сборнике.

Жду Вашего ответа  
С искренним приветом, Ваш Г. Пермяков

г. Жуковский,  
31 октября 1974 г.

21.12.82

Дорогой Арво Арнольдович!

К сожалению, во время нашего разговора по телефону было очень плохо слышно, а потом связь вообще оборвалась. В тот день и во все последующие дни я очень плохо себя чувствовал и не мог ни позвонить, ни написать Вам.

Ваше долгое молчание меня чрезвычайно беспокоило. Поэтому я был рад услышать Вас и узнать, что Вы живы, здоровы и продолжаете работать.

У меня, к сожалению, дела похуже. Последние полгода я чувствую себя очень плохо. Несколько месяцев уже не выхожу из дома. Правда, я помог одному начинающему паремиологу сделать очень интересный сборник (сомалийских пословиц, кот. выйдет в 83 году)<sup>14</sup>. Но сам работать, практически, не могу. Однако я стараюсь не унывать. Надеюсь на чудо и думаю, что в конце концов поправлюсь и смогу что-то делать. Поправиться же мне совершенно необходимо: накопилось много интересных идей, и нельзя допустить, чтобы они пропали напрасно.

Очень хотелось бы встретиться с Вами. Если случайно (или по дороге в Хельсинки) будете в Москве, непременно позвоните и приезжайте.

Из нашего последнего разговора я узнал (если правильно Вас понял), что в скором времени в Таллин приедет Матти Кууси. Если это так, пожалуйста, перед-

дайте ему мой привет и узнайте у него, не сможет ли он взять для своей коллеги Ингрид Шельбах-Копры<sup>15</sup> небольшую передачу (грамм на 400) — рукопись книжки, которую та, видимо, будет переводить на финский язык для издательства «Русский язык». Эта рукопись уже одобрена, и ее уже переводят на немецкий язык. Я хочу, чтобы Ингрид Копра заблаговременно ознакомилась с рукописью. Об ответе Матти Кууси прошу Вас срочно сообщить мне. Если он согласится взять рукопись, пожалуйста, напишите мне, по какому адресу и на чье имя послать ее. Лучше всего — на Ваше имя. Я пошлю ее ценным пакетом.

Если (и когда) будете мне писать, напишите, пожалуйста, как дела у Матти Кууси. Он почему-то очень давно мне не пишет. Как он себя чувствует? Не собирается ли в Москву? Мне очень хотелось бы поговорить с ним на разные темы.

Между прочим, одна из тем, которую мне хотелось бы обсудить с ним и с Вами, — это вопрос об организации международного паремиологического музея, в котором можно было бы собрать множество интереснейших экспонатов, начиная с шумерских глиняных табличек с пословицами и древнеегипетских иероглифических изречений и кончая современными сборниками и изделиями (полотенцами, посудой и другими) с изображенными на них изречениями. В таком музее (а он одновременно мог бы стать и центром по изучению паремиологии) можно было бы собрать многочисленные публикации пословиц, поговорок, загадок, примет и других народных паремий на всех языках и во всех видах, начиная со старинных рукописных свитков, китайских и тангутских ксилографов и кончая современными многотомными и серийными изданиями. В таком музее можно было бы собрать книги, пьесы, картины и рисунки, связанные с народными изречениями или названные по ним (таких книг, пьес, фильмов и картин я знаю очень много) и т.д., и т.п.

Одним словом, сейчас есть все основания для того, чтобы такой музей организовать. Кстати, он мог бы издавать и свой постоянный бюллетень (можно было бы возобновить «Proverbium»).

Когда мы встретимся, я изложу Вам свои сопротивления на этот счет более подробно. А пока прошу обсудить эту идею с М. Кууси.

Пожалуйста, напишите мне, как Вы поладили с Ван Диком [Ван Дейком]? Написали ли для него статью? Не нужна ли Вам моя помощь? Я могу послать статью через ВААП. Там оформлен на меня договор. Я сообщу только о причинах замены автора.

Как продвигается Ваша совместная с М. Кууси работа? Кто подбирает к ней русские изречения?

Междуром, бандероль с книгой 3. Канью<sup>16</sup> я до сих пор пока не получил. Вероятно, надо справиться о ней у Вас на почте.

Поздравляю Вас с наступающим Новым годом!

Жду Вашего ответа на мои вопросы.

Всего Вам наилучшего.  
Искренне Ваш Г. Пермяков

21.X.83

Дорогой Арво!

Так я и не дождался обещанного Вами письма с ответами на мои вопросы. А у меня тоже не было времени написать Вам. Те небольшие силы, что у меня имелись, ушли на завершение подготовки двух книжек — сборника «Паремиологические исследования» (он, наконец, скоро выйдет) и учебного словаря — «300 общеупотребительных русских пословиц и поговорок» (он, видимо, выйдет в начале будущего года).

Но едва я справился с этими книжками, как «Скорая помощь» увезла меня в больницу с отеком легких. Не помню даже, успел ли я сказать Вам о подготовке в США нового «Провербиума». Мне что-то помнится, что я сказал об этом по телефону. Но может быть я путаю. Если сказал, то всё остальное Вы, вероятно, узнали от Матти Кууси. Если же Вы еще ничего не знаете, то сообщаю Вам имена и адреса руководителей нового «Провербиума»:

1. Prof. Wolfgang Mieder<sup>17</sup>, Editor, <...>  
2. Prof. Galit Hasan-Rokem<sup>18</sup>, Associate Editor,

<...> 3. Prof. Daniel R. Barnes<sup>19</sup>, Managing Editor <...>

Новый «Провербиум» будет выходить раз в год в штате Огайо. Первый номер должен выйти к июню 84 года, к международному конгрессу фольклористов, в рамках которого будет проведен паремиологический симпозиум.

Надеюсь, что Вы напишете что-нибудь в первый номер. Если я сумею немножко оправиться от последней болезни, то тоже что-нибудь напишу.

От Вас я по-прежнему жду письма. А это написал ради нового «Провербиума» — на всякий случай: вдруг Вам о нем ничего не известно.

С приветом и лучшими пожеланиями

Ваш Г. Пермяков

#### Примечания

<sup>1</sup> Матти Кууси (Matti Kuusi, 1914—1998) — известный финский фольклорист, паремиолог, литературовед и общественный деятель, создатель типологической системы пословиц международного распространения, профессор фольклористики уни-

верситета Хельсинки, автор, соавтор или главный редактор книг: *Parömiologische Betrachtungen* (1957), *Regen bei Sonnenschein* (1957), *Ovambo proverbs with African parallels* (1970), *Ovambo riddles* (1974), *Proverbia septentrionalia* [издание общих пословиц прибалтийско-финских народов] (1985), *Mind and form in folklore* (1994) и мн. др.

<sup>2</sup> Крикманн А. Паремиологические эксперименты Г.Л. Пермякова. Препринт KKI-40. Таллин, 1986 (переиздано: Малые формы фольклора: Сб. ст. памяти Г.Л. Пермякова. М., 1995. С. 338—382).

<sup>3</sup> Крикманн А. Некоторые аспекты семантической неопределенности пословицы // Паремиологический сборник. Пословицы, загадка (структура, смысл, текст) / Сост., ред. и предисл. Г.Л. Пермякова. М., 1978. С. 82—104.

<sup>4</sup> Крикманн А. Опыт объяснения некоторых семантических механизмов пословицы // Паремиологические исследования: Сб. ст. / Сост. и ред. Г.Л. Пермяков. М., 1984. С. 149—178.

<sup>5</sup> Т.А. ван Дейк (Teun A. Van Dijk, р. 1943) — голландский лингвист, специалист по исследованиям дискурса, профессор Амстердамского университета, в настоящее время — профессор в университете Помпо Фабра, Барселона, Испания. Автор книг: *Studies in the pragmatics of discourse* (1981), *Communicating racism: ethnic prejudice in thought and talk* (1987), *Discourse and context: a sociocognitive approach* (2008), *Discourse and power* (2008) и др. Русское издание его трудов: *Ван Дейк Т.А. Язык. Познание. Коммуникация*: Сб. работ. М., 1989.

<sup>6</sup> Пословицы и поговорки народов Востока: Систематизированное собрание изречений двухсот народов. М., 1979.

<sup>7</sup> On denotative indefiniteness of proverbs. Remarks on proverb semantics 1. Preprint KKI-1. Tallinn, 1974; Some additional aspects of semantic indefiniteness of proverbs. Remarks on proverb semantics 2. Preprint KKI-2. Tallinn, 1974.

<sup>8</sup> Элли-Кайя Кёнгэс-Маранда (Elli-Kaija Köngäs-Maranda, 1932—1982) — финский фольклорист, автор работ по структурному анализу фольклора, в том числе пословиц и загадок. В соавторстве с мужем, известным канадским антропологом Пьером Маранда (Pierre Maranda), опубликовала книгу: *Structural models in folklore and transformational essays* (1971).

<sup>9</sup> Аллан Дандинс (Alan Dundes, 1934—2005) — один из самых именитых фольклористов второй половины XX в., приверженец психоаналитической теории, профессор Калифорнийского университета в Беркли, автор или соавтор книг: *The morphology of North American Indian folktales* (1964), *Interpreting folklore* (1980), *Parsing through customs. Essays by a Freudian folklorist* (1987), *Holy writ as oral lit: The Bible as folklore* (1999) и мн. др.

<sup>10</sup> Найджел Барли (Nigel Barley, р. 1947) — английский антрополог, сотрудник Британского музея, известен своими антропологическими книгами о путешествиях.

<sup>11</sup> Юрий Иосифович Левин (р. 1935) — русский математик, автор работ по семиотике и структуральной поэтике, в том числе пословиц и загадок. См.: *Левин Ю.И. Избранные труды. Поэтика. Семиотика. М., 1998.*

<sup>12</sup> Юрий Владимирович Рождественский (1926—1999) — русский языковед, философ, востоковед, культуролог, заслуженный профессор МГУ, автор книг: *Типология слова* (1969), *Лекции по общему языкоznанию* (1990), *Техника. Культура. Язык* (1993), *Общая филология* (1996), и др.

<sup>13</sup> Kuusi M. Towards an international type-system of proverbs // *Proverbium* 19. Helsinki, 1972. P. 698—736. (Folklore Fellows Communications; № 211).

<sup>14</sup> Сомалийские пословицы и поговорки. На сомал. и рус. яз. и с рус. соответствиями / Сост., пер., предисл. и примеч. Г.Л. Каптица. М., 1983.

<sup>15</sup> Ингрид Шельбах-Корпа (Ingrid Schellbach-Korpa, р. 1935) — почетный профессор Университета Людвига Максимилиана (Мюнхен), финно-угровед, теоретик перевода и переводчик, лексикограф, автор или соавтор финско-немецких фразеологических словарей (*Finnisch-deutsches Sprichwörterbuch*, 1980; *Finnisch-deutsche Idiomatik*, 1985 и др.).

<sup>16</sup> Канью З. Sprichwörter — Analyse einer einfachen Form: ein Beitrag zur generativen Poetik. The Hague; Paris; New York, 1981.

<sup>17</sup> Вольфганг Мидер (Wolfgang Mieder, р. 1944) — профессор германистики Вермонтского университета, ведущий паремиолог конца XX — начала XXI в., главный редактор ежегодника *«Proverbium: Yearbook of International Proverb Scholarship»*, автор или соавтор книг: *The Prentice-Hall encyclopedia of world proverbs* (1986), *American proverbs: a study of texts and contexts* (1989), *A dictionary of American proverbs* (1992), *Twisted wisdom: modern anti-proverbs* (1999), *Proverbs are never out of season: popular wisdom in the Modern Age* (1993), *Proverbs: a handbook* (2004), *Proverbs are the best policy. Folk wisdom and American politics* (2005), а также ряда библиографий по паремиологии.

<sup>18</sup> Галит Хасан-Рокем (Galit Hasan-Rokem, р. 1945) — профессор Еврейского университета (Иерусалим), литературовед, фольклорист, паремиолог, исследователь фольклорной прозы и литературы на иврите, автор книг: *Proverbs in Israeli folk narratives: a structural semantic analysis* (1982), *Web of life: folklore and Midrash in Rabbinic literature* (2000), *Tales of the neighborhood: Jewish narrative dialogues in Late Antiquity* (2003), соредактор сборника *Untying the knot: on riddles and other enigmatic modes* (1996) и мн. др.

<sup>19</sup> Дэниел Р. Барнес (Daniel R. Barnes) — заслуженный адъюнкт-профессор в государственном университете Огайо, фольклорист, исследователь фольклорных нарративов, в том числе современных городских и др. легенд.

## П. ГЖИБЕК

# ПОСЛОВИЦА И ЕЕ СИТУАЦИИ: ОТ ОПРЕДЕЛЕНИЯ К КЛАССИФИКАЦИИ

Определение пословиц как фольклорного жанра — необходимая предпосылка для их классификации, однако никакая классификация не достигается лишь за счет определения. Пословицы изучаются разными дисциплинами (от лингвистики до этнографии), и, видимо, поэтому определений природы пословицы столько же, сколько подходов к ее изучению.

Важную роль в построении паремиологической теории сыграли работы Г.Л. Пермякова. Восприятие и интерпретация его идей были неоднозначными, что привело к возникновению различных прочтений его концепции. В итоге были предложены существенные улучшения и уточнения его тезисов. Представим основные положения этой дискуссии и сделанные на их основании выводы. Мы попытаемся показать, что с современной точки зрения классификационная система Пермякова не полностью удовлетворительна. Это рождает новые вопросы, решение которых станет задачей для паремиологии будущего.

Понятие «ситуации». В 1968 г. Пермяков предложил понятие «ситуации» в качестве основания для классификации пословиц [3]. Он рассматривал пословицы как знаки и/или модели конкретных (истинных или вымыщенных) ситуаций и предполагал, что данные ситуации соотносятся со всеми пословицами, которые отсылают к ним, как инварианты со своими вариантами, т.е. все пословицы, описывающие одну и ту же ситуацию являются вариантами, в то время как ситуация выступает в роли инварианта. Поэтому для классификации пословиц необходимо классифицировать сами ситуации. Практически в то же время, когда Пермяков впервые представил свою теорию, П. Сейтел [14] указал на то, что в аспекте употребления пословиц необходимо четко различать трактовки термина «ситуация»:

а) *интерактивная ситуация*, в которой пословица произносится: происходит коммуникативный акт между говорящим и слушающим;

б) *референциальная ситуация*, к которой пословица отсылает;  
в) *ровербальная ситуация*, которая словесно отображается в пословице.

Таким образом, «правильное» употребление пословицы предполагает два условия (*схема 1*): во-первых, оно в некоторой коммуникативной ситуации (I) должно удовлетворять всем прагматическим установкам и ограничениям; во-вторых, провербальная (II) и референциальная (III) ситуации должны соотноситься друг с другом.

Хотя Сейтел внес существенный вклад в исследование семантики и прагматики пословицы, оказалось, что его схема недостаточна — в первую очередь потому, что при рассмотрении «ровербальной ситуации» в расчет принимается только буквальный смысл текста пословицы, но не учитывается, что для семантики пословицы первостепенное значение имеет не словесный смысл на поверхностном уровне, а некий пословичный смысл на более глубоком семантическом уровне.

Нами было высказано предположение, что семантика пословицы, основанная на таком различении ситуаций, должна включать два уровня [6]: если на первом уровне находится буквальный смысл, то второй содержит более глубокий пословичный смысл того, что на самом деле «имеется в виду», а не того, что эксплицитно «сказано словами»<sup>1</sup>. Изначальная схема, различающая разные виды пословичных ситуаций, включенных в семантику и прагматику пословиц, с течением времени продолжала развиваться и существенно видоизменяться [7]. Остановимся на самых важных пунктах этого процесса.

При разработке схемы Сейтela было сначала предложено понятие двойной аналогии, включающее, во-первых, объединение первого и второго уровней означивания в неком абстрактном зна-

чении и, во-вторых, объединение этого абстрактного значения с референциальной ситуацией (*схема 2*).

Позднее было предложено терминологически и концептуально различать два аспекта понятия «ситуация»: как ситуационной модели и как модельной ситуации. Поводом для этого послужило предположение о двух протекающих одновременно процессах абстрагирования:

а) из буквального смысла извлекается<sup>2</sup> нечто вроде общего смысла; уместно обозначать результат этого абстрагирования как ситуационную модель;

б) индивидуальная и уникальная референциальная ситуация соотносится с неким общим типом (классом) ситуаций, обобщенно обозначаемым как модельная ситуация.

*Схема 3* способна объяснить проблемы, возникшие при восприятии идей Пермякова о роли вариантов и инвариантов в употреблении пословиц и их классификации. Она может также послужить основанием для более современного применения его построений.

Обозначим бесконечное множество конкретных пословиц как  $P_{1,2,3}$  и назовем их *P-вариантами* — в соответствии с определением, данным выше, они оказываются ситуационными моделями. Обозначим бесконечное множество (возможных) ситуаций, с которыми соотносится та или иная пословица, как  $RS_{1,2,3}$  — это *RS-варианты*, аналогичные тому, что было названо референциальными ситуациями (IIIa). Если, следуя Пермякову, мы будем называть эти ситуации инвариантами — денотатами *P-вариантов*, имеющих один и тот же общий смысл, — это будет соответствовать ситуационной модели (IIb) с *P-инвариантом* в качестве ее абстракции. Разумеется, чтобы сделать пословицу «уместной» в конкретной референциальной ситуации (RS), *RS-вариант* должен быть проинтерпретирован, т.е. понят, как относящийся к специальному типу ситуаций, *RS-инвариант*. Соотношение вариативных и невариативных типов ситуаций см. на *схеме 4*.

*Схема 3* отображает финальную стадию динамического процесса, вызывая иллюзию, что смысл пословицы извлекается из ее верbalного содержания без знания о референциальной или модельной ситуациях. Это и вправду может оказаться возможным, но, как правило, только когда становятся известны принятые в культуре референциальные установки и ограничения на употребление, т.е. когда на основании набора предшествующих употреблений (референциализаций) уже создается некая модельная ситуация. Сам процесс моделирования на стадии генезиса отображен на *схеме 5*.

*Схема 4* отображает фундаментальное взаимодействие между семантикой и прагматикой пословицы, подчеркивая, что без повторяющихся референциализаций (или их семиотической медиации) нельзя сформировать представление о модельной ситуации, а также ясно показывая, что процесс моделирования в целом не сводится к первому уровню означивания. Этот подход, который помогает прояснить сложные взаимоотношения между гетероситуативностью, полисемантичностью и полифункциональностью пословицы [6], позволяет предложить ее рабочее определение.

Пословица может рассматриваться как модель ситуации, к которой она отсылает, в некоторой коммуникативной ситуации (I) в том случае, если данная ситуационная модель (IIb) может быть выведена из провербальной ситуации (IIIa), находящейся в изологическом отношении к модельной ситуации (IIIb), абстрагированной из конкретной референциальной ситуации (IIIa).

Разумеется, такое определение неудобно. Однако оно дает понять, что вариативно и что не вариативно в использовании пословиц: и провербальная ситуация (IIIa), и референциальная ситуация (IIIa) вариативны, тогда как и ситуационная модель (IIb), и модельная ситуация (IIIb) не вариативны. При изменениях хотя бы одного из этих параметров возможны две ситуации: или пословица неправильно употреблена (с точки зрения

Схема 1

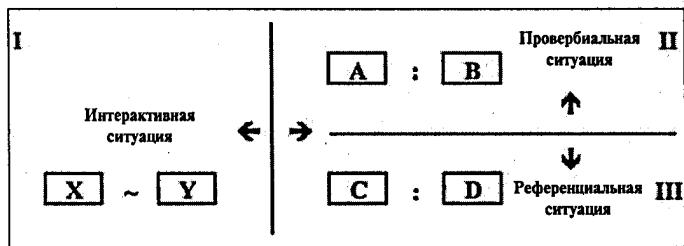


Схема 2

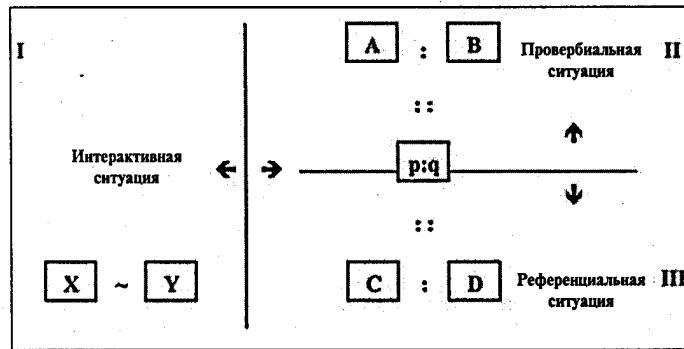


Схема 3

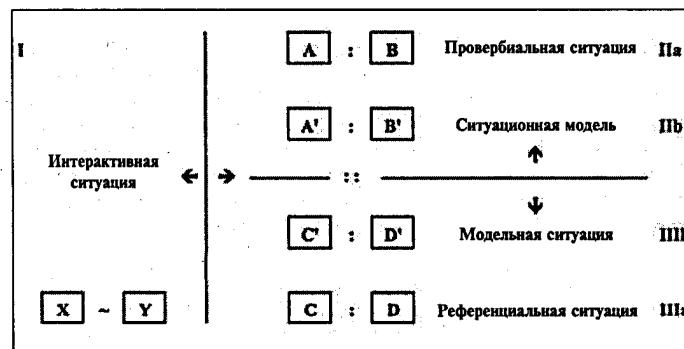


Схема 4

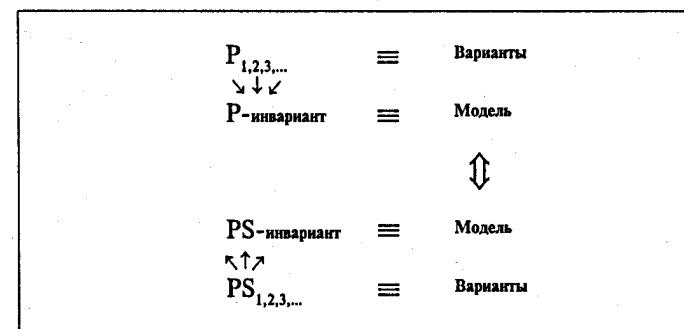
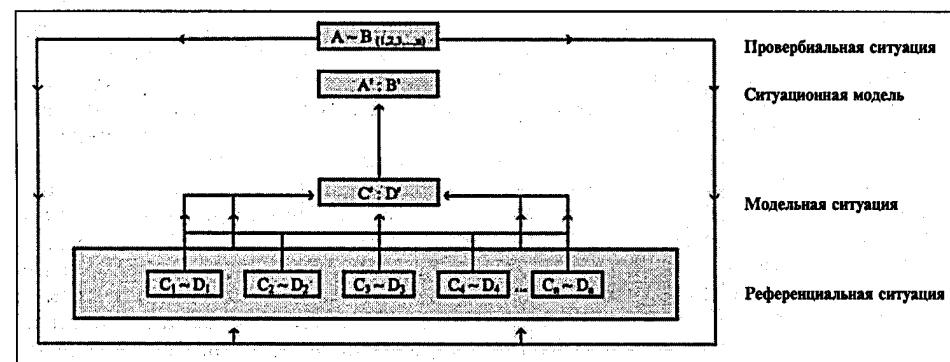


Схема 5



стандартов данной культуры), или речь идет о другой пословице. Иными словами: конкретный верbalный слой пословицы (провербальная ситуация) может быть изменен<sup>3</sup> в той мере, в какой связанная с ним ситуационная модель остается той же (с точки зрения говорящего или слушающего). Похожим образом употребление пословицы может быть сочтено «правильным» в той мере, в какой пословица применяется к референциальным ситуациям, которые в данной культуре понимаются как варианты одной и той же модельной ситуации. Опираясь на вышеописанные модификации и уточнения предложенного Пермяковым понимания ситуации и возможности их применения для выработки удовлетворительного определения пословицы, попытаемся проверить, в какой мере они способны проложить дорогу к новой классификации пословиц.

**От определения к классификации.** Пермяков [3; 13] предложил убедительный разбор преимуществ и недостатков различных принципов классификации пословиц. Например, выстраивание в алфавитном порядке может облегчить поиск пословицы в издании, но только в том случае, если известно, как она звучит (а словесный облик, как мы убедились выше, бывает изменчив). То же относится к семантической классификации, основанной на поверхностном образном слое пословицы. В таком случае в одну категорию попадают все пословицы «о еде» вне зависимости от того, связан ли акт принятия пищи с более глубоким пословичным смыслом или это только один из элементов верbalного уровня<sup>4</sup>. К сожалению, многие паремиологи и паремиографы не разделяли достаточно четко эти два вида тематической классификации<sup>5</sup>.

Ввиду этого предпочтительнее вернуться к изначальной идеи Пермякова о строгом разделении тематической и логической классификаций и о том, что необходимо не просто классифицировать пословицы только на основании их темы, но и сочетать параметры тематической и логической структур. Это вновь приводит нас к проблеме уточнения понятия ситуации/ситуаций, поскольку предложенная Пермяковым классификация значений пословиц совпадает с классификацией типов ситуаций, моделируемых в пословицах.

Согласно Пермякову, есть четыре базовых типа ситуаций (IA, IB, IIa, IIb), различающиеся в зависимости от сложности взаимоотношений сущностей пословиц. IA и IB моделируют отношения между двумя сущностями (E) или между сущностью и ее качествами/одним из качеств (Q). IIa и IIb моделируют зависимость между взаимоотношением сущностей и взаимоотношением их качеств. Для каждого из этих четырех типов Пермяков [12] разработал подкатегории и логические подтипы. Для каждого базового типа определяются 7 «формообразующих групп» (ФГ). В аспекте дополнительной тематической классификации для заполнения ячеек служат бинарные оппозиции (мужское—женское, дружеское—враждебное и т.д.). Ограниченнего набора подобных оппозиций достаточно, чтобы описать большую часть пословичных значений (согласно Пермякову, при помощи нескольких десятков базовых оппозиций можно описать большинство существующих пословиц)<sup>6</sup>.

Система Пермякова, как и любой паремиологический метаязык, не может решить проблему семантической неопределенности [1; 2; 9], которая относится к сути самой пословицы, а не описывающего ее метаязыка. Любое металингвистическое описание, сколь угодно (как кажется) точное, не может решить проблему семантической и pragmaticальной неопределенности. Напротив, чем абстрактнее метаязык, тем менее точно он описывает смысл пословицы. Семантическое описание пословицы может лишь стремиться к ретроспективному моделированию пословицы *a posteriori*, описывая пределы семантической приемлемости или допустимости, принятые в данном сообществе, и сужая спектр возмож-

ных и/или вероятных применений пословицы путем отсылки к соответствующим семантическим или прагматическим ограничениям. Классификация пословиц, таким образом, невозможна без отсылки к ситуационному контексту, который сообщает необходимую информацию о принятых в культуре («допустимых») случаях употребления и о налагаемых на них ограничениях. Знание о том, какой смысл может быть предположительно выведен из текста пословицы, основывается на знании о ситуации или типах ситуаций, к которым пословица может отсылать.

Иными словами, адекватное моделирование культурно релевантных ситуационных моделей невозможно без знания о модельных ситуациях. Для носителей культуры эти ограничения очевидны, и эксплицитная вербализация может показаться избыточной, поскольку в акте употребления пословицы обе стороны (модельная ситуация и ситуационная модель) как бы совпадают, а попытка классификационного определения ситуационной модели и модельной ситуации может привести к одному и тому же результату. Однако эвристически обе операции должны четко разделяться, поскольку мы имеем дело с двумя уровнями наблюдения. В свете этого стоит, по-видимому, с осторожностью отнести к предположению Пермякова [12. С. 317 и сл.; 13. С. 9] о том, что, услышав пословицу впервые, можно на основании одного лишь текста сделать правильный вывод о моделируемой ситуации.

Проиллюстрируем важность культурной информации для семантической классификации пословиц и, следовательно, необходимость принимать во внимание культурно приемлемые и неприемлемые референциальные ситуации. С внешней точки зрения — при отсутствии культурной информации — пословица наподобие словенской *Voda teče, mlini mleje* (Вода течет, мельница мелет) может быть с формальной точки зрения интерпретирована двумя способами:

а) как высказывание об особенных качествах сущностей; в этом случае пословица будет принадлежать к категории IA: у каждой сущности есть определенное качество, некоторые характеристики, и она ведет себя соответственно им;

б) в категориях логической импликации, где второй элемент зависит от первого: если «вода» течет, то (водяные) «мельницы» могут молоть; тогда пословицу надо будет отнести к категории IB: если нечто ( $E_1$ ) существует, то нечто другое ( $E_2$ ) также существует, т.е., если выполняются необходимые условия, всё идет своим чередом.

Разумеется, любой носитель словенского или человек, знакомый со словенскими языками и культурой, отвергнет одну из интерпретаций как неправильную, хотя с внешней точки зрения обе версии равновероятны.

Возможно, здесь лежит ключ к источнику ошибки, которая встречается в конкретных разборах Пермякова и его попытках классификационного определения. Эта проблема затрагивает не классификационную систему как таковую, а скорее отдельные опыты отнесения текста к той или иной категории. У Пермякова эта проблема особенно очевидна в случае нерусских пословиц<sup>7</sup>, когда классификационные ошибки возникают из-за недостаточного различия описанных типов ситуаций, т.е. базируются не на абстрактной идеи (модели), а на поверхностном лингвистическом уровне.

Например, известная многим народам пословица «Одна рука моет другую» является, как кажется, типичным представителем логического инварианта Ib, если принять предположение, что речь идет о реципрокных действиях («Существование/присутствие сущности зависит от существования/присутствия другой сущности»). И в самом деле, Пермяков [12. С. 119] относит русскую пословицу «Рука руку моет» к категории ФГ-9LA («Дружба—Враждебность», тип Ib) и связывает ее с тематической парой I9 («Левое—Правое»). При ближайшем рассмотрении данное определение оказывается поверхностным. Это особенно очевидно в случае с тематической парой, но не лучше дело обстоит и с логической подгруппой ФГ-9, заключающей в себе случаи, когда сущности находятся в тесных отношениях друг с другом (или стремятся к этому).

Не рассматривая вероятность метафорической интерпретации этой близости, мы можем сказать, что более глубокий (т.е. провер-

бильный) смысл пословицы скорее говорит о взаимосвязанности двух действий, что будет скорее аргументом в пользу ФГ 8-KA («Экзистенциальная зависимость сущности или действия от другой сущности или другого действия») как адекватной логической группы, а также тематической пары III 1 («Акция—Реакция»); тогда релевантные действия рассматриваются скорее как нейтральные. Если же ограничивать смысл пословицы обозначением позитивно или негативно оцениваемых действий, как это происходит в некоторых культурах, придется вводить дополнительную тематическую пару, а именно IIa10 («Хорошее—Плохое»). В таком случае смысл будет выглядеть как «Если совершается некоторое (хорошее или плохое) действие, оно вызовет соответствующую (позитивную или негативную) реакцию». Пословица оказывается радикально отличной от других схожих с ней, где в центре внимания находится «Соответствие между качеством реакции и качеством изначального действия», как, например, в африканской пословице типа I la «Если ты окажешь мне хорошую услугу, я тоже окажу тебе хорошую услугу. А если ты окажешь мне дурную услугу, я тоже окажу тебе дурную услугу», которую Пермяков [12. С. 149] относит к ФГ-15LAc («Соответствие качеств или свойств действий»).

Если этот пример затрагивает и логическую, и тематическую классификацию, то в случае поверхностной категоризации Пермяковым русской пословицы «Как аукнется, так и откликнется» ошибка происходит только на тематическом уровне. В то же время отнесение этой пословицы к ФГ-15KA выглядит вполне обоснованным, выбор тематической группы IIc30 («Громкий—Тихий») в дополнение к III 1 («Акция—Реакция») не имеет никакого отношения к ее провербальному смыслу. Похожим образом Пермяков относит русскую пословицу «Куй железо, пока горячо» к ФГ-18LA и связывает ее с тематическими парами IIb16 («Активное—Пассивное») и IIa33 («Горячее—Холодное»). Данная тематическая категоризация также поверхностна, поскольку смысл пословицы не имеет никакого отношения к литературе, но подразумевает действия, которые надо совершать вовремя, когда можно что-либо сделать, чтобы не упустить удобную возможность, и т.д.

Подобные различия остаются незамеченными, в том числе и при повседневном употреблении пословиц. Даже паремиологи не всегда обращают должное внимание на семантические нюансы. На основании приведенных примеров может возникнуть ложное впечатление, что Пермяков при классификации пословиц исходил из данных поверхностного лингвистического уровня. Это определенно не было его целью: предложенная им классификация должна была основываться на более глубоком провербальном смысле пословиц. Противоречия и ошибки, которые мы находим в классификации Пермякова, вероятно, связаны с отсутствием более точного определения понятия ситуации, подобного предложенному выше. Учитывая это и основываясь на модернизированном теоретическом аппарате, описанном выше, логично задаться вопросом, мог ли сам Пермяков реализовать свой амбициозный проект в рамках своих анализа и классификаций. Проверка классификаций Пермякова остается одной из насущных задач паремиологии — отправной точкой для этого может стать повторный анализ рассмотренных им русских пословиц (см. список в [5]).

### Примечания

<sup>1</sup> Здесь не требуется прибегать к статическим понятиям денотации и коннотации. Скорее речь идет о динамических семиотических процессах, которые, говоря теоретически, бесконечны, но в определенный момент прерываются, чтобы гарантировать возможность коммуникации и взаимопонимания.

<sup>2</sup> Этот процесс не должен быть понят в категориях (или в поддержку) теории ступенчатого понимания, отталкивающегося от буквального смысла; данный вопрос будет разработан ниже.

<sup>3</sup> Словесные вариации языкового уровня пословицы оказались существенно более важными, чем полагал Пермяков. При этом сам Пермяков сделал возможным систематическое изучение этой вариативности, предложив паремиологам метод частичной презентации текста. Его разборы и подсчеты относительно паремиологического лексикона респондентов строились на бинарной схеме (известное—неизвестное),

предполагавшей авторитарные решения и наборы, оценивавшиеся по критериям правильности—неправильности. В ходе работы над улучшением методики исследования того, какие пословицы известны респондентам, была предложена и успешно применена к материалу разных языковых традиций сложная схема классификации вариаций пословиц [4; 8].

<sup>4</sup> Подобный тематический анализ совпадает с предложенным Пермяковым анализом «реалий», который необходимо отличать от предложенных им разновидностей более абстрактного тематического анализа. Если первый вид анализа рассматривает только первый уровень означивания в описанном выше смысле, то второй касается второго уровня означивания.

<sup>5</sup> Не так обстоит дело с системой Мб, которая основывается на предложенной Кууси [10] «Международной системе типологии пословиц» и была улучшена Лаухакангасом [11]. Ее создатели также пытаются основываться на тематической классификации, в первую очередь на более глубоком, абстрактном смысле пословиц. Эта система, несмотря на свои очевидные достоинства, не всегда последовательна в различении двух вышеописанных уровней.

<sup>6</sup> Этот подход многим обязан структуралистским методам, впоследствии ставшим мишенью для критики, большая часть которой правомерна, особенно в отношении предположений об изначальной бинарности познания, авторитарного навязывания смысла, закрытости описательной системы и т.д. Однако в той мере, в какой мы не отрицаем существования культурных конвенций относительно смысла пословиц, мы можем воспринимать подход Пермякова как попытку описать смысл пословицы как предположительное, а не авторитарное описание ее семантического потенциала.

<sup>7</sup> В личной беседе (1983 г.) Пермяков сказал автору данной статьи, что он классифицировал незнакомые пословицы из нерусских культур, основываясь на привычных русских моделях.

#### Литература

1. Крикманн А. К проблематике исследования содержания и мировоззрения пословиц: Автограф. дис. ... канд. филол. наук. Таллин, 1975.
2. Крикманн А. Некоторые аспекты семантической неопределенности пословицы // Паремиологический сборник. М., 1978.
3. Пермяков Г.Л. Избранные пословицы и поговорки народов Востока. М., 1968.
4. Chlost Ch., Grzybek P. Varianten und Variationen anglo-amerikanischer Sprichwörter — Dokumentation einer empirischen Untersuchung // ELiSe: Essener Linguistische Skripte-elektronisch. 2005. Bd. 5 (2). S. 63–145.
5. Die Grammatik der sprichwörtlichen Weisheit von G.L. Permjakov. Mit einer Analyse bekannter deutscher Sprichwörter / Hrsg. von P. Grzybek. Hohenhegehen, 2000.
6. Grzybek P. Überlegungen zur semiotischen Sprichwortforschung // SSSSFR. 1984. S. 215–250.
7. Grzybek P. G.L. Permjakovs Grammatik der sprichwörtlichen Weisheit // SSSSFR. 2000. S. 1–43.
8. Grzybek P., Chlost Ch., Roos U. Ein Vorschlag zur Klassifikation von Sprichwortvarianten in der empirischen Sprichwortforschung // EUROPHRAS 1992. Тendenzen der Phraseologieforschung. / Hrsg. von B. Sandig. Bochum, 1994. S. 221–256.
9. Krikmann A. 1001 Frage zur logischen Struktur der Sprichwörter // SSSSFR. 1984. S. 387–408.
10. Kuusi M. Towards an International type-system of proverbs. Helsinki, 1972.
11. Lauhakangas O. The Matti Kuusi International type system of proverbs. Helsinki, 2001.
12. Permjakov G.L. Die Grammatik der sprichwörtlichen Weisheit // SSSSFR. 1979. S. 295–344.
13. Permjakov G.L. 300 allgemeingebräuchliche Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten. Ein illustriertes Nachschlagewerk für Deutschsprechende. Moskau; Leipzig, 1985.
14. Seitel P. Proverbs: A social use of metaphor // Genre. 1969. Vol. 2. P. 143–161.

#### Сокращения

SSSSFR — Semiotische Studien zum Sprichwort — Simple Forms Reconsidered I / Hrsg. von P. Grzybek. Tübingen.

Перевод с английского Д.С. НИКОЛАЕВА

## ЭКСПЕДИЦИЯ БЕЛГОРОДСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

В июне 2008 г. на базе социально-теологического факультета Белгородского гос. ун-та впервые были организованы полевые исследования, целью которых стал сбор материалов по традиционной духовной культуре Белгородчины. Большинство записей сделано в сельских поселениях различных районов Белгородской обл. Подавляющее число информантов — сельские жители старшей возрастной группы (от 50 до 95 лет), в большинстве своем — женщины. При собирании материала не производилось отбора информантов по социально-профессиональному, этническому признаку. Критерием отбора информантов являлась прежде всего их самоидентификация как православных. Помимо аудиозаписей, собран обширный видео- и фотоматериал.

Сбор полевых материалов был обусловлен тремя основными направлениями: 1) история старообрядческих общин; 2) история храмов и священников; 3) обрядово-праздничная культура. В рамках последнего направления наибольшее внимание уделялось фиксации календарной, семейно-бытовой обрядности, изучению главных религиозных концептов и символов в интерпретации населения. Руководили данным направлением профессор С.М. Климова и аспирантка Т.А. Сережко. Работа велась с опорой на программы-вопросники экспедиций лаборатории фольклора РГГУ под руководством А.Б. Мороза.

В данной публикации представлены избранные материалы экспедиции, каксающиеся праздников годового цикла, связанных с ними религиозных представлений и практик, сохранившихся в какой-то форме до сего дня.

#### СВЯТКИ

1. Я помню, как мы отмечали вот Рожество — большой праздник... собирались всегда все родственники наши, у нас их очень много было, отмечали по целой неделе, гуляли, пели и так далее. А уже на Крещение ходили на ордань — называлась, там река большая у нас была, собирались все люди, где крестили воду, там зажигали огни, каждый брал свои хонарики, чтобы зажечь там огонь, потом приходили домой и делали на каждой двери крестики, приносили крещёную воду, выводили весь скот на улицу и брызгали святой водой [1].

2. ...А как Рожество — идти по деревне, батюшка идэ с карагвой... и крест такой <...> и певчие поют, заходят у хаты, как заграют песни, молитвы у хате, аж хата здавается, поднимается... На святках не прядут, Богу молятся и молятся. Така поговорка: сегодня день не прядущий, не прядут, не мотают, родителей поминают. Вот читают под Рожество: «Васыльева мати ходила щедровати, при столу стояла, золотой крест держала, золоту кадельницу, ой, радуйтесь, люди, до вас Христос приде, заметайте двори, застилайте столи, Богу свечку ставьте, а нам пирог давайте!» [2].

3. Пид Рижство варют кутью, капусту... колысь не было цого рысу, толкли из пшеницы, або из ячмени, толкли и варили кутью, це як каша, тэпэрь того ж немая, а рыс... «Коляд, коляд, колядница, подай, баба, поляницу, поляница не така, подай, баба, пятачка, пятачок не такый, подай, баба, руб, руб не такий...» Тади ще, вже позабувала... А на Новый год, на четырнадцатое, кричат: «На щастье, на здоровье, роди, Боже, жито, пшеницу, всяку пошаницу, здравствуйте, с праздником вас, з Новым годом, з Васылем!» — посыпалники кидали пшеницу на бога [икону] [3].

4. Колядовали, наряжались, наряжалися, колиду кликали... После колиды посевали: «Сеем, сеем, посеваем, с Новым годом поздравляем, с Рождеством Христовым...» А у нас мама говорила: «Я маленький воспевок, во хлeve родился, Христу поклонился, Христос нарядился, в\*яслях лавился, приходили три царя, приносили три дара, мы эти дары принимаем, вас с праздником поздравляем, поздравляем с Рождеством Христо-

вым». На Крещение обязательно в церковь ходили за святой водой. Приходишь домой, брызгаешь везде водичкой святою, обязательно пили всегда эту воду священную [4].

5. Колидовали и ходили прямо с сумками, и давали — пе-чёное, деньги; ходили гуртом: «Колида, колида по проулочку ишла, себе дом нашла, на том дворе костер горить, надо юшку варить, надо... там Ваньку женить или Маньку замуж отдавать» — и хозяева вынесут че... Мы красили шоки, маски какая-сь — например, зверюшки... шоб не угадали. А на Новый год, это ж посевать... уже в хату заходили: «Илья-Василья, а Бог тебя зная, иде он бувая, у поле-полицы, там пружок ходить, за тем пружком сам Господь ходя, Дева Мария обедать носила, у Бога просила: "Зароди, Боже, жито, пшеницу, всяка кашница"», — как конь хвостом, так и жито кустом, здравствуй, хозяин с хозяюшкой, с Новым годом, с новым щастем». Но первого у дома надо запускать мужчину, потому чё вот примета такая — будя и богатство и щастие на весь год. И на иконку кидать зерно, так принято было, шоб пшаница рожалася [5].

6. Раньше Рождество праздновали так: перед вечером, перед началом службы жгли так называемую пурину. Это жгли со-лому. Пучок соломы надо жечь на дворе или выйти на дорогу. Батюшка нам запретил. А раньше, я помню, мы даже в детстве: отец нам набрал соломки — вот идите, во дворе сожгите. А для чего это? Потому что это костёрник, в котором горит солома, мы греем родственникам, которые ушли от нас, ноги. Мы зажгли, стоим, смотрим, а папа охраняет нас. Это рано утром. Служба начиналась в одиннадцать часов вечера и до четырех. Потом разговляются, там даже молитвы специальные есть. Священник во время службы переодевается — то он в тёмном, то в зелёном, белом [6].

7. Под Рождество варили кутью, колбасы делали, начи-нали, еще раньше гусей жарили, а еще у нас варили — по-руски кулага, а по-нашему кваша, очень вкусна еда була: заделывается тесто на ржаной муки, виграется, а пока кладут калину, груши, яблуки и у печь варют — ведёрный чавун. Она дюжеть вкусная. На святки ходили колядовали: «Щед-рый вечер, добрый вечер, добрым людям здоровья и шоб у вас усё водилось, чтоб у вас усё родилося и щоб уси были здорови, шоб ваши детки были здорови. Меланка ходила, Василька просила, пустила в хату, крест держала. Радуйтесь люди, Рождество приде, Богу свечку ставьте». На Рождество були кулачни бои, молодежь кулаками билась, значит. Село с селом, бились до крови [7].

8. Рождество твоё, Христе Боже наш!  
Воссияет миру и свету,  
Тебе кланяемся верой-правдою,  
Господи, слава тебе! [8].

9. На Новый год засевали, ходили: «Коляда пошла по до-рожке, колида нашла железячку, пошла у кузнячуку, сделала топорище, сделала мостище» [9].

#### СОРОКИ

10. Раньше еще вот Сороки. На Сороки пекли жаворонки с теста. Пякли жаворонки, и потом вот напякнут, наломают их кусочками, маслом постным помажут и уходили на огород, там скирды были, у кого сено, у кого солома, и на соломе ели [9].

#### БЛАГОВЕЩЕНИЕ

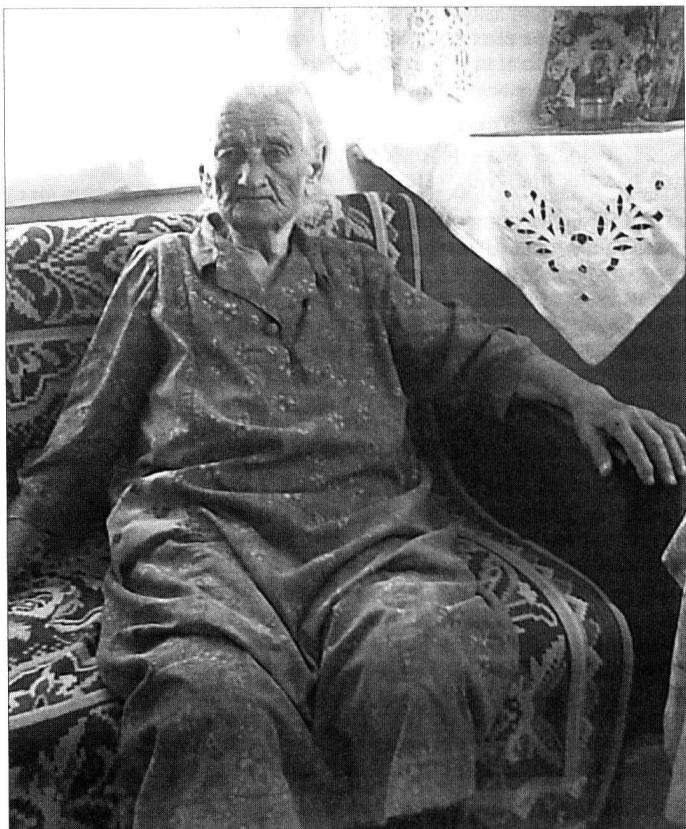
11. Благовещение — когда зародился Христос, то ангел прилетел в церковь и сказал, что родился сын от Святого Духа. Ходили в церковь, не работали, не пряли, не ткали. Весной встречали скворцов, вешали скворечники [10].

#### ВЕРБНОЕ ВОСКРЕСЕНЬЕ

12. Последнее воскресенье Великого поста называется вербным. Вот в этот праздник нужно обязательно сходить в церковь с вербочками, освятить их и поставить в комнате у себя; если у вас излишек их, то можно людям раздать... Если несыпались помпончики с нее — значит, это к хорошему. Ну, этими вербочками, ещё когда несут из церкви, то хлещут — по



Иконы в доме А.М. Четвериковой (с. Крутой Лог Белгородской обл.)



Д.И. Максименко (с. Крутой Лог Белгородской обл.)

руке легонечко или там по такому месту, и тоже выгоняет... наверное, нечистую силу, да, я думаю... [11].

13. Вербное воскресенье тоже праздновали, у церкви ходили, вербичку святали, а потом приносили и садили на огороде. И вербами бывают, потихоньку били, щоб были здорови [7].

#### ЧИСТЫЙ ЧЕТВЕРГ

14. Чистый четверг — режут скотину (свиней, бычков), не пропадает мясо, мясо солят. В этот день купаются — не будет корости, чесотки [10].

15. И еще я больше всего любила ходить в Чистый четверг за огнем, вот мы 11 раз потушим, 12-й раз зажгем и идём домой с этим огнем... А домой приходили, мама тада ставить крестики, то на матице ставила крестики: то на входе крестик ставила, всегда. Это обязательно. Ну щоб всякие нечисти там уходили из дома, из квартиры... [4].

#### ПАСХА

16. Пасху пекли утром, чтобы вечером ее понести в храм на освящение. Пасху отсыают в миске, посередине кладут творог, кусочек маленький сала, яички, соль, можно хлебушка. Еще по краям миски кладут яички, чтобы отдать священнику за службу. Потом завязываешь это в красивое полотно и идешь в церковь. Там служба идет в церкви. Кто держит пасху на руках, а кто поставит [6].

17. На Пасху на кладбище ходили, вместо церкви. Бабушка говорила (мы далеко от церкви жили): на кладбище сходить равняется что в церковь, поклониться прахам, могилкам [10].

18. Нельзя было спать во время пасхальной всенощной — большой грех. Грех — когда Бог наказывает плохими делами. Самый большой хозяин из дома уйде. До войны на кладбище не ходили — только после войны стали. На Пасху замечали, как встает солнце, коптили зеркало, смотрели, солнце сигает — радуется, что Пасха [12].

#### ЕГОРЬЕВ ДЕНЬ

19. Егорий-огуречник, на Егория сажали огурцы [10].

20. На Ягория выгоняли коровок, святали колодец и коровок. С каждого двора выгоняют коровку и прогоняют мимо колодезя, а батюшка стоит и водичкою их. Их первый раз гонять на пастбище. Ягорий — великий праздник — скотский праздник [7].

#### НИКОЛИН ДЕНЬ

21. Раньше було, выходили на Миколу, по полю ходили, щоб дождик прошел... [2].

22. Празднички я стараюсь придерживаться, я не работаю... примета научила. Вывелась у меня квочка, вот ну под Миколу, а как-то прохладно, я пошла полоть, вот, сначала Иоанн же, Иоанн Богослов, а потом Микола, по-моему... Пойду пополюсь, а эта нехай-то погреется, поставила у коробке, выхожу на город — соседка: «Вышла пополоть? Ты чё?» — «Да, завтра Микола, большой праздник, а нынче Иоанн — не дюже большой». Прихожу, пополола — чё они молча, цепляя, не пиши, глянула — пропали. Вот — это праздник большой. Всё. Я больше и в воскресенье даже, тока если срочна на город, и то после обедни. Вот... Вот тебе и приметы [5].

23. На Николу носили иконку аж в Вознесеновку, несли пешком, много людей, и приносили, брали в каждый двор, кто желал, и очень желали брать, и помогала она. И моей маме помогла — она девочкой была — ёщё до революции, и болела, и когда со своей улицы неслася на другую, и перестала болеть. А ёщё моя бабушка, ще 1890 года, ходила в церковь в Белгород пешком с Вознесеновки, и у неё на лице раньше раны и не заживали. Там провалилась церковь, в Белгороде, и там было озеро, щас его нема, засыпали, и були ступеньки, и когда она помылась в этом озере, и вернулась оттуда здоровой. После того туда люди вообще ходили с болезнями, и помогало [7].

#### ВОЗНЕСЕНИЕ

24. Бог после Пасхи до Ушествия ходит по земли. На Ушествие пекли дробэнки — щоб Бог лиз на небеса по дробынкам... [3].

25. Вознесение, это же Господь вознёсся на небо. Пекли тогда лесенки из муки, ну как бы лестница на небо. Ну, кстили кукушку, а с чем это связано, я не знаю. Кстили, может, это крестьи... [13].

#### ТРОИЦА

26. Да вот Троица же пядходя, 15-го. Праздновать этот праздник вот в субботу надо... Раньше травы нарывали, устилали землю у хате, пахло, веток понавешаем, вянки пляли из полевых, луговых, цветочки — и на голову. Голову мыть вот этим, вот, помогает. По молодости кукушку пляли из кучи травы и крестьи ее на Троицу, нет — это Вознесение. Кукушка-кукушечка... и гуляли, справляли. Кукушка — Вознесение Христово [5].

27. Троицу мы празднуем, значит, в церковь ходим,носим цветы в церковь, в дому обязательно, на окнах ставят травку, метёлочки, возле икон ставят, пол посыпают, раньше были земляные полы, посыпают всё кругом травой. Потом эту траву на третий день собирают и слаживают, и вот когда маленькие детки там болеют, эту травку заливают водичкой, в этой травке купают младенцев, она как бы исцеляющая... На Троицкой недели, говорят, на огородах не полят, нужно огород прополоть до Троицы [14].

28. Вот сёдня Троица, как мы празднуем? В храм ходим с зелёными веточками, украшаем дома, храмы, ворота, во дворе даже, и особенно осину надо ставить на ворота от нечистии, и вот когда она три дня стоит, вот тогда нечисть и боится, колдуны всякие... [13].

29. Бог любит Троицу. Бог Отец, Бог Сын, Бог Святой Дух (Бог в трех лицах). Празднуется три дня. Второй день — Троицкая родительская суббота — поминают в этот день родителей, нужно ходить на кладбище. На Троицу раньше качались на качелях, выбирали ровное место, как луг, выкапывали большие столбы, делают качели, приходит молодёжь. Ломают ветки, украшают подход к дому, навес, крылечко зеленью, травкой — чабрецом, затыкают берёзу или дуб за наличники. Зелень потом надо скечь, выбрасывать нельзя. Третий день Троицы — день Дух Святой [10].

30. Весной Троица. Украшение идет в комнате, цветы полевые ставят, травкой посыпают пол, раньше посыпали земляные полы были, ну а теперь у квартирах мы всё равно на пол посыпаем травкой, потом ломаем веточки клёна, украшаем жилище, это вот так уж заведено давно это, клён как бы ну сопутствует чему-то [11].

#### ИЛЬИН ДЕНЬ

31. ...На Ильин день купаться уже у речке нельзя, цибулю прибирают с огорода на Илью... [2].

32. После Ильина дня купаться в речке уже нельзя, вода становится холодной, вот, это день Ильи Пророка. Когда гроза — это Илья Пророк на колеснице по небу катается [14].

33. Ильин день — страшный день. Грозы в этот день были, дождь проливной, случались пожары. Ходили на кладбище с молитвой про Илью-Пророка, чтобы пошёл дождь. Когда гроза, гром гремит, дедушка говорил: Илья-Пророк на колеснице поехал на облака, будет дождь. Нельзя купаться, а то утонешь [10].

34. Илья — неделя гнилья. Это у июня, по-моему... скоро Илья — сено надо убирать [5].

#### СПАС

35. Бывает аж три Спаса: есть Спас на холсте, Спас яблочный, Спас медовый. <...> Первый Спас — медовый — он большой, а те праздники — не очень-то, служба была в церкви, но ходили люди, ну а на этот Спас — обязательно. [Почему до яблочного Спаса нельзя было яблоки есть?] Да. И

не ели... Притча была, что яблоки будет есть женщина, у которой умерли дети, так ты им не даёшь яблоки, поедаешь, а им не достанется [1].

### УСЕКНОВЕНИЕ ГЛАВЫ ИОАННА ПРЕДТЕЧИ

36. Дальше идет, это 11 сентября, Усекновение главы Иоанна Предтечи, это когда отрубили Иоанну Крестителю голову. В этот день не едят красные кавуны, арбузы, мякоть красная, это как бы кровь Иоанна Предтечи, и вот поэтому не едят [14].

### ВОЗДВИЖЕНИЕ

37. На Здвижение, блакали тоже раньше, нельзя в лес ходить, гадюки клубками ползают, тоже молются, погреб тоже нельзя открывать, боятся, чтоб что-то не налило [2].

### Список информантов

1. Анна Гавриловна Дранная, 1921 г.р., с. Крутой Лог, Белг.; зап. Т.А. Ушакова.  
2. Дарья Ивановна Максименко, 1917 г.р., с. Крутой Лог, Белг.; зап. Т.А. Ушакова.

3. Любовь Андреевна Чередниченко, 1927 г.р., с. Тишианка, Волок., зап. Т.А. Сережко.

4. Светлана Яковлевна Шатохина, 1940 г.р., с. Рождествено, Вал.; зап. А.В. Буренина.

5. Нина Савельевна Ланина, 1939 г.р., с. Рождествено, Вал.; зап. А.В. Буренина.

6. Мария Васильевна Шенцева, 1921 г.р., с. Бологое, Горш.; зап. А.А. Васищев.

7. Александра Михайловна Четверикова, 1937 г.р., с. Крутой Лог, Белг.; зап. Т.А. Ушакова.

8. Антонина Петровна Сурнина, 1937 г.р., пос. Томаровка, Яков.; зап. С.А. Шерякина.

9. Пелагея Стефановна Титова, 1936 г.р., пос. Томаровка, Яков.; зап. С.А. Шерякина.

10. Анна Николаевна Костина, 1920 г.р., с. Крутой Лог, Белг.; зап. Т.А. Ушакова.

11. Раиса Максимовна Сафонова, 1945 г.р., с. Рождествено, Вал.; зап. А.В. Буренина.

12. Мария Гавриловна Кашкарова, 1916 г.р., с. Крутой Лог, Белг.; зап. Т.А. Ушакова.

13. Любовь Викторовна Кабанова, 1949 г.р., с. Рождествено, Вал.; зап. А.В. Буренина.

14. Валентина Викторовна Костенко, 1950 г.р., с. Рождествено, Вал.; зап. А.В. Буренина.

### Сокращения

Белгородская обл.: Белг. — Белгородский р-н., Вал. — Валуйский р-н, Волок. — Волоконовский р-н, Яков. — Яковлевский р-н

Курская обл.: Горш. — Горшеченский р-н

**Т.А. СЕРЕЖКО,**

аспирантка Белгородского гос. ун-та

Работа выполнена при поддержке ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009—2013 гг., Госконтракт №-861 от 18. 08. 2009

## «ОНА ПРИХВАТИЛА СТАРУЮ ЖИЗНЬ...» (рассказы М.В. Осокиной из саратовского села Самодуровка)

Предлагаем вниманию читателей рассказы о жизни, записанные в ходе студенческих диалектологических практик Саратовского гос. ун-та от жительницы с. Белогорное (бывшая Самодуровка) Вольского р-на Саратовской обл. Марии Васильевны Осокиной (1912 — около 2003). В заглавие вынесено высказывание о ней одного из жителей села, старообрядца Михаила Родионовича Акимова. Мария Васильевна была старейшей и уважаемой жительницей села, очень общительной, мудрой и доброжелательной; односельчане часто обращались к ней за советами, и неудивительно, что практиканты в первую очередь посоветовали посетить именно ее. М.В. Осокина была староверкой, но по состоянию здоровья молитвенных собраний уже не посещала. Записи были сделаны в 1996 и 1999 гг. доцентом Саратовского гос. ун-та Т.Н. Медведевой. Поскольку в 1999 г. на практику поехали другие студенты, которые не слышали рассказов, записанных в 1996 г., Т.Н. Медведева попросила Марию Васильевну заново рассказать некоторые эпизоды, в частности о катании на ледянках.

### О детстве. О свадьбах

Запись 1996 г.

Ну ладно, я вот начну так. Как мы росли. У кого были санки, у кого их и не было. У кого отец плотник или немного жили хорошо — купят. А на гору хочется, кататься хочется. «Ну, давайте ледянки морозить». Ну как морозить? Наберём дермы коровьего, наложим его на снег, ухлопаем, какую нам ледянку надо — кто круглую, кто продолговатую, кто небольшую, кто побольше. Донышко это сделаем, карауллим, когда ещё корова сходит... в туалет. Ну, берём это... дермо, на лопату и руками льдину мажем, краешки задеваем. Всю измажем, опять и ждём. И до тех пор, как... края уже... высокие.

Берём палочку, тычем игол... эту, палочку в краешек, чтоб верёвку, для того чтоб верёвку опосля вздевать. А немного начнёт застывать, эту палочку выкручиваем, выбрасываем, это уж тут дырочка готова. Ну вот, ледянка застынет. Берём лопату, подкапываем её, отколупаем, побочистим топором, чтобы ровная была, и начинаем поливать. До тех пор поливаем, чтобы лёд был. На ней. Ну и на гору. На гору, начнём кататься. Не удержишь ледянку — она раз! Только завезёшь-везёшь на гору-то, она раз! — и пошёл. Уехала. Опять бегёшь за ней. Ну и до тех пор катаяешься, что замерзнешь.

А то бывало и так: поедешь на ледянке... Купили мне к Рождеству, платье маче-

ха сшила. Я на ледянке поехала, и попало у меня платье-то, подол-то, под ледянку забрало, и половина... подола нету. Штаны не носили. Подол на голову. Задница, передница — вся в снегу. Тряхнешься, вскочишь — и пошёл. И ребятишки, и девчонки — все вместе. В снег кто упадёт... Домой придёшь, на печке отогреешься. А назавтра опять хочется. Вот так и росли.

Пришло... Лето приходит. Чуть не-много обтают эти... у двора... и босиком. Где маненька снег, там захватим. Ну, конечно, родители ругались. А мы укра-дочки. Пришло время купаться. Речка была у нас недалёко. Мы жили вот этим порядком. Где вот мост, около больницы. Пойдём купаться. Разденемся на берегу, и ребятишки, и девчонки — все вместе. Без штанов. Выбегешь, ребятишки, пока берёшь одёжу-то, а то ещё одёжу спрячут. Мы придумали так: разденемся у двора, это лет было по 10, вон как наша Аня [внучка], по 8, по 9, даже, может, и по 11. Разденемся у двора и бегём нагишом в эту в речку. Разве теперь побегут? Ну а там накупаемся досыта, вылезим, опять к этому двору, собираются. Вот так и жили. Без штанов. Росли. Ну, правда уж, вот я... когда... стало... мне годов 16 или 15, это уже пошла мода — панталоны белые с кружевами. Кружева вязали сами. И низкие юбки белые. Тоже кружева чтоб пришивали. И немного, оделись, чтобы немного, из-под платьев немного, чтобы немного... видеть было. И начали уже юбки-то короткие носить, а то раньше-то не были.

Ну, а тут уж стали девки. Девок замуж отдавали. Раньше так: любишь ты его, не любишь — приходят там 3-4 свата, решают родные, за кого отдавать. И он не берёт, и она не идёт, а их и не спрашивают. Бывало и так: сделают девичник, вечер, а приезжают которые посмелей-то парни, и там у него семья такая... Эту девчонку подруги вызовут, сажают её в какую-нибудь, увозят украдкой. Ну, поют... Провожают невесту, делают вечера. Вечером девчонки пляшут. И балалайки пошли уж, а то не было ни гармони, ничего, под заслонку ножом: «Ширь-мыры, ширь-мыры». Плясали, песни пели.

А уж вот в мою-то пору балалайки проявились. Балалайки стали. На балалайке играли, пели. Вечером, значит, вечер, а на второй день девичник делали. Собираются все вот эти девчонки, и за невестой приезжает жених. На паре или даже на тройке, которые если богатые. Это ищ до колхоза я рассказываю. Да. А девчонки все идём пешком. До жениха. Приходим туда, несём приданое, а какое приданое? Утиральники собираем у всех у девчонок да подрушиники, вон подрушиники-ти, ну вот эти вот утиральники. Ну там, може, у кого мешульки [мешочки] какие сшили или столешники [скатерти].

Ну, приходят, девчонки зализят на лавки и говорят: «Гвозди не лезут в стену. Давайте денег». Ну денег, чего же, так и денег. Деньги дадут. Долго не дают. Ну и девчонки: «Ну и вешать не будем, гвозди не лезут». Дадут. Вино не пили раньше девчонки. Ну, дадут денег или конфет, и гвозди полезут. Набыют на стену гвоздей, над окошками, в углах, на-вешают этих утиральников, а в утиральники на гвоздь — подрушник. Ну вот, угостятся, сядут за стол, посадят невесту с женихом. И девчонки запевают. Невесте песню:

Незалётна канареечка,  
Незалётна наша пташечка,  
Наша пташка канареечка,  
Залетела вольна пташечка.  
Залетела вольна пташечка,  
Как соловушка, во клеточку,  
Как соловушка, во клеточку,  
Скучно будет тебе без батюшки,  
Скучно будет тебе без батюшки,  
Без родимой своей матушки.

А жених уговаривает её:

Не плачь, не плачь, не плачь, любушка,  
У нас здесь есть и отец, и мать.  
Здесь любимые подруженьки,  
Есть шабрики [шабры — соседи]  
приближённые.

Ну вот и. Ну начинают, угостят. И, значит, домой. Невесту опять сажают, вёзут, катаются по улице, а остальные девки идут, веников им дадут, веники, идут и поют:

Молодка, молодка, молоденькая,  
Головка твоя победненькая,  
Не с кем мне, молодке,  
попить-погулять,  
Попить-погулять, ночку почёват.

Вот эт плящут всю дорогу. Одну споют, другую споют. Ну а тут уже... к вечеру приезжает поезд или даже на второй день, у кого как, у кого раз-раз. Невесту сажают за стол, из чулана её выводят, невеста вопит. Сажают за стол. Её продают ребятишки, сажают. Скалки в руках, вилки, ножи. Сватая [нрзб.] кнутами: «Это что это тут затеяли?» А ребятишки стучат: «Не продадим! Давайте денег больше».

Начнут класть эти... мелкими. «Нет, давайте вот, четыре угла — четыре рубля, а в середину ещё давайте кучу». Ну и канительятся, канительятся. Выкупят невесту... тут уж крестного нады. Крестного заперли, да подушки с одеялом. Приданое. Ну приданое-то было — две подушонки да одеяльшко. Выкупят вот крестного... и постель и поедут. Едут, а девчонки поют:

Недолго веночику, недолго зелёному  
На стенке висети, на стенке висети.  
Недолго подруженьке, недолго  
любимой  
В девушках сидети, в девушках сидети.  
Поутру ранёшенько, поутру  
ранёшенько

Мы ей косу плели, мы ей косу плели.  
А поутру ранёшенько, поутру  
ранёшенько  
Свахи расплели, свахи расплели.  
Разложили косыньку, разложили русую  
На две стороны, на две стороны.  
Положили косыньку, положили русую  
Поверх головы, поверх головы.

Запись 1999 г.

[Ну а про детство свое расскажете?  
Как вы... Играли в игры? На ледянках катались?] Ой. Как же. Без штанов. Ну как детство — детство есть детство. Салазков не было. Ледянки. Делали ледянки сами. У кого тазы были — таз, на таз дерева накладут, полют, чтобы лёд был. У кого решето, а у кого и этого нет, значит, кругом сначала вот налепим коровьего помёту, а потом края сделаем; она тяжёлая, тяга, у кого таз или решето-то — она полегче. Ну и на гору кататься.

Вот мост теперича новый-то сделали, тут вот большинство всё катались. Была как раз ёрдана, прорубь прорубили, Крещение. А прорубь-то не завалили. Я раз как поехала-то на ледянке-ти, и в эту прорубь-ту. Ледянка-то туды вот ушла, в этот, в ключ, в воду, а я барахтаюсь, шуба-то растопырилась, ну девчонки кто за край, кто за другой. Вытянули меня. Ну, домой иду, как рюха. Мать: «Где ты была?» — «В ёрдане купалась».

А один раз эдак же поехала, платье... юбку сшила мне мать розовую, сатиновую. Поехала, а не забрала, видно, в ледянку-ту. Как поехала — у меня половина юбки. Иду, плачу. С клоком. Без штанов, штаны не носили. Подол на голову. Снег, всё везде в снегу, приём — и на печь, и не хворали ведь. А теперь все болеют. На печи отогреемся, и руки замёрзнут, и всё, и опять на гору.

Ну а тут уж вот девкой я стала. На фарах сидели. Собирались. Парни ходили, с балалайками. Гармошка была у одного, это же одна на селе толька, да. А тут уж двухрядка у моего мужа была, двухрядка. Две двухрядки прислали тогда, свёкёр выписывал, это ещё я в девчонках была. Ну вот так и ходили. Ходили парни так. Из каждого коровода. Вот ко мне много ходило. Которых уж и не надо никак, а я никого не шевыряла, я, я никого не обижала, всех ну...

Но у меня... была мода такая пошла, вот раньше говорят, что за подол брали девку, выводил парень к другому парню, а тут вот уж пошла до нас мода... Раньше стоялки [?], а вот до нас-то уж пошли... матанья [вечеринки сельской молодежи]. И вот, значит, моду взяли, которые в чулане там сидят, а которые на полати. Мне отец сказал: «Если будешь на полати лазить, на фатеру не пущу». Ну так, с уговором. «Вот первый парень тебя, значит, вызовет на полати, полезай, и скажи ему: "Больше не лазай", и всем ребятам скажи: "Я на полати не полезу"». Вот я не лазила на полати, потому что мне приказали даденыи такой.

Ну вот и была девкой я. В 31-м году замуж вышла.

О детях  
Запись 1999 г.

Ну так и жили, потом на пятом году родился мальчик у меня. Неделю до году не дожил и помер. Я его сама сгубила. Сшила ему пальтишко, опушила опушечкой, заячьей, сшила молохайчик, тоже опушила, варежки связала. Это... такие пуховые. Ну и больно уж, думаю... Мне ведь хочется его показать уж людям-то, больно хочется поглядеть моего-то мальчишку. И понесли к матери его. Простыл, простудился. Отгель несли, он уснул, а что бы закутать-то с головушкой в одеяло-то — нет, мы высунули его. Да кому надо-то это! Опосля-то уж вот.

Ну было горе большое, как свет перервался, а потом родилась в 37-м году девочка, а в 39-м, ещё хотели мальчика, а она тоже девочка. Ну и всё. А тут, значит, война началась. Меня взяли на фронт. Этих двух девочек... У меня жила бабушка, у неё раскулачили в 39-м... то есть... в 33-м году уж на ней увезли, два сына. А у ней болели ноги, и её оставили. Вот мы её взяли, это первый-то был мальчик, а он помер, мы плачем, нам жаль, а она больнее плачет. «А ты что, бабушка, плачешь?» — «А я топерь куда?» Ну, муж говорит: «Оставайся, у нас скоро ещё будет». Ну вот она у нас так и жила. И вот меня вызвали в сельсовет и говорят: «Вот выгони её, эту старуху, тогда не пойдёшь на окопы, а не выгонишь...» Я говорю: «Нет, не выгоню». Как же это у меня совесть позволит, она первого у меня нянчила и этих уж девчонок, этой уж два годика, последней-то. Да эта тоже. Ну и на окопах была я, три, что ли, месяца или два, не помню уж сколько.

Копали окопы. Вот в Воскресенске мы были. Теперича меня вызывают телеграммой... Да, мужа... мужа на фронт не взяли, мужу дали броню, он механиком этим... трактора ремонтировал в Юловке, в Юловой Мазе была станция-то. Вызывают: мужу сделали операцию, ну я приехала. Ну всё, поехала за нём в больницу. Привезла, прошло несколько время, его, значит, оставили... в этой... в Чернавку, чего-то... чего-то делать, не знай, не помню. Ну я и забеременела ещё. Значит, прошло лето, осенью я его родила, а зимой-то взяли мужа-то, сняли броню-то и взяли.

Угнали их в Вольск, ну и прислали... у меня наш ребёнок, прислали... что угоняют на фронт. Ну мы, женщины, семья, что ли, нас, это женщины, забрали их, наших-то мужиков, пошли. Пришли туда, в Вольск, меня распирает, у меня груди-ти. «Батюшки, батюшки, чё делать-то?» Ночь прошла, пошли на базар, я гляжу — женщина продаёт двух козлят. « Почем?» Она говорит: «Да хоть бы так отдала, никто не берёт, всё время стою». Я: «Ты мне пройдай за трёшину». — «Да возьми Христа ради». Я их и взяла за трёшину.

Бабы ругаются: «На что тебе их, куда ты их, как ты повезёшь?» — «Молчите, это дело не ваше. Вон, — я говорю, — у тебя ка-дущонка, капусту ты привозила, вот в этой

кашонке увезём». Пришла на квартиру, завернула подол вот до этих пор. Этого к этой посадила, а этого к этой. А они всё: «Ц-ц-ц» [изображает, как козлята сосут молоко]. Бабы-ти упали, все смеются, а я рада до смерти всё. Высосали мне всё. «Ну и теперь пойдёте домой». И опять домой, пешком ведь ходили. А теперь до станции не могут ходить, а я сколькя раз в Саратов-то ездила, туда несёшь и оттэль везёшь, и всё пешком. Ну и вот так и жили.

Это дело было зимой, а в июле, что ль, или в августе у меня муж-то... мужа-то ранили, и в Вольск, в госпиталь, в госпиталь их вели чё-то и спросили, кто около Вольского чёго, их некоторых около Вольского и ссадили. Ну и вот, а тут ещё, значит, мальчик уродился, слава Богу, теперь хватит, тройня, да. Ещё одного, забеременела, начала мыкаться, а строго, [абортов] делать не делали, да, я как раз почту носила, это вот маленький у меня, и я носила, всю войну я носила. До этого носила.

Ну, у нас почтальонка, начальник почты, женщина, делать-то горазда была. Я говорю: «Сделай мне». — «Маруся, — она говорит, — погоди, я себе делаю, да. Вот сделаю себе и...» Ну ладно, я договорилась, договорились с ней. Иду утром за почтой, а мне кричат: «У вас, — говорит, — Валя-то умёrla». Я говорю: «Как Валя умёrla, она у меня и не хворает», а у меня дочь Валя. «Да нету, начальник». — «Как умёrla?» — «Умёrla». Пришла, а она лежит вот эдак, как гора. «Батюшки, батюшки, Маруся, Маруся». Ну а мне всё равно неймётся. Кого-то надо всё равно искать, да.

Теперь... А у меня уж мать-то пришла. И бабушка-то эта жива всё: «Маня, не делай, да оставиши ты троих-то, да не делай, Христа ради, не делай, вот она умерла, не делай». И вот мне снится сон, и вот до сих пор, как я, этот сон я гляжу. Лежит она у нас на печке вон в том дому. Вот так вот положено два бревна длинные, и вот так вот одно и другое и три поперёк, и она на этих бревнах лежит, а под ней огонь вот так вот, «ф-ф, ф-ф», всю её это вот... И я сразу проснулась и закричала: «Ой-ой-ой-ой!». Они обе молились стояли: «Чёг?» — «Вот так и так, мне сон приснился». Они обе заплакали: «Да Христа ради, не делай, да тебе Бог видение дал». Ну ладно, и не стала делать. <...> Вот я её и спрашивала, я говорю: «Ба, Валь, это ты чёго это с тобой?» А она говорит: «Вот, Марусенька, не делай, и тебе, — говорит, — это будет, это вот, — говорит, — меня за это, что я сделала».

#### О церкви

Запись 1999 г.

Вот в 29-м году, это вот раскулачивание было. Была у нас церковь очень красивая, голубого с зелёным цветом. В честь Покрова. Значит, решили в этой церк... Начали угнётать эту вот, за моленя, начали строить в этой церкви сцену — будет, мол, театр. И начали... Церковь была большая, деревянная. Там две или три голландки было.

Начали колоть иконы и начали топить. А сухие иконы-ти, и, видимо, где-нибудь пробрался огонь... в этот, в обшивку. И начала церковь гореть.

Ну и председатель бегает, Тиханов был председатель, из Колояр, бегает, всех: «Гуши, туши!» А вот всё сёло собралось и говорят: «Тушить не будем. Пусть горит, пусть горит!». И так она горела! Было пять колоколов. Маленькие-ти поснимали, а два больших. Большой, поменьше-ти, горит-горит, тает-тает, вот столько осталось, и упало. А большое-то до тех пор горело, пока... всё... это... и прямо яму сделало. Ну и что же, вот, вроде народ и успокоились: «Лучше пусть сгорело, нежели её поганить».

#### О жизни

Запись 1999 г.

Ну, я, Осокина Мария Васильевна, родилась... в тысячу девяносто двенадцатого года. Буду рассказывать, что я помню. Помню, воевал германец. Сосед у нас был на войне в Германии. Пришёл побывать, как сейчас гляжу, пустил ракету. Мы все выбежали. А потом уехал опять. Несколько дней прошло — прислали похоронную. Подружки мои две остались без отца. Теперь, значит, пришёл 18-й год. Опять началась перетура. Пошли белые, красные. Вот помню, у нас искали в головах [видимо, под подушкой искали ценности], с братишками. Каких, красные ли белых, белые ли красных.

Но вот знаю, однажды вселилась белогвардия, около нашего дома. Дом у нас был двухъярусный, был с балконом. И вот, значит, объявили, что идёт красная разведка, уже в Окатном. От Окатного осталось это 8 километров. Тут начали уже собираться, и долго было собирались. Мы вышли на балкон и всё смотрели, скоро уедут или нескоро уедут или. Только оне уехали — и явилась разведка красная. Но они уже далёко были, на Еловку уехали. Ну вот, теперь, значит, идёт время. Началась война между белых и красных. Начали отбирать хлеб. Начали жить плохо, боязно. Ну и кончилась война. Стала советская власть.

Да, я немного перебросила. Жили... Наше сёло было большое. Жили богато. Жили богатые люди, имели участки. А некоторые крестьяне были богатые из-за того, что у них было детей в семье много, и были ребятишки. На мальчишков давали души. Вот у некоторого у мужика семеро детей, и оне мальчишки, а у некоторого все девчонки, он на одной душу только сеял. Имели богатые по две лошади, по три, а у крестьянина у этого, у кого одна душонка, чёг там, одна полоска земли, и всё.

Детей рожали бабы много, по 16, по 17 человек, и оне умирали, а у некоторых и многие, много жили, до десятка, до одиннадцати жили. Но вот пришла советская власть. Спасибо Владимиру Ильичу Ленину. Он восстановил было жизнью. Он сравнял всех — душа есть душа. У мальчика, у девочки. И на всех начали землю давать,

начали землю сеять. В 21-м году была... был очень голодный год. Потому что хлеб весь выгрузили у такех, у крестьян, из анбаров, а был неурожай.

А тут уже в году в двадцать... вторым... в 23-м начались урожай, стали жить люди. И стали было жить хорошо, стали некоторые колхозы делать, в колхозы сходить. Вот у меня муж, он первый был тракторист. Первый трактор пригнали нам в Самодуровку, «Фазончик» [трактор марки «фордзон»] маленький. Ну вот, жили эти года — 25-й, 26-й, 27-й, начали возить в магазины всё, товары, начали хлеб сдавать, на хлеб брать. Привезли патефоны, в очередь за патефонами. Да.

Я мужу говорила: «Не нады, не... не сдавай хлеб. Придёт на час время, за этот патефон кусок хлеба никто не даст». Ну, разве послушает — не послушал, купили патефон. У нас в 37-м-то году было уж был урожай. Дали нам по семи килограмм на трудодень. Все зажили хорошо. Но опять не очень. Сложилась опять такая ситуация, что начали людей дёргать. Вроде которых за моленя, которых — как... белогвардейцы. Не так сказали, не так спросили.

У меня забрали отца, у меня забрали мать, забрали брата. Брату было... 18-ти ещё не было, 17 лет, 18. Вот. Мать просидела пять лет. Когда начали сократировать этих... попов, и её как за попа сочли. И вот увезли было много людей у нас из Самодуровки такех, женщин, но вернулось вто... две их, одна моя мать и ещё одна женщина. Ну так всё было хорошо. Теперь, значит, что. Это 37-й год. 38-й год прошёл, 39-й.

Да, я перепрыгнула много. А колхоз то у меня остался. Ну ладно, я вернусь. Значит, это было дело... в 27-м, хорошо-то жили. Имели колхозы всё. Пришёл 29-й год. Началось раскулачивание. Начали людей раскулачивать. Попали мы обязательно. Но нас было есть за чего раскулачивать: у нас был двухъярусный дом, сундуков много было. Мать — она... богатого... отца осталось, имение было. Две лошади были, две коровы. Всё. Из дома выгнали. Но нас все любили, я как раз была девка, комсомольцы все меня уважали ребята, кое-что это нам вынесли, они давали: «Уходи!» — ну, нам дали. И нас оставили.

Отца по волчьему билету выслали, в 24 часа. А мать и нас, два брата и я, остались. Ну вот мы так и жили. Остались в колхозе, с первого дня пошли, пошла вот я в колхоз с ребятишками, в колхозе работали, и в колхозе хорошо был пошло, первый год, всё, всего много, у мужиков-то отняли хлеб-то, и мука, и лапшу делали, всё. А потом уже стали неурожай. Стали жить плохо, а тут 33-й год, ещё тоже опять голодный, 34-й, 35-й, 36-й, а в 37-м-то вот году было уж урожай, хорошо был, опять начали. А тут 41-й год. Опять война.

## Новый сборник фольклора литовских старообрядцев

**Фольклор старообрядцев Литвы: тексты и исследование.** — Т. 1: Сказки. Пословицы. Загадки / Изд. подгот. Ю. Новиков; Вступ. ст. Г. Поташенко, Ю. Новикова, Н. Морозовой и В. Чекмонаса. — Вильнюс: Изд-во Вильнюс. пед. ун-та, 2007. — 570 с.

«Фольклор старообрядцев Литвы» предполагается издать в 3 томах. В настоящее время вышел только первый том, но уже он позволяет судить о масштабности замысла, уровне подготовки текстов для публикации, а также о состоянии фольклорной традиции старообрядцев Литвы.

Фольклор русского населения Литвы последние 30 лет активно собирался и публиковался. Достаточно вспомнить такие сборники, как «Русский традиционный фольклор на территории Литовской ССР»<sup>1</sup>, «Русский фольклор Литвы»<sup>2</sup>, а также раздел в книге «Фольклор русского населения Прибалтики»<sup>3</sup>. Тексты, включенные в данное издание, представляют собой записи фольклора старообрядцев Литвы, сделанные во второй половине XX в. В большинстве своем это первопубликации, и лишь небольшая часть публиковалась ранее в малодоступных сборниках Литвы и России.

В первом томе издания представлены сказки, загадки и пословицы, собранные преподавателями и студентами Вильнюсского ун-та (материалы хранятся на кафедре русской филологии) и Вильнюсского пед. ун-та (материалы хранятся на кафедре славянской филологии).

Том открывают три обобщающие статьи. Г. Поташенко в работе «Староверы Литвы: вехи истории» рассмотрел начало эмиграции старообрядцев на территорию Литвы, распространение федосеевства, утверждение самоназвания «поморцы» и формирование полной структуры Старообрядческой Поморской церкви, положение старообрядческих общин Литвы в годы фашистской оккупации и при советской власти<sup>4</sup>, а также в настоящее время.

В статье Ю.А. Новикова анализируется фольклорная традиция старообрядцев Литвы, история сокирания русского фольклора на этой территории и особенно работа студентов и преподавателей Вильнюсского ун-та, которой руководила Н.К. Митропольская, и фольклорного кружка Вильнюсского пед. ин-та (ныне ун-та), который возглавлял Ю.А. Новиков. Автор обращает внимание читателей на то, как изменилась работа по сокиранию фольклора русских после 1996 г., когда ежегодные комплексные экспедиции стали проводиться в рамках работы Ассоциации исследователей старообрядцев Литвы. Члены фольклорной секции

этой Ассоциации сосредоточили основное внимание на сокирании тех жанров фольклора, которые были незаслуженно забыты в советский период, прежде всего на духовных стихах, обычаях, обрядах и запретах, связанных с религиозными воззрениями, а также поверьях, отражающих мифологические представления, заговорах и мифологических сказаниях. Давая характеристику материала, Ю.А. Новиков указывает на генетическое родство местной традиции с псковской и отмечает взаимодействие традиционной культуры русских старообрядцев и других народов Литвы. Особое место в статье занимает рассказ о хранителях народной традиции. Нам кажется, что более уместно было бы поместить данную статью в третьем томе в качестве заключения (или на своем теперешнем месте, если бы все три тома вышли одновременно). Сейчас при чтении этой в высшей степени информативной аналитической работы ощущается постоянная нехватка материала для сравнения. Уверенность в высочайшем профессионализме автора не позволяет усомниться в его выводах, но читателю, разумеется, хотелось бы уже сейчас видеть тексты, на которые автор ссылается при обосновании своих выводов, а между тем публиковаться эти тексты будут лишь во втором и третьем томах издания.

В статье Н. Морозовой и В. Чекмонаса анализируются русские говоры старообрядческого населения Литвы. Авторы сопоставили говоры разных регионов Литвы, проанализировали их особенности, обратились к проблеме их диалектной основы и выдвинули предположение о том, что она локализуется в великолукской зоне псковских говоров.

В томе три раздела: «Сказки», «Пословицы, поговорки, присловья» и «Загадки». Каждый раздел предваряет статья, в которой характеризуется специфика представляемого жанра и его особенности в данной локальной традиции. Сразу после текста помещены сведения об информанте и сокирателях, времени и месте записи, а также первой публикации (если текст ранее публиковался). Здесь же даются объяснения малоупотребительных и диалектных слов. Возможно, лучше было бы вынести их в традиционный для подобного рода изданий словарь и тем избежать ненужных повторов. Нумерация текстов в сборнике сквозная. Всего в первом томе сборника 189 сказок, 3915 паремий и 320 загадок. В конце дан Указатель сказочных сюжетов по системе А. Аарне — С. Томпсона, в котором номера сюжетных типов, частично соответствующих публикуемым, даются в круглых скобках. Даётся список информантов и мест записи сказок, а также районы записи загадок.

Тексты, вошедшие в раздел «Сказки», записаны во второй половине XX в.,

преимущественно с середины 1960-х до конца 1970-х гг. В текстах имеются отступления от классической формулы, прежде всего от троекратных повторов. Некоторые рассказчики пересказывали известные им сюжеты, излагаая фабулу сказок. Иногда наблюдается механическое соединение нескольких сюжетных типов, что, безусловно, усложняет структуру сказки, но отнюдь не всегда добавляет эффективности сюжету. Порой подобный прием приводит к логическим несоответствиям внутри сказочного сюжета. Так, в тексте № 125 соединение сюжетных типов AT 980, AT 981 и AT 951, нетипичное для сюжета о том, почему стариков перестали убивать, выглядит весьма удачно (рассказчица П.О. Ванагене использовала в качестве композиционного соединения желание царя повторно проверить старика). В тексте же № 50 в один текст соединены сюжетные типы AT 480, AT 425C и AT 510. С точки зрения составителя, текст, скорее всего, является индивидуальным новообразованием, но нам кажется, что в данном случае мы имеем дело с разрушением «индивидуальной сказочной традиции». Рассказчица К.И. Ершова объединила в едином тексте сюжеты о невинно гонимой героине. Очевидно, она помнит о том, что во всех этих сказках девушка подвергалась незаслуженным гонениям со стороны мачехи либо старших сестер, но нюансов сюжета может не помнить и поэтому механически переходит от одного сюжетного типа к другому. В любом случае такое соединение разрушает логические связи и делает структуру произведения неустойчивой.

Традиционно сказочный раздел открывают сказки о животных. Большинство отобранных для публикации текстов насыщены повторяющимися рифмованными формулами и стихотворно-песенными вставками. Наряду с широко распространенными сказками сокиратели записали редкие тексты (см. № 19, 20, 22, 28), и прежде всего сказку № 26, которая не зафиксирована в указателях сказочных сюжетов. По своему стилю и композиции она тяготеет к детским прибауткам. В сборнике представлены также несколько редакций традиционных сюжетов сказок о животных, в которых наблюдается замена персонажных типов, что для этой жанровой разновидности крайне редкое явление. Интереснейшей заменой является Пирожок, который в сказке № 27 заменил традиционного Колобка.

В особый раздел выделены сказки о былинных богатырях. Это тексты на былинные сюжеты, которые при этом не являются прямыми пересказами былин. Данные тексты связаны с книжной традицией, о чем свидетельствуют контаминация различных сюжетов в одном произведении, сохранение былинных формул, а также не свойственные сказ-

кам слова типа *старцы, доспехи, нищенская одежда*. В ряде сказок былинный персонаж был заменен на привычного сказочного (Алеша Попович на Алексея-царевича, Илья Муромец на мужика, князь Владимир на царя, а Идолище Поганое на ведьму).

Собственно волшебные сказки, представленные в данном сборнике, необычайно разнообразны по своему сюжетному составу. Помимо широко распространенных общерусских сказочных сюжетов, встречаются сюжеты, испытавшие на себе книжное влияние (это прежде всего касается сказок, сюжеты которых использовались А.С. Пушкиным), и наблюдается взаимодействие со сказками литовцев, белорусов и поляков. Тексты № 51—54 (АГ 425М), хотя и рассказаны на русском языке, восходят к литовской сказке «Эгле — королева ужей». С литовским вариантом совпадают не только сюжетная схема и важнейшие детали повествования трех первых текстов, но и имена детей героини, что в русском варианте приводит к некоторому нарушению логики. В литовском языке слово, обозначающее березу, мужского рода, соответственно, сын героини, которого зовут *Beržas* (Береза), может быть превращен в это дерево; в русском *береза* женского рода, но сказка сохраняет это слово как имя мальчика, что довольно странно для русской традиции, в которой береза обычно выступает символом девушки. В то же время в тексте № 52 прослеживается стремление рассказчицы сблизить имя героини Эгле и соответственно название дерева с привычным русским именем Елена. Нам не совсем понятно утверждение составителя, что текст № 52 совпадает с редакцией, которая положена в основу балета Э. Баллиса. Нам кажется, что влияние на этот текст должна была оказать более известная авторская переработка сюжета об Эгле — поэма Саломеи Нерис «Эгле — королева ужей» (1938—1940), неоднократно издававшаяся и по-литовски (начиная с 1940 г.), и по-русски в переводе М. Петровых. В любом случае на информантов, скорее всего, оказали влияние народные, а не авторские версии данного сюжета, если, конечно, собиратели не зафиксировали сведений о литературном источнике данного сюжета в творчестве конкретного сказочника (во всяком случае, в комментариях таких сведений нет). Необходимо отметить, что в сборнике представлены тексты с редкими сказочными мотивами.

Среди новеллистических и бытовых сказок отмечено также немало сюжетов, не зафиксированных в сказочном указателе (№ 141, 150, 167). Именно в сказках данной жанровой разновидности содержится немало языковых архаизмов и историзмов. В то же время записаны сказки, в которых помимо русского ис-

пользуются литовский, белорусский и польский языки, необходимые рассказчикам для придания той или иной сказочной коллизии комизма, связанного с непониманием представителем одного этноса другого.

В сборнике представлены также сказки-притчи, небылицы, анекдоты и докучные сказки. Целый ряд текстов представляют собой индивидуальное творчество сказителей.

Сказочные тексты свидетельствуют о том, что на территории расселения старообрядцев господствует культ устного рассказа, а это необычайно способствует сохранению сказочной традиции. В то же время именно прозаические жанры испытывают сильное влияние иноязычной среды. Песенные тексты воспроизводятся обычно на языке оригинала, исполнители прозы, и особенно сказочной прозы, заимствуют и приспособливают чужие тексты, но всегда рассказывают их по-русски. Таким образом, русскоязычный текст, функционируя в иноязычном окружении, приобретает особые, специфические черты. И Ю.А. Новиков при отборе материала для публикации руководствовался именно этим, отдавая предпочтение тем сюжетам и версиям, которые наиболее полно отражают специфику именно старообрядческой традиции в условиях иноэтнического окружения.

В основу раздела «Пословицы, поговорки, присловья» легли материалы из домашнего собрания собирателя-самоучки Елизаветы Ивановны Колесниковой. Впервые материалы ее коллекции были опубликованы еще в книге «Русские пословицы Литвы». Однако ее домашняя коллекция так велика, что и в данном издании материалы Колесниковой преобладают над текстами других информантов. К сожалению, мы не знаем имен других информантов, а также точное время фиксации текстов, поскольку, как и в разделе «Загадки», в комментариях эти данные не указаны.

Необходимо отметить, что помимо собственно пословиц, поговорок и присловий в раздел включены и некоторые поверья и приметы. Их появление в данном разделе объясняется тем, что они имеют вид отточенных афористических формул (с. 358). С этим не всегда можно согласиться. Например, «Кого заживо хоронят [в разговорах], тот долго живет» или «В понедельник и нищий не побирается [потому что *Понедельник — день тяжелый*]». Без пояснений в квадратных скобках тексты афористичны, но нуждаются в дополнительном толковании, без которого неясен смысл, а с пояснением они теряют свою формульность. Комментарий собирателя иногда необходим. Так, текст № 2574 «Штаны клином к дороге не вешают», как и многие другие из подраздела «Приличие — обычай — привычка — постоянство», является

поверьем, а не паремией. Поскольку данное поверье имеет форму запрета, то совершенно очевидно, что у него должна быть мотивировка<sup>5</sup> (которая может быть неизвестна или забыта информантом, о которой, безусловно, надо спросить). Кроме того, с нашей точки зрения, приметы и поверья вообще можно было бы выделить в самостоятельные разделы. Нам также кажется неправомочным включать в состав данного раздела фрагменты заговоров («Отстань, хвороба, иди ты на сухой лес!», № 209) и частушек («Я свою соперницу повезу на мельницу», № 379) без дополнительного указания на то, что в данной традиции они функционируют как паремии.

Представленные в сборнике паремии в большинстве своем имеют общерусский характер, однако многие тексты несут на себе печать религиозной, бытовой и культурной традиций старообрядцев. Особые группы составляют переделки традиционных паремий и пословицы, восходящие к печальным источникам. Есть в сборнике и пословицы иноязычного происхождения. В таких случаях литовские слова и выражения включены в состав русских пословиц без перевода, хотя целиком пословицы не приводятся, поскольку они либо переводятся словно, либо калькируются. В отличие от литовских польские и белорусские пословицы воспроизводятся почти без изменений. Приводятся в сборнике и пословицы, построенные на игре русских и иностранных слов. Необычайно важно, что к пословицам дается хотя бы минимальный комментарий, позволяющий понять их смысл. Иногда прослеживается весь ряд вызванных паремией ассоциаций (например, текст № 1904 «Сон положил, как в ладонь»: за паремией последовало воспоминание о поверье, что сны на праздник сбываются, затем подтверждение этого поверья на личном опыте, затем воспоминание о нескольких гаданиях, лишь одно из которых основано на принципе «высматривание суженного во сне»). Безусловным достоинством данного раздела является «Указатель произведений других фольклорных жанров, содержащихся в комментариях к пословицам». Из него видно, что в процессе объяснения той или иной пословицы люди вспоминали бытовые сказки, анекдоты, этиологические и мифологические сюжеты, поверья, гадания и т.п.

Загадки, представленные в сборнике, достаточно полно отражают общерусский репертуар. Помимо собственно загадок в раздел включены вопросы-шутки, загадки-задачи, тексты, построенные на игре слов. Интересно, что в издании оказались загадки об одном и том же явлении, не являющиеся при этом вариантами. Так, тексты № 4106—4108 («Катилась покатушечка, не зверь, не

птушечка, не камень, не вода, а отгадать — беда!», «Белый бык в подворотню глядит» и «Сидела цыганка в темнице, вышивала без иголки, без нитки, вышила цветок на целый мир; кто ни взглянет — каждый заплачет» имеют общий ответ — солнце. Некоторые тексты отсутствуют в сводном сборнике «Загадки». Их введение в научный оборот безусловно обогащает общерусский фонд загадок. Ряд загадок испытали на себе влияние польского и литовского фольклора.

Материалы сборника, безусловно, характеризуют фольклорную традицию старообрядцев Литвы как этноконфессиональный вариант общерусской традиции (с. 1). Диалектные особенности речи, обилие общих сюжетов и мотивов, близких к псковской традиции, позволяют говорить о том, что генетически данная традиция близка фольклорной традиции Русского Поозерья<sup>7</sup>. В то же время имеется и ряд отличий, свидетельствующих о том, что мы имеем дело с оригинальным локальным вариантом русской северо-западной традиции. Вероятно, материалы второго и третьего тома подтверждают данное положение. Многие тексты отражают влияние иноязычного, прежде всего литовского, окружения. Именно поэтому при публикации составитель отдавал предпочтение тем сюжетам и версиям, которые отражают взаимодействие старообрядческой традиции с польским, литовским и белорусским фольклором.

Издание будет интересно не только фольклористам, этнографам, диалектологам, историкам, но и всем любителям хороших книг по традиционной культуре.

#### Примечания

<sup>1</sup> Русский традиционный фольклор на территории Литовской ССР / Исслед. и публ. Н.К. Митропольской. Вильнюс, 1977.

<sup>2</sup> Русский фольклор Литвы / Исслед. и публ. Н.К. Митропольской. Вильнюс, 1975.

<sup>3</sup> Песни и сказки русского населения Литвы / Авт.-сост. Н.К. Митропольская // Фольклор русского населения Прибалтики. М., 1976. С. 10—81.

<sup>4</sup> Мы не будем в данной рецензии обсуждать вопрос о том, была ли советская власть в Литве оккупационной.

<sup>5</sup> Наиболее традиционной является следующая: «Штаны к дороге клином не вешают — в дорогу пойти придется, когда и не ждешь, что надо» (Литва, г. Зарасай).

<sup>6</sup> Загадки / Изд. подгот. В.В. Митрофanova. Л., 1968.

<sup>7</sup> Вся зона псковских говоров (Псковская область, пограничные районы Новгородской, Тверской и Смоленской областей).

В.Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ,  
канд. филол. наук; Гос. республиканский  
центр русского фольклора  
(Москва)

## «Сего ради нищ есмь...»: бродячие слепые певцы в традиционной культуре славян

К. Михайлова. Странствия слепых певцов въ фольклорной культуре на славяните / Българска академия на науките. Ин-т за фолклор; Предговор Н. Кауфман. — София: Издателско ателие Аб, 2006. — 528 с. + 18 л. ч/б и цв. вкл.

Выход в 2006 г. книги научного сотрудника Института фольклора Болгарской академии наук (София) Кати Михайловой «Странствующий слепой певец-нищий в традиционной культуре славян» стал настоящим подарком научному сообществу фольклористов, этнографов, этнолингвистов, этномузикологов и всем интересующимся фольклором и традиционной культурой славян. Монография является долгожданным плодом многолетнего кропотливого труда автора, привлекшего обширную литературу на основных славянских языках и собравшего материал по данной теме как в архивах почти всех славянских стран, так и в ходе полевых исследований в Болгарии, Польше, Словакии и на Украине в 1980—1990-е гг.

Книга состоит из собственно исследования (с. 17—294) и обширного Приложения (с. 295—527), между которыми помещена вклейка с иллюстрациями. Исследование состоит из Введения, пяти глав и Заключения. Во Введении (с. 17—36) автор посредством историко-библиографического экскурса вводит читателя в проблематику исследования: отмечает основные песенные жанры, составляющие репертуар бродячих певцов в разных славянских традициях, предлагает обзор базовых работ, посвященных изучению этих жанров, а также указывает нефольклорные источники (мемуары, записи путешественников, монастырские типики, судебные дела, налоговые и полицейские списки и др.), служившие дополнительным материалом в работе над книгой.

Фактически вводной, т.е. вводящей в проблематику, является и глава 1 «Типы странствующих профессиональных эпических певцов у славян» (с. 37—70), в начале которой К. Михайлова дает историко-типологическую характеристику феномена профессионального эпического бродячего певца, опираясь на два основных признака — странствования как способа пропитания и эпического пения как профессионального занятия, и утверждает приоритет поэтического дара, а не обучения у этого типа певцов (замечу, что термин «эпический» К. Михайлова употребляет в широком смысле). В этой главе рассматриваются бродячие певцы у западных, восточных и южных, в частности балканских, славян как носители «высокой» (собственно эпические певцы и сказители) и «низкой» (шуты, скоморохи, жонглеры, игрецы) светской

культуры, а также как представители антиклерикального искусства: голярды (*goliardowie*) и рыбальты (*rybałci*) у поляков, дьяки (*dijaci*) у сербов и хорватов, пыворезы (*pivorezzi*) у украинцев. Певцы — носители «высокой» аристократической культуры у славян, подобно трубадурам в Южной Франции, труверам в Северной Франции и Англии, миннезингерам в Германии, всегда представляли светское воинское искусство (родовые, дружинные певцы, у поляков, чехов и словенцев куртуазные средневековые певцы). Тип эпического бродячего певца — носителя «низкой» светской культуры связан с неофициально-праздничным, смеховым началом в средневековой культуре. Автор тщательно исследует историю вопроса и отмечает черты, присущие типу эпического певца в разных славянских странах в силу особенностей исторического развития той или иной славянской нации, а также отношения к бродячим певцам общества и церкви; говорит о культурно-исторической роли певцов — носителей «низкого» искусства. Убедительным представляется выделение К. Михайловой в отдельный тип антиклерикальных певцов (часто их причисляют к типу скоморохов), чье искусство пародировало духовенство и по сути обладало морализаторской функцией, будучи направленным против нарушения моральных норм духовенством. Четвертый тип певца, лишь упомянутый в главе 1, — это профессиональный эпический певец-нищий, преимущественно носитель «низкой» культуры, который и является предметом дальнейшего исследования.

В главе 2 «Историко-типологическая характеристика странствующего эпического певца-нищего у славян» (с. 71—114) бродячий певец-нищий удачно характеризуется одновременно во времени и пространстве: на Балканах в античную эпоху (с. 71—73), в Западной Европе в период Средневековья, Возрождения и Нового времени (с. 73—75; согласно обще принятой исторической хронологии; о терминологии автора см. ниже), последовательно у всех групп славян (западных, восточных и южных) в разные исторические периоды, но в основном не ранее XV в. (с. 75—107). Автор отмечает, что почти везде у славян бродячие слепые певцы-нищие представляли собой самостоятельную социальную группу с присущими ей признаками обособленности, нормами поведения, внутренней организацией, системой взаимоотношений. В этой главе читатель может не только найти исторические сведения о слепых певцах-нищих у славян и об их роли в том или ином славянском обществе, но и, например, узнать мнение автора о таком специфическом явлении, вошедшем в научный обиход благодаря болгарским эпосоведам, как «певческие школы» низких слепцов в болгарских землях. Интересно, что К. Михайлова, опираясь на имеющийся материал, утверждает, что

доказательства существования подобных «певческих школ» отсутствуют.

В главе 3 «Функционально-семантическая характеристика нищего и певца-нищего у славян» (с. 115–160) автор сравнивает обыкновенного нищего и певца-нищего (с. 115–133 и с 133–149 соответственно) по отношению к таким категориям, как сакральность и бедность, исследует такие признаки нищего, как мобильность, телесная неполноценность (убогость), в частности слепота. Исследователь отмечает функции и роли, которыми наделяются и которые исполняют нищий и певец-нищий в фольклоре (нищий как сакральный персонаж, ср. мотивы «Иисус Христос, странствующий в образе нищего», «нищенка, персонифицирующая Богородицу», «царский сын переодевается в нищего») и народной культуре, в частности в традиционной обрядности (обряды перехода). К. Михайлова отмечает, что по сравнению с обыкновенным нищим певец-нищий обладает большей сакральностью, его телесная убогость есть знак его пограничного состояния, принадлежности к иному миру, знак пророчества, знания, мудрости. Этим объясняется и его медиативная функция в обрядах перехода. В конце третьей главы автор останавливается на характеристике атрибутов певца-нищего, несущих определенную семантическую нагрузку, — одежды и музыкальных инструментов.

Глава 4 «Семантическая характеристика репертуара певца-нищего у славян» (с. 161–238) разделена на две части: «Религиозно-легендарный эпос» и «Семейно-бытовые песни на тему греха». Однако вторая часть занимает лишь треть страницы (с. 223) и нужна, видимо, лишь для подтверждения основной мысли автора, высказанной в разделе первом: «главная тема в семейно-бытовых песнях — опять-таки грех», который состоит в нарушении родственных отношений. Указаны два мотива: «злая мачеха и сирота» и «убийство детей матерью». Таким образом, глава полностью подчинена рассмотрению религиозных песен у славян (духовных стихов и т.п.), встречающихся в них тем и мотивов. Автор утверждает, что именно религиозно-легендарные песни являлись основой репертуара бродячих певцов-нищих и что основной темой, объединяющей все песни, была тема греха и возмездия.

В главе 5 «Функциональная характеристика репертуара певца-нищего у славян» помимо подробного исследования функций, которые носило певческое искусство нищих слепцов (нравственная, регулятивная, социально-интегрирующая, эстетическая, целебная и др.), указываются связанные с этими функциями и значимые для обрядовой традиции славян место и время исполнения песен. Как показывает автор, и место и время имеют сходную характеристику — и то и другое связано с категорией границы в традиционной культуре.

В Заключении (с. 275–278) автор кратко обобщает выводы, сделанные в ходе исследования, так что у читателя остается целостное впечатление о предмете исследования.

Приложение в данной книге невозможно переоценить. В нем представлены указатели тайных знаков и тайного языка нищих; молитвы нищих; благопожелания и проклятия, которыми пользовались нищие; песни из репертуара болгарских, сербских, русских, украинских, полесских, белорусских, польских, словацких, чешских нищих слепцов с нотировками и подробными паспортами — здесь и подборка из известных сборников, и полевые материалы автора с нотировками болгарского музыканта Наталии Рашковой; а также несколько болгарских сказок, рассказанных певцами-нищими или в которых нищий является главным персонажем.

К несомненным достоинствам монографии можно отнести лингвистическую составляющую исследования, а именно точную передачу номинаций певцов и текстов песен согласно источникам и на языке оригинала. К. Михайлова прекрасно владеет славянскими языками, что не могло не сказаться на качестве исследования. Давая историко-типологическую характеристику бродячего певца, автор широко привлекает фольклорно-лингвистический материал (пословицы, поговорки, фольклорные легенды), а также данные изобразительного искусства (изображения на церковных фресках, книжных миниатюрах): например, в древнерусской иконографии Страшного суда встречается изображение дьявола в костюме скомороха, в польской средневековой миниатюрной живописи с дьяволом связывается фигура голого танцующего музыканта и др. Сами изображения, а также современные и архивные фотографии слепых певцов можно рассмотреть на упоминавшейся вклейке.

На фоне несомненных достоинств рецензируемого труда отмечаются и некоторые неточности. Так, в книге отсутствует словенский материал (а может быть, явления, которое исследует автор, не существовало или не было зафиксировано на словенских землях?). В главе 3 не всегда четко разделяются признаки и категории: так, в один ряд признаков, из которых складывается семантическая характеристика нищего, поставлены сакральность, бедность (категории), телесный недуг, мобильность (признаки). В главе 4 не разведены жанровые характеристики репертуара нищего-слепца: в подразделе 4. I.1. песни и сказки рассматриваются вместе (как жанровые разновидности религиозно-легендарного эпоса); автор классифицирует их, объединяя одновременно проблемой милосердия и категорией богатства. В то же время в подразделах 4. I.2.–4. I.3. анализируются уже только религиозные песни, принцип классификации меняется.

Впрочем, не всегда понятно, каков он, — песни классифицируются то ли по мотивам, то ли в соответствии с традиционными представлениями, отраженными в них (см. особенно подраздел 4. I.3.).

Иногда в книге встречаются некорректные географические отсылки и календарные указания. Так, например, на с. 120 г. Каргополь помещен в Обонежскую область (при этом в русской работе, на которую ссылается автор, это, естественно, Обонежский край, Обонежье), на с. 121 читаем: русские «в день св. Акилина, 13 июня (Петровские заговены), для нищих варят кашу и готовят угощение с целью обеспечить богатый урожай», хотя, как известно, начало Петровского поста, и, следовательно, заговенье на него не имеют определенной даты и зависят от даты Пасхи (Троицы).

Кроме того, в книге представлен «болгароцентричный» подход к определению исторических периодов. Так, позднее Средневековье автор помещает в конец XV в. (с. 72), раннее Возрождение — в начало XVI—XVII (XVIII) вв. (с. 73), Возрождение же предполагает период XVII—XVIII вв. (*passim*), совпадающий с эпохой Болгарского Возрождения. Вероятно, следовало бы оговорить терминологию, касающуюся хронологии, тем более что в Западной и Восточной Европе, а также отдельно в истории каждого славянского народа под Возрождением понимаются часто разные исторические периоды.

В заключение следует отметить прекрасное полиграфическое исполнение и чрезвычайно высокое качество редакционной подготовки рукописи, что существенно облегчает чтение и понимание текста.

О.В. ТРЕФИЛОВА,  
Ин-т славяноведения РАН  
(Москва)

## Русские песни о преступниках и палацах

М. Джекобсон, Л. Джекобсон Преступление и наказание в русском песенном фольклоре (до 1917 года). — М.: Изд-во Соврем. гуманит. ун-та, 2006. — 504 с.

Новая книга Майкла и Лидии Джекобсонов — американских историков, собирателей и исследователей русской фольклорной песни, авторов фундаментального двухтомника «Песенный фольклор ГУЛАГа как исторический источник»<sup>1</sup> подобна вышедшему ранее и по структуре (комментированная публикация текстов и их вариантов), и по лежащей в ее основе методологической предпосылке: согласно историко-культурной концепции авторов, в фольклорной песне непосредственно отражаются взгляды той социальной группы, в кото-

рой она создавалась, в соответствующую историческую эпоху.

В издании совмещены одновременно две книги различного типа и назначения. Во-первых, это сборник песенных текстов, содержащих описание преступления и/или наказания и распределенных по жанровым, тематическим, хронологическим разделам. Во-вторых — монография, посвященная истории русского правового, политического и этического сознания, использующая в качестве основного источника фольклорные песенные тексты. Поэтому рассматривать и оценивать «Преступление и наказание...» имеет смысл двояко, четко разводя эти две «книги».

Прежде всего рассмотрим книгу как антологию. Она включает в себя около 300 песенных текстов. Принципиальное отличие от предшествующей публикации состоит в том, что в «Песенном фольклоре ГУЛАГа...» были представлены в основном тематически и стилистически более или менее однородные тексты, вытравившие в сравнительно ясно очерченной среде (криминальной, тюремной, лагерной, позднее — дворовой и интеллигентской), т.е. достаточно компактный пласт материала. В «Преступлении и наказании...» же эти рамки заметно расширены как в жанровом, тематическом, так и хронологическом отношениях, а также по параметрам среды бытования, pragmatики исполнения, авторства и т.д. В книге соседствуют былины, баллады, скоморошины, крестьянские лирические, плясовые песни, жестокие романсы, революционно-агитационные песни (от декабристов до марксистов), бродяжки, тюремные, разбойниччьи, воровские песни, хулиганские частушки. Такое разнообразие и неоднородность материала заставляют расценивать замысел авторов-публикаторов по меньшей мере как смелый.

Тексты распределены по главам и подразделам. Глав две: «Старые песни» и «Новые песни». Объясняется такое распределение материала следующим образом: «...новые не испытали влияние современного стихосложения, импортированного из Европы в XVIII в. Они имеют рифмы и ритмический рисунок стихотворных произведений, которых не было в старых песнях. Такое разделение по стилю, как правило, соответствует хронологическому разделению» (с. 20). В этом авторы отчасти следуют традициям советской фольклористики<sup>2</sup>, а в конечном счете — и фольклористики XIX в.<sup>3</sup> Старые песни представлены разделами «Былины», «Исторические песни», «Разбойничьи песни», «Семейно-бытовые песни» и «Тюремные песни», к новым отнесены «Агитационные и революционные песни», «Песни разбойников, беглых и бродяг» и снова «Семейно-бытовые» и «Тюремные».

Тексты песен в основном взяты из известных фольклорных изданий, таких как «Древние российские стихотворе-

ния...» Кирши Данилова, «Великорус в своих песнях, обрядах...» П.В. Шейна, «Великорусские народные песни» А.И. Соболевского, «Народные баллады» Д.М. Балашова и др. Однако встречаются и песни, записанные самими авторами книги<sup>4</sup>, а также взятые из малоизвестных или труднодоступных изданий<sup>5</sup>. Кроме того, помимо авторских комментариев, алфавитного указателя и гlosсария в сборнике присутствуют предисловие, примечания к каждой песне и список использованных источников. В них находится информация о большом количестве публикаций, содержащих ценный песенный материал, среди которых также много редких песенников и сборников дореволюционного периода<sup>6</sup>, 1920—1930-х гг.<sup>7</sup> и вышедших в эмигрантской печати на Западе<sup>8</sup>. Таким образом, составители антологии не только сопровождают публикуемые тексты необходимым для фольклористического издания справочным аппаратом, но и вводят в научный оборот ряд новых, а точнее — до некоторой степени забытых старых источников.

Что касается использованной авторами научной литературы, то ее объем весьма внушителен: более полутора сотен работ, вышедших за более чем двухсотлетний период. Это исторические, филологические и юридические труды, а также публикации мемуарного характера. Вместе с тем авторы порой излишне доверчиво воспринимают многие суждения и оценки, встреченные ими в научной литературе. Так, в качестве доказательства реального бытования песен декабристов и, соответственно, основания для включения их в сборник (критерий отбора — устное бытование) использованы не фольклорные записи или сборники, а ссылка на работу А.М. Новиковой 1982 г. «Революционные песни декабристской эпохи», сами же тексты приводятся преимущественно по сборнику «Вольная русская поэзия XVII—XIX вв.» (сост. С.А. Рейсер) — заметим, не сборнику *песен*, а сборнику поэтических произведений. В этой связи объяснимым выглядит и сделанное авторами наблюдение, что «из 6 песен, записанных в советское время, только одна не обвиняет царя» (с. 115).

Составление фольклорного сборника по тематическому принципу характерно скорее для популярных изданий, поэтому применительно к изданию научному неизбежно возникают вопросы относительно принципа отбора песен, включенных в книгу. В частности, вопрос о том, насколько учитывалась историческая изменчивость понятий «преступление» и «наказание»: при выборе песен авторы, по всей видимости, ориентировались на их современные значения. Из-за этого в комментариях приходится оговаривать, что в соответствующую эпоху считалось преступлением и требовало наказания, а что нет: «Таким образом, переход от преступной жизни на службу важно-

му лицу казался естественным» (с. 63); «Казаки не считали ограбление купцов и захват женщин преступлением» (с. 107); «Тот факт, что соблазнитель — татарин, усугубляет "грех" девушек» (с. 192); «В самый ранний период казачество убийство жены обычно не наказывалось» (с. 202) и др.

Использование современных понятий и критериев применительно к историческому материалу приводит порой к появлению нетривиальных и небесспорных трактовок: «В нем (публикуемом фрагменте былины. — А.Б., М.Л.) Илья Муромец представлен как идеальный воин и полицейский» (с. 61); «Вместо того чтобы наказать его за разбой, князь Владимир пригласил его к себе на службу, на что Чурила согласился. Таким образом князю Владимиру удалось привлечь на свою сторону опасного соседа-разбойника» (с. 70); «В песне казаки игнорировали закон, а правительство не особенно старалось претворить его в жизнь» (с. 84) и т.п. С другой стороны, если следовать логике авторов, то, вероятно, стоило бы разграничить преступления уголовные (преобладающие, например, в разделе «семейно-бытовые песни») и преступления политические (естественным образом доминирующие в разделе «агитационные и революционные песни»). Ведь это разделение, как представляется, определяет целый комплекс различий в отношении как «народа», так и «правительства» и к преступлению, и к преступнику, и к жертве, и к наказанию. Тем не менее подход авторов по-своему логичен, если понимать основную идею антологии следующим образом: представить, как изображалось и оценивалось в песенном фольклоре до 1917 г. то, что мы в начале XX в. (и учитывая опыт века XX) называем преступлением и наказанием.

Подготовленная на высоком академическом уровне публикация текстов, содержащих сходные темы и мотивы, несомненно представляет интерес и может быть использована для дальнейших исследований как историко-культурного, так и филологического характера (например, в области изучения генезиса и развития отдельных мотивов, сюжетов, формул).

Теперь остановимся на второй, а по значимости, пожалуй, первой ипостаси этой книги. «Преступление и наказание в русском песенном фольклоре» — это прежде всего монографическое исследование, синcretически соединившее в себе исторический, историко-культурный, филологический, правовой и даже морально-этический подходы. Авторы намеренно отходят от традиционной для антологий композиции: вступительная статья — корпус текстов — комментарии. М. и Л. Джекобсоны поместили и фольклористические примечания, и историко-культурологический комментарий непосредственно после каждой песни, повторяя тем самым структуру

«Песенного фольклора ГУЛАГа...». В результате при сплошном прочтении все авторские тексты складываются в цельный трактат историко-идеологического и морально-этического характера, в котором сами тексты песен приобретают статус материала исследования, примеры из которого и приводятся в качестве иллюстраций к наблюдениям, выводам, суждениям, гипотезам его авторов.

Примечания и комментарии содержат не только сведения о времени и среде появления, о публикации и бытования песни, но также и предлагаемую авторами книги интерпретацию и четко сформулированную оценку презентируемой в песне взгляда на заглавную тему сборника — на преступление и наказание. Эта оценка касается прежде всего нравственных аспектов. «Отношение к преступлению» (так озаглавлен один из разделов предисловия, с. 21), осуждение или оправдание преступника, усматриваемое авторами-составителями в той или иной песне, является лейтмотивом комментариев: «Буслаева никто не осудил и не наказал» (с. 48), «Буслаев наказан» (с. 56), «песня осуждает убийцу» (с. 215), «отношение к заключенному в песне сочувственное» (с. 218), «песня сочувствует молодцам» (с. 239), «разбойники в песне вызывают уважение своим мужеством» (с. 357); «Песня романтическая. Преступления не осуждаются» (с. 366) и др.

Другим важным для авторов аспектом рассмотрения песенного материала является идеологическая направленность произведения. Всякий раз они стараются четко ответить на вопрос, интересы какого класса или социальной группы выражает песня, чьи права или выгоды она защищает, к чему призывает: «Негативное отношение к царю соответствует традиции староверов» (с. 115); «Песня описывает события с правительственною точки зрения» (с. 129); «Хотя приведенная песня про-пугачевская, она поддерживает утверждение правительства, что Пугачев был самозванцем» (с. 130); «песня направлена против царя, высших классов и церкви» (с. 261); «Песня отражала разочарование крестьян и либеральной части общества» (с. 263); «Песня резко критикует царя и правительство» (с. 307); «Песня призывает рабочие полки готовиться к беспощадному бою за свободу...» (с. 128) и др. В этом смысле новую книгу М. и Л. Джекобсонов можно рассматривать как продолжение (а по хронологии включенного материала — наоборот, предварение) предпринятого в упомянутом двухтомнике исследования истории отношений российской власти и населения, выраженной в народных песнях.

Естественным следствием подобного — этического и политического — рассмотрения выглядит и поиск причин, источников тех или иных взглядов на преступление, исторически изменчивых, но тем не менее имеющих определен-

ные тенденции развития. Авторы книги находят такую причину в расхождении взглядов «правительства» и «народа» / «людей», все больше возрастающем на протяжении рассматриваемого периода: «Отчуждение людей от правительства способствовало тому, что осужденный человек не обязательно был преступником в их глазах» (с. 35). Иллюстрациями этого тезиса, видимо, служат все тексты (статистически действительно преобладающие, а в XIX в. составляющие подавляющее большинство), в которых «песня сочувствует бродяге / разбойнику / заключенному / беглецу» (с. 112, 159, 218, 235, 300, 374, 436 и др.).

Странно, что христианские мотивы сочувствия, традиционные для русской культуры, авторами не рассматриваются. В конце вступительной статьи названы причины исключительно политического характера: «Отчуждение общества от правительства повлияло как на отношение людей к песням о преступлении и наказании, так и на содержание этих песен. Отчуждение способствовало их популярности» (с. 39). Мысль о том, что направленность песни против властей — источник ее популярности, звучит и в комментариях: «Популярность песни частично объясняется ее темой. Заключенные воспринимали удачный побег как победу над администрацией» (с. 403); «Это песня заключенных об успешном побеге. Он воспринимается ими как победа над администрацией тюрьмы» (с. 419).

Пожалуй, именно идея отчуждения власти от народа является наиболее отчетливо выраженным итогом исследования М. и Л. Джекобсонов. Насколько точен этот взгляд, применим ли он к столь внутренне разнородному материалу (как, например, былины и агитационные песни поэтов-декабристов) или нет — эти вопросы имеет смысл обсуждать за рамками данной рецензии.

Хотелось бы надеяться, что книга Майкла и Лидии Джекобсонов «Преступление и наказание в русском песенном фольклоре (до 1917 года)» будет не только замечена и оценена исследователями в качестве сборника, в котором опубликованы некоторые редкие, ранее бывшие труднодоступными тексты и собрана огромная библиография по теме, но и действительно станет поводом для научных рефлексий и дискуссий и привлечет внимание более широкого круга читателей, интересующихся русским фольклором и историей.

#### Примечания

<sup>1</sup> Джекобсон М., Джекобсон Л. Песенный фольклор ГУЛАГа как исторический источник (1917–1939). М., 1998; Они же. Песенный фольклор ГУЛАГа как исторический источник (1940–1991). М., 2001.

<sup>2</sup> Раздел «Новые народные песни» выделен, например, в сборнике А.М. Новико-

вой «Русские народные песни», правда, в нем представлены песни конца XIX — начала XX в. См.: Русские народные песни / Сост. А.М. Новикова. М., 1957. С. 439.

<sup>3</sup> Разделение на «народную» и «художественную» песни (см., например: Литературная энциклопедия. Т. 8. М., 1934. С. 587–606, статья «Песня») восходит в конечном счете к разграничению Volkslied — Kunstlied и традам фольклористов XIX в.

<sup>4</sup> См., например, песни и сведения об их записи на с. 345–346, 359–360, 360–361 и др.

<sup>5</sup> См., например: Новые песни. По старой Калужской дороге. М.: Изд. А.С. Балашова, 1911 (с. 355, сноска); Максимов С. Сибирь и катогра: в 3 ч. СПб.: Тип. Н. Степанова, 1891 (с. 416, примеч.); и др.

<sup>6</sup> См., например, в сноске 1 на странице 14: Сибирская катогра. Песни сибирских каторжан, бродяг и инородцев для одного голоса и для хора с акк. форта. / Записал в тюрьмах и тайгах Сибири, переложил, гармонизировал и исполнил почти во всех городах России В.Н. Гартевельды. Киев: Изд. Леона Идзиковского, [1912]; Ах, Боже! Свободы я лишился. За крепкой железной решеткой / Собрал и издал А. Шурин. Одесса: Тип. «Издатель» Я.Х. Шермана, [1913]; День проходит, ночь заходит. Одесса: Тип. «Издатель» Я.Х. Шермана, [1907]; Спускается солнце за степи. Новые песни сибирских бродяг / Собр. И.Ф. Овчинников. Киев: Книгоизд-во И.Т. Губанова, 1912; За кирпичной тюремной стеной. М.: Тип. П.В. Бельцова, 1918; Завещание пьяницы. Друзья прощайте, умираю. М.: Книгоизд-во Максимова, 1906; Маруся отравилась, в больницу повезли. М.: Книгоизд-во Максимова, 1911; На паперти божьего храма. СПб., 1908; На цепочке я сижу и в оконечко гляжу. Песни заключенных. М.: Издание А.С. Балашова, 1913; Народные песни. Говорила сыну мать: не водись с ворами. М.: Книгоизд-во Максимова, 1910; и др.

<sup>7</sup> Например: Хандзинский Н. «Блатная поэзия» // Сибирская живая старина. Иркутск, 1926. Вып. 1 (1). С. 41–83; Глубоковский Б. Материалы и впечатления. О. Соловки на Белом море: Бюро печати УСЛОН, 1926; Фольклор Восточной Сибири / Сост. А. Гуревич. Иркутск: ОГИЗ, 1938; Гуревич А.В., Элиасов Л.Е. Старый фольклор Прибайкалья. Т. 1 / Вступ. ст. и примеч. А.В. Гуревича. Улан-Удэ: Гос. Бурят.-Монгол. изд-во, 1939; и др.

<sup>8</sup> Например: Бойков М. Люди советской тюрьмы. Бузнос-Айрос: Сеятель, 1957; Никонов-Смородин М.З. Красная катогра. София: 1938; Федотов Г.П. Лицо России: Сб. ст. (1918–1931). Paris: YMCA-Press, 1967; Олицкая Е. Мои воспоминания: В 2 т. Frankfurt/Main: Посев, 1971; Russian folk-songs as sung by people and peasant wedding ceremonies. Customary in Northern and Central Russia / From authentic material collected and translated by me. Eugenie Lineff, with a preface on Russian folk-songs by H.E. Krehbiel. Chicago: Clayton F. Summy, 1893; и др.

А.С. БАШАРИН;  
Санкт-Петербургский гос. ун-т;  
М.Л. ЛУРЬЕ, канд. искусствоведения;  
Санкт-Петербургский гос. ун-т  
культуры и искусств

## Русские рукописные травники в контексте культуры

А.Б. Ипполитова. Русские рукописные травники XVII–XVIII веков: Исследование фольклора и этноботаники / [Отв. ред. А.Л. Топорков]. — М.: Индрик, 2008. — 512 с. + 7 л. цв. вкл. — (Традиц. духов. культура славян. Соврем. исследования).

Монография А.Б. Ипполитовой посвящена одному из интереснейших и в то же время недостаточно изученных пластов русской книжности — «народным» рукописным травникам XVIII в. Круг этих памятников в силу колоритности содержащегося в них материала давно привлекал внимание ученых — как с точки зрения археографии и истории естественных наук и медицины, так и с точки зрения лингвистики и фольклористики. Травники (равно как и лечебники, а также такие сочинения древнерусской «естественнонаучной» литературы, как «Физиолог» и бестиарии) представляют собой уникальное культурное явление — и как тип памятника, стоящего на пограничье книжной и устной традиций, и как особый тип текста, в котором нашли отражение северные представления о растениях, характерные для русского и шире — европейского Средневековья. Значительное число списков травников, имеющихся в древлеханилищах, свидетельствует о том, что этот памятник пользовался большой популярностью и был вос требован народной культурой вплоть до середины XX в. Однако при обилии фактического материала и достаточно обширной библиографии опубликованных текстов в изучении травников остается еще много нерешенных задач, касающихся как общей традиции бытования травников в русской культуре, так и истории отдельных списков и рукописей.

В своем исследовании, опираясь на обширный материал древнерусских рукописей, многие из которых впервые вводятся в научный оборот, А.Б. Ипполитова обращается как к самому феномену травников, их роли в истории русской культуры XVII–XVIII вв., так и к структуре текстов и соотношению содержания памятника с социальным и этнографическим контекстом. Автор ставит целью описать те фрагменты «народной картины мира», которые нашли отражение в травниках — это представления о реальных и вымышленных растениях, об их функциях и использовании их человеком в повседневной и магической практике. Вместе с тем предпринимается успешная попытка охарактеризовать русские травники XVII–XVIII вв. как особый тип

памятника и на базе историко-антропологического подхода проанализировать с помощью материала травников представления о проблемных сферах человеческой жизни.

«Содержательная» сторона (т.е. собственно текстологический анализ травников) предваряется в книге обширным историографическим вступлением, которое само по себе является чрезвычайно интересным и захватывающим чтением. Ведь впервые за всю историю описания народных травников перед читателем открывается подробная история публикации и изучения травников, рассказывается об археографических особенностях и типологии списков травников. За этими, казалось бы, сугубо «техническими» деталями стоит важная культурологическая информация: рукописи дают нам сведения и о социально-половом составе владельцев травников, и о среде бытования рукописей, и об отношении к травникам как средоточию «тайного знания» (недаром травники неоднократно фигурируют в следственных делах XVIII в. о колдовстве). Безусловным достижением является построение типологии списков русских «народных» травников: всесторонне проанализированы 71 архивный список XVII — начала XX в. и 8 опубликованных текстов XVII–XVIII вв.; выделено 11 типов травников XVII–XVIII вв., 1 тип XIX в., а также описаны отдельные списки, не подпадающие под разработанную классификацию. Таким образом, прежде достаточно хаотичная картина состава русских травников (следует отметить, что травники бытовали не только как цельные тексты, но входили в качестве фрагментов в лечебники, сборники заговоров и т.п.) приобретает четкие очертания.

Чтобы подготовить читателя к восприятию обширного фактического материала, автор завершает первую часть изложением сводных принципов описания растений в «народных» травниках (жесткая структура статей травников, обилие вариативных названий, наиболее значимые позиции описания — через сравнение, мотивацию названия на основе тех или иных признаков (например, цветообозначение) или функций растения). Важными для текстологического изучения травников представляются наблюдения автора над фитонимами, в наименовании которых фигурирует цвет. Это не просто разноцветье, доступное человеческому глазу, речь идет о растениях, чья «мифология» определяется символическими коннотациями, связанными в культуре с тем или иным цветом или сочетанием цветов (в первую очередь полихромные и «золотые» растения). Травники насыщены цветовыми характеристика-

ми: автор отмечает наличие цветовых прилагательных в устойчивых сочетаниях, характеризующих пространство, животных, предметы и т.п. Однако в этом ряду цветообозначений не всегда последовательно различаются «физические» и «символические» цвета, например, в сочетаниях типа *черная изба*, *черная болезнь*, *черная кручина*, *светлый голос* (с. 114) цветовой элитет есть метафора, а не хроматическая характеристика объекта.

Итог, который можно подвести на основе описанных в первой части травников, впечатляет: А.Б. Ипполитова выделяет 450 типовых текстов о растениях, на основе которых намеревается в дальнейшем создать словарь терминологии и символики русских травников — такую перспективу можно только приветствовать!

Вторая часть книги посвящена разнообразным представлениям о растениях, зафиксированных в травниках, — это время и ритуалы сбора растений, а также поверья о наиболее статусных в народной системе ценностей растениях — «царских», «материнских», «святых», а также об особо значимых в магической и лечебной практиках антропоморфных растениях и о всемирно известной мифической «разрыв-траве» (которая, однако, считалась нашими предками вполне реальной и пригодной к добыванию кладов).

Отметим, что модели номинации, например, «царских» и «материнских» растений формируются по такому же принципу, как в апокрифическом стихе о Голубиной книге, что еще раз подтверждает связь травников со сферой «отреченного чтения» (с. 206).

Анализируя ритуальные действия при сборе растений (с. 153–166), автор выделяет два основных типа: «ритуал окружения» и «ритуал выкупа» (с. 154), однако в дальнейшем при разборе конкретных примеров говорится уже о «мотивах выкупа» (с. 161), далее опять эти обрядово обставленные действия называются «ритуалом выкупа» (с. 162), а на с. 163 параллельно существуют и «ритуал», и «мотив». Такая терминологическая чепреполосица ясности не вносит, более того — применение термина *мотив* к описанию formalизованного действия, каковым предстает сбор растений в травниках, вообще представляется спорным.

Особо отметим, что, учитывая гетерогенный характер травников, А.Б. Ипполитова корректно использует в своей работе сравнительный материал из других традиций (от античности до современных фольклорно-этнографических данных), который всегда строго соответствует информации, заданной текстом травника (типовидные параллели и сходства, аналогии и т.п.).

Именно поэтому чрезвычайно ценными для фольклориста, этнолингвиста и текстолога являются те разделы глав второй части, где последовательно со-поставляются представления о растени-ях в устной (существенно фольклорной) традиции и в травниках — наглядно проявляются сходства и различия в трактовках, факты взаимодействия устной и книжной традиций. Особенно удачно осуществлен сопоставительный анализ устных и книжных свидетельств, касающихся «разрыв-травы», в котором использованы данные всех славянских и некоторых западноевропейских тра-диций.

Часть третья посвящена функциям растений в травниках, которые охва-тывают самые разнообразные стороны человеческой жизни (медицина, хозяйствен-ные проблемы, семейно-брачные отношения, социальная и «профессио-нальная» магия, взаимоотношения с нечистой силой, обретение сверхъестес-твенных способностей). Таким образом, анализ функциональной составляющей травников позволяет судить о степени включенности данного типа текстов в социокультурный контекст того време-ни. В этой главе, помимо исчерпываю-щего описания применения тех или иных растений в разных сферах человеческой жизни, ценными являются на-блюдения автора над текстологическими совпадениями статей травников, сбор-ников заговоров и лечебников, а также следственных дел о колдовстве (с. 323, 329, 348), рассуждения о роли этимоло-гической магии в представлениях о фун-кциональном предназначении растений (с. 334—338), о гендерной направлен-ности статей травников, адресованных в основном мужчинам (с. 346—380).

Особо следует сказать о приложении к монографии, в составе которого три подборки текстов: «"Царские" растения» (с. 399—404), «Растения, наделяемые свойствами разрыв-травы» (с. 405—410) и «Антрапоморфные растения» (с. 410—416). Тексты из различных списков, собранные воедино, составляют впечат-ляющие мифопоэтические «портреты» растений, как они виделись составите-лям травников.

Выходящая далеко за пределы собс-твенно этноботаники, новая книга о русских травниках наглядно показывает широту распространения этих текстов, их востребованность в самых разных слоях населения. «Народные» рукопис-ные травники стали ярким примером низовой рукописной традиции в рам-ках нарождающейся светской культуры XVII—XVIII вв.

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

## НОВАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО ФОЛЬКЛОРУ, ЭТНОГРАФИИ, ЭТНОЛИНГВИСТИКЕ

### Исследования и материалы

**Антрапологический форум.** — СПб., 2008. — № 9: Престиж в науке (обсужде-ние статьи М. Соколова). — 388 с.

**Атлас культур и религий / Мин-во регион. развития РФ; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; Отв. ред. В.А. Тишков, А.В. Журавский, О.Е. Казьмина. — М.: Дизайн. Информация. Картография, 2008. — 256 с.: ил. — (Народы России).**

**Бернштам Т.А. Народная культура Поморья. — М.: ОГИ, 2009. — 432 с. — (Сев. ворота России).**

**Вестник РГГУ. Сер. «Литературое-дение. Фольклористика».** — М., 2009. — № 9. — 436 с. — [Номер подготовлен Центром типологии и семиотики фольклора РГГУ, включает разделы «Фольклор и мифология мира», «Современные формы фольклора», «Экспедиции»].

**Виноградов Г.С. Этнография детства и русская народная культура в Сибири / Сост. А.А. Сирин, О.А. Акулич. — М.: Вост. лит., 2009. — 896 с.: ил. — (Этнограф. б-ка).**

**Ефименко П.С. Обычаи и верование крестьян Архангельской губернии / [Вступ. ст. М.Д. Алексеевского]. — М.: ОГИ, 2009. — 560 с. — (Нация и культура / Антропология: Науч. наследие).**

**Иванова Т.Г. История русской фольклористики XX в.: 1900 — первая поло-вина 1941 г. — СПб.: Дмитрий Буланин, 2009. — 800 с.**

**Имаева Г.З. Народная сказка и ее литературные переложения: проблема происхождения и модификации текстов / Мин-во культуры РФ; Гос. респ. центр рус. фольклора. — М.: [Гос. респ. центр рус. фольклора], 2008. — 224 с.: схемы.**

**Киричкики: Фольклористика и куль-турная антропология сегодня: Сб. ст. в честь 65-летия С.Ю. Неклюдова и 40-ле-тия его научной деятельности / Сост. А.С. Архипова, М.А. Гистер. — М.: РГГУ, 2008. — 588 с.**

**Колосова В.Б. Лексика и символика славянской народной ботаники. Этно-лингвистический аспект. — М.: Индрик, 2009. — 352 с. — (Традиц. духов. культура славян. Соврем. исслед.).**

**Котляр Е.С. Указатель африканских мифологических сюжетов и мотивов. — М.: Вост. лит., 2009. — 302 с. — (Исслед. по фольклору и мифологии Востока).**

**Лутовинова Е.И. Сюжетология вол-шебной сказки. — М.: Иск-во и образо-вание, 2009. — 190 с.**

**Панюков А.В. Динамика развития коми фольклорных традиций в кон-тексте теории самоорганизации / Ин-т яз., лит. и истории Коми науч. центра Уральск. отд-ния РАН. — Сыктывкар: Б.и., 2009. — 224 с.**

**Проблемы духовной культуры наро-дов Европейского Севера и Сибири: Сб. ст. памяти Ю.Ю. Сурхаско / Ин-т яз., лит. и истории Карельск. науч. цент-**

ра РАН; Ред. А.П. Конкка. — Петро-заводск: [Карельск. науч. центр РАН], 2009. — 448 с.: ил. — (Гуманитарные ис-следования; Вып. 2).

**Райхл К. Тюркский эпос: Традиции, формы, поэтическая структура / Пер. с англ. В. Трейстер; Под ред. Д. А. Функа. — М.: Вост. лит., 2008. — 381 с. — (Ис-след. по фольклору и мифологии Вос-тока).**

**Религия в истории и культуре монго-лоязильных народов России / Ин-т ант-ропологии и этнологии им. Н.Н. Ми-клухо-Маклая РАН; Сост. и отв. ред. Н.Л. Жуковская. — М.: Вост. лит., 2008. — 320 с.**

**Русские: история и этнография / Под ред. И.В. Власовой, В.А. Тишкова. — М.: АСТ, Олимп, 2008. — 751 с.**

**Рыжакова С.И., Завьялова М.В. Эт-нические образы и стереотипы: по ре-зультатам сравнительного исследования среди молодежи Латвии и Литвы (1999—2003) / Ин-т антропологии и этнологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. — М.: ИЭА РАН, 2008. — 176 с.**

**Сендерович С.Я. Морфология загад-ки. — М.: Языки славянской культуры, 2008. — 208 с. — (Studia Philologica).**

**Славянский альманах 2008 / Ин-т славяноведения РАН. — М.: Индрик, 2009. — 408 с.**

**Из содерж.: О.В. Белова. «Рукописи-ание Адама» в книжной и устной тради-ции славян. К вопросу о трансформации мотивов. — С. 241—252; Е.С. Узенёва. Свадебный обряд русских старообрядцев Болгарии. — С. 305—311.**

**Социальные и эстетические нормати-вы традиционной культуры: Сб. науч. ст. / Мин-во культуры РФ; Гос. респ. центр рус. фольклора; [Сост. М.Д. Алексеев-ский, В.Е. Добровольская]. — М.: [Гос. респ. центр рус. фольклора], 2009. — 376 с. — (Славян. традиц. культура и соврем. мир; Вып. 12).**

**Татары в Оренбургском крае (к 100-ле-тию газеты «Вакыт» и библиотеки им. Х. Ямашева). — Оренбург: ИЦ ОГАУ, 2008. — 200 с.**

**Фольклористика в контексте наук о традиционной духовной культуре. Вопро-сы теории и методологии: Сб. материалов тематического блока XIV Междунар. съезда славистов. Охрид (Македония), 2008 г. / Гос. респ. центр рус. фольклора; [сост. А.С. Каргин, А.В. Костица]. — М.: [Гос. респ. центр рус. фольклора], 2008. — 112 с.**

### Фольклорные тексты

**Алимов И.А. Бесы, лисы, духи в тек-стах сунского Китая. — СПб.: Наука, 2008. — 284 с.**

**Каргополье: Фольклорный путеводи-тель: Предания, легенды, рассказы, пес-ни и присловья / [Сост. М.Д. Алексеев-ский и др.; Под общ. ред. А.Б. Мороз]. — М.: ОГИ, 2009 — 616 с.: карты.**

**Мифологические рассказы Архангельской области / Сост. Н.В. Дранникова, И.А. Разумова.** — М.: ОГИ, 2009. — 304 с. — (Нация и культура / Фольклор. Новые исследования).

**Народно-певческое образование в России: Сб. материалов науч.-практ. конференций / Мин-во культуры РФ; Гос. респ. центр рус. фольклора; [Сост. А.С. Каргин, В.В. Новожилов]. — М.: [Гос. респ. центр рус. фольклора], 2009. — 224 с.**

**Победитель змея. Из севернорусских сказок. 15 сказок в записи А.И. Никифорова / Вступ. ст. А.В. Козьмина.** — М.: ОГИ, 2009. — 160 с. — (Нация и культура / Фольклор. Научное наследие).

**Северные сказки в собрании Н.Е. Ончукова.** — СПб.: Миръ, 2008. — 750 с.

**Стекольникова Н.В. «Колобок», «Теремок» и другие... Кумулятивные сказки в их вариантах.** Воронеж: [Изд-во им. Е.А. Болховитинова], 2008. — 296 с.

**Традиционная культура Усть-Цильмы. Лирические песни / Мин-во культуры РФ; Гос. респ. центр рус. фольклора; Сыкт. гос. ун-т; Отд. культуры Администрации Усть-Цилемского р-на Респ. Коми; [Сост. Т.С. Канева и др.]. — М.: [Гос. респ. центр рус. фольклора], 2008. — 352 с.: ноты + 8 л. цв. вкл.**

**Чудь в устной традиции Архангельского Севера / Помор. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова; Под ред. Н.В. Дранниковой; [Сост., подгот. текстов, коммент., указ., словарь Н.В. Дранниковой]. — Архангельск: Помор. ун-т, 2008. — 148 с. — (Фольклор Севера. Материалы и исследования; Вып. 3). — [На обл. заглавие: Дранникова Н.В. Чудь в устной традиции Архангельского Севера].**

#### Справочные материалы, учебники

**Ефимова Е.С. Башкирский мифологический словарь.** — Уфа: Вагант, 2008. — 156 с.: ил.

**На поле-поляне, на море-океане: Хрестоматия по русскому фольклору Карелии: [Учеб. пособие для общеобразоват. шк.] / Авт.-сост. С.М. Лойтер.** — Петрозаводск: Verso, 2009. — 390 с.: ил.

**Плотникова А.А. Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала / Ин-т славяновед. РАН.** — 2-е изд., испр. и доп. — М.: Би., 2009. — 160 с. — [Текст на рус. и серб. яз.].

**Росе Е. Русский фольклор в таблицах и схемах.** — [Самара]: Бархах—М, 2008. — 144 с.: схемы.

**Славянская этнолингвистика: Библиография / Ин-т славяновед. РАН. Отд. этнолингвистики и фольклора.** — 3-е изд., испр. и доп. — М.: Б.и., 2008. — 218 с.

**Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого.** — Т. 4: П (Переправа через воду) — С (Сито). — М.: Междунар. отношения, 2009. — 653 с.

Материал подготовила  
**О.В. ТРЕФИЛОВА;** Гос. республиканский центр русского фольклора (Москва)

## Конференция

### К 90-летию со дня рождения Б.Н. Путилова

14—17 сентября 2009 г. в Институте русской литературы (Пушкинский Дом) РАН прошла конференция «Классический фольклор сегодня», посвященная 90-летию со дня рождения Бориса Николаевича Путилова (14.09.1919—16.10.1997), выдающегося фольклориста, чьи труды на протяжении второй половины XX в. во многом определяли развитие науки о «живой старине». Организаторы конференции — Пушкинский Дом и Российский институт истории искусств. Большой конференц-зал ИРЛИ РАН собрал 42 докладчика из Литвы, Сербии, США, Украины, Франции и России.

Биографическая тема на конференции была заявлена в докладе Т.Г. Ивановой (Петербург) «Борис Николаевич Путилов и Владимир Яковлевич Пропп (о кандидатской и докторской диссертациях Б.Н. Путилова)». На основе архивных материалов из личного фонда Б.Н. Путилова, хранящегося в Рукописном отделе Пушкинского Дома (документы по защите диссертаций, письма В.Я. Проппа и др.), исследовательница уточнила некоторые детали взаимоотношений двух выдающихся русских фольклористов и поставила вопрос о необходимости издания кандидатской диссертации Б.Н. Путилова «Исторические песни XVI—XIX вв. на Тереке» и полночь варианта докторского исследования «Русский историко-песенный фольклор XIII—XVI веков».

Одной из главных тем научного форума, естественно, стали проблемы эпических традиций разных народов, и прежде всего — русского. Ю.А. Новиков (Вильнюс, Литва) в докладе «Проблемы варьирования былинного текста у мастеров русского эпоса» на конкретных примерах показал плодотворность ряда идей, выдвинутых Б.Н. Путиловым в статье «Искусство былинного певца» (1966). Эпическая формула «все в терему по-небесному» стала предметом внимания Н.А. Криничной (Петрозаводск), подчеркнувшей параллелизм представлений о макрокосме (Вселенная) и микрокосме (жилище-терем). В сообщении А.Н. Власова (Петербург) «Особенности эпической традиции Зимнего берега Белого моря» были подвергнуты сомнению отдельные характеристики — названной региональной традиции, изложенные в работах А.М. Астаховой. По мнению докладчика, необходимо оценить роль Мезени и Терского берега в сложении былинного репертуара Зимнего берега. Доклад В.И. Ереминой (Петербург)

«Корсунская легенда и былины о сватовстве князя Владимира» был посвящен проблеме соотношения исторической и фантастической составляющих в летописной легенде и в былине о Дунаевском. С.В. Воробьев (Петрозаводск) сделала сообщение на тему «Два региона былинной традиции (Заонежье и Пудога) в свете последних исследований по родословиям сказителей». Восстановленные на основе ревизских сказок и метрических книг родословия былинщиков позволяют, подчеркнула исследовательница, по-новому осмыслить роль семьи в сохранении песенно-эпической традиции в Олонецком крае. В докладе «Православие глазами севернорусского крестьянина» А.Н. Розов (Петербург) продемонстрировал исследовательский потенциал указателей, содержащих термины, связанные с православием. Материалом для сообщения послужил научный аппарат печорского, мезенского и кулойского томов былинной серии «Свода русского фольклора».

Важное место на конференции заняла проблематика инославянского эпоса. В сообщении Л. Раденковича (Белград, Сербия) «Кто кричит зычным голосом? Славянские параллели» были рассмотрены варианты данной эпической формулы и ее функции. Зычный голос, как показал исследователь, характеризует демонический или исполинский тип персонажа (Баба Новак, Соловей-разбойник и др.). Д. Айдаич (Украина) в докладе «Формулы в сравнительном исследовании славянского героического эпоса» рассмотрел формульные выражения, употребляемые для именования неверной жены. Доклад Л. Делич (Сербия) «Мотив как сюжетообразующий элемент (на материале южнославянского эпоса)» продолжил разработки Б.Н. Путилова в области теории мотивов. Эта же проблематика стала центром внимания доклада Ю.А. Клейнера (Петербург) «Фольклорный мотив и эпическая тема», углубляющего идеи американского фольклориста Альберта Лорда и Б.Н. Путилова.

Идеи Б.Н. Путилова, связанные с формульным языком эпоса и историко-типологическими разработками в данной области народной культуры, как известно, оказались плодотворными при изучении эпосов неславянских народов, что и подтвердились рядом докладов, прозвучавших на конференции. Я.В. Васильков (Петербург) в докладе «Методология сравнительно-исторического изучения фольклора» Б.Н. Путилова и историко-типологическая характеристика «Махабхараты», взяв за основу критерии, сформулированные Б.Н. Путиловым, рассмотрел отношение эпоса «Махабхараты» к мифу, ритуалу и истории. Структурно-типологический метод, как показала С.Л. Невелева (Петербург) в докладе «Типовые мотивы древнеин-

дийского эпоса», позволяет установить общую картину сюжетосложения «Махбхараты». Доклад М.В. Станкович (Петербург) был посвящен худождам – эпическим сказаниям филиппинских горцев, живущих в провинции Ифугао, которыми исследовательница начала заниматься еще в конце 1970-х гг. под руководством Б.Н. Путилова. Н.Ю. Альмева (Петербург) в сообщении «На пути к сущности татарского байта» определила традицию байтов (камерного эпического вида) как пример устно-письменного сказительства.

Ряд докладов, прозвучавших на конференции, связан с жанрами русского фольклора, занимающими смежное пространство рядом с былинами. Анализ духовных стихов предпринят в выступлении В.П. Кузнецовой (Петрозаводск) «Областные традиции северно-русских духовных стихов». Рассмотренный докладчиком материал дает основание говорить о том, что на Русском Севере существуют локальные традиции духовного стиха. Музыковедческий аспект анализа классических баллад нашел отражение в докладе А.Ю. Кастро娃 (Петербург) «Пинежские эпические баллады с восьмисложным стихом ("Князь Михаил", "Дмитрий и Домна")». Историческая песня «Иван Грозный и сын» и ее трактовки, предложенные В.Я. Пропром и Б.Н. Путиловым, стали предметом доклада А.А. Горелова (Петербург).

Доклад М.А. Лобанова (Петербург) «Насколько далеко мы от "фольк-лора"? (Дополнительные данные)» придал историко-ретроспективный аспект теоретическим проблемам фольклористики. Исследователь рассмотрел термин «фольклор» в том понимании, которое имел в виду его автор Вильям Томс (1803–1885), и показал существенные отличия от современных его толкований и круга охватываемых им явлений. Музыковедческий аспект фольклористической проблематики затронут в докладе Г.В. Лобковой (Петербург) «Задачи и методы отечественной этномузыкаологии», где были очерчены актуальные для нашего времени направления.

Большой интерес вызвал совместный доклад И.И. Земцовского и А.Б. Кунибаевой (Стэнфорд, США) «*Homo Lyricus*, или лирическая песня в этномузыковедческой стратиграфии "фольклорной культуры"». Поставив в центре внимания фигуру творца-исполнителя лирики (*homo lyricus*), авторы изложили конспект будущей книги на заявленную тему – типологию музыкальных форм лирических «протяжных» («долгих») песен (типы – татарский, казахский, монгольский, русский и др.). На обсуждение была вынесена гипотеза о соответствующих этим формам гео-этнических зонах Евразии. Фигура исполнителя стала предметом внимания и в сообщении

А.В. Ромодина (Петербург) «Народные музыканты. Традиция и внутренний мир», где были представлены основные черты авторского подхода к изучаемому объекту – «человеку музеницирующему» и его искусству в народной традиции. В.А. Лапин (Петербург) в докладе «Проблема жанрово-видового состава русского музыкального фольклора» вслед за Б.Н. Путиловым и И.И. Земцовским предложил свою стадиально-иерархическую классификацию музыкального наследия традиционной народной культуры. В докладе А.А. Ивановой (Москва) были рассмотрены уровни структурирования живой фольклорной традиции с точки зрения информантов и их возможности при решении следующих теоретических проблем: фольклорное текстообразование, членение фольклорной культуры на этнокультурные диалекты, их сложение и эволюция.

В докладе «Песни устной традиции в рукописных песенниках: жанры и формы» Е.Е. Васильева (Петербург) проанализирована содержание рукописных песенников XVIII в. (любовные авторские песни, псалмы, песни устной традиции и пр.), показав динамику изменений музыкальных форм в песенниках. Т.Б. Дианова (Москва) в сообщении «Текст необрядовой лирики в рецепции исследователей и исполнителей: вчера и сегодня» указала на наиболее перспективные направления исследований, учитывающих поликонтекстную, генетическую и функциональную природу необрядовой лирики, отличающую ее от моноконтекстных обрядовых песен. Предметом внимания конференции стали также поздние формы песенной традиции. Доклад А.Ф. Белоусова (Петербург) «Исторические песни XX века» был посвящен песне о революционерке Марии Спириidonовой и песне о петербургском предпринимателе Николае Ивановиче Путилове, которые исследователь рассматривает как исторические. В сообщении М.Л. Лурье (Петербург) «Заметки об изучении городской песни» была рассмотрена поздняя народная баллада «В одном городе близ Саратова...», рассказывающая о сожжении отцом собственных детей по требованию новой жены.

На конференции прозвучали также доклады, посвященные прозаическим жанрам фольклора. В докладе Г.А. Левинтона (Петербург) «О структуре сюжетного репертуара в нарративном фольклоре» сделана попытка описания системных отношений между различными элементами, составляющими область повествовательного фольклора. Сообщение Л. Грюэль-Апер (Франция) «Женские образы в сказке» посвящено интерпретации образа Бабы-яги. Исследовательница, отметив сложность и амбивалентность данного сказочного образа, указала

на основные подходы в его трактовке. К.Е. Корепова (Нижний Новгород) в докладе «Народная и лубочная сказка» рассмотрела такие признаки лубочного текста, как нетрадиционная контаминация сюжетов и мотивов, необычная семантика образов, замена традиционных персонажей новыми образами и др. Доклад В.В. Головина (Петербург) «Рассказ о медвежьей охоте: дворянский и крестьянский дискурсы» представил рассказы о медвежьей охоте, охотничьи приметы и предписания, причем устный нарративный материал исследователь соотнес с реальными фактами охотничьих практик.

Отдельные доклады продемонстрировали, как сугубо фольклорный материал может увязываться с проблемами этногенеза. Так, в выступлении И.В. Мациевского (Петербург) «Инструментализм как показатель этногенеза (на материале традиций народов Евразии)» был заявлен анализ строения музыкальных инструментов, особенностей их звучания и специфики исполнительства в преломлении к решению проблем этногенеза и исследованию этнических исторических контактов. Н.Н. Глазунова (Петербург) в докладе «Типологическая общность и историческая связь в фольклоре гагаузов и туркмен» предложила версию этно- и культурогенеза гагаузов, одновременно указав на связи этого народа с болгарами, румынами, русскими и пр. Проблеме локальной идентичности и восприятия «своего» и «чужого» в отдельных региональных традициях были посвящены сообщения Н.В. Дранниковой и И.А. Разумовой. Н.В. Дранникова (Архангельск) в докладе «Чудской текст в Архангельской культурной традиции» рассмотрела особенности функционирования этнонима «чудь» в речевой практике жителей Архангельской области, изменения лексического значения этого слова, приобретение им отрицательных коннотаций, сделала вывод о редукции «чудской» повествовательной традиции. И.А. Разумова (Апатиты) в сообщении «Этнографический образ Кольского края в устных и письменных презентациях XX века» рассказала о формировании и функционировании этнографического (или фольклорно-этнографического) образа той или иной территории. Этнографический образ края опирается на этническую символику, которая на Кольском Севере связана, как показала исследовательница, с двумя традиционными культурами – саамской и поморской.

Отдельную тематическую группу на конференции составили доклады о традиционной народной обрядности. В.В. Головин (Петербург) и Т.С. Канева (Сыктывкар) в совместном докладе «Ледоход в усть-цилемской традиции (по современным полевым материалам)» на основе рассказов о ледоходе, записанных

на р. Печора в 2005–2009 гг., раскрыли содержание ритуально-магических действий, производимых при вскрытии реки, и «словаря ледохода», отражающего представления о нем как о «родах реки». А.Ф. Некрылова (Петербург) в докладе «Детские обходы дворов в русской календарной обрядности» наметила основные направления в изучении детских обрядов, выделив пространственно-временной и половозрастной аспекты. Е.А. Шевченко (Сыктывкар) в докладе «Свадебная обрядность прилужских коми: к вопросу о границах традиции» на основе анализа структуры ритуала, тематических и функциональных схождений поэтических текстов, обрядовой терминологии, а также исторических данных по заселению и освоению края выдвинула предположение о генетической близости коми традиции с русским обрядом. С.Б. Адоньева (Петербург) в докладе «Обрядовое чучело: проективные принципы ритуальных практик» рассмотрела ритуальные формы изготовления и уничтожения чучела в традиционных (похороны Стромы в Нижегородской области) и современных (сожжение чучел политических деятелей, манипуляции с чучелами на корпоративных праздниках и др.) культурных контекстах. А.К. Байбурин (Петербург) в докладе «Как создавались "новые обряды"» рассказал о первых опытах большевиков в деле создания советской обрядности. Основное внимание исследователь уделил усилиям по преобразованию семейных обрядов: «очищению от религиозных предрассудков» и внесению элементов публичности в сферу семейных обрядов.

К началу конференции был издан библиографический указатель «Борис Николаевич Путилов. Библиография (1940–2008)» (СПб., 2009; сост. Т.Г. Иванова), а также приурочена выставка, посвященная ученому. Материалом для выставки послужили документы и фотографии, находящиеся в личном архивном фонде Б.Н. Путилова. В рамках конференции состоялось открытие Библиотеки Б.Н. Путилова, переданной в Пушкинский Дом. На основе этой библиотеки предполагается создание «Центра сравнительного народоведения».

Конференция завершилась фольклорным концертом (мужской ансамбль казачьей песни «Братина» под руководством Ю.Е. Чиркова и ансамбль Петербургской консерватории под руководством Г.В. Лобковой) и воспоминаниями о Б.Н. Путилове, с которыми выступили И.И. Земцовский и Е.О. Путилова.

**А.И. ВАСКУЛ**, аспирантка,  
**Т.Г. ИВАНОВА**, доктор филол. наук;  
**Н.Г. КОМЕЛИНА**, канд. филол. наук;  
Ин-т русской литературы  
(Пушкинский Дом) РАН  
(Санкт-Петербург)

## Содержание журнала «Живая старина» за 2009 год

### Статьи, публикации

**Алексеевский М.Д., Васкул А.И., Козлова И.В., Комелина Н.Г.** Традиции рыбаков и зверобоев Терского берега Белого моря — 2, с. 15

**Алексеевский М.Д., Козлова И.В.** «Праздник не праздник, а так...» — 3, с. 43

**Аллатов С.В.** «Игральные карты — Библия»: Фольклорная версия новоевропейского культурного кода — 2, с. 5

**Атрошенко О.В.** Календарная лексика Бабаевского района — 1, с. 18

**Бабалык М.Г., Пигин А.В.** «Эротические загадки» в «Беседе трех святителей» — 2, с. 2

**Бахтин В.С.** Танцевальные припевки — 3, с. 56

**Белецкая Е.М.** Незабываемые встречи — 4, с. 46

**Берёзкин Ю.Е.** Мифология Африки: ареальное распределение мотивов — 2, с. 43

**Боганева Е.М.** «Хорошыя были люди, только их не видзеў никто...» — 4, с. 14

**Богданов Г.Ф.** Как заморская фигура «шен» стала русской «шиной» — 3, с. 52

**Варфоломеева Т.Б., Козенко Н.А.** Танцевальный фольклор белорусов как система — 3, с. 48

**Васькина А.С.** Святочные гадания в Каргопольском и Няндомском районах — 1, с. 7

**Виноградова Л.Н.** Мифологические существа, наказывающие за неурочное прядение — 4, с. 4

**Ворошилин В.А.** Святочные гадания в Воронежской области — 1, с. 4

**Ворошилин В.А.** Песни новогодних и рождественских обходов в Воронежской области — 4, с. 30

**Гжисик П.** Пословица и ее ситуации: от определения к классификации. Перевод с английского Д.С. Николаева — 4, с. 51

**Гордиенко О.В.** Загадка «берестовой трубы» — 1, с. 36

**Громова А.В.** Этнографическое наследие Л.Ф. Зурова — 1, с. 46

**Добровольская В.Е.** «Всяка рыба хоргла, коли на уду пошла...». Запреты и предписания, связанные с рыболовством — 2, с. 29

**Ершов В.П.** «Маленький, горбатенький...» (орнаментированные серпы на Русском Севере) — 3, с. 2

**Иванова Т.Г.** О Борисе Николаевиче Путилове — 4, с. 42

**Казакова Е.Д.** Две заметки о лексике народных верований — 1, с. 22

**Каспина М.М., Мороз А.Б.** Субботники Воронежской области — 4, с. 39

**Кирюшина Т.В.** Вьюнишный обряд Среднего Поволжья — 3, с. 27

**Колосова В.Б.** О трансформации купальской традиции в селе Старые Бросковцы (Буковина) — 1, с. 38

**Колосова В.Б.** Цветы в обряде: к вопросу о чете и нечете — 3, с. 35

**Конкка А.П.** Диалоги космологического содержания в зимней обрядности карел — 1, с. 2

**Котляр Е.С.** Фольклор народов Тропической и Южной Африки — 2, с. 39

**Крашенинникова Ю.А.** Скотоводческая магия русского населения села Лойма — 3, с. 18

**Крикманн А.** О моей переписке с Г.Л. Пермяковым — 4, с. 48

**Кузнецова Е.В., Логинов К.К.** «Послание об Армагеддоне» из Пудожья — 1, с. 29

**Кулешов А.Г.** Мастера-резчики Владимирской земли — 3, с. 13

**Курочкина (Чикалова) А.А.** Обряд оклокания молодых на Нижегородчине — 3, с. 32

**Левкиевская Е.Е.** Полесские поверья о некрещеных детях — 4, с. 7

**Лопатин Г.И.** «Адна была ў дзярэўні ведзьмачка...» — 4, с. 11

**Лягин Д.А.** Русские праздники зимнего цикла в XVII в. (по материалам кабацкой явочной книги г. Ельца 1615–1616 гг.) — 3, с. 38

**Ляхова Ю.В.** Магия каргопольских и няндомских охотников и рыбаков — 2, с. 19

Медная пуговка (охотничья быличка). Публикация Д.В. Громова — 2, с. 10

**Мехнечев А.М.** Архаические формы русской хореографии — 3, с. 46

**Морозов Б.Н., Симонов Р.А.** Пермские пасы и письменность св. Стефана — 3, с. 9

**Морозова Н.А., Новиков Ю.А.** «Отец рыбак, и сын в воду смотрит...» (рыболовный промысел у старообрядцев Западного Причудья) — 2, с. 32

**Назаркин А.Д.** Игрушка-волокуша для игры «в обозы» — 3, с. 17

**Назарова И.Ю.** О некоторых стратегиях рыбной ловли: «удача» на рыбалке — 2, с. 26

**Неклюдов С.Ю.** Каменный человек в пещере — 3, с. 24

**Николаев О.Р.** «С птицами я разговариваю...» (из устных рассказов охотника-промысловика) — 2, с. 11

О животноводческой обрядности в белорусском народном календаре. Публикация Г.И. Лопатина — 3, с. 21

Песни казаков станицы Динской Краснодарского края. Публикация В.В. Запорожец — 1, с. 40

**Попова А.О.** Бондарная посуда поморского села Нюхча — 3, с. 5

**Пухальский И.М.** Ряжение и игры на святах в Орле. Публикация Б.А. Леоновой — 1, с. 15

Рассказы об охотниках<sup>\*</sup> из записок краеведа Т.В. Ажигбкова. Публикация А.Н. Власова — 2, с. 13

Сафонов Е.В. Домовой (материалы к этнодиалектному словарю Ульяновского Присурия) — 4, с. 17

«Святочные увеселения». Предисловие, публикация и примечания Д.А. Ляпина — 1, с. 12

«Святые письма». Публикация В.В. Запорожец — 1, с. 34

Сёмина М.В. Апокрифический текст о 12 пятницах из Касимовского уезда Рязанской губернии — 2, с. 7

Сивопляс И.Э. Беспокойные «опойцы» — 1, с. 50

«Слушания» на святки в Каргополье. Публикация А.Н. Власова — 1, с. 11

Смирнов Д.В. Народно-песенная традиция южных окраин Воронежской области — 4, с. 35

Степанов А.В. «Левухой наопакишу» (материалы по зонарству Вологодской области) — 1, с. 16

Сысоева Г.Я. «Вождение русалки» в селе Оськино Воронежской области (по записям конца XX в.) — 4, с. 28

Тихомирова А.В. «Ржаные песни» и «ржаная невеста» — 1, с. 26

Трефилова О.В. О рыбаках и охотниках в Болгарии — 2, с. 22

Туторский А.В. Заметки об обычаях «фёбла» в Лешуконском районе — 3, с. 41

Халюков Ю.В. Названия промысловых рыб в лексике рыбаков Орловской области — 2, с. 35

Храмова Н.Б. «Это было гоненьё! Велико гоненьё!» (письменный религиозный фольклор и судьбы его хранителей в XX в.) — 1, с. 31

Христова Г.П. Свадебный обряд украинцев воронежских сел — 4, с. 24

Христофорова О.Б. Икота: к вопросу о генезисе мифологического персонажа — 4, с. 20

Швед И.А. Традиционные верования белорусов, связанные с охотой — 2, с. 8

Экспедиция Е.Э. Линёвой на Устю. Предисловие, публикация и примечания Д.В. Смирнова — 1, с. 43

#### Экспедиции

Жукова Л.Г., Киреева Н.М. Экспедиция к субботникам Астраханской области — 1, с. 52

Задорожный П.С., Пережогина В.Ю. Колдовская «травина» (магия Няндомского района) — 1, с. 55

Из чебоксарских записей. Публикация В.В. Запорожец — 3, с. 58

Обряды и обычай деревни Копань Гомельской области. Публикация Г.И. Лопатина — 2, с. 49

«Она прихватила старую жизнь...» (рассказы М.В. Осокиной из саратовского села Самодуровка). Публикация Т.Н. Медведевой — 4, с. 57

Сережко Т.А. Экспедиция Белгородского университета — 4, с. 54

Хирьянова Л.В. Экспедиция к старообрядцам Белгородской области — 2, с. 46

«Чтение у гроба» из Липецкой области. Публикация М.В. Беренгиса, Д.А. Ляпина — 3, с. 58

#### Юбилеи

К юбилею Татьяны Викторовны Кириюшиной — 1, с. 58

Преемственность есть! (К юбилею Валерии Игоревны Ерёминой) — 1, с. 59

К юбилею К.Е. Кореповой — 2, с. 52

К 70-летию Арво Крикманна — 3, с. 62

К 70-летию Ежи Бартминьского — 3, с. 63

К юбилею А.Ф. Некрыловой — 3, с. 64

#### Обзоры, рецензии

Бейли Дж. Издание былин Печоры и Мезени — 2, с. 53

Башарин А.С., Лурье М.Л. Русские песни о преступниках и палачах (М. Джекобсон, Л. Джекобсон. Преступление и наказание в русском песенном фольклоре (до 1917 года)) — 4, с. 63

Белова О.В. Русские рукописные травники в контексте культуры (А.Б. Ипполитова. Русские рукописные травники XVII—XVIII веков: исследование фольклора и этноботаники) — 4, с. 66

Вельмезова Е.В. Из истории чешской этнолингвистики, фольклористики и этнографии (Д. Klímová. To všechno jsem já) — 1, с. 63

Джапау З.Д. Книга о фольклоре народов Северного Кавказа (В.Ф. Миллер. Фольклор народов Северного Кавказа: тексты; исследования) — 2, с. 56

Добропольская В.Е. Новая книга курсовых лингвофольклористов (М.А. Бобунова, А.Т. Хроленко. Конкорданс русской народной песни. Т. 1: Песни Курской губернии) — 2, с. 55

Добропольская В.Е. Новый сборник фольклора литовских старообрядцев (Фольклор старообрядцев Литвы: тексты и исследование. — Т. 1: Сказки. Пословицы. Загадки) — 4, с. 60

Дранникова Н.В. Этнолокальная традиция Водлозерья (К.К. Логинов. Этнолокальная группа русских Водлозерья) — 1, с. 62

Иванова Т.Г. Электронный атлас «Традиционная культура Пинежья» (DVD ROM / Отдел по культуре, искусству и туризму МО Пинежский район; Центр изучения традиционной культуры Европейского Севера Поморского гос. университета. — [Архангельск], 2007) — 3, с. 69

Кийва М., Куперянов А., Везик Л. Знакомьтесь — BERTA: База данных

по эстонским народным календарным праздникам — 2, с. 60

Лойтер С.М. Фольклорная традиция Заонежья в биографиях исполнителей (Исполнители фольклорных произведений (Заонежье. Карелия)) — 3, с. 67

Николаев Д.В. Ряженые без границ (Border-Crossing: Mumming in cross-border and cross-community contexts) — 2, с. 58

Седакова И.А. «Русский» выпуск журнала «Болгарский фольклор» — 1, с. 64

Толстая С.М. Болгарский «родинный текст» в балканском контексте (И.А. Седакова. Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Родинный текст) — 3, с. 65

Трефилова О.В. Авторефераты диссертаций по фольклористике, защищенные в 2007—2008 гг. на русском языке — 1, с. 66

Трефилова О.В. Авторефераты диссертаций по фольклористике и этнографии, защищенные в 2007—2008 гг. на русском языке — 2, с. 63

Трефилова О.В. Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике — 3, с. 71; 4, с. 67

Трефилова О.В. «Сего ради нищ есмь...» Бродячие слепые певцы в традиционной культуре славян (К. Михайлова. Странствующий слепой певец просят въ фолклорната култура на славяните) — 4, с. 62

Чернецов А.В. «Что было, что будет, чем сердце успокоится...» (Ф. Вигзэлл. Читая фортуну: гадательные книги в России (вторая половина XVIII—XX в.)) — 1, с. 60

#### Памяти ученых

Светлой памяти А.М. Мехнечова (1936—2008) — 1, с. 67

Памяти Лидии Георгиевны Невской (1938—2008) — 2, с. 65

#### Научная хроника

Васкул А.И., Иванова Т.Г., Комелина Н.Г. Конференция к 90-летию со дня рождения Б.Н. Путилова — 4, с. 68

Жиганова С.А., Белогурова Л.М. Конференция «Традиционные музыкальные культуры на рубеже столетий: проблемы, методы, перспективы исследования» — 2, с. 69

Иванова Т.Г. XVII научный семинар-симпозиум «Народная культура Сибири» — 2, с. 66

Седакова И.А. Международный конгресс в г. Дерри — 1, с. 70

Трефилова О.В. XIII Толстовские чтения — 3, с. 71

Христофорова О.Б. Круглый стол «Пространство колдовства» — 1, с. 68

Ясинская М.В. Круглый стол «Христианские образы в народной культуре» — 1, с. 69

## **Уважаемые коллеги!**

Государственный республиканский центр русского фольклора завершил прием заявок на II Всероссийский конгресс фольклористов, который состоится 1—6 февраля 2010 г. в Москве. Всего Оргкомитет зарегистрировал более 500 заявок.

Структура Конгресса предусматривает максимальное разнообразие форм научных заседаний: секции, круглые столы, дискуссионные клубы. Организаторы предполагают, что в рамках работы Конгресса будет поставлено и освещено большинство фундаментальных проблем, актуальных для современной отечественной фольклористики и смежных с ней дисциплин. Надеемся, что их обсуждение будет продуктивным для науки.

Оргкомитет планирует работу по следующим основным направлениям:

1. Комплексная текстология и поэтика фольклора. Жанры фольклора.
2. Современные формы фольклора. Городской фольклор. Фольклор малых социальных групп.
3. Авторское творчество и фольклор
4. История науки.
5. Язык фольклора. Лингвофольклористика. Этнолингвистика.
6. Региональные исследования фольклора.
7. Научно-теоретические и технологические проблемы хранения архивных фондов.
8. Фольклор как предмет междисциплинарного изучения.
9. Фольклор и этнография.
10. Фольклор в современном общеобразовательном процессе. Теоретические и методические вопросы.
11. Фольклор в деятельности современных массовых учреждений культуры и творческих художественных коллективов.

Благодарим всех приславших заявки.

О программе Конгресса будет сообщено дополнительно.

**Внимание!** В статье А.В. Туторского «Заметки об обычаяе "фюла" в Лешуконском районе» (ЖС. 2009. № 3. С. 41—42) неверно поставлено ударение: вместо «фюлá» следует читать «фиóла».

**По вопросам подписки и приобретения журнала «ЖИВАЯ СТАРИНА»  
и других изданий Центра русского фольклора обращаться:  
119034, Москва, Турчанинов пер., 6; тел. — (499) 246-14-61; E-mail — crf@inbox.ru.**

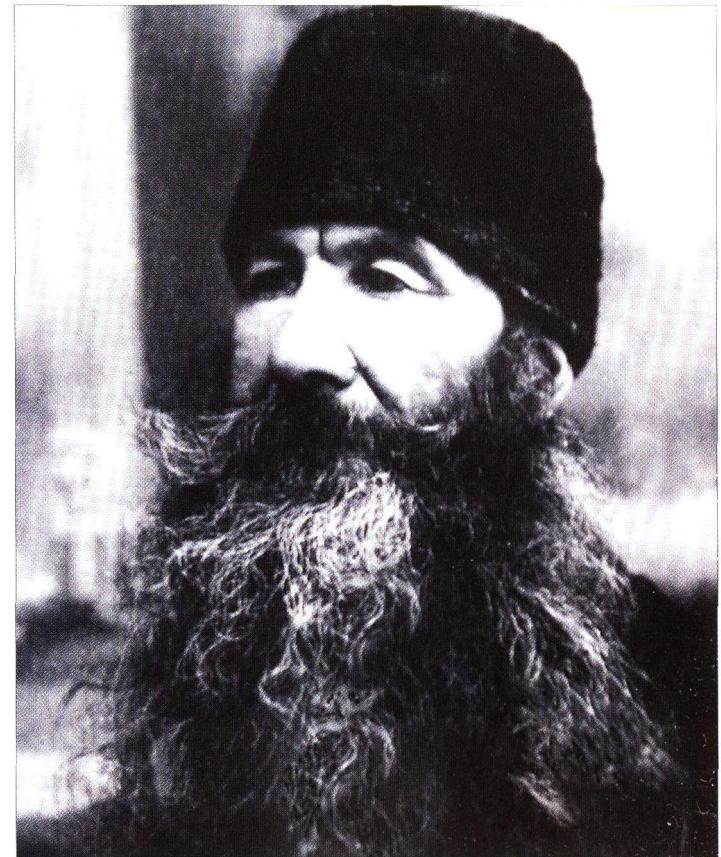
Издания Центра можно также приобрести в магазинах:  
 «Галерея книги "Нина"» (Москва, ул. Бахрушина, 28; тел.: (495) 959-20-94; E-mail: nina\_dom@mtu-net.ru);  
 «Гипозис» (Москва, Зубовский проезд, 2, стр. 1; тел.: (499) 255-77-57; E-mail: gmosis@pochta.ru);  
 Интернет-магазин: Издательство ЛКИ (тел.: (499) 135-42-46, 135-42-16; E-mail: Zakupki@urss.ru)

**Статью М.М. Каспиной и А.Б. Мороза о русских иудействующих (субботниках)  
Воронежской области читайте на с. 39—41.**

\* М.П. Воронина (пос. Высокий, Воронежская обл. — Бейт-Шемеш, Израиль) показывает павловский платок, служивший хупой у нее на свадьбе



Фото  
А.Б. Мороза



Дед И.М. и Д.М. Гридневых (пос. Высокий, Воронежская обл.), один из активных деятелей субботнической общины. Фото из семейного архива



С.И. Шилянникова (пос. Высокий, Воронежская обл. — Бейт-Шемеш, Израиль) показывает, как должен быть повязан платок у невесты на свадьбе



И.М. и Д.М. Гридневы (пос. Высокий, Воронежская обл.) угожают собирателям «пышками» — мацой домашнего изготовления



## **Внимание!**

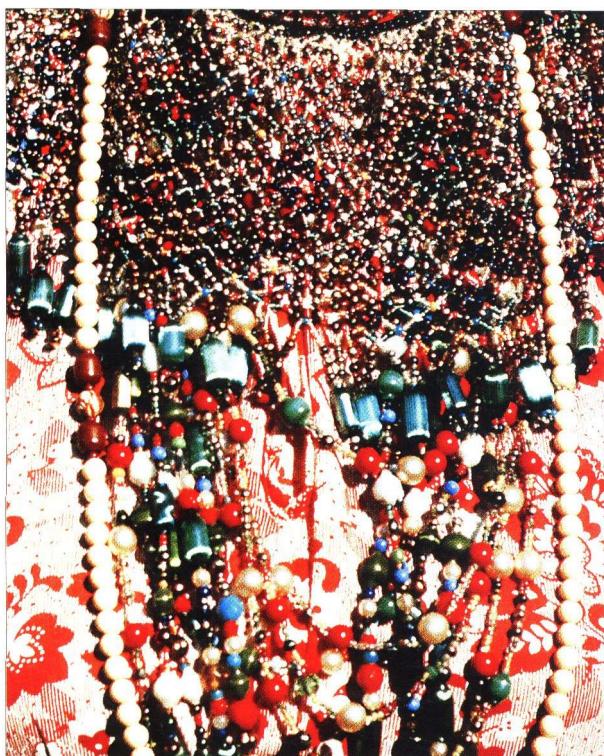
**Уважаемые читатели!**

С 1-го полугодия 2010 года  
подписка на журнал

# **«ЖИВАЯ СТАРИНА»**

принимается в отделениях связи  
по Объединенному каталогу  
«Пресса России»  
Подписной индекс **45355**

Для зарубежных читателей  
подписка оформляется  
в ЗАО «МК-Периодика»  
E-mail: [info@periodicals.ru](mailto:info@periodicals.ru)  
Internet: <http://www.periodicals.ru>



***В следующих номерах:***

**О.Р. Николаев**

(Санкт-Петербург)

*Наивная фольклористика:  
типы, формы, функции*

**Н.А. Свешникова,**

**Т.Н. Медведева**

(Саратов)

*Старообрядцы Самодуровки*

**Л.В. Хирьянова**

(Белгород)

*Общение*

*белгородских старообрядцев  
с нестарообрядческим населением*

**О.Б. Христофорова**

(Москва)

*«Стрях и надсада —  
напраслинная смерть...»*

**М.А. Грива**

(Москва)

*Могила Виктора Нуара*

*на кладбище Пер-Лашез в Париже*

*Материалы фольклорно-  
этнографических экспедиций*

*Обзоры, рецензии*

*Научная хроника*