

ISSN 0204-3432

# ЖИВАЯ СТАРИНА

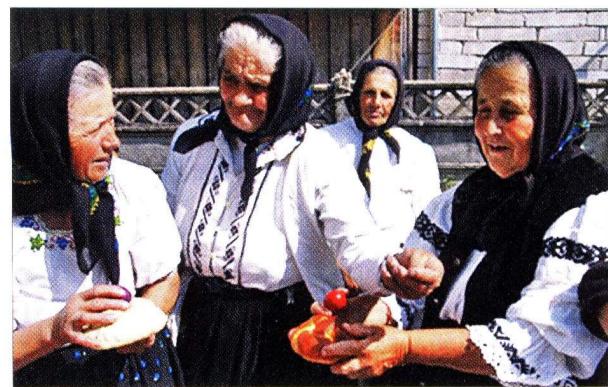
4 '2010

Журнал о русском фольклоре  
и традиционной культуре





Помана: кулич и калач. С. Ботиза, уезд Марамуреш. 2007 г. Фото Ф. Сэтян



Раздача поманы. С. Купшень, уезд Марамуреш. 2005 г. Фото Ф. Сэтян



Пасхальный хлеб и калачи для поминального обеда. С. Купшень, уезд Марамуреш. 2005 г. Фото Ф. Сэтян

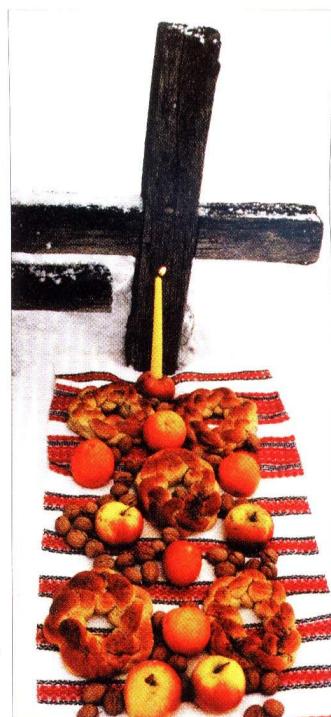


Стол для поминального обеда у церкви. С. Будешть, уезд Марамуреш. 2008 г. Фото А. Олтяну

**В** этом номере журнала мы публикуем статью А. Олтяну (с. 39–42), посвященную похоронным и поминальным жертвоприношениям у румын (помана), включающим раздачу хлеба, воды, других продуктов, одежды, посуды, цветов и др. за упокой душ умерших, а также организацию поминальных обедов.



Обед в поминальный день (*Masa moshilor*). С. Купшень, уезд Марамуреш. 2005 г. Фото Ф. Сэтян



Помана у могилы. Молдова. Фото И.Х. Чуботару

# ЖИВАЯ СТАРИНА

**4(68)2010**

Журнал о русском фольклоре  
и традиционной культуре

Учредитель и инициатор возобновления издания  
Государственный республиканский центр русского фольклора

Основан в 1890 году  
Возобновлен в 1994 году

Руководитель издательского проекта  
**А.С. Каргин**

Главный редактор **С.Ю. Неклюдов**

Редколлегия:

**М.В. Ахметова** (зам. главного редактора)

**О.В. Белова**

**Л.Н. Виноградова**

**В.М. Гацак**

**М.А. Енгвартова**

**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**

Дизайн и компьютерная верстка:

**И.К. Дергунова, Т.В. Бурцева**

Обработка иллюстраций:

**А.А. Зернов**

Производство и реализация:

**Э.Р. Жукова**

Издание осуществлено при финансовой поддержке Министерства культуры Российской Федерации (Государственный контракт № 784-01-41/02-АШ от 19 марта 2010 г.)

Адрес редакции: 119034,

Москва, Кропоткинский пер., 10

Тел.: (499) 246-0233, 245-2205

Факс: (499) 246-9323

E-mail: [cfr@inbox.ru](mailto:cfr@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 15.11.2010. Формат 60×90 1/8.  
Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 9,0.  
Тираж 3000 экз. Заказ №71. 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», 2010

На 1-й стр. обложки: Родник и часовня св. Яна возле д. Черневичи Глубокского р-на (Белоруссия). Церковная служба в день «Яна Галавасека» (Усекновение главы Пророка, Предтечи и Крестителя Господня Иоанна). 11 сентября 2008 г.

## СОДЕРЖАНИЕ

### ЖАНРЫ ФОЛЬКЛОРА: ЛЕГЕНДЫ И ПРЕДАНИЯ

<i>А.А. Панченко. Из истории сюжета АТ 2401</i> .....	2
<i>О.В. Белова, А.Б. Мороз. Рассказы о Никольской церкви в Черновцах</i> .....	7
<i>Ю.В. Клочкова. Харитоновский дом в Екатеринбурге</i> .....	8
<i>Ю.М. Шеваренкова. Современные рассказы о тайне мощей Серафима Саровского</i> .....	11
<i>Легенды из рукописи Н.А. Добротворского. Публикация В.А. Поздеева</i> .....	14
<i>Этиологические легенды. Публикация В.В. Запорожец</i> .....	15

### НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА БЕЛОРУССИИ

<i>Н.П. Антропов. Белорусский этнолингвистический атлас: история, архив, результаты и перспективы</i> .....	16
<i>С.М. Толстая. Чет или нечет?</i> .....	20
<i>Л.Н. Виноградова. «Что куме, то и мне»: магические формулы при отбиании молока</i> .....	23
<i>Е.М. Боганева. Бытование народной прозы в современной белорусской деревне</i> .....	26
<i>В.А. Лобач. Святые источники Белорусского Придвинья (по материалам народной прозы)</i> .....	30
<i>Т.В. Володина. О рогах, мужских и женских</i> .....	33
<i>Г.И. Лопатин. Легенды о кошачьей и собачьей доле</i> .....	36

### ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ

<i>А. Олтяну. Жертвоприношения усопшим у румын</i> .....	39
<i>Е.Е. Ермакова. Иконы на Криванковском колодце Тюменской области</i> .....	43
<i>Н.В. Соловникова. Масленица на Белгородчине</i> .....	46

### У НАС В ГОСТЯХ ЖУРНАЛ «АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ФОРУМ»

<i>А.К. Байбурин. О журнале «Антropологический форум»</i> .....	50
<i>С.Б. Адоньев. Полоскание белья: символический порядок повседневных практик</i> .....	51

### ЭКСПЕДИЦИИ

<i>Н.В. Дранникова. Этнокультурная традиция мезенской деревни Сояны</i> .....	54
<i>А.Н. Каракулов. «Вяз там есть... На него все колдуны слетаются...»</i> .....	57

### ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

<i>А. Пенчак. Картографирование явлений культуры: «Комментарии к Польскому этнографическому атласу». Перевод с польского М.В. Ясинской</i> .....	60
<i>В.Е. Добровольская. Новые исследования русской сказки</i> .....	63
<i>О.В. Трефилова. Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике</i> .....	65

### НАУЧНАЯ ХРОНИКА

<i>В.В. Виноградов. Конференция «Петрушка круглый год»</i> .....	66
<i>М.В. Ахметова. Конференция «Ландшафты смерти в русской культурной традиции»</i> .....	67
<i>О.В. Трефилова. XIV Толстовские чтения</i> .....	69

Содержание журнала «Живая старина» за 2010 г. .... 71

А.А. ПАНЧЕНКО

## ИЗ ИСТОРИИ СЮЖЕТА АТ 2401

Как и сто лет назад, одно из самых трудных и вместе с тем привлекательных для фольклористики исследовательских направлений касается генезиса и причин устойчивого воспроизведения в тех или иных культурах конкретных повествовательных сюжетов. В статье речь пойдет о сюжете, более или менее маргинальном для европейского фольклора, однако представляющем известный интерес именно в связи с его генезисом и распространением.

Отправной точкой для моих разысканий в этой области послужил кульп праведных отроков Иоанна и Иакова Менюшских (подробнее см.: [4; 5]), чья память празднуется Русской православной церковью 7.VII (24.VI), в день Рождества Иоанна Предтечи, а мощи якобы почивают под спудом в подвале церкви с. Менюша, расположенного в 50 км к юго-западу от Новгорода. Сведениями об обстоятельствах и самом факте их канонизации мы не располагаем; известно лишь, что освидетельствование мощей, возможно, производилось между 1682 и 1695 гг. Согласно «Сказанию о святых Иоанне и Иакове менюшских чудотворцах», известному в настоящее время в 5 списках конца XVIII–XIX в., Иоанн и Иаков были детьми благочестивых супругов Исидора и Варвары из д. Прихон Медведского погоста (современная д. Старый Медведь; и Прихон и Медведь находятся примерно в 15 км от Менюши).

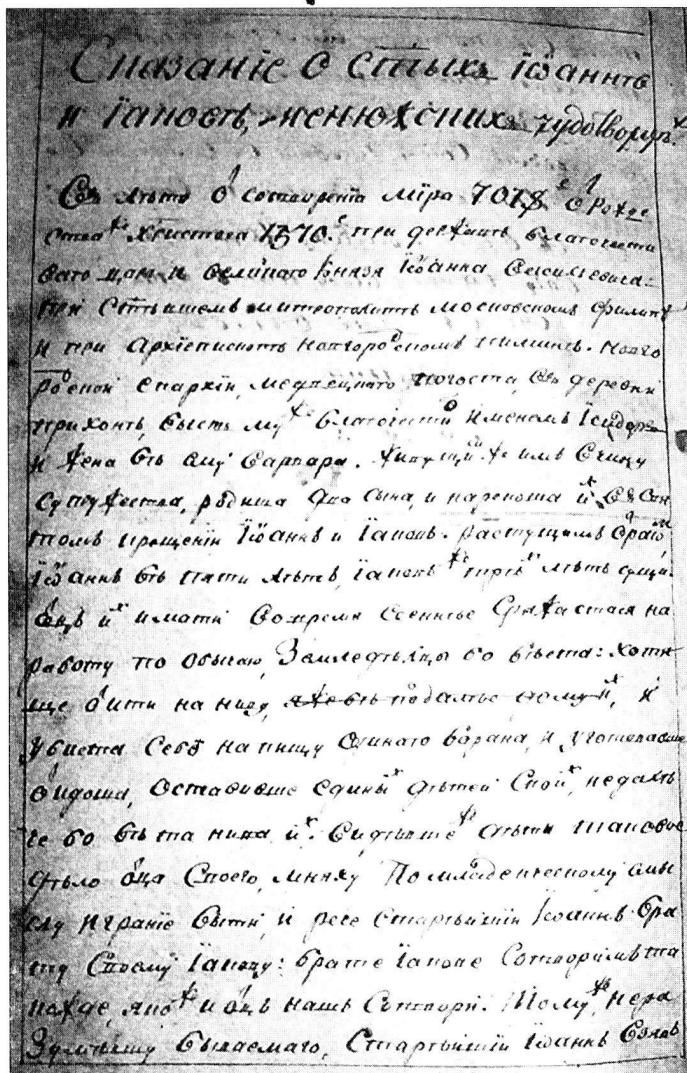
Осенью 1570 г., когда Иоанну было пять лет, а Иакову три года, дети погибли при весьма необычных обстоятельствах: «Отецъ их и мати во время осеннѣе сряжастася на работу по обычаяу, земледѣлцы бо бѣста, хотяще отити на ниву, яже бѣ подалѣе дому их, и убиста себе на пищу единаго барана, и уготовавше отидоша, оставивше единых дѣтей своих, недалѣче бо бѣ та нива их. Видѣвшие же дѣти таковое дѣло отца своего, мняху по младенческому смыслу игранїе быти, и рече стареиши Іоаннъ брату своему Іакову: "Брате Іакове, сотворимъ такожде, яко ж и отецъ нашъ сотвори". Затем, как сообщает Сказание, Иоанн взял палицу «и удари юнѣшаго брата во главу, и, абиѣ, Іаковъ от того удара падъ умре. Іоаннъ убо видѣвъ, яко брат его умре, убоялся зѣло, и не зная, что сотворити, страха ради, младенецъ бо суши, и влѣзъ в пещь, яже бѣ полна сущи накладена дровъ, занеже дождива бѣ осень». Вернувшись, родители затопили печь, и Иоанн задохнулся от дыма, причем, когда его тело обнаружили, оказалось, что оно не пострадало от огня. Впоследствии гробики с телами Иоанна и Иакова чудесным образом явились охотникам на лесном озере. Их погребли на месте запустевшего к этому времени Менюшского монастыря и поставили над могилой часовню, куда стали приходить богомольцы, чаявшие исцеления от болезней. Затем некий монах, получивший здесь избавление от своего недуга (скорее всего, Сказание имеет в виду старца Макария Головина, известного нам по некоторым документам конца 1660–1670-х гг.), возобновил запустевшую обитель. Она просуществовала до 1764 г., а затем была превращена в приходскую церковь. Однако кульп отроков-чудотворцев сохранился до нашего времени. Современная традиция с. Менюша и близлежащих

регионов Новгородской обл. демонстрирует чрезвычайную распространенность рассказов об Иоанне и Иакове, включающих и тексты, воспроизводящие сюжет Сказания, и разнообразные дочерние нарративы.

Историю почитания Иоанна и Иакова можно считать своеобразной, но никак не уникальной. Русская агиография XVI–XVII вв. знает более десятка похожих культов местночтимых либо включенных в общерусский месяцеслов угодников, которых современные исследователи иногда называют «святыми без житий», «безымянными святыми» или «святыми без гробниц» (см.: [3. С. 162–187; 8; 10]). Не останавливаясь сейчас на этом эпизоде в истории русской святости, отмечу, что сюжетная специфика Сказания о менюшских отроках состоит именно в первом эпизоде этого памятника, повествующем о трагической гибели крестьянских детей из д. Прихон. Единственная известная мне параллель к Сказанию в восточнославянском фольклоре — устный рассказ, включенный П.П. Чубинским в сборник «Малорусские сказки» (1878) под заголовком «Недогляд» [9. С. 57 (№ 42)]<sup>1</sup>. Этот сюжет учен в указателе «Восточнославянская сказка» (СУС 939В\*, «Семейная трагедия»), причем составители указателя зафиксировали лишь один вариант сюжета — текст из сборника Чубинского. Собственно говоря, история про «недогляд» идентична первой части Сказания о менюшских отроках: мужик режет барана и уходит вместе с женой на работу. Старший сын, подражая отцу, режет лежащего «в колисці» младшего, а затем прячется в печь. «Пришла мама и не дивитса до колиски: зараз взяла, наложила огонь и запалила, и там той хлопецъ, що в пецу, спікся, а на останку протягнув ноги и патики з вогнем, аж на хату. Дивитса вона, старшій хлопец спікся; подивилася до колиски — той зарізаний». Однако этот рассказ лишен каких-либо религиозных коннотаций и окрашен в трагедийные тона, так сказать, «балладного характера». Когда муж возвращается домой, он решает, что это его жена умертила детей, и, в свою очередь, зарубает ее топором, после чего вешается.

Еще одна запись того же сюжета, сделанная на территории Восточной Европы, не имеет отношения к славянскому фольклору: она происходит из абхазского села Лыхны, где была сделана в 1981 г. С.В. Селивановой (Гаврилиной). Это этиологический рассказ, касающийся обычая не сообщать собравшимся на свадьбу гостям о смерти, если в это время в доме умер человек<sup>2</sup>.

Наконец, литературную презентацию того же сюжета находим в одном из ранних рассказов Федора Сологуба («Баранчик», 1898) (подробнее см. [6]). Хотя одним из источников Сологуба, как показал А.Л. Соболев, была газетная заметка о трагическом происшествии, случившемся в начале 1895 г. в Орловской губернии (не берусь судить, идет ли в данном случае речь о реальных событиях или о слухах, использующих фольклорный сюжет), писатель несомненно был знаком и с историей о гибели менюшских отроков. Кроме того, некоторые детали «Баранчика» позволяют предположить, что Сологуб знал о распространенных в некоторых северорусских регионах особых праздниках («мольба», «жертва» или «братчина», «праздник барана»), сопровождавшихся ритуальным закланием баранов, а так-



«Сказание о святых Иоанне и Иакове, менюжских чудотворцах» в составе рукописного сборника житий новгородских святых конца XVIII — начала XIX в., принадлежащего Научной библиотеке Новгородского государственного музея-заповедника

же других домашних животных и коллективной трапезой. Представляется, что Сологуб прямо связывает историю об отроках-чудотворцах с топикой жертвоприношения, которая, замечу, в Сказании об Иоанне и Иакове никак не эксплицирована.

Как я уже сказал, составители «Сравнительного указателя сюжетов», не знавшие о культе Иоанна и Иакова Менюшских, выделили для текста из сборника Чубинского специальный кластер 939B\*. Это было ошибкой: европейский фольклор содержит достаточное число параллелей к этой истории, объединенных сюжетным типом AT 2401 «Дети играют в убой кабана» (*Children play at hog-killing*)<sup>3</sup>, зачастую фигурирующих не в качестве вымышенной истории, но как «рассказ о подлинных событиях, которые имели место в том или ином городе» [14. Р. 79; 16]. Две версии этого сюжета были включены в первое издание сборника сказок братьев Гримм (1812), но впоследствии удалены оттуда как неподходящие для детского чтения. Впрочем, сам Вильгельм Гримм, которому эту историю рассказывала в детстве мать, утверждал, что она лишь научила его осторожности в играх [17; 19. Р. 180—181, 246—247].

Первую письменную фиксацию сюжета AT 2401 находим в «Пестрых рассказах» (XIII, 2) Клавдия Элиана (конец II — начало III в. н.э.). Примечательно, что речь здесь идет не о подражании мяснику (как в позднейших западноевропейских текстах), а об имитации жертвоприношения. Согласно Элиану, в Митилене некогда жил жрец Диониса Макарий, который «оказался добрым и порядочным человеком, на самом же деле был великим нечестивцем. Однажды какой-то чужеземец дал ему на хранение много золота. Макарий в глубине храма сделал яму и там зарыл клад. Через некоторое время чужеземец вернулся за своим добром, и Макарий под видом того, что собирается возвратить золото, привел его в храм, убил и, вынув из тайника золото, зарыл труп туда в надежде, что бог, подобно людям, ничего не узнает». Однако вскоре жреца постигло жестокое наказание:

...Пришло время жертвоприношений Дионису, совершающихся каждые три года, и Макарий был занят этим. Пока он был в храме, двое его сыновей, остававшиеся дома, желая подражать тому, что делает отец, подошли к алтарю, на котором еще чадил огонь. Младший положил на алтарь голову, а старший поднял лежавший рядом жертвенный нож и убил брата. Домашние страшно закричали; на вопли выскочила мать. Увидев, что один ее сын мертв, а второй еще стоит с окровавленным жертвенным ножом в руках, женщина убила его тлеющей головней. О несчастии передали Макарию; он бросил все и в ужасном гневе опрометью бросился домой. Тирсом, который он держал, Макарий убил жену. Вскоре весь народ узнал о злодействах, и Макария схватили. Под пыткой он признался в ранее совершенном преступлении и испустил дух. Память же коварно убитого им чужеземца митиленцы почтили: по велению Диониса тело его было предано погребению [12. С. 102].



Икона «Прав. Иоанн и Иаков Менюшские». После 1890 г. С. Менюша, частное собрание

В арабской версии этого сюжета, датируемой началом XIV в., также присутствует религиозный подтекст. Здесь рассказывается о человеке, пригласившем на трапезу Мухаммеда и зарезавшем барана. Его дети подсматривают за отцом, после чего один из них отрезает голову другому, а сам падает в печь и сгорает [14. Р. 80]. Наконец, в сицилийской народной балладе «Женщина из Калатафими» рассказывается о некой матери двоих детей, замесившей тесто и затем отправившейся в церковь. Когда она ушла, ее старший сын перерезал горло младшему и, испугавшись крови, спрятался в печь. Вернувшись, мать затопила печь, и ребенок сгорел. Отец семейства, решивший, что это его жена убила детей, заколол ее ножом [Ibid].

Впрочем, в германоязычной традиции раннего Нового времени большее распространение получили несколько иные версии этого сюжета. В одной из них, вошедшей в сборник братьев Гримм и датируемой 1600 г., рассказывается о детях, видевших, как отец убивал свинью, и решивших «сыграть в мясника». Старший перерезает горло младшему. Мать, в это время купавшая новорожденного в другой комнате, бросается на крик зарезанного ребенка, оставив младенца в воде. Увидев, что произошло, она в сердцах вонзает нож в сердце старшего мальчика. В это время новорожденный тонет. Поняв, что все ее дети погибли, мать вешается. Отец, вернувшись домой, видит, что все его домашние мертвы, и вскоре также умирает от горя. Прознав о трагической истории, пapa римский, слышавший одаренным поэтом, пытается сложить двустишие, излагающее всю последовательность событий, однако это ему не удается, и он назначает премию для человека, который сочинит такой дистих. За дело берется бедный студент, который хочет получить премию, но и у него ничего не выходит. Когда студент бросает свое перо со словами: «Если я не могу сделать этого, пусть сделает дьявол!» — тот сразу же появляется и сочиняет следующее латинское двустишие:

Свинья, двое мальчиков, мальчик, жена, муж  
Погибли от ножа, воды, веревки, горя [14. Р. 80]<sup>4</sup>.

Другой вариант, также вошедший в сборник братьев Гримм, заканчивается историей о судебном разбирательстве, посвященном вопросу о вменности малолетнему убийце его преступления. Один из членов городского совета предлагает следующее испытание: ребенку нужно предложить на выбор яблоко и золотую монету. Если он выберет деньги, он должен быть казнен, если яблоко — его следует отпустить. Подсудимый выбирает яблоко и счастливо избегает наказания.

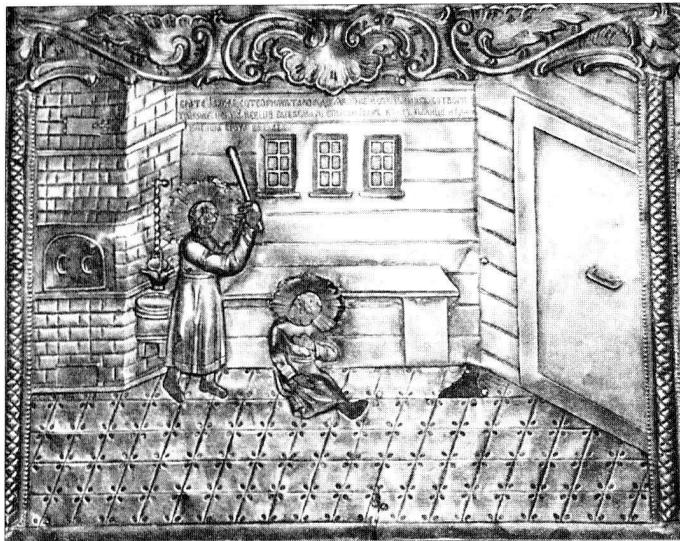
Исходя из того, какой именно оказывается судьба ребенка-убийцы, В.Ф. Хансен предлагает выделить три сюжетных варианта АТ 2401. В подтипе А кумулятивная цепочка смертей максимально расширяется, причем мальчик-братоубийца гибнет от рук матери: под влиянием минутного порыва она лишает сына жизни, а оставленный ею во время купания младенец тонет. «В подтипе В, убив своего брата, мальчик прячется в печь, и мать, затопив ее, невольно поджаривает его. В обоих вариантах она затем либо кончает с собой от горя, либо становится жертвой гнева мужа, винящего ее в гибели детей. Последний тоже вскоре умирает. В подтипе С убийца предстает перед судом, оправдывающем его, поскольку он действовал не как взрослый, но как ребенок» [14. Р. 81]. Таким образом, и связку нашего Сказания, и историю из сборника Чубинско-

го можно отнести к подтипу В, тогда как записанный С.В. Гаврилиной в Абхазии этиологический нарратив представляет собой вариацию подтипа А.

Примечательно, что сюжет АТ 2401 перешел и в современную городскую легенду, став основой для истории, которую Дж. Ланглуа называет «Неумная мать» (*Inept Mother*) [15; см также: 13. Р. 271; 18]. Здесь речь идет о матери, которая в сердцах говорит своему сыну-младенцу: «Если ты еще раз намочишь штаны, я отрежу тебе эту штуку». Старшая сестра, оставленная присматривать за братом, воспринимает угрозу буквально и кастрирует мальчика, который затем умирает от потери крови. В другой версии этой легенды девочка спрашивает у матери, что за странная вещь болтается у ее маленького брата между ног. «О, это просто то, что забыл отрезать доктор», — отвечает мать. Далее история развивается тем же самым образом. Варианты этого сюжета, наиболее близкие к АТ 2401 и соответствующие подтипу А по Хансену, также повествуют о «цепочке» трагических случайностей: в то время как сестра оскопляет брата ножницами, мать купает третьего — новорожденного — ребенка. Услышав из соседней комнаты крики кастрируемого мальчика, мать бросается к нему, и в это время младенец тонет в своей ванночке. Пытаясь вырвать у дочери ножницы, она толкает девочку так, что она падает на их лезвия и тоже умирает. Что касается оскопленного мальчика, то он, как уже было сказано, умирает от потери крови. Таким образом «неумная мать» сразу же лишается всех троих детей.

С.В. Алпатов, также обративший внимание на близость между начальным эпизодом Сказания и сюжетным типом АТ 2401 / СУС 939В\*, полагает, что «при сходстве мотивной структуры "Сказания" и европейских фольклорных нарративов характерно несовпадение жанровой природы текстов: народное житие на Руси vs. бывальщина, детективная история, жестокая баллада на Западе» [1. С. 8]. Это замечание справедливо лишь отчасти, поскольку большинство западноевропейских вариантов этого сюжета, по всей видимости, не могут быть сведены в функциональном и содержательном отношении к «бывальщинам» или «детективным историям». Почти все они, начиная с рассказа Элиана, в той или иной степени обладают религиозно-моралистическим подтекстом; показательно, что этот сюжет фигурирует в качестве exemplum в протестантской проповеди XVII в. [17. S. 3] По мнению Хансена, сюжетные вариации АТ 2401 «представляют своего рода размышления о вине и невинности, придающие тот или иной облик всему рассказу в целом. Часто говорится, что дети подражают в своей игре убийству животного, которое совершил их отец и при котором они присутствовали. Вина одного из родителей подразумевается в тех текстах, где отец забивает животное, перед тем как идти к мессе, или мать замешивает хлеб, а затем отправляется в церковь. В конце концов, она не разожгла бы огонь в печи, если бы не пекла хлеб в этот день. Эти действия, которые, возможно, воспринимаются как происходящие в воскресенье, по-видимому, каким-то образом нарушают существующую гармонию и ведут к ужасному наказанию, подразумевающему, что страдания, выпавшие на долю того или другого из родителей, отчасти заслужены» [14. Р. 81].

Дж. Ланглуа, интерпретирующая современные американские варианты АТ 2401 с позиций феминистской критики и психоаналитической теории, видит несколько возможных прочтений их скрытого смысла [15. Р. 80—94].



Икона «Прав. Иоанн и Иаков Менюшкие» с клеймами. Конец XVIII – начало XIX в. Церковь с. Медведь. Клеймо «Иоанн убивает Иакова»

Исследовательница утверждает, что рассказ, акцентирующий необходимость «правильного», «осмысленного» и «осторожного» поведения матерей, может быть прочитан и как выражение потребности более справедливого в гендерном отношении распределения обязанностей мужа и жены, у которых есть маленькие дети. Кроме того, она обращает специальное внимание на сюжетообразующую роль мотива кастрации в исследуемых ею текстах. По ее мнению, психоаналитическая интерпретация этих историй позволяет рассматривать их как выражение подсознательного стремления женщин сделать мир более «феминным» при помощи кастрации. Наконец, рассуждая о широком историко-культурном контексте исследуемого сюжета, Ланглуа высказывает предположение, что и современные американские, и старые европейские версии AT 2401 в равной степени отражают противоречивые, но универсальные тенденции, характерные для психологии материнства: постоянно беспокойство за жизнь и здоровье ребенка, тревожное ожидание того, что сын однажды покинет свою мать, и подавленное желание пренебречь материнским долгом во имя своей «женской» индивидуальности. Эти сложные и плохо поддающиеся рационализации тревоги и стремления, как полагает Ланглуа, могут находить выход в форме прозаических сюжетов, подобных «Неумной матери» или, например, колыбельных с мотивом «накликания смерти младенцу» [15. Р. 93].

Думается, что фольклорные сюжеты, основанные на утрированно трагических мотивах и вместе с тем делающие ставку на достоверность и реалистичность происходящего, действительно в наибольшей степени апеллируют к человеческой психологии вообще и бессознательным психическим процессам в частности. Поэтому соображения, высказанные Ланглуа, действительно могут хотя бы отчасти объяснить «живучесть» сюжета AT 2401 в европейской культуре и его специфические трансформации в городском фольклоре США. Вместе с тем я не склонен думать, что генезис образующих его мотивов может быть описан в рамках предложенных американской исследовательницей интерпретаций. Не пытаясь ответить сейчас на вопрос о том, как, когда и где сложился этот сюжет, укажу лишь на несколько его особенностей, которые, возможно, пригодятся для истолкования и его русской версии.

Во-первых, очевидно, что ранние версии истории о детях, убивающих друг друга в подражание действиям взрослых, связаны с символикой жертвоприношения. Здесь можно было бы усматривать пародию и своеобразную трансформацию ветхозаветных повествований о жертвоприношении Авраама и братоубийце Каине, если бы не рассказ Элиана, повествующий о детях, которые подражают действиям жреца, и возникший, по всей видимости, вне какой-либо связи с библейским контекстом. Вместе с тем вполне вероятно, что арабская история о человеке, приглашившем на трапезу Мухаммеда, имеет какое-то отношение к ветхозаветным реминисценциям, поскольку в исламской традиции жертвоприношение барана в праздник Ид-аль-Адха (Курбан-байрам) совершается именно в память об Аврааме. Примечательно, что в западноевропейских версиях сюжета баран фигурирует чрезвычайно редко; здесь речь обычно идет о свинье, кабане или животных вообще. В упомянутых восточноевропейских вариантах, наоборот, фигурируют баран или козел, а свиньи не встречаются. Менее понятно, откуда именно и в арабскую, и в восточнославянские, и в западноевропейские версии попала печь, фигурирующая в подтипе B, однако очевидно, что это древняя сюжетная деталь. Кроме того, представляется важным, что в ряде вариантов убий животного напрямую связывается с праздничной трапезой, будь то совместный пир с Мухаммедом, свадьба или масленичное угощение, для которого убивают свинью либо барана в одной из немецких версий [14. Р. 79]. Наконец, стоит отметить еще одну любопытную деталь: хотя, в отличие от американских городских легенд, западноевропейские варианты AT 2401 не содержат мотива кастрации, мы встречаем последний в опубликованном Т.Б. Щепанской старорусском пересказе истории об Иоан-



Икона «Прав. Иоанн и Иаков Менюшкие» с клеймами. Конец XVIII – начало XIX в. Церковь с. Медведь. Клеймо «Родители находят мертвого Иакова»

не и Иакове Менюшских: «Мальчиков звали Иван и Яков, трех и четырех лет. Они подсмотрели, как коновал легчил (кастрировал) барана. "Давай и мы будем так-то: ты мне, а я тебе", — говорит старший. Ну, этот отрезал, побольше-то, смотрит, кровь-то течет. Испугался и в печь спрятался» [11. С. 302]. Разумеется, речь может идти о случайном совпадении, однако не исключено, что сам этот сюжет, так сказать, «притягивает» к себе кастрационные мотивы.

Поскольку сколько-нибудь широкого распространения в восточнославянской культуре сюжет АТ 2401 не получил, позволительно предполагать, что в качестве начального эпизода «Сказания об Иоанне и Иакове Менюшских» (и, соответственно, предшествовавших его составлению устных нарративов) он был заимствован либо из Западной Европы, либо из Передней Азии. Примечательно, что наибольшее распространение этого сюжета в немецкой традиции приходится именно на XVI—XVII вв., когда, по всей вероятности, и формировался корпус рассказов об отроках-чудотворцах. Остается, однако, открытым вопрос о том, что способствовало переносу этого сюжета в новгородский контекст и почему из действующих лиц нравоучительной истории, баллады или трагического анекдота персонажи АТ 2401 превратились в героев агиографического сочинения.

В нашумевшей в свое время монографии «Насилие и священное» (1972) Р. Жирар предлагает рассматривать жертвоприношение как социально приемлемый канал для выхода присущей человеческим существам агрессии, грозящей, в противном случае, уничтожить любое человеческое сообщество посредством своеобразной «цепной реакции» насилия. Именно этот механизм, по его мнению, обеспечивает специфическое сопряжение категорий насилия и священного во многих, если не во всех вообще, религиозных практиках и презентациях. «...Религия, — утверждает Жирар, — есть не что иное, как жертва отпущения, учреждающая единство группы одновременно и против, и вокруг этой жертвы. Лишь жертва отпущения может предоставить людям дифференцированное единство в тот момент, когда оно и необходимо, и самим людям недоступно, то есть внутри взаимного насилия, которое нельзя прекратить ни надежным его укрощением, ни подлинным примирением» [2. С. 375]. Хотя концепция Жирара во многих отношениях уязвима и не всегда выдерживает проверку даже при обращении к тем материалам, к которым апеллирует сам исследователь, нельзя не признать, что зачастую не слишком мотивированное сопряжение сюжетов об абсурдном, тотальном и хаотическом насилии с религиозными формами культуры может быть объяснено именно при помощи такого подхода. Не исключено, таким образом, что специфическая новгородская адаптация сюжета АТ 2401 / СУС 939B\* в каком-то отношении возвращает ему первоначальный и вполне архаический смысл.

### Примечания

<sup>1</sup> Мне не кажется, что корреспонденция газеты «Орловский вестник», о которой см. ниже, может быть однозначно отнесена к разряду фольклорных текстов. Не исключено, что речь в ней идет о действительно происходивших событиях.

<sup>2</sup> Пользуясь случаем выразить благодарность С.В. Гаврилиной, любезно указавшей мне на этот текст и предоставившей возможность использовать ее полевую запись.

<sup>3</sup> Ср.: Th N334.1. *Children play hog-killing: one killed.*

<sup>4</sup> Sus, pueri bini, puer unus; nupta, maritus / Cultello, lympha, fune, dolore cadunt. Этот дистих представляет собой попу-

лярную в Средние века строфическую форму, известную как *versus parallelī (correlativi), versus rapportari* или *Spaltverse*.

### Литература

1. Аллатов С.В. «Сказание о святых Иоанне и Иакове Менюшских: история сюжета и жанровый контекст // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2009. № 3.
2. Жирар Р. Насилие и священное / Пер. с фр. Г. Дащевского. М., 2000.
3. Левин Ив. Двоеверие и народная религия в истории России / Пер. с англ. А.Л. Топоркова и З.Н. Исидоровой. М., 2004.
4. Панченко А.А. Иван и Яков — странные святыне из болотного края (религиозные практики современной новгородской деревни) // Религиозные практики в современной России / Под ред. К. Руссле, А. Агаджаняна. М., 2006. С. 211—272.
5. Панченко А.А. Религиозный фольклор села Менюша // Русский фольклор. Т. 33. СПб., 2008. С. 323—365.
6. Панченко А.А. Этнография и декаданс: к изучению ранней прозы Федора Сологуба // Русская литература. 2009. № 2.
7. Ромодановская Е.К. «Святой из гробницы». О некоторых особенностях сибирской и северорусской агиографии // Русская агиография: Исследования, публикации, полемика. СПб., 2005. С. 143—159.
8. Рыжова Е.А. Жития праведников в агиографической традиции Русского Севера // Тр. Отд. древнерус. лит. СПб., 2007. Т. 58. С. 390—442.
9. Труды Этнографическо-Статистической экспедиции в Западнорусский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом. Юго-западный отдел. Материалы и исследования, собранные П.П. Чубинским. Т. 2. Малорусские сказки. СПб., 1878. Отд. II.
10. Штырков С.А. «Святыне без житий» и забудущие родители: церковная канонизация и народная традиция // Концепт чуда в славянской и еврейской традиции. М., 2001.
11. Щепанская Т.Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX—XX вв. М., 2003.
12. Элан. Пёстрые рассказы / Пер. с древнегреч., ст., примеч. и указ. С.В. Поляковой. М., Л., 1964.
13. Brunvand J.H. Encyclopedia of urban legends. Santa Barbara, 2001.
14. Hansen W.F. Ariadne's thread: a guide to international tales found in classical literature. Ithaca, 2002.
15. Langlois J.L. Mothers' doubletalk // Feminist messages: Coding in women's folk culture / Ed. by J.N. Radner. Urbana, 1993. P. 80—97.
16. Oinas F. The transformation of folklore into literature // American contribution to the Eighth International Congress of Slavists, Zagreb and Ljubljana, September 3—9, 1978 / Ed. V. Terras. Vol. 2. Columbus, 1978. P. 576—583.
17. Richter D. Wie Kinder Schlachtens mit einander gespielt haben (AaTh 2401). Von Schonung und Verschonung der Kinder — in und vor einem Märchen der Brüder Grimm // Fabula. Bd. 27. Hf. 1/2. 1986. S. 1—11.
18. Schneider I. Traditionelle Erzählstoffe und Erzählmotive in contemporary legends // Homo narrans: Studien zur populären Erzählkultur. Festschrift für Siegfried Neumann zum 65. Geburtstag / Hrsg. von Ch. Schmitt. Münster; New York; München; Berlin, 1999. S. 165—179.
19. Tatar M. The hard facts of the Grimms' fairy tales. Princeton, 2003.

### Сокращения

СУС — Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг и др. Л., 1978

\* Работа подготовлена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект № 08-04-00469а

О.В. БЕЛОВА, А.Б. МОРОЗ

## РАССКАЗЫ О НИКОЛЬСКОЙ ЦЕРКВИ В ЧЕРНОВЦАХ

Никольская церковь на ул. Русской, 35 в Черновцах — одна из самых знаменитых достопримечательностей города. Храм построен в 1927—1939 гг., когда Буковина входила в состав Румынии, в популярном до Второй мировой войны национальном румынском архитектурном стиле *неороминеск*. Прототипом Никольской церкви стала епископская церковь XVI в. в г. Куртя-де-Арджеш в Румынии, усыпальница румынских королей<sup>1</sup>. Оба храма знамениты оригинальной архитектурой барабанов, имеющих необычную («крученую») форму.

За время экспедиций в Черновицкую область, проводимых Центром библеистики и иудаки РГГУ с 2004 г., мы неоднократно спрашивали местных жителей о внешних особенностях Никольской церкви, тем более что храм этот в городе пользуется особым уважением: в советское время церковь св. Николая никогда не закрывалась, исполняя функции кафедрального собора, она выделяется своими размерами и необычным расположением главного входа (с южной, а не с западной, как принято, стороны) и стоит в одном из людных мест города.

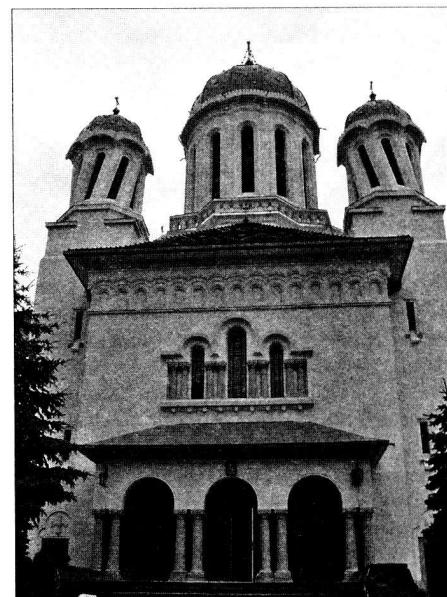
Особенности архитектуры церкви порождают у наших информантов самые разнообразные объяснения и комментарии. Местные шутники, указывая на «головокружительное» впечатление от витых башен храма, именуют Никольскую церковь не иначе как *пьяный собор, пьяная церква*<sup>2</sup>. Прочно войдя в городской фольклор, это название стало чуть ли не вторым «официальным» наименованием храма на украинских туристических сайтах, на интернет-форумах и в блогах<sup>3</sup>.

С Никольской церковью в повествовательной традиции Черновцов связаны еще два сюжета. В экспедиции 2009 г. нам удалось записать легенду, в новом контексте объединяющую черновицкий храм с его румынским прототипом. Строителем монастыря в Куртя-де-Арджеше народная молва считает легендарного зодчего — мастера Мануле, замуровавшего в стену свою жену, чтобы обеспечить крепость постройки. Сюжет о строительной жертве в карпато-балканском ареале распространен чрезвычайно широко<sup>4</sup> и относится к самым разным архитектурным сооружениям (монастырям, церквям, городам, мостам). В балканском фольклоре рассказ о мастере и его замурованной жене (невесте) бытует в форме баллад и легенд. Оказалось, что подобная легенда связана и с церковью св. Николая в Черновцах.

[Никольский собор на Русской улице в Черновцах: почему у него кривые (витые) башни под куполами?] Есть просто легенда — я вам не рассказываю? <...> Ну, он построен в тридцать восьмом — тридцать девятом, перед войной несколько лет он строился, и... существует такая легенда, что... строил мастер Мануле — заказали построить, это... церковь святого Николая была освящена. В честь Николая. Вот, ну и... он начал поднимать стены — они падают. Поднимать стены — они падают. Он обратился к старому человеку и говорит: «Ну слушай, я же дал людям слово, что... построю церковь, а он... она не поднимается, не могу я...» Он говорит: «Приди через там несколько дней, я подумаю, как-то будем выходить с этого положения». Ну, прошло несколько дней,



Вид на Никольскую церковь в Черновцах.  
Фото О.В. Беловой.  
2007 г.



Никольская церковь  
в Черновцах. Фото  
Н.М. Киреевой. 2008 г.

Мануле подошел к нему, и он говорит: «Знаешь что: перед заходом... то есть восходом солнца первый человек, которого ты увидишь — придется замуровать в стену. Иначе... значит, заказ не будет выполнен, не будет... слово данное выполнено». — «Хорошо. Ну что ж...» И как раз на следующее утро, перед восходом солнца, ему несла завтрак его жена Мария, красавица. И пришлось ее замуровать в стену, вот, и вот этот дух Марии, и... он закрутил купола. <...> Такая легенда. А в принципе... есть в Румынии, в одном из городков Румынии, ана... в смысле, по аналогу сделали здесь, потому что это православная церковь, это идет [служба] на украинском и на румынском языках. Ну как раз передвойной, сороковой год — это румыны вот<sup>5</sup>.

Как отмечают исследователи, в большинстве вариантов сюжета женщина безропотно (а иногда и с гордостью) принимает свою судьбу; иногда она проклинает постройку<sup>6</sup>. В черновицкой легенде молчаливый протест замурованной жертвы отразился во внешнем облике постройки («дух Марии закрутил купола») — этот мотив на сегодняшний день представляется уникальным, параллелей к нему пока не найдено.

ОЛЬГА ВЛАДИСЛАВОВНА БЕЛОВА, доктор филол. наук; Ин-т славяноведения РАН (Москва); АНДРЕЙ БОРИСОВИЧ МОРОЗ, канд. филол. наук; Российский гос. гуманитарный ун-т (Москва)

Другая, по-видимому нетрадиционная, а возможно и окказиональная, версия связывает особенности архитектуры храма со св. Николаем, а точнее — с его «профессиональной» деятельностью. Запись сделана от крайне набожной женщины, транслирующей культуру «прицерковных людей».

[Что за церковь с витыми башнями на улице Русской?] Она в виде корабля. Это Николаевская церковь. [Почему в виде корабля?] Потому что он путешественник был. На корабле всё время плавал. [И храм в виде корабля построен?] Нет, не храм, купола в виде корабля. [А что это значит?] Это продаётся, есть книжечка [житие] святителя Николая, там описано всё. [А почему башни наклонные?] Потому что в виде корабля, корабль на месте же не стоит, шатается<sup>7</sup>

Интересно, что в городском фольклоре Черновцов важное место занимает еще один «Корабль», или *Шифа* (от нем. *Schiff*). Здание, имеющее в плане трапецию (главный фасад — меньшее из двух оснований трапеции — выходит на перекресток современных улиц Главной и Шолом-Алейхема), с открытой площадкой на втором этаже, напоминающей палубу, принадлежало якобы бывшему капитану, который, выйдя в отставку и вернувшись в родной город, так тосковал по морю, что дом свой построил в виде корабля, разрезающего носом морские волны<sup>8</sup>. Но это уже другая история...

#### Примечания

<sup>1</sup> См.: Шевченко Н.Д. Чернівці: 100 відомих адрес. Чернівці, 2007. С. 131; Чеховский И. Прогулка по Черновцам и Буковине. Киев, 2007. С. 108.

<sup>2</sup> Леонид Хаймович Лившиц, 1953 г.р. (зап. О.В. Беловой, 2009); Валентина Львовна Шпольская, 1931 г.р. (зап. О.В. Беловой, А.Б. Мороза, 2009).

<sup>3</sup> <http://ru.visitua.info/ukraine.php?id=1108>; <http://mirtesen.ru/people/386242939/photos/albums/140591410925/20111295837>; <http://9tur.ru/n-23/p-8/atc-658/index.htm>; <http://www.doroga.ua/Pages/POIDetails.aspx?CatalogPOIID=533>; [http://community.livejournal.com/arch\\_heritage/21336.html](http://community.livejournal.com/arch_heritage/21336.html)

<sup>4</sup> О типологии и географии сюжета о мастере Маноле см.: Иванов Вяч.Вс. Происхождение и трансформации фабулы баллады о мастере Маноле // Славянское и балканское языкоизнание. Человек в пространстве Балкан. Поведенческие сценарии и культурные роли. М., 2003. С. 422—436 (<http://kogni.narod.ru/manol.htm>); Гаџак В.М. Эпическая поэзия народов Юго-Восточной Европы (1985) // Фундаментальная электронная библиотека. Русская литература и фольклор (<http://feb-web.ru/feb/ivl/vl3/vl3-5122.htm>); Плотникова А.А. Мифологические ипостаси тени на Балканах // Доклады российских ученых. X Конгресс по изучению стран Юго-Восточной Европы (Париж, 24—26 сентября 2009 г.). СПб., 2009. С. 270—279; Голант Н.Г. Образ женщины в балладах о строительной жертве (по материалам из карпато-балканского региона) // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2008 г. СПб., 2009. С. 135—139.

<sup>5</sup> Людмила Николаевна Ткатчук, 1950 г.р. (зап. О.В. Беловой, А.Б. Мороза, 2009).

<sup>6</sup> Голант Н.Г. Указ. соч. С. 138.

<sup>7</sup> Эмилия Васильевна Букчина, 1955 г.р. (зап. О.В. Беловой, А.Б. Мороза, 2009).

<sup>8</sup> Игорь Григорьевич Чеховский, 1960—2007 гг. (зап. О.В. Беловой, 2007).

## Ю.В. КЛОЧКОВА

# ХАРИТОНОВСКИЙ ДОМ В ЕКАТЕРИНБУРГЕ

Екатеринбургский архитектурный ансамбль усадьбы, ведущей свою историю с конца XVIII в., — яркий пример городского здания, обладающего особой символической насыщенностью. У этого дома множество имен: Харитоновский дворец, Харитоновский дом, Харитонка, Дворец пионеров, Дворец творчества учащихся. Такая номинативная пестрота свидетельствует о сложности взаимоотношений города и старинного особняка, ставшего его архитектурной, исторической и мифологической доминантой. Своей классицистической красотой и гармонией форм, величиной, особым расположением — в центре города, на высоком месте (Вознесенская горка), рядом с храмом (церковь Вознесения Господня), он сразу привлекает к себе внимание. И то, что построил его миллионер-старообрядец, внесло дополнительные оттенки в его образ. Легенды, окружающие Харитоновский дом, связаны с восприятием Екатеринбурга как центра горнозаводской промышленности, золотой лихорадки, раскольничьей жизни.

Зловещей тайной овеяно имя первого архитектора Харитоновского дома. Считается, что это был либо француз, бежавший от революции в российскую глушь, либо поляк, которого, по городскому преданию, первый хозяин, Лев Иванович Растворгув, нашел на тобольской каторге. Эти сведения носят легендарный характер, каких-либо документов не сохранилось (в последнее время появилась еще одна версия — об архитекторе-итальянце, также не подкрепленная документально). Рассказывали, что Растворгув обманул архитектора-каторжанина, не выполнив обещания выкупить его с каторги. Несчастный художник покончил жизнь самоубийством, предварительно прокляв обитателей этого дома. И действительно, судьба у особняка оказалась причудливой. Проклятье обманутого архитектора сделает свое дело: дом опустеет, не успев стать родовым гнездом.

Л.И. Растворгув выдает свою dochь Марию за Петра Яковлевича Харитонова — также купца и единоверца. Невеста была с богатым приданым: Кыштымские рудники и заводы<sup>1</sup>. Недостроенный особняк отходит новой семье, и с тех пор за ним закрепляется имя Харитоновский. Новый хозяин достраивает и благоустраивает дом, разбивает вокруг него роскошный тенистый сад с прудом, мостицом, ротондой. И продолжает дело, начатое Растворгувым, — дело древнего благочестия, потаенной раскольничьей жизни. В подвале обустраивается молельня со старинным иконостасом и книгами, извилистые ходы проходят подземное пространство парка.

Но в 1826 г. происходит катастрофа: на Кыштымские заводы прибывает правительенная инспекция. После 10-летнего разбирательства, во время которого П.Я. Харитонов как владелец и Г.Ф. Зотов как управляющий находились в заключении, оба были сосланы в Финляндию, в город Кексгольм. Официально по приговору — за жестокое обращение с рабочими, но, по-видимому, главным поводом для наказания была принадлежность семьи к старообрядцам<sup>2</sup>.

И дом пустеет. Посреди города стоит темная громада огромного особняка, некогда принадлежавшего богачам-старообрядцам, фундаторам, как принято было называть на Урале организаторов заводского дела. Иногда в нем все же загораются огни, а сад освещает иллюминация — город встречает или провожает именитых людей, здесь останавливаются и Александр I, и наследник, будущий император Александр II, а с ним, к слову, и В.А. Жуковский. Здание постепенно разрушается, и начинается его вторая жизнь — в устном и литературном тексте.

Согласно городским легендам, при хозяевах в подвалах мучили непокорных работников с заводов, и их стоны разносились ночами по округе; во дворце и парке царили разгул и разврат, лошадей мыли шампанским, а новых гостей запаивали насмерть; в часовне непрерывно замаливали грехи хозяев прибывающие из раскольничих скитов старцы и старицы, которые попадали сюда подземными ходами.

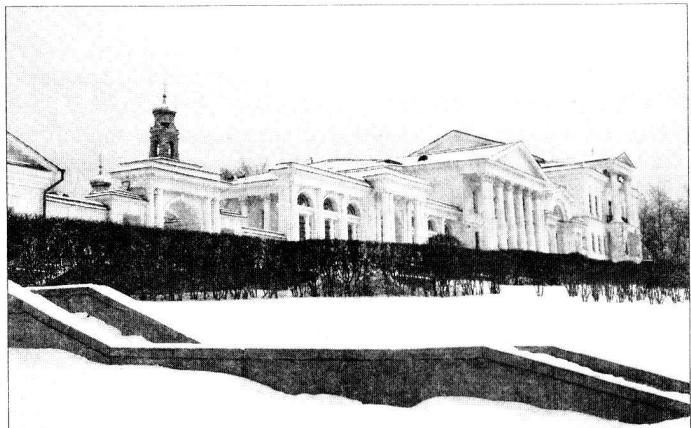
В Харитоновском доме память о прошлом оборачивается для последующих поколений страшными историями о жизни предков. Хозяева дома принадлежали не к дворянскому роду, а были старообрядцами, заводовладельцами и золотопромышленниками, да и жизнь города-завода, окружающего особняк, не способствовала праздности. Нарядное красивое здание стало чуждо и городу, вырываясь из его аскетически-трудовой среды, и традиции, в которой было создано, — традиции родового гнезда, где в покое и уюте должно было воспитываться не одно поколение богатого семейства.

Сопровождающие образ дома мотивы предков имеют скорее инфернальные корни и вытесняются мотивами теней, призраков, чертей, а также близкими к ним мотивами разрушения, запустения, брошенности. За домом и садом закрепляется устойчивая семантика «страшного места».

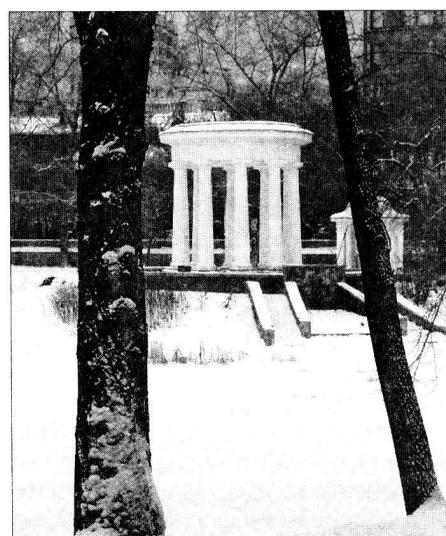
Литературный образ особняка будет создаваться в традиции готического романа<sup>3</sup>: дворец, построенный каторжанином-самоубийцей, рождает образы рабочих или, хуже, скелетов, прикованных к подвальным стенам ржавыми цепями. Не оранжереи и тенистые аллеи, а каменные своды подвалов, пустые темные залы, в которых, разумеется, разгуливают привидения, становятся доминантой его описаний.

Таким мы видим Харитоновский дом в первых художественных текстах, автор которых — приехавший в Екатеринбург в 1878 г. Д.Н. Мамин-Сибиряк. Писатель проживет в городе более 10 лет, и за это время услышит немало историй о загадочном особняке, ставшем для него своеобразным символом города.

В своем первом романе «Семья Бахаревых», словно сознательно соблюдая законы готического романа, писатель воссоздает зловещую реальность дома. Тут и хозяин, «не первой молодости, худ, как Кашей, скуп, как семь Кащеев, и нелюдим, как ночная сова», который ночами, как тень, скользит «по безмолвным залам среди самой безумной роскоши и какого-то дикого великолепия»; «только что позабытая женская работа с воткнутой второпях иголкой» в комнате хозяйки; в детской — кроватки, задернутые пологом, забытые книжки и игрушки; везде таинственная пустота и тишина. Настойчиво создается впечатление внезапно остановившейся жизни: «...экипажи были выкачены наполовину, словно кучер только что отвернулся, в кухне даже дрова были положены в печь, только недоставало стука поварского ножа да крикливого голоса краснощекой задорной кухарки, целые дни напролет готовой ругаться с извергом-



Харитоновский дом.  
Екатеринбург. Фото  
Д. Капцана



Ротонда в парке  
Харитоновского до-  
ма. Екатеринбург.  
Фото Д. Капцана

кучером». Хозяин дома предстает в образе романтического злодея, продавшего душу дьяволу ради золота: «...высокий и худой, с зеленым лицом, с длинной тонкой шеей и костявыми руками, точно злой дух, державший целый дом в оцепенении, занимал какую-то нору в нижнем этаже этого дома <...> носились слухи, что он, как Кощей [так!], сидит над своими сокровищами, добытыми страшной ценой, именно превращением детской крови в золото, и запродаёт душу черту»<sup>4</sup>.

В этой же стилистике создается образ дома в романе «Приваловские миллионы». Образ сада появляется у Мамина-Сибиряка в повести «Нужно поощрять искусство». Инфернальные мотивы здесь так же сильны, как и в описании дома: «...публика обходила его стороной как гнездилице жуликов, оборванцев и скрывающихся в чаще любовных парочек. Аллеи были запущены, деревья разрослись по собственному усмотрению, китайская беседка развалилась, красивый пруд был затянут плесенью. Кроме жуликов и влюбленных горничных, "Кармановский сад" служил любимой резиденцией бойкой городской детьворы, прятавшейся здесь от городской вони и пыли»<sup>5</sup>.

В начале XX в. старая усадьба получает имя «Харитоновка». Здесь открываются ресторан и кафешантан с «сомнительными развлечениями» — именно такие отзывы можно услышать в прессе начала XX в.: «Строго глядя на этот увеселительный уголок, бывать в нем людям семейным отнюдь нельзя: рискуете наткнуться на безобразия, присущие кабакам вообще. Нечего и говорить, что временами здесь дым коромыслом ходит»<sup>6</sup>.

Меняется и характер «харитоновского текста». В нем появляются иронические ноты — Харитоновский дом и сад становятся героями городских фельетонов, публиковавшихся в екатеринбургских газетах. Обращение именно к Харитоновской усадьбе с целью изобразить ужас и пошлость современной жизни не случайно. На фоне городского мифа о бурной жизни первых золотопромышленников настоящее кажется еще более мелким и бездарным. Харитоновский дом выступает как дом-идея, субстрат городской духовно-культурной среды. К нему апеллируют как к неизменной основе меняющегося во времени города.

Особое место в своем газетно-фельетонном творчестве уделил Харитоновскому дому популярный екатеринбургский журналист В.П. Чекин, создав своеобразный фельетонный «харитоновский цикл». На первый план выходит тема противостояния значительного прошлого города и его мельчающего настоящего. Этот контраст дополняет образ хозяина дома, Харитонова, приобретшего в фельетонах черты гиперболического злодея-самодура. Таким Харитонов изображен в первом фельетоне «харитоновского цикла» «Харитонов в "Харитошке"», опубликованном в газете «Зауральский край» 2.07.1913 (далее цитируется по этому изданию).

В центре сюжета — золотопромышленник Харитонов, который за свои грехи попадает в ад. Несколько штрихами набрасывается портрет уральского золотопромышленника, миллионера-воротилы в соответствии с традицией изображения купца-самодура, сложившейся в демократической литературе, и уже описанного нами городского мифа о разгульной жизни уральских миллионеров: «Ах вы, раста-ра-рах-так-так! Нечисть окаянная! Мразь рогатая! Сто мерзавцев на одного! <...> Над кем издеваетесь, шварль проклята! Осмоляли хвосты и зазнались? Я — Харитонов, понимаете, сам Харитонов. Меня целая Россия знала. Передо мной весь Урал дрожал, Екатеринбург на карачках ползал». Чтобы как-то усмирить грешника, черти отправляют его в Екатеринбург, который, в чем не сомневается Харитонов, благоговейно хранит память о нем и его знаменитом доме. Миллионера ждет тяжкое разочарование: его дом разрушается, по нему бродят полчища крыс, везде пыль и запустение: «Мой знаменитый дом! Дом, который специально приезжали осматривать в Екатеринбург иностранцы. Дом-музей, дом-памятник, дом — редкое произведение искусства, что сделали с ним мои наследники, мои соотечественники, мой родной город! Как! Превратить дворец в ряд запущенных квартир, в коммерческое учреждение, так варварски "ремонтировать" мои палаты!»

Самое страшное испытание ожидает Харитонова в саду, где, по словам сопровождающего-черта: «...помещается теперь лучший в городе шантан, любимое место городских хулиганов, проституток и богатых "саврасов", прожигающих жизнь. Ваше имя увековечено — этот кабак с садом (или сад с кабаком, как хотите) здесь любовно называют "Харитошкой"». Страшное зрелище — «пестрая пьяная толпа, крики, брань, циничные разговоры, вызывающие взгляды <...> безголосые шансонетки, танцовщицы без грации» — усмиряет Харитонова. «Грешен, много грешен и в пьянстве, и в блуде, но у меня все это было огромно и в огромности своей красиво, а это! Что же это такое! Нет! Уж лучше сидеть в аду с нечистой силой, чем в этой грязной слякоти! Ай да Екатеринбург! Удружила Харитонову».

Появившийся примерно в то же время рассказ А.Н. Толстого «Харитоновское золото» (1911) является замечательной иллюстрацией того, что екатеринбургский особняк не только генерирует мифы, но и притягивает их к себе. Тол-

стой близко познакомится с уральскими легендами, когда, будучи студентом Технологического института, приезжает на Урал на практику. В основном он живет в г. Невьянске, вотчине заводчиков Демидовых. Здесь, на Невьянском заводе, он и слышит рассказы о затоплении по приказу Демидова рабочих, которые изготавливали в подвалах Невьянской башни фальшивые монеты, дабы скрыть следы преступления. Но, побывав в Екатеринбурге и познакомившись с его «самым красивым домом», Толстой переносит место действия своего рассказа туда. Харитоновский дом становится еще и пристанищем фальшивомонетчиков. В причудливом сочетании екатеринбургских и невьянских легенд, обработанных в традициях «готической» стилистики, и рождается этот текст: «Рассказывают, что от Харитоновского дома в Екатеринбурге до озерка в городском саду (на озере по зимам каток) проделан еще в древнее время подземный ход. Начинается он в подвале Харитоновского дома и завален дровами. Если дрова раскидать, откроется люк с кольцом, за которым двадцать ступеней ведут под землю к длинному коридору с наклоном и поворотом под озеро. Коридор выложен кирпичами, покрытыми плесенью. Вдоль стен чугунные держала для факелов и в конце железная с двумя засовами дверь. За дверью же в подземелье сто лет назад жили прикованные цепью люди, чекана для Харитонова золотую монету из собственных боярина рудников <...> пожалуй, врут в городе, рассказывая, что в подземелье висит скелетина на ржавых цепях, сторожа хозяйствское золото»<sup>7</sup>.

С 1940-х гг. особняк постепенно теряет свой образ «страшного места». Здесь в 1937 г. обосновывается свердловский Дворец пионеров. Функцию «страшного места» принял на себя другой локус, находящийся напротив, — Ипатьевский дом, место казни последнего русского царя и его семьи. Меняется и облик парка: он становится настоящим детским рааем с аттракционами, украшениями, уютными уголками. Самый красивый, самый необычный дом теперь отдан детям, с его образом отныне связаны значения счастья, тепла и радости.

В 1937 г. свердловская газета публикует «письмо ученика 61 школы Васи Давыдова». Текст интересен своей структурой: содержательно он противопоставлен тексту Мамина-Сибиряка, наиболее известному описанию Харитоновского дома в романе «Приваловские миллионы». Если у Мамина-Сибиряка дом неприветлив, наполнен мрачными тенями предков, хранит в себе отголоски страшных событий, то теперь: «Наш Дворец богат. В нем собрано немало чудесных вещей, которые принадлежат нам, ребятам. Здесь больше семидесяти комнат: они замечательно обставлены, украшены. В этих комнатах у нас свой телеграф, радио, телефон, научные кабинеты, множество превосходных игр, замечательный театр и концертные залы, читальни, библиотеки, зимний сад, кино, огромный парк <...> Старшие рассказывают нам страшные были о прошлом харитоновского дома. При доме была так называемая "сарайная" — попросту застенок. В ней стояла дыба для пыток, людей замучивали насмерть <...> Как жаль, что Мамин-Сибиряк умер и не может прийти к нам во Дворец. Он бы порадовался за нас, увидев, как изменилась жизнь в доме, который он описал»<sup>8</sup>.

Имя Харитонова забывается, художественные и устные тексты, связанные с этим домом, снова меняют свою эмоциональную окраску. Дом неожиданно начинает восприниматься райским уголком, т.е. тем, чем он задуман был когда-то. Но это особый, детский рай, где росли многие поколения сначала свердловчан, а потом и екатеринбурж-

цев. Замечательные детские коллективы, праздники, новогодние елки стали новой реальностью бывшего Харитоновского дома.

Даже в тяжелые военные годы дом воспринимается «городской отдушиной», горожане вспоминают и какие замечательные подарки получали на новогодних елках, что в голодную пору было особенно значимо, и маленькие серые булочки, которые выдавали кружковцам в качестве дополнительного питания.

Мрачная семантика отходит на второй план, образ дома теперь романтичный и светлый, хотя слухи о подвалах и подземных ходах продолжают будоражить воображение: «Рассказывали по секрету, что в доме есть подземные ходы, что можно пройти под прудом. Иногда очень отважные пытались их найти, спускались в подвал конюшни, где курили педагоги. Я помню, когда еще стоял Ипатьевский дом, знали, что там расстреляли царя. Во Дворце было очень уютно, были конкурсы, турниры, в парке арки, ракушки, иногда там ставили спектакли»<sup>9</sup>.

Современные молодые екатеринбуржцы тоже выделяют Харитоновский дом из, увы, ставших похожими друг на друга городских строений, хотя исторические сведения приобретают в их рассказах причудливые формы: «Знаю, что там ходы подземные есть, хочу полазить там. Хотя страшно, говорят, там многие диггерсы сгинули. Еще знаю про архитектора этого дома, который повесился на шнурке от своего ботинка, потому что его посадили за что-то, а он подумал: "Ох, не выдержу я этих пыток", — и повесился. В подвалах там кандалы висят, и люди всякие стенают по ночам, строители этого дома. Почему их заковали? А чтоб не построили такой же красоты»<sup>10</sup>; «Парк и ротонда вызывает у меня очень приятные воспоминания. Мы там гуляли с мамой, когда я была маленькой, сочиняли стихотворения. Форма ротонды такая гармоничная, это же все классицизм. Она мне такой теплой и приятной кажется, да еще и белого цвета. Я не знаю никаких страшных историй, связанных с этим домом, не помню ничего, у меня теплые воспоминания, связанные с летом, солнышком, радостью»<sup>11</sup>.

История Харитоновского дома, выраженная в слове, несомненно, не закончена. Все так же притягателен дом на высокой горе, который хранит в себе множество загадок Екатеринбурга.

#### Примечания

<sup>1</sup> Заводы, основанные Никитой Демидовым в 1757 г. В 1809 г. заводы покупает Л.И. Растиоргуев, с 1813 г. начинает добывать золота. Ныне — город в Челябинской области, находится в 150 км от Екатеринбурга.

<sup>2</sup> Агеев С., Микитюк В. Рязановы — купцы екатеринбургские. Екатеринбург, 1998. С. 31.

<sup>3</sup> Здесь мы опирались на исследование: Вацуро В. Готический роман в России. М. 2002.

<sup>4</sup> Мамин-Сибиряк Д. Полн. собр. соч. в 20 т. Т. 1. Екатеринбург, 2003. С. 443—444.

<sup>5</sup> Мамин-Сибиряк Д. Собр. соч. в 12 т. Т. 12. СПб., 1915. С. 107.

<sup>6</sup> Злокозов Л., Семенов В. Старый Екатеринбург. Екатеринбург, 2000. С. 509.

<sup>7</sup> Толстой А.Н. Собр. соч. в 10 т. Т. 1. М., 1982. С. 412.

<sup>8</sup> Газ. «Уральский рабочий», 18.11.1937.

<sup>9</sup> Устные воспоминания актрисы Екатеринбургского ТЮЗа Елены Чадовой, творческая жизнь которой началась в детском театральном коллективе Дворца пионеров.

<sup>10</sup> О., муж., 19 лет.

<sup>11</sup> Д., жен., 18 лет.

Ю.М. ШЕВАРЕНКОВА

## СОВРЕМЕННЫЕ РАССКАЗЫ О ТАЙНЕ МОЩЕЙ СЕРАФИМА САРОВСКОГО

Официальную историю мощей Серафима Саровского можно назвать сложной, но удивительной. Их первое обретение и прославление состоялось в 1903 г. по настоянию Николая II, добившегося решения Синода о канонизации святого. В июле 1903 г. царская семья даже приезжает в Саровскую пустынь на торжественное вскрытие и освящение мощей преподобного. С 1927 г. в результате закрытия и разорения монастыря в Сарове мощи считались утерянными. Но в 1991 г. в запасниках Казанского собора в Санкт-Петербурге при передаче его самого и хранящихся в нем материальных коллекций Русской православной церкви были случайно обнаружены мощи Серафима Саровского, после экспертизы возвращены церкви<sup>1</sup> и торжественно переданы уже в Серафимо-Дивеевский женский монастырь<sup>2</sup>, как и предсказывал когда-то сам святой<sup>3</sup>. В фольклорной летописи Дивеевского монастыря мощи Серафима Саровского становятся не только объектом распространенных рассказов о чудесном исцелении, но и рассказов, так скажем, мистического характера, обнаруживающих при всем своем местном колорите и редкости в церковной и фольклорной традиции отдельные узнаваемые мотивы социально-утопических легенд<sup>4</sup> (мотивы подмены, кражи, чудесного спасения, самозванства). В первую очередь в этих рассказах возникает вопрос о том, что стало с мощами святого после закрытия монастыря, и, соответственно, даются разнообразные народные версии произошедшего: мощи тайно вывозят из Сарова; они сами «уходят» с телеги; их отправляют в Киев (Царьград, Москву, Ленинград); их забирает с собой Николай II; они остаются в Сарове, их прячет дома прабабка «бабы Дуси». Наиболее распространенный сюжет подобных рассказов — сюжет о краже мощей монашками у подвыпивших местных мужиков и захоронении их на территории Дивеева (например, возле храма, «перед третьим окном»). Особую роль в сохранении памяти о мощах Серафима отводится монахине Маргарите, в миру Фросе (1899—1997), — единственной монахине дореволюционного состава этого монастыря, дожившей до его нового открытия в 1991 г. и втайне от властей в годы безверия сохранившей у себя чугунок и рукавичку святого. Другой, более злободневный для устной традиции вопрос, — вопрос об истинности лежащих ныне в монастыре мощей. Если возможность поклониться новообретенным мощам Серафима поддерживает постоянный поток паломников в Дивеево, то местные крестьяне до сих пор высказывают недоверие к «каким-то косточкам», «мослам» и скептически высказываются о ненастоящих, подменных мощах, лежащих в монастыре.

Мы предлагаем здесь подборку текстов, записанных студентами и сотрудниками Нижегородского госуниверситета им. Н.И. Лобачевского в 2002—2009 гг. в южных районах Нижегородской обл., о тайне мощей Серафима Саровского.

#### Мощи были выкрадены

1. Вот никто не знает, где они вот до сего времени. Отколь вот его привезли. А везли его от Глухова. В Глухове ночью он пропал: вот они просились ночевать на повозке, а люди тогда не

знали, что в повозке. А поутру встали они и ахнули: преподобного-то нет. Тогда все шито-крыто было сразу. Никто ничего не знал. Это уж мне сказала женщина, мы с ней дружны были. Она перед смертью мне открылась. Вот так говорит и так, преподобный, говорит, у них ночевал. Он на повозке. Они встали поутру — повозка пустая. Уж вот как его довезли, на чем везли? Да вот тогда в Москву его откуда привезли? Ведь его к нам из Москвы привезли. А вот откуда это в Москве-то? Где он был? Откуда привезли? Вот докуда довезли и всё везли украдкой, да! Говорят, что это там не преподобный. Ну ведь это факт. Его отсель в Глухово воровали с повозки. И увезли куда-то... Его в Москву привезли тогда, когда везли в Глухово. Уж он в Москве был (жен., с. Глухово Дивеевского р-на, зап. в 2002 г.).

**2.** Я версию такую слыхала (не знаю, говорить вам или нет). Вроде когда его отсель повезли... Его повезли отсюда на лошадях. Доехали до Глухова, а кто говорит в Дивееве, этих извозчиков напоили, моши вынули, а гроб так и остался. Вот говорят, что вроде в церкви он скончан, а сколько лет — не знаю... [А чьи тогда моши лежат?] Бог их знает (жен., 1928 г.р., д. Маевка Дивеевского р-на, зап. в 2002 г.).

**3.** Ну, я слышала, что везли 5 гробов. Везли в Москву, наверное, из Сарова, чтобы не узнали, в котором гробе преподобный. Ведь были хорошие и плохие были. И говорили, что вроде бы утащили один гроб с преподобным здесь, но не знаю, может, пустой гроб взяли. А вот обнаружили его в Петрограде, в подвале каком-то, мусором заваленный был. Может, специально заваливали хламом, ведь тогда, если бы нашли, его бы вынули, не знаю куда. А вот он там сохранился. Обнаружили — и сколько не верили (жен., 1922 г.р., с. Дивеево, зап. в 2002 г.)<sup>5</sup>.

#### Моши ушли сами

**4.** [Баб Маш, может, рассказывали, куда моши дели из монастыря?] Моши дели? Его из Сарова вывезли. Вывезли из Сарова. Доехали до Дивеево, а он у них в Дивееве-то пропал. Они ехали на лошади. Моши-то вывезли, до Дивеево доехали, поглядели там, мошней-те нет. А куды ушёл? Не знаю... [А как же они появились-то снова?] А как появились?... Он явился, он сперва-то был в Волгограде вроде. Его тут привезли в Москву, да. Где он был? Неизвестно. [Может, украли моши?] Никто не украл. Он сам ушёл. [Сам ушёл?] Он сам невидимо ушёл. И невидимо явился. Невидимо. И привезли его сюды. Невидимо явился и невидимо ушёл, да. Где жил? Неизвестно. Где был? Неизвестно (жен., 1927 г.р., д. Лихачи Дивеевского р-на, зап. в 2009 г.).

**5.** Моши вот куды дели. Его повезли, забрали, повезли его и заехали в Ореховец, ночевать. В Ореховец-то — это туды, к Арзамасу-ту. Ночевать. И попросились

у одного, попросились и гроб поставили в анбар. Ну, он пустил их: «Наге вот ключи. Наге вот, запирайте и ставьте». Они же поставили его [гроб], а сами-ти ночевали тута. Утром-то встали, а его нет: он ушёл. Его нету! [И замки висят?] И замки висят. Все как надо, а его нету... [Мошней нет?] Мошней нету, их нету. Они [мужики] тогда туды-сюды... Они [моши] очутились... значит, в Киеве были, а из Киева в Москву попали. А уж из Москвы-ти их сюды привезли. [А куда же Серафим Саровский дедся?] А кто его знает... Ушёл! Ушёл! (жен., 1918 г.р., с. Смирново Дивеевского р-на, зап. в 2001 г.).

#### Моши остались в Дивеево (на дивеевской земле)

**6.** Привезли, принесли туда, поставили... А отколе его привезли, кто знает. Где он был? Говорят, был в Москве. А которая старая умерла-то, самая старая старуха рассказывала, что его никуда не увозили, он был у нас, был заваленный, перед третьим окном была его могилка. А они потом: «Никому не говорите, мы его выкопаем и переложим в этот гроб, который привезли». Ну, они перекапывали, многие ночью глядели ходили, близко живут. А за монашкой-то ночью приходили на машине, а ее затрясло, думала, убивать приехали. А они: «Ты не пугайся, а иди покажи, где он был скончан». Посадили на машину, привезли в церковь, она им и показала. Они выкопали и переложили в тот гроб. Он теперь стоит у нас там. А это, говорят, привозили не его, а не знай чего! (жен., с. Дивеево, зап. в 2002 г.).

**7.** А матушка Серафима всё время говорит, что преподобный, преподобный под храмом... Под Рождественским храмом преподобный Серафим. Она рассказывала. Его повезли вот из Дивеево-то и вот поставили где-то этих лошадей во двор в какой-то. Унесла монашка в простыне моши и прибежала домой-то, спрятала их где-то дома-то... Моши-то у них на замках были, а подделаны снизу были или уж я не знаю, чего ли, в каких-то сундуках, я не знаю в каких... И унесли эти моши. И она всё: «Валь, не верь никому, моши здесь». И вот придет. Она говорит: «Поцелуй эту стенку. Тут моши лежат преподобного...» К церковной стене прикладывались (жен., с. Выездное Арзамасского р-на, зап. в 2001 г.).

**8.** Серафим Саровский в Дивеево зарыт, но не там, где счас. Вот там была монашка — Фрося. Когда Саров разорили, Дивеево еще не разоряли. Дивеево разорили в 1927 г. И монашки его унесли и там закопали. Когда объявили, что в Ленинграде нашли моши, его туда никто не повёз. Где Каинка, там его закопали. Фрося хотела сказать, где именно, а ей запретили, потому что уже везли его моши из Ленинграда. Ей сказали — мы тебя в тюрьму посадим, если ты объявишь. Она жила в Вертьянове, келью ее сторожили 2 недели, чтобы к ней никто не ходил (жен., с. Аламасово Вознесенского р-на, зап. в 2001 г.).

**9.** ...Она [Фрося] же была всё время, а кроме никто не знает... Она не говорила. Ей, видимо, запретили говорить. Ей запретили говорить и — ты что, разве запрети! Тут же всё вообще во все услышание — оттуда везут моши преподобного. И вдруг она скажет, что они здесь. Это же нельзя!... Запретили говорить ей об этом, но знала только она... И кто к ней ни приходил, чё ни спрашивал, она никому ничего не говорила. Боялась она! Вы понимаете?! Она боялась: скажет — её уничтожат (жен., 1907 г.р., д. Вертьяново Дивеевского р-на, зап. в 2002 г.).

**10.** [А где находились моши батюшки Серафима после разорения монастыря?] Это опять рассказывала мне соседка, которая померла, — баба Дуся... Вот здесь вот деревня Глухово... И вот, когда, значит, повезли моши... из Дивеева. До Глухова их довезли-то, и там они, говорит, нашли этих, которые везли эти, мужики с Москвой. Их, значит, напоили, им поменяли мешок, в котором были батюшки моши. Мужики эти... мешок забрали, чтобы из деревни их вообще вывезти. И затем они [моши] каким-то образом оказались здесь, в Кременках. И вот, видно, старые люди стали искать доверенных людей... И вот её [бабушки Дуси] прабабка-то и была такая, которой можно было доверить. Ей вот... кто ей передал? Каким образом они к ней попали? Этого я не знаю, знаю только, что она сказала, что... прабабке ее отдали этот вот мешок. И вот она, говорит, с ним вот тута-то носилась. Она никому, говорит, не могла, гыт, и сказать! И с ней начали происходить какие-то, говорит, чудеса: то одно, то другое. А потом, значит, она взяла все-таки этот мешок и ночью, говорит, пошла тихонько в Дивеево. А там уже вот, когда монастырь-то разоряли, монахиши жили прям в Дивеево, ну, на квартирах: каждый в своем где-то куточек. И вот она каким-то женщинам... монашкам она эти моши-то вот и оставила. И когда вот игуменья приехала, стала разговаривать с ней о мошиах. А она говорит: да моши-то никуда отсюда не увозились. Они здесь всегда и были. Просто пришло время их открыть... А моя, говорит, прабабка с этими мошиами-то носилась. И она, грит, как их в Дивеево-то отнесла, так они в Дивееве-то и остались... И она мне сказала: «Из поколения в поколение, мне бабушка сказала, передавайте, что в нашем роду мы должны молиться отцу Серафиму до самого Страшного суда, потому что батюшка Серафим посетил нас своею святынию (жен., с. Кременки Дивеевского р-на).

**11.** Из Вознесенска [соседний с Дивеево район] женщина сперва мне сказала, потом молодой такой человек: «Вы думаете и правду, что это Серафим здесь?» Я говорю: «А как же?» Он: «Нет, он у нас в Вознесенске похоронен!» Потом много говорили, потом монашка в Дивееве говорила, что это не его, что тута его совершенно нет. Людей вызвали в милицию, как я слышала, и предупредили — молчать. Всё это я слышала (жен., 1924 г.р., паломница

из Читы, зап. в с. Елизарево Дивеевского р-на в 2002 г.).

12. [Это, говорят, ненастоящие моши?] Он [Серафим] в Сарове, он оттуда никуда не выходил. Он ждёт своё время. Это не моши. Говорят, их продали за границу. Один старец сказал: «Его тут нет, он в Сарове». Он своей ножкой придет, и будет диво (жен., 1926 г.р., с. Дивеево, зап. в 2001 г.).

#### Куда увозили моши святого

13. Моши его прятали, его прятали. И никто не знал, куда и что там. Знали некоторые люди. Его одно время привозили сюда в Дивеево, и в Дивееве его прятали, но вот когда и как увезли его из Дивеево, а может быть, он и в Дивееве остался. Да ведь никто ведь не знает об этом — это секрет!... Каким образом нашли моши в Петербурге? Вот это интересно, но он был здесь, кто его отправил — это секрет (жен., 1931 г.р., д. Вертьяново Дивеевского р-на, зап. в 2002 г.).

14. А его куда-то отправляли, да, да, только не могу сказать, куды отправляли, не знаю. Его то ли привезли, одни моши, моши, его кости теперь в Дивееве... Не знаю, куды его крали, вот вроде в Киеве, я тоже слыхала (жен., 1921 г.р., с. Автодеево Ардатовского р-на, зап. в 2002 г.).

15. От нас его, говорят <...> увезли его в Царыград, где-то скончили, да не знам, не знам ведь. Может, где туту, вокруг собору скончили (жен., 1915 г.р., с. Дивеево, зап. в 2002 г.).

16. Я так от народа слышала: вроде его моши укрывали в Дивееве, а потом их в Курск отправили... Его вроде куда-то перенесли, только они вроде были в Курске, из Курска их переселили в Москву, а уж из Москвы — не знай куды (жен., 1924 г.р., д. Михеевка Ардатовского р-на, зап. в 2002 г.).

17. ...Ну а потом, говорили, что, когда война началась, передвойной ещё, все моши собрали в Киев. И наши там, и разные. Много их, мошей-то. А когда война началась, Киев-от начали сразу бомбить. Они вроде в мешках были, все моши-то. Куда вот их, не знаю... [А моши в Дивееве лежат?] Да ну какие уж там моши! <...> А вот старушка, она 150, 115 лет жила, говорила: «Его замуровали где-то в стену в Дивееве... Всё изломали, в земле искали — не нашли. А виши, она говорила, он в Дивееве зарытый... (жен., 1913 г.р., д. Осиновка Дивеевского р-на, зап. в 2002 г.).

18. Их в Ленинграде, видать, нашли, из Ленинграда в Москву, а из Москвы на машине привезли... А уж коды закрыли, его увезли, и никто не знает, куды увезли. А он вот, виши, в Ленинграде где-то в архиве валялся. Нашли его в мешке какими, говорят, в резиновом, моши-то его-то.

А то они и не знали, где он и находится. А вот виши, разыскали (жен., 1914 г.р., с. Большое Череватово Дивеевского р-на, зап. в 2002 г.).

19. Хранились в Ленинграде. А потом его Путин, Путину жена разыскала и сюда привезла, а то бы не было его тут. Путину жена. Так я слыхала. Вот как Раиса Максимовна. И вот был он где-то в Ленинграде, в церкви хранился где-то. А потом его свезли сюда... (жен., 1919 г.р., с. Глухово Дивеевского р-на, зап. в 2002 г.).

20. Обнаружили его в Петрограде, там, на складе каком-то, боялись. И там уже было закидано хламом, разбирали этот склад. Вот лежит гроб, господи, что за гроб это. Открыли — там надпись, и ничего не попорчено — столько лет лежали... А потом была долгая экспертиза. Он ли? Надпись его и все предметы его. Долго проверяли, были комиссии, экспертизы брали. Ну, он ли? И все подтвердили, что преподобный. Его сюда везли, когда уже всё там подтвердилось. И вот он тоже говорит: маленькая старенькая монашка была, и он ей говорил: «Я вернусь в Дивеево». Откуда же все знали вперед? Вот скажи: откуда я знаю, что будет завтра? Чё к вечеру даже, не знаю, будет. Они вот за столько лет говорили, и всё по-ихому и идёт! Поэтому все и думают, что Бог есть (жен., 1922 г.р., с. Дивеево, зап. в 2002 г.).

21. ...Его, когда это, царь иша приехал, забрал его моши в Ленинград. Забрал его, а там, в Ленинграде, они, видимо, революция или чего, их вот, война-то была... И они там были где-то завалены в подвале, а потом вот после войны, когда стали все мировать, и эти подвалы-то начали все расчищать. Смотрели: в каждой подщеркви подвал большой, и вот они там стали расчищать и нашли, ещё, может, чё нашли. Там всё было написано: всё-всё-всё... (жен., Дивеевский р-н, зап. в 2003 г.).

22. Моши столько времени лежали <...> завалили, специально завалили, чтобы не нашли, чтоб не выкинули, не согрели, и столько времени лежали, не испортились. [А где они лежали?] В Ленинграде. [В Ленинграде?] В Петрограде, да. Как они туда попали, я не знаю, а только нашли их, обнаружили, когда открыли собор-то. Знали там, кого куда положили, там всякую одежду кидали, ну, чтоб не искали. Потом собор-то открыли и заявили, что вот моши Серафима Саровского. А монашка, ей, наверное, 100 лет уже с чем-то было, вот за рекой, уней когда моши клали, увозили, она чугуна взяла и одну его перчатку и в гроб положила. И вот, значит, привезли, и её, когда привезли, монашку-то знали... и соединили перчатки<sup>6</sup> (жен., с. Дивеево, зап. в 2003 г.).

#### В Дивееве лежат ложные моши

23. Да он, что ли? Какие уж он, собраты. Тогда все говорили: только что лик, а остальное всё собрано, из воска всё собрано. Да разве, ты что, столько-то годов, 300 годов пролежит! Он, мосол,

пролежит на окне 300-то годов — скгнейт (жен., 1930 г.р., д. Осиновка Дивеевского р-на, зап. в 2002 г.).

24. Никаких тут мощей нет... Бог его знает: не знаю — он лежит или мослы каки собрали. Это ведь, знаешь, сколько годов-то? Триста лет! Вот что. Разве что там? Мослы будут! (жен., 1913 г.р., с. Елизарево Дивеевского р-на, зап. в 2002 г.).

25. [Когда закрыли монастырь, куда же моши Серафима делись?] Моши Серафима лежат на месте. Где положили, там и лежат. В Дивеево кукла лежит, не моши. [А когда-нибудь появятся настоящие моши?] Появятся, придёт время. Они сами выдет, не выкапывай ничего — они сами выдет (жен., 1932 г.р., с. Аламасово Вознесенского р-на, зап. в 2003 г.).

#### Примечания

<sup>1</sup> Подробнее об обстоятельствах обнаружения мощей см.: *Арсений, епископ Истринский*. Моши не могут быть экспонатом музея // Новые чудеса Преподобного Серафима Саровского. Свидетельства и размышления. Нижний Новгород, 2006. С. 194–200.

<sup>2</sup> Саров стал к тому времени закрытым городом, а мужской монастырь в нем восстановлен не был.

<sup>3</sup> В письме к Николаю I от 07.03.1854 г. Н.А. Мотовилов, собеседник Серафима Саровского и благодетель Дивеевской обители, приводит слова прославленного старца из одной беседы с ним: Серафим будто бы предсказывал, что его смерть будет временной, как смерть семи отроков (которых заживо захоронили в Эфесской пещере, а спустя сто с лишним лет они оказались живыми), что он «воскреснет прежде общего всех воскresения из мертвых в Царствование Вашего Императорского Величества» (Н.А. Мотовилов и Дивеевская обитель. Б.м.: Издание Серафимо-Дивеевского монастыря, 1999. С. 128.). Это и другие предсказания святого составляют так называемую «великую дивеевскую тайну», изложенную в книге С. Нилуса «На берегу Божией реки. Святыня под спудом» и двояко оцениваемую богословами.

<sup>4</sup> См., например: Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды. М., 1967. С. 229.

<sup>5</sup> Рассказ о том, как моши везли на четырех санях, появляется и в воспоминаниях дивеевской монахини Серафимы (Булгаковой), пережившей тяжелые времена ликвидации монастыря в 1927 г. См.: Серафима (Булгакова), монахиня. Дивеевские предания // Дивеевские предания. Б.м.: Издательская группа Свято-Троице-Серафимо-Дивеевского женского монастыря, Б.г. [предположительно 1991]. С. 31.

<sup>6</sup> То есть сличение рукавичек, хранящихся у Маргариты и в музее, и явилось якобы доказательством истинности мощей святого.

## ЛЕГЕНДЫ ИЗ РУКОПИСИ Н.А. ДОБРОТВОРСКОГО

**В** Архиве Русского географического общества хранится рукопись Н.А. Добротворского «Сказки, легенды, предания и т.д. (Орловск. у[езд], Вятской губ.) Запис. Н. Добротворский» (АРГО, ф. 10, оп. 1, д. 39—41). В первом деле, № 39, которое озаглавлено «Сказки, легенды, предания и т.д.», приведены записи сказок, легенд, преданий, всего 21 номер. Записаны они в разных волостях Орловского уезда. Ниже публикуются несколько текстов из этой подборки. Орфография и пунктуация оригинала сохранены.

### [Л. 1] № 1.

Хотел один раскольник причастье расстрелять. Как дал ему поп в церкви причастье то, он его не глотнул, выпустил изо рта да и положил в карман. Пришел домой, взял ружье и пошел в лес. Положил причастье на пенёк, отошел маленько, может шагов на 20, да и хочет стрелять. Только и видит — на пеньке то человек, весь в белом, стоит. Он отдернул ружье — ан там никого нет. Он вдругоряд наметился — стоит тебе человек да и шабаш. Что за чудо? Отвел ружье, посмотрел — никем никого. Он и в третий опять наметился — опять человек в белом весь. Так и бросил, не стал стрелять, потому [л. 1об.] не станешь же стрелять по человеку. А кабы выстрелил — и убил бы Иисуса Христа, потому как это он и был в белом-то.

(Записано в Пинюжанской вол. Орловского у.)

**Другой вариант.** Один человек был в лесу и нечаянно порезал себе руку топором. Кровь капнула на щепку. Он взъярился да ту щепку и расстреляй. Только было наметил из ружья — глянь, ан на песке сидит перед ним красная баба, — вся красная, вот как брусника. Он испугался, тут же упал и умер. (Записана там же).

### № 2.

О громе сама Матерь Божия не знает, откуда он берется. Спрашивала она Г. Христа об этом: «скажи, где, сын мой возлюбленный, откуда это гром приходит к нам?» Христос ей и говорит: «мати моя! Ты, говорит, три дни мучилась, как я мертвый был; — потому и не знаешь; а кабы [л. 2] ты, говорит, промучилась еще три дня — ну тогда бы тебе открылось это. А теперь тебе узнать (об этом) никак нельзя». Так и не сказал: «последе, узнаешь, как на страшный суд придешь» —

А ноне многие пишут и говорят о громе, пытаются узнать тайны Библии. Грех это большой.

(Записана в с. Пинюжанском у раскольников)

### № 3.

В богатстве правды нет. Жил был плотник, один добрый был человек, все раздавал нищим. Пойдет, что выработает и отдает им: на-те, дескать, мне не нужно. Вот ладно. Святые отцы и просят у Господа: «дай, говорит, Господи плотнику богатство». Не знали виши, они, что будет; а Бог ведь все это знал; от него не скроешься. Ладно. Сидит плотник на бревне; тук да тук — ан хвать деньги и посыпались из бревна-то. Он сейчас подобра [л. 2об.]л, богатым сделался... в Москву сичас товаров разных накупил, торговать стал; ну, и вестимо дом себе такой смахал, что, пожалуй, и у нас в Орлове не отыщешь. Только и приходят к нему святые отцы. А у него у ворот-то стоят, чтобы нищих никого не пропустишь. Святые отцы прошли все-таки: еще бы, боялся сила тоже. Вот ладно. Они тут к хрестьянину одному, что богачу прислугал. «Пустите, говорит, нас переночевать; так и так люди странные, издалека зашли». — Нет, говорит, наш господин не любит нищих, взашей вас прогонит. А вот, коли хотите, ложитесь здесь, в хлеве, со свиньями». Встали как святые отцы на-утрт, да и взмолились Господу: «Господи, говорит, отними у него богатство». Ну, и отнял. Бог послушал их. Он опять в плотники пошел, милостив [л. 3] опять стал к нищей братии и так и прожил весь век.\*

(Записано в дер. Тороповой)

\* Эта сказка, кажется, переделана с христианского сказания о каменотесе.

### № 4.

#### Сказание об Антихристе

Антихрист придет скоро. Он уж теперь народился, — народился из царского рода. Сидит в горе каменной, за 12 железными дверями, за 12 железными замками. Голод его мучит, пить ему там нечего, — вот он и грызет те двери с замками. 7 дверей прогрыз, осталось всего пять. А пока выйдет — и пойдет людей душить, да в веру свою обращать. Коли не захочешь, не поклонишься ему, он тебе сперва сустав на пальце отрежет, потом другой, потом и весь палец отрубит; а коли и то не возьмет — совсем [л. 3об.] замучит ... — Смущать будет всячими дарами, денег даст, сколько хочешь — только их не бери: Бога прогневишь. Он любит играть в карты, и чай пить, и табаки (sic!) курить; пиры будешь давать своим то, кто уверует в него, водкой напоит — только поди. Он как есть человек, вот хоть бы я, али ты; только ноги у него сильно велики, словно у филина (филина). — Илья пророк сойдет снега и станет биться с ним, огненный меч у

него будет. Антихрист его поразит и голову ему отрубит. А как потечет кровь из Ильи пророка, — и загорится вся земля, и мы будем гореть в этом огне.

(Запис. в с. Пинюжанском, у раскольников)

### № 5.

Увидел леший мужика да и говорит: «поклонись мне!» — Нет, говорит, ты мне поклонись сперва. Черт и говорит: «Ладно», [л. 4] только допрежь силами померимся, кому кланяться нужно». Ну, вот хорошо. Черт взял чурку да как бросил — она так в облако прямо и полетела да там и засела. — Ну, это, говорит (мужик) что! Нет ты вот посмотри, как я брошу у меня в небе засядет. Только замахнулся он да и бросил — тихонько за себя. Черт глядел-глядел — нет ея, нигде не видит. — Ну, говорит, ты, мужик, сильнее меня. Так и ушел из наших мест; больше уж и не видать его с тех пор.

(Запис. со слов Александра Торопова, крестьянина дер. Тороповой)

### № 6.

#### Откуда медведи пошли.

Жил-был злой помещик, у него была жена, тоже злая. Они всячески у крестьян денег добивались, к [ирзб.]ли их. Крестьяне боялись их пуще огня, бегали, как увидят. А им все мало было. Вот помещик и говорит жене: жена, а жена! А как бы нам сделать, что бы мужики нас еще больше боялись и денег больше давали». А она и говорит ему: давай сделаем зверьми, каких люди еще не видывали». Вот и сделались медведями. Хорошо живут в лесу. Вот и пошел туда один мужик за ягодами да и увидел их. Испугался очень, бросил коробицу бежал в деревню: «так и так, орет, православные, видел в лесу каких-то зверей; ходят на задних лапах, малину сосут». Мужики испугались. Уговорились идти в лес, всей деревней посмотреть, какими звери есть. Пошли и видят медведи залезли на дерево; а там борт был; к меду, значит, они подбирались. Как увидели в их [ирзб.] так и назвали их медведями: мед, значит, ведают.

(Запис. в г. Орлове)

#### Примечания

<sup>1</sup> Другие публикации записей Н.А. Добротворского из архива РГО см.: ЖС. 2010. № 1.

## ЭТИОЛОГИЧЕСКИЕ ЛЕГЕНДЫ

Публикуемые легенды записаны в Москве и в Краснодарском крае в конце XX и в начале XXI в.

### Почему воробей прыгает по земле, а не ходит, как все птицы

Воробей считается проклятая птица, его мясо не едят, считается скверным. И не ходит он по земле, а прыгает, ему Бог лапки связал. Потому что, когда Христа на кресте распинали, то он помогал — гвозди в клюве таскал, чтобы гвозди забивать в Христа, и Бог это увидел и проклял воробья, и сказал: «Не будешь ты больше ходить по земле!» — и связал ему лапки невидимой ниткой. С тех пор он не ходит по земле и его мясо не едят (Владимир Ильич Цепков, 1950 г.р., москвич, работает охранником, легенду знает от матери, уроженки Смоленской обл.; зап. в 2000 г.).

### Почему у снегирия грудка красная

Это есть легенда такая: когда Христа на кресте распинали, то снегирию жалко было Христа и он своими крыльшками вокруг махал, чтобы облегчить муки Христа, и старался гвозди из ран повыдергивать, но он маленький, у него сил не было выдернуть гвозди, а грудка в крови выпачкалась — так и осталась на нём — это кровь Христа (Валерий Троев, 1967 г.р., житель Чувашии; зап. в Москве в 2007 г.).

### Почему на Кавказе так много разных языков

Это шёл по земле Бог и раздавал всем языки — кому какие. И пошёл он по горам, а горы высокие, крутые, он ногой за вершину горы зацепился, споткнулся и уронил поднос с языками, рассыпал все. Потом собирал-собирал их, но не все нашёл, не все собрал, горы — они же каменистые, всяких расщелин полно, — вот и получилось, что почти на каждой речке своё наречье, свой язык, да такие могут быть разные, что народ один рядом с другим живёт, а языки совершенно разные, и друг друга не понимают (Виктория Сергеевна Печенджиева, 1961 г.р., музыкант, зап. в Краснодаре в 1998 г.).

### Почему на Кавказе всё растёт

Это я когда отдыхала на юге, слышала. Притча такая есть. Мы у друзей в Грузии в гостях были, так чего только на стол не ставили, чего только нет: и виноград, и фрукты всякие... и всё у них на камнях растёт, всего полно, так они такую притчу рассказали.

Раздавал Бог людям землю, все приходили к нему, и он каждому надел давал. Всем раздал всё, ничего уже не осталось, и вдруг приходят к нему грузины (самые последние пришли) и говорят: «Бог, дай и нам землю». А он уже всё раздал, у него уже ничего нету! Он тогда подумал и говорит: «Ну ладно, я там для себя один райский уголок припас, я его вам и отдаю; раз я про вас забыл, то пусть эта земля вам будет!» И с тех пор на Кавказе живут как в раю — всё у них там есть. И правда — чего только там не родит! Вот такое я слышала (Татьяна Андреевна Малинина, 1957 г.р., москвичка, сотрудник РУДН; зап. в Москве в 2008 г.).

### Почему люди женятся:

один старается, всё делает,  
а другой ленивый, нерадивый  
попадается

Сидит Бог на небе и связывает лапти: один новый, красивый, а другой старый, рваный, никудышний. Подходит к нему архангел Михаил и говорит: «Господи, что это ты делаешь, зачем лапти связываешь?» А Бог отвечает: «Это не лапти, это я судьбы людские связываю». — «А что же ты один лапоть такой новый, хороший берёшь, а другой — никуда не годный?» — «А это специально так. Если я свяжу двух очень хороших людей — то они с жиру беситься начнут, если двух никуда не годных — не выживут, а так — один другого, глядишь, вытянет». Вот так (Сергей Иванович Крячко, 1961 г.р., предприниматель, родом из Сибири, приблизительно с 1971 г. живет в ст. Динской Краснодарского края; зап. в 2004 г.).

### Почему люди в каждый промежуток времени живут по-разному

Вот решил Бог всем определить свой срок жизни. Приходит первым к нему человек, Бог ему говорит: «Даю тебе двадцать лет жизни в сладость и в радость». А человек: «О! Что это ты мне так мало даёшь? Эдак я и не наживусь! Я хочу побольше!» — «Ну, ладно, — говорит Бог, — если кто от своих лет откажется, я тебе его годы жизни отдам». Вот приходит к нему вторая — лошадь. Бог ей говорит: «Даю тебе тридцать лет жизни». Лошадь взмолилась: «Поощади, Господи! Тридцать лет работать на человека: и пахать, и возы возить, в дождь и снег везде ездить! Это мне слишком много, мне и десяти хватит». Бог говорит: «Ну ладно, я твои двадцать лет че-

ловёку отдам, а то ему мало показалось». Потом пришла собака, ей тоже Бог дал тридцать лет. Собака тоже стала просить, чтобы Бог ей дал поменьше, говорит: «Я и за десять-то лет замучаюсь хозяйствское добро день и ночь стеречь!» Бог тоже ей на двадцать лет убавил. И последней пришла обезьяна. Бог тоже дал ей тридцать лет, а она стала отказываться: «Господи, с меня все смеются, что я кроме как дразнить, кривляться и попу показывать, ничего больше не умею, хватит мне и десяти лет». И эти двадцать лет Бог человеку прибавил. И с тех пор получается, что человек живёт первые свои двадцать лет в сладость и в радость, с двадцати до сорока — он работает как лошадь, добро наживает, с сорока до шестидесяти — он как собака на всех лает — бережёт, охраняет своё накопленное добро, а с шестидесяти до восьмидесяти как обезьяна — кривляется, всех дразнит и попу показывает.

А знаешь, почему люди рождаются такими беспомощными, слабыми? Собирались в древние времена женщины на совет и думают, почему это так: у коровы телёнок рождается — сразу на ножки встаёт и травку быстро сам щипать начинает, у лошади жеребёнок — тоже, у козы... ну у всех животных, а у человека — такой слабый, беспомощный, пока на ногах научится ходить, пока сам себе пищу добывать — замучаешься ждать, пока вырастет. И решили они пойти к Богу, попросить, чтобы человек так же, как и животные, быстро становился самостоятельным. Ну, всей же толпой к нему не пойдут, поэтому выбрали одну, самую достойную, и пошли к Богу. Приходят, остановились за дверью, а она к Богу зашла. Вот Бог спрашивает — зачем пришли? Она объяснила, что вот так, мол, и вот так, слишком трудно детей воспитывать, слишком долго они растут, хорошо бы, как у животных, люди быстрее бы самостоятельными становились. Бог подумал и сказал: «Ну хорошо, я сделаю так, чтобы дети быстро на ноги становились, но и вы тогда тоже, как коровы и кобылы, будете с мужчинами спать только один раз в год». Она стоит, думает, что ответить, тут дверь потихоньку открывается, и женщины ей говорят: «Слыши, Маш, скажи, что нам такого не надо!» — ну вот так всё постарому и осталось (С.И. Крячко).

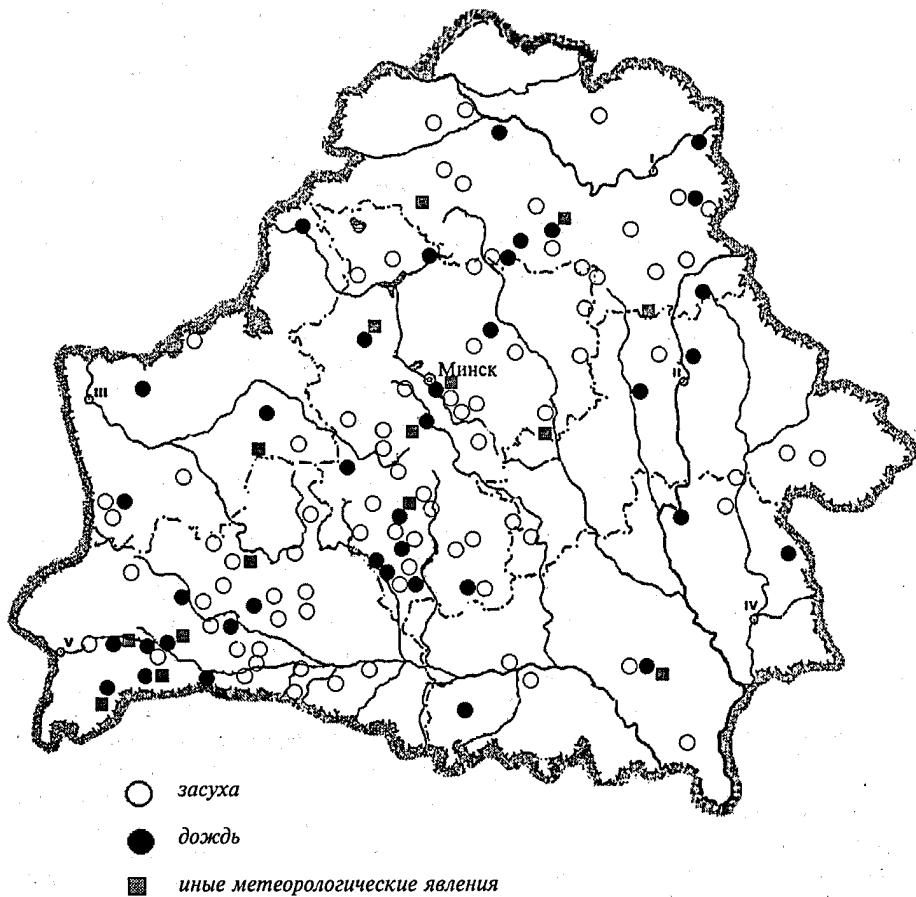
Н.П. АНТРОПОВ

## БЕЛОРУССКИЙ ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ АТЛАС: ИСТОРИЯ, АРХИВ, РЕЗУЛЬТАТЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Мне уже приходилось писать о том, что этнолингвистика как особое направление в белорусской гуманистике складывается в середине 1980-х гг., хотя к этому времени уже были опубликованы немногочисленные работы, в которых нашла отражение фактически этнолингвистическая проблематика (в современном понимании Московской этнолингвистической школы): «язык и культура», «язык и фольклор», «язык/языкознание и этнография». Новый импульс, вначале организационный, возникает летом 1984 г., когда в Полесскую экспедицию Института славяноведения и балканистики АН СССР (сейчас Институт славяноведения РАН), которой с начала 1960-х гг. бессменно руководил академик Н.И. Толстой, влились участники с белорусской стороны: автор настоящей статьи и группа студентов филфака Белорусского государственного университета (БГУ, Минск) — первый состав открывшегося осенью того же года спецсеминара «Актуальные проблемы белорусской и восточнославянской этнолингвистики»<sup>1</sup>. В деятельности семинара, плодотворно работавшего на протяжении 10 лет (1984—1993 гг.), реализовывались два направления: экспедиционное и исследовательское.

Первое началось с экспедиций по сбору (вначале преимущественно в Западном Полесье) материалов, которые включались в Полесский архив Института славяноведения — для планировшегося ранее, до Чернобыльской катастрофы 1986 г., Н.И. Толстым и его коллегами «Полесского этнолингвистического атласа» (ПЭЛА)<sup>2</sup>. Однако уже в одной из первых бесед со мной о перспективах полесского атласа Никита Ильич Толстой высказал мысль о том, что было бы интересно опробовать анкету-вопросник «Народная культура Полесья» («короткую» программу, включающую 65 вопросов) в иных белорусских (не полесских) населенных пунктах и посмотреть, какие результаты будут получены (безуслов-

*Карта 1. Стихийные метеорологические явления как следствие похорон самоубийцы на кладбище*



но, имея в виду первые удачные опыты такого рода: уже осуществленные по программам ПЭЛА записи, сделанные в селах Степной Украины и Куршины<sup>3</sup>). Когда во время летних экспедиций 1985 г. такие начальные пробы были сделаны, оказалось, что анкета не просто «работает», но выдает полный и чрезвычайно интересный материал, причем из самых разных уголков Белоруссии. Со следующего года в рамках проведения диалектологической практики студентов, окончивших два курса, это направление становится постоянным и даже расширяется, так как в разные годы в сборе материала принимали участие студенты минского БГУ, Брестского и Витебского педагогических институтов (ныне университеты). Конечно, всё это потребовало создания специальных инструкций, предварительных подробных инструктажей,

организации работы по приему отчетов и т.п. Не всегда, к сожалению, представленные записи оказывались качественными, поэтому явно недостоверные выбраковывались (хотя в архиве они все-таки сохраняются).

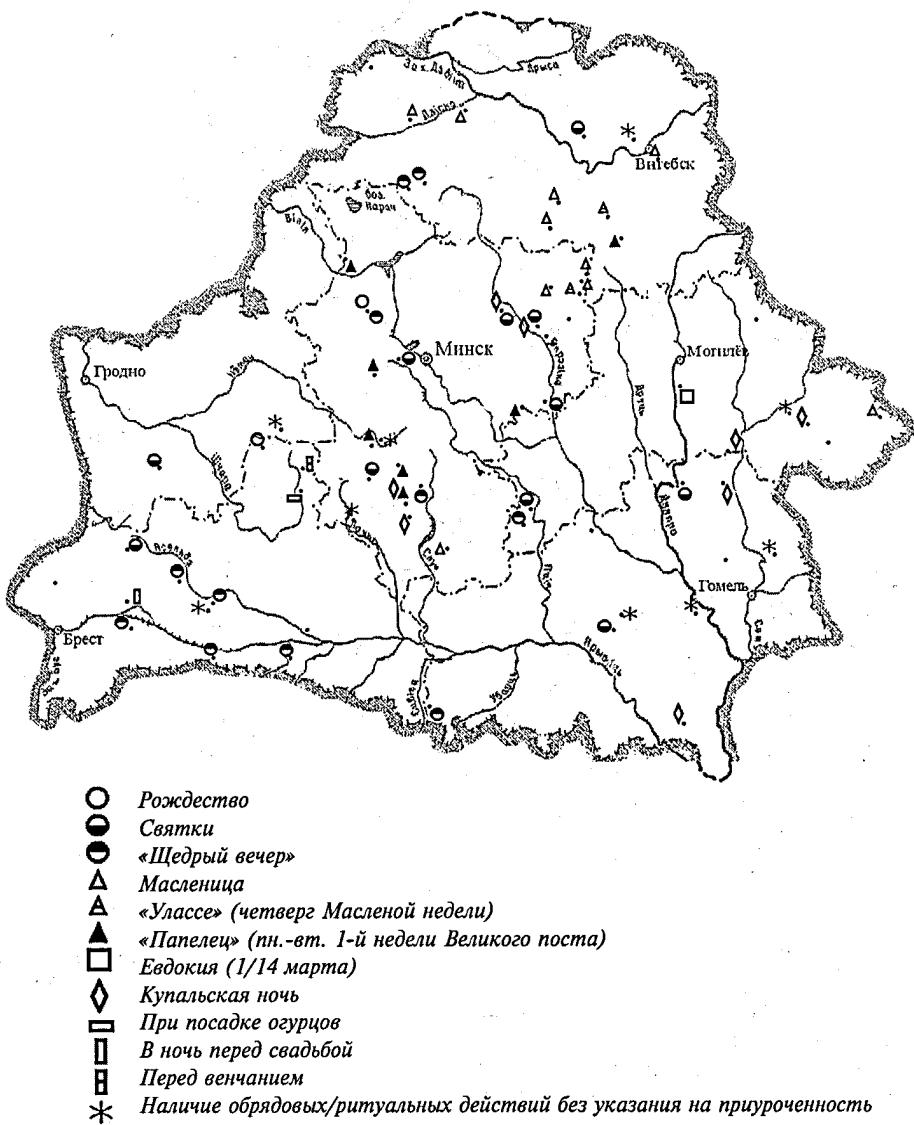
Летом 1988 г. участница нашего семинара Татьяна Скакун (Т.В. Володина) собрала материалы по полному вопроснику «Полесского этнолингвистического атласа» (вопросник состоит из 21 отдельной программы) в своей родной деревне Суша Лепельского р-на Витебской обл. и некоторых близких к ней населенных пунктах. Качество и объем записей оказались такими интересными и значительными, что в феврале 1989 г. во время студенческих каникул была организована большая экспедиция семинара в южный ареал Белорусского Поозерья — в деревни Слобода (б. Свяда) и Свядица

НИКОЛАЙ ПАВЛОВИЧ АНТРОПОВ,  
доктор филол. наук; Ин-т языка и литературы им. Якуба Коласа и Янки Купалы  
Национальной академии наук Белоруссии  
(Минск)

Лепельского р-на с целью систематического сбора материала по полной программе ПЭЛА. Приятным и важным, хотя и несколько неожиданным открытием было то, что ответы получались буквально на все вопросы всех подпрограмм. Уже через несколько лет материалов, собранных в Научно-исследовательской лаборатории белорусского фольклора и диалектологии филфака БГУ, в рамках научной проблематики которой экспедиции организовывались, оказалось так много, что в семинаре возникла идея представления его в виде «Белорусского этнолингвистического атласа» (БЭЛА), что тогда казалось особенно актуальным в связи с вынужденным свертыванием работы (в частности, экспедиций) по полесскому атласу после катастрофы на Чернобыльской АЭС. Разумеется, сразу возникли чисто практические вопросы, связанные прежде всего с сеткой атласа. Во-первых, первоначальный, в значительной степени спонтанный, этап сбора материала должен был смениться целенаправленным, чтобы были охвачены все районы республики. Во-вторых, предполагалось организовать экспедиции по полной программе в 10–12 сел (с равномерным расположением их на карте), репрезентирующих все белорусские этнокультурные зоны. Однако в связи с общественными пертурбациями конца 1980-х – начала 1990-х гг., которые непосредственно затронули и жизнь научного сообщества, осуществить задуманное в полной мере не удалось<sup>4</sup>. Тем не менее ежегодно вплоть до середины 1990-х гг. архив все-таки пополнялся. Очень важными были экспедиции 1991–1992 гг. диалектологов и этнолингвистов (Н.П. Антропов, М.А. Исаченкова и В.В. Казначеев), организованные Институтом языкоznания белорусской Академии наук в Жлобинский и Буда-Кошелевский р-ны Гомельской обл., в места расселения переселенцев из выселенных сел нескольких пострадавших от радиации районов: Хойникского, Наровлянского, Брагинского. Разумеется, одновременно велась работа и с автохтонными информантами<sup>5</sup>.

Возвращаясь к работе семинара «Актуальные проблемы белорусской и восточнославянской этнолингвистики», следует также отметить, что исследовательская работа студентов заключалась, естественно, в подготовке курсовых и дипломных работ, в большей части которых активно использовались материалы этнолинг-

Карта 2. Приуроченность действий с колодой/колодкой

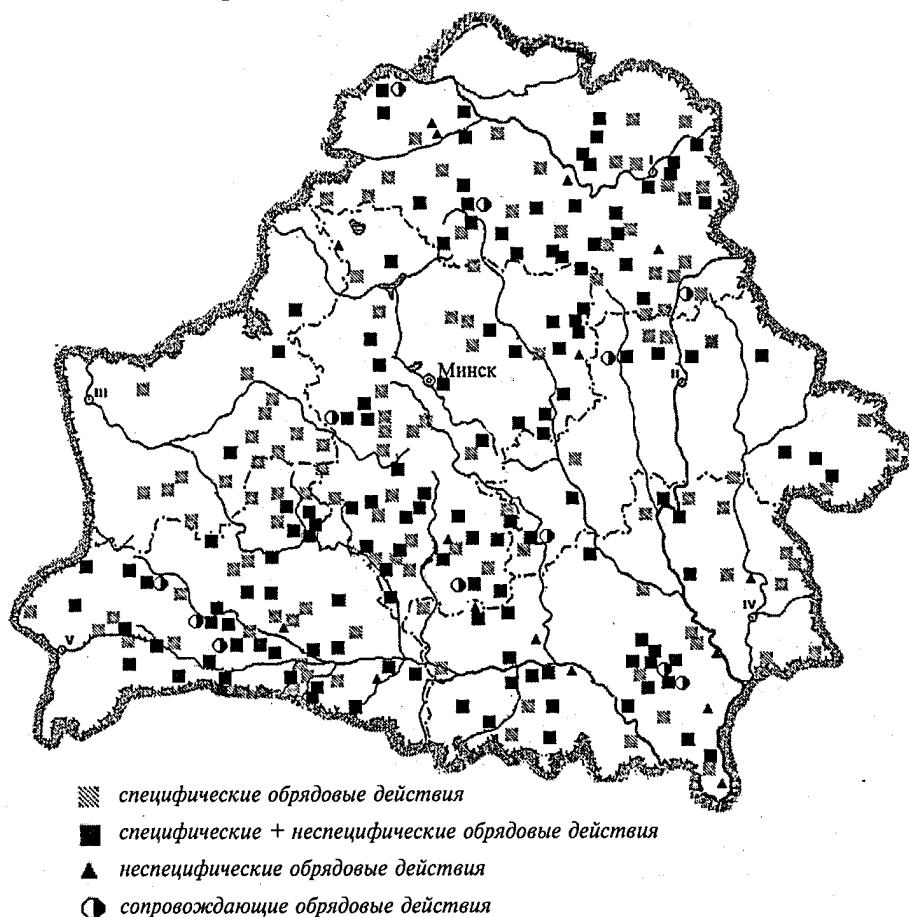


вистического архива. Всего за 8 лет (с 1986 по 1993 г.) было подготовлено и защищено около 35 дипломных сочинений, которые касались практически всех сфер тогдашней этнолингвистики<sup>6</sup>. Многие из этих работ имели серьезное научное значение, но одна, подготовленная совместно Татьяной Федукович и Ириной Шешко, в которой были обобщены имевшиеся на тот час (т.е. к 1992 г.) архивные материалы БЭЛА, носила, безусловно, новаторский характер<sup>7</sup>. Основная часть этого сочинения представляла собой подробно разработанный лексико-тематический указатель с отсылочными цифровыми индексами 429 населенных пунктов ко всем ответам на вопросы «короткой» программы. Непосредственная этнолингвогеографическая интерпретация материала представлена 8 пробными картами и

комментариями к ним по четырем темам: «Названия свадебного дерева», «Приуроченность ритуального обвязывания деревьев», «Игра солнца (глаголы)», «Колосья, которые при окончании жатвы оставляли в поле: борода». Естественно, были подготовлены и вспомогательные материалы: списки населенных пунктов (алфавитный и номерной картографический), а также информантов и собирателей. К сожалению, продолжить научную работу этим двум, безусловно талантливым, выпускницам семинара по ряду причин не удалось. Однако сделанный ими весомый вклад в работу по систематизации архива БЭЛА позволил после 10-летнего перерыва продолжить начатое не с чистого листа.

К настоящему времени в архиве БЭЛА хранятся записи, рассортиро-

Карта 3. Акциональный код плювиальной магии



ванные по каждому из 65 вопросов «короткой» программы из более чем 550 населенных пунктов Белоруссии, обследованных по единой программе. Отдельно, также по отдельным вопросам подпрограмм, разложены материалы, собранные по полной программе ПЭЛА, которые представляют собой: а) скопированную часть Полесского архива Института славяноведения РАН (материалы для которой готовили и белорусские собиратели); б) записи из нескольких белорусских сел. Общий объем материалов составляет около 50 тысяч карточек. Систематизированы и переведены в цифровой формат вспомогательные картотеки: географические и персональные (информантов и собирателей). Создана компьютерная бланковка атласа с 359 (347 номерованных и 12 дополнительных буквенных) позициями населенных пунктов, которые, однако, представляют все обследованные, так как часть из них, расположенных сравнительно недалеко один от другого, объединены<sup>8</sup>.

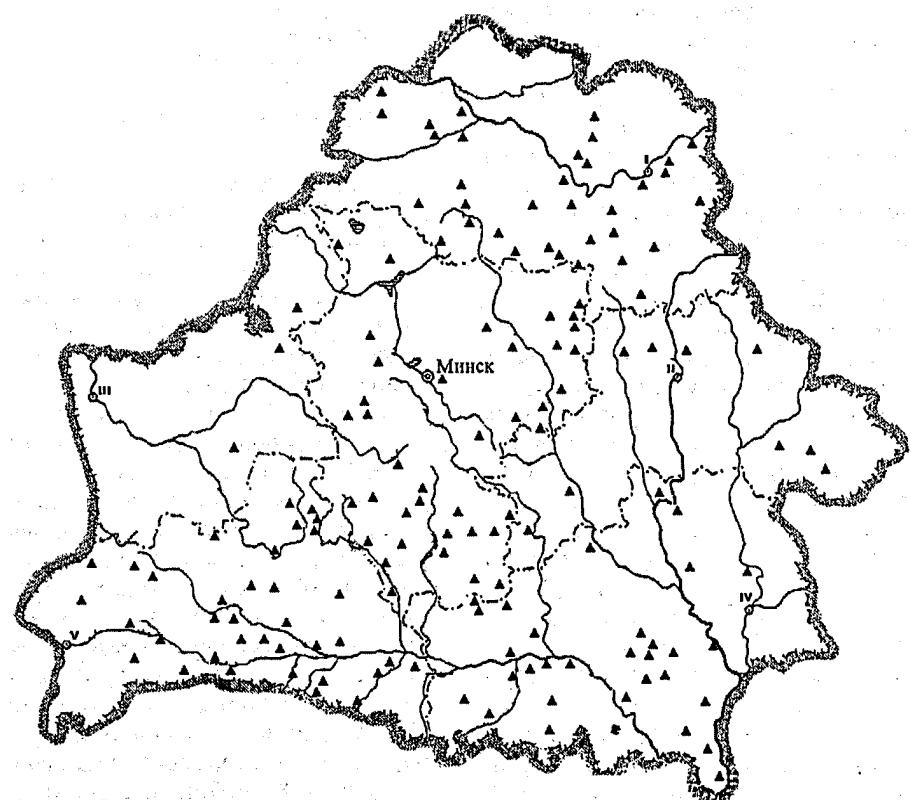
С конца 1980-х гг. материалы архива БЭЛА постоянно (хотя, увы, все-таки пока недостаточно) вводят-

ся в научный оборот — и не только собственно белорусский. Кроме работ указанных авторов, в свое время принявших непосредственное участие в собирательской работе и архивации полученного, некоторые записи использовали С.М. Толстая для одной из публикаций<sup>9</sup>, а также О.В. Белова для нескольких статей в готовящийся 5-й том этнолингвистического словаря «Славянские древности».

То, что материалы архива весьма интересны и репрезентативны как в плане собственно белорусском, так и для сопоставительных белоруско-ионославянских исследований, очевидно, и это уже неоднократно подтверждалось<sup>10</sup>. Между тем атлас — это, разумеется, прежде всего карты. Около двух десятков рабочих карт для ряда статей были подготовлены мною за последние годы<sup>11</sup>, поэтому некоторые предварительные выводы общего характера, связанные с картографированием значимых элементов белорусской традиционной духовной культуры, уже можно обсуждать.

Следует отметить как наиболее важный результат то, что проведенные картографические опыты выявляют вполне очевидные внутрибелорусские этнокультурные изодоксы и ареалы.

Карта 4. Неспецифические обрядовые действия в акциональном коде плювиальной магии



Это хорошо иллюстрируют первые две карты<sup>12</sup>. «Чтение» карты 1 показывает, что на фоне повсеместно (хотя и неравномерно) распространенного верования о засухе как следствии похорон самоубийцы на кладбище аналогичное представление, связанное с дождем/дождями, распространено более, чем первое, только в западной части Западного Полесья, приблизительно так же частотно на юге Минщины в макроареале междуречья Лани и Случи и спорадически фиксируется на западе республики. При этом четко выделяются две меридиональные изодоксы: в центральной части Белоруссии по линии Полоцк — Слуцк и на востоке в направлении Витебск — Речица.

Еще более выразительно ареальность белорусской традиционной культуры проявляется на картах с меньшим количеством фиксаций ее отдельных элементов; во всяком случае, об этом свидетельствует картографирование обрядовых/ритуальных действий с *колодой/колодкой*<sup>13</sup>. Так, анализ карты 2 показывает, что чаще всего календарная приуроченность действий с ними связана с тремя исключительно значимыми периодами белорусской этнокультуры: святками (как в целом, так и дифференцированными по отдельным праздникам и их канунам), масленицей и Купалой. В первом случае особо выделяются святки в целом и Щедрый вечер в частности, что спорадически фиксируется на всей территории, однако более тяготеет к западу, где явно выделяется ареал Западного Полесья. Приуроченность к масленице, *Уласлю* — четвергу на масленой неделе и двум следующим за масленой неделей дням, католическому *Папельцу*, отмечается преимущественно в населенных пунктах центра и северо-запада Белоруссии. Четко очерчивается ареал между Минском и Витебском (следует отметить, что на него еще в конце XIX в. обратил внимание А.Е. Богданович<sup>14</sup>), Могилевом и Гомелем (Посожье — Поднепровье). И здесь выделяется ареал на юг/юго-запад от Минска между средним течением Случи и верховьями Немана и Лани, где действия с *колодой/колодкой* приурочиваются ко всем трем основным периодам.

Выявленные меридиональные изодоксы: а) Полоцк — Слуцк и далее к западнополесскому Загородью, б) Витебск — Речица (а на других картах, например «бородных», близкие к

ним) — вызывают безусловный интерес прежде всего тем, что очерчивают центральнобелорусскую этнолингвистическую зону с центром, близким к первой изодоксе, и периферией в направлении ко второй. При этом своеобразным «центром центра», его этнокультурным конгломератом является указанный ареал между средним течением Случи и верховьями Немана и Лани. Представляется, что отнюдь не случайным является практическое совпадение этого культурного ареала и ареала собственно языкового (resp. диалектного), а именно южной части центрального ядра белорусских говоров, выделенной в свое время А.А. Кривицким и в ареальном преломлении интерпретированной Г.А. Цыхуном<sup>15</sup>. Более того, выявленное соотнесение позволяет более определенно говорить о подобного рода ареальных образованиях как центрах интеграционных процессов не только в границах некоторого языкового континуума, но и аналогичного этнокультурного с неизбежными апелляциями этногенетического характера. Представляется весьма правдоподобным, что одна из таких апелляций уже сейчас может быть выдвинута, так как направление изодоксы Полоцк — Слуцк/Клецк — Кобрин близко к одной из внутренних (этнических) границ Великого княжества Литовского XIII — первой половины XIV в.<sup>16</sup>

Еще одним (безусловно, из ряда иных) плодотворным направлением интерпретации белорусских этнолингвистических карт может стать определение временной эволюции отдельных обрядовых/ритуальных кодов, в частности, акционального. Безусловно, картографирование его в недифференциированном виде мало что дает для рассуждений о районировании, что и манифестируют карты 3 и 4, посвященные действиям при вызывании дождя<sup>17</sup>.

Всего на карте 3 магия вызывания дождя отмечена в 76% нанесенных пунктов, при этом специфические действия (т.е. такие, которые обычно не используются в других обрядовых комплексах) фиксируются в подавляющем большинстве: 250 из 266, что составляет 94%. Таким образом, совершаемые отдельно от специфических неспецифические действия (известные и в других комплексах и, таким образом, имеющие более общий характер) зафиксированы лишь в 16 пунктах. Однако карта 4 показывает, что на са-

мом деле они, конечно, фиксируются в значительно большем количестве пунктов (именно в 152) и распространены, в сущности, так же равномерно, как и специфические. Подобная ситуация, как представляется, отражает вторичность, позднейшую «привязку» неспецифических действий к исконным специфическим, что может быть свидетельством особого ценностного статуса плювияльной магии в сфере окказиональных обрядово-ритуальных практик.

Даже и эти краткие комментарии всего к четырем картам БЭЛА позволяют говорить о срочной необходимости развертывания полноценной академической работы над всем корпусом архивных материалов. В организационном плане понимание этого есть: на следующий пятилетний период тема «Белорусского этнолингвистического атласа» включается в план работы Института языка и литературы НАН Белоруссии — в виде основной для созданного в 2008 г. сектора этнолингвистики и фольклора, которым руководит Т.В. Володина.

#### Примечания

<sup>1</sup> Подробнее см.: Антропов Н.П. Основные направления белорусской этнолингвистики // Славяноведение. М., 2008. № 4. С. 89—90.

<sup>2</sup> Об этом, а также об участии в полесских экспедициях студентов и преподавателей Гомельского университета см.: Антропов Н.П., Плотникова А.А. Хроника полесских экспедиций // Славянский и балканский фольклор: Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995. С. 385—390.

<sup>3</sup> Об их первых результатах см.: Полесье и этногенез славян: Предварительные материалы и тезисы конференции. М., 1983. С. 120—122.

<sup>4</sup> Так, только в 2006 г. состоялось обследование по полной программе д. Головенчицы Чаусского р-на Могилевской обл. (Н.П. Антропов, Е.М. Боганева и Т.В. Володина).

<sup>5</sup> Две статьи В.В. Казначеева с аналитическими описаниями материалов опубликованы в сборнике «Гавораць чарнобыльцы» (Мінск, 1994. С. 164—219).

<sup>6</sup> В семинаре начинали исследовательскую работу ныне кандидаты филологических наук Т.В. Володина, И.М. Суховицкая и И.А. Жилинская. Ряд научных публикаций имеют М.А. Исаченкова, В.В. Казначеев, М.Н. Левковец (Вечорко), Е.Л. Ширину.

<sup>7</sup> Федукович Т.Р., Шешко И.Г. Белорусский этнолингвистический атлас: материалы, пробные карты: Дипломная

работка (рукопись). Минск, 1992. 271 с., 8 карт.

<sup>8</sup> См.: Антропаў М.П. Класічна і новая праекцыі намінацыйных радоў і геаграфіі дажынальной «барады» // Беларуская лінгвістыка. Вып. 64. Мінск, 2010. С. 28.

<sup>9</sup> Толстая С.М. Полесские поверья о ходячих покойниках // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. М., 2001. С. 151—205.

<sup>10</sup> См., например: Антропаў М.П. Каштоўнасныя арыенцыры беларускай іншаславянскага этналінгвістычнага парадуння // Беларуская лінгвістыка. Вып. 60. Мінск, 2007. С. 64—76; Антропаў Н. Белорусская этнокультура и южнославянский контекст: результативность сравнения // Этнолингвистичка проучваньня српског и других словенских ёзика. Участ академіка Светлане Толстој: зборник радова. Београд, 2008. С. 37—49.

<sup>11</sup> В частности, в ЖС см.: Антропаў Н.П. Номинации белорусской дожинальной «бороды» в картографическом аспекте (2008. № 4. С. 33—36).

<sup>12</sup> Республикация; впервые в: Антропаў Н. Суицидальное поле в этнолингвистическом пространстве традиционных метеорологических представлений белорусов // Кодовы словенскіх культуры / № 9: Смрт. Београд, 2004. С. 200; Антропаў Н.П. Белорусские этнолингвистические этюды: 1. колода / колодка // Слово и культура. Памяты Нікіты Ільіча Толстого. Т. 2. М., 1998. С. 25.

<sup>13</sup> В общем плане материалы БЭЛА по этой позиции анкеты-вопросника (вопрос № 15) и их анализ позволили сделать важный вывод о том, что обрядовые/ритуальные действия с колодой/колодкой являются исконными для белорусской традиционной культуры — вопреки выдвигавшимся ранее версиям об их заимствовании из соседних польской или украинской этнокультур; подробнее см.: Антропаў Н.П. Белорусские этнолингвистические этюды... С. 21—22, 29—32.

<sup>14</sup> Богданович А.Е. Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнограф. очерк. Гродно, 1895. С. 99.

<sup>15</sup> Подробнее см.: Цыхун Г.А. Арэальная тыпалогія славянскіх моў. Прынцыпы і напрамкі даследавання // X Міжнародны з'езд славісташ: Даклады [Акадэмія навук Беларускай ССР. Беларускі камітэт славісташ]. Мінск, 1988. С. 4—10.

<sup>16</sup> Атлас гісторыі Беларусі ад старых часоў да нашых дзён. Мінск, 2004. С. 15.

<sup>17</sup> Республикация; впервые в: Антропаў Н.П. Белорусские этнолингвистические этюды: 2. Вызываение дождя (ациональный код) // Язык культуры: Семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого. М., 2004. С. 206—207.

## С.М. ТОЛСТАЯ

### ЧЕТ ИЛИ НЕЧЕТ?

Числовой символике вообще и трактовке «чета—нечета» в частности в славянской народной культуре посвящена большая литература. Однако относительно оценки четных и нечетных чисел мнения исследователей расходятся<sup>1</sup>. Это объясняется тем, что имеющиеся данные во многих случаях противоречат друг другу. С одной стороны, язык указывает на вторичность понятия нечетности по отношению к четности (ср. нечетные, непарные числа) и дает ему отрицательную оценку: во многих языках нечетность выражается словом с корнем *лих-*, имеющим значение ‘ зло, несчастье, беда’, ср. рус. *лихо, лиший, лишение* и т.д. Это указывает на древнейший способ двоичного счета, при котором остаток назывался *лишним, слишком* (ср. рус. *излишек, слишком*)<sup>2</sup>, что также таит в себе возможность противоречивой оценки: «ценность» остатка зависит от того, является ли он недостатком или это избыток, признак достатка и, следовательно, благополучия. С другой стороны, парность и четность нередко получают положительные коннотации, например в девичьих гаданиях о замужестве, где четное число трактуется как знак желаемого замужества, а нечетное — как предвестие одиночества, когда девушка останется «без пары». При этом исходное для этого понятия число «два» в большинстве случаев оценивается отрицательно и признается «бесовским» числом; столь же негативно отношение к двоичности (например, близнецам, сдвоенным плодам и т.п.), двойственности и повтору<sup>3</sup>.

В данной статье приводится материал Полесского архива, хранящегося в Институте славяноведения РАН. В программе полесских экспедиций, работавших под руководством Н.И.Толстого в 1970—1980-е гг., специального вопроса о чете и нечете не было, однако эта тема оказалась неплохо представленной в архиве, что свидетельствует о ее культурной значимости и актуальности. Если сравнивать разные локальные традиции под углом зрения чета и нечета, то оказывается, что механизмы оценки и применяемые при этом критерии в принципе везде одинаковы, но в каждой отдельной местной культуре соответственно условиям жизни и обычаям выделяется свой круг объектов и СВЕТЛНА МИХАЙЛОВНА ТОЛСТАЯ, доктор филол. наук; Ин-т славяноведения РАН (Москва)

ситуаций, для которых такая оценка особенно релевантна. Например, повсюду актуальна оппозиция «чет—нечет» в контексте свадьбы, тогда как другие ситуации могут быть значимы для одних традиций и незначимы для других. Так, на Русском Севере, по данным Каргопольского архива РГГУ, актуальным является подсчет венцов строящегося дома (их всегда должно быть нечетное число), тогда как в Полесье эта ситуация к признаку «чет—нечет» безразлична или не столь чувствительна; у южных славян часто релевантно число лиц, участвующих в тех или иных обрядах, например, нечетным должно быть число сватов, число участников ритуальных обходов, поминальных процессий и т.п.; в Полесье этому обычно придавалось меньшее значения. Таким образом, каждая отдельная традиция отличается своим характерным набором релевантных с точки зрения оппозиции «чет—нечет» ситуаций. Каков же набор ситуаций, в которых значима данная оппозиция в полесской традиции?

Прежде всего это матримониальный контекст (свадьба, гадания о замужестве, приметы, запреты, связанные с браком). Предпочтение здесь четности (парности) имеет совершенно прозрачную мотивировку: по принципу примитивной магии парность выпадающих в гаданиях предметов должна привести к замужеству, а четность свадебных реалий — способствовать счастливому браку (ср. *супружеская чета*). Положительная оценка чета и отрицательная нечета в первом случае (в случае гаданий) не знает исключений. Ср. однотипные гадания с дровами: «Иде ў хлев, хапне дров и посчитае. Як до парэ, то пойдэ замуж ў этом году» [1]; «И дроба носыли после вечёри на Новай год. Як беруть до парі — то ўже скоро выйдэш замуж» [2]; «Увечары бегли на двор и брали не глядячи бярэшак дроў. Потым несли у дом и шчытали. Як прыходзіліся дровы да пары, то выйдзеш замуж, як не прыдуща дровы да пары, тады не выйдеш» [4]; «Забегаеш за дрывотню и барэш дрова, скоко можно ўзяць. Посчытаеш, если до пары, выйдзеш замуж. На Шчодрэц» [5]; «Набэрэ бэрэмок дров. Занесэ до хаты и кладэ по два. Як будэ всё по два, то будэ скоро в пары жыты. Як залышыться однэ, то залышыться бэз пары. То дивкы всё гадалы, хлопци — не» [14].

Столь же популярны и однотипны в Полесье гадания со штакетником заборов: «На Шчедруху штакетки абнимали — як до пары, так будеш у пари» [3]; «А ешчэ на Шчодрыку хватали колья ў заборы, ў обхват. И потом считали. Если до пари, то должна вийти замуж, а парэнь ожэніца. А если буде лішка — одинокий остаёцца» [7]; «Колкій обнимают против Рожества. Як попадеться до пары, дак пойдешь замуж» [6]; «На Шчедруху и на Ивана веснавбога дзеўкі гадаюць — абнимали штакетоліны и личіли ци да пары. Я тож на Ивана хватала. Да й ухватила да пары. И той гуд замуж выйшла» [12]; «Як ідешь с вечборак, абхватиш забор и шал'бўки считаишь. Коль папарна, то замуж выйдешь, а если нет, то ў дэўках астанишься» [16].

Еще один популярный в Полесье вид гадания — вытаскивание наугад (иногда ртом) соломинок с крыши: «На Новый год солому смычуць и считают, у руке скольки буде — чи до пары, то до го́ду буде у пари» [2].

Известны и некоторые другие гадания и магические действия, относящиеся к замужеству, например по кукованию кукушки: «Як до пары закуё, то замуж выйдэ. Скильки раз закуйё, стильки будышь жыты» [14], по числу впервые увиденных прилетевших аистов: «Як пэрши бўсёу прилетёу, то диўчата, як хто побачэ одного, замуж не пойдэ. Як не до пары, то будэш одна» [24] и др. Чтобы способствовать замужеству, девушкам давали есть сдвоенные плоды: «Блызнятка. Овочкам давалы, шоб зйила, будэ двох ягняток маты. Дыўчыни давалы, коб буда юй пары» [19].

В свадебном обряде признаком «чет—нечет» может определяться число участников той или иной церемонии (число сватов, дружек, женщин-каравайниц), число ритуальных предметов (например, в составе приданого невесты) и др. Однако здесь, как правило, действует иной механизм оценки: предпочтение отдается нечетному числу, несмотря на доминирующий в свадебном дискурсе принцип парности. Это можно объяснить тем, что реалии и действия собственно свадьбы уже не имели задачи провоцирования брачного соединения, а должны были лишь магически закрепить уже состоявшийся брак и сообщить ему благополучие. Ср. «Сватов беруть коб нэ до пары» [17]; «Сваты — роднейшие (их до 9, до 13-ти человек), шоб не до пары булó» [19]; «Сваты едуть до молодэй, так жэ само коб нэ до пары, чтобы потом

выйшла пара» [17]; «До пары дружкóв нэ бралы [нужно, чтобы было 3 дружка и 3 дружки, или 5, или 7, т.е. нечетное число]» [22].

Встречаются, однако и противоположные рекомендации: «Дружкі и с дивчате, и с хлопцев [и со стороны молодой, и со стороны молодого. Их должно быть четное количество — два, четыре]» [9]; «Ў приданое тольки три подушки, пять, а до пары — не дают» [15].

В ритуале печения и украшения свадебного каравая также предпочитается нечетное число — женщин, занятых изготовлением каравая; веточек, втыкаемых в каравай, прикрепляемых к нему цветов и др.: «Коровай расчиняют девять штук женщин, штоб не до пары, спиваюць: "Росты, короваю высоки..."» [2]; «Каравай кались з жытнага теста пякли. На ём цвятки, калачи, розы — ўсё, шо ўздумаеш. Ў караўай [вставляли] пять вельниц. Пять або девять, штоб не до пары. С теста пятушков робють, кёняков» [3]; «Коровай пэкль з мукы, рогамы вкрашалы, кыдалы гробы, гусочки робылы, тыкалы соломкою в коровай. Робив було сим, або дэвіять, або піять, шоб нэпарнэ» [14].

Вместе с тем, имеются и противоположные свидетельства о предпочтении четного числа деталей каравая: «[В каравай] запекают целенъки [яйца] цэ шесть, чи цэ восемь» [10]; «В коровай запекали грости — обязательно до пары, и два яйца» [28]; «[Квиточки] пороблять, палочки повтыкають у пары: то 6, то 4. Короваю нэ було никёлы, шо бэз палочек» [11], «Веточки ставили до пары, а воднú — тройчасту, то шоб дэцы были. Зильем украшали, тыкали» [18].

То же положительное значение четности отмечено в обычаях изготовления свадебного деревца: «Вили вельница [накануне свадьбы]. Шесть голь, шоб до пары» [3].

Такая непоследовательность и противоречивость оценок находит объяснение в столкновении разных критериев: собственно матримонального, в котором, отдается предпочтение четности, и общего, наделяющего положительным значением нечетность. Последняя оценка подтверждается большинством других контекстов и ситуаций, для которых релевантна категория «чет—нечет».

Второй по степени релевантности признака «чет—нечет» после матримональной можно считать ситуацию хозяйственной магии, относящейся к птицеводству. По общему правилу, известному всем славянам, под курицу следует подкладывать обязательно не-

четное число яиц, иначе цыплята не выведутся или будут слабыми и погибнут: «И под гусь, и под кур кладём не до пари» [3]; «В шапки нэсуть, потым в гнездо. Як што нэпарни, то будут пívни, як што пárна, то кúркы» [14]; «Шоб кура виелá цыплят, то подкладываюць чи 11, чи 13 яик из рéшета» [15]; «Ў мушчынску шапку хазайн бярэ яички, штоб не да пары было, и тагда падкладывають пад нясышку. Более куренят выведеца» [16]; «Яйца приносять в кошель, в шапце. Трэба, чтобы было не до пары, иначэй вона ж нэ вывэде» [18]; «Яйца в преполе нэсли, бабы наши в шапки нэсли, не до пары яйца под курицу трэба класть» [23]; «Як нэсéш под курку яéчки, по малéчку ссыпай из юбки, нэ трэба руками класти. И собé чуб випусти с-под хустки, подэртай. Шоб булы курочки чубатые, курчавые. И до пары никбли неўзя сыпать под курку» [24]; «Беспарные лажыли яйца пад квакúху, штоб вывелись ўсе птенцы. А если парные, то пропадут кто-то. З рéшета и з шапки падкладають, только не з рук, штоб квакуха высиживала, не бегала» [26].

В области земледельческой магии признак «чет—нечет» был релевантен для определения подходящего времени сева и посадок: во всех случаях предпочитался нечетный день или нечетная неделя. Ср.: «Огуркы сеют на третый дэнь молодыка. Гарбузы сáдят на старом. Картошку на сёмом дню молодыка, кажут, молодык остэрел. Капусту — на пятыой нэдэли по Вэлыкодню, коб нэ до пари, штоб кочаны вязалысь» [13]; «Капусту сажают не на парной неделе, и у пятницу, у среду» [15]; «[Капусту сажают] на молодичкó, после дожжичка. И садят ее, чтоб непарна неделя. На парну недию не садить» [21]; «[Сажают овощи после Пасхи:] на шостай недели не садить, а на пятый чи на сьюмай — не да пары» [25].

Еще одной ситуацией, для которой признак «чет—нечет» значим в Полесье, оказались дожинки и обряд изготовления дожинальной «бороды». В этом обряде тоже положительная магия связывалась с нечетным числом оставленных в поле колосьев: «Вубираюць девять жытін ци сем — штоб не до пары — завязаюць краснай ниткай. А потом ложать крайчик хлеба туда ў серединку, трошки соли и польюць водичкою и положать ў ётае каласки ў середину» [1]; «От кончи жито жать, оставлять колоскоў не до пары — чи дэвіять, чи одиннадцать, цветочками уберут и ложать крайчик хлеба и грудочку соли. Так старые люди казали, и

мы так робили» [9]; «Бараду завивали [по окончании жатвы, 3, 7, 9 колосков] ня в пару, лляными нитачками связывали, цвятами абделывали, хлеб, соль туды, вады пальёш» [26].

Любопытным примером бытовой магии числа могут служить полесские представления о деже, в которой замешивали хлеб: чтобы хлеб удавался, дежа должна была иметь нечетное число клепок. Этот критерий вполне стандартен. Однако при этом дежа с четным числом клепок считается «мужской» и называется *дежун*, а с нечетным числом — «женской» (*дежка*). В этом случае соотношение оппозиций «чет—нечет» и «мужской—женский» противоположно стандартному<sup>1</sup>: обычно признак «мужской» соотносится с положительным началом и нечетностью, а «женский» — с отрицательным началом и четностью, производной от «бесовского» числа два. Нестандартность оценки в этом случае может быть объяснена тем, что дежа, в которой «рождается» хлеб, уподобляется женскому лону и потому ее женское начало оценивается положительно и используется в продуцирующей магии: «Тре, коб непарни клэпкы булы. То если будут пárни, хлеб не ўдаеця. То мастэр, которы рóбит дижу, он личит клэпкы, там одна соснова, а друга тре, коб була дубова, вин так личит: клэпка — клэпчун, клэпка — клэпчун. Як при́де шмот на клэпчун, то хороша дижá, а як на клэпку, то не ўдаеця хлеб, не растёт. В ее сало кладуть, хлеб ўжэ не месят» [8]; «Тре, щоб ў дíжи клéпок не до пárни, щоб хлеб добри буй» [3]; «То як не ўдаеця хлеб, то беруть клэпкы личуть "дубова — соснова", и тре, коб на дубови кóнчылосе [нечетное число], то будэ хороший хлеб» [8]; «Рóбяць дижу не до пары, щоб клéпка була не до пары» [15]; «У пárну-то дзéжка неўдáчына, с халбднага, гаварят, дуба. Шбы лишня була кляпчына [нужно]. Если количество клепок четное, то это] ни дзежка, а дзяжун. А як лишня — эта ўжэ дзежка. [Если хлеб в деже не удается], эта, гаворять, з халоднага дуба. Халодный дуб — лянивый, ён не сыпае листья, и ён не раздяеция. Ета лянивый дуб» [26].

В лечебной магии положительное значение приписывалось нечетному числу лечебных средств и числу произнесений заговоров и заклинаний: «Хиндя [лихорадка]. Однолетки осиновые нарезать, щоб непарные были, носить и затыкать на росстани» [1]; «Як болеё мочевым пузирём и як заика, то сим, што остаёца прáжа, то

трэба спрасць на другой день и ниточкою опарáзываць, чи три ниточки, чи семь, щоб до пары не булó» [2]; «Когда ребёнок болит, его несуть до бабушки, и берут хлеб, покуда тёплый. Робяты три или девять [нечетное количество] голушечек. Там она шепчет и качает по жвити, ну и потом дае собасце зысте, щоб ребёнок не был переляканый» [8]; «[Целебные растения:] полынь, кропива (джáрка), часнык, тóя, рута, мак. Треба растины ложить три штуки в отвар, или сем, или девять, щоб было не до пárни, а потом пить» [24]; «Заговор на зубы говорить. Плюнуть на сторону. [Говорить] три, пять, семь, девять раз — не до пárни» [6]; «Господу Богу помоюся, Божья Матерь. Мéхи, мéхи, заберите собаки, нысите ў ветры, болота и леса [3 раза повторить]. Яцем катали по животу. Подкурывать ўсякими зéллеми. Ў среду, ў пятницу и ў нечётные дни» [20]; «От падучей лечили ленточкой, которой связывали покойнику ноги. Надо было смерить рост человека и завязать нечетное число узлов. Одевали на шею» [22]; «[Молитву на роды читают 3-5-7-9 раз], щоб не да пárны» [27].

Те же предписания соблюдались в магических действиях по снятию порчи с коровы и в магических действиях по защите полей от птиц-вредителей: «Як недобрэ молоко рóбница — е такэ, што тягнеца, а е такэ, што смéрдить, то як подбять корову, да приходяты, да на цедилочку цáдзяль [через иголки]. [А сколько иголок кладут?] Пять, семь або три — до пárни не. Чэрэз уголыну [цедзят], жар кíдають» [9]; «Як цéдыш молоко, тада у тýю онúчку, праз якую цéдыш, утыкають иголки, каб не до пárни булó [если у коровы убывало молоко]» [22]; «Постаўлять на порози дзбаночка и гóлки ўтыкалы. Кáжэм, накблэм у цадылку голóк, щоб відьму кололо. [Сколько иголок?] Чи дэўять, чи одыннадцать, щоб нэ до пárни» [18]; «[Чтобы птицы не клевали посевов] Той ниткой авбáзують [вокруг поля], што як тчэш — вонá идэть назад. Становиться пáлак девять и аблáтують. Шчоб ни ў ѥёт, и нитки ни ў ѳёт, и пáўкы ни ў ѳёт» [26].

Вместе с тем число два и пара могли выступать в качестве оберега: «Як жинкі тчуць, да посторонний хтось приде, то кроз нитки две дули кажуць, щоб до пárни, кажуць: "На тебе, щоб до пárни, да иди"» [2]; «Если стукнешься головой с кем-нибудь, то надо еще раз "для пары"» [10].

Приведем еще пример положительной трактовки четности: в рождественский сочельник, по некоторым

свидетельствам, готовили четное число блюд: «Пеклі пиражок же, перву куттю, пиражок и соли наверх, варши узвар, щоб у пárни куття стаяла, хоч четыри судна [посудины], хоч два ставиши». [3]; «Шоб было до пары ѿсё на куттю. Если до пárни ѿсё, то ѿсё буде хорошо, а если не до пары, то убуде хто или прыбude — или умрэ, или ожéница, или народаца. Дажэ и прыглашаши до сэбэ — щоб было до пары [и сами ходили в другие дома]» [7].

Как видно из последнего примера, парность могла пониматься как гарантированность полноты и устойчивости семьи, благополучия, хозяйства.

Таким образом, в большинстве случаев в полесской и других славянских традициях положительной оценкой наделяется нечетное число, а четное оценивается отрицательно. Отклонения от этого принципа могут быть объяснены семантическим взаимодействием оппозиции «чет—нечет» с другими смысловыми параметрами и символическими трактовками ситуации, к которой применяется магия числа.

#### Примечания

<sup>1</sup> Иванов В.В. Чет и нечет. Асимметрия мозга и знаковых систем. М., 1978; Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. Древний период. М., 1965. С. 90; Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С. 77; Успенский Б.А. К символике времени у славян: «чистые» и «нечистые» дни недели // Finitis duodecim lustris: Сб. статей к 60-летию проф. Ю.М. Лотмана. Таллин, 1982. С. 70–75; Попов Р. Числа // Българска митология. Енциклопедичен речник / Съст. А. Стойнев. София, 1994. С. 386; Раденкович Л. Символика чисел в народной магии южных славян // ЖС. 2010. № 2. С. 31–34. В приведенных работах за четностью признается положительная символика, тогда как в работе С.М. Толстой (Толстая С.М. Оппозиция «чет—нечет» в славянской народной традиции // Лотмановский сборник. 3. М., 2004. С. 562–570) говорится об относительности оценки четности и нечетности в зависимости от оцениваемой ситуации.

<sup>2</sup> См.: Толстая С.М. «Третий лишний» // Славянские языки: аспекты исследования. Минск, 2009. С. 221–229.

<sup>3</sup> Толстой Н.И. Близнецы // Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 1. М., 1995. С. 191–193; Он же. Мифологическое в славянской народной поэзии. 4. Отчего перевелись богатыри на Святой Руси? // ЖС. 1996. № 4. С. 36–37; Толстая С.М. Два // Славянские древности...

Т. 2. М., 1999. С. 21—25; *Она же. Культурная семантика двойичности и повтора // Ethnoslavica. Festschrift für Heggen Univ. Prof. Dr. Gerhard Neweklowsky zum 65. Geburtstag, Wien, 2006. S. 343—352.*

<sup>4</sup> См.: Толстой Н.И. О природе связей бинарных противопоставлений типа правый—левый, мужской—женский // Языки культуры и проблемы переведимости. М., 1987. С. 169—183.

#### Список населенных пунктов

1. Барбаров, Мозырский р-н, Гомельская обл., Белоруссия.
2. Боровое, Рокитновский р-н, Ровенская обл., Украина.
3. Великая Весь, Репкинский р-н, Черниговская обл., Украина.
4. Великий Бор, Хойникский р-н, Гомельская обл., Белоруссия.
5. Велута, Лунинецкий р-н, Брестская обл., Белоруссия.
6. Верхние Жары, Брагинский р-н, Гомельская обл., Белоруссия.
7. Верхний Теребежов, Столинский р-н, Брестская обл., Белоруссия.
8. Ветлы, Любешовский р-н, Волынская обл., Украина.
9. Выступовичи, Овручский р-н, Житомирская обл., Украина.
10. Вышевичи, Радомышльский р-н, Житомирская обл., Украина.
11. Грабово, Любомльский р-н, Волынская обл., Украина.
12. Жаховичи, Мозырский р-н, Гомельская обл., Белоруссия.
13. Журба, Овручский р-н, Житомирская обл., Украина.
14. Забужье, Любомльский р-н, Волынская обл., Украина.
15. Замошье, Лельчицкий р-н, Гомельская обл., Белоруссия.
16. Золотуха, Калинковичский р-н, Гомельская обл., Белоруссия.
17. Кончицы, Пинский р-н, Брестская обл., Белоруссия.
18. Ласицк, Пинский р-н, Брестская обл., Белоруссия.
19. Любязь, Любешовский р-н, Волынская обл., Украина.
20. Махновичи, Мозырский р-н, Гомельская обл., Белоруссия.
21. Мощенка, Городнянский р-н, Черниговская обл., Украина.
22. Оброво, Ивацевичский р-н, Брестская обл., Белоруссия.
23. Олбин, Козелецкий р-н, Черниговская обл., Украина.
24. Перга, Олевский р-н, Житомирская обл., Украина.
25. Плехов, Черниговский р-н, Черниговская обл., Украина.
26. Присно, Ветковский р-н, Гомельская обл., Белоруссия.
27. Ручаевка, Лоевский р-н, Гомельская обл., Белоруссия.
28. Стодоличи, Лельчицкий р-н, Гомельская обл., Белоруссия.

## Л.Н. ВИНОГРАДОВА

### «ЧТО КУМЕ, ТО И МНЕ»: МАГИЧЕСКИЕ ФОРМУЛЫ ПРИ ОТБИРАНИИ МОЛОКА

Среди многообразных рассказов о ведьме, отбирающей молоко у чужих коров, выделяется особый тип быличек, в которых главным действующим лицом оказывается человек, случайно подсмотревший за поведением ведьмы. Наблюдая за тем, как она волочит по росистой траве полотенце и произносит магические слова, он повторяет ее действия, а затем обнаруживает, что дома у него безостановочно течет молоко. Отличительной особенностью текстов этой тематической группы является включение в структуру повествования характерной магической формулы, которую произносит сначала ведьма, а вслед за ней (в исказленном виде) — случайный свидетель. Например, отбирающая молоко женщина говорит: «Беру, но не всё!», «Собираю росу, но не всю!», «Беру половину!», «Это тебе, это мне!»; а услышавший это человек повторяет по-своему: «А я беру всё!», «Беру полностью!», «Забираю остаток!», «Что куме, то и мне!»

Анализируя состав полесских быличек с этим сюжетом, мы заметили, что, будучи единообразными по всем основным компонентам текстовой структуры, они заметно различаются по типам магических приговоров, — что позволяет отметить наличие особых локальных вариантов таких рассказов, зафиксированных на территории Полесья.

В основе сюжета лежат широко известные народные представления о том, что в определенные календарные даты (в Юрьев день, на Ивана Купалу) утренняя роса, собранная до восхода солнца, является чудодейственной, животворной, способной обеспечить высокие удои коровьего молока. Тот из односельчан, кто первым успеет собрать (с особым заклинанием) такую «небесную влагу» и напоить ею свой скот, будет всё лето иметь изобилие молока. Однако этот магический прием считался вредоносным по отношению ко всему остальному сельскому стаду, так как вместе с росой вся молочность чужого скота переходила к коровам «з나ющей» женщины. По объяснению жителей одного из полесских сел, «видьмы збырают росу у вэдры до сход сонца <...>

Тогда у других будет убывать молоко, а у них прибывать» (ПА, с. Курчица Новоград-Волынского р-на Житомирской обл.). Тайком от соседей ведьма выходила задолго до рассвета на место общесельского выпаса скота либо в чужое злаковое поле и волочила по траве кусок ткани (скатерть, платок, цедилку, фартук, пояс, нитки), затем она отжимала мокрую ткань и дома поила росой своих коров (обмывала им вымя, сливалася жидкость в молочную посуду либо махала тканью над пустыми горшками и т.п.). Даже если у нее вообще не было коровы, она могла подвесить намокший рушник на перекладину хлева — и с него начинало течь молоко.

В полесских быличках анализируемой группы сюжет разворачивается следующим образом: мужик выводит коней на выпас «в ночное»; видит, как какая-то женщина (иногда он распознает в ней свою куму) собирает росу и что-то приговаривает; не понимая сути происходящего, он повторяет увиденное и услышанное; приходит домой, вешает вожжи (уздечку) в хлеву и идет спать; домочадцы будят его сообщением, что весь хлев залило молоком, и нет возможности унять этот поток; мужик идет к ведьме (или к другому «знающему» человеку) и просит научить, как остановить поток; либо хозяева надаивают с одной коровы по пять ведер молока; либо к дому этого хозяина сбегаются все сельские коровы. По логике повествования это чрезвычайное происшествие становится результатом неправильного поведения человека, произнесшего магический приговор в исказенной форме.

Разнообразие включенных в текст рассказа магических приговоров сводится к нескольким, наиболее устойчивым типам реплик: 1. «Беру, но не всё» / «Беру всё»; 2. «Беру половину» / «Беру остальное»; 3. «Это тебе, это мне» / «А это всё мне»; 4. Реплика ведьмы отсутствует / реплика человека: «Что тебе, то и мне» либо «Что куме, то и мне».

Первый тип формул («беру, но не всё») фиксируется преимущественно на западе Полесья (Брестская и Волынская обл.), где — согласно народным поверьям — отбиение молока приурочено к Юрьеву дню. Вот один из таких рас-

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

сказов: «На Юрья ў нас бывае... Шол один чаловэк, а жэнщина рушніком махае и говорыт: "Збираю росу, но не всю!" А чаловэк махнуў уздечкою, лейцы такие, и говорыт: "Збираю росу всю!" Когда пришол домой и повесил лейцы — з них почалось лица молоко, и начали бегти коровы, рэвти и бегти до его хаты, чужые коровы. Чаловэк тэй проклинаўся, што ничоё нэ знаю. Поптайтэ, кажэ вин, у гэтай жэнщины, а я нэ знаю ниц. И вынуждена она была прекратить то молоко. Гэто на Юрью ранэнько булó, а жэнщина тая — ведьма. Бачтэ: она нэ всё молоко збирала, а вин казаў, што всю росу збираю — и пошли до ёго вси коровы» (ПА, с. Кончицы Пінскага р-на Брэстскай обл.). Такой же тип сдвоенных реплик иногда приписывается двум женщинам: ведьме и ее соседке. Ср. текст, записанный в с. Богдановка Лунинецкага р-на Брэстскай обл.: «Кажуць, вядзьмаркі молоко цягнуць на Юр'я. Кажа: "Бары росу, да не усю!" А одна жанчына вышла да кажа: "А я бару расу, да усю!" — дак молоко як пошло, і нельго было успакоіць<sup>1</sup>. Аналогичный тип заговора (без упоминания росы) записан в Волынской обл.: «Один чаловек ночью коней пас. То на Юрия было. По лугу видъма шла, по росе, росу в решэто брала. Машет решетом и говорит: "Бэрю, но нэ всэ". А он идет сзади, вожжами машет, как она решетом, и говорит: "А я беру всэ". Утром вси соседские коровы поприходили на его подворье. Его спрашивают: «Почему все коровы к тебе пришли?» А он и рассказал, как ночьюшел за ведьмой, которая говорила: "Я беру из всэ!", а он сказал: "А я беру всэ!" Другие соседи покликали ту ведьму, она познахоровала, и коровы пошли по домам» (ПА, с. Ветлы Любешовскага р-на Волынскай обл.). На белорусско-польском пограничье встречаются варианты таких же приговоров, но с использованием слов-полонизмов: «Я вишткам (т.е. всё) не заберам!» — «А я вишткам заберам!» (ПА, с. Заболотье Малоритскага р-на Брэстскай обл.).

Второй тип анализируемых формул («беру половину») встречается на этой же территории, в Волынской обл. Например, в одном из текстов в качестве «знающего» выступает колдун, а в качестве случайного свидетеля — женщина-односельчанка: «Стáра девка на Йáвáна на Петрыўскага, кажуць, вийшла до зыхода сонца и бачыць: ходиць голый кто-то по жыту и збирае. И каже: "Наўпуй!" [т.е. половину]. А вона делае, як вин и казала: "Зу́йсím!" [т.е. совсем, полностью]. И сонце зыходиць, и вин додомы ходиць, як маты родила <...> Вона пошла до хлівá, а там коро-

вы булы, и стала под коровою дойти — и дойциць, и дойциць. И з однобой коровы надоила пьяць вёдер...» (ПА, с. Щедрогор Ратновскага р-на Волынскай обл.).

Обе версии приговора («беру, но не всю» и «беру половину») имеют аналогии в западнославянских быличках с тем же самым сюжетом. Так, в польских и словацких рассказах об отбиании молока ведьме приписывается одна из самых популярных (часто встречающихся в рассказах «ведьминского» цикла) магических формул: «Biorę pożytek, ale nie wszystek», т.е. «беру прибыль, но не всю». От восточнославянских вариантов отличается польский приговор, произносимый тем, кто подсматривал за ведьмой: «A ja niestatek, biorę ostatek». Он состоит из двух частей: «а я шутник/проказник» и «беру остальное»; это значит, что человек повторяет действия ведьмы из озорства, ради шутки, не предвидя особых негативных для себя последствий. В остальном события разворачиваются вполне традиционно. Ср., например, текст из Люблинского воеводства: «Парень один рассказывал, что как-то ночью пас коней на лугу и видел, как одна сельская женщина, известная как ведьма (czarownica), ходила по пастбищу перед восходом солнца и по траве, по росе таскала цедилку, через которую обычно цедят молоко, и говорила несколько раз: "Беру пожиток (прибыль, пользу), но не весь!" Тот парень стал делать то же самое, помахал уздечкой, которую снял с коня, и сказал: "А я нестатек (озорник), беру остаток!" Как только он вернулся домой и повесил уздечку на крючок, когда уже солнце всходило, начало литься молоко с уздечки...»<sup>2</sup>. В одной из польских быличек разъясняется, что выражение «Biorę pożytek, ale nie wszystek» означает, что ведьма берет себе половину молочной прибыли, оставляя другую половину односельчанам; а парень, подражая ведьме, говорит, что он забирает весь остаток — и избыток молока обрушивается на этого шутника<sup>3</sup>. Подобного типа словацкие былички включают такую же магическую формулу, которую произносят «босорки» или «стриги» (т.е. ведьмы): «Berieim úžitok, ale nie všetok!»<sup>4</sup>.

Что касается формулы «беру половину», то (кроме приведенного выше примера из Волынской обл.) она фигурирует в рассказах из западных районов Гродненской обл., в Литве и у словаков. Так, в собрании М. Федоровского опубликован следующий текст: «В сам день святого Яна до сходу слонка выгнаў пастух быдло на пашу, ажно падходзіць ведзьма и настольніцай перад быдлом шморгае по расе и ўсё гаворыць: "Я беру палову!" Паробак, пачуўшы гэто, уздеч-

каю пачаў шморгаць па расе и кажэ: "Я беру астатки!" После уздечку павесіў ў сенях на калку, так у вечэры, як каровы бегли рыкаючы да хлева, аж з уздечкі малако чурком лъецца<sup>5</sup>. Сходного типа приговоры («Мне половину» — «А мне всё») отмечены также в литовских быличках<sup>6</sup>.

Оригинальный вариант этой же формулы представлен в словацких рассказах, записанных в селах Малых Карпат (северная часть р-на Малацки Братиславского края). В них повествуется о группе женщин, ходивших ночью по пастбищу; каждая из них говорила нараспев: «Я беру половину!», «Я беру четвертинку!» и т.д. Случайный свидетель (в тексте он назван «проказником»), не понимая, что именно они делают, решил подшутить и громко крикнул: «А я забираю всё!», после чего поднялась страшная буря и женщины исчезли. Мужик испугался и побежал домой; там он повесил неудоуздок на дверь хлева и пошел спать. Заканчивается рассказ стереотипным мотивом — к утру весь хлев был залит молоком<sup>7</sup>.

Таким образом, можно отметить тенденцию бытования двух обозначенных типов магических формул прежде всего в западных районах Полесья и на западе Белоруссии, а также установить сходство этих приговоров с западнославянскими и литовскими вариантами. Восточнее этой территории фиксируются лишь единичные примеры аналогичных реплик. Например, в с. Надейковичи Шумячскага р-на Смоленской обл., записан рассказ о том, как ранним утром на Ивана Купалу отец послал дочь привести домой коня после ночного выпаса; та видит, как некая женщина собирает росу и говорит: «Беру, да не всё, беру, да не всё, беру, да не всё!». Девушка помахала обратью (недоуздком) и сказала: «А я всё, а я всё, а я всё беру!»; дома с обратной потекло молоко<sup>8</sup>.

Третий тип формул («Это тебе, это мне!») встречается в полесских быличках редко (два варианта записаны в Ивацевичском р-не Брэстской обл., но он имеет аналогии в литовских текстах с этим же сюжетом)<sup>9</sup>. Смысл реплики сводится к тому, что ведьма, забирая себе часть «молочного добра», оставляет долю и для коровы хозяина поля; когда же чаловек говорит: «А это всё мне!» или «Что тебе, то и мне!», молоко у чужой коровы пропадает вовсе, а в доме случайного свидетеля течет рекой.

Но самыми массовыми, широко известными, представленными во

множестве вариантов можно признать полесские приговоры четвертого типа («Что куме, то и мне!»), приписываемые человеку, подсматривающему за ведьмой (встречаются они и в других районах восточнославянской зоны). В быличках этой группы реплика ведьмы отсутствует; обычно говорится, что она что-то делает (собирает росу, машет фартуком) и что-то тихо приговаривает (шепчет, бормочет), но так, что человеку не слышно. Соответственно, он повторяет ее действия, понимая их как способ отбиения чужого добра, и произносит собственный приговор: «Что тебе, то и мне!»; если же он распознает в ведьме свою куму, то говорит: «Что куме, то и мне!» Рассказы с этим типом приговора распространены в Центральном и Восточном Полесье (в Гомельской, Житомирской, Киевской, Черниговской, Брянской обл.).

Сама словесная формула указывает на то, что в быличках этого типа обычно действуют кума и кум или две кумы. Как и в других вариантах анализируемого сюжета, ведьма-кума тайком от односельчан собирает ранним утром росу, а кум подсматривает за ней, но не вполне понимает смысл ее действий: «Пастух пас кони, а кума пришла и тягае редибушку (т.е. цедилку) по траве. Чуе кум... Вон думае: для чого же ты тягае? Я завтра потягаю. Ўзяу вон редибушку и тягае, и каже: "Шо куме, то и мэнэ!" Трэчи сказаў, потягаў и пошоў до дому. Приходит до дому, из стёбли (с потолка) малако тэчё, кругом тэчё. Вон не знае, шо робиць. Пабіг до кумы: "Иди ж, зробі, шо ты знаешъ". — "Шось трэба?" — "А што ты рабіла, да и то я рабіў, за редибушку тягаў, тэпэр из стёбли малако тэчэ". Вона пабігла, за редибушку подэржалася, и малако перэстало текти, вона каже: "Гляди, никаму не кажи" (ПА, с. Олбін Козелецкого р-на Черниговской обл.). В других текстах человек хотя и не слышит «чародейских» слов ведьмы, но понимает, что она отбирает молоко у чужих коров, и сознательно повторяет ее действия, чтобы получить и свою долю чужого добра. Вот один из таких гомельских вариантов: «Адна стала кума на Юрия, там у их луг за дварами, и ана вышла паглядеть: уж ее кума вяроўку па расе тягае. Добрэ. Ана схавалася, каб ана ее не бачыла. А патом ана пашла, ўзяла тоже вяроўку, ета другая. Так она ж не знала, што ана такое гаварила, якіе слова. Только слыхала, што эта тягають на росу, штоб малака кароў многа давала. Як ана за вяроўку, и пашла на який луг, и тягае. И ана не зна, што ана гаварить. Так тягае вяроўку: "Шо куме, то и мне!" Аказалася, малако перейшло етай

куме, другой. Тады уже кума давай біцца з ею» (ПА, с. Золотуха Калинковичского р-на Гомельской обл.).

Некоторые рассказы этой тематической группы начинаются с сообщения, что одна женщина вовсе не держала коров, но имела в достатке и масло, и сметану; и тогда за ней начинает следить ее сосед. Например, один из таких вариантов был записан в Рогачевском р-не Гомельщины: «У аднаго кума была калдуњня. А ў кумы не было каровы, а было і масла, і смятанка, ўсё было. А раз устаў утрам кум, пайшоў на двор, а там кума сняла юбку і юбкай расу сабірае, а ён узяў штаны зняў і гавора: "Што куме, то і мне!" Прыйодзіць у хату, а ў яго малако бяжыць са сцен. Падставіў міскі, пасуду, а малако ўсё бяжыць...»<sup>10</sup>.

Как можно было заметить, большинство проанализированных рассказов основано на мотиве «ведьма собирает росу», значительно реже упоминаются другие способы отбиания молока, например, когда одна кума подглядывает за другой, колдующей в своем хлеву или во дворе: «Аже кума с кумой рядом жили. Пошла адна к другой. Видит: малако много-много вязде. Так ана падглядела, як та делае. Пришла дамой, зделала дырочку, воткнула колышек, а гавбрить: "Шо куме, то и мяне!" Так молоко льётся и льётся. Вже поўный хлев, и не знае, як астанавіць. Пашла к куме да і гавбрить: "Уйми!" И юна была ведьма. Пришла и уняла» (ПА, с. Грабовка Гомельского р-на Гомельской обл.). Такой же магический прием описывается в одной из южнорусских (воронежских) быличек: кум видит, как соседка-кума прокручивает дырку в подсохе (столб во дворе), из которой тут же полилось молоко; он повторил ее действия у себя во дворе и произнес: «Чё куме, то и мне», — и затем не знал, как избавиться от льющегося из столба молока<sup>11</sup>.

Редким исключением является такая версия сюжета, в которой человек повторяет действия ведьмы и собственный приговор, но в результате этого несет сплошные потери. Подобный вариант был записан в Брянской обл.: «На Ягорья, хто знает, тэй заливае сабе молоко из короб. Тожэ ведьма. Один дядька пастыл коня на рэнках. Выходить яго кума. Яна яго не видела и начинайтэ колодовать, росу грести. Чым ужэ, не знаю. Йон подивіўся и взяў штаны зняў и стаў за ёй росу сабирать. Тожэ и гавбрить: "Што куме, то и мне", — и ў яго корова пошла быком, и молока не капнула, и телята бросила. А ў кумы удвоілось» (ПА, с. Семцы Почепского р-на Брянской обл.).

Вообще формула «Что куме, то и мне» в быличках Центрального и Восточного Полесья часто служит опознавательным знаком рассматриваемого нами сюжета. Даже там, где действующие лица не называются кумовьями, фигурирует именно этот приговор. Он же выступает самой устойчивой частью рассказа, передается в неизменной форме в самых кратких, разрушенных, плохо сохранившихся текстах. Более того, в одном из брянских вариантов этот приговор приписывается самой ведьме, что нарушает всю логику повествования: «Ведьма и ў коробу молоко, и у жэнішчыны адбирала, и росу збирала на Егорья. До сонца выходять, якіе знають [т.е. ведьмы], збирають росу ў вядро и говорят: "Што куме, то и мне: и ужыное, и собачче, и кошачче, и коровье!" И тады ўжэ всякое молоко бяжыт с ўсех сукой» (ПА, там же).

За пределами Полесья аналогичные былички с приговором «Что куме, то и мне!» встречаются на Украине и в южнорусских областях, а также в Восточной Белоруссии и некоторых селах Новгородской области. Так, типологически близкий к гомельским текстам вариант был записан в Быховском р-не Могилевщины. В нем рассказывается о том, как две кумы выгоняют коров на пастбище, и одна из них начинает волочить по чужому житу полотенце, а другая, подражая ей, тянет по траве свой фартук и говорит трижды: «Что куме, то і мне!» Дома у нее с подвешенного фартука ручьем льется молоко<sup>12</sup>. В новгородском варианте былички с этим сюжетом действия колдуньи описываются невнятно («кума колдуить», «что-то шопчить»), а подсматривавший за ней кум, погонявший лошадь, машет уздечкой, приговаривая несколько раз: «Что куме, то и мне!»; когда он возвращается домой, то там уже сходит с ума вся семья: «Молока негде деть. И льетца — весь дом заливант!»<sup>13</sup>.

Итак, можно заключить, что если сами былички с обозначенным сюжетом широко распространены как у западных, так и у восточных славян (а также за пределами славянского мира), то их типологические особенности в значительной степени зависят от клишированных формул-приговоров, включенных в структуру текста. Мы рассмотрели ареальное распределение таких устойчивых клише на территории Полесья и отметили, что первые два типа («беру, но не всё» и «беру половину») характерны для западных районов полесской зоны и имеют прямые соответствия в западнославянских и литовских расска-

зах. Вторые же два типа («Это тебе, это мне» и «Что куме, то и мне») фиксируются преимущественно в центральных и восточных областях и смыкаются с восточнославянской повествовательной традицией. Этот вывод подтверждает наблюдения этнолингвистов и этнографов о том, что в народной культуре Полесья отражаются многочисленные переходные формы, которые, с одной стороны, являются особенностью западнославянской и карпатской традиции, а с другой — обнаруживают прямые связи с культурой восточных славян.

#### Примечания

<sup>1</sup> Традицыйная мастиакая культура беларусаў. Т. 4: Брэсцкое Палессе. Ч. 1. Мінск, 2009. С. 129.

<sup>2</sup> Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 17. Lubelskie. Cz. 2. Wrocław; Poznań, 1962. S. 110.

<sup>3</sup> Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 42. Mazowsze. Cz. 7. Wrocław; Poznań, 1970. S. 378.

<sup>4</sup> Horváthová E. Rok vo zvykoch našho ľudu. Bratislava, 1986. S. 182.

<sup>5</sup> Federowski M. Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej. T. 1: Wiara, wierzenia i przesady ludu z okolic Wołkowska, Słonima, Lidy i Sokółki. Kraków, 1897. S. 83–84.

<sup>6</sup> Кербелите Б. Типы народных сказаний. Структурно-семантическая классификация литовских этиологических, мифологических сказаний и преданий. СПб., 2001. С. 195, 254.

<sup>7</sup> Bužeková T. Za horama, za vodú... L'udové rozprávania z obce Závod. Senica, 2007. S. 39–40.

<sup>8</sup> Смоленский музыкально-этнографический сборник. Т. 1: Календарные обряды и песни. М., 2003. С. 347.

<sup>9</sup> Кербелите Б. Указ. соч. С. 195, 254.

<sup>10</sup> Народна міфалогія Гомельщины / Укл. У.Ф. Штэйнер, В.С. Новак. Мінск, 2003. С. 127.

<sup>11</sup> Былички и бывальщины Воронежского края / Сост. Т.Ф. Пухова. Воронеж, 2009. С. 79.

<sup>12</sup> Традицыйная мастиакая культура беларусаў. Т. 1. Маріёўскае Падняпроўе. Мінск, 2001. С. 93.

<sup>13</sup> Традиционный фольклор Новгородской области: Сказки. Легенды. Предания. Былички. Заговоры. СПб., 2001. С. 338–339.

#### Сокращения

ПА — Полесский архив, Ин-т славяноведения РАН (Москва)

Работа выполнена в рамках проекта «Этнодиалектное исследование мифологической системы Полесья», поддержанного РГНФ (№ 08-04-00395а)

#### Е.М. БОГАНЕВА

## БЫТОВАНИЕ НАРОДНОЙ ПРОЗЫ В СОВРЕМЕННОЙ БЕЛОРУССКОЙ ДЕРЕВНЕ

(активная и пассивная формы)

Устный и письменный типы культур сосуществуют до сих пор в белорусской деревне почти на равных правах, о чем свидетельствуют широкий круг носителей традиции, в том числе среди поколений среднего возраста (1940–1960-х гг.р.), активное устное бытование текстов народной прозы, их высокая «плотность» на единицу территории, образование выразительных локализаций сюжетно-персонажных единиц и комплексов (речь идет об этиологических легендах и быличках), когда в микроареале распространен определенный тип сюжетной версии, мотив или мифологический персонаж. Последнее создает условия для картографирования выделенных элементов и получения важных особенностей локальных культур региона даже на современном фольклорном материале, что указывает на достаточно высокую степень его сохранности.

В описание синхронного бытования традиционных фольклорных жанров, как нам представляется, должны входить характеристики: а) системы жанров и их разновидностей в данной локальной культуре; б) форм бытования жанров (активной/пассивной) для данной территории; в) носителей традиции (гендерная, возрастная, конфессиональная, образовательная, профессиональная, статусная принадлежность); в) аудитории слушателей (адресатов); г) типичных ситуаций (контекстов) коммуникации/исполнения; д) преемственности (как / от кого усвоено, кому передается); е) некоторых особенностей актуализации и функциональности прозаических текстов; ж) восприятия и оценки исполняемых произведений.

В данной статье мы рассмотрим первые два параметра бытования народной прозы, опираясь в основном на собственные наблюдения во время фольклорно-этнографических экспедиций 1995–2010 гг. во всех областях Белоруссии.

ЕЛЕНА МИХАЙЛОВНА БОГАНЕВА; Белорусский гос. ин-т проблем культуры (Минск)

Материалы экспедиций свидетельствуют, что в современной белорусской деревне сохранились практически все классические жанры устной народной прозы: сказки (о животных, волшебные<sup>1</sup>, легендарные, бытовые, авантюристические), легенды, предания, былички, устные бытовые рассказы, легенды-былички (христианские рассказы о чудесах), легендарные рассказы (о каре и помощи Божьей), псевдобылички, юмористические истории разных жанров<sup>2</sup>.

Чтобы тот или иной жанр сохранился в активной форме, необходимы, во-первых, знакомство с текстами и сюжетами широкого круга носителей традиции; во-вторых, наличие мастеров-рассказчиков; в-третьих, большая степень востребованности жанра и его способность решать определенные задачи для современной аудитории; в-четвертых, наличие самой аудитории — адресата (любой нарративный жанр предусматривает слушателя).

Из традиционных жанров народной прозы в активной форме сохранились на сегодняшний день сказочные жанры (в частности, сказки о животных, волшебные, кумулятивные), былички, устные бытовые рассказы, анекдоты.

Сказочные жанры с их сложной композицией, контаминацией, множеством сюжетных ходов, мотивов и образов требуют, с одной стороны, таланта рассказчика, с другой стороны, практики рассказа. Талант для сказочника — условие обязательное, в противном случае будет не рассказывание сказки, а пересказ ее фабулы. Но и для талантливого рассказчика важна востребованность его мастерства, иначе оно будет существовать только потенциально. Поскольку общественная востребованность и, соответственно, ситуации исполнения прозаических жанров, в частности сказочных, в современной деревне практически перестали существовать и остались почти исключительно в семейной среде, то сказки рассказывают преимущественно бабушки, которые помогают смотреть за внуками или правнуками.

Сказки, перейдя в «детскую комнату», и теперь продолжают выполнять весь комплекс воспитательно-дидактических функций, и если в семье с бабушкой подрастают маленькие внучки или правнуки — практика рассказывания обеспечена. Тогда и в другой ситуации (например, собиратель — информант) рассказчик не сбивается, не возвращается к развилке сюжетных ходов, применяет прием ретардации действия, останавливается на описаниях, подробностях, отступлениях, вообще чувствует себя более свободно и уверенно. Когда внуки вырастают и потребность в бабушкиных сказках отпадает, сказки переходят в пассивное состояние и сохраняются в памяти носителей традиции в «свернутом» виде только в качестве самой общей канвы сюжета, да и из этой канвы выпадают постепенно некоторые звенья. Когда такой «пассивный» рассказчик вспоминает сказку для собирателя, исключительной удачей последнего оказывается присутствие внука. Однажды мы подсели на лавочку к жительнице д. Кажан-Городок Т.Д. Гнедько [1] и уговарили ее повспоминать сказки, которые она рассказывала внукам и правнукам. Когда Татьяна Даниловна начала рассказывать, подъехал на велосипеде ее правнук Сергей (11 лет), сел рядом на траву и стал внимательно слушать. При заминках или попытке бабушки преждевременно закруглиться Сергей методично напоминал, что она еще забыла рассказать. Сначала бабушка бурно реагировала на замечания правнука, предлагая ему рассказывать самому — «раз такі разумны», но этот строгий «контроль» стал стимулом для припомнения и дальнейшего полноценного рассказа. Интересно, что сказки бабушка рассказывала правнуку, когда ему было примерно от 3 до 6 лет.

Многие из сказочников хорошо владеют и блестяще пользуются всем богатством интонационных изобразительных характеристик, при помощи которых сообщаются эмоциональное состояние сказочных персонажей, быстрое и медленное движение, описываются силы добра и зла и т.п. Интонация создает звуковой образ сказки, который наиболее непосредственно и сильно воздействует на слушателя в условиях устной культуры и который практически невозможно сколько-нибудь адекватно передать графическими письменными средствами. Например, замечательная сказочница А.П. Курмыса [2] превратила в ма-

ленький шедевр кумулятивную сказку о воробышке, которого не хотела «былінка калыхаці», благодаря мастерству (и, что самое ценное, абсолютно естественному) интонированию. По сюжету воробышек, желающий покачаться на былинке, поднимает с ног на голову весь животный и предметный мир, обращаясь по цепочке к козам, волкам, ружью, червям, курам. Дойдя до последнего звена, цепочка начинает сворачиваться в обратном порядке: «Тыя куры — до тых чарвей, чэрві — до доубні, доубня — до воўка, воўк — до козы, коза — до білля...» Этот фрагмент развязки передается замедлением темпа изложения, возрастанием звучности голоса, акцентированием каждого слова, повышением тона в конце фразы, общей шуточно-торжественной интонацией, которая нарастает, усиливается, достигая своего апогея на последнем слове «білля». И вдруг все разрешается резким интонационным скачком с «торжественности» в усмешливую ласковость, и концовка: «...А горобэйчык сеў на былінку — і колы-ы-і-шэцца» — уже не декламируется, а почти поется.

Полевая практика показывает, что наиболее выразительно интонируются носителями традиции сказки, былички, устные бытовые рассказы. И именно эти жанры имеют на сегодняшний день активную форму бытования. Легенды и предания специально интонируются крайне редко. Во-первых, когда рассказчик начинает припомнить легенду или предание, его внимание целиком сосредоточено на правильности воссоздания сюжетной схемы (эти жанры сейчас актуализируются почти исключительно в ситуации «собиратель — информант», т.е. существуют в пассивной форме). Во-вторых, легенды и предания — жанры функционально познавательно-информационные. Если в сказке герой — более или менее конкретная личность (со своим именем, характером, внешним видом), то в легенде это просто «человек», самое большое из детализаций — мужчина или женщина, представитель той или иной нации (в белорусских легендах актуализируются обычно евреи или цыгане, в связи с этиологическими сюжетами о происхождении свиньи и рыб-вьюнов). В легенде разговор идет не просто о событии, а об определенных закономерностях мироустройства, в связи с чем легенды требуют эпической интонации, отстраненности и меньшей эмоциональной выразительности. Таким образом, ин-

тонирование прозаических жанров на сегодняшний день является одним из маркеров их «активности» и функциональности.

Актуальным и активным жанром продолжают оставаться былички и бывальщины. Они передаются не только от старшего поколения младшему, но и от ровесника к ровеснику: столкновение со сверхъестественным никогда не перестает волновать человека. На сегодняшний день это один из самых широко распространенных в деревне жанров как среди людей самого старшего поколения, так и среди сравнительно молодых (от 1950 г.р.). При этом среди носителей традиции разных поколений, разного образовательного и социального статуса наблюдается определенная неоднородность в восприятии образов сверхъестественного и «страшного». Сравним две былички о встрече с нечистой силой: первая записана от неграмотной рассказчицы, вторая — от рассказчицы, имеющей среднее образование:

Эта праўда, точна праўда. Я йшла з леса па той дарозе на Плебанцы. Прыйшла на мосьцік — што-та сядзіць каля ставень чорно, а тут грудзь бела... Баран не баран, а рожкі такія маленькія і во так [концами внутрь] закручаны... Шчэ тады паўзіралася... Людзі мае! Эта й не чалавек! [И ползет]. Я не такая палахліва, а потым спугалася... А ён жа за мною. Куда мне дзеца? Думаю: не! Можа ты міне і не дагоніш. Ты паўзеш, а я на нагах і рухава. І я бягом напрамкі чэрз поле да вёскі. Дабегла да першае хаты... А ён і прапаў так, адно зарагатаў [3].

А Кажаніха калісьці рассказывала. Каля почты з горкі йдзе сюды дарога — стаіць нехта вісокі на адной назе, пад капалюшом. Віжу ж, кажа, стаіць чалавек на адной назе... Пержагналася [перекрестилась]. Падхажу — нікога няма... Жагнаща нада, мадліцца. Чым жа адбраняча ад гэтых зданяў? [4].

Первая быличка представляет собой типичный меморат человека старшего поколения, сознание которого отличается выразительными мифопоэтическими чертами. Нечистый предстает здесь в виде визуально-чувственного существа, он двигается в реальном трехмерном пространстве, и от него можно просто убежать. Во второй быличке нечистая сила предстает в русле христианских представлений как полуреальный «страх», который исчезает от креста и молитвы.

Подобная же картина наблюдается относительно «духов природы» — домо-

вых, русалок, лесовиков и т.п. Носители традиции самого старшего поколения (до 1930 г.р.), как правило, не сомневаются в существовании этих духов и описывают их с красочными подробностями:

Русалка такой, як птушка, яна пахожа на птушку. Яна, як ястреб, кіпці ў яе бальшыя <...> валасоў німа, перъя, як у яструба-луні, шэрэа. I русалкі, як луні, нічаво не слышаць. Яна вот ляціць, лопаецы і <...> крічыць ўсё роўна як ребёнак: «Ку-га, ку-га!» Яна ляціць, на цябе садзіща, у валахі ўчэпіца... За тое без платкоў дзеёкам ету [русальную] нядзелью нельяз хадзіць. <...> Днем яна тожа ні лятаіць. Толька вечарам, як цямнееци, яна ўжэ і загукала па лугам, па нізінам... [5].

Русалка ж бяз ног, бяз рук, яна толькі крылля так во апушчана. Галава як у жанчыны, рук і ног німа, толькі крылля, тулавішча. <...> Як мыш лятучая лециць, у пацёмках, так і русалка па пацёмках лятае. <...> Бог яе пакараў і зрабіў такую: без рук, без ног, каб яна нічога не брала, не крала, не хадзіла, толька лятала. Вот у дзеяцтві мой бацька, ішлі мы з ім зь етай пушки, з арэхай, і нешта мы прыпазыніліся ў етай пушки, заблудзіліся. I як вам сказаць... Велічні як во з бусла, крылля ў яе было, но тулавішча так во вузкае <...> Бацька гаворыць: «Соня, Соня, пасматры, русалка, русалка палецела!» Сівая. Сіва-белая. <...> Гэта улічная, бедная жэнщына, вот так, эта пакáрана Богам русалка [6].

Носители традиции 1930—1950-х г.р. обычно рассказывают не былички с участием таких персонажей, как русалка, домовик и т.п., а связанные с ними демонологические поверья. В реальности их существования высказывается либо осторожное сомнение («А ці праўда ці не, хто ведае?»), либо явное недоверие:

Мяне ўсё мама пугала, каб я далёка не хадзіла <...> тут жыта скрэзь расло. «Не хадзі, бо русалка выскачыць і сцякляні цыцку ў рот усадзіць». [Соб.: Гэта праўда ці няпраўда пра русалку?] Канешне, няпраўда! Дзе тая русалка? [7].

Впрочем, что касается соотношения возраста и образования носителей традиции с восприятием образов быличек, то правил нет без исключений. В качестве иллюстраций можно привести следующий диалог между заведующей клубом и малограмотной жительницей деревни:

[А.И.С.:] Казала [соседка], што ў хаце точна ёсьць дамавы. Ну точна ёсьць. Ну во, гаворыць, палажу там што, ну во — прапала. [Я.И.Я.:] То крысы. Ой, як яны мне надае! Зяць прывёз атравы, насыпаў. Да раніцы зъелі. Ад'ядздае — ішчэ насыпаў, вот сюды палажыў паўтара пачкá. Так знаеце што? Прыляцелі, съязгнулі, зъелі і ўсё раўно лётаюць, хай іх... Эта крысы, эта табе не дамавік. [А.И.С.:] Не, я не думаю, што ў Галіны столька крыс гэтых... [Я.И.Я.:] Шчасьце маё, што ў зал не залезуць. Я толькі там спакойна сплю. Эта крысы<sup>3</sup> [8; 9].

Существуют сейчас в активной форме легенды-былички (рассказы о чудесах), легендарные рассказы о чудотворных иконах, помощи святых, Божией Матери, вешних снах и т.п. Их бытование в меньшей степени зависит от возраста, пола, образования, принадлежности к устной или письменной традиции, главное значение здесь имеет мировоззрение, вера в Божий промысл, конфессиональная принадлежность<sup>4</sup>.

На границе сказочной и несказочной прозы на пике своей активности и популярности как в деревне, так и в городе находится анекдот. На селе кроме современных анекдотов на злобу дня сохранились традиционные юмористические рассказы, в связи с чем сельский репертуар качественно отличается от городского. В деревне юмористические истории не являются единственным «компактным» жанром: они как бы «размыты» среди всего массива народной прозы и встречаются даже среди таких сугубо «серезных» жанров, как легенды, предания и даже былички (в данном случае не имеются в виду псевдобылички). Вот пример такой полуточной этиологической легенды:

Ішлі чэрэз канаву мушчыны і жанчыны. Ну і там была паліца, дак вялікі мушчына руку заложыць, і возьме, які пападзе. А маленькі падпрыгне [сядзе на паліцу] — выбера, які хочаш... А баба йшла, а чорт касу паставіў — баба прарэзалася. От, што я чула. Эта чаму ў мушчыны ў вялікага малы, а ў малога вялікі. <...> Недзе чэрэз канаву чорт іх гнаў і дзяліў эта «удавольствіе» [6].

Шуточная быличка — своего рода оксюморон, тем не менее записывалася в последние годы и такая разновидность устных рассказов:

Ужо рассказываў дзяд мой. Ідзець [мужик] у лазню мыцца і думае: адзін поспе баб... А ў нас абычна мушчына перш

мыцца ў лазні, а ўжо патом бабы ідуць. <...> Ідзе і думае: як гэта я памылося адзін? Ідзець сусед. «Куды ты йдзеш?» — «У лазню». — «Вазьмі ты міне». — «Добра, пайшлі». <...> Прышлі яны ў лазню <...> залезлі на полкі, [мужик] і кажа: «Ай, я забыўся, трэба ж злезці венік узяць на печку». А сусед кажа: «Вот дурны, ты гэтага не дастанеш?» I як расьцягнуў руку з гэтых полкіў... і дастаў на печку венік. [Мужик испугался] і голы ўцякаць. Спатыкае яго сусед другі. «Куды ты ляціш?» — «А ты, а якога ж я страху нацярпеў! Расказе ўжо па імені, якога суседа стрэў, павёў у лазню... «Дак там не ён, а там выходзя чорт! Расьцягнуў руку і дастаў аж на печку венік палаху!» — «Ідзём, пакажы ты». Ну ідуць яны, прышлі да лазні, і гэты сусед кажа: «І праўда ты кажаш, што ён руку выцягнуў аж на печку?» — «Праўда, што ты, я ж не дурны, відзіш, голы ўцякаю!» — «От дзіва найшоў! Я табе вазьму і лазню абыму...» I ўзяў лазню абиў... [4].

В быличках-анекдотах в отличие от псевдобыличек сохраняется и выдерживается основной признак жанра собственно быличек — встреча со сверхъестественным.

Псевдобылички — рассказы, в которых «страх» получает внезапное реалистическое толкование, вследствие чего развязка приобретает комическую окраску:

Ішоў адзін чалавек і чуя: <...> вурдалак ля самай магілы што-та грызець. Ля самай магілкі. <...> Ён падыйці баўяўся і бағом бег, пака паваліўся. Прібег: «Мужчынкі, жанчынкі! Там, на магілкі нейкі вурдалак! Там памёр наш багаты. Што-та там грызе, што-та там дзеля!» Хто косы, хто вілкі пабралі і пашлі вурдалаку выганяць. Прышлі — ажно там сабака грізець костку кала магілы таго багатага... Во і ўсё [10].

В отличие от «активных» собственно анекдотов и псевдобыличек, сказки-анекдоты, легенды-анекдоты, былички-анекдоты являются «пассивными» жанрами в силу отсутствия в современной деревне ситуаций общественной (общинной) коммуникации.

«Пассивность» жанра характеризуется не распространностью «на единицу территории» записываемых текстов, а отсутствием живого бытования в естественных условиях. Легенды, например, являются в Белоруссии очень частотным жанром среди людей старшего поколения, но прерывается преемственность, и их исполнение переходит в пассивное состояние. В основном их помнят люди примерно до 1945 г.р., более молодые знатоки ле-

гендарных сюжетов встречаются значительно реже. Легенды и предания теперь крайне редко рассказывают даже в семье и, в отличие от активных жанров, не имеют на сегодняшний день своего естественного адресата (они актуализируются в основном в разговоре с собирателем). Таким образом, состояние «пассивности» — это состояние, когда прерывается естественная трансляция каких-то фрагментов традиции. Их еще помнят, но уже не передают. Собственно, на переход легенд и преданий в пассивное состояние повлияло не столько отсутствие традиционных ситуаций коммуникации, сколько потеря самой традиционной мифопоэтической парадигмы мышления: легенды перестали быть главным источником объяснения мира. Старшее поколение деревенских информантов вспоминает, что им легенды рассказывали в основном уже с воспитательными целями. Например, распространенная в Белоруссии легенда о происхождении аиста могла заканчиваться моралью:

Бабця казала: «Не будзь цікавая! Бо будзеш, як бацян хадзіць, пабіраць усё. Баба была цікавая, так відзіш, цяпер пе-равярнуў Бог у бацяна, і ходзя, сабірае і жаб, і ўсяго» [4].

Легенда — термин не народного происхождения, поэтому при сборе легенд приходится задавать вопросы: «А рассказывали у вас истории, когда еще Бог ходил по земле?», «Почему аиста убивать грех?» и т.п. В качестве первичной реакции на эти вопросы информанты часто снисходительно усмехаются, дескать, речь идет про баловство. Но потом, если задать вопрос, не сказка ли это, они обычно уже серьезно отвечают, что это никакая не сказка. Например, рассказчица от сюжета «як Бог пары робіць» переходит к рассуждениям: «Ну яно можа і праўда так. Праўда. Яны...», — и вдруг замечает диктофон, на который прежде не обращала внимания:

Так вы, можа, запісываеце ту ерунду, што я гавару? [А вы думаеце, што гэта: ерунда або праўда?] Ну... калі гэта расказвалі старэйшины людзі... Так гэта ж, пэўна, праўда было [11].

Другая рассказчица заканчивает легенду, как цыган украл гвоздь при распятии Христа, заключением:

Затое цяпер цыганам красыці можна. Ім жа грэху няма за гэта, што яны

крадуць. [Что, гэта праўда, што граху няма?] Ну, што я магу думаць... Я жа не знаю таго... Но я думаю, што раз сказано — значыць, мусіць, праўда [12].

Легенды в восприятии носителей традиции имеют двойственный статус: с одной стороны, к ним относятся не вполне серьезно как к текстам аксиологически более «низким» относительно Писания (хотя в устной традиции очень часто происходит смешение одного с другим), с другой стороны, это тексты, освященные традицией и потому по определению «праўдзівыя» и в чем-то существенно важные для людей устной культуры старшего поколения.

Народные предания также перестали быть единственным источником сведений о событиях, исторических личностях, названиях природных и культурных объектов (топонимов, гидронимов и т.п.). Вместе с тем информационно-познавательная функция, свойственная преданиям, не исчезла, а трансформировалась. Сейчас они являются не только информацией о реальной истории края, но и знаком принадлежности к локальной (региональной, национальной) культурной традиции, что увеличивает ценностный статус этих сведений.

Причиной пассивного бытования легенд и преданий, можно полагать, является отсутствие востребованности их детской аудиторией. Возраст слушателей сказок колеблется (от 3 до 8 лет). В этом возрасте никакие технические средства массовой информации и коммуникаций (книги, радио, телевидение, видео, компьютеры) не могут заменить для ребенка непосредственного контакта с родным человеком. Легенды и предания для этого возраста еще не подходят, тогда как сказки о животных, волшебные, кумулятивные с удовольствием и признательностью воспринимаются маленькими слушателями. С возрастом (после 8 лет) потребность в «бабушкиных сказках» у современных детей, как об этом свидетельствуют сами бабушки, теряется, вытесняется телевидением, видео- и т.п.

### Примечания

<sup>1</sup> Из волшебных сказок почти не встречаются теперь героико-фантастические разновидности, сказки о змееборцах, которые, судя по этнографическим записям, раньше были прерогативой мужского исполнения. Теперь сказочки-мужчины встречаются, скорее, как исключение, к тому же отсутствуют со-

ответствующие общественные ситуации исполнения.

<sup>2</sup> Этот материал публикуется в 6-томной серии «Традиционная художественная культура белорусов». См. разделы «народная проза» в: Традыцыйная масцяцкая культура беларусаў: У 6 т. Т. 2: Віцебскае Падзвінне. Мінск, 2004. С. 709—797; Т. 3: Гродзенская Панямонне: У 2 кн. Кн. 2. Мінск, 2006. С. 293—546; Т. 4: Брэсцкая Палессе: У 2 кн. Кн. 2. Мінск, 2009. С. 305—599.

<sup>3</sup> Разговор происходит в доме Я.И. Яровской. А.И. Скробат говорит скоро, горячо, Я.И. Яровская — неспешно, безапелляционно. Интересно, что согласно сюжетно-мотивным указателям мифологических повествований крыса является одним из воплощений домового.

<sup>4</sup> Подробно структура и бытование этих нарративов рассмотрено: Боганесва А.М. Жанравая спецыфіка і функцыянальная асаблівасці вусных апавяданняў пра цуды ў традыцыйнай сельскай культуры // Фалькларыстычныя даследаванні: кантэкст, тыпалогія, сувязі. Мінск, 2009. С. 243—251.

### Список информантов

1. Татьяна Даниловна Гнедко, 1928 г.р., д. Кацан-Городок Лунинецкого р-на Брестской обл. (здесь и далее, если собиратель не указывается, записи сделаны автором).
2. Анна Павловна Курмыса, 1924 г.р., 4 кл., д. Смоляница Пружанского р-на Брестской обл., зап. 2000 г.
3. Степанида Михайловна Сороко, 1910 г.р., неграм., д. Струбница Мостовского р-на Гродненской обл., зап. 1999 г.
4. Мария Брониславовна Макевич, 1940 г.р., 7 кл., д. Быстрица Островецкого р-на Гродненской обл., зап. 2002 г.
5. Е. Дятлова, 1902 г.р., неграм., д. Прудники Городокского р-на Витебской обл., зап. О.И. Басько в 1997 г.
6. София Александровна Чулицкая, 1928 г.р., 4 кл., д. Дукора Пуховичского р-на Минской обл., зап. 2007 г.
7. Наталья Петровна Березовская, 1937 г.р., 7 кл., д. Хоромцы Октябрьского р-на Гомельской обл., зап. 2004 г.
8. Анна Иосифовна Скробат, 1954 г.р., ср. спец образ., д. Старая Рудня Сморгонского р-на Гродненской обл., зап. 2002 г..
9. Ядвигу Ивановну Яровскую, 1921 г.р., 2 кл., д. Старая Рудня Сморгонского р-на Гродненской обл., зап. 2002 г..
10. Мария Селиверстовна Кохановская, 1926 г.р., 2 кл., д. Головенчицы Чаусского р-на Могилевской обл., зап. 2006 г.
11. Анелия Иосифовна Петух, 1919 г.р., 1 кл., д. Войстам Сморгонского р-на Гродненской обл., зап. 2002 г.
12. Мария Селиверстовна Лозовская, 1936 г.р., д. Биняны Ошмянского района Гродненской обл.

В.А. ЛОБАЧ

## СВЯТЫЕ ИСТОЧНИКИ БЕЛОРУССКОГО ПРИДВИНЬЯ (по материалам народной прозы)

В Белоруссии существует множество культовых водных объектов, среди которых безусловно преобладают святые родники (*колодцы*)<sup>1</sup>. Почитание водных источников в белорусских землях имеет давнюю традицию и среди иных проявлений язычества упоминается еще в XII в. тuroвским епископом Кириллом, в поучениях которого говорится о двух основных категориях культовых водных объектов, являющихся наиболее распространенными и в наше время, — колодцах и собственно источниках, которым приносились жертвы: «Ни жрем бездушным идолом <...> не служим бо твари паче Творца, не чтем огня, не работаем солнцу, не даем требы горам, ни кладзям с источниками»<sup>2</sup>. Однако устойчивость и широкое распространение почитания водных объектов среди местного населения обусловили принципиальное изменение отношения к ним христианской церкви. В настоящее время «святая криницы» известны во всех уголках Белоруссии, при этом их почитание включено в систему народно-религиозных практик и поддерживается церковью, преимущественно православной.

Локализация культовых источников Белорусского Придвинья в границах современных территориально-административных единиц была проведена на основании совокупности всей информации, которая встречается в этнографических, исторических и краеведческих публикациях XIX—XX вв., а также с учетом полевых материалов, зафиксированных этнографическими экспедициями Полоцкого госуниверситета в 1995—2009 гг. При этом материалы по Оршанскому, Дубровенскому районам Витебской обл. не учитывались в силу их соотнесенности с историко-этнографическим регионом Поднепровья.

Принципиальным отличием традиционного (архаического) сознания является восприятие пространства как оживотворенного, одухотворенного и качественно разнородного, в то время как для современного человека оно есть некая идеальная мертвая абстракция<sup>3</sup>. Неоднородность пространства прежде всего проявляется в наличии «плохих», «лихих» локусов (например, болото, лесное пожарище, заброшенное клад-

бище), которые в символическом плане смыкаются с инфернальной зоной и, шире, с идеей деструкции и хаоса вообще, а также «святых», «добрых» мест (отдельные возвышенности, камни, источники), своеобразных точек иерофании (проявления божественного), что в народных представлениях соотносится непосредственно со сферой священного<sup>4</sup>. Однако, как точно заметил М. Элиаде, люди мифологической традиции «не свободны в выборе священного места». Им дано лишь искать и находить его с помощью таинственных знаков<sup>5</sup>. Таким знаком является мифологический (легендарный) прецедент, связанный с конкретным локусом и служащий доказательством святости источника, камня, озера или иного объекта.

В нашем случае народная традиция сохранила легендарные (частью фрагментарные) сведения о чудесном происхождении ряда источников, которые можно условно разделить на три типа: а) легенды о явлении божественного (святого) персонажа или предмета возле (на месте) источника; б) предания о чудесной метаморфозе, в результате которой появляется источник или же уже существующий водный объект приобретает сверхъестественные свойства; в) истории о чудесном выздоровлении от контакта с источником.

К первому типу можно отнести легенду о появлении святого источника «Пятинка» возле д. Гавеньково Верхнедвинского р-на<sup>6</sup>:

Бачуць людзі: прышла ікона святая Божай Мацеры і села лі бяроскі. Людзі ўзялі яе акуратна і заняслі ў царкву ў Росіцы. Глідзяць — ікона апель прышла і села лі бяроскі. Дагадаліся людзі, што знак гэна Божы. Выкапалі на том месцы калодзіц. А лі яго тапарамі зрублі цэркву малін'кую. Зьдзелалі хрэст. Гаварылі, вада там была сьвятая — памый той вадой, хто балеў, то ці памрэць зразу, калі ні на жысь, ці жыць будзіць доўга [1].

Подобным образом люди получают знак и о сакральности источника возле д. Черневичи Глубокского р-на:

Раскажу, что знаю. А ці прауда, ці не. Што найшлі на гэтым месцы ікону, дзе цяпер стаіць каплічка. Занясуть у цэркву ікону, а яна зноў тут паявіца. І сколькі раз яны насілі, я не знаю. Тады рашылі паставіць каплічку тут. Ну дык яны і далі тут імя — Яна [2].

По другой версии, знак о чудесных свойствах источника дает сам Иоанн Креститель (Ян), именем которого была названа часовня (*капличка*):

Ну вот, гавораць, што ішоў чалавек у бор і будзець ён сеч бор. Сячэць ёлку, з гэтай ёлкі пашла кроў. Тады аказаўся чалавек. Кажыць: «Я Ян-крысыціцель. Я должен жыць на вадзе тут». Гэта рассказывали даўнія, старыя дзяды-прадзеды. Так, стаіць чалавек, стаіць чалавек: «Тут должен быць Ян-крысыціцель»<sup>7</sup>.

В нарративах второго типа святой источник также возникает по воле божественных сил в результате необычной метаморфозы — по просьбе людей или в ответ на их поступки. Так, появление и целебные свойства «Дзяявочных калодзежаў» возле деревень Жихари и Янчиково Полоцкого р-на связываются с образом девушки, которая была превращена Богом в источник:

Гаварылі старыя людзі, бабушка была май жыва, гаварыла, што дзевушку хацеў насілаваць малец. А яна бегла, уцікала ад яго і сказала Богу: «Праваліща мне на гэтым месцы, толькі б каб ня даша яму!» І там сразу стаў калодзезь, дзе яна правалілася. І крыж [крест] стаяў, і гроши насілі, клаі. Там і палаценцы вешалі, і крыж быў. Ну, поўнасцю калодзезь [3].

С проявлением божественной воли связывается и происхождение «Морозова ключа» в д. Зaborье Россонского р-на:

Летам робілі жанчына і два мужчыны там, на пожні. І горача было, і сталі маліцца яны Богу. І Гасподзь павялеў на пожні радзіцца ключку, а вада ў ключку стала святая [4].

В ряде случаев вмешательство высших сил напрямую не оговаривается, но чрезвычайность события, которое явилось причиной сакрализации воды, это подразумевает. Так, вода в источнике возле д. Пирутино становится святой после того, как в нее проваливается каратка (золото):

А крыніца! Дык гэта некалі гаварылі, што там даўным-даўно ішла карэта і звалілася. Карэта ці нехта з яе. І як бы золата туда ўдала ў ту ю крыніцу. І гэта даўно было і мяне яшчэ не было. Яе разумелі, як свяціца вада. Калі Евфрасінню неслі (перенос мощей преподобной

Ефросинии из Киева в Полоцк в 1910 г. — В.Л.), то ваду з яе бралі, маліліся там і кідалі капейкі. Людзям бальным саветавалі, што вадзічка з крыніцы халодная. Піць трэба наташчак. Я і сам хадзіў, браў адзін раз [5].

Особое место занимают предания, которые объясняют появление святых источников исчезновением святынь (церквей, часовен), которые находились на этом месте и провалились под землю по воле Бога, в качестве наказания людей за нарушение религиозно-этических норм. Примечательно, что такие предания на территории Белорусского Придвинья наиболее часто связаны со «святыми озерами»<sup>8</sup>. Однако в отличие от последних святые источники, по народным представлениям возникшие подобным образом, не только являются опредмеченными иллюстрациями мифологических сюжетов фольклорной истории, но и обладают реальными функциями ритуального характера.

Сюжет о провалившемся под землю часовне относится к культовому источнику возле д. Шендялы Полоцкого р-на:

Не, мама дажа, бабушка рассказывала, что эта дажа яны ня знаюць, а ўжо ад сваіх старых чулі, ад сваіх мацярэй, што была каплічка і правалілася туда. Біу ключок адтуль, і гэта, кажуць, святая вада. Прыходзілі, бралі — наверна ж, памагала. Эта ж ад старых, бывала, сабяруцца, разгаварываюць, а малыя слухаюць. Так, гавораць, была [часовня] і правалілася. Так гэта яшчэ бабушка і што ад сваіх бабушак чула. Правалілася, і святая вада стала, ўсягда бралі, хадзілі, капеекі кідалі. І я кідала. И ключык біу адтуда ўжо, і вадзічка чысьценькая, чысьценькая! [9].

Подобная история связана и с источником в д. Головачёво Сенненского р-на, при этом подчеркивается бездонность святого ключа, что, в свою очередь, акцентирует его коммуникативные функции медиатора между миром людей и тем светом:

Крыніца была, эта ў канцы дзярэйні, над Нямойту. Там і цяпер ідзеш, калоціца ўсё. Гаворуць, цэрква стаяла і пашла на дно. Правалілася. Там як крыніца ўсё рауно. Мы, як малыя былі, жардзіну метраў пяць торкалі туды ў дзірку, а ўсёрна дна німа. Лезіць, лезіць, канца няможна найці. Каплічка стаяла. Там ваду свяцілі, давалі людзям. Фундамент, наверна, пашоў, і яна правалілася [7].

В народных рассказах третьего типа знаком святости источника являются целебные свойства его воды, как бы случайно обнаруженные кем-то из лю-



Святой источник на Замковой горе в г. Полоцке. 2008 г.

дей. Так, в одной из версий о происхождении источника святого Яна возле д. Черневичи говорится:

Дзедушка расказаў гісторыю, што хто-та нешта шукаў. І быў з ім сляпты ча-лавек. Яны першыя знайшлі гэтую ваду, яна ідзець дзе-та зверху. Яны дакапаліся да гэтай вады, стары абмыўся ёй і пачаў відзець. Тады ўжо рашылі, што гэта святая вада. І пачалі ўжо дзелаць ўсё тут. Яна ідзець чутъ не зверху. Яе там і адкрылі. Расказвалі, што было гэта дзе-та 200—300 лет назад [8].

Довольно часто указание на место иерофании дается человеку во сне, т.е. в своеобразной медиативной зоне бытия, как знак свыше. При этом в качестве посвященных нередко выступают представители высшего сословия, что, в свою очередь, в условиях сельского сообщества указывало на необычайно высокий статус источника не только в ритуальном, но и социокультурном измерении. Так, об источнике «Добрая вода» сохранилось следующее предание:

Даўна яшчэ ж вось гэта, гэта мая бабушка расказывала. Не радзіцелі, а мая бабушка расказывала. У Латыгайі, у двары, там у двары раныша паны такія жылі... Жыла там паня такая, і яна не відзела — сляпая была. І ей прысніўся сон такі: ну, ў лясу где-то срадзі лесу, на горке — вада. І вот если гэтай вадой памыць глазы, то яна стане сразу відзець. Ну вот, хадзілі, хадзілі, хадзілі, нет, не маглі найці. А патом былі ў іх парабкі, пахалі, на валах пахалі. Ну, адпраглі на абед, а гэтых валоў пусцілі. А гэтыя валы як пашлі, як пашлі, і нашлі гэтую ваду, і там папілі гэтай вады, і там ляжалі. А ўжо іскала там ужо ўся дзярэйнія, не адны яны іскалі, многа ўжо хто іскай. Ну і найшлі тых валоў каля тэй вады. І тады набралі этай пані вады. У самам дзеле, гаварат, што адкрыліся яе глазы. І вот адусюль прыязджаюць за той вадой. И мно-

га ж яна гадоў. Там такі чы-ы-ысценкі ж быў ключ, харо-о-шы! Тады на гэтым месцы паставілі капліцу... канон мы празнуем, каталічская вера. Там паставілі такую капліцу. Красівую ўжо і прыезджаў ксёндз, там правілі і абедню, і здзелалі там кладбішча. С цех пор славіцца тая «Добрая вада» [9].

Таким же образом были получены знания о святом дубе и целебном источнике, находившихся возле д. Церковище Ушачского р-на:

У нас сяяты дуб быў. Быў дуб у канцы дзярэйні. І вочы лячыў, ўсё. Да яго прыязжала пані, яна асыпела была. Гэта бацькі ўжо расказвалі. Ну, можа, ім дзяды расказвалі. Прывялі яе сляпую. Ну і сказаў ёй там, ужэ хто яе варожый, едзьце ў такую і такую дзярэйнію і тамака ёсьць луг, там і дуб ёсьць. Ну, ужо пры нашай памяці не было, толькі пень быў і крыніца недалёка была, капейкі туды наслілі. Ну вот, прыехала гэта пані, вот ей ужо найшлі такую ўжо травіну. Вот яна пакіпіціла, папіла і пабыла тут тры дні, і паехала пані відущая. Там і крыніца святая была і цяпер е. Даўней поп, бацишка прыязжай. Дзесьці перад Троіцай, на Троіцу. Прывялі бацишку, сяянці тую крыніцу. А цяпер я б зайшла, але там зайсці да яе дужа цяжка. Туды ўсё наслілі. Капейкі, палаценцы, а сляпяяя бралі. Старцы, а цяпер жа іх няма [10].

Сюжетные обстоятельства подобных преданий (слепой старец, пани, знак, полученный во сне) указывают на знания, недоступные человеку в обыденной ситуации, получить которые возможно лишь необычным образом (во сне) либо при помощи посредников между этим и тем миром (старец как «божий человек» — образ, чрезвычайно распространенный в белорусском фольклоре).

Однако во множестве случаев мифологический прецедент, который стал

причиной сакрализации водного объекта, не сохранился в коллективной памяти местного населения. Поэтому святость источников и их чудодейственные свойства характеризуются старожилами как извечные, известные еще «дедам-прадедам» или «давным-давно» и таким образом на шкале традиционного восприятия времени соотносятся с мифической, идеальной эпохой.

В ситуации, когда этиология сакральности не отражена в фольклорной памяти сельского сообщества, на первый план выступают нарративы, которые акцентируют синхронный план проявления святости источника и его необычайных свойств. В качестве доказательства повсеместно фигурируют исключительные качества родниковой воды (необычайная чистота, способная сохраняться продолжительное время, вкусовые качества). Свидетельством священного статуса источника может служить и выделенность самого места, где он находится, которое характеризуется особой чистотой. Так, например, в лесном урочище, где расположены святой Ильинский родник (д. Стайки Ушачского р-на), по убеждениям местного населения, отсутствуют комары и оводы:

Вот раньшэ, як ездзілі старыя сюды ў лес, пакуль да гэтага леса даедуць, тут аваднёў, мух — неяк было ў лес ехаць, як толькі да гэтага месца, дзе во тут крыніца, даедуць, коні стаяць — ні аднаго: ні авадня ні камара. І сейчас — пайдзі ў лес і сколькі камароў — яны ж заядуць. А тут пастаянна, усё время тут няма ні аваднёў, ні камароў [11].

И всё же наибольшее количество вербальных подтверждений святости источников приходится на рассказы о конкретных случаях чудесного избавления от тех или иных болезней. В отличие от преданий этиологического характера, которые призваны объяснить появление родника или причину приобретения им святости, рассказы этого типа практически всегда апеллируют к реальной истории конкретных людей (называются имена и подробные обстоятельства выздоровления), которые обрели здоровье с помощью святой воды. Так, святой источник возле д. Матырино Ушачского р-на помогал от глазных болезней:

Ну і вот, эта яшчэ мой папа рассказываў. Тут, у Матырине, быў чалавек, хлопец. І то лі прыўраждзёны, ну ня відзеў, малады чалавек, і ня відзеў, съялы. А тады яму прысыніўся сон, што дапаўзі да крыніцы, да [озера] Лінья, і дастань вады, і напійся, і памыйся — і будзеш

відзець. Ну, і што вы думаеце, дык поўз чалавек гэты на каленыхах, эта даўно дужа было, але гэта было дзесяціцела вerna, чалавек гэты поўз на каленыхах, дапоўз да гэтай [крыніцы]. Ішоў чалавек утварод ужо, а ён поўз за ім. Дапоўз да тый крыніцы, дастаў, папіў вады, памыўся, і чалавек адкрыліся вочы<sup>9</sup>.

Чудесное прозрение слепого подтверждает высокий сакральный статус и свойства воды:

Ад вачэй добра памагала (крыница возле д. Краснолучка Лепельского р-на. — В.Л.). Многія дажа, адна сляпая была і то хадзіла, яна ўжо ўмерла. Ну ей пасаветавалі, так яна [сходила] і памёрла, ачкі не адзівашы [12].

В качестве доказательства лечебных свойств родниковой воды может выступать ссылка на опыт близкого человека, родственника. Так, способность «Девичьего колодца» (д. Жыхары Полоцкого р-на) лечить глазные болезни подтверждается следующим образом:

Як бабушка пакойніца, бывала, просьць, як хто ідзець у лес: «Прынясіце мне. Як памылося, — гаворыць, — зразу мне відней станець глядзець, зразу глазы мае лучшэ відзяць» [3].

Однако и посещение святого источника «далекими людьми» с целью избавиться от болезни в представлениях местных жителей также является надежным показателем ее силы. В качестве населенных пунктов, до которых дошла слава того или иного святого источника, обязательно упоминаются города, причем как данного региона (Полоцк, Витебск, Глубокое), так и имеющие столичный статус (Минск, Москва и Санкт-Петербург).

Представления о воде как очищающей, животворящей стихии лежат в основе народной веры в то, что вода из святых источников чрезвычайно эффективна при избавлении от «сурокай» (сглаза) и «упуду» (испуга), особенно маленьких детей. Так, эти особенности родниковой воды подчеркиваются местными жителями в рассказах об Ильинском источнике (Ушачский р-н):

Кажуць, очэнь памагаець. Вот с глаза калі што-небудзь, скаціне, кароўку змываюць і дзесяці. Узяў, пабрызгаў, яе ж у рот не нада браць. Калі ў рот узяў гэтай вады, то святое ж ужо з'еў [13].

Среди широкого спектра лечебных свойств способность помогать от сглаза и испуга фигурирует в рассказах о святом источнике на Верхнем замке в Полоцке:

Ад усяго памагала. Калі ў мяне сэрца забаліць, пап'ю гэтай вадзічкі, мне кажацца лучша. Калі печань баліць пайду, вот, я часта хажу ў горад, набирав бутылочку вады. Ну, пап'ю, а Бог яго знаіць. Да, вот ад дурнога вока, ад дурнога глаза, да. Дажа многія прыходзяць іздалека. Як вот, Грамы, напрымер, у нас тут, эты раён там, з [улицы] Марыненкі прыходзяць. Спугаеца вот рабёнчак, ці спугаеся сам другі раз бальшы. Пап'еш этай вадзічкі, кажацца лучша<sup>10</sup>.

Параллельно со способностями родниковой воды помогать от глазных болезней, сглаза, испуга, могут выделяться и другие лечебные свойства. Например, вода Черневичского источника святого Яна известна среди местного населения как эффективное средство от бесплодия и при проблемах с деторождением:

У нас, у Чарневічах жыла Бабіч Іра, яна доўгі час не магла радзіць. Бярэмненеець — першы раз выкідыш, другі раз... Разоў дзесяць так было. Купалася яна ў гэтай вадзе, а зараз у яе дзевачка, якой 2 годзікі. Вось яшчэ прыязджалі з Барысава ка мне родственнікі далёкія. І я ім пасаветавала, што ў нас было такое чуда, няхай з'ездзе да святой крынічкі. Так вот яе матка званіла, казала, што дачка бярэмненая [8].

В то же время значительное количество культовых источников Белорусского Придвинья подобной «специализации» не имеет, поскольку, по представлениям сельского сообщества, обладают универсальными лечебными функциями: «ад усяго памагае», «ад усіх хвароб» и т.д.

Таким образом, полевые исследования позволяют утверждать, что культовые источники и в настоящее время являются характерным и широко распространенным элементом традиционного культурного ландшафта Белорусского Придвинья, который сохранил в народной культуре региона свой высокий символический статус и ритуальные функции, осмыслившиеся и отраженные в различных жанрах фольклорных повествований.

#### Примечания

<sup>1</sup> Зайкоўскі Э.М., Дучыц Л.У. Жыватворныя крыніцы Беларусі. Мінск, 2001.

<sup>2</sup> Мельнікаў А.А. Кірыл, епіскап Тураўскі: Жыццё. Спадчына. Светапогляд. Мінск, 2000. С. 377.

<sup>3</sup> Топоров В.Н. Пространство // Миры народов мира. М., 1991. Т 2. С. 340.

<sup>4</sup> Волкаў А.А., Лобач У.А. Аб'екты сакральнай географіі ў народнай мэдыцыне Лепельшчыны // Лепельская чытанні:

Матэрыялы навук.-практ. канф. Лепель, 2004. С. 22.

<sup>5</sup> Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 26.

<sup>6</sup> Все цитируемые материалы были записаны в Витебской обл.

<sup>7</sup> Полацкі этнографічны зборнік. Вып. 1: Народная медыцына беларусаў Падзвіння: У 2 ч. Ч. 2. Наваполацк, 2006. С. 99.

<sup>8</sup> Лобач У. Сакральная география Беларускага Падзвіння (па матэрыялах этнографічных даследаванняў ПДУ) // Палявая фальклорыстыка і этнаграфія: даследаванне лакальных культур Беларусі. Мінск, 2008. С. 109–116.

<sup>9</sup> Полацкі этнографічны зборнік... С. 219.

<sup>10</sup> Там же. С. 198.

#### Список информантов

1. Александр Андреевич Услёнок, 1935 г.р., д. Росица Верхнедвинского р-на, зап. А.М. Картенко в 2004 г. (АИФФ).

2. Мария Ивановна Шаховская, 1924 г.р., д. Воронки Миорского р-на, зап. В.А. Лобач в 2008 г.

3. Галина Сергеевна Фунтикова, 1933 г.р., д. Бояновщина Полоцкого р-на, зап. В.А. Лобач в 2008 г.

4. Евдокия Тимофеевна Гавриленко, 1923 г.р., д. Озёрная Россонского р-на, зап. В.А. Лобач в 1998 г.

5. Павел Кузьмич Малиновский, 1925 г.р., д. Пиритино Полоцкого р-на, зап. В.А. Лобач в 2008 г.

6. Валентина Игнатьевна Соколова, 1934 г.р., д. Шендялы Полоцкого р-на, зап. В.А. Лобач в 2008 г.

7. Борис Николаевич Ермашкевич, 1936 г.р., д. Головачёво Сенненского р-на, зап. Т.В. Володина, В.А. Лобач в 2008 г. (АИФФ).

8. Мария Викторовна Хрол, 1940 г.р., д. Черневичи Глубокского р-на, зап. В.А. Лобач в 2008 г.

9. Алина Михайловна Скарупа, 1930 г.р., д. Чёрная Лоза Лепельского р-на, зап. А. Глушко, В. Тухто в 2004 г. (АИФФ).

10. Мария Борисовна Саксон, 1926 г.р., д. Церковище Ушачского р-на, зап. В.А. Лобач в 2006 г.

11. Клавдия Степановна Жаворонок, 1931 г.р., д. Лука Полоцкого р-на, зап. Т.В. Володина, В.А. Лобач в 2008 г. (АИФФ).

12. Альберт Иосифович Немира, 1923 г.р., д. Краснолучка Лепельского р-на, зап. В.А. Лобач в 2008 г.

13. Роза Николаевна Лабецкая, 1937 г.р., д. Старинка Ушачского р-на, зап. Т.В. Володина, В.А. Лобач в 2008 г. (АИФФ).

#### Сокращения

АИФФ — Архив историко-филологического факультета Полоцкого гос. ун-та

Фото автора

## Т.В. ВОЛОДИНА

# О РОГАХ, МУЖСКИХ И ЖЕНСКИХ

Использование животной символики при описании поведения и характера человека — явление давнее и привычное, истоки его уходят к первобытной невыделенности человека из природы. В наиболее глубокой архаике граница, отделявшая людей от природного мира, либо была неотчетлива, либо пролегала не там, где мы склонны ее видеть, либо просто отсутствовала [18. С. 133]. Анимализм же всегда оставался тем смыслообразующим фоном, на котором складывались языковые и культурные стереотипы, поэтические образы.

Рог и рога как часть тела животных нередко встречаются в устойчивых выражениях и фольклорных текстах, от *рога изобилия* или *шибать рога* до популярной «антисловицы» *Если у вас выросли рога, не спешите обвинять жену; может, вы просто козел*, имеющей, кстати, вполне определенные «фразеологические» корни. В традиционной культуре рогам приписывается ряд символических значений.

Рог в большинстве культур символизирует производительные силы природы в целом, и особенно — мужскую производительность, что нашло убедительное подтверждение в образе единорога — в средневековых сказаниях символа живородной мужской энергии: «Это весьма свирепое животное, имеющее только один рог. Чтобы поймать его, в поле оставляют девственнуюницу; тогда животное подходит к ней и попадается, ибо укладывается на ее лоно» [15. С. 12]. В греко-римской традиции с рогами часто изображается Дионис. Пан — рогатый бог природы, его сатиры также рогаты, что означает мужественность и мужскую производительную силу. Плутос, будучи богом богатства, также имеет рог, и этот рог, *рог Амальтеи*, — податель богатства и изобилия.

Многие фольклорные тексты и ритуалы опираются на фаллическую символику рога. В заговорной практике крепость рога становится желанным эталоном для немощных мужчин: «Сколь крепки рога у быка-пореза, столь бы крепко стояла ярая жила на

ТАТЬЯНА ВАСИЛЬЕВНА ВОЛОДИНА, канд. филол. наук; Ин-т языка и литературы Национальной академии наук Белоруссии (Минск)

женскую плоть» [3. С. 62]. Фаллическая символика быка и его рогов — одна из ведущих в заговорах от импотенции, см. к примеру: «Выходит булатный бык, булатными рогами гору боде, ногами скребет» [22. С. 560]. Белорусский заговор для магического обеспечения верности мужа также обращается к образу рога, хотя в данном случае и чертова: *Чорт на лесе гуляй, / Сабе рог паламай. / Да к хай і ў (имя) ламаецца, / Ни ў каго, акрамя сваёй жонкі, не ўтыкаецца. Амін* (зап. в д. Чырвоны Сцяг Смолевичского р-на Минской обл. от Валентины Петровны Минич, 1928 г.р.).

Та же символика отчетливо просматривается в целом блоке устойчивых выражений: польск. *ona je na kozim rogu; koza ją pobodzia* (Ее коза бодала) [29. С. 67]; *Niech będzie róg, gdzie trzeba, nie będzie na głowie* (Пускай будет рог, где нужно, а не на голове) [26. С. 55]. Белорусское *У старого козла моцныя rogi* имеет ряд славянских параллелей (рус. *У старого козла больше роги* [8. С. 99–100]; слав. *Cím je baran starsší, tým má roh tvrdší* [27. С. 45]; польск. *Czym kozieł starszy, tym róg twardszy* [28. С. 360]; *Czym starszy wół, tym twardszy róg* [30. С. 91]) и в своем толковании определенно двусмыслен, обозначая опытность и различные достоинства бывалого мужчины. Подобную двузначность демонстрируют и иные примеры из области зоосимволики: бел. *Стары воўк знаіць толк*; рус. *Старый конь борозды не портит*; польск. *Nie uciekaj, ma rada, wszak wiesz, czym kot starszy, tut pospolicie mówię, ogon jego twarszy* (Не убегай, моя хорошая, всякий знает: чем кот старше, так в народе говорят, тем хвост его тверже) [26. С. 53].

Известный многим европейским народам апотропей в виде рожек (а также соответствующий жест из пальцев), видимо, опирался на функции оберега для половых органов. В то же время у белорусов рог в своей агрессивно-эротической функции появляется в вербальных апотропеях от дурного глаза: *Соль у вочы, галавешку ў зубы, рог памыж ног* [21. С. 74].

В традиционных представлениях удар рогом, бодание имеют общую семантику передачи способности к репродукции. Бодание — основная форма

контакта зрителей с ряженым козлом, козой и быком во время святочных обходов и имеет целью наделение хозяев плодородием, ср. приговор: *Бодал, под юбку поддевал* [12. С. 166], а также в песнях: *Дзе каза рогам, там жыты стогам*. Но особенно широко фаллическая символика рога представлена в свадебной обрядности. В белорусских свадебных песнях с типичным мотивом «невесте в брачную ночь жених предлагает пирог» встречается вариант:

Мяне ў клець вядуць, там пірог  
дадуць,  
*A пірог, пірог да з бычыны рог* [23. С. 298].

В свадебной песне из Екатериннославской губ. рога вола причисляются к девичьим забавам:

Іли бояре, ѹли,  
Цілого вола з'їли,  
На столі ні росечки,  
Під столом ні косточки.  
Осталися роги —  
*Дівчатам між ноги* [25. С. 55].

В смоленских записях В.Н. Добровольского зафиксирован следующий свадебный обычай: когда поднимут молодых, тогда вся женихова родня идет осматривать невестину «доброту» — «ци ни лумала калину, ци ни пастила яна бычка и ци ни *прабилася на разок*» [11. С. 163]. Если невеста «праиграла сваяво бычка», в Могилевской губ. пели:

На елцы расла,  
ня дзевкой пришла,  
Ци каров даила  
да *на рог прабила*,  
А ци хадзила на маству  
да набралась хварасту [9. № 130].

Украинский диалектный фразеологизм *козла за роги водити* ‘о женщине, изменяющей мужу’ [24. С. 100] среди прочего актуализирует несколько иной мотив: наличие рогов у обманутого мужчины. Здесь же широко известные *рога наставить* ‘изменить мужу’. В историко-этимологическом словаре русской фразеологии собраны и резюмированы основные версии возникновения данного выражения: «1. Задокументовано из немецкого. Восходит к военному снаряжению древних германцев. Провожая мужа на войну, жена надевала ему на голову

шлем с рогами. На языке женщин надеть мужу рога означало снарядить мужа в поход и остаться свободной. 2. Из мифа об Актеоне, который подсматривал за купающейся богиней Дианой и за это был превращен ею в оленя. Актеон употребляется в значении “рогоносец, обманутый муж”. 3. В немецком императорском указе 1427 г. запрещается пребывание в армии с женой; преступивший этот запрет должен был носить рога. 4. Византийский император Андроник Комнин (1183—1185) разрешал мужчинам тех женщин, с которыми имел любовные связи, охотиться в его зверинце. На воротах тех, кто имел такое преимущество, выставлялись олени рога. Шутя о таком человеке говорили, что у него рога на лбу. Выражение попало в русский язык через посредство греческого или французского языка» [1. С. 493]. Во всяком случае во многих западноевропейских языках употребляется одна лексема для обозначения как козла, так и обманутого мужа.

Объяснять этот фразеологизм пытались, впрочем, не только лингвисты, но и историки, которые усматривали в нем одно из символических проявлений кодекса чести у пастушеских народов в Средневековье, и даже зоологи, которые подсказывали, что именно козлы допускают контакт избранной партнерши с иными «сотоварищами по стаду». Видимо, в данном случае есть смысл еще раз подчеркнуть, что лучше приживаются именно те заимствования, которые попадают в концептуально близкий контекст, подпитываются сходной этнокультурной образностью и органично входят в живую стихию языка. Это значит, что выражение приобретает как диалектные варианты типа укр. *козла за роги водити*, дон. *надеть роги ‘изменить’* [2. С. 124]; новг. *рога подстроить ‘изменить в любви кому-л.’* [19. Т. 9. С. 143], бел. свад. *Дару гарбатай, каб муж не быў рагаты*, современное Зрабіц з аўтобуса трапейбус, так и современные «антисловицы».

Таким образом, рог в системе традиционных представлений и соответствующих устойчивых выражениях сохраняет мужскую фаллическую семантику. Вместе с тем отдельные фразеологизмы не укладываются в этот контекст и требуют к себе отдельного внимания. К примеру, в псковских говорах выражение *рэжок (роги) сбивать* входит в систему свадебной фразеологии и объясняется как: 1) ‘разбивать

посуду, кирпичи и т.п. в доме молодоженов’: «Назавтра приходят сбивать роги маладухе: бах горшки об пол, разбили, чтоб рага не была, не бадалася»; 2) ‘пировать, праздновать второй день свадьбы’: «Невесты рожки сбивают, запрягают лошадей всех, паедут па диривням, кругом, в каждый дяревни астанавяцца, народ сабираюцца, паежжане пляшуть, нявеста с жанихом сидить — вот называецца рожки сбивать» [20. С. 65]; «Невесту на другой день испытывали — *роги обивали* — разбивали горшок» [17. С. 655]. Л.А. Ивашко уточняет, что данный обряд (соответственно, и выражение) прикреплен к дню после брачной ночи и свидетельствует о сломленной непокорности (или со противлении) невесты: «На фтарой день нивесте роги збивали, принасли малоцник, аб землю трах и разбяют» [14. С. 45]. Не совсем понятно, правда, почему невеста в свою первую брачную ночь должна сопротивляться и быть непокорной, особенно если речь идет о патриархальном обществе. К тому же утром ожидалось доказательство ее «невинности».

С другой стороны, как явствует из диалектной речи, фразеологизм *сбивать рога* обозначал разбивание посуды, которое в символическом языке народной культуры закрепляло именно первый брачный опыт, дефлорацию невесты. В Витебской, соседней с Псковской, губернии в XIX в. этнограф А. Серебренников записал, по его словам, «дикий обычай» демонстрировать наутро рубаху невесты. Если невеста оказалась «честной», празднуют *соладкие рожки* — носят рубаху с подтверждением невинности [4. С. 268]. В «Смоленском областном словаре» В.Н. Добровольского читаем: «Сладкие рожки — питье в честь невесты, оказавшейся добродетельной» [10. С. 842]. Кстати, в кулинарном коде свадьбы именно категория сладкого характеризовала достоинства невесты (см. здесь еще из свадебной фразеологии: *салодкая гарэлка*). Таким образом, рога, рог в этих контекстах прямо относятся к системе символов женского низа, акцентация и трансформация которых становилась доминантной в обрядности второго дня свадьбы.

Женская, генитальная символика рога казалась бы нелогичной, особенно после рассуждений о его фаллической семантике, если бы не целый комплекс как фольклорно-этногра-

фических, так и фразеологических фактов. Как явствует из широкого этнографического контекста, рога являются атрибутами всех богинь-матерей, цариц небес. Известно, что рогатую кичку (головной убор) носили восточнославянские молодые замужние женщины (см. *Бог рога прикует — будешь носить 'о кичке, замужество'* [8. С. 100]), меняя ее в старости на безрогую. Отсюда можно заключить, что рога были связаны с фертильным периодом в жизни женщины. По народным представлениям, они содействовали плодородию и благополучию семьи. Изображения женского персонажа в рогатом головном уборе сохранились и в вышивке [16. С. 57–58].

Архисема «способный к репродукции», выражаемая в том числе и посредством рогов, в этнокультурном пространстве восточных славян образует дублеты *мужчина-бык*, *женщина-корова*. Обряд «повивания коровы молодухой», когда после первого отела хозяйка обматывает нижний рубец своей рубахи вокруг рогов коровы, вероятно, генетически восходит к обряду изменения головного убора женщины после рождения ею первого ребенка: «Як корова первистка отелиця, то це ўжэ ей на роги замотовалы рубцы з рубашкы жэньской» (ПА, с. Вышевичи Радомышльского р-на Житомирской обл.); «Даю тебе, Марта, своего рубца, штоб давала молока до конца» (ПА, с. Хоробичи Городнянского р-на Черниговской обл.). Возможность объединения продуцирующей символикой таких далеких значений диалектных слов, как *брюхатая* 'беременная' и *брюхатая* 'бодливая' (т.е. потенциально 'рогатая'), подтверждается бытованием на одних территориях лексемы *гуль* в значениях 'беременный' и 'уродливый' (в частности, о невесте). В этой связи бранное *корова безрогая* приобретает неожиданный смысл, поскольку указывает на несоответствие половозрастному статусу [5. С. 147–148]. В свадебной песне белорусов, обращенной к «нечестной» невесте, есть такие строки:

Вядуць карову рагатую —  
Вядуць Аленку пузатую.  
На загароду садзілась,  
На кол прабілась [6. № 206].

На отнесенность рогов коровы к сфере женского и репродуктивного указывают и такие контексты, как «Не

бегае карова, трэба зыняти з мушчыны штаны палатынныя [и привязать корове на рога пояс этих штанов]» (ПА, с. Малые Автуки Калинковичского р-на), а также показательное выражение *Корова на рогах принесла*, которым отвечали детям на их вопрос «Откуда я взялся?» [7. С. 216].

Генитальная символика рога в традиционных представлениях белорусов прочитывается и вне «коровьего» контекста. Особенно показательны рога как атрибут золотника — женской матки — в заговорах: *Залатнік залаты, твой рог залаты; Залатнік, залатнічок, залаценечкі ражок* [13. С. 233, 242]. Еще раз возвращаясь к древнему выражению *рог изобилия*, уместно вспомнить, что рога использовались и в качестве сосуда, имеющего в народной культуре яркую генитальную символику.

Таким образом, будучи острыми и колющими, рога являются символом фаллическим и мужественным; будучи полыми, означают женственность и восприимчивость. Мужское и женское соединяются в роге как символе плодородия и фертильности.

### Литература

1. Бирих А.К., Мокиенко В.М., Степанова Л.И. Словарь русской фразеологии. Историко-этимологический справочник. СПб., 1999.
2. Брысина Е.В. Этнокультурная идиоматика донского казачества. Волгоград, 2003.
3. Бурцев А.Е. Обзор русского народного быта Северного края. Т. 2. СПб., 1902.
4. Витебская губ. Историко-географический и статистический обзор. Вып. 1. Витебск, 1890.
5. Власкина Т.Ю. Репродуктивная лексика и культурный контекст // Etnolingwistyka 12. Lublin, 2000. S. 139–154.
6. Вясле. Песни. Минск, 1988. Т. 6.
7. Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
8. Даляр В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. Т. 4. М., 1955.
9. Дембовецкий А.С. Опыт описания Могилевской губернии по отделу свадебные песни. Могилев-на-Днепре, 1884.
10. Добровольский В.Н. Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914.
11. Добровольский В.Н. Смоленский этнографический сборник. Ч. 4. М., 1903.
12. Духовная культура Северного Белорусья: Этнодиалект. словарь. М., 1997.
13. Замовы / Уклад. Г. Барташевич. Минск, 2000. (Беларуская народная творчасць).
14. Иващенко Л.А. Из наблюдений над диалектной фразеологией (на материале псковских говоров) // Слово в народных говорах русского Севера. Л., 1962. С. 40–48.
15. Кэрлот Х.Э. Словарь символов. М., 1994.
16. Маслова Г.С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и ритуалах XIX — начала XX века. М., 1984.
17. Народная традиционная культура Псковской области: Обзор экспедиционных материалов из научных фондов Фольклорно-этнографического центра: В 2 т. Псков, 2002. Т. 1.
18. Неклюдов С.Ю. Зоодемонизм // Слово и культура. Памяти Н.И. Толстого. М., 1998. Т. 2. С. 126–137.
19. Новгородский областной словарь / Сост. В.П. Строгова, А.В. Клевцова, Л.Д. Петрова и др. Вып. 1–13. Новгород, 1991–2000.
20. Словарь псковских пословиц и поговорок / Сост. В.М. Мокиенко, Т.Г. Никитина. СПб., 2001.
21. Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходній Беларусі і яе пагранічча. Мінск, 1982. Т. 3: М–П.
22. Топорков А. К символике мужского и женского в славянской магической поэзии (на материале русских заговоров от импотенции) // Wiener Slawistischer Almanach. S.–Bd. 55. 2002. S. 557–566.
23. Традыцыйная мастацкая культура беларусаў: У 6 т. Т. 1: Магілёўскае Падніяпроўе / Т.Б. Варфаламеева, В.І. Басько, М.А. Козенка і інш. Мінск, 2001.
24. Ужченко В., Ужченко Д. Фразеологічний словник східнословійських і степових говірок Донбасу. Луганськ, 2000.
25. Українські сороміцькі пісні / Упоряд., передмова, примітки М.М. Красікова. Харків, 2003.
26. Dąbrowska A. Słownik eufemizmów polskich czyli w grzeczy mocno, w sposobie łagodnie. Warszawa, 1998.
27. Habovštíaková K., Krošláková A. Frazeologickej slovník. Človek a príroda vo frazeologii. Bratislava, 1996.
28. Kopaliński W. Słownik symboli. Warszawa, 1990.
29. Krawczyk-Tyrpa A. Uniewinniająca zwyczajność. O «wiejskich» eufemizmach w dialektach polskich // Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury. [T.] 13. Lublin, 2001. S. 63–75.
30. Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowioowych polskich. T. 3. Warszawa, 1972.

### Сокращения

ПА — Полесский архив Института славяноведения РАН (Москва)

Г.И. ЛОПАТИН

## ЛЕГЕНДЫ О КОШАЧЬЕЙ И СОБАЧЬЕЙ ДОЛЕ

Представления о том, что люди едят хлеб, оставленный Богом для котов и собак, бытуют в любой из деревень Гомельской области. Где-то это просто констатация бытования таких представлений, где-то об этом рассказывают целые истории, которые называют легендами, иногда, однако, делая оговорку наподобие: «А Бог яго зная, ці прауда, ці лігenda такая ходзя. Яно з прауды лігенды ўсе». События, которые описываются в данных текстах, рассказчики большей частью связывают с Богом, но вместе с тем выводят за пределы Священного Писания («Этага ў Пісаніі німа»).

В целом в вариантах легенды, бытующих в наших деревнях, обнаруживаются структура, персонажи, образная система, этико-моральная направленность, характерные для легенд с общеславянским сюжетом о большом колосе<sup>1</sup>. В большинстве из них колос вначале либо был очень высоким («каласы былі па метру») и впоследствии был уменьшен Богом, либо был ветвистым («было семь колосков на стебельке») и впоследствии был оставлен Богом с одним колоском в наказание людям за их отношение к вере, к труду, к хлебу, за лень, жадность, зависть и т.д. Разгневанный Бог хотел вообще лишить людей хлеба и только по просьбе котов и собак оставил на стебле маленький колосок, которым они впоследствии поделились с людьми. Этой ролью котов и собак в спасении хлеба в наших вариантах легенды объясняется предписание не обижать их и кормить первым хлебом из нового урожая, а также разрешение угощать их остатками пасхальных блюд. Фиксируются в наших записях и достаточно редкие, хотя и не уникальные мотивы: вражда между кошкой и собакой из-за разного отношения к ним со стороны людей; мотив одомашнивания животных: после произошедших событий благодарные люди взяли кошек в дом; мотив происхождения земледелия, которое началось с того, что люди рассеяли колоски, подаренные Богом котам и собакам во время голода; мотив приуроченности дня Господней кары к Вознесению. Несколько моментов, на наш взгляд, действительно уникальны (по крайней мере для белорусской тра-

диции): это варианты, в которых гнев Бога был вызван жадностью и враждебностью человека по отношению к птицам; мотив одомашнивания животных; объяснение действий Бога не гневом, а заботой о том, чтобы люди не отвернулись от него в будущем.

Публикация подготовлена по материалам этнографических экспедиций Ветковского музея народного творчества. В настоящее время коллекция вариантов легенд о хлебе на кошачью и собачью долю в архиве музея составляет около 50 записей, сделанных в населенных пунктах Ветковского, Чечерского, Кормянского, Добрушского районов Гомельской области. Аутентичные тексты атрибутируются по фонду хранения Ветковского музея народного творчества (кроме текста № 11, хранящегося в личном архиве собирателя). Все тексты записаны публикатором.

1. Раньшэ людзям цяжола ўбіраць. І каласы былі па метру, бальшыя. Кажуць: «Госпадзі, ці ж мы ўбяром эта жыта. Мы ж памром тут, не ўбяром. Цяжола». Гасподзь говора: «Ну дац, раз зам цяжола, дац ўяру». Стой адразаць. А ані ўжэ пакаяліся: «А што ж нам?» А каты закаўкалі, сабакі загаўкалі: «Кіньце хоць на нашу долю». А так мы кацінай доляй жывём. Эта кацінья каласы [1. 1999 г. Тетр. 73. Л. 20].

2. Такое была жыта, что каласы па метры былі. І ўсё нашаму брату мала і мала — ненавідныя былі. Гасподзь сказаў, даў глас: «Ну, раз із вас мала — колькі вы будзіце жыць — і будзе мала». І ўзяў гэтая жыта і паатразаў калоссе. Такое было, что не дзяржаў сцебель. Закаўкалі каты, закрычалі сабакі. Гасподзь смілаваўся, аставіў гэты каласок. А то б не было нічога. Дац мы эта кажам: «Мы жывём на кацінай, на собачай долі». Як укараваў Гасподзь, сказаў: «Перваю пайку кату». Сабака рассердзіўся: «Пачаму кату первamu?» Кату і на пячы пагрэцца, і ў пасцелі, і дзе хоча. Сабака толькі стаіць на прывязі і на людзей гаўкае і ў будцы сядзіць. Сабаку такое няма, як кату. Яно ж і прыказка так кажаща: «На кацінай долі». Няма такой жызні, як кату: наеўся, напіўся — і на печ [1. 1999 г. Тетр. 73. Л. 20].

3. На кацінай і собачай долі. Бог ханеў здзелаць колас ад самага корня, і штоб ўсё ета была коласам. А тады думая: «Не! — абдумаў Гасподзь, што — ета будзя жырна людзям і яны на мяне забудуцца. А вот я кіну катам і сабакам. А чылавек ніхай сумея пражыць на етай долі на іхнай». Вот мы і жывом на собачай і кацінай долі.

Калосок у нас ужо калі які: трошкі длінней, каторы — карацай, каторы — саўсім маленькі [2. 2007 г. Тетр. 105. Л. 109].

4. Катоў ня нада выкідаць, сабак тожа нада жалець, што мы іхны хлеб ядом. Раньшэ, у старае ўрэмя, колас быў да самага корня — жаць, рукой больна брацца. Адна гаворэ: «Хоць бы была, дзе рукой брацца». Ён падвінуша да аднаго каленца. Яна: «Хоць бы яшчэ трошкі». Яшчэ — да каленца, яшчэ — да каленца. А тады колас вунь які стаў. Тады каты закаўкалі, сабакі загаўкалі: «Кіньце хоць на нашу долю!» Эта Бог кінуў на собачую долю. Каласок быў да самага корана. А эта мы жывем на кацінай і собачай долі. Каторыя топяць катоў, а я нікагда не таплю ката, жалею [3. 2000 г. Тетр. 85. Л. 30].

5. Такая ёсьць пагаворка, што пражды мы свае і праграшылі. Нам ужэ Гасподзь нічога не адпусціў, а на катоў і сабак. Так мы ўжэ пітаемся. Ну, нідзе эта не напісана. Этага ў Пісаніі німа [4. 2001 г. Тетр. 65. Л. 10].

6. Бог аставіў нам, мы — прагрэшылі, кацінаю і собачаю долю. «Эта вам кацінай і собачая доля. А вы ж сваю долю праграшылі ў Господа Бога» [5. 1993 г. Тетр. 54. Л. 6].

7. Пракляла жэніччына жыта. Каласок быў ад зямлі. Яна жала і пракляла. Падходзе старычок: «Што ты?» — «Да не маю жаць». Ён пальцамі ўзяў да цягануў — коласа нет. Сталі сабакі гаўкаць і каты каўкаць. Так ён на кацінай і собачую долю кінуў. Мы жывем на кацінай і собачай долі [6. 2001 г. Тетр. 54. Л. 6].

8. Кажуць, каціны хлеб мы ядзім і сабачы. Баба калісь казала: «У нас сваёго хлеба німа. Мы ўжэ кацінью і собачаю долю ядзім. Праграшылі мы, так німа нам». Праўда-няпраўда, ну, баба так казала, яна была богаўеранная, так яна казала, было, прадзед мой казаў, што колас во такій быў, хлеба было ўпавал. І катам, і піццам — і ўсім было. А нашоўся такі, і ўсяк на Бога. Так Бог ўзяў колас і так во сцягнуў (проводит пальцами снизу вверх. — Г.Л.). Аставіў во такі і сказаў: «Вот вам. Жывіце з етага хлеба, пітайцесь етым хлебам». А тое ўсё абнерушыў. «А ета толькі сабакам і катам, а людзям — не. І пітайцесь кала сабак і кала катоў». А колас длінны быў, бальшы. Праўда-няпраўда. Но так. Калісь баба казала, дзед казаў: «Адзін пракляты ірад і ўсім людзям напаганіў» [7. 2001 г. Тетр. 54. Л. 6].

9. Калісь баба наша казала. Былі каласы: такая во саломка, а эта ўсё — колас.

Такі бальшы. Бог прышоў, сказаў: «Мала з вас...» Піцкі лятаць, мы ж адганяім. У мініе калісь проса, дак я і варону дохлаю вешала, яны п'юць эты каласы. Чалавек адганяй піцак. Бог сказаў: «Ну, раз так! Божыя піцкі, а вы іх адганяіця. Я даў і на крадзяшчых, і на прасяшчых, і на чалавеку едзяшчых. Даў на ўсіх. А раз ты такі», — узяў іздвінуў калосок. «Вот, — гаворя, — быў бальшы колас (рукой іздвінуў) — толькі малы каласок». Сказаў: «Будуць і піцкі есі, і вы будзіца карміць і катоў, і сабак — і ўсіх. Раз вы такія жадныя, я даў вам бальшы колас. Хваці і на піцак». И сказаў, ёсё баба наша казала: «Нікада чалавека... Сколькі ні давай яму добра, ёсё раёну яму мала, мала, мала — ёсё мала. Дак вот вам!» Аставіў колькі. А каласы калісь, пррабаба бабіна казала, калісь каласы былі во такія во. И дожч не валяў, і вецер не валяў. Вот Бог так даваў. «А раз вы жадныя такія, што піцкам жалеіця. Дзе ж ім чаво ўзяць пасесь? Я даў на ўсіх, штоб вы сеялі, і піцкі елі, і сабачкі». Эта — шчэ мая баба і бабіна пррабаба, эта тры пакаленні прашло [7. 2006 г. Тетр. 117. Л. 68].

10. Ета баба ёсё казала: «Мы сабачы да каціны хлеб ядзім». А мы гаворым: «Што сабакі не даелі, баб, ці чаго?» А яна пачане ўжо расказываць нам. А калі ўвечары сабяруцца бабы, пра калісціння пра ѿсё гаворяць. Дак яны пра хлеб пра ёты: «Мы сабачы хлеб ядзім да каціны». Была бярэмінная баба, ѿсё баба казала, што прадзед казаў, што калісь голаду ная зналі, што калісь колас быў: столькі саломкі было, а то ўвесь колас быў, да метры колас вырастату, а ціпер... Дак, баба адна жала, ідзе Гасподзь Бог, а ты жыта жнеш, ён: «Памажы Божа нам! Хадзі аддыхні!» — «Некалі мне сядзець! Нада вон жыта жаць! А то во нагнушы!» А ён: «Распрымся! Ты ж — важкая, дак распрымся». А яна атвячая: «Нашто Бог даў колас такі, што гніся да самая зямлі? Ён ўзяў бы ды здзелаў во так во саломы, трошкі колас — і ѿсё». И Бог на небяса лез, гаворяць: «Пашоў Бог на небяса і пацягнуў жыта за валаса!» Ну, так Бог і здзелаў. «Ішчэ трошкі вышай», — ёй жа важка нагнущацца ад жывата бальшога. Ён: «Так хвація? — і дацягнуў, — хвація?» — «Ну, цяпер хвація! Харашо вышай жаць». <...> Баба кажа: «Ета ѿсё Гасподзь дзе-лаў». Калісь наш Ваня і пачане спорыцы: «Баб, ну што ты гаворыш? Ніякі Бог, ета зямны шар?» А яна: «А зась! (Ета "зась" — цішай)... мой унук, зась, ета калі б Гасподзь не даў... а што тваі ўчоняя брэшуща і ѿсё. Ета ѿсё Гасподзь. Што дае Гасподзь, то і ѿсё». [Соб.: Па другіх сёлах на Ушэсця (Вознесеніе) кажаць: «Пашоў Бог на небяса і пацягнуў жыта за валаса!】 Ну, на Ушэсця. Баба жала, і Гасподзь сказаў, што я здзелаю. И падняў ёй: «Харашо так во?» — «Харашо». И на другі год яно... Ён жа палез на небяса на тыя... И ўжо стаў колас малы. На

Ушэсця ішчэ ні выкалышицца, а тады яно пачынай зразу рэсць, ужо цёпла... [Соб.: Дак, ён што дачакаўся Ушэсця і на Ушэсця стаў падыманы?] Ну вот, «палез Бог на небяса...» Шэсць нядзель Гасподзь ужо ідзець, Ісус Хрыстос, на небяса і цягня ѿсё за валаса [7. 2010 г. Тетр. 117. Л. 209].

11. Эта коліс. Коліс не такіе была жыта, як цяпер, а ад самага шчыка — ѿсё каласкі: каласкі, каласкі, каласкі. Ну і вот, жэншчына пашла жыта жаць, ну і, знаеце, каласы, руки пакалола, і прышла дадому, і дзіця там умазалася, а прышоў нішчы (гавораць, Бог хадзіў), прышоў нішчы папрасіць есі ў яе, а яна: «О! Уселялкі тут нішчыя ходзяць!» И этим блінам адцерла дзіця і дала тому нішчаму. Той нішчы сабраўся і пайшоў. Пайшоў ён, а ета, кажуць, Бог быў. На адзін дзень каласок зменшыўся, патом на другі год паболей. И вот вы устрэчалі, мо, дзе па два каласкі? И дайшло да таго, што пачці што німа каласкоў. Каты і сабакі сталі сільна яўчаць і гаўкаць: «А што мы есці будом?» И Бог аставіў сабаку і кату. Мы ядзім сабачы і кацячы хлеб. Вот такая легенда. Вот сцябло расце — і да самага верху каласы. Патом, как эта жэншчына праграшыла, дала тому нішчаму такога бліна, так ён так зрабіў, што ёй руки не калола, па каласку зняў, і знімаў, і знімаў датуль, пакуль навярху засталася, цяпер-та я не бачыла, а вот тыя гады і па два каласкі шчэ было. Етыя каласкі, гавораць, я знаю, зрывоюць, і ў бумажнік, у кашалёк. Грошы вядуцца, як той каласок ляжыць. Вот і арха, двайнічкі, тожы кладуць у кашалёк, штоб грошы вадзіліся ў кашалёк. Яно падходзіць і пад працу. Вот адкуль тыя два каласкі маглі ўзяцца на сцяблінкі? Значыць, іх было болей, а ўжэ ж ані паснімалісь [8. 2002 г.].

12. У нас, помню, што пра катоў і пра сабак... Кот і сабака... адчаго іх не нада біць?.. И нада іх глядзець... яны ў Бога прасілі хлеба... радзі іх у нас хлеб ёсць... Яны ў Бога прасілі хлеба. У нас так гаварылі [9. 1996 г. Тетр. 52. Л. 73].

13. Раныш быў колас ад зямлі і да края. Быў очэнь бальшы колас. А патом эта не ўстраівала людзей. И людзі сталі абіжацца на Бога, што мала ѿсё. Ну дак саўсем забраў. Расказывалі мне, што аставіў толькі вярхушачку катам і сабакам [10. 2003 г. Тетр. 101. Л. 17].

14. Жала жэншчына жыта, а ідзець старык, ей цяжола была, колас бальшы быў. Он стаў гаварыць, ана не стала з нім разгаварываць. Цяжола ей руки падыманы. А то будта бы Бог быў. Як шмаргнуў тый колас, штоб лёгка была. А сабакі загаўкалі, каты закаўкалі. Он і аставіў тый колас такі невялікі. Усё гавораць, што мы каціны да сабачы хлеб ядзім [11. 2003 г. Тетр. 2. Л. 12].

15. Давным-давно когда-то был колос не с одним колоском на стебельке, а было семь колосков на стебельке. И женщины, которые жали эти колосья, постоянно жаловались Богу, что им очень тяжело жать, снопы были очень тяжелые, и они однажды попросили, стали роптать: «Господь, за что ты нас так наказываешь? Зачем такие колосья тяжелые нам таскать?» И попросили, чтобы колосья стали полегче. Господь Бог услышал их просьбу, и колосья стали не по семь колосков, а по шесть. Назавтра пришли женщины и тоже стали роптать на свою долю, что тяжёлые всё равно. Опять начали Бога просить, чтоб колосья стали полегче. Бог их послушал. Назавтра сотворил колос по пять колосьев на одном стебле. И так они изо дня в день просили Бога сделать колос легче-легче, и дошло до того, что через несколько дней остался на стебельке один колосок. Им всё равно было тяжело, и они стали опять роптать, что тяжело колосья жать, снопы тяжело вязать, что это очень тяжёлый труд, за что их Бог так наказал. Господь уже собирался лишить их последнего колоса, тогда заплакали коты человечими слезами, человечими словами они стали просить Господа, чтобы он склонился над людьми и не забирал последний колос. И Бог склонился и оставил один колос на стебле. И после того как люди осознали свою ошибку, что они могли натворить, они котов взяли к себе домой в знак благодарности за то, что они спасли людей от голода и оставили им хлеб насыщенный [12. 2003 г. Тетр. 75. Л. 202; информантка запомнила рассказ от своей бабушки Татьяны Затурановой, 1926 г.р., из. д. Полесье Чечерского р-на].

16. Эта ѿсё баба пакойніца рассказывала. Жала ўдава жыта. Калі яго, жыта, жнуць, во сколькі сукаленцы, і на кожным сукаленцы колас быў. Цяжола ёй было, дак яна жала і ѿсе праклінала, што цяжола жаць. А калі стала сыходзіць пад край, адзін колас аставаўся, дак і каты закаўкалі, і сабакі загаўкалі, што сыдзя колас, значыць, хлеба не будзя. Дак адзін колас астаўся. Было столькі сукаленцы, сколькі і каласкоў на сцеблі. Так яна ѿсе расказывала, што мы живем на сабачай і кацінай лініі [13. 2004 г. Тетр. 56. Л. 125].

17. Было такое, можа, урэмя, предстаўленне, што Гасподзь хадець ці хоць колас атняць ат пасева, аставаць толькі адзін, а тыя ѿсе унічтожыць, забраць лішнія колосся. Сталі каты каўкаць, сабакі гаўкаць. Стала такое станіе, што Гасподзь памілаваў — прабавіў. Тры яшчэ коласы прабавіў [14. 2004 г. Тетр. 70. Л. 65—64].

18. Эта гавораць, што мы ядзім каціны, сабачы хлеб. Патому шта сабакі і каты — памошнікі жыццю нашаму. Штоб не сабакі і каты, у нас не было бы хлеба [15. 2005 г. Тетр. 54. Л. 66].

19. Кагда быў балшой уражай, вот сцебель ржы ілі пышніцы, на кожным сціяльку была па каласку, і быў такій балшой уражай, што нівзможна была сабраць. І жэншчыны жалі і пракліналі. Бабушка расказывала. «Ой! Штоб ён праваліўся. Ужэ ні знаім, как іво ўбраць! Как іво зкаць? Ну, Бог здзелаў так, што ўжэ рос адзін каласок. На сабачаю долю. І на кацінаю долю. «Раз вы ўжэ праклялі хлеб». Так вот, мы пітаімся на долі сабакаў і долі катоў. Раныш быў ўражай, расказывалі, што на адном сціблі была нескалька каласкоў. Сільна многа была. Труд быў цяжкі [16. 2005 г. Тетр. 12. Л. 11].

20. Мы ядзім каціны хлеб да сабачы. Нашага німа. Такое жыта было калісь. Сукаленцы ў жыце такія. І на кожным сукаленцы было столькі калоссяў, што незразножа жыта было. Столькі было жыта. І вот ішоў Ісус Хрыстос па полю с учнікамі, ішоў, і жэншчына ляжыць і дзіцёнка корме, там што дзелаі, корме дзіцёнка грудзю. Яны падышлі ды і гаворуць: «Што ты ляжыши?» — «А во, ляжу, жыта жну! Штоб яно правалілася! Надаела жыта эта жаўшы!» Ну дац Ісус гаворя: «Ну, я здзелаю, што будзя мене!». І атнёу этая калосся. Асталася толькі каціная доля. Сабача і каціная. Нада сабак жалець і катоў і карміць. Патаму шта мы жывом на кацінай і сабачай долі. А патом што-та спрасіў: «Куды дарога?» Касілі касцы. Дак яна дажы не паднялася, нагой указала, кудой ішці. Так зато бабам усё некалі. А яны пашлі, нашлі касцоў. Касцы селі з імі, атыхнулі, пагаварылі, што яны спрашивалі. Дак бабам усё некалі, раз ужэ нагой указала, куда ішці, усё німа калі і расказаць, і паказаць. А касцы селі атыхнулі, дак яны ўсё дзелаюць, дзелаюць, сядуть пакуроўць, атыхаюць [17. 2005 г. Тетр. 60. Л. 25].

21. Кагда быў патоп. Быў жа Ноёў патоп. Кагда быў эти патоп, людзі ж усе пагіблі, а каторыя сабакі там асталіся. Эта па-Божкаму было. Бог кідаў, еслі вы чыталі Біблію ілі Евангелю, кідаў усё папарна, штоб асталася на зямле. Сабакі і каты есць хацелі, каўкалі, Бог даваў ім пішчу, штоб аны былі жывыя [18. 2005 г. Тетр. 63. Л. 6].

22. Старыя людзі гаварылі. Радзіла жыта, сільна балшы колас. А жэншчыны жалі да: «Надаела нам калосся такоя жаць!» Тады сталі крычаць і сабакі, і каты... і на чэцверць колас аставілі. Дак я ж ні знаю. Ета ж так старыя людзі гавораць. А Бог яго знаі, ці праўда, ці лігенда такая ходзя. Яно з праўды лігенды усё [19. 2008 г. Тетр. 126. Л. 7].

23. Якія костачкі з рыбы там ці з чаго, я кату кладу, а якія акарачкі, мяса якоя, костачкі, дак кладу сабачку паесць. Гасподзь жа даваў і на катоў, і на сабак.

Вот мы і аддаём. Так гаворыцца, калісь старыя людзі гавораць. Калісь балшы быў голад. І людзі пагібалі з етага. І Гасподзь ім скінуў два каласкі. Адзін каласок — на катоў, адзін каласок — на сабак. І вот з етых каласкоў людзі разжыліся, пасяялі, зірно ета сабіралі. І так пашло. Хлеб начали дзелаць з етых каласкоў. Так і гавораць, што і на катоў Гасподзь даў, і на сабак даў. Манашка была Ксенія. Я з імі хадзіла малілася. Дак яна мне ўсё казала. Сталі заносіць катоў. Вот вырасціць маленькіх і заносіць, кідаюць. Яны крычаць, страдаюць. Дак яна гаварыла: «Нільзя дзелаць етага нікада» [20. 2007 г. Тетр. 101. Л. 26].

24. Тада апіралась на то, што сабакам і катам даў Бог хлеб. Так вот, перва нада катам і сабакам [21. 2008 г. Тетр. 119. Л. 11].

25. Гаварылі, што катоў нада аберагаць. Мы ідзім каціны хлеб. Такая пагаворка была. Жэншчына бірэмenna жала жыта. Ёй была ціжола. А колас быў ранышы ў жыцы длінны, ні такі, як ціпер — кароткі, а чуць ні да самай зімлі колас, і ёй ціжола была жаць яго. Іна гаварыла: «Госпадзі, здзелай, штоб колас быў менышы!» І Бог пачаў, і здзелаў этат колас менышы — саломіна вырасла. Ёй абратацца ціжола. Іна абратацца, утварычна, ішчэ, штоб колас менышы, і як у трэці раз стала прасіць, дак закрычалі каты і сабакі, штоб Гасподзь аставіў ім эты хлеб, патаму шта з голада памруць. Дак такая павер'я, што мы ядзім сабачы і каціны хлеб. Патаму шта яны абраціліся к Богу, што ён ім аставіў колас такі. Ёсьць і пагаворка такая, што мы ядзім каціны хлеб. Каты, словам жывотныя, сталі крычаць, а эта жэншчына, яна была бірэмenna, ёй была цяжка, іна прасіць ў Бога, штоб колас быў менышы, штоб ёй легчы было жаць [22. 2008 г. Тетр. 127. Л. 22].

26. Ета я слышыла, што быў такі колас пачці ад каленка ад паследніга, і такі быў колас, што ціжола была падняць іго. Вот жне жнейка, ні падняць: «Ой! Ціжола!» Ціжола дужа. А патом іна сталі плакацца, што сільна ціжола, і стаў Гасподзь сцягаваць іго. І як ён ужэ дацянуў сільна далёка, каты і сабакі залаялі, замяўкалі, дак Гасподзь аставіў еты колас. Так мы ядзім каціны і сабачы хлеб, што яны нам аставілі [23. 2009 г. Тетр. 135. Л. 2—3].

### Примечания

<sup>1</sup> Данный вывод сделан на основании сравнения зафиксированных нами текстов с приведенными в: «Народная Библия: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и comment. О.В. Беловой; Отв. ред. В.Я. Петрухин. М., 2004. С. 441—498; Усачёва В.В. Колос / Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 552—553.

### Список информантов

- Мария Лаврентьевна Морозова, 1927 г.р., д. Столбун, Ветк.
- Нина Михайловна Кротенок, 1924 г.р., пос. Свобода Неглубского с/с, Ветк.
- Анна Федоровна Артюшенко, 1932 г.р., пересел. из д. Неглубка, Ветк., живет в д. Светиловичи, Ветк.
- Мария Федоровна Авсейкова, 1936 г.р., д. Юрковичи, Ветк.
- Софья Кирилловна Ксензова, 1914 г.р., пересел. из д. Старое Закружье, Ветк., живет в Ветке.
- Людмила Яковлевна Лапицкая, 1925 г.р., пересел. из д. Воробьевка, Ветк., живет в Ветке.
- Варвара Александровна Грецкая, 1925 г.р., пересел. из д. Амельное, Ветк., живет в Ветке.
- Екатерина Лаврентьевна Антоненко, 1925 г.р., урож. д. Масеевка, Мозыр., живет в д. Селянин, Чечер.
- Валентина Андреевна Хомякова, 1942 г.р., д. Казацкие Болсуны, Ветк.
- Анна Мартыновна Кирьянова, 1931 г.р., д. Старое Село, Ветк.
- Фекла Ивановна Костачко, 1930 г.р., пересел. из д. Подкаменье, Ветк.
- Людмила Михайловна Разуванова, 1980 г.р., Ветка.
- Мария Петровна Соломенная, 1935 г.р., пос. Свобода Неглубского с/с, Ветк.
- Ксения Ермолаевна Пархомцева, 1913 г.р., пересел. из д. Габровка, Ветк., живет в Ветке.
- Мария Прокоповна Мищенко, 1932 г.р., пересел. из д. Пенное, Добруш. (до 1956 г. — Ветк.), живет в д. Еремино, Гомел.
- Лидия Николаевна Иващенок, 1937 г.р., пересел. из д. Бесядь, Ветк., живет в Ветке.
- Мария Егоровна Деревяшкина, 1927 г.р., пересел. из д. Сивенка, Ветк., живет в Ветке.
- Анастасия Даниловна Литвинова, 1932 г.р., пересел. из д. Червоный Кут, Ветк., живет в Ветке.
- Анна Даниловна Чуешкова, 1927 г.р., д. Шерстин, Ветк.
- Валентина Михайловна Дербееva, 1939 г.р., д. Старое Село, Ветк.
- Федор Дмитриевич Гапеев, 1934 г.р., пересел. из д. Бартоломеевка, Ветк., живет в Ветке.
- Мария Михайловна Сапунова, 1921 г.р., пос. Новины, Ветк.
- Мария Васильевна Короткевич, 1931 г.р., д. Хальч, Ветк.

### Сокращения

Ветк. — Ветковский р-н, Гомель. — Гомельский р-н, Добруш. — Добрушский р-н, Мозыр. — Мозырский р-н, Чечер. — Чечерский р-н

А. ОЛТЯНУ

## ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ УСОПШИМ У РУМЫН

Румынские крестьяне практикуют жертвоприношения, с одной стороны, духам болезней (главным образом чумы и оспы), с другой — умершим, которые периодически возвращаются из иного мира для продолжения контакта с живыми родственниками. Необходимо оказать им помощь для обустройства в потустороннем мире, а кроме того, выполнить обережные действия, чтобы их обида (особенно умерших преждевременно или неестественной смертью) не обернулась неприятностями для живых родственников или односельчан.

Жертвоприношения усопшим (*pomană*) можно разделить на два вида: приношения непосредственно на похоронах или в период, связанный с окончательным переходом усопшего на тот свет; и приношения, связанные с культом предков. И на похоронах, и во время поминальных дней жертвоприношения состоят из одинаковых элементов. Это объясняется тем, что если первая *pomană* в память об усопшем могла быть недостаточной или неправильно выполненной, то *pomană* в поминальные дни могла исправить упущения.

### ПОХОРОНЫ

Первые приношения подносили усопшему еще дома, до погребения. Ночью у гроба накрывали стол и оставляли до рассвета, чтобы душа наелась. Иногда стол оставляли накрытым на всё время, пока покойник был в доме. В Марамуреше стол предназначался и для демонов судьбы (*Ursitoare*), которые должны прийти к человеку в последний раз. Для них ставят стол у изголовья покойника. «Когда кто-то умирает, на стол ставят стакан самогоня (*horincă*), еду для Урситоаре. Они заходят, когда умирает человек, но никто в доме не видит их до утра третьего дня» [7. Р. 181].

В приношения входят свечи, калач, деньги, вода, которую на ночь оставляют в доме (ее приносит соседская девушка в течение 3—44 дней, потом — когда исполнится 6 месяцев, год, 7 лет после смерти; эту воду затем используют в хозяйстве), окуривание ладаном, ритуальные кушанья: коливо, постная или скромная пища, напитки. На 40 дней также приносят одежду, предназначенную для усопшего на том свете. Для панихиды после похорон дома помимо стола для односельчан накрывают также стол для умершего, как правило круглый, на который ставят пищу, калач, свечу и вино; возле него ставят также стул и палку (иногда украшенную яблоневую ветку).

### КАЛЕНДАРНЫЕ ПОМИНАЛЬНЫЕ ДНИ (*Moșii*)

**Временной аспект.** Согласно большинству свидетельств XIX в., в традиционном румынском селе выделялись следующие поминальные дни: рождественские поминки, поминки в субботу перед масленицей (*Lăsatul de Sec*), весенние (первая суббота Великого поста, память св. Феодора), день Сорока мучеников (*Sfinți, Mucenicii*), Преполовение Пятидесятницы (*Păresimi*), Вербное воскресенье (*Florii*), Великий четверг (*Joi Mari*), поминки пасхальные, рахманские (*Paștele Blajinilor*), день св. Георгия, поминки вознесенские, летние (русальные), Иванов день (*Sânziene*), петровские поминки, день св. Ильи, Преображение, поминки богородичные, дмитровские. «Во время летних и зимних поминальных

дней все усопшие едят и насыщаются паром от раздаваемой в их честь вареной пищи на целый год»; «Свеча и пища, подаренные в этот день, никогда не исчерпаются» [11. V, f. 345 v; VIII, f. 33 v].

Иногда поминали всех умерших в семье — и тех, кого помнят, и тех, кого забыли. Например, в день Сорока мучеников пекли антропоморфные калачики (*brândușei, brădoi*), намазанные медом, которые в основном давали детям. Иногда наряду с этим пекли специальный калач, называемый *забытый* (*uitat*), — для душ усопших, которых забыли в этот год. С этим калачом дети танцевали во дворе вокруг костра, потом его намазывали медом и съедали [4. Р. 341]. *Хлеб забытых* (*pâinea uităților*) — пшеничную лепешку, изрезанную по краям, пекут также в Великий четверг [4. Р. 343].

С календарными поминками связаны пищевые ограничения. Перед тем как отведать впервые в году какую-либо пищу, необходимо было принести небольшое жертвоприношение мертвым. Например, 1 марта отмечали цветочное поминование (*Moșii de flori de mărțișor*), когда дарили букетики весенних цветов (подснежники, первоцветы, фиалки); в день св. Георгия раздавали молоко и новый сыр; во время летнего поминовения — черешню; в летний Иванов день, дни св. Петра и св. Ильи — сладкие яблоки, огурцы. По румынскому поверью, в день св. Ильи усопшие приходят к своим домам. Когда женщины первый раз сбивают плоды с яблони, зовут детей, чтобы те собирали яблоки, а усопшие этому радуются. Начиная с этого момента пожилые женщины могут есть яблоки нового урожая, предварительно раздав часть яблок за души усопших [10. Р. 131—132]. В день Преображения Господня или Успения Богородицы раздавали виноград (виноградное коливо) или кукурузу и т.д.

Поминальными считаются все субботы: «То, что ты раздаешь в этот день, увидишь на том свете. Что бы ты ни подарил в субботу — это помана. Даже если ты делаешь поману всю неделю, если ты не сделал ее в субботу, она не будет принята. В субботу небо открыто, души ждут и смотрят, получили ли они что-нибудь с этого света. Если им ничего не подарили, они сердятся и просят тех, которые получили что-то из дома, а те сидят за столом и едят то, что им поднесли. "Одолжи мне что-нибудь до субботы, — говорит душа, — может, мне тоже что-то подарят, и тогда я вернусь тебе!" Но если и в следующую субботу она ничего не получила, то душа, у которой одолжили, приходит, щиплет ее и требует: "Верни мое!" Душа плачет и проклинает: "Дай Бог, чтобы до следующего года попали сюда и мои родственники, чтобы они тоже видели, как я здесь мучаюсь!"» [9. I, Р. 270; ср. Там же. II, Р. 217]; «Рай открыт только в субботу, и тогда души входят. Души должны находиться в ад до истечения определенного срока, и если они выйдут на протяжении недели, тогда они ждут у св. Петра, и в субботу на рассвете, когда начинают петь петухи, рай открывается, и души входят, а ад закрывается, потому что чертам нестерпимо слышать пение петухов. Ад закрыт только в субботу и в воскресенье. В субботу, когда мы раздаем поману, и в воскресенье, когда священники молятся» [9. I, Р. 318].

**Пространственный аспект.** Верили, что души усопших, особенно в канун праздника, спускаются на этот свет, чтобы еще раз порадоватьсь ему<sup>1</sup>, или же стоят у райских врат, где с нетерпением ждут предназначенных им жертв. Поэтому разжигают костры, у которых души могут согреться (например,



Помана. Север области Олтения (AIEF, neg. nr. 6337)



Одежда, поданная в качестве поманы. С. Кымтофень, уезд Горж. 1939 г. (AIEF, neg. nr. 518)

в Великий четверг или в день св. Дмитрия), накрывают на ночь столы для усопших (перед Рождеством, Новым годом и на масленицу); перед небольшими праздниками достаточно оставить для них стакан воды; у столов могли ставить стулья для душ [4. Р. 340]. Кладбище или могила считаются лучшим местом для контакта с тем светом, поэтому *поману* часто раздают на могиле, особенно во время весенних праздников (Великий четверг, Пасха, Вознесение).

Считается, что установить связь с потусторонним миром помогает «вода субботы» (*Apa Sâmbetei*). Верят, что она, обойдя землю, заканчивает свой путь на том свете. Говорили, что любая вода в субботу могла стать таким посредником: «Если не могли дать кому-то в качестве поманы определенную вещь, в субботу бросали ее в воду, веря, что тогда жертва лучше дойдет, доплынет до "воды субботы", которая протекает через нужное место» [4. Р. 345]. Исходя из того что второй путь более сложный и *помане* труднее было добираться до адресата, по обычаю нарекали *поману*, указывая личность, кому она предназначалась: «Поману надо нарекать, а если она не наречена, душа усопшего не тронет ее» [5. Р. 196].

«Вода субботы» течет до Долины тоски (*Valea cu Dor*), как называли край мертвых. Некоторые ответы на анкету Ф. Сперанции уточняют судьбу *поманы*, принесенной во время русальных поминальных дней: «В эти дни просыпаются все мертвые и отправляются в Долину тоски. Там они находят все, что им дарили целый год. Кто ничего не найдет, набирает землю в подол и возвращается огорченным. Раздают горшки, чтобы мертвые смогли пить из них воду на том свете. В русальные дни почти все работают, но не прячут, потому что верят, что в таком случае вернутся обратно калачи от мертвых. В этот день не выбрасывают помои на двор, потому что в этот день бедные усопшие стоят с разинутыми ртами и ждут калачей, а помои попадают им в рот. Нельзя стирать, потому что пыль попадает в глаза мертвым, которые стоят за дверью до утра, а после обедни поднимаются на небо» [11. II, f. 106 v; III, ff. 14 v, 169 v; V, f. 26 v].

**Участие общины.** *Поману* могли раздавать за души умерших родственников или за самих себя<sup>2</sup>. Самые простые *поманы* состоят из калача и свечи, которые дают соседям или посторонним. Иногда организовывали обеды для всей общины, обычно во дворе церкви, когда каждая семья приносила свою *поману*. Приношения расставляли на специально приготовленных столах или на скатерти, расстеленной на земле. Из немногочисленных описаний этого обряда узнаем, что стол (который ставили с южной или северной стороны от церкви) сооружали из двух больших балок, красиво вытесанных и разделенных на секторы, соответствующие разным семьям. Иногда стреху церкви удлиняли, чтобы сделать навес над сидящими за столом [4. Р. 349]. Часто столы, круглые или прямоугольные, высекали из камня; их устанавливали под открытым небом один за другим, по родам.

Румыны организуют также общие обеды на храмовые праздники в селах — еще более важные праздники, на которые приглашают также жителей соседних сел. Как и у болгар или сербов, которые отмечают *курбан* или *славу*, обед предусматривает заклание одного или нескольких животных, но без особого ритуала.

В отличие от поминовений во дворе церкви, где каждая семья выставляла свои приношения, которыми обменивались с односельчанами или родственниками, на храмовые поминовения пищу готовили и ели вместе все семьи села. Например, в день св. Георгия во дворе церкви устраивали обед для всего села; готовили рыбный борщ, голубцы,

плов, жаркое, сыр, калач и коливо. На Успение (*Большую Богородицу*, 15 августа) угощали обедом гостей из других сел. Иногда устроители *поманы* сами не ели (за исключением сельских бедняков), а подавали на стол кушанья для гостей; если потом у себя дома. У румын широко известно поверье, что *помана* будет скорее принята, если ее подают посторонним и бедным, а не родственникам умершего или дарителя.

О поминальном хороводе в Румынии находим лишь редкие свидетельства (в отличие от Болгарии, где роль поминального хоровода велика): «В церкви на храмовый праздник устраивали поминование живых и мертвых; когда-то устраивали и хоровод. Праздник длился сутки» [12. Р. 225]. Румыны могли устраивать такие хороводы на Пасху перед обычным хороводом, по заказу членов семьи, которые хотели помянуть умершего родственника: «В первый и второй день Пасхи устраивали поминальный хоровод, на который приходят мертвые и смотрят до захода солнца. Умершему предназначалось два или три хоровода. Семья раздает во время танца крашеные яйца, сладости, напитки, букетики цветов, носовые платки, головные платки, полотенца и т.п. Иногда раздают и маленькие яблони. Парень заносил деревце в дом умершего, где проводится хоровод, а за ним идет семья, которая несет приношения; процессию сопровождают музыканты» [2. Р. 174–175]. Раньше хоровод устраивали только для душ неженатых покойников, теперь его исполняют и для молодых, умерших в возрасте до 40 лет. «Теперь, говорят, покупают бумажное деревце и заносят его в дом, приходят музыканты и играют; если усопший — мужчина, деревце несет парень. Музыканты играют дома и по дороге, до места, где устраивают хоровод, возвращаются и берут остальные деревца, хоровод начинают, когда принесли все деревца. Ведет хоровод тот, кто принес деревце, за ним несколько парней, родственники, другие парни, девушки, женщины, мужчины и т.д. Церемония устраивается три года подряд» [Ibid].

Странно сказать и о поминальных танцах во время праздников, посвященных умершим. В качестве примера приведем Лиоару (*Lioara*), которая обычно исполняется девушками на кладбищах в некоторых местностях региона Бихор во второй день Пасхи, в Фомино или Русальное воскресенье. Иногда ее называют *танцами на могилах*, *Мельницей*, *Миоарой*, *Милиоарой*. Действие начинается на кладбище (танец на могилах), девушки обходят церковь, потом вовлекают в движение других людей, далее проходят улицами села, полями, к соседним селам. Девушки во время процессии исполняют роль «потусторонних сестер/кум», каждой дается имя какого-то цветка. Танец состоит из нескольких частей: разделение «сестер» на две неравные группы (в одной из них одной девушкой больше); их расположение по противоположные стороны могилы; переход из большей группы в меньшую; поочередная декламация или пение определенного текста в форме диалога (девушки из меньшей группы приглашаются выбрать себе «сестру» из большей с целью восстановления равновесия между двумя мирами); образование пар («сестра» с «этого света» с «сестрой» с «того света»); образование «моста»/«тоннеля»: «сестры», составляющие пару, поднимают руки и держатся за палку или платок; переход под «мостом»/«тоннелем» из одного мира в другой пар «сестер» [6. Р. 91–92].

**Содержание жертвоприношения** зависит от времени года и обеспеченности хозяев. Обязательны калачи и свечи, факультативны — голубцы, свинина, колбаски, холодец, фасоль, черносив и т.д. Коливо — пища, связанная ис-



Поминальный танец. С. Корнерева, уезд Караши-Северин (AIEF, neg. nr. 1043)

ключительно с миром мертвых, часто присутствует на поминовениях в день св. Дмитрия (Великое поминование). Готовят также вареную пшеницу, подслащенную медом, в которую могут добавить молотые грецкие орехи. На зимнее поминование (за неделю до масленицы) раздавали глиняные горшки с голубцами, холодцом, молочную лапшу. На кувшини ставили калачи. Считалось, что тот, кто в качестве *поманы* подавал семь кувшинов со сладкой водой и свечу, открывал на том свете новый источник воды. Бедным семьям раздавали также что-либо из одежды: рубашку, кусок полотна. На Русальное поминование раздавали блюдца, деревянные горшки, деревянные ложки; плов, голубцы, молочную лапшу, молоко с рисом, жаркое. В сосуды наливали молоко, вино, воду. К ручкам горшков привязывали розы. Когда-то ставили землянику: 5-6 горшков, предназначенных всем умершим в данной семье. К горшку привязывали калачи [14. Р. 336, 340].

Исключительно усопшим был посвящен день св. Дмитрия (осеннее поминование, Великое поминование). Зажигали ритуальные костры, чтобы согреть души умерших; подавали ритуальную пищу: сезонные плоды (яблоки, груши, сливы, орехи), калачи или бублики (иногда горячий хлеб), вареную пшеницу, иногда молоко, сыр, обязательно дарили свечи [4. Р. 348]. В этот день просили души предков о здоровье, плодородии и богатстве в доме: «Вы, деды, прадеды, / Будьте веселыми, / Пошли нам богатство в доме, / Много на столе, / Много помохи / В поле с цветами!» [8. Р. 140]. На Рождественское поминование, кроме особой пищи (лепешки, намоченные в подслащенной сахаром воде, посыпаные молотым орехом или молотыми конопляными семенами; блюда с тертой фасолью и вареные сливы, калачи, красное вино, вареная пшеница, подслащенная медом или сахаром), мертвые получали *colindefe* — палки из орехового дерева, расписанные черно-белыми ромбами, которые раздавали как *поману* или втыкали в могилы у креста: считалось, что палки будут у мертвых под рукой в ночь перед Рождеством, когда открываются могилы (в некоторых местах по сей день сохранился обычай класть в гроб умершего палку или трость).

Воду раздавали, как правило, вместе с горшками (зимнее, Русальное поминование, Великий четверг, Введение Богородицы во храм). В Великий четверг разливали на траву воду, принесенную на трех коромыслах — часть для мертвых, часть для плодородия; разливали воду и на могилы; на вторую неделю после Русального воскресенья, во Вторник умерших, девушка — родственница умершего разносила воду

по домам соседей за помин его души. В прошлом исполняли обряд *Жоцеле* (*Joieile*), в котором участвовали девушки 13–15 лет (еще не участвовавшие в хороводе), образовывавшие группы по 6–8 участниц. В среду накануне Великого четверга в сумерки каждая из девушек копала свою *жоцу* (*joia*) — канаву в виде креста, вписанного в прямоугольник с закругленными углами. На восходе в Великий четверг в каждую *жоцу* выливали 3 коромысла воды (6 ведер). Потом каждая девушка разносила 3 коромысла воды старым и больным. Это повторялось на протяжении 6–8 недель, от Пасхи до летнего поминовения. На летнее поминовение при первом поливе девушки обменивались двумя горшками с водой, покрытыми полотном. Односельчане остерегались наступать на *жоцы*. Ритуал имел подчеркнутый семейный и поминальный характер и исполнялся на протяжении 9 лет. После того как девушка вырастала и выходила замуж, ее функции продолжала выполнять другая, возрастом до 9 лет; это происходило, пока колодец усопших не заполнялся [1. Р. 53].

В завершение упомянем еще один элемент, который, насколько известно, редко встречается на Балканах, — о поминальном деревце. В румынских селах на похоронах деревце (обычно елку) наряжали только для умерших юного возраста. В Трансильвании деревце отмечено на поминках после похорон независимо от возраста умершего: «На поминальный стол рядом с едой, которая обычно состоит из супа с лапшой и жаркого, кладут большой калач, в который втыкают деревце, украшенное яблоками, лепешками, бубликами и орехами, а потом, когда священник поет "Куда бросает тень твой дар, Михаил-архангел", все поднимают и покачивают калач с деревцем» [3. Р. 29].

Кроме ритуальной пищи к деревцу привязывали лестницу и голубей, сделанных из теста (символы вознесения на небо и собственно душ), полотенце и кружку с водой, а также другие фигурки из теста (стрелу, звезду, луну, ножницы и т.д.). Если елка для усопших юного возраста олицетворяла пару, не найденную на этом свете, и спутника на том свете, то поминальное деревце могло быть символом жизни, полной достатка в потустороннем мире, а также сени, под которой отдыхала душа, ее обители или места, с которого она начинала свой последний полет. По свидетельству из Молдавии, использовали настоящее дерево, которое вырывали из земли с корнями и плодами и потом сажали на могиле. В редких случаях использовали плодовое дерево, на котором развесивали поминальную пищу и вещи [5. Р. 171–174]. Участие семьи в украшении деревца было не только данью уважения к покойному, но и вкладом для собственной души: «Все присутствующие помогают на похоронах, приносят свою лепту, по плоду, чтобы на том свете это пригодилось и им» [9. Р. 286].

Деревце использовали и в поминальные дни. На Буковине в Великий четверг его приносили в церковь, вешали на него яблоки, ягоды, калачики и пряники [4. Р. 344]; в Калафате на Пасху приносили в церковь деревце с прикрепленными к нему орехами, апельсинами, яблоками. Иногда его заменяли веткой, к которой прикрепляли фрукты, бублики, жареные кукурузные зерна, лепешки. Сегодня эти приношения просто кладут на полотенце; потом их раздают тем, кто служит в церкви — священнику, дьякону [13. Р. 302]. «Деревце украшали только семьи, в которых кто-то умер в этом году. Приносили терновую ветку (потому что она пышнее сливовой) или сливовую и украшали ее яблоками, апельсинами, печеньем; иногда просто ставили в сито, устланное полотенцем, поману: девять типов калачей, за-

мешанных только на воде, соли и муке; тарелку, кружку, вилку, ложку. У кого были крашеные яйца, тот приносил и их. К дереву привязывали лепешки, орехи, чернослив. Священник совершил службу. Часть даров раздавали детям, остальное оставляли священнику» [4. Р. 303].

Не могло обойтись без жертвоприношения в день покровителя душ умерших архангела Михаила: «В день архангела Михаила и Гавриила устраивали большое поминование (*Hărhaner*). Для всех, кто умер в семье, готовили отдельные деревца, увешанные лепешками, и приносили в церковь. Сооружали длинный стол, на котором расставляли дары — кружку вина, на которую кладли калач со свечой. На стол ставили также деревца, украшенные лепешками, пряниками. Деревцем служила сливовая ветка, воткнутая в калач, который находился в корзине. В той же самой корзине были калачи, которые раздавали бедным. Дети получали лепешки. Священник и певчие получали большой калач и вино. Если поминали несколько усопших, для каждого из них делали деревце» [4. Р. 292; 14. Р. 254].

### Примечания

<sup>1</sup> Верят, что души возвращаются на этот свет перед Рождеством и остаются до Богоявления; затем — перед Великим четвергом и уходят в Дедовскую субботу, перед Русальным воскресением. В некоторых местах женщины на Пасху ходят на могилы и окуrivают их, приглашая мертвых пойти с ними в село («Пробудитесь, пробудитесь / и домой идите» [6. Р. 344]). Считали, что души поднимаются на небо также на Вознесение, поэтому тогда раздавали пищу «в путь» умершим: горячие лепешки, зеленый лук и самогон [6. Р. 355].

<sup>2</sup> В Нижней Молдавии при жизни устраивали поминки по самому себе в субботу [6. Р. 345].

### Литература

1. Berdan L. Fețele destinului. Incursiuni în etnologia românească a riturilor de trecere. Iași, 1999.
2. Brătiloceanu-Popilian M. Obiceiuri de primăvară din Oltenia. Calendarul ortodox și practica populară. București, 2001.
3. Burada T.T. Datinile poporului român la înmormântări. București, 2006.
4. Butură V. Cultură spirituală românească. București, 1992.
5. Ciubotaru I.H. Mareea trecere. Repere etnologice în ceremonialul funebru din Moldova. București, 1999.
6. Ghinoiu I. Comoara satelor. Calendar popular. București, 2005.
7. Lorinț F., Kahane M. O ipostază a ursitoarelor on credințe și ceremonialuri // Folclor literar. II. Timișoara, 1968.
8. Mangiuca S. Călindariu julianu, gregorianu și poporul român... cu comentariu pe anul 1882. Oravița, 1881.
9. Nicilijă-Voronca E. Datinile ei credințele poporului român, adunate și asezate în ordine mitologică. București, 2008.
10. Pamfile T. Sărbătorile la români. București, 1997.
11. Speranția Th.D. Răspunsuri la chestionarul de sărbători păgânești, 1907 (рукопись, хранится в Библиотеке Румынской академии, Бухарест / Biblioteca Academiei Române, București).
12. Sărbători și obiceiuri. 1: Oltenia / Coord. I. Ghinoiu. București, 2001.
13. Sărbători și obiceiuri. 2: Transilvania / Coord. I. Ghinoiu. București, 2003
14. Sărbători și obiceiuri. 3: Moldova / Coord. I. Ghinoiu. București, 2004.

### Сокращения

AIEF — Arhiva Institutului de Etnologie și Folclor «Constantin Brăiloiu» (București)

Е.Е. ЕРМАКОВА

## ИКОНЫ НА КРИВАНКОВСКОМ КОЛОДЦЕ ТЮМЕНСКОЙ ОБЛАСТИ

Пожалуй, самый известный среди «именных» источников-колодцев на территории Тюменской области — Криванковский колодец<sup>1</sup>. К нему совершаются паломничество на Девятую пятницу после Пасхи. Колодец назван по деревне Криванково, которая находилась приблизительно в 500 м от него в сторону д. Некрасова Юргинского района Тюменской обл. (в некоторых источниках — урочище Криванково). В истории Криванковского колодца можно выделить несколько этапов: возникновение колодца — паломничество — разрушение колодца — возобновление паломничества — организованное паломничество (крестный ход). Точно датируется лишь разрушение колодца (1959 г.). Время возникновения колодца (изначально как родника, источника) документально пока установить не удалось. Существует несколько версий, записанных нами от информантов: «100 лет»; «еще старики были, дак до старииков еще этот колодец»; «это испокон веков — еще наши деды, прадеды там наши»; «давным-давно»; «до советского времени, но когда уже появились тракторы»; «до революции (когда были еще урядники)»; «перед войной 1914 г.»; «после революции 1917 г. на 9-ю неделю по Пасхе»; время не обозначается (было всегда). Одна из версий связывает происхождение колодца с явлением горящих свечей/огня/света, которые послужили знамением, знаком для копания на этом месте источника и — шире — знаком, что место святое. Другая версия о происхождении колодца связана с пением/песнопением/колокольным звоном, раздававшимися из-под земли в этом месте. Эсхатологическими мотивами наполнена следующая версия: «О происхождении источника слышал такую историю. Пришел некто и неизвестно откуда, в подряснике, перед войной 1914 г. и сказал, что скоро будет война, церкви разрушат, священников разгонят, а чтобы народ не остался без святой воды, в Криванковой святая вода будет идти прямо из земли, пока храмы не восстановят; когда же нужда в нем отпадет, источник сам высохнет. Так что почитанию источника всего около ста лет»<sup>2</sup>. В записях из архива районного музея с. Юргинского читаем: «...На территории урочища Криванково в начале XX в. стояла часовня и несколько жилых домов»<sup>3</sup>. Самое первое достоверное личное свидетельство о посещении колодца принадлежит В.З. Сер-



гиенко, 1925 г.р. Она рассказывала, что ее «в лет 10 водили на Криванково, там была часовня и рядом жил священник» (сообщила О.А. Чередова [1]). Следовательно, это был примерно 1935 г.

По воспоминаниям одного из местных старожилов, «еще старики были, дак до старииков еще этот колодец, это Криванково... Со всех деревней съезжались, Богу молились». За этой мыслью, повторенной многими информантами, читается, что колодец — это некая замена разрушенным церквям и часовням, которых в округе было немало. Он объединил ритуалы, которые совершались в них. На колодце читали и пели молитвы, крестились, ставили свечи, набирали святую воду, делали «обеты», обращались к иконам, большая часть которых была спасена из разрушенных храмов, освящали возле них принесенную еду, вещи, здесь «снимали» грехи, совершали обряд крещения. С этим местом связано множество чудес, например: «Один человек держал мать при себе, и она в тягость ему была. И так она ему надоела, что он говорит: "Мне лучше змею выкормить, чем тебя". И вдруг у него за пазухой поселилась змея, вокруг шеи, да опять обратно за пазуху, он ее накормит, она опять к нему за пазуху. Этот мужчина жил в деревне Талы. Дал обет сходить на Девятую пятницу к Криванковскому колодцу. Путь дальний. Шел, шел, присел отдохнуть и уснул. А когда проснулся — змея нет. Обратно вернулся. Пришел домой, сел на крыльцо и уснул. Проснулся — опять змея за пазухой. На следующий год только благополучно добрался до святого колодца. Понял, что обещанное надо выполнять. Помолился. Видимо, очень каялся в своих грехах, и эта змея-то от него ушла. Чудо такое было» [1].

Непременный атрибут паломничества к Криванковскому колодцу — иконы и обряды, связанные с источником. По воспоминаниям, икон было много, они были разного размера: «Много икон было. И меленькие были и большие» [2]; «Иконы несли. Много икон несли. Большие иконы всякие» [3]; «Иконки большущие, большие... Икон-то раньше было очень много. Я помню — идут рядами, рядами, рядами. Старинные, деревянные. Все большие были» [4].

Иконы больших размеров в частные дома попали после разрушения в районе церквей и часовен: «Там, в той же стороне храмов-то много было, они когда были порушены, храмы, люди брали себе их домой, сохраняли. <...> У меня тетка там жила, рассказывала: "Пришла к подружке, а у нее погреб иконой закрыт". Большие иконы-то. Она говорит: "Я схватала эту икону да домой"» [1]. Возможно, некоторые иконы были из разрушенного храма Николая Чудотворца (с. Шилаково).

К колодцу «старушки шли с иконами» [2]; «Было много народа, из Некрасова, Шилакова, Дегтярева, Юрги. Ходили с иконами, молились, крестились. Иконы несли на руках» [5]. Затем паломники непосредственно у «колодца» проходили под этими иконами: «Эти иконки проносили над головой» [6]; «А я помню, что под иконами еще проходили, подползали, кто как, кто на четвереньках» [1]. «Прошли под иконами, посидели у икон, выпили водички — и силы вернулись» — описывает свое впечатление от этого места О.А. Чередова<sup>4</sup>.

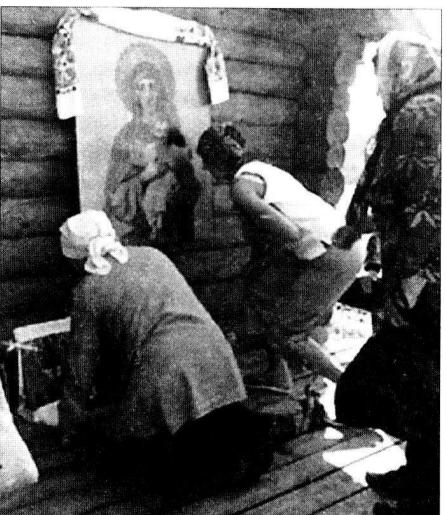
У колодца те, кто нес иконы (как правило, пожилые женщины), садились (стояли), ставили иконы рядом. По воспоминаниям некоторых информантов,



Крестный ход на колодец. Прохождение под иконами. 2006 г. Фото прихожан храма с. Юргинского



Икона Смоленской Богоматери возле старой часовни. 2006 г. Фото прихожан храма с. Юргинского



У икон. 2009 г. Фото Е.Е. Ермаковой

иконы ставили на бугорок или в ямку рядом с колодцем: «Был бугорок, туда ставили иконки (наверно, были подпорки, столбики). Если маленькие иконки, ставили в ямку иконки, а со стороны колодца стояли люди, туда не ставили икон» [4]; «Вроде <...> там сначала иконушки были, ямка была вот така выкопана, иконки стояли» [7]; «Те года просто ходили старушки с иконами, посидят, поговорят, помолятся» [8].

Иконы принадлежали, как правило, пожилым женщинам. Нам удалось зафиксировать имена или место жительства некоторых из них: Шура Соколова [3], «володинские (из с. Володино. — Е.Е.) две старушки иконы носили» [9], «володинская старушка Анна» [10]. У А.П. Казанцевой сохранилась храмовая икона Смоленской Божией Матери, с которой ходила на колодец ее бабушка, Александра Семеновна Казанцева (д. Дегтярева). Спасла же эту икону из разоряемой церкви пррабушка А.П. Казанцевой, Арина Фирсановна. Кто-то узнал, где спрятана икона, и Арина Фирсановна «120 лет <...> получила за это» [16]. Александра Семеновна открыла для верующих доступ к иконе. Люди приходили «что вечером, что утром, что днем, в любой день, в любое время» [16]. Ставили свечи, причем специального приспособления для них не было, и их, горящие, прикладывали к иконе. До сих пор на ней остались следы от воска и черная копоть, повредившая часть изображения. Паломники приезжали и приходили к Казанцевым, чтобы идти с иконой на Криванково. Сейчас Алена Павловна не ходит с иконой на источник, но по просьбам отдает ее для крестного хода.

В настоящее время носят значительно меньше икон, чем раньше. Судьба этих больших икон разная — некоторые после смерти их владельцев забрали дети. Икону пророка Илии (из разрушенного храма Николая Чудотворца в с. Шипаково) О.А. Чередова передала в юргинский храм. Большая икона Божией Матери, с которой ходили на колодец, находится сейчас в с. Шипаково. Икона Казанской Богоматери обнаружена нами в с. Юргинском (хранится в семье).

Паломники подходили к иконам, молились, совершали крестное знамение, целовали иконы, обращались к ним с просьбами, оставляли иконам «благодарность», «подарки»: вешали на них вещи (полотенца, платки, материал, шали), клади еду (яйца, изделия из теста — «стряпню») или деньги (чаще именно деньги, или «приклад»); делали «обеты» (их называют также «заветы», «завещание»); ставили к иконам набранную из колодца воду. Все подношения (кроме воды) хозяйки икон забирали себе. По

воспоминаниям, приходил на колодец некто Иван Артемьевич: «жив в Некрасовой, ночевал с вечера на Девятую пятницу. Это было в 50-х годах. Просто он как беспризорный был. Здесь подарков надают имя... Да не один он был, их много было» [11].

Приведем рассказы о почитании икон на колодце: «Володинская старушка Анна, она икону брала — и к ей прикладывали, к иконе, там и денег, и полотенца, и платки, и там кто материал, кто че. Но особенно больше денег клади. [Вы подходили к этим иконкам, крестились?] Да, поцелуешь иконку, просишь. У кого-то горе како-то, кто-то завет дает. Завещание делаешь, чтобы дети были здоровые или чтобы здоровья Бог дал, или отцу с матерью... <...> А потом помолишься, они попоют, подходишь к другой там иконке. Сначала брали воды, поставили водички, в баночке. <...> Ну она и так свята была. Мы и так верили, что она была святая. <...> Просто к иконкам поставишь...» [10]; «Все молились, кто яичко положит, кто платок положит. <...> Кто денежку положит, там 5 рублей, 10 рублей, кому кто положит. [А куда клади?] К иконке. У нас вот у баушки тоже была икона, к ней тоже ложили» [12]; «А меня бабка посадит вперед, и сама сядет, и вот каждую иконку там целуем. <...> Была как печурочка. Вот туда вот денежку. Как печурочка. Вот такая... Бугорок был, и там выступ был, и вот там вот оставляли» [2]; «[А вы что-то оставляли этим иконкам?] Да носили. Мама всякую стряпню стряпала» [6]. К иконам «кладут печеные, одежду детскую. И денежки, бывает. Как искупление, наверно» [4]. Сумма денег зависела от возможностей паломников: «Каждому кладешь по сколь сможешь. Просто женщинам отдавали. Кто мог, материал принесет, кто платок...» [8]. При этом хозяин иконы (чаще — хозяйка) должен был молиться о прощении грехов того, кто клал *приклад*. Тех, кто похищал деньги, по рассказам, наказывал Бог. Так, одна женщина ходила на Криванково, собирала оставленные деньги и клала их на сберкнижку. Вскоре она пошла за ягодами и заблудилась<sup>5</sup>.

По воспоминаниям некоторых информантов, полотенца также вешали на стоящие рядом с колодцем деревья: «Вешали на березки материалы, полотенца. Это оставалось» [4]. В настоящее время это не отмечается.

Случаев исцеления от икон в устных беседах нами не зафиксировано. В письменном архиве О.А. Чередовой, в записях от М.А. Тимофеевой отмечается, что раньше исцеления были от иконы Богородицы Смоленской: «Потом я увидела, несли старинную большую

икону Матушку Присвятую Богородицу вроде бы ее называли смоленская божия Матерь. Мы перед ней падали и склонялись, наверно, несли ее из д. Некрасова. Иконочку Божей Матери ставили и люди к ней клади кто деньги, кто что мог. От своей матери я слышала, что за Иконой Присвятою Богородицы шли без ног слепые, глухие, немые и всякие люди больные и она давала исцеление<sup>6</sup>.

По материалам фельетона, опубликованного в 1959 г. в газете «Тюменский комсомолец» и относимого нами к условно достоверным источникам, зафиксированы «приношения» животных: «И повалил народ на Криванково к иконам, со свечами, кто гривенник, кто трешницу, кто по двадцать рублей бросит на отведенный бугорок, а кто и быка с собой ведет в жертву господу<sup>7</sup>. По данным О.А. Чередовой, «был в 50-е годы дед Кокорин по прозвищу "Каралька", который в Девятую пятницу рано на рассвете вел на веревке барана»<sup>8</sup>.

Когда колодец очищали (видимо, в начале 1990-х гг.), на его дне были обнаружены разбитые иконы: «И вот заваливали этот колодец, и запахивали его, и иконы-то все туда столкали. Копать да копать, копать да копать, раскопали — слой-то как сняли — оно провалилось туда. Лёня слез туда, грязи вот так, давай это ведром вычерпывать, он руками давай это складывать, а там иконы иссечены, бутылки изломаны, и все изрубили, и на костре-то, видно, жгли, и все туда, все в колодец свалили» [13].

В 2006 г., судя по фотографиям с крестного хода (все фотографии хранятся в личном архиве автора), впереди несли большую писаную («темную») икону Богородицы с младенцем. Ее поднимали на руках мужчины, под ней проходили паломники. Этую икону поставили на скамейку, прислоненную к недостроенной часовне. Икона была покрыта сверху полотенцем. Рядом стояло несколько маленьких икон, новых. Были подношения — в целлофановые пакеты завернуты продукты питания (выпечка и др.), стояли цветы.

В 2007 г. впереди крестного хода несли уже другую икону — небольшого размера, новую, изображена Богородица без младенца. Некоторые паломники несли также небольшие новые иконы. Под иконой уже не проходили. На внешней стене новой купальни была повешена небольшая новая икона Богородицы, позже она была перенесена в саму купальню. На досках, приставленных к купальне, лежали цветы, богослужебные принадлежности. Можно увидеть, что напротив этой иконы проводился молебен. Около «мостков» сделано новое углубление для свечей.

В 2008 г. впереди паломников несли новую икону с изображением Богородицы с младенцем, покрытую полотенцем с напечатанным изображением Христа и надписью «Спаси и сохрани» (такие продаются в храмах). Паломники несли несколько небольших икон (одна из них — Табынской Богородицы, чье празднование приходится на Девятую пятницу). Одна большая новая икона висела на купальне (видимо, из Свято-Троицкой церкви с. Юргинского), а рядом с призывающими к купальне досками, на краю ямки для свечей, стоял деревянный крест (его не убирают). На эти доски поставлена икона, с которойшел крестный ход, две маленькие иконы, продукты, ящик для сбора пожертвований, березовые веники. Молебна этим иконам уже не было, служился водосвятный молебен возле колодца.

В 2009 г. полотенце на иконах было два, и они были с народной вышивкой. Также если в 2008 г. к иконам, поставленным к одной из сторон купальни (юго-западной), прикладываться не подходили, то в 2009 г. выстроилась очередь из паломников, чтобы приложитьсь к иконам. Кроме того, перед самым отъездом некоторые паломники проходили под иконами.

В 2010 г. из-за дождя впереди крестного хода несли новые иконы (одну — за стеклом) из храма с. Юргинского — Божией Матери с младенцем Иисусом и Троицы. Под иконами не проходили, к иконам не прикладывались.

Сейчас, как отмечают информанты, *прикладов* к иконам не делают: «Я болею — я приклады говорю. Я болею — говорю: Господь Боженька, я дарю материалы или там полотенце или деньги.... Сейчас че попало делается... Сейчас таких прикладов нет» [4]. В то же время настоятель церкви с. Юргинского сообщил, что денежные *приклады* кладут и сейчас, «под низ, под купальню, получается. Мы последний раз выбирали оттуда. На храм. Находят деньги» [14] (из-под купальни набирают также землю). В настоящее время ставят церковные ящики для денежных пожертвований.

Таким образом, мы видим неустойчивость ритуальной части, сопровождающей паломничество к колодцу. Это связано как с объективными причинами, так и с тем, что был определенный разрыв в паломничестве к этому месту. В целом Криванковский колодец продолжает играть значительную роль в духовной жизни жителей Юргинского района, тех, кто совершает паломничество к нему. Одна из паломниц так охарактеризовала его роль в своей жизни: «Мы к вере пошли через этот колодец, наверно. Потом позже крестились в храме. Ходили с мужем. Потом стали ребятишек брать своих» [15].

### Примечания

<sup>1</sup> См. предварительные данные о колодце в статье: Ермакова Е.Е. Святые места Тюменской области: Криванковский колодец // Русский мир в духовном сознании народов России: материалы Всерос. науч.-практ. конф. Тюмень, 2008. С. 62–67.

Все цитируемые в статье материалы относятся к Юргинскому району Тюменской обл.

<sup>2</sup> Письмо от Геннадия Крамора, личный архив Александра Николаевича Казанцева, 1974 г.р., с. Шипаково (11.02.2009).

<sup>3</sup> Исследование из Музея с. Юргинского (получено 22.06.2010).

<sup>4</sup> Личный архив О.А. Чередовой.

<sup>5</sup> Исследование из Музея с. Юргинского.

<sup>6</sup> Записано в 2007 г.

<sup>7</sup> Черняев А. Сказки о святых и быть о грехах // Тюменский комсомолец. 1959. № 83 (12 июля). С. 2–3.

<sup>8</sup> Личный архив О.А. Чередовой.

### Список информантов

1. Ольга Анатольевна Чередова, 1950 г.р., с. Юргинское.

2. Тамара Федоровна Рожкова, 1949 г.р., д. Маркелова.

3. Леонид Богданович Люнрин, 1941 г.р., д. Некрасова.

4. Прихожанка храма с. Юргинского, около 60 лет.

5. Нина Андреевна Чемакина, 1929 г.р., д. Коровинка.

6. Клавдия Федотовна Отрадных, 1948 г.р., д. Дегтярева.

7. Степанида Тимофеевна Перевозкина, 1937 г.р., д. Дегтярева.

8. Галина Никифоровна Дегтярева, 1933 г.р., д. Некрасова.

9. Раиса Александровна Федорова, 1929 г.р., с. Шипаково.

10. И-ва, 1935 г.р., с. Юргинское.

11. Антонина Алексеевна Коренева, 1938 г.р., с. Юргинское.

12. Константин Федорович Замятин, 1923 г.р., с. Володино.

13. Шустикова, 1929 г.р., с. Лабино.

14. Отец Андрей Тимошенко, настоятель Свято-Троицкой церкви с. Юргинского.

15. Жительница с. Шипаково, около 50 лет.

16. Алена Павловна Агапова, 1972 г.р., урож. д. Дегтярева, живет в с. Шипаково.

Статья написана при финансовой поддержке полевого гранта Президиума РАН «Социокультурная адаптация этнорелигиозных групп коми в Западной Сибири (XIX — нач. XXI в.)», 2007 г. (руководитель — Н.А. Повод, ИПОС СО РАН).

Благодарю жителей Юргинского района, любезно ответивших на вопросы о Криванковском колодце, а также персонально Ольгу Анатольевну Чередову и Нину Александровну Повод

Н.В. СОЛОДОВНИКОВА

## МАСЛЕНИЦА НА БЕЛГОРОДЧИНЕ

**О**брядовые действия на масленицу связаны с проводами зимы и встречей весны, направлены на обеспечение будущего урожая и благополучие семьи.

Как и повсеместно, в Белгородской обл.<sup>1</sup> всю масленицу готовили обильное угощенье, основным ритуальным блюдом были блины. Но были на Белгородчине и региональные особенности. Так, в с. Солдатском (Ракит.), если была оттепель, водили *танки*, если было морозно — *карагоды*. В каждом селе пели приуроченные к масленице песни: «Масленица, полизуха», «Ой Маслена», «Ня скучай, ня обрыдай, молодец», «Ой выпадала, ой белая пороша», «Вот у нас да на улице да на широкой» (с. Солдатское, Ракит.); «У горницы», «Уж ты, Груньюшка», «Ой Донюшка» (с. Никольское, Белг.); «За горою, камяною», «Кумушки, голубушки» (с. Аверино, Губ.); «Масленая, кривошайка», «Катачка» (с. Богословка); «Пришла ко мне Масленица» (с. Николаевка, Старооск.); «Ой ты, гулюшка, голубчик» (с. Сухо-Солотино, Ивн.); «Уж ты, Груня, увоймись» (с. Солонец-Поляна, Новооск.); «Ой, что ж вы, ребята, не женитесь» (с. Роговатое, Старооск.); «А в нас на улице» (с. Новая Глинка, Яков.); «Утёнушка серая» (с. Черкасское, Яков.); «Ой велика Масленица, баламутка» (с. Давыдкино, Волок.); «Масленица за горою», «Мы Маслену поджидали», «Ой, какая я удалица» (с. Нежеголь, Шеб.). Помимо песен о масленице пели свадебные песни.

В течение недели совершались различные обрядовые действия. В Алексеевском, Валуйском, Вейделевском, Волоконовском, Губкинском, Старооскольском, Красногвардейском, Красненском, Ровеньском р-нах они схожи: здесь, а также в некоторых украиноязычных селах Курского-Ивнянского региона распространены ряжение, величание и сжигание козла, ряженых снопов, жгутов и колес.

В ряде районов (Алекс., Вал., Вейд., Волок., Красн.) в последний день масленицы делали *козла* из соломы, из веток сосны либо из досок, иногда в виде факела. Например, в с. Алексеенково (Алекс.) мастерили деревянного козла, привозили к нему рога убитого животного и возили по селу с песнями [7]. В с. Волчья Александровка (Волок.) *козла* изготавливали из ветки сосны, которую наряжали лентами [40]. В с. Соболевка (Вал.) брали большую палку, на нее наматывали коноплю и поджигали; с зажженным факелом ходили по селу — это называлось *козла палить*. Место, где совершался этот обряд, называлось *могила* [45]. На хуторе Высоком (Вал.) козел был из соломы; мужчины несли его на гору, где *палили* [47]. Из соломы мастерили *коня* (аналог *козла*) в с. Ураково (Красн.) (см. текст № 3). В хуторах Давыдкино и Новый (Волок.), в селах Камызино, Круглое, Сетище (Красн.) мужчины также делали *козла* из соломы и возили его по селу [1; 12; 13; 20; 50].

В козла рядились: выворачивали кожух (*шубу*) мехом вверх, на голову привязывали рога убитого животного. Старожилы рассказывают, что когда-то была традиция наряжаться в маски животных. В козла, как правило, полагалось рядиться только мужчинам. В с. Белый Колодезь (Вейд.) какой-нибудь мужчина (обязательно женатый) надевал кожух, вывернутый мехом наружу, другой садился ему на плечи; остальные мужчины шли рядом с факелами (см. текст 1). В с. Яропольцы (Вейд.) женщины шли позади ряженного козлом (см. текст 2) и пели:

Як мы-то козла гоняли.  
Рано, рано.  
Козла гоняли  
Да загнали его в огород.  
А он же поел бураки, капусту.  
А наши хлопцы дураки!

Затем разжигали костер, чтобы *козла палить*. Каждый старался толкнуть ряженого в огонь. Мужчины кувыркались по зажженной соломе вместе с ряженым. В с. Малокеево (Вейд.) мужчина, ряженный козлом, должен был перепрыгнуть через костер, не задев огонь. Если он задевал огонь, остальные мужчины начинали за ним бегать, пытаясь догнать. Затем все вместе прыгали через костер [29; 44].

В наши дни в козла уже не рядятся. Директор Белоколодезского дома культуры Анна Константиновна Рункова сказала: «Да что вы, кто сейчас из наших мужиков в козла будет рядиться? Они ж боятся, что потом их задразнят. Кто ж хочет, чтоб его рогатым дразнили».

В с. Варваровка (Алекс.) по селу водили живых козла и быков. В с. Ураково (Красн.) и с. Береговое (Прохор.) мужчины всю неделю, начиная с понедельника, в кожухах, вывернутых мехом вверх, водили по селу ряженую корову, одетую в лапти и платок [3; 54; 55]. В селах Фощеватово, Погромец (Волок.) водили живого козла, украшенного лентами, платками и бубенцами, и пели ему величальные песни. В песне «Ой, чей-то конь по улице проскакал» заменили слово «конь» на «козел», и получалась шуточная песня. Козла после праздника возвращали в хозяйство [10; 24]. В с. Камызино (Красн.) по селу возили на санях живую козу, повязав ей платок (см. текст 5). В с. Белый Колодезь (Вейд.) в первый день масленицы мужчины в кожухах, вывернутых мехом наружу, катались верхом на козлах и свиньях [32].

В Борисовском, Грайворонском, Губкинском, Ивнянском, Ракитянском, Прохоровском, Яковлевском, Белгородском, Корочанском, Шебекинском р-нах изготавливали чучело Масленицы в виде человека из соломы либо конопли. В некоторых селах Старооскольского и Красненского р-нов, а также в с. Шелаево (Вал.) встречаются обрядовые действия с чучелом Масленицы, сделанным из соломы, что в общем не характерно для этого региона (в близлежащих районах делали чучело козла). В с. Быковка (Яков.) в первый день масленицы делали чучело «Бабы-яги», оно стояло в каждом дворе всю неделю до воскресенья (в последний день масленицы молодожены, возвратившись с катания по селу на санях, должны были переехать через зажженное чучело, ударяя по нему кнутом). В с. Береговое (Прохор.) наряду с чучелом делали две снежные бабы (см. текст 12).

Название недели зависело от преобладающего в селах русского или украинского населения. Например, в Грайворонском, Ровеньском, Валуйском, Чернянском, Вейделевском р-нах, где украинское население составляло более 50%, масленица имела название *сырная неделя* (традиционным блюдом у украинцев были сырники (вареники), а не блины), а особых названий дней здесь не было. В большинстве русских сел каждый день имел свое название: понедельник — *встреча*, вторник — *заигрыш*, среда — *лакомка*, четверг — *широкая масленица, разгульная масленица*, *широкий четверг*, пятница — *посиделки, тещины вечерки*, суббота — *золовкины посиделки, даровая суббота, воскресенье — проводы, прощеное воскресенье*.

В большинстве сел масленицу встречали в понедельник. Как правило, шли кататься с гор на санях; катались также на прялках и на специальных приспособлениях (*ледянках* — Губ., Старооск., или *крыгах* — Яков., Прохор.: навоз заливали водой; когда вода замерзала, получалось сиденье). Обычно женихи катали на санях вокруг села невест (см. текст 10).

В с. Русская Халань (Черн.) женщины в первый день масленицы, чтобы лучше росла конопля, рано утром шли к колодцу, а затем на гору. Там садились на крышку лохани и съезжали на ней с горы (см. текст 6). Похожий текст удалось записать в Старооскольском р-не (см. текст 7).

В с. Городище и Варваровка (Алекс.) облезжали на санях деревню, стучали заслонкой от печи по дырявому ведру. Это должно было обеспечить дожди (их символизировало дырявое ведро) для хорошего урожая (его символизировала заслонка от печи, поскольку в печи пекут хлеб) (см. текст 4).

В с. Подольхи (Прохор.) в понедельник устанавливали карусель, делали чучело Масленицы, по селу водили скот (см. текст 11). В с. Соболевка (Вал.) шли на гору *палить козла*. В селах Солонец-Поляна, Васильдол, Боровое, Тростенец, Макешкино, Большая Ивановка (Новооск.) масленицу встречали, разжигая костры на горе [11; 23; 31; 34; 53]. В с. Бобрава (Ракит.) на каждой улице устанавливали чучело Масленицы, а мужчины наряжались в козла [25].

Заметную роль в масленичных обрядах отводили колесу. Колесо обмазывали дегтем, обивали соломенными жгутами, поджигали, а затем спускали с горы. Иногда колесо насаживали на шест, который втыкали в землю, обкладывали соломой, тряпьем, дерном и поджигали (Старооск., Черн.). В селах Захарово, Ездочное, Огибное, Русская Халань, Кузькино (Черн.) катали с горы горящие деревянные колеса и накрученные из конопли жгуты в виде круга. Парни обливали их керосином, поджигали, раскручивали и подбрасывали вверх [17; 36; 38; 49]. Еще здесь связывали коноплю в снопы, поджигали и бегали с горящим снопом в руках. В с. Кузькино из снопов делали чучело Масленицы: приделывали к снопу палки (руки, ноги), обматывали тряпками, поджигали и горящее скатывали на санях с горы.

В Вейделевском р-не первые три дня Масленицы *козла палили* на огородах, сжигая солому [2; 29].

В Алексеевском, Вейделевском, Борисовском, Ракитянском р-нах в первый день масленицы *тягали колодку*: большое бревно перевязывали веревкой и тянули по снегу от одного дома до другого. *Колодку* затаскивали в двор, где жил холостой парень, и привязывали к ноге его отца или матери [8; 22; 25; 28; 43; 48]. В с. Варваровка (Алекс.) во время этого говорили: «Вяжем колодку, чтобы сыну в дом взяли молодку; добрую, красивую да работящую. На нас не бранитесь, а лучше откупитесь» [19; 42]. Откупались обычно салом, пирогами, водкой. *Колодку тягали* с песнями под гармошку. Вечером собирались вся улица; выносили большой стол, выкладывали угощение и гуляли до полуночи. В с. Бобрава (Ракит.), когда привязывали колодку, пели:

Гула, гула, где ж ты була,  
Гула, гула, у кумы у комори горилку пила.  
Ой, масленая,  
Усим хат исходив, не посватав [25].

В с. Афанасово (Короч.) в понедельник дарили друг другу куклу-*Масленицу*, сделанную из мочала. Ее обычно вешали на окно или ставили на подоконник.



*Маски козла (реконструкция).* Рисунок сделан со слов жителей с. Белый Колодезь Вейделевского р-на сотрудникой Белгородского государственного центра народного творчества И.П. Зотовой

Во вторник в большинстве сел по улицам гуляли ряженые, одетые в кожухи, вывернутые мехом наружу. Они останавливались возле домов и заигрывали с молодыми хозяйствами, приглашая их с собой на улицу. В с. Аверино (Губ.) парни и девушки «обряжали» запряженных быков: на рога вешали ленточки, затем быков гоняли по улицам [37; 39].

Только со среды во многих селах начинали пекти блины (очевидно, поэтому день и получил название *лакомка*). Работы в эти дни прекращались, и все принимали участие в общем веселье, посещали своих родственников. В с. Сагайдачное (Прохор.) уже в среду сжигали соломенное чучело. Пока оно горело, возле него водили хоровод и пели песни [9].

В четверг массовое гуляние приобретало еще больший размах. В некоторых селах с этого дня начиналось вождение *козла* по селу; по селу в санях, запряженных тройкой коней с украшенными гривами и хвостами, катали чучело Масленицы или козу; вокруг усаживались ряженые. Катающиеся старались наделать как можно больше шума: пели, кричали, свистели, смеялись. Время от времени заезжали в какой-нибудь дом, где хозяева встречали гостей пирогами, вином, блинами. Молодожены катались по селу. Женщины выносили из избы прядки, так как с четверга работать было нельзя (см. текст 13).

Всех без исключения селах в четверг устраивали кулачные бои. Некоторые старожилы говорили, что кулачные бои символизировали борьбу весны с зимой. Обычно представители мужского пола от 10 до 50 лет собирались на реке или на большой поляне. Сходились жители двух сел или двух улиц, бой начинали дети. Кулачные бои велись один на один (более популярно) или стена на стену, иногда свалкой. Иногда противники пытались подкупить хороших бойцов водкой. Существовало строгое правило: лежачего не бить.

В пятницу в большинстве сел зятя с женами ехали к тещам на блины. Теще дарили лапти. В Красногвардейском р-не зятя одаривали всех членов семьи: теще дарили лапти, тестю — мыло, золовкам — серьги, зеркальца. Пели шуточные песни «Тёща для зятя пирог испекла» и «Ой тёща, ты, тёща моя» (с. Камызино, Красн.; с. Роговатое, Старооск.; с. Меловое, Ракит.), «Приходи, тёща, на масленицу» (Прохор.), «По три ночки ночуя...» (с. Теребено, Краснояр.) (см. тексты 12, 22–24).

Суббота в большинстве сел называлась золовкины *посиделки*, а в с. Сухо-Солотино (Иви.) — *даровая суббота*: родители одаривали молодоженов, а невестки одаривали сестер мужа. Звали в гости родственников, незамужние девушки устраивали посиделки (см. текст 19).

Воскресенье было днем прощания с масленицей — однако в с. Береговое (Прохор.) масленицу в воскресенье встречали (см. текст 12).

Последний раз устраивалось застолье. Блины уже не пекли, доедали оставшиеся. Проводив масленицу чаркой вина, шли на улицу сжигать (хоронить) чучело Масленицы или козла. В большинстве сел похороны Масленицы проводились в поле или на горе, иногда возле реки. Парни и мальчишки приносили с собой собранное для костра по всем домам старье, а также солому, ветки и кору деревьев; на санях привозили чучело. Прягали через костер, в котором сжигали чучело, чтобы охранить себя от нечистой силы. Во всех селах возле костра водили *карагод* до полуночи. В с. Никольское (Белг.) чучело сжигали в саду, пепел от него разбрасывали по всему полю (см. текст 18).

В с. Подольхи (Прохор.) чучело не сжигали, а топили в реке. Если оно сразу погружалось в воду, означало, что год будет урожайным, а если оставалось сухим, то неурожайным (см. текст 11).

В воскресенье все просили друг у друга прощения. Хозяйки замешивали пресное тесто и пекли *туженики* — пересоленные булочки без начинки; их название произошло от слова *тужить* («тушили» по сдобной масленой пище). Девушки гадали с тужениками (см. текст 21).

После праздника мыли посуду — очищали ее от скромной пищи перед Великим постом.

## ТЕКСТЫ

1. В первый день масленицы мужики шубы повывернули мехом вверх, оденуть и идти кататься верхом на козлах и свиньях. А в воскресенье рядются в козла. Один мужик, обязательно женатый, одене шубу, вывернутую мехом вверх. Другой сяде переодетому в козла парню на плечи, как и еде на козле. Остальные мужики обмотают палку соломой, обольют керосином, зажгут и идти с факелами рядом. Так ишли по всему селу [32].

2. Одного мужика наряжают козлом — кожух оденут, шапку вывернут, а к шапке привяжут рога. Затем мужика, одетого козлом, гоняют по селу. Так вот козёл иде, а рядом с ним мужики впереди, а мы, бабы, сзади них идём и поём песню «Як мы-то козла гоняли» [4; 22].

3. Коня во вторник мастерили. Возьмешь ржану солому, чтоб длинная да твердая была. Ее устелишь санки, потом другой пучок соломы увязываешь веревками — это было толовище, затем сделашь из снопа шею и голову коня. Коня из соломы делали мастера, так как не каждый в селе мог это делать. На ночь коня обльют водой, и так до утра ён стоить, пока обледенеет. Утром углем нарисуешь коню глаза и становишь на большие сани. И так усю неделю катаясь с ним на санях по деревне. А что это значило, не знаю [54].

4. Уже мало чего помню, помню только, что брали ведро, заслонку от печи, садились на сани и так ездили по усему селу. А когда ехали, то стучали заслонкой по ведру. Ведро должно было быть дырявым. Это вроде для того, чтобы дождь шёл [14; 46].

5. Помню, на масленицу наряжают козу у платок, посадят у сани и так по селу возят. Рядом с козой поставят стол, а на его — бутылку самогона. Мужики козу возили [12].

6. В первый день на масленой встанешь на ранне и идёшь к колодцу, а затем на гору. И другие бабы так делали. Там садились на крышку лохани и на ней с горы котившись. Если я

далше уехала, то у меня лён уродиться длиньше, а если какая другая уеде дольше мене, то у ей [то же о конопле] [49].

7. Увозьмёшь пряжу да и на гору с ней, положишь её на бок, садешь на ей и поехала с горы [18].

8. На маслену молодых потчевали. Это тех, кто женился недавно. Родители с вечору чучело Бабы-яги сделают из соломы, поставят его посреди двора. На другой день молодые приедут на лошадях у санях. А батя возьмет чучело подожгёт, чтоб молодые через него проехали. Вроде старые люди говорили, что так делали от порчи [6].

9. Ежели на маслену тепло, таить, то бабы танки водять, а ежели мороз, то карагоды. Песни грали — «Масленица, полизуха», «Ня скучай, ня обрыдай, молодец», «Ой выпадала, ой белая пороша», «Вот у нас да на улице да на широкой» [5].

10. Да хто его знает, разве ж упомнишь, как отмечали. Блины пекли. Парни катали девок на санках, а те давали им за это семечки [35].

11. В понедылок на масленой неделе мужики карусель ставили на лугу. Залить его водой, когда она замэрзне, по центру кол вобьють, к колу привяжут палку, а к палке санки. Возле кола стоит якой-нибудь мужик, ён и раскручивает карусель. Катались даже женатые мужики. Они катаются, а мы стоим, смотрим, ежели мужик не свалится с карусели, значит, с женой буде хорошо жить, а ежели упадёт, то плохо. Помню, на маслену в понедылок водили коров, овец по селу. Зачем, хто его тэперь знает. А чучело Масленины делали из соломы. Оденем его в мужицкую одежду, и так оно и стоит всю недэлю. Чучело не сжигали, а топили у реке. Ежели чучело сразу в воду утене, то год будет урожайным, а ежели останется сухим, то год будет неурожайным. А удоль берега жгли сноп из соломы [26].

12. Маслену устречали мы аж у воскресенье. У той день и парни с девками и бабы с мужиками ехали на гору. Бабы возьмут с собой сковороды. Зачем, уж не знаю. На горе зажгут сноп посреди горы и через него едуть на санях и песни грають протяжные. А у пятницу зять к тёще приходе. И там песню граить «О, приходи, тёща, на маслену»:

Приходи, тёща, на масленицу  
Дам тебе, тёща, курятницу.  
Зять к тёще в гости пришёл,  
Зяташка сел, за раз пирог съел.  
— Что ж тебя, зяташка, не разорвало?  
— А ты б меня, тёща не почтовала...  
<...>

На маслену у вторник делаются из снега две снежные бабы. На одну наденут женскую одежду, на другую — мужскую одежду, а рядом ставят еще одно чучело из соломы, которая Маслена. Стары казали, что чучело Масленины охраняет мужика и бабу. А у среду чучело сжигали [3].

13. Ну как мы отмечали маслену. Блины пекли. А с понедельника и усю недэлю мужики у шубах, вывернуть их мехом наверх да по селу водять ржану корову. Оденуть ёй у лапти и платок. С четверга нельзя робыть было. Бабы выносят прядки из избы. Мужики сделают большого коня из соломы и возьмут его по селу. Молодоженов по селу катают на лошадях. А маты с батькой старались проводить с двора молодых самыми нарядными и на самых нарядных лошадях [55].

14. На маслену обрядят быков, а затем их запрягут. На рога повесют ленточки. Да гоняют быков по улицам [37].

16. Субботу на масленой неделе называют даровой. В даровую субботу батько да маты молодых дарыли. Подарють кому овечку. А невестки дарють сестёр мужа, дают им пряники иль мыло. Да звали у гости родственников. Девки, яки ещё не замужем, снимут избу, и там посиделки у их [52].

17. По селу усю недэлю на маслену ходють ряженые, оденуть тыкву на голову и так идуть [41].

18. Чучело нарядем у саду, а когда подойдэ воскресенье, его сожжём. А у центре села сделаем костёр большой из дров и прыгаем через него. Як сгорить, пепел разбрасываем [51].

19. На маслену, хто богатый, утот усю недэлю блины печётъ, бедные со среды, а то и с пятницы. В воскресенье усе просят прощения друг у друга, ежели хто не простить, то считалось большой грех. А бабы уже пекутъ не блины, а туженики. Такие пирожки из пресного теста. Их и назвалы туженики, значить, тужили по масленицы, а впереди ж пост [33].

20. На маслену ледянки мастерили, навоз зальютъ водой, така ледянка получается размером с таз. Вот её детвора берётъ — и на гору кататься [16].

21. Деуки напякуть тужаников и на улицу гадать с ѿми. Каго устренуть первым, так смотрють, красив чи не. Ежели красив, то и мужик свой красив буде [41].

22. Тёща для зятя пирог испекла  
На соли, муки на четыре ведра,  
На соли, муки на четыре ведра.

Изюму, винограду на двенадцать рублей,  
Изюму, винограду на двенадцать рублей,  
Стал тот пирог на двенадцать рублей.

Ох, думала тёща всю беседу накормить,  
А как зятушка сел, за присест весь пирог съел.

Ой, тёща посереде похаживая,  
Она косо на зятушку поглядывая:

— Ой, что ж тебя, зятушка, не разорвало?  
— Ох, разорви того, кто пёк его [20; 21].

23. Ой тёща, ты, тёща моя,  
Заморила ты неевши меня.

Ой, тёща моя и своячена,  
Заморила ты меня без горячего.

Ой, тёща моя, ты напой моих коней,  
Я три года проухаживал за дочерью твоей [20; 21].

24. По три ночки ночуя,  
По три чары выпивая,  
Четвёртую дожидае.  
Ой, тёща, милая,  
Вареничку в обмочку,  
Дочку в проволочку [15; 27].

### Примечания

<sup>1</sup> Статья написана по материалам экспедиций Белгородского государственного центра народного творчества (1990-е гг. — начало XXI в.); большинство записей сделаны автором статьи, также использованы материалы, записанные Е.В. Кротовой и В. Котелей.

### Список информантов

1. М.С. Бабкина, 1913 г.р., х. Давыдкино, Волок.
2. Р.Е. Барыкина, 1915 г.р., с. Брянские Липяги, Вейд.
3. А.В. Бекетова, 1926 г.р., с. Береговое, Прохор.
4. Д.А. Белокобыльская, 1913 г.р., с. Яропольцы, Вейд.
5. Д.В. Беляева, 1914 г.р., с. Солдатское, Ракит.
6. З.Д. Беляева, 1922 г.р., х. Соловки, Яков.
7. П.Я. Богачёва, 1926 г.р., с. Алексеенково, Алекс.
8. В.М. Богданова, 1920 г.р., с. Нижние Пены, Ракит.
9. А.А. Бородина, 1919 г.р., с. Сагайдачное, Прохор.
10. Л.Я. Вакуленко, 1924 г.р., с. Погромец, Волок.
11. М.Ф. Вендина, 1912 г.р., с. Васильдол, Новооск.
12. М.Я. Веретенникова, 1914 г.р., с. Камызино, Красн.
13. А.И. Глотова, 1932 г.р., с. Сетище, Красн.
14. С.Ф. Грузова, 1912 г.р., с. Городище, Алекс.
15. М.М. Дёмина, 1909 г.р., с. Теребено, Краснояр.
16. Е.М. Егорова, 1927 г.р., с. Шаталовка, Старооск.
17. М.Ф. Евдокимова, 1928 г.р., с. Захарово, Черн.
18. К.А. Клязьмина, 1924 г.р., с. Роговатое, Старооск.
19. Р.Е. Коваленко, 1928 г.р., с. Варваровка, Алекс.
20. А.И. Корякина, 1923 г.р., с. Меловое, Ракит.
21. М.М. Кудрявцева, 1936 г.р. с. Меловое, Ракит.
22. Л.И. Кулик, 1915 г.р., с. Яропольцы, Вейд.
23. М.И. Куприянова, 1916 г.р., с. Боровое, Новооск.
24. Ф.В. Лымарева, 1909 г.р., с. Фощеватое, Волок.
25. Е.С. Макаренко, 1920 г.р., с. Бобрава, Ракит.
26. О.С. Маматова, 1913 г.р., с. Подольхи, Прохор.
27. Д.А. Мещенина, 1917 г.р., с. Теребено, Краснояр.
28. У.А. Мищенко, 1911 г.р., с. Колесниково, Вейд.
29. У.П. Низий, 1910 г.р., с. Малокеево, Вейд.
30. П.И. Новикова, 1913 г.р., с. Круглое, Красн.
31. А.А. Носова, 1907 г.р., с. Тростенец, Новооск.
32. М.Я. Пирогова, 1915 г.р., с. Белый Колодезь, Вейд.
33. Г.С. Погорелова, 1920 г.р., с. Сухо-Солотино, Ивин.
34. А.М. Попова, 1913 г.р., с. Солонец-Поляна, Новооск.
35. Е.Т. Попова, 1929 г.р., с. Подсереднее, Алекс.
36. М.Д. Попова, 1920 г.р., с. Ездочное, Черн.
37. М.Н. Пресолова, 1925 г.р., с. Аверино, Губ.
38. А.Я. Овсянникова, 1912 г.р., с. Огибное, Черн.
39. А.И. Орлова, 1932 г.р., с. Аверино, Губ.
40. Ф.С. Седашова, 1912 г.р., с. Волчья Александровка, Волок.
41. Р.М. Сергеева, 1926 г.р., с. Плотавец, Короч.
42. А.Г. Сердюк, 1916 г.р., с. Варваровка, Алекс.
43. А.А. Сибирцева, 1907 г.р., с. Дегтярное, Вейд.
44. М.Р. Сильчева, 1916 г.р., с. Малокеево, Вейд.
45. А.И. Скороходова, 1921 г.р., с. Соболевка, Вал.
46. П.Х. Сорокин, 1923 г.р., с. Городище, Алекс.
47. В.А. Стороженко, 1912 г.р., урож. х. Высокое, Вал.
48. Е.Е. Трунова, 1905 г.р., с. Вышние Пены, Ракит.
49. А.М. Фатянова, 1920 г.р., с. Русская Халань, Черн.
50. И.С. Федоссенко, х. Новый, Волок.
51. Т.И. Чеканова, 1918 г.р., с. Никольское, Белг.
52. Е.А. Четверякова, 1914 г.р., с. Сухо-Солотино, Ивин.
53. Н.П. Чужикова, 1915 г.р., с. Макешкено, Новооск.
54. Л.Я. Шлыков, 1919 г.р., с. Ураково, Красн.
55. Т.Н. Шлыкова, 1931 г.р., с. Ураково, Красн.

### Сокращения

Алекс. — Алексеевский р-н; Белг. — Белгородский р-н;  
Вал. — Валуйский р-н; Вейд. — Вейделевский р-н; Волок.  
— Волоконовский р-н; Губ. — Губкинский р-н; Ивин. — Ивни  
йский р-н; Короч. — Корочанский р-н; Красн. — Краснен  
ский р-н; Краснояр. — Краснояружский р-н; Новооск. —  
Новооскольский р-н; Прохор. — Прохоровский р-н; Ракит.  
— Ракитянский р-н, Старооск. — Старооскольский р-н; Черн.  
— Чернянский р-н; Шеб. — Шебекинский р-н; Яков. — Яков  
левский р-н

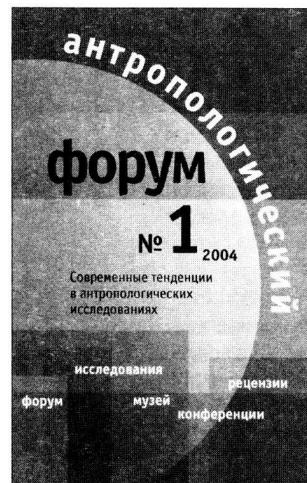
## О ЖУРНАЛЕ «АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ФОРУМ»

Журнал «Антропологический форум» был образован совсем недавно, в 2004 г. по инициативе Музея антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН, которую поддержал Европейский университет в Санкт-Петербурге. На стадии подготовки первого номера к проекту подключился Европейский центр гуманитарных исследований (The European Humanities Research Centre) Оксфордского университета, поскольку журнал изначально был задуман как международный, выходящий на двух языках — русском и английском. Соответственно, международной стала и редакция, куда вошли крупнейшие антропологи, историки, фольклористы, лингвисты из России, Великобритании, Франции, США и других стран.

При разработке концепции мы исходили из того, что журнал не должен быть узкопрофильным и в то же время он должен ассоциироваться с одной вполне определенной областью научного знания. Общей сферой интересов для его создателей являлась преимущественно этнография, но было решено, что в названии будет фигурировать не этнография, а антропология. Такое решение еще 6 лет назад было не для всех очевидным. Многие десятилетия под антропологией в России понималась исключительно физическая антропология, и эта инерция чувствуется до сих пор. Тем не менее уже сейчас можно сказать, что выбор оказался верным. И дело здесь не только в том, что этнография входит в социальную и культурную антропологию (и не просто входит, а является ее основой), и не в ориентации на западную классификацию научных дисциплин (она не одна и в конкретных научных традициях присутствуют разные варианты), а в том, что антропологическое видение реалий позволяет не отгораживаться от смежных дисциплин, а наоборот, налаживать плодотворные контакты с ними. Именно поэтому страницы журнала открыты для историков, социологов, фольклористов, этно- и социолингвистов.

Практически каждый созданный в постсоветское время журнал заявляет о намерении стать площадкой для дискуссий. Это естественно — науке требуются обсуждения, тем более, российской части науки, которая долгие десятилетия была практически лишена такой возможности. Для того чтобы это намерение носило не только декларативный характер, в нашем журнале рубрика «Форум» была задумана как основная (и, кажется, таковой и стала). Таким образом, само название журнала явилось естественным результатом предварительных обсуждений. Из состоявшихся дискуссий, пожалуй, наиболее удачными оказались такие, как «Современные тенденции в антропологических исследованиях» (№ 1, 2004), «Этические проблемы полевых исследований» (№ 5, 2006) и некоторые другие.

Вторым разделом журнала являются «Исследования». В этом разделе мы были намерены представить по возможности широкий спектр разысканий в самых разных областях антропологии и смежных дисциплин. Может быть, это и не лучшее решение, поскольку в результате каждый раз получается весьма пестрый набор статей, не объединенных общей темой. Конечно, в такой мозаике есть свое преимущество: читатели с самыми разными предпочтениями могут найти «свое» в каждом номере. Тем не менее было решено перемежать такие выпуски тематическими номерами. Первым таким номером, все материалы которого посвящены одной теме, стал недавно вышедший «городской номер» (№ 13). В любом случае при отборе материалов для данного раздела предпочтение отдается исследованиям, выполненным на конкретном материале.



Раздел «Рецензии» обычно помещается в конце номера, но по значимости (точнее, по тому значению, которое ему придается редакторами и редакцией) он приближается к нашему «Форуму». Хотелось бы, чтобы таковым он стал и для читателей, но для этого нужно еще много работать. И не только нам — сожалением приходится констатировать утрату культуры рецензирования и вкуса к подготовке рецензий. Появление рецензий, которые становятся событиями в научной жизни — еще большая редкость, чем появление событийных книг. Но всё же они появляются. К их числу, например, можно отнести рецензии А. Козинцева и Е. Мельниковой на книгу Марины Могильнер «Ното Imperii. История физической антропологии в России» (№ 11, 2009). Такие рецензии дают основание надеяться на возрождение той замечательной традиции, в русле которой некоторые рецензии становились иногда более значимыми, чем сами рецензируемые книги.

В прошлом году структура журнала претерпела значительные изменения, которые связаны с появлением электронного раздела АФ-онлайн (<http://anthropologie.kunstkamera.ru>). Необходимость создания этого раздела была вызвана рядом соображений. Во-первых, портфель журнала постоянно переполнен, и мы надеялись, что электронные выпуски позволят его «разгрузить» (увы, эти надежды не оправдались). Во-вторых, онлайновые выпуски более доступны, чем печатные, и большее число читателей может ознакомиться с их материалами. В-третьих, электронный формат дает возможность приступить к публикации мультимедийных текстов. Это особенно актуально для раздела «Материалы полевых исследований», в котором отныне можно публиковать видео- и аудиоматериалы, собранные в поле (первые опыты мультимедийных публикаций см. в двух последних выпусках АФ-онлайн).

Кроме «Материалов полевых исследований» в АФ-онлайн отошли разделы «Исследования» (частично), «Музей», «Конференции» и «Personalia». Материалы ежегодных опросов, связанных с мониторингом научной жизни антропологического сообщества, тоже публикуются в электронном разделе, но аналитические статьи, в которых приводятся результаты опросов, выходят в «бумажных» номерах.

Английские выпуски журнала выходят 1 раз в год и составляются из материалов двух последних русских номеров. Переводы и редактирование текстов осуществляют наши оксфордские коллеги.

За 5 лет существования журнала в нем опубликованы материалы более 150 авторов из научных центров разных стран и городов России. Тем не менее хотелось бы расширить географию авторов. В частности, всё еще недостаточно представлены регионы России.

Любой журнал заинтересован в расширении читательской аудитории. В ситуации краха системы распространения печатной продукции мы делаем ставку на увеличение материалов электронной версии журнала.

«Живая старина» является для нас одним из наиболее близких журналов (не только тематически, но и по своему духу), и мы искренне рады возможности появиться на этих страницах. Надеюсь, что читатели ЖС станут и нашими читателями.

А.К. БАЙБУРИН,  
доктор ист. наук, главный редактор журнала  
«Антропологический форум»

В этом номере журнала «Живая старина» мы публикуем статью С.Б. Адоньевой из редакционного портфеля «Антропологического форума»

С.Б. АДОНЬЕВА

## ПОЛОСКАНИЕ БЕЛЬЯ: СИМВОЛИЧЕСКИЙ ПОРЯДОК ПОВСЕДНЕВНЫХ ПРАКТИК

*Белье на речке полошу,  
Два цветика своих рацу*  
МАРИНА ЦВЕТАЕВА, 1918 г.

Я хочу описать одну из обыденных практик, которую мне приходилось наблюдать в течение многих лет в Белозерском, Кирилловском и Вашкинском районах Вологодской области (Белозерский край). Собственно, сама практика — повсеместна: полоскание белья — один из обязательных этапов стирки. Полоскание белья на озере или реке — зрелище для русского глаза достаточно привычное. По этой причине я долгое время не могла увидеть его символической подкладки. Предположение о том, что эта практика нагружена значительным набором интенций, возникло в результате ряда наблюдений и рассказов в течение 20 лет полевых исследований в Белозерском крае. Их связь я заметила лишь несколько лет назад, в 2005 г., когда во время фольклорной экспедиции мы несколько недель жили в г. Кириллове. В субботний день вдоль протока, соединяющего два озера, на одном из которых стоит Кирилло-Белозерский монастырь, выстроилось несколько машин (от старого «москвича» до «мерседеса»). Из багажника «мерседеса» мужчина доставал корзину с мокрым бельем, молодая женщина стояла с шестом, используемым для полоскания, готовая приступить к работе. Другие пары уже были на мостках. Женщины полоскали, мужчины помогали отжимать и складывать белье. Эта жанровая сценка чем-то выбивалась из привычного повседневного фрейма. С точки зрения здравого смысла не было никакой необходимости в том, чтобы на машине возить белье полоскать на реку. В Кириллове у многих есть водопровод, а у человека, имеющего автомобиль, он есть скорее всего. А если все-таки водопровод в доме отсутствует, то есть

насос, который качает воду из колонки. Почему так сложно организовано простое будничное действие? Зачем и кому нужны такие усилия?

Жители Кириллова, когда я задавала этот вопрос, объясняли этот обычай тем, что вода в реке лучше, чем водопроводная. Здесь вполне уместно было бы вспомнить о символической «нечистоте» выстиранного с мылом белья и, напротив, особой, магической чистоте проточной воды: «Если мылом выстирано белье, его следует выполоскать в проточной воде, иначе оно будет "нечистым"» [4. С. 280]. К факту, отмеченному Д.К. Зелениным, можно добавить современные свидетельства. Женщина, рассказывая о посмертных хождениях покойника, сообщила о «бельевом коромысле», которое используется в этих случаях в качестве апотропея: «А я дак сказала: закрывай двери, клади платяное коромысло, белье которым полощешь. Это уже считается нечистая палочка, она хотя и чистая, но фактически-то... Ну, длинна палочка прямая... Вот слушай. Это было дело так, что Пети сватья жила с нами вместе, она мне рассказывала: вот, что-то к одной женщине ходил мужчина, мертвый, покойный свой. Вот она, говорит, все вот так мукалась. А потом одна, говорит, бабушка, ей научила: "Ложи, — говорит, — в двери, ну, как называется, поганое коромысло. Оно нечисто, бельевое дак, палочка-то и чистая, ну, по закону-то оно считается, белье стирают, полощут дак — нечистое. Клади, — говорит, — в двери, там какие крючки ли, че ли... как засов, вот это самое коромысло бельевое" [показывает]. Ну, говорит, что перестал» (Фольклорный архив Санкт-Петербургского гос. ун-та, Бел19-212).

Но, как представляется, этого магико-семантического основания поведения недостаточно для того, чтобы разобраться в современном содержании и функциях этой традиции.

Очевидным резоном сохранения этой трудоемкой бытовой практики может быть внутрисемейная «социаль-

ная игра». Молодые семьи — сыновья и невестки — призываются к воспроизведению традиционной практики посредством «гигиенического» требования: стираное белье должно быть промыто проточной водой. Каждое старшее поколение, поколение большаков и большух, пользуясь правом определять, что и как следует делать, может прибегать и к этому императиву в своих властных целях. Младшая семья — отделившаяся в отдельное хозяйство и тем более та, которая продолжает жить с родителями мужа или жены, — воспроизводит традиционную практику старших, демонстрируя свое послушание. Традиционная трудоемкая практика полоскания поддерживается за счет принуждения, обеспечивающего иерархию семьи. Но и такое — социальное — объяснение не покрывает всей совокупности смыслов, которую несет это повседневное действие.

Нарушение символического порядка я ощущала в том, что рассматриваемая практика представляла собой совместное действие женщины и мужчины, мужа и жены. Наблюдавший обычай конфликтовал с привычной для меня традицией гендерного распределения домашних функций: до сегодняшнего дня в отечественной традиции стирка и полоскание белья относятся к набору женских работ (как в деревне, так и в городе). Полоскание у реки — устойчивый мотив русского бытового пейзажа: на гравюрах XVIII—XIX вв. прачки — устойчивый мотив городского пейзажа. Самостоятельный изобразительный сюжет «полоскание белья в реке», в основе которого полоющие белье женщины, во второй половине XIX в. и тем более — в жанровой живописи советского периода становится одним из излюбленных. Гендерная спецификация стирки белья проявляется в использовании этой практики в ритуальных травестиях. М.М. Громыко, описывая сибирскую масленичную традицию, упоминает это действие в ряду других женских практик, паро-

дируемых мужчинами во время масленичных увеселений: на санях масленичного поезда находится «мялка, которой обыкновенно мнут куделью; ею здесь мужики мнут солому. Кроме того, здесь находится корыто, в котором мужики же стирают белье, и ступа, в которой они пестом толкнут уголья» [2. С. 103].

Для того чтобы понять смысл современной иконографии сюжета полоскания на реке (таких фотографий в Интернете сотни), я просмотрела его обсуждение в блогах. Фотографии с полоющущими постоянно вызывают приступ умиления комментаторов. Я приведу два примера, хотя их значительно больше: этот сюжет — один из излюбленных для фотографов, снимающих российскую провинцию:

Комментарии к фото, на котором река и фигуры на мостках: «Там белье в реке полощут? Чистая, значит, река! А нравы патриархальные :))) — Понравилась, родную Елабугу вспомнил. На берегу жили, похожий вид».

Комментарии к фотографии, на которой изображена пожилая женщина с бельем в тазу, стоящая на фоне реки: «"М-да... Снято 31 октября... Вон руки какие красные..." — "Всё умеют наши бабушки да мамы... бедные наши женщины..." — "Дай Бог им здоровья и долголетия !!!!!!!!" — "Машинка автомат :( )" — "И уж некому, видимо, мосток-то сколотить... Печально!" — "У меня другой вопрос. Где же еще такая вода чистая, что белье полоскают?" — "Провинциальная Беларусь!" — "Даааа... Радует, что хоть там есть:)" — "Картинка прямо из детства, когда я с тетей в Коломне на реку ходила... Она полоскала, а я рядышком (мне не давала, жалела)..." — "И бельё ЧИСТОЕ!!!" — "Эх! Противоречивые чувства раздирают».

К фотографиям видов на водоемы и полоскание примыкают комментарии: «как 1000 лет назад». Или: «...Бредем на берег Онеги. Здесь местная достопримечательность, которая работает без выходных. Над водой выстроен деревянный сарайчик, в полу которого сделаны специальные вырезы, огороженные поручнями. В этих дырках каргополочки полощут белье. На дворе начало 21 века....»

Любопытно, что последнее замечание, о «каргополочках», сделано по поводу фотографии, на которой изображены мужчины и женщины, вместе полоющие белье. Привычка так думать, свойственная фотокорреспонденту,

перекрывает информацию, предоставляемую его собственными глазами.

Представленный в сети видеоряд и комментарии к нему позволяют констатировать три обстоятельства: во-первых, традиция полоскания белья на реке имеет достаточно широкую географию (российский Северо-Запад, центр России — Тверская и Нижегородская области, Урал), во-вторых, практика мыслится корреспондентами и блоггерами как женская и, в-третьих, как демонстрируют сами фотографии, она не всегда сугубо женская.

Вернемся к описанию белозерской практики. Наши друзья, супружеская пара с детьми, переехали в Кириллов несколько лет назад. Как рассказывал отец семейства, их первый совместный выход с бельем, действие, которое они до переселения в Кириллов не совершали, был значимым для них обоих. Муж сам изготовил для жены шест — кичигу<sup>1</sup>. Они чувствовали, что совершили нечто ожидаемое от них местными жителями. Полоща вместе белье на мостках озера Сиверского, у монастыря, так, как это делают все кирилловцы, они проявляли свою лояльность по отношению к традициям локального сообщества.

Ранее подробные объяснения этой практике были даны нашей коллегой и информанткой Ириной Геннадьевной Щукиной. Она была научным сотрудником Кирилло-Белозерского музея-заповедника и жительницей Кириллова, но родилась и долгие годы жила и работала в Белозерске, соседнем городе, находящемся в 50 км от Кириллова, на другом берегу Шексны. В 1990-е гг. мы ежегодно приезжали в Белозерск, останавливаясь в одном и том же доме, стоящем на берегу озера и окаймляющего его канала. Когда мы наблюдали привычную картину семейного полоскания белья, И.Г. Щукина обратила наше внимание на молодую пару, полоскавшую белье в озере, и рассказала, что обычно выходят на полоскание молодожены. Первый совместный выход молодых супругов является предметом общего внимания горожан. Жена идет с шестом, муж — с санками (зимой) или каким-то другим средством транспортировки — детской коляской, велосипедом и пр. летом.

Как можно судить по белозерским и кирилловским интервью, эта совместная работа супружников является одним из обязательных семейных ри-

туалов, входящих в набор действий, представляющих мужчину и женщину перед обществом как супружескую пару. Практика совместного полоскания работает, с одной стороны, на подтверждение прочности брака, с другой — на демонстрацию этой прочности. Согласие мужа на участие в «женской» работе — акт публичного признания мужчины в том, что он, заботясь о своей женщине и помогая ей, готов нанести урон общей мужской «чести». Ради своей жены он готов понизить свой мужской статус, выполняя «женскую» работу. Для мужа это публичный акт демонстрации своих жизненных приоритетов и акт публичного признания факта своей любви к жене. Для жены это одна из немногих практик ее супружеского признания. Тема супружества в символическом подтексте этой практики очень важна, полоскание — совместное действие супружеских. Когда женщина выходит полоскать белье одна или с детьми, это значит, что она вдова, или солдатка, или «брошена» и т.д. Выход с бельем, таким образом, — символическая артикуляция счастливого супружества или, напротив — расстройства семьи или вдовства. А поскольку белье нужно полоскать в любом случае, выполнение этого действия становится невольным чистосердечным высказыванием на матримониальную тему. Адресаты для такого высказывания всегда находятся: здесь начинает работать многократно отмеченная особенность провинциальной жизни и жизни деревни — фантастическая внимательность к соседским мелочам.

Итак, перед нами этнографический знак. Назовем элементы, составляющие его внешнюю форму: участники — супруги и зрители, место и время действия — берег водоема или прорубь, субботний день, атрибуты — бельевая корзина из луба, шест или кичига, а также средство транспортировки белья. Традиционная семантика определена представлением о магической чистоте текущей воды. Прагматика этого действия как символического акта связана, с одной стороны, с поддержанием внутрисемейной иерархии за счет трансмиссии традиционных обыденных правил, с другой стороны, с тактикой презентации семьи как супружеской пары.

Можно было бы и удовлетвориться этим толкованием, если бы не одно

обстоятельство. На той же территории — в Белозерье — существует другая, как в техническом, так и в символическом смысле, практика полоскания белья. Для того чтобы выполоскать, белье толкуют в *стуле* или *колоде*. Ниже я привожу снабженную комментариями запись интервью, проведенного И.С. Веселовой и М.О. Муратовой в 2000 г. в д. Ухтома Вашкинского района (эта большая деревня находится в 50 км на северо-восток от Белозерска и на таком же расстоянии на север от Кириллова): «Так у нас все время толкуют. Вот мы еще дома жили (в Роксоме, тот же Вашкинский район. — С.А.), дак у нас было два коромысла. Вот такая ступа, как и здесь. Дак в руке палка и в другой, дак вот так вот и толкёшь белье. А здесь так с одной палкой ходишь. [То есть вы палку с собой носите. А ступы общие?] Ступы общие, а палка у каждого своя. Как идет кто полоскать, палку несет свою. [Кто делает эти ступы?] Кого порядят на сельсовете. Сельсовет дает деньги и уплотняют дак. А тут один раз дак Саша делал, дак с рук собирали. Таня вон, продавец, собирала. [Ступа-то небольшая, как, понемножку кладете?] Дак маленькая, много не накладешь. Которая побольше, побольше и складешь. [Когда белье полощете, а мимо кто-нибудь идет, что-нибудь говорят?] Дак, ... На пароме-то когда соберешься, дак рот ведь не защитит. Кто любит поговорить, дак и поговорят. [А эта штука паром называется, на которой ступа стоит?] Да, паром<sup>2</sup>. [А его кто строит? Тоже общий?] Да тоже пораженные. Тоже деньги собирали, по десятке».

В традиции Ухтомы практика полоскания также имеет символические функции, но они иные: она формирует группу местных большущих (см.: [1]). Именно они собираются на мостках, каждая со своим выстиранным бельем, в ожидании освобождения ступы. Доступ к ступе, а следовательно, и к организованному вокруг нее сообществу обеспечен участием в складчине, совершенной для ее изготовления. Символический порядок этой практики очевиден: примитивность конструкции и мостков, «парома», и ступы в принципе, делает возможным иметь этот необходимый бытовой набор каждому домохозяйству. Но нет, в складчине принимают участие именно большухи, не привлекая к этому делу своих мужей. «Толчет воду в ступе» только та, которая имеет на это законное право дольщицы.

Как можно заметить, посредством одной и той же повседневной деятельности на одной территории организованы символические институты идентичности, но они разные. В первом случае это артикуляция единства супружеской пары, во втором — единства половозрастной группы большущих.

Один и тот же семантический предикат — полоскать белье — представлен в разных пластических формах: шест, корзина, мостки. Или — колода (ступа), пестушка. Обратим внимание и на еще один факт: в Белозерье колодой называют ступу, в Каргополье колодой называют совершенно иное, но для тех же целей предназначение сооружение — крытое строение типа сарайя, возведенное над водой, в его полу проделаны продольные отверстия, в которых и полощут белье.

Я думаю, что описанная практика дает богатый материал для применения различных семиотических стратегий. При ее рассмотрении мы при желании можем прийти к архаической семантике. Можем обнаружить форму соседских и семейных социальных статусов и иерархий. Можем, и материал этого заслуживает, озадачиться историей практики полоскания, и на этом пути, скорее всего, мы выясним, что семейное полоскание белья — поздняя городская традиция, возможно — традиция горожан советского времени, в то время как досоветская история полоскания белья открывает многое как в отношении социальных институтов (прачки — в городе, распределение ролей и идентичность — в деревне), так и в отношении внутренней формы культурных метафор: «полоскать чужое белье».

Мы можем, и эта стратегия мне наиболее близка, увидеть в этом действии коммуникативный акт. План «истории» такого невербального высказывания обеспечивается названным выше архаическим сюжетом о чистоте, а план «речи», иначе — само совершение обыденного действия, обеспечивает самоидентификацию каждого из участников как «заботливого мужа», «любимую жену» или «полноправную большуху».

Обыденное действие оказывается коммуникативным механизмом очень тонкой настройки: случается отказ мужа участвовать в акции — и глубоко интимные отношения оказываются сообщенными всему сообществу. Продавец Маша «забыла» взять у тебя

деньги на общую ступу — и ты уже изгой, ты не можешь быть на мостках вместе с другими хозяйствами. Сам по себе акт полоскания белья в одиночку — акт признания своей доли, самоидентификационный акт: «белье на речке полошу, двух цветиков своих раща».

Установка на высказывание при совершении обыденного, рутинного действия может отсутствовать, но оно немедленно осознается как «говорящее», достаточно ввести в эту жанровую сценку на реке наблюдателя. Составляющие этой практики обеспечивают ее способность стать носителем смысла: здесь есть всё — природа и культура, мужчина и женщина, старшие и младшие, один и группа (я и ты, я и они), ступы и песты/шесты, вода и земля, верх и низ, границы, преобразование нечистого в чистое, зрители и исполнители.

Я думаю, именно эта структурно-семантическая потенция описываемого действия делает его окказиональным языком, на котором строят свои высказывания как практикующие, так и наблюдающие. К последним могут быть отнесены художники и фотографы, избравшие полоскание белья своим излюбленным сюжетом, но их высказывания требуют иных контекстов для толкования.

#### Примечания

<sup>1</sup> «Кичига ж. арх. молотило, заменяющее цеп: выгнутая, срученная палка, с плосковатым концом, особ. для обоя колокольца со льна. || Клюка, кочерга; || шутч. гарнизонный солдат. || Невг. пральник, портомойный валек, палица невг. палка влгд. валька пск. лаптá тул. Гнуть кому кичигу, пригибать голову к ногам, к коленям» [3. С. 112].

<sup>2</sup> Паром — небольшие квадратные мостки с перилами около лодочных сараев. На мостках стоят две ступы — выдолбленные в бревне достаточно большого диаметра емкости на цельной подставке.

#### Литература

1. Адоньева С.Б. Большиаки и большухи // Дух народа и другие духи. СПб., 2009.
2. Громыко М.М. Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII — первая половина XIX в.). Новосибирск, 1975.
3. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 2. М., 1955.
4. Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991.

## ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ ТРАДИЦИЯ МЕЗЕНСКОЙ ДЕРЕВНИ СОЯНЫ

С 1 по 14 июля 2009 г. работа экспедиции Поморского государственного университета им. М.В. Ломоносова (далее — ПГУ) проходила в одном из самых отдаленных и труднодоступных населенных пунктов Мезенского района Архангельской области — д. Сояне, в полиэтническом регионе, где проживают русские и ненцы, ассимилированные русскими. Была предпринята также поездка в соседнее село Долгощелье, находящееся в 30 км от Сояны. В экспедиции принимали участие студенты филологического факультета. Сояна находится на одноименном притоке р. Кулой, впадающей в Белое море, в его нижнем течении. Экспедиция продолжила обследование Кулойского региона, начатое ПГУ в 2003 г.<sup>1</sup> Тогда нами была организована работа в верхнем течении Кулоя — в деревнях Совполье и Карьеполье Совпольского сельского совета, территория которого в различные периоды времени административно входила то в Мезенский, то в Пинежский уезды.

Сояна была основана жителями с. Долгоцелье в середине XVII в., до середины XVIII в. она — вотчина Антониево-Сийского монастыря. В 1856 г. здесь была построена церковь Петра и Павла (на ее содержание жертвовали деньги канинские ненцы).

Целью экспедиции 2009 г. было изучение современного состояния этнокультурной традиции и локальной идентичности местного населения, а также сбор материала, связанного с различными промысловыми практиками. По типу хозяйства население обследованная нами территория занимает промежуточное положение между поморской и аграрной частями Мезени, ее жители помимо традиционных морских промыслов занимались сельским хозяйством. В наши дни на территории района ограничен традиционный лов рыбы, постановлением правительства запрещен промысел тюленя, в тяжелом состоянии находится местный рыболовецкий колхоз.

Участники экспедиции провели фронтальное обследование фольклорной традиции Сояны и частично Долгощелья. За время экспедиции опрошено более 50 местных жителей в возрасте от 12 до 102 лет, сделано 10 часов видеозаписи, 43 часа аудиозаписи, 1145 фотокадров<sup>2</sup>.

Специфика обследованного нами региона заключается в том, что начиная с 1920-х гг. поблизости от Сояны существовали две коммуны, три спецпоселка, население которых составляли раскулаченные крестьяне из центральных областей России, спецпереселенцы. Во время Великой Отечественной войны по решению Совета народных комиссаров для работы на рыбных промыслах сюда переехали жители Поволжья, Рязани, Кировской области и других областей СССР, в 1941—1943 гг. здесь на строительстве дороги Кимжа—Пинега работал дорожно-строительный отряд, сформированный из мобилизованных эстонцев.

Несмотря на доброжелательность местного населения, собирать материал было достаточно сложно. Получить информацию можно было только в том случае, если собиратель сам хорошо знал этнокультурную традицию этого региона и задавал конкретные вопросы. Приходилось обращаться к детским воспоминаниям информантов. Например, имеющиеся сведения о том, что четверг на Страстной неделе назывался *Пречистым*, удалось подтвердить только при опросе десятого информанта.

Ареал Кулоя не был краем, где систематически велась запись фольклора. Он оказался гораздо менее обследованым, чем соседние с ним Мезень и Пинега. В 1901 г. на Кулое записывали былины А.Д. Григорьев (второй, ку-лойский, том «Архангельских былин и исторических песен» вышел в 1939 г. в Праге). В 1916 и 1921 гг. в этих же местах собирала фольклор для своего сценического репертуара О.Э. Озаровская. В 1975 и 1976 гг. в ку-лойских деревнях работала экспедиция Института русской литературы (Пушкинский Дом) АН СССР, ее участники зафиксировали здесь богатую фольклорную традицию<sup>3</sup>.

Коммуникативная память локальной общности распространяется приблизительно на 50 лет. Нарушение межпоколенной культурной связи в советский период привело к тому, что в процессе наших полевых исследований приходилось сталкиваться с тем, что некоторые из информантов не помнили своих дедов. Им было неизвестно, что их предки были хорошими исполнителями былин (память о ку-

лойских сказителях начала XX в. сохранила книга А.Д. Григорьева). Мы встретились с потомками Максима Ивановича Нечаева, Андреяна Яковлевича Сычова и Ефима Кирилловича Мелехова, репертуар которых вошел в собрание А.Д. Григорьева. Информанты практически ничего не знали о своих предках. Репертуар потомков можно охарактеризовать как более чем скромный.

В 2009 г. мы записали единственную эпическую песню. С огромным трудом, при помощи наводящих вопросов одна из исполнительниц (82 лет) вспомнила балладу «Муж-солдат в гостях у жены», которую, по ее словам, исполняла ее мама.

Обрядовый календарь Сояны сформировался на основе общерусского. Мы записали воспоминания о съезжих праздниках: Петрове дне в Сояне и Иванове дне в Долгощелье. Лучше всего сохранилась память старожилов о святочном цикле праздников. Можно предположить, что святочная обрядность была достаточно развита. От Марфы Андреевны Буториной, 1907 г.р., удалось записать виноградье холостому парню «У Михаила в соборе у Архангела»:

Все бояре и крестьяне дивовались  
молодцу.  
Да это чей молодец, да кто его  
вспоил,  
Да кто этого молодца вспоил,  
вскормил?  
Вспоила вскормила да родна  
матушка,  
Воспитал да родной батюшку...

Следует отметить, что виноградье потеряло ритуальный характер и, по словам М.Ф. Буториной, могло исполняться в любое время года.

Соянцы помнят, что с Пасхи до Петрова дня, как и по всему Зимнему берегу Белого моря, у них некогда проходили молодежные гуляния на улице — *петровщины*.

Нами зафиксированы сведения о местных праздниках. Первый из них — это *Светина*, отмечавшийся в Сояне 29 января. В этот день была освящена местная церковь. В каждой деревне, по словам информантов, была своя Светина. Второй местный праздник — *Овещенье*. Он отмечался в конце мая перед выгоном скота на пастбище. В этот день совершали крестный ход.

Характерной для северо-восточной архангельской традиции является местная строительная обрядность. Названия ее основных этапов: *окладное* (*окладнō*), *матичное* (*матичная, матично*), *князевое* (*князевō*), *дымовое* (*дымовоō*) — встречаются во всех северо-восточных районах Архангельской области.

[Клали что-нибудь в основание дома?] Ну деньги там, ну металлические, ну рублями и какими-то бумажными либо там, ну какие раньше деньги были, ложили на стойки в углах. [Для чего это делалось?] Чтобы лучше жить, наверное, для этого, чтобы дом богатый был, богатство в доме. Матичное отмечали. Ну, это, вот эти, балку ложат, ну которая потолок крепит. Праздновали матичную. Пили, собирались все строители, которые участвовали, гуляли немножко. Еще праздновали, когда князевое делали. Ну когда уже сводили стропила или что. Князевое называлось. Это тоже празднуют. [Делали обереги для дома?] Обереги для дома... вот святой водой. Туда святую воду поливали в углы, это которая на Крещение вроде собирали воду, ну она не мутнеет, не портится, светлая целый год стоит. Ну вот этой водой в углах иногда и поливали немножко (Егор Дмитриевич Мелехов, 1935 г.р., ФА ПГУ, папка 598, л. 99).

[Как у вас в деревне строился дом?] Начинают строить с фундамента, с чего больше. Строили в свободное время от сельскохозяйственных работ, осенью обычно. Выкапывают ямы, ставят стойки деревянные. Потом ставят капитальные стены. Эти стойки ставят, зарывают, утрамбовывают землю, потом выравнивают их и делают первый венец — рубят окладное. Окладное — это основание дома. И после этого хозяева работников всех угощают. Это, значит, закладка первого венца. [Как выбиралось место для строительства дома?] Ну, старались на высоком месте ставить, чтобы грунтовых вод близко не было. Всем известны эти правила. А дома в деревне старались ставить друг от друга на определённом расстоянии, и всё. Потом, значит, после закладки первого венца, рубят стены, и до первого перекрытия балки под потолок ставят — матицей называются эти балки. Ну и матицна здесь, то же самое — угощают всех. Матицу перекрывают. Потом, когда сводят, стропила ставят. А когда, это, полностью обрешётку делают на крышу, так это князево называется — это, значит, когда князя наверх закатят. Так тогда уж князево празднуется. Кладут печки потом. Печки складывают — выпускают дым. Так опять дымово празднуют. [Кто первый входил в новый дом?] Так у нас-то входил самый старший человек в семье. Допустим, нас в этот дом отец завёл, а я уже своего сына. [Как новоселье называлось? Как праздновалось?] Новоселье и называлось. А праздновалось, как собирались все — родня, строители — и угощали, веселились. Пили, кому что нравится. Пели всё, что в голову не взбредёт. [А как должны были лежать половицы в доме?] От окон к дверям (Василий Николаевич Крапивин, 1941 г.р., ФА ПГУ, папка 598, л. 100).

Нас также интересовали практики, связанные с охотой и рыбной ловлей. По местной терминологии, существовали *походы семги*, приуроченные к календарным праздникам: Ивановский (к 7 июля), Петровский (к 12 июля), Ильинский (к 2 августа), на Третий Спас (29 августа) и Михайловский (к 29 сентября). Современные охотники хорошо знают календарные приметы, хотя сейчас постоянно приходится слышать от них, что информацию о погоде они берут из передач по радио и телевидению.

Названия местных ветров, от которых зависел лов рыбы, представляют собой целую мифологическую систему (*морянка, шелонник, побережник* и др.). Она ранее уже была

рассмотрена в статье, посвященной итогам нашей экспедиции в Зимнюю Золотицу<sup>4</sup>.

Так как Сояна представляет территорию межэтнического пограничья и ассимиляционных процессов, большой интерес для нас представляли *ненецкие обряды и обычай*. Приведем некоторые примеры. Чтобы волки не напали на оленей, ненцы делают магический круг вокруг стада, обегая его на лыжах. Говорят: «Крещеного черта держит» (считается, что олени внутри круга стоят спокойно, не переходят через черту). В качестве оберега они носили на поясе медвежий клык.

Среди ненцев существует легенда о золотой бабе (идоле), которую охраняют посвященные, но, кто из ненцев, проживающих в настоящее время в деревне, является посвященным, сказать отказались.

Персонажи русского мифологического пантеона в обследованном ареале типичны для северо-восточной традиции. Значительную часть из них составляют «духи-хозяева», представители и покровители природных и культурных локусов и объектов. Сюжетно оформленные тексты о них и поверья справедливо можно отнести к области «классического» фольклора. При этом, в отличие от ряда других традиционных жанров, мифологические рассказы продолжают активно бытовать и в настоящее время благодаря устойчивости традиционных представлений и практик, на которых основываются, а также благодаря самой исполнительской форме, т.е. рассказыванию.

В северо-восточном ареале архангельской традиции наблюдается типичный набор мифологических персонажей: леший, домовой (или его зооморфная ипостась — ласка), водяной чертушко (чаще *черт*, *чертушки*), полудницы (или *ржаные задерихи*); реже встречаются рассказы о полунощнице (духе болезней), почти отсутствуют (или исчезли из живого бытования) образы *амбарника, гумениника, овинника/овинницы*<sup>5</sup>.

Обращает на себя внимание широкое распространение в Сояне и на северо-востоке Архангельской области рассказов о духах болезней, в первую очередь об *икоте*. Наибольшую популярность подобные рассказы имеют в Пинежском районе, в меньшей степени они встречаются в Мезенском, Лешуконском районах, Ненецком

автономном округе (по реке Печоре) и в Поморье (д. Зимняя Золотица, Койда и др.), в низовьях Северной Двины (Холмогорский и Приморский районы). Считается, что икота — это специфически северорусское обозначение явления, которое носит название кликушества и проявляется в раздвоении языковой личности: в человеке начинает говорить чужой голос, иногда членораздельно, иногда междометиями. Болеют преимущественно женщины. По поверьям, в виде икоты в человека вселяется (или было посажено) некое демоническое существо<sup>6</sup>. При этом в северо-восточной архангельской традиции икотой называют многие психофизиологические аномалии, имеющие широкий спектр симптомов: выкрики (собственно кликушество), неадекватное поведение, физическая немощь, изменение пищевых пристрастий (в частности, появление тяги к алкоголю, и пр.). Объясняется это тем, что икота, находящаяся внутри человека, начинает требовать от него употребления той или иной пищи или алкоголя. По верованиям местных жителей, икота возникает из-за порчи, насланной другим человеком. Она «проникает» в человека в виде мыши, лягушки, лягушечьей икры, или народа (с. Сура Пинежского р-на), в виде оводов и мух (д. Сояна, Кимжа Мезенского р-на), маленькой камбалы (д. Погорелец Мезенского р-на). Ее внезапное появление может быть инициировано упоминанием имени нечистой силы, которую неожиданно произносит адресат. Икота может быть передана во время святок или проведения обрядов жизненного цикла человека. Она может находиться в водоеме, в грязной воде, под поветью (хозяйственной частью дома) и в прочих самых разных местах<sup>7</sup>. По верованиям жителей Сояны, икота наделяет человека, в которого она вселилась, способностью к ясновидению.

В каждой деревне существуют предания, раскрывающие происхождение ее названия. С их помощью жители деревни создают образ своего селения. Нами записаны три предания, в которых объясняется происхождение названия «Сояна». Первое из них утверждает, что река перед деревней имеет изгиб, напоминающий букву С, и это будто бы послужило причиной возникновения названия деревни. Согласно второму преданию, название деревни состоит из первых

букв фамилий первопоселенцев: Сычева, Орлова, Янкова, Нечаева. Третий сюжет связывает имя поселения с ненецкими «корнями»: будто бы в переводе с ненецкого языка Сояна означает «родился я».

В сфере нашего внимания находилась устная история. Нами записаны рассказы женщин о том, как в юности в годы войны они работали на лесозаготовках в южных районах Архангельской области. По их мнению, мезенцы по сравнению с жителями других территорий оказывались в этих тяжелых условиях наиболее приспособленными к голоду и трудностям («Приходим с работы, а там каждый день в бараке две-три девки мертвые лежат»). По рассказам соянцев, они ходили более 300 км пешком до Канинского полуострова для лова наваги. При этом они сравнивают свои переходы с путем Христа на Голгофу (вдоль дороги стояли кресты).

Устойчивым в рассказах является воспоминание о том, как после войны женщины наравне с мужчинами ходили на зверобойный промысел в море, и др.

Из Сояны участники экспедиции выезжали в с. Долгощелье, представляющее собой другой тип культуры — поморский.

Жители Сояны и Долгощелья имеют устойчивую локальную идентичность. Об этом свидетельствуют формы идентификации и самоидентификации, проявляющиеся в прозвищной фольклорно-речевой практике. Жители этих селений противопоставляют себя друг другу: обмениваются прозвищами при встрече, когда приезжают в другую деревню; раньше локальными прозвищами они приветствовали друг друга во время съездов праздников. Чухари (так называют глухарей) — эндоним, который принимают по отношению к себе жители Сояны; турки, Турция — эндоним села Долгощелье. Соянцы про себя говорят: «Мы переселенцы, Долгощелье — поморы». Нам пришлось быть свидетелями ситуации, когда наш проводник, с которым мы добирались на лодке из Сояны в Долгощелье, обратился с вопросом к жителю этого села, называя его турком, что не вызвало негативной реакции со стороны последнего. Еще одно прозвище (бобыли) закрепилось за жителями Сояны среди представителей старшего поколения, проживающего в соседних деревнях. Его происхождение сов-

ременные информанты объясняют тем, что в деревне много холостых мужчин. Прозвище имеет исторический контекст. Бобылями назывались люди, не имеющие своей земли и не несущие государственного тягла<sup>8</sup>. По местному преданию, льготы соянцам были пожалованы Екатериной II. По архивным материалам, бобыли — первопоселенцы, которые были поселены здесь Антониево-Сийским монастырем. Представители младшего поколения не принимают это прозвище и обзываются на него.

Помимо этого в речи жителей используются различные дразнилки. В них присутствуют названия жителей деревень, которые включают в себя поселенческие общности, относящиеся к одной локальной группе: кулояне (жители деревень Совполье и Карье-полье, расположенных в верховьях реки Кулой); долгощельцы (с. Долгощелье); соянцы (с. Сояна).

Итак, фольклорная традиция обследованного нами региона сильно разрушена, хотя отдельные ее компоненты сохраняют функциональность или удерживаются в культурной памяти населения.

По сравнению с пинежскими деревнями, хорошо изученными нами в предыдущих экспедициях, фольклорная традиция Сояны оказалась слабее. Утрачены певческая культура (сделаны единичные записи протяженных песен) и традиция исполнения сказок. При этом отмечено большое количество песенных литературных переделок. Более функциональными являются магическая практика и фольклор речевых ситуаций. Слабо представлена (по всем имеющимся материалам) календарная обрядность, но живы в воспоминаниях традиции съездов праздников.

Ситуация сходна с той, которую мы зафиксировали в 2003 г. на территории Совпольского сельсовета. Сделанные наблюдения позволяют говорить о существовании единой кулоиской фольклорной традиции, локальными вариантами которой являются соянская и совпольская. Следует отметить также большую близость кулоиского материала мезенской фольклорной традиции, которая охватывает бассейн Нижней и Средней Мезени, нижнепинежской (нижнее течение р. Пинеги) и традиции Зимнего берега Белого моря.

Этнокультурная традиция Сояны в целом интересна как вариант север-

народной традиции и как локальный тип культуры, который носит переходный характер от аграрного типа культуры к поморскому.

#### Примечания

<sup>1</sup> Дранникова Н.В., Новиков Ю.А. Фольклорная экспедиция на Кулой // ЖС. 2003. № 2. С. 36–38.

<sup>2</sup> Материалы экспедиции находятся в Фольклорном архиве ПГУ (далее — ФА ПГУ, папка 598).

<sup>3</sup> Архангельские былины и исторические песни, собр. А.Д. Григорьевым в 1899–1901 гг. С напевами, запис. поср. фонографа: В 3 т. Т. 2. Прага, 1939; Озаровская О.Э. Пятирецие. Л., 1931, переизд.: Архангельск, 1989; Хомчук Н.И. Экспедиции О.Э. Озаровской // Из истории русской фольклористики. СПб., 1998. С. 345–380 (неопубликованные материалы хранятся в РО ИРЛИ, колл. 12, папки 1–3, 6); Лобанов М.А. Старинные обряды и традиционный фольклор в деревнях и селах по реке Кулой, Абрамовскому и Зимнему берегам Белого моря // Русский фольклор. Т. 22: Полевые исследования. Л., 1984. С. 35–49.

<sup>4</sup> Дранникова Н.В. Фольклорная экспедиция Поморского университета в село Зимняя Золотица // Комплексное собирание, систематика, экспериментальная текстология: Материалы V Междунар. школы молодого фольклориста (6–8 июня 2001 г.) / Отв. ред. Н.В. Дранникова. Архангельск, 2002. С. 83–92.

<sup>5</sup> Дранникова Н.В., Разумова И.А. Демонологические рассказы в архангельской локальной традиции // Мифологические рассказы Архангельской области / Сост. Н.В. Дранникова, И.А. Разумова. М., 2009. С. 18.

<sup>6</sup> Панченко А.А. Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002. С. 321–341.

<sup>7</sup> Там же. С. 18–19.

<sup>8</sup> Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 1. М., 1975. С. 255.

<sup>9</sup> Дранникова Н.В. Локально-групповые прозвища в традиционной культуре Русского Севера. Функциональность, жанровая поэтика, этнопоэтика. Архангельск, 2004. С. 119.

**Н.В. ДРАННИКОВА,**  
доктор филол. наук;  
Поморский гос. ун-т (Архангельск)

Статья написана при финансовом содействии Гранта Президента Российской Федерации для поддержки творческих проектов общенаученного значения в области культуры и искусства

## «ВЯЗ ТАМ ЕСТЬ... НА НЕГО ВСЕ КОЛДУНЫ СЛЕТАЮТСЯ...» (нижегородские былички и бывальщины о слете колдунов на шабаш)

Летом 2009 г. в Дивеевском районе Нижегородской обл. работала фольклорная экспедиция филфака Нижегородского государственного ун-та (ННГУ). В ходе нее был собран материал по разным жанрам фольклора, в том числе по народной мифологии. Одними из самых популярных были рассказы о колдунах, среди них сюжет о слете колдунов или ведьм на шабаш к вязу или дубу. Былички с таким сюжетом уже рассматривались в литературе о нижегородском фольклоре<sup>1</sup>. Цель данной публикации — представить подборку новых текстов в записях 2009 г.<sup>2</sup>

Сюжетной схемой данных мифологических рассказов является краткое, неразвернутое сообщение о том, что колдуны ежедневно в 12 часов ночи слетаются на «собрание» к какому-либо дубу или вязу. На эту схему нанизывается целый ряд мотивов, как связанных с данным сюжетом (представление о том, что колдовское дерево должно быть за сохшим, что вблизи места колдовских сборищ человека «водит», пугает нечистая сила), так и не связанных с ним. По новым данным оказалось, что былички локализованы по отношению к конкретному дереву: почти у каждой деревни есть «свой» колдовской дуб или вяз (например, барский дуб в с. Верякуши, вяз около пос. Сатис и т.д.). При этом в быличках возможна безболезненная замена одного дерева на другое в одинаковом контексте (ср. череватовский вяз и череватовский дуб).

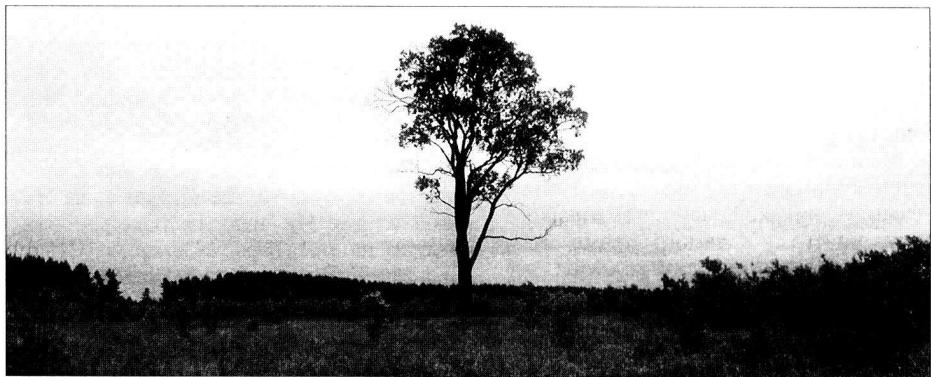
В экспедиции удалось записать новые сюжеты. Интересны в этом плане тексты № 5, 6 и 16, представляющие собой органичное соединение двух сюжетов: о полете на шабаш и о распознавании колдуны (колдуна), — где смысловая доми-



Барский дуб. Фото А.Н. Каракурова, Ж.И. Мазяр

нанта перенесена на второй элемент. Интересно и то, что не только спутник или знакомый колдуны (колдуна) догадывается о ее (его) истинной ипостаси, но и сама колдунья раскрывает ему свой секрет, призывая его тем самым к молчанию (№ 5). Новым оказался и сюжет о человеке, случайно попавшем на колдовской шабаш (№ 8).

В некоторых сюжетах обнаружились новые мотивы. В тексте № 1 колдовской вяз долго не отпускает пришедших к нему детей, «работая» по принципу камней Гингемы из волковского «Урфина Джюса и его деревянных солдат»: всех впускать и никого не выпускать. В тексте № 10 есть упоминание о неудачной попытке спилить злосчастный дуб: колдовское дерево оказалось невозможно уничтожить чисто практическим, не связанным с магией способом. А текст № 19 содержит широко распространенный мотив, согласно которому «все



Череватовский вяз. Фото Е.А. Емельянова, А.В. Расопина

приготовления ведьмы и ее сообщниц (в нашем случае колдунов. — А.К.) заканчивались полетом через печную трубу в изб...»<sup>3</sup>.

Среди публикуемых текстов немало таких, в которых отразился процесс разрушения жанров былички и бывальщины. Например, текст № 10 — это практически формальное включение бывальщины в состав фольклорного предания «о разрушении церквей и гибели церковного имущества»<sup>4</sup>. Во второй быличке наблюдается «рационализация» сверхъестественного: героев напугала не встреча с колдуном в образе огненного шара или снопа, а возможность быть пойманными с ворованным зерном. Во многих текстах (№ 3, 4, 9, 12, 14, 15, 17, 19, 21, 22) информанты выражают сомнение или неверие в истинность событий. А в тексте № 20 содержится ирония.

1. [Л.С.:] Вяз. У нас вон там за рубежом стоит и сейчас он. И в позапрошлый, что ль, год перед Пасхой туда ребятишки-то ушли и думали и не найдут. Не отойдут от него и всё. Крутятся, и никак... Пришли вот они да плакали не знай как. Такая нечистая сила, наверно, держала. [А.Г.:] А, вяз?! Это да, был сроду. Там колдуны слётались. [Л.С.:] Да они, наверно, каждый день лётают. <...> В двенадцать часов, цей... Ну это какое-то у них собеседование... Как у Путина или у Медведева! [смеются]. [А.Г.:] Вот в двенадцать особо там плохие часы. <...> День и ночь. Шесть часов и двенадцать... Нечиста сила, ещё говорят (А.Г. Резакова, 1946 г.р., урож. с. Б. Череватово Дивеевского р-на; Л.С. Понятова, 1942 г.р., живут в д. Маёвка; зап. П. Федосеева, А. Каракулов; 21-D006)<sup>5</sup>.

2. А в Череватове я лично попадала. Конечно, я была, может, лет тринадцать-четырнадцать. Тогда было очень плохо. У меня брат стадо пас, и он направлял стог хлеба (там молотили где-то). Он натаскал в это время до народу, да. И около этого самого вязу... И (как уж смерклось) он нас повёл: даже Маруська, сноха, а это Лёнька, младше меня он на маленько. И, ну, подходим мы к этому вязу, да. И насыпали, кто сколько, несём. И нас у этого уж вязу вот осветило. Осветило — мы напугались, каруя! Машина! Всё, значит, нас поймали. Потом стали молитву читать, всё. Кончилось — никакой машины, никакого шума, ничего... У самого прямо вяза, недалёко. Чего-то вот там колдуны, всё говорят, тоже сходятся. Вот они чего-то вытворяют (А.С. Кутина, 1930 г.р., урож. с. Б. Череватово Дивеевского р-на, живет в д. Маёвка; зап. П. Федосеева, А. Каракулов; 21-D007).

3. Вязки... Вот в Череватове тут вязок есть, и у нас в Маёвке в поле здоровый стоит этот вязок. Вот, говорят, двенадцать часов, два часа — летят туда. Сходятся они все. Хочешь этой сюй, хочешь сенпом [снопом] сделаются... И летит на вяз. Вот так. У меня муж работал на комбайне, и вот такой, понимаешь, как двенадцать часов, жужжит, прям мимо башки летят! Ну, на самом деле! Хотя, говорят, и не верим мы этому делу, но есть, что-то есть (М.А. Куракина, 1922 г.р., урож. д. Маёвка Дивеевского р-на, живет в с. Б. Череватово; зап. П. Федосеева, А. Каракулов; 21-D008).

4. [А вы про череватовский вяз слышали что-нибудь?] Ну, говорят, я слыхала. Но это правда или неправда. Вяз там есть, ближе туда, к лесу. Вроде на него все колдуны слетаются. В двенадцать часов夜里. На совещание, наверное [смеется]. Им дают, наверное, определённую работу. Но я ведь это не знаю точно (Анна, 1937 г.р., урож. г. Мурома Владимирской обл., некоторое время жила в с. Б. Череватово, с 1962 г. живет в пос. Сатис; зап. А. Каракулов, Ж. Мазяр; 21-D037).

5. Женщины, они пошли за орехами — у нас вот тут Ивановский лес. И вот она [колдунья] задумала... У нас вот Череватово есть, череватовский вяз. Там слетаются колдуны. <...> И она, и ей туды нады. И она подруге-ти говорит: «Ты, говорит, постой здесь, а я ненадолго отлучусь». И вот пропала. А подруга говорит: «Стою, жду. Одна в лес не пойду, да и она сказала: жди». И тут она пришла и подруге-ти говорит: «Смотри не говори, что я ходила туды-то». Все знают про неё: она колдунья. Они все туды слетаются (М.Н. Трушинина, 1931 г.р., с. Суворово; зап. Ю.М. Шеваренкова; 21-D004\_1).

6. [А.П.:] А Машенька-то Сазонова пошла с Авдотьей-ти на поле. Там была рожь: ведь воровали ночью. А женщина-то — колдунья: про неё говорили. Она с ней зашла за село-то — она у ней пропала, колдунья. Она подошла к этому, к столу, насыпать-то, стоит — её всё нет и нет. Колдунья идёт, является. Она ей говорит: «Колдунщица! Где ты была?» Ну насыпали, пошли. Прямо это с ней. [А где колдунья была?] Кто их знает?! У них какой-то вяз. Куда-то летала. [М.Я.:] Какое-то дерево есть такое: вяз. Они там собираются по ночам-ти (М.Я. Пантурова, 1930 г.р.; А.П. Карасева, 1926 г.р., с. Суворово; зап. Н.Б. Храмова; 21-D003).

7. Всё говорили: в 12 часов они слетаются где-то, куда-то, все эти колдуны. На какой-то вяз. Ну, говорят, полетели вон колдуны на вяз! (Вера, 1936 г.р., с. Суворово; зап. Е. Емельянова, А. Распопин; 21-D073\_1).

8. У нас поверье было, что тут вот, в Череватове, есть дуб большущий-большущий. Туда, значит, все слетались те-то, которые

колдуны-то назывались. И у нас мама рассказала, говорит: «А вот, знаешь, в святки то, значит, был случай какой». Мама мне рассказывала (точно такое было): вот у неё у сестры свекровь была, а про неё говорили, что она, значит, колдунья. И говорит [маты], значит, сноха у неё не знала про это. А у неё [у свекрови], говорит, там на печке, где кожух, лежала какая-то баночка с мазью. Сноха говорит: «Я всё время на неё гляжу и никогда не спрашивала, что это за мазь, чего она там ей мажет. Однажды, — говорит, — у меня чирей какой-то — я взяла этой мазью намазалась, — говорит, — что со мной произошло! Меня, — говорит, — как вихрем подняло и понесло. Я, — говорит, — вся перепугалась, и принесло меня на этот череватовский дуб. А там, — грит, — такой пир идёт: там вообще все собирались, там и стол накрыт, и всякие яства, там и все. И я, — говорит, — увидела там свою свекровь. Она, — говорит, — меня увидела: "Ты с ума сошла! Как ты сюда попала? Ты что это? Иди! Тебя разорвут сейчас на клочья! Вон бери лошадь там, садись и бегом домой гони во весь... галопом!" Я, — говорит, — взяла эту лошадь — и галопом поприбежала (так напугалась), привязала её, эту лошадь, к забору, пришла домой, — говорит, — не могу отышаться. Немного погодя приходит свекровь. Она ни слова не говорит. Пришла, разделилась и легла спать. А я утром встаю, говорю: «Мам, иди-ка у забора, какую лошадь я привела ночью!» — «Да какую лошадь?» — «Да вот у забора-то, — говорит, — выдь». Вышла она, мы, — говорит, — с ней вышли. Там, говорит, коряга большущая, привязанная к этому забору». Эту легенду она [мать] мне рассказала. Она говорит: «Это вот всё какие-то усиленные случаи бывают именно в святки». Это, говорит, празднуют языческий праздник, не православный. Там черти, говорит, раскрепощаются и себя ведут чуть ли уже прям не в открытую. Вот в эти вот, говорит, две недели святочные (Е. Коноплева, 1932 г.р., с. Елизарево; зап. А. Мытарева; 21-D039\_5).

9. Я ведь там работала, в Череватове, пять лет. Это я там слышала об этом череватовском дубе. Ну в это я не верю: ну кто чего придумает, то и говорят. Встречаются колдуны, там у них собрания, беседуют они между собой. Ну это ерунда. Я не верю (Е.И. Юрина, 1928 г.р., уроженка д. Смолино Дивеевского р-на, работала учителем истории в с. Большое Череватово, живет в с. Глухово; зап. Н.Б. Храмова; 21-D024\_1).

10. Вот я помню, как разоряли эту церковь. Вот сбрасывали колокола. И те, кто разорял церковь, — комсомольцы. И ни один из этих молодых людей не остался в живых. Все подибли на войне. А одного не взяли на войну. Он был подслеповат, по зрению. Он — Николай Иваныч, добреший мужик, господи, — и вlip в та-

кую ситуацию, не по своей вине наверно. <...> Один раз напился пьяный. Не так уж здорово. Зимой пошел (он ходил каждый день до Дивеева в райком на работу), и его занесло. Вот между Череватовым и Елизаровым стоит дуб, дуб вековой вот такого обхвата. И есть поверье, что туда слетаются ну нечистые силы, что ли, в какой-то день. И вот его занесло к этому дубу. Но хватился он и нашей дорогу домой. Опамятаовался. Это он рассказывал. Его мать рассказывала моей матушке. А мы (у нас семья большая была), мы сидели на полатях и слушали... И после он с женой разошёлся, спился. Вернее, она ушла от него. Потом на завод устроился начальником цеха. Ну, это не важно. А потом опять запил. Умер. А дуб и сейчас стоит. Ну, кто его посадил, кто его знает — не знаю. Его пробовали и пилить, и всё — да нет! Свалить бы! (А.П. Цыплёнкин, 1932 г.р., с. Елизарьево; зап. Е. Кузнецова, А.Чуднова; 21-D038\_1).

11. У нас в Силёве... Телёнка я повела отдавать, а у меня грудной ребёнок, девочка. Сдали, а зерно было в церкви... Нам зерно выкинули из церкви-ти, а машину-то нам председатель не дал. Ну и что мне делать?! А у меня целый день ребёнок-то не сосал. И мужик был: в Дивееве работал. С ребёнком днём мать сидела, а с работы-ти он пришёл, он стал сидеть-то. А одна старуха была: она и говорит: «У меня там матушка, свёкрбь, сидит [в церкви]». А у меня нет никого: мужику-то утром-то на работу ехать. Ну я... что делать?! Я и пешим пошла. К двенадцати часам, знаю, что к двенадцати часам пошла. Боялась я... Вот кругом вязка, вот как овцы мелкие. И вот у них хвосты долгие. Белые, все белые. Я как подошла к вязу-то, ну сейчас вон — это грозой он весь... Давай вот так молиться я... И вот оне прям полем, по полю... и пошли. А у нас даже вязок, сейчас он жив! Они как пошли от вязка — как тяпнули: бегом, вот что и духу... А это в темень пасли лошадей, бывало, ноцью. Ну я оглядела: лошади — я уж не боюсь. Домой пришла, хозяину-то говорю, рассказываю. А он утром поехал за хлебом, говорит: «Никакого следа нет» (Екатерина, 1925 г.р., с. Б. Череватово; зап. П. Федосеева, А. Каракулов; 21-D010).

12. [А говорили у вас о вязе, к которому колдуны слетались?] Да, говорят разве. Я, например, около него была. Я из Смирново. Когда вот я ходила из Смирново на Череватово (там есть деревушка Сирёво [с. Силёво]). И вот около этого вяза ходили. Но мы ходили днём, смотрели, мы не боялись, говорили. Там ночи тёмные. Ну обыкновенный, большой, высокий вяз вот, только кудрявый там был. Особенного ничего не было, и мы не боялись. Мы ходили в сентябре, днём. А говорили, ночью, говорили-то (А.А. Киселёва, 1926 г.р., урож. с. Смирново Ди-

веевского р-на, живет в с. Ореховец.; зап. А. Каракулов, А. Мытарева; 21-D065).

13. [Колдуны у вас водились?] [Н.:] А как же! [В.Н.:] Христа ради, не говори! У нас там вона вяз стоит. Вон туды к Силёву. И в 12 часов там все черти собираются, все колдуны (В.Н. Антонова, 1923 г.р., Нина, ок. 85 лет, с. Дивеево; зап. Ж. Мазяр, А. Распопин; 21-D053\_1).

14. [А рассказывали у вас о дереве, к которому колдуны слетались?] У нас вот говорили, будто бы дуб вот в барском-то саду. Этот дуб: его ежели бы там выдолбить, прям наживёшься. Такой дуб. И вот, ну это всё слышь да вишь, а никто ведь не видал, будто бы там когда-то сходились (А.И. Калагина, 1926 г.р., с. Верякуши, зап. Е. Емельянова, А. Распопин; 21-D061).

15. [Т.И.:] Вот еще говорили: у нас тут вроде у барского дуба-то собирались тоже. [Т.:] Большой дуб у нас есть... [Т.И.:] Старый-старый этот дуб-то!. Барский сад у нас ещё вот тут вот. Барин жил здесь. И вот посадил он вот в самом тут углу дуб. И вот он до сих пор еще это растёт дальше. Живой ещё. И вот правда — нет ли? Говорили, что вроде сюда слетаются (Т.И. Курёнова, 1926 г.р.; Татьяна, 1954 г.р., с. Верякуши; зап. Н.Б. Храмова; 21-D059\_2).

16. В Рузанове есть дуб. Там же колдуны в Рузанове. И вот там тоже вяз, что ль, есть такой, и вот, говорят, туда это... слетают. Ну, там в двенадцать ночи. У них там есть где-то дуб... Один с Рузанова там. Я говорю: «Ты ходил на этот дуб, видел?» Молчит (А.А. Кириюхин, ок. 50 лет, д. Лихачи; зап. Ю.М. Шеваренкова; 21-D015).

17. Не знай, всё вот говорят, вот дубок там вот. Между Яковкой [Яковлевкой], между Дивеевым, между Елизаревом, между Рузановом — дубок вон. Вот все говорили: «Туды колдуны слетаются». Правда или нет — не знаю (Нина, 1937 г.р., урож. д. Дерновка Дивеевского р-на, живет в с. Елизарево; зап. Е. Кузнецова, А. Мытарева; 21-D042\_1).

18. Там в конце, к лесу, был вяз. Вот на этот вяз они собирались, летали. <...> А кто их знает, цаво они там делали?! Дело ихо было: цаво они там делают! За ними никто не следил. Боялись их! (М.И. Илюхина, ок. 85 лет, с. Яковлевка; зап. Е. Кузнецова, А. Мытарева; 21-D040\_1).

19. Вот у нас, бывало, везли в Сатис сено косить там, вот на колхоз везли. Вот там стоял вяз. Вот и говорили вот: все колдуны здесь! Они, всё говорили, ноцью, в двенадцать часов ночи оне в трубу вылетают! [смеётся]. Правда это, нет ли, не знаю. Про одного мужика говорили... (А. Мешанькина, 1929. г.р., д. Лихачи; зап. Н.Б. Храмова; 21-D020\_2).

20. Вот где-то есть, да, где-то есть вяз. Вяз, колдуны собираются на вяз, да. Колдуны на разные голосья кричат. Кто как. Кто зёваёт, кто кричит, кто плачет (вяз находился на Ковресах [пос. Коврез], тута на Ковресах). Ночью, ночью, да. А потом убегают. Ну как вот пробудут свой срок и идут домой. Бегут домой быстро — спать, чтоб никто не видал. <...> Как люди, конечно. Вот, например, я колдунья буду. Я тоже на вяз пойду, но я же человек — ногами и приду домой. <...> А кто знает, чего они там делают?! Я не знаю, чего делают: не знаю я. Может, спят, может, целуются: кто знает! [смеётся] (М.И. Малышева, 1928 г.р., с. Дивеево; зап. А. Каракулов, А. Мытарева; 21-D047).

21. [А вы не слышали о дереве, к которому колдуны слетаются?] Не знаю. Это говорили. У нас вот, я помню, в детстве на поле там в Нарышкине тоже говорили, что там вон до сих пор этот дуб стоит на поле. Не знаю: это правда? Не знаю: на самом деле? (Р.Ф. Деянова, 1942 г.р., урож. с. Нарышкино Вознесенского р-на Нижегородской обл., живет в пос. Сатис; зап. П. Федосеева, А. Каракулов; 21-D049).

22. Старухи говорили про колдунов. Это я в Ключицах ещё жила. Говорили: на дуб слетаются. Я думаю, как же они полетят? (А.И. Чикина, 1932 г.р., урож. с. Ратово Сеченовского р-на Нижегородской обл., некоторое время жила в с. Ключица Шатковского р-на Нижегородской обл., с 1955 г. живет в пос. Сатис; зап. П. Федосеева, А. Каракулов; 21-D050).

#### Примечания

<sup>1</sup> См. публикацию текстов с комментариями, отражающими нижегородскую специфику подобных быличек и бывальщин, в: Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья / Сост. К.Е. Корепова, Н.Б. Храмова, Ю.М. Шеваренкова. СПб., 2007. № 879, 916—922, 1113. С. 214, 222—223, 261, 403, 408—410, 428.

<sup>2</sup> В большинстве мифологических рассказов речь идет о деревьях, вязах и дубах, произрастающих на территории Дивеевского района, кроме двух последних, место действия которых — села, расположенные в двух других южных районах области — Вознесенском и Шатковском.

<sup>3</sup> Криничная Н.А. Русская мифология: мир образов фольклора. М., 2004. С. 428.

<sup>4</sup> Шеваренкова Ю.М. Исследования в области русской фольклорной легенды. Нижний Новгород, 2004. С. 67.

<sup>5</sup> Место рождения информанта указывается в том случае, если оно не совпадает с местом записи. Записи хранятся в архиве кафедры фольклора филологического факультета ННГУ; атрибуция записей дается по данным архива.

## Картографирование явлений культуры: «Комментарии к Польскому этнографическому атласу»

История работ в области картографирования культуры и создания атласов в Польше связана с именем Казимежа Мощинского, который еще в период между Первой и Второй мировыми войнами проводил полевые исследования материальной и духовной культуры на вновь присоединенных к Польше восточных территориях (кресах). Собранные более чем в ста населенных пунктах материалы послужили основой для создания «Атласа народной культуры Польши» [26], включающего 30 карт, которые позднее были переизданы в одном из томов фундаментальной монографии «Народная культура славян» [27]; еще десять карт были опубликованы в журнале «*Lud Słowiński*» [28]. Это — первая попытка зафиксировать культурные явления на карте и одновременно интерпретировать их на основе доступных этнографических, исторических и языковых источников. «Польша, первая среди всех стран, сподобилась пустить на предварительное, но все же действительно географическое и планомерное отображение целого комплекса этнографических явлений, чему способствовал целенаправленный сбор материала на всей территории страны, проведенный по абсолютно равномерной сетке населенных пунктов и по единой программе» [26, S. 2]. О необходимости работы над польским этнографическим атласом говорили в указанный период и другие ученые, в том числе Я. Карлович, Р. Завилинский, Я. Чекановский, К. Нитч, Я. Ст. Быстроń [30, S. 7]. В этот период в нескольких европейских странах независимо друг от друга появляются идеи создания национальных этнографических атласов, демонстрирующих пространственное распределение отдельных компонентов народной культуры [6, S. 139].

### История создания Польского этнографического атласа

К идеи национального атласа польские ученые вернулись после Второй мировой войны. В 1945 г. в Люблине на XXI съезде Польского народоведческого общества впервые был поставлен вопрос о создании Польского этнографического атласа (*Polski Atlas Etnograficzny*, далее РАЕ) [29]. Первоочередной задачей была признана разработка общего плана и методов работы над Атласом. Было решено, что в Атласе будет охвачена вся территория Польши, что он будет основываться на анкетных данных, опубликованной литературе и архивных материалах; предусматривалось также формирование постоянной сети корреспондентов, про-

живающих в намеченных для обследования районах [3, S. 8]. Для обследования выбирались «средние» по уровню культурного развития деревни, равномерно покрывающие территорию страны (расстояние между соседними пунктами не превышает 40 км). В итоге постоянная сеть РАЕ насчитывает около 340 пунктов, разбросанных по всей Польше [7, S. 126]. Поначалу предполагалось, что в работе будут участвовать университеты (Кракова, Лодзи, Познани, Торуни, Варшавы и Вроцлава), однако оказалось, что материалы, собранные разными вузами, несопоставимы и недостаточны для целей Атласа. Поэтому было решено создать специальную Комиссию, которая бы координировала всю работу над Атласом и обеспечила осуществление поставленных задач<sup>1</sup>.

В истории создания РАЕ можно выделить два этапа: первый связан с работой Комиссии во Вроцлаве, второй — в Чешине. Вначале составление Польского этнографического атласа было поручено Отделу этнографии Института истории материальной культуры Польской академии наук (ИНКМ РАН). Работа над атласом во Вроцлаве велась под руководством Юзефа Гаека, многолетнего редактора Атласа (при участии кафедр этнографии в Кракове и Варшаве) [30, S. 8]. Вроцлавский отдел Польского этнографического атласа с 1972 г. возглавлял Януш Богданович (впоследствии редактор Комментариев к РАЕ). В работе над Атласом, которая координировалась Вроцлавским отделом, участвовали многие известные польские этнологи: Ю. Гаек, Я. Климашевская, А. Кутреба-Пойнарова, М. Покропек, Я. Богданович, З. Клодницкий. Некоторые ученые в своих докторских диссертациях опирались на материалы РАЕ (К. Квасиевский, З. Стащак, Б. Гарыга, Я. Богданович, К. Ягела, З. Клодницкий, А. Шиманский, М. Троян и М. Марчик) [17, S. 100]. Результатом работы, начатой в 1954 г., стала публикация пробного выпуска, а затем шести крупноформатных томов РАЕ (1964—1981), содержащих 355 карт и посвященных различным аспектам традиционной культуры: земледелию, животноводству, строительству, традиционной пище, различным видам транспорта и путей сообщения. Еще три тома, в которых содержался материал по духовной культуре и социальным отношениям, были подготовлены к печати. Из-за финансовых трудностей они так и не вышли в свет (кроме 49 карт по погребальной обрядности). Так завершился первый, вроцлавский, этап работы над РАЕ.

Второй этап начался с переводом Комиссии по подготовке и изданию Атласа в Чешин и изменением концепции издания.

После смерти Я. Богдановича в конце 1998 г. материалы по Атласу были приняты профессором Силезского университета

Зигмунтом Клодницким и по его предложению отданы на хранение в тогдашний Чешинский филиал Силезского университета. Работа над ними была начата уже год спустя, в ней приняли участие студенты и аспиранты факультета этнологии Силезского университета в Чешине. З. Клодницкий вспоминает об этом: «При содействии студентов я закончил изучение демонологии, народных представлений и верований, а также вопросов соседской взаимопомощи. Таким образом, полевые исследования были окончательно завершены. Вместе со студентами и докторантами мы подготовили карты с комментариями, посвященные обычаям, обрядам и верованиям, связанным с родинами. Публикация указанных материалов планируется в ближайшие годы» [17, S. 100]. Отдел РАЕ в Чешине ведет активную издательскую деятельность, о чем свидетельствует подготовка и выпуск в свет пяти томов Комментариев к РАЕ, посвященных народным знаниям и верованиям, соседской взаимопомощи и свадебной обрядности, о чем речь пойдет далее. В 2010 г. предполагается издание тома по родинной обрядности [25]. Коллектив отдела в Чешине сначала состоял всего из трех исследователей (А. Дрождж, З. Клодницкий и А. Пенчак (Лебеда)) — сотрудников кафедры (позднее — Института) этнологии и культурной антропологии. В настоящее время к коллективу присоединилась выпускница факультета этнологии Силезского университета в Чешине Е. Дьяковская.

### Комментарии к Польскому этнографическому атласу

Помимо подготовки и издания томов с картами, программа работы над Атласом предусматривала составление и издание комментариев, которые должны были послужить важным дополнением к картам; подобные комментарии содержатся и в других этнографических атласах Западной Европы [4, S. 5]. Подготовка отдельных томов Комментариев к Польскому этнографическому атласу началась только в 1993 г.

В первых четырех томах Комментариев к РАЕ применялись единые методологические принципы. Согласно издательской концепции, включенные в том статьи должны были представлять выборку разного рода данных (в том числе и для территорий, не входящих в границы Польши), относящихся к тематике конкретных карт, которые были посвящены главным образом материальной культуре. В комментариях использовались полевые записи, музейные данные, литература по данному вопросу, а также фотоматериалы. Статьи готовили исследователи, на протяжении многих лет тесно связанные с Атласом: Я. Богданович, Б. Должицкая, Е. Грохольский, Б. Янковская, К. Яге-

**Komentarze  
do Polskiego Atlasu Etnograficznego**

Tom 6

Wiedza i wierzenia ludowe



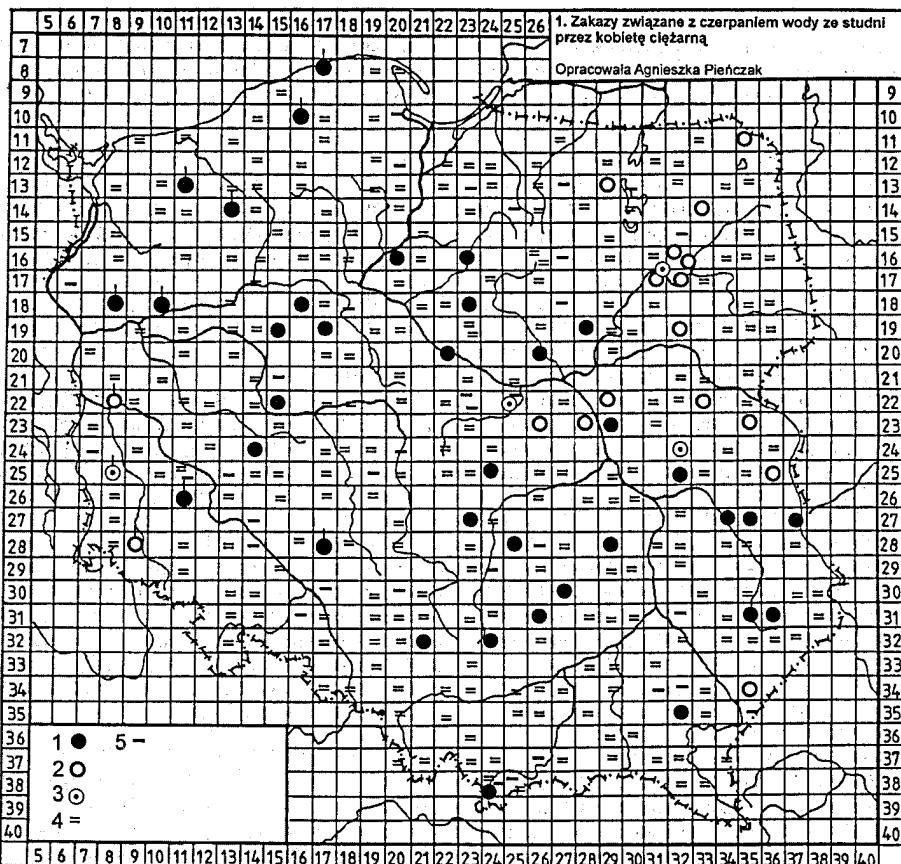
Polskie  
Towarzystwo  
Ludoznawcze  
Wrocław

Обложка 6-го тома Комментариев к Польскому этнографическому атласу

ла, З. Клодницкий, И. и М. Марчик, З. Соколович и А. Шиманский. Кроме текстов, в комментариях по каждой теме дается обширная библиография, список иллюстраций, индекс имён и географических названий. Неизбежным неудобством для читателей этих комментариев были отсылки к картам, содержащимся в опубликованных ранее томах (1–6).

Постоянные проблемы с финансированием привели к тому, что принятая ранее концепция Комментариев, документирующих и дополняющих использованные при картографировании материалы, со временем была пересмотрена. Это можно видеть уже в томе «Погребальные обычаи, обряды и верования», вышедшем в 1999 г. [5], в котором впервые комментарии были объединены со схематическими картами, ставшими неотъемлемой частью текста. Карты и тексты комментариев подготовили Я. Богданович (том вышел уже после его смерти), Б. Янковская и М. Марчик, в качестве редактора выступил З. Клодницкий. Мелкие картограммы были выполнены и точечным способом, и способом штриховки; от карт, напечатанных в предыдущих томах, они отличались не только размером, но и большей проработанностью деталей. На этих картах обозначалась только «положительная» информация, относящаяся к коренному населению Польши; не учитывались данные, собранные от переселенцев. По замыслу редактора, карты данного тома должны были стать несколько упрощенным отображением карт, предусмотренных в 7–9 томах Атласа [5. S. 11]. Особое внимание в томе

**Примерная карта РАЕ (составлена А. Пенчак)**



**Запреты при беременности, связанные с набором воды из колодца**

Пояснения к условным обозначениям:

Когда беременная женщина берет воду из колодца, она не должна: 1 – пить воду рядом с колодцем, 2 – выливать воду из ведра в колодец или на землю, 3 – пить воду непосредственно из ведра; 4 – отсутствие традиции, 5 – отсутствие ответа.

Примечания:

1. Карта подготовлена на основе полевых исследований, которые проводились в 1970-е гг. сотрудниками Лаборатории польского этнографического атласа (РАЕ).

2. Карта отражает данные запреты в хронологическом срезе 1970-х гг.

3. Вертикальная черта над пунктом означает, что данный материал записан от пришлого населения (переселенцев из восточных краев и жителей других польских территорий).

Карта выполнена на материалах ответов на вопросы, содержащиеся в анкете РАЕ № 7 «Родинные обычаи, обряды и верования» (составитель Ю. Гаек).

уделено библиографии, списку карт, перечню населенных пунктов, не входящих в постоянную сетку РАЕ, а также индексам.

Через несколько лет концепция издания вновь претерпела изменения. Как уже говорилось, ответственность за взятые на хранение материалы РАЕ в конце концов была возложена на З. Клодницкого, который, намереваясь закончить работу над Атласом, перенес их в Чешин. Последующие (чешинские) тома Комментариев носят характер авторских монографий, построенных по иным методологическим принципам: «Был принят принцип, в соответствии с которым авторы должны рассматривать собранные сотрудниками РАЕ полевые материалы, по тем или иным причинам не отраженные на картах. Это касается как деталей, которые не носят

систематического (типологического) характера, так и спонтанных ответов» [18. S. 6]. Изменился и способ подготовки карт. Была использована новая техника, а также иные формат и вид бланковки. Прежняя картограмма РАЕ была перерисована, скорректирована, были устранины лишние графические элементы, на бланковке были оставлены только главные объекты. Создатели новых карт предусмотрели способ обозначения случаев «отсутствия традиции» и «отсутствия ответа» (это ввел еще К. Мошинский) как значимых негативных ответов, информирующих об отсутствии данных по исследуемой теме в конкретном изучаемом пункте (см. приводимую на этой странице карту). Впервые были введены вертикальные черточки над значками, указывающие на то, что

ответы записаны от пришлого населения. С целью передать динамику исследуемых явлений использовались значки с точкой для обозначения того, что эти явления существовали в прошлом. Более детальная информация на этот счет помещается в тексте комментариев.

За редким исключением составители Комментариев отказались от обращения к данным из этнографической литературы<sup>2</sup>, поскольку они относятся к разным временным периодам, собирались по разным вопросникам, а часто и вовсе без них. Включение подобной информации в карты наравне с материалами, собранными специально для Атласа, часто приводило к затруднениям при определении времени появления и исчезновения анализируемых явлений. В связи с этим в Чешине было принято решение не публиковать карты, подготовленные во Вроцлаве под руководством Ю. Гаека и Я. Богдановича (тома 7–9). Содержавшаяся на них информация была взята из различных источников, не всегда идентифицирована по времени и пространству; впрочем, относящиеся к картам легенды не вызывают больших сомнений в типологическом плане. Все же часть указанных карт после необходимой редакторской правки была включена в некоторые комментарии, посвященные свадебной обрядности. «Анна Дрождж и Агнешка Пенчак заново проанализировали материалы полевых исследований РАЕ и заново составили карты. Это было необходимо в том числе и потому, что на картах, подготовленных во Вроцлаве, невозможно различить, откуда происходят данные — из полевых записей или из литературы, касающейся явлений, датированных XX в.» [19. S. 6]. В порядке исключения на некоторые карты также была помещена информация, взятая из литературы XIX в., чтобы тем самым создать определенный фон для материалов, собранных уже в ходе исследований 1980-х гг. Подобный подход применялся в двух последних выпусках, посвященных свадебной обрядности [23; 24].

Для этого потребовалось в обоих случаях делать выборки по текстам со старейшими данными, взятыми из библиотек и этнографических архивов почти всей Польши, что значительно увеличило время подготовки издания Атласа. По этой причине в следующих томах Атласа будут указаны исключительно те материалы Атласа, к которым читатель может иметь затрудненный доступ.

Усилия чешинского коллектива позволили надлежащим образом представить различные формы традиционной народной культуры и тем самым восполнить наиболее значительный пробел в этнографических знаниях. Об этом свидетельствует анализ множества составленных в Чешине карт, которые дали

специалистам возможность глубже изучать генезис, развитие и угасание исследуемых явлений.

В соответствии с вышеизложенными принципами, в Чешине были подготовлены и изданы следующие тома Комментариев к Польскому этнографическому атласу: «Народные знания и верования» [20], «Коллективная работа и соседская взаимопомощь» [21], «От ухаживания до гражданского брака» [22], «Роль и значение свата в бракосочетании» [23], «Взаимодействие деревенской общины во время свадебного обряда» [24]. В этих томах содержится в общей сложности 228 авторских карт.

К печати подготовлен также следующий том под названием «Обычаи, обряды и верования, связанные с рождением и воспитанием ребенка» [25]. В него вошли отдельные польские обычаи, обряды и верования, относящиеся к теме родин. В работе принимали участие студенты и аспиранты факультета этнологии Чешинского университета. Источниками послужили материалы, собранные в 1969–1974 гг. в селах, входящих в постоянную сетку РАЕ, по единому вопроснику «Родинные обычаи, обряды и верования», составленному Ю. Гаеком в 1969 г. Том открывает статья С. Грушки, посвященная магическим действиям, влияющим на плодовитость женщины и пол ребенка, а также народным способам определения пола будущего ребенка перед его рождением. В трех следующих статьях Р. Завада (Ухват) представляет материалы, описывающие роль и значение повитухи не только во время родов, но и в послеродовой период. Е. Дьяковская в своей статье касается различных аспектов проблематики, связанной с демонами, похищающими и подменяющими ребенка. Она также приводит интересную систематику внешнего облика демонов, подавая соответствующую информацию в табличной форме, что позволяет читателю проводить сравнительно-статистический анализ данных. Завершает же том статья П. Коппа, в которой автор подробно рассматривает роль и значение крестных родителей в сельском обществе.

В будущем планируется выпуск следующих томов Комментариев, посвященных другим родинным обычаям, свадебным кушаньям, народной демонологии, а в более отдаленной перспективе — выпуски, касающиеся малой сакральной архитектуры, ветряных мельниц, народного костюма.

В завершение хотелось бы отметить, что различные польские музеи учреждения и другие организации пользуются Комментариями как ценным источником информации о традиционной культуре, что становится возможным благодаря их строго документальному характеру.

## Примечания

<sup>1</sup> Об истории, основных положениях и перспективах развития РАЕ писали многие польские этнографы, причем их основные труды публиковались как в Польше, так и за ее пределами [см. 1, 3, 6–13, 16, 17, 30]. Отметим, что единственная публикация на русском языке, посвященная Польскому этнографическому атласу, вышла в России более полувека назад (см. [1]). В настоящей статье делается попытка восполнить многолетний перерыв в освещении указанной темы в этой стране.

<sup>2</sup> Исключение составляют «Atlas kultury ludowej w Polsce» [26], «Atlas der deutschen Volkskunde» [14], «Atlas języka i kultury ludowej Wielkopolski» [2] «Atlas der pommerschen Volkskunde» [15] и некоторые другие источники (см. [19. С. 6]).

## Литература

1. Gajek J. O Pольском этнографическом атласе // Краткие сообщения Института этнографии. М., 1955. Т. 22. С. 54–59.
2. Atlas języka i kultury ludowej Wielkopolski / Red.. Z. Sobierajski, J. Burszta. T. 1–10. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1979–2001 (остальные тома изданы в Познани).
3. Bohdanowicz J. Polski Atlas Etnograficzny — wykładnia zadań i metod pracy // Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego. Т. 1: Rolnictwo i hodowla. Cz. 1 / Red. J. Bohdanowicz. Wrocław, 1993. S. 7–32.
4. Bohdanowicz J. Przedmowa // Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego. Т. 1: Rolnictwo i hodowla. Cz. 1 / Red. J. Bohdanowicz. Wrocław, 1993. S. 5–6.
5. Bohdanowicz J. Wstęp // Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego. Т. 5: Zwyczaje, obrzędy i wierzenia pogrzebowe / Red. J. Bohdanowicz. Wrocław, 1999. S. 11–12.
6. Bohdanowicz J., Sokołówna W. Etnograficzne prace atlasowe w Europie // Etnografia Polska. Wrocław etc., 1980. Т. 24. S. 139–158.
7. Bohdanowicz J., Szymbański A. Polski atlas etnograficzny. Podstawy źródłowe, osiągnięcia, perspektywy // Etnografia Polska. Wrocław etc., 1985. Т. 29. Z. 1. S. 125–128.
8. Gajek J. Atlas Ethnographique Polonais // Studia z dziejów gospodarstwa wiejskiego. 1993. Т. 6. Z. 2. S. 51–55.
9. Gajek J. L'atlas Ethnographique Polonais en 1953–1957 // Kwartałnik historii kultury materialnej. Warszawa, 1958. Z. 1–2. S. 307–314.
10. Gajek J. The significance of the Polish Ethnographic Atlas for the ethnology of Poland // Poland at the 9<sup>th</sup> International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1973. S. 43–68.
11. Gajek J. Z historię etnokartografie v Połsku // Slovenský národopis. Bratislava, 1974. Z. 22. № 3. S. 361–373.
12. Gajek J., Kłodnicki Z. Der Polnische ethnographische atlas Forschungsstand // Ethno-

logia Slavica. Bratislava, 1976–1977. T. 8–9. S. 295–301.

13. Hanisch K. Etnographische Atlasvorhaben in Polen // Festschrift Matthias Zender. Studien zur Volkskultur, Sprache und Landesgeschichte / Hrsg. von E. Ennen, G. Wiegmann. Bonn, 1972. S. 296–306.

14. Harmjanz H., Röhr. Atlas der deutschen Volkskunde. Leipzig, 1936–1940.

15. Kaiser K. Atlas der pommerschen Volkskunde. Greifswald, 1936.

16. Kłodnicki Z. Polski atlas etnograficzny – historia, stan obecny i perspektywy // Lud. 2001. T. 85. S. 239–275.

17. Kłodnicki Z. Polski atlas etnograficzny – stan prac // Ethnologia Europae Centralis / Red. naczeln J. Langer. Brno; Cieszyn, 2005. T. 7. S. 100–105.

18. Kłodnicki Z. Przedmowa // Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego. T. 6: Lebeda A. Wiedza i wierzenia ludowe. Wrocław; Cieszyn, 2002. S. 5–8.

19. Kłodnicki Z. Przedmowa // Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego. T. 8: Zwyczaje i obrzędy weselne. Cz. 1: Drożdż A., Pieńczak A. Od złotów do ślubu cywilnego. Wrocław; Cieszyn, 2004. S. 5–7.

20. Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego. T. 6: Lebeda A. Wiedza i wierzenia ludowe. Wrocław; Cieszyn, 2002.

21. Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego. T. 7: Drożdż A. Pomoc wzajemna. Współdziałanie społeczne i pomoc sąsiadzka. Wrocław; Cieszyn, 2002.

22. Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego. T. 8: Zwyczaje i obrzędy weselne. Cz. 1: Drożdż A., Pieńczak A. Od złotów do ślubu cywilnego. Wrocław; Cieszyn, 2004.

23. Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego. T. 8: Zwyczaje i obrzędy weselne. Cz. 2: Pieńczak A. Rola i znaczenie swata w kojarzeniu małżeństw. Wrocław; Cieszyn, 2007.

24. Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego. T. 8: Zwyczaje i obrzędy weselne. Cz. 3: Drożdż A. Współdziałanie społeczności wiejskiej podczas obrzędu weselnego (druga połowa XIX wieku i XX wiek). Wrocław; Cieszyn, 2009.

25. Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego. T. 9: Zwyczaje, obrzędy i wierzenia związane z narodzinami i wychowaniem dziecka. Cz. 1 / Red. Z. Kłodnicki, A. Pieńczak. Wrocław; Cieszyn, 2010. (W druku).

26. Moszyński K. Atlas kultury ludowej w Polsce. Z. 1. Kraków, 1934.

27. Moszyński K. Kultura ludowa Słowian. Kultura duchowa. Cz. 1. Kraków, 1934.

28. Moszyński K. Niektóre przyczyny różnicowania kultury ludowej w Polsce // Lud Słowiński. Kraków, 1937. T. 4; Z. 1. S. B65–117.

29. Polski atlas etnograficzny / Red. J. Gajek. T. 1–6. Warszawa, 1964, 1965, 1967, 1971, 1974, 1981.

30. Polski atlas etnograficzny. Zeszyt próbny / Red. J. Gajek. Wrocław, 1958.

**АГНЕШКА ПЕНЧАК,**

доктор наук; Силезский университет  
(Чешин, Польша)

Перевод с польского М.В. Ясинской

## Новые исследования русской сказки

Т.В. Краюшкина. Мир семейных отношений в русских народных волшебных сказках. — Владивосток: Дальнаука, 2005. — 200, [3] с.

Т.В. Краюшкина. Мотивы тела и телесных состояний человека в русских народных волшебных сказках Сибири и Дальнего Востока. — Владивосток: Дальнаука, 2009. — 335, [2] с., табл.

В последнее время довольно часто можно услышать, что изучение сказок переживает кризис. Отчасти это так. В то же время нельзя не отметить, что выходят сказковедческие статьи, проводятся круглые столы и семинары. Свидетельством того, что интерес к этому жанру не затухает, стало и проведение в рамках II Всероссийского конгресса фольклористов круглого стола, посвященного изучению сказки в современных условиях.

Можно говорить о своего родаrenaissance сказковедения за последние несколько лет: практически одновременно вышло несколько монографий на данную тему. В то же время даже исследователи, сферой научных интересов которых является сказка, не сразу познакомились с этими книгами, поскольку научная литература в целом и исследования по сказке в частности в силу известных обстоятельств малодоступны даже для специалистов.

В данной рецензии будут рассмотрены две работы Т.В. Краюшкиной, которые вышли в 2005 и 2009 гг. во Владивостоке.

В первой книге «Мир семейных отношений в русских народных волшебных сказках» рассматриваются сохранившиеся в волшебной сказкеrudimenty существовавших некогда моделей брачных отношений, при этом исследовательница не только описала эти модели, но и успешно выявила отраженный сказкой переход от одной формы брака к другой. В работе дан подробный анализ отношений между женихом и невестой, мужем и женой, а также любовниками в разных формах брака. Уделено внимание таким явлениям, как второбрачие и вдовство, при этом не только констатируется наличие этих явлений в сказке, но и показано отношение к ним сказочников. Особое место в книге занимает проблема отношений детей и родителей. Еще одним аспектом исследования стали различные формы отношений между братьями и сестрами. Весьма интересны наблюдения автора и над спецификой формирования особенностей исторического развития второстепенных (по отношению к родителям/детям и родным братьям/сестрам) форм родства и свойства.

Первая глава монографии посвящена брачным отношениям в русских народных сказках. Автор отмечает, что русская народная сказка отразила исторически существовавшие формы семейных отношений. На многочисленных примерах показаны зафиксированные сказкой элементы промискуитета, кровнородственной, пулнуальной, парной, патриархальной и моногамной семьи. Исследовательница рассматривает нарушение в сказке норм брачных отношений и наказание за это. В то же время отмечается, что, хотя сказка и отстаивает экзогамию как норму, в некоторых случаях экзогамия отрицается сказкой, например в сюжетах о мачехе и падчерице. Особое внимание уделено образам невесты и жениха, многообразию их типов и отношениям этих персонажей в различных сюжетах. Большинство сюжетных типов русской волшебной сказки строится на мотиве поиска жениха или невесты героем, вступившим в брачный возраст. Сказка отразила три модели брачных отношений: самопроватывание, выкуп в форме отработки и умыкание.

Рассматриваются и отношения между супругами. Автор убедительно доказывает, что мотив создания семьи является одним из основных в сказке; для русской сказочной традиции характерно предпочтение семейных, а не кровнородственных отношений. Анализируется и тема вдовства, нашедшая отражение в целом ряде сюжетных типов. Однако автор приходит к выводу, что этот мотив не стал широко распространенным, хотя для некоторых сказок и является основным. В большинстве же случаев он подчинен теме брачных отношений и наследования. Что касается мотива второбрачия, также рассматриваемого в данной главе, было высказано предположение, что в сказке оно может быть законным/незаконным, добровольным/недобровольным и осуществленным/неосуществленным. С точки зрения автора, этот мотив тесно связан с темой экзогамии/эндогамии. Сказка, как полагает исследовательница, не одобряет экзогамного второбрачия, если герои имеют детей от первого брака.

Особое место в книге занимает анализ образов любовника и любовницы. Сказка показывает отрицательное влияние отношений любовников на жизнь членов семьи. Рассмотрев целый ряд сюжетных типов, автор делает вывод о том, что в большинстве сюжетов любовником обзаводится замужняя героиня; реже девушка; любовник же всегда холост. Нам кажется довольно спорным предположение, что образ неженатого любовника связан с тем, что он одно-

временно является претендентом на престол. Образ любовника наиболее значим в двух сюжетах: «Волшебное кольцо» (СУС 560) и «Звериное молоко» (СУС 315); в первом случае любовник не претендует на престол — обычно это царь, принц, королевич и т.п., т.е. он просто соответствует по социальному статусу жене героя (царской дочери), в отличие от героя (крестьянский сын). Во втором сюжетном типе вопрос о престоле также не является первостепенным: у любовника может быть некое царство, если он является летающим змеем или сходным с ним персонажем. Если же любовник — побежденный героем разбойник, то соблазнение сестры героя обычно служит местью за то, что герой лишил его шайки и богатства. Сексуальная связь с героиней может помочь ему победить героя, но никак не приводит к воцарению, поскольку герой или героиня лишились престола и на момент появления любовника не имеют царства, которым тот мог бы завладеть.

Вторая глава книги посвящена отношениям родителей и детей в сказке. Исследовательница отмечает, что сказке свойственно внимание к таким моментам, как зачатие, беременность матери, рождение ребенка, его рост и воспитание, а также представления, связанные с многодетностью, бездетностью, рождением внебрачного ребенка и т.п. Нам кажется не совсем правомерным рассматривать в данном разделе сюжеты, в которых действует герой, ищущий брачного партнера, поскольку в этом случае его нельзя считать ребенком. Другое дело, что в сказках с героем-богатырем мотив чудесного рождения и детство героя являются устойчивыми элементами сюжета. Именно поэтому автору следовало бы рассматривать сказку по мотивам, что позволило бы подробнее осветить реализацию категории «детство» в сказках данных сюжетных типов.

Безусловно, интересен раздел о мифологических истоках образов чудесных детей и предложенная автором классификация типов чудесного зачатия. В известных нам источниках мотив «вымаливание ребенка» не рассматривался как отдельный тип чудесного зачатия. Т.В. Краюшкина убедительно доказала, что данный мотив может функционировать как самостоятельный и единственно правильный способ получить желанного ребенка. К сожалению, автор не отметила, что, скорее всего, мы имеем дело с элементом, попавшим в сказку на поздних этапах ее бытования, поскольку в большинстве сюжетов данной тематики молитва и посещение монастырей не приводят к ожидаемому результату, и только чудесный предмет (рыба, яйцо, яблоко) может вызвать желательную

беременность. Особое внимание автор уделяет отношениям родителей с детьми, причем не только с родными, но и с приемными.

В третьей главе рассматриваются взаимоотношения сиблиングов. Автор подробно анализирует возможные типы отношений между родными братьями и сестрами, а также между побратимами и названными сестрами (побратимство в сказках разработано в большей степени, чем посестримство). Нам кажется недостаточно убедительным положение о том, что в сказках с мотивом кражи одежды у купающейся девушки отмечается мотив отвергнутого предложения об установлении родственных отношений «брать—сестра». С нашей точки зрения, в этом мотиве героиня лишь перечисляет все возможные виды отношений между людьми (отметим, что не только между мужчиной и женщиной, как пишет автор, но и между женщиной и женщиной, поскольку пол похитителя ей неизвестен); герой лишь выбирает нужный ему тип отношений, а вовсе не отказывается от предложенного побратимства. Автор рассмотрел и такие второстепенные формы родства и свойства, как бабушка/дедушка — внука/внучка; теща/зять; зять/шурун; невестка/свекр; сваты; крестник/крестный; коллатеральные отношения.

В Заключении автор делает вывод о том, что в сказке те или иные формы семейных отношений могут утверждаться одними родственниками и не приниматься другими, отстаиваться младшим поколением и отвергаться старшим.

Основным аспектом исследования второй книги Т.В. Краюшкиной «Мотивы тела и телесных состояний человека в русских народных волшебных сказках Сибири и Дальнего Востока» стало человеческое тело<sup>1</sup>. Пожалуй, это первое в отечественной науке исследование, в котором рассмотрены мотивы тела и телесных состояний на соответствующем материале. Главной проблемой исследования являются принципы, которыми руководствуется сказка, изображая тело и телесные состояния человека.

В первой главе книги говорится о мотивах, в которых фигурируют части тела и лица, пол персонажей, размеры тела, красота и т.п. Автор отмечает, что за определенными частями тела в сказке закреплен ряд функций, указывающих на связь персонажа с иным миром, на его чудесное рождение и т.п. Гендерная принадлежность персонажа задана сказкой изначально, но в то же время у отдельных персонажей, чаще всего детей, пол не указывается, что является важным для развития сюжета. Данное положение не кажется нам убедительным. Действительно, в ряде сюжетов вредитель скры-

вает от отца пол ребенка или подменяет младенца животным, но сказка сообщает, что у царевны родился мальчик или мальчики «по колено ноги в золоте, по локти руки в серебре, по бокам ясны звездочки». Сокрытие рождения ребенка вообще и сокрытие пола — разные мотивы. Сказке известен и мотив сокрытия пола, и даже мотив его перемены<sup>2</sup>, но в любом случае они характерны для сюжетных типов, отличных от тех, в которых антагонист скрывает рождение героини ребенка. Более того, сокрытие пола и его перемена являются активными действиями самого персонажа, в то время как в сюжете СУС 707 («Чудесные дети») ребенок оказывается объектом действия. Интересны наблюдения автора о том, что сказка фиксирует внимание на размерах (росте, весе, ширине плеч) только мужских персонажей. Действительно, в большинстве случаев это так, но сказка знает мотивы, в которых описываются рост и физическая мощь женщины; прежде всего речь идет о сказках с героиней-воительницей (например, СУС 400<sub>2</sub>, «Царь-девица»).

Во второй главе рассматриваются особые состояния человеческого тела. Автор обращается к мотивам изготовления человека из различных материалов, появления ребенка из частей тела взрослого и рождения младенца в результате чудесного зачатия. Отдельные параграфы посвящены таким категориям, как сила и слабость; болезнь и исцеление; смерть и оживление; сон; опьянение, похмелье и отрезвление.

В третьей главе рассмотрены различные изменения внешнего облика. Автор анализирует разные типы оборотничества, отмечая, что сказка использует четырех-, трех- и двусоставные модели, в соответствии с которыми персонаж изменяет свой облик. Оборотничество может быть добровольным или невольным, самостоятельным или несамостоятельным. Отмечает исследовательница и связь оборотничества со временем (днем зверь, ночью человек) и пространством. Подробно анализируется и другой мотив — переодевания, который имеет ряд особенностей, связанных с изменением социального статуса персонажа. Автор отмечает, что мотив переодевания тесно связан с мотивом заключения брака или его отставания. Нельзя согласиться с автором, что тип добровольного переодевания в сказке преобладает. В сказках с невинно гонимой героиней переодевание в одежду более низкого социального статуса навязывается героине антагонистом. В сюжетах с мужским персонажем помимо навязанного противником переодевания есть и вынужденное (когда герой скрывает свой истинный облик), которое вряд ли можно рассматривать

как добровольное. Добровольным можно считать лишь переодевание, используемое героем как тактический прием, необходимый для достижения нужного результата.

Довольно спорным является раздел, посвященный пряткам. Заметим, что ни в этом разделе, ни в параграфе, посвященном одежде, автор не рассмотрел различные предметы, делающие человека невидимым, тогда как они напрямую связаны с изменением облика, в отличие от пряток. Большой интерес вызывает параграф «Нагота», в котором рассматриваются разновидности мотива наготы в сказках. Мотив неритуальной наготы преобладает над мотивом наготы ритуальной; продолжительность периода обнажения зависит от двух моментов: герой остается нагим, пока не достигнута поставленная им цель или пока он не получил средство покрытия наготы.

Проанализировав весь имеющийся в распоряжении материал, автор приходит к выводу, что мотивы, связанные с телесными состояниями, различаются по функциям. Одни важны для развития сюжета, другие — для характеристики персонажа, третий выполняют дополнительные функции. С позиций частотности группа мотивов, связанная с признаками тела, разработана сказкой меньше, чем группа, связанная с состоянием тела и изменением облика. Крайне интересна составленная автором таблица соотношения различных мотивов друг с другом.

#### Примечания

<sup>1</sup> Интерес к телу как к предмету исследования культурной антропологии в последнее время необычайно велик. Данная тема активно разрабатывается специалистами самых разных дисциплин (этнографами, культурологами, литературоведами, лингвистами, фольклористами), что позволяет рассмотреть «воплощение тела» сквозь призму истории культуры, словесности, семиотики.

<sup>2</sup> Добровольская В.Е. Мотив «сокрытия пола» в восточнославянской эпической традиции // Письменность, литература и фольклор славянских народов: XIV Международный съезд славистов. Охрид, 10–16 сентября 2008 г.: Доклады Российской делегации. М., 2008. С. 412–421.

#### Сокращения

СУС — Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кашников, Н.В. Новиков. Л., 1979.

В.Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ,  
канд. филол. наук;  
Гос. республиканский центр  
русского фольклора  
(Москва)

## НОВАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО ФОЛЬКЛОРУ, ЭТНОГРАФИИ, ЭТНОЛИНГВИСТИКЕ

### Исследования и материалы

Абашин С.Н. Этнографическое знание и национальное строительство в Средней Азии («проблема сартов» в XIX — начале XXI в.): Автoref. дис. ... докт. ист. наук / [Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН]. — М., 2008. — 53 с.

Аджиев А.М. Специфика, связи и типология кумыкского песенного фольклора в историческом освещении. — Махачкала: [Б.и.], 2008. — 348 с.

Айрапетян В. Толкование на анекдот про девятых людей (АТ 1287). — М.: Языки славян. культуры, 2010. — 80 с.

Алиева Ф.А. Взаимосвязи жанров устной прозы в фольклоре народов Дагестана. — Махачкала: [Б.и.], 2008. — 364 с.

Алябьева А.Г. Традиционная инструментальная музыка Индонезии в контексте мифopoэтических представлений: Автoref. дис. ... докт. искусствоведения / [Новосиб. гос. консерватория (академия) им. М.И. Глинки]. — Новосибирск, 2009. — 55 с.

Басангова Т.Г. Обрядовая поэзия калмыков (система жанров, поэтика): Автoref. дис. ... докт. филол. наук / Ин-т яз., лит. и искусства им. Г. Цадасы Дагестан. науч. центра РАН. — Махачкала, 2009. — 51 с.

Бейли Дж. Три русских лирических размера. — М.: Языки славян. культуры, 2010. — 584 с. — [Анализ рус. нар. стиха].

Богданов К.А. Vox populi: Фольклорные жанры советской культуры. — М.: Нов. лит. обозрение, 2009. — 368 с.: ил.

Бухарова Г.Х. Башкирский народный эпос «Урал-батыр»: когнитивно-дискурсивный и концептуальный анализ: Автoref. дис. ... докт. филол. наук / Башкир. гос. ун-т. — Уфа, 2009. — 52 с.

Варламов Д.И. Народные традиции в контексте инструментализма в музыкальном искусстве России XIX—XX вв.: Автoref. дис. ... докт. искусствоведения / Рос. ин-т культурологии; [Место защиты: Саратов. гос. консерватория им. Л.В. Синявина]. — Саратов, 2009. — 41 с.

Ганиева А.А. Лезгинский фольклор. — Махачкала: [Б.и.], 2008. — 536 с.

Гимбатова М.Б. Культ поведения и этикет ногайцев в XIX — начале XX в.: коммуникативные нормы в семейном и общественном быту: Автoref. дис. ... докт. ист. наук / Ин-т ист., археологии и этнографии Дагестан. науч. центра РАН. — Махачкала, 2009. — 50 с.

Головаин И.А. Константы фольклорного сознания в устной народной прозе Урала (XX—XXI вв.) / Челябин. гос. пед. ун-т. — Челябинск: Энциклопедия, 2009. — 251 с.

Загребин А.Е. Этнографическое изучение финно-угорских народов России в XVIII — начале XX в.: история, теория и практика: Автoref. дис. ... докт. ист. наук / [Место защиты: Чуваш. гос. ун-т им. И.Н. Ульянова]. — Чебоксары, 2009. — 43 с.

Ильинский Водлозерский погост: материалы науч. конф. «Водлозерские чтения: Ильинский погост» (6–10 авг. 2007 г.) / Под ред. А.В. Пигина. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2009. — 329 с. + 8 с. ил.

Из содерж.: Логинов К.К. Ильинский погост глазами этнографа (с. 125–136); Ильина Т.С., Ипполитова А.Б. Водлозерский пастушеский отпуск конца XVIII в. из экспедиционных материалов Н.Н. Харузина (с. 197–245); Гаврюшина Л.К. «Человек живет как трава растет» (жизнь и смерть в севернорусских духовных стихах) (с. 280–289); Смирнов Ю.И. Старина о том, как русские богатыри спасли польскую землю от турецкого нашествия (с. 290–320).

Котин И.Ю. Тюрбан и «Юпион Джек»: Выходцы из Южной Азии в Великобритании / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. — СПб.: Наука, 2009. — 228 с.

Лабыщев Ю.А., Щавинская Л.Л. Народная литература белорусско-русско-украинского пограничья. — М.: [Ин-т славяновед. РАН], 2009. — 320 с.: ил.

Мартеница. Mărgărită. Mărt'c. Veroge... (Материалы круглого стола 25 марта 2008 г.) / Ин-т славяновед. РАН. Центр лингвокульт. исследований «Balcanica»; [Отв. ред. И.А. Седакова]. — М.: [Б.и.], 2009. — 147 с.: ил.

Попов Г.И. Русская народно-бытовая медицина. — Рязань: Александрия, 2010. — 472 с.

Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2009 г. / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН; Отв. ред. Ю.К. Чистов, М.А. Рубцова. — СПб.: МАЭ РАН, 2010. — 348 с.: карты, табл., ил.

Садалова Т.М. Алтайская народная сказка: формы этнобытования, типология сюжетов, поэтика и текстология: Автoref. дис. ... докт. филол. наук / Горно-Алтайск. гос. ун-т; [Место защиты: Калмыц. гос. ун-т]. — Элиста, 2009. — 38 с.

Сефербеков Р.И. Пантеон языческих божеств народов Дагестана (типология, характеристика, персонификации): Автoref. дис. ... докт. ист. наук / Ин-т ист., археологии и этнографии Дагестан. науч. центра РАН. — Махачкала, 2009. — 44 с.

Славянская традиционная культура и современный мир / Мин-во культуры РФ. Гос. рест. центр рус. фольклора. — Вып. 12: Социальные и эстетические нормативы традиционной культуры: Сб. науч. ст. / [Сост. М.Д. Алексеевский, В.Е. Добровольская]. — М.: [ГРЦРФ], 2009. — 376 с.; Вып. 13: Традиционная культура современного города: Сб. науч. ст. / [Сост. М.Д. Алексеевский, В.Е. Добровольская, А.Б. Ипполитова]. — М.: [ГРЦРФ], 2010. — 464 с.

Слово устное и слово книжное: [Сб. ст.] / РГГУ. Ин-т высш. гуманит. исследова-

ний им. Е.М. Мелетинского; Центр типологии и семиотики фольклора; [Сост. М.А. Гистер]. — М.: [РГГУ], 2009. — 542 с. — (Традиция — текст — фольклор. Типология и семиотика / Отв. ред. С.Ю. Неклюдов).

**Танкиева Л.Х.** Генезис, специфика и типология ингушских сказок: Автореф. дис. ... докт. филол. наук / Ингуш. гос. ун-т. — Махачкала, 2009. — 66 с.

**Узенёва Е.С.** Болгарская свадьба: Этнолингвист. исследование / Ин-т славяновед. РАН, [Отв. ред. С.М. Толстая]. — М.: Индрик, 2010. — 280 с.: табл., карты + 8 л. цв. вкл. — (Традиц. духов. культура славян. Соврем. исследования).

**Челебиев Ф.И.** оғлы. Морфология дастгях: Автореф. дис. ... докт. искусствоведения / [Рос. ин-т истории искусств]. — СПб., 2009. — 46 с.

**Чуякова Н.М.** Сатира и юмор в устном народном творчестве адыгов: Автореф. дис. ... докт. филол. наук / Адыг. гос. ун-т. — Майкоп, 2010. — 46 с.

**Чёха О.В.** Новогреческая лексика народной астрономии в сопоставлении с балканославянской: луна и лунное время (этнолингвистический аспект): Автореф. дис. ... канд. филол. наук / Ин-т славяновед. РАН. — М., 2009. — 24 с.

**Шауб И.Ю.** Миф, культ, ритуал в Северном Причерноморье VII—VI вв. до н.э.: Автореф. дис. ... докт. ист. наук / [Ин-т ист. материальн. культуры РАН]. — СПб., 2009. — 48 с.

#### Фольклорные тексты

**Бурцев А.Е.** Народный быт велико-го севера. Его нравы, обычаи, предания, предсказания, предрассудки, притчи, пословицы, присловия, прибаутки, перегудки, притевы, сказки, присказки, песни, скороговорки, загадки, счеты, задачи, заговоры и заклинания. — М.: МООО «Экологический союз Подмосковья», 2010. — 624 с.

**Русские заговоры из рукописных источников XVII — первой половины XIX в.** / Ин-т миров. лит. им. А.М. Горького РАН; Сост., подгот. текстов, ст. и comment. А.Л. Топоркова. — М.: Индрик, 2010. — 832 с.: ил. — (Традиц. духов. культура славян. Публикация текстов).

#### Справочные материалы, учебники, альбомы

**Сергей Дурылин и его время:** Исследования. Тексты. Библиография. — Кн. 1: Исследования. — М.: Модест Колеров, 2010. — 512 с. — (Исследования по ист. рус. мысли).

**Русские художественные промыслы.** — М.: Мир энциклопедий Аванта+; Астrelъ, 2010. — 180 с.: ил.

Материал подготовила  
**О.В. ТРЕФИЛОВА;**  
Гос. республиканский  
центр русского фольклора  
(Москва)

#### Конференция

#### «Петрушка круглый год»

24 октября 2009 г. Российский институт истории искусств (РИИИ) и Европейский университет в Санкт-Петербурге (ЕУ СПб) в честь юбилея известного петербургского фольклориста Анны Федоровны Некрыловой провели совместную научную конференцию «Петрушка круглый год». Выступления в основном затрагивали две обширные области традиционной культуры: представления и практики, связанные с календарным циклом («Круглый год»), и исследования театра, преимущественно народного («Петрушка»).

Доклад **Н.Н. Глазуновой** (РИИИ). «К вопросу типологической общности некоторых календарных жанров в фольклоре народов Евразии» был посвящен сопоставлению обрядов календарного цикла народов России, Центральной и Передней Азии. С помощью сравнительно-типологического метода анализировались такие ритуальные действия, как новогодние обходы дворов с песнями, гадание при помощи песен (например, подблудных — в русской традиции), зазывания дождя, встреча весны. Выявлены совпадения на уровне разных кодов (словесного, музыкального, тембрового, артикуляционного), а также ряд схожих мифологических образов и представлений.

**Н.Ю. Альмеева** (РИИИ) в докладе «Календарное сознание народов Волго-Камья (этномузикологический аспект)» отметила, что возникшее на основе древнего земледелия, календарное пение в специфических — «экстремальных» — формах интонирования сохранялось в XX в. Обрядовые напевы многих народов исполняются особым, «непесенным» тембром, зачастую пронзительным, резким, на грани инструментальности. Такое звукоизвлечение отмечено в песенных традициях мордвы, марийцев, удмуртов, чувашей, татар-крышен. Исключение составляет музыкальная культура татар-мусульман. Для традиционного сознания православных народов региона характерно сосуществование языческой обрядности с христианской. Праздниками отмечены четыре точки солнечного круга: зимний и летний солнцевороты, весенне и осенне равноденствие. Полная картина музыкальной составляющей приуроченных к ним обрядов складывается только при суммировании данных ряда культур региона.

В докладе **В.В. Виноградова** (РИИИ) «“Опочина” из полевых наблюдений» была рассмотрена зафиксированная на



Слева направо: Е. Белозеров, Е. Слонимская, А.Ф. Некрылова

севере Тихвинского р-на Ленинградской обл. вариация святочной игры ряженых «покойником ходить». *Опочина* (или другое название — *личина*) представляет собой двойную маску. Под обычным для *куликов* (ряженых) платком, скрывающим их лицо, прячется другая маска, нарисованная поверх слоя белой глины. В каждой святочной артели, пришедшей в дом, скрывается своя *опочина*. Когда маску обнаруживают, ряженый принимается ловить всех присутствующих. Кроме того, в этих местах *опочиной* называли детскую куклу с нарисованным лицом.

**М.Н. Власова** (Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН) в докладе «Сюжеты о солдатчине водяных и леших в прозаическом фольклоре XIX в.» на материалах несказочной прозы (преимущественно записанных в Вятской губ.) рассмотрела повествования, в которых отразились представления крестьян о рекрутском наборе и военной службе. Рассказы о «солдатчине леших» и о битвах лесных «хозяев» под командованием лешего-атамана, лешего-военачальника мифологизируют единение всех сил универсума в борьбе с неприятелем. Здесь доминирует военная героика: «лесные сражения» нередко сопутствуют реальным войнам людей и ведутся «русскими лешими» в поддержку русских солдат. Образ лешего-воителя появляется и в противоположных по семантике и функциональной направленности текстах. В быличках о чудесном спасении человека от солдатчины мифологизированный ге-

нерал-защитник (или обворачивающийся генералом леший) отправляет молодого солдата в долгожданную отставку. Видимо, в таких текстах сохранилась память о рекрутском наборе «хваткой» или «хватовщкой», т.е. хватанием, без выбора. Сходно в поверьях трактуется и «солдатство на водяных», напоминающее солдатчину у людей.

В докладе С.Б. Адоиньевой (Санкт-Петербургский государственный университет) «Российский народный костюм: мода и/или канон» предметом анализа стала уличная мода г. Кириллова (Вологодская обл.). Зимняя женская одежда позволяет увидеть тенденцию предпочтения определенного силуэта. Этот образ не укладывается ни в современную — актуальную — моду, ни в моду «прошлых сезонов». Парадоксальным образом он восстанавливает тип силуэта «боярского» костюма XVII столетия. При этом разрыв традиции костюмирования очень значителен — весь XX в. Такая актуализация силуэта может быть объяснена наличием канона, каким-то образом присутствующего в национальном самосознании и проявляющегося в эстетических предпочтениях наперекор моде.

Г.А. Левинтон (ЕУ СПб) в докладе «Из истории изучения народного театра (П.Г. Богатырев и Р.О. Якобсон)» обратился к работам П.Г. Богатырева в области исследования народного театра: разделу о «Царе Максимилиане» в статье «Стихотворение Пушкина "Гусар": его источники и его влияние на народную словесность» (сб. «Очерки по поэтике Пушкина». Берлин: Эпоха, 1923); статьям о фильмах Чаплина, где прослеживаются параллели из средневекового мистериального и современного народного театра (сб. «Чаплин» под ред. В.Б. Шкловского. Берлин, 1923; Л.: Атеней,

1925), и книге «Чешский кукольный и русский народный театр» (Берлин: Опояз, 1922).

Теме народного театра был посвящен доклад В.А. Дымшица и О.Ю. Минкиной (ЕУ СПб) «"Игра в праздник Пурим". Записи пьес еврейского народного театра из собрания П.Н. Тиханова». В Отделе рукописей Российской национальной библиотеки в фонде историка и этнографа Павла Никитича Тиханова были обнаружены записи двух пуримшилей, выполненные в 1900—1901 гг. в Чернигове. Видимо, это самые старые из известных на сегодняшний день фиксаций еврейского народного театра непосредственно от носителя традиции. Обе записи представляют собой варианты одной и той же популярной пуримской пьесы «Ахашвейреш-шил» («Артаксерксово действие»). Эта пьеса известна в большом количестве вариантов, однако записи из собрания Тиханова обладают рядом уникальных особенностей. Докладчики провели сравнительный анализ вновь обнаруженных текстов как с уже публиковавшимися вариантами «Ахашвейреш-шил», так и с пьесами русского народного театра.

Е.В. Хаздан (РИИИ) выступила с докладом «Театр одной песни: традиции "бродерзингеров"». Название «бродерзингеры» связано с именем Берла Бродера, создателя первого сообщества бродячих еврейских певцов на территории Галиции в середине — конце XIX в. Их репертуар состоял из авторских произведений; многие из них были опубликованы и тем не менее считались народными. Традиции бродерзингеров оказали влияние на возникновение еврейского театра: некоторые из певцов вошли в состав труппы Авраама Гольдфадена. В частности, от них ведет свое начало характерная форма театральных

представлений: номерная структура с большим количеством песен-сценок, переходящих в танцы. Изучение творчества бродячих певцов позволяет по-новому взглянуть на жанровый состав песенного фольклора на идише.

Е.Б. Воробьева (РИИИ) в докладе «Кукольный театр Пауля Хиндемита» рассказал об опере кукол, существовавшей в европейском театре со второй половины XVII столетия и ставшей идеальным местом для экспериментов композиторов начала XX в. Примером конкретной реализации этого феномена является «Нуш-Нуши» П. Хиндемита (1920) — одноактная комическая опера по одноименной «пьесе для бирманского театра марионеток» Ф. Блая. Восточная тематика в произведении П. Хиндемита сочетается с возрождением сценической условности и интересом к так называемому игровому театру. «Кукольность» — изюминка «Нуш-Нуши» — создает в опере повышенный коэффициент условности и обеспечивает своеобразие ее музыкально-драматургического решения.

В заключение конференции состоялось настоящее балаганное представление. Свои поздравления Анне Федоровне Некрыловой преподнес Петрушка, которому помогала кукловод Елена Слонимская (театр «Бродячий Вертер», худ. рук. А.Э. Греф). Музыкальное сопровождение действа обеспечивал петербургский музыкант Евгений Белоzerosов.

Материалы конференции планируется издать в 2010 г. в научном альманахе «Временник Зубовского института», издающегося РИИИ.

**В.В. ВИНОГРАДОВ;**

Российский ин-т истории искусств  
(Санкт-Петербург)

## Конференция «Ландшафты смерти в русской культурной традиции»

Семинар под таким названием прошел 8—9 апреля 2010 г. в Санкт-Петербурге. Он был организован секцией культурной географии Культурного общества при Фонде художника Михаила Шемякина и приурочен к открытию выставки «Образ смерти в искусстве». Семинар был ориентирован на выявление архетипических моделей русских представле-

ний о смерти (как в классической, так и в современной народной традиции).

В.В. Головин (Санкт-Петербургский гос. ун-т культуры и искусства — СПбГУКИ) в докладе «Ландшафт смерти в русской фольклорной колыбельной» критически рассмотрел основные интерпретации «смертных» колыбельных песен. Происхождение колыбельных, содержащих мотив пожелания ребенку смерти, в первой половине XX в. чаще объяснялось социальными причинами (низкий уровень жизни не позволял прокормить всех детей, и смерти детям желали буквально); по мнению А.Н. Мартыновой, такие песни пели

больным или незаконнорожденным детям. Н.М. Элиаш видела в «смертных» колыбельных отзвуки поверий об искупительных страданиях младенцев, а М.Н. Мельников — народную сатиру. В.П. Аникин высказал положение (развитое В.И. Ереминой), что эти колыбельные являются магическим способом обмана смерти. По мнению Ш. Спиц, «смертные» колыбельные отражают фрустрацию матери по поводу того, что она «пленена» младенцем. Докладчик предложил и собственную интерпретацию: «смертные» колыбельные, с одной стороны, наделены прогностической функцией, а с другой, являются

знаком символического перерождения ребенка.

Доклад Е.В. Душечкиной (Санкт-Петербургский государственный университет — СПбГУ) «"И утром найдена была мертвою" ("Страшное" гаданье)», был посвящен фольклорным и литературным текстам о гаданиях, закончившихся смертью гадальщицы. Обычно в качестве «страшных» выступают гадания с зеркалом и с приглашением суженого, которые совершаются в одиночку, в самое страшное время (полночь), в нечистом месте (баня, овин и т.д.). Фольклорные тексты повествуют лишь о результате гадания (девушку утром находят мертвой), но, что именно с ней произошло, неизвестно. В литературе (баллады, этнографические повести, святочные рассказы и т.д.) тексты быличек беллетризуются, обрастают подробностями о психологическом состоянии гадальщицы и о том, что она увидела; причиной смерти оказывается шок от увиденного.

Предметом доклада М.В. Ахметовой (Государственный республиканский центр русского фольклора — ГРЦРФ, Москва) «Видение о посмертной судьбе патриарха Алексия II (об одном современном эсхатологическом тексте)» стал размещенный в Интернете через некоторое время после смерти патриарха Русской Православной церкви Алексия II и избрания патриарха Кирилла текст видения, согласно которому Алексий II находится в аду за соглашательство с «бездожной властью», «экуменизм», разращенность и стяжательство священства и т.д. Докладчица предположила, что визионер происходит из среды православной оппозиции или принадлежит к какой-либо неканонической православной юрисдикции, и рассмотрела этот текст в контексте других откровений и видений загробного мира, которые носят полемический характер и согласно которым религиозные или идеологические оппоненты оказываются в аду.

М.Д. Алексеевский (ГРЦРФ) в докладе «"Праздники мертвых": застолье на могиле в ритуальной практике и поминальных причитаниях русских крестьян» сопоставил восприятие крестьянами застолья на могиле как хождения в гости к умершим с устойчивым мотивом совместного пира живых и мертвых в северорусских поминальных причитаниях. Докладчик выявил ключевую для поминальной обрядности Русского Севера тему взаимного гостевания живых и умерших, находящую аналогию с хождением жителей соседних деревень друг к другу в гости на престольные праздники; ритуальное застолье в этом смысле выполняет объединяющую функцию.

О.Р. Николаев (альманах «Русский мир», Санкт-Петербург) в докладе «"Похоронили хорошо...": нарративные и визуальные ипостаси формулы в русской традиции» рассмотрел риторическую формулу «похоронили хорошо», которая отражает представления русских крестьян о правильных похоронах (включая правильное проведение ритуала, своеобразное оповещение родных и близких, хороший памятник и даже благоприятную погоду во время похорон и т.д.). Эта формула, семантически вместительная, способна разворачиваться в нарратив, что было продемонстрировано на примере описаний похорон в народной письменности (письма, дневники, наивные жизнеописания). По мнению докладчицы, визуальным воплощением этой формулы служили фотографии с похорон и поминок.

С.Г. Леонтьева (СПбГУКИ) в докладе «"По-пионерски жил, по-пионерски похоронен"»: Об одном погребальном эксперименте 1920-х годов» рассказала о своеобразной ритуальной практике, заключавшейся в самостоятельных похоронах пионерами своих умерших товарищей. Эта практика сложилась в русле установления новой советской обрядности, в частности похоронной (гражданские похороны «без попов»). Среди факторов, сыгравших роль в возникновении «пионерских похорон», докладчица назвала детские игры в похороны (похороны таракана и т.д.), превращение детской смертности в обыденное явление (по социальному причинам), а главное — активное формирование пионерского движения и популярную в 1920-е гг. идею, что дети как политически грамотные могут делать всё сами и даже занимать в семье лидирующее место.

В.Ф. Лурье (Интернет-ресурс «Visantrop.ru», Санкт-Петербург) в докладе «Памятники смерти в пространстве современного российского города», сопровождавшемся богатым иллюстративным материалом, обратился к петербургским памятным знакам, отмечающим места гибели людей (наиболее часто это гибель в результате несчастного случая или смерть, имевшая широкий общественный резонанс). Например, места автомобильных аварий могут отмечаться венками на столбах, крестами, могильными плитами, шинами и рулями от автомобилей и т.д.; места политических убийств — цветами, лампадами, свечами, граффити, надписями на асфальте, плакатами и т.д.; места гибели детей — цветами, монетами, игрушками и др. Неофициальные и временно оформленные памятные места могут впоследствии

забывать или, наоборот, получать санкционированное оформление (например, мемориальная доска на доме, в котором была убита Г.В. Старовойтова, или табличка на Новосмоленской набережной, отмечающая место гибели человека, который погиб, спасая ребенка).

В.В. Виноградов (Российский инт-р истории искусств, Санкт-Петербург) в докладе «Кладбища домашних животных: практики конструирования "смертельного места"» рассмотрел различные типы стихийных захоронений домашних животных (преимущественно в парках и других «зеленых зонах» Петербурга). Кончина животного оформляется на этих кладбищах вполне «по-человечески», включая имитацию ограды с помощью камней, импровизированные плиты с кличками животных и в ряде случаев с датами их жизни и даже кресты, которые в массовом сознании срослись с представлением о могиле.

Предметом доклада М.Л. Лурье (Европейский ун-т в Санкт-Петербурге) «"Умер Максим — и ... с ним": Образы смерти в святочном ряженье» стали носящие эротический характер святочные игры, содержащие семантику смерти и оживания. Наиболее подробно докладчик остановился на сопоставлении собственно «покойницких игр» (когда ряженый покойник «оживает» от поцелуев неряженых девушек) с играми, имитирующими починку вышедшего из строя механизма (например, в игре в «сломанную мельницу» последнюю «чинят» при помощи поцелуев). Смерть и сексуальная жизнь в этих играх предстают как две единственные фазы существования.

А.С. Башарин (Академическая гимназия СПбГУ) в докладе «"Песенная смерть по приколу": Смеховая разработка темы смерти в городском песенном фольклоре второй половины XX века» обратился к песням, в которых смерть является стержневым элементом композиции или важным сюжетным моментом, при этом описывается гротескно и комически. По мнению докладчика, такие песни либо строятся на «экзотическом» материале («Фудзияма», «Венерлей», «Десять негритят» и т.д.), либо пародируют уже существующие тексты (например, пародийный вариант песни «Маруся отравилась»).

По материалам семинара организаторы планируют выпустить сборник научных статей.

**М.В. АХМЕТОВА**, канд. филол. наук;  
Гос. республиканский  
центр русского фольклора  
(Москва)

## XIV Толстовские чтения

**19–21 апреля 2010 г.** в Ясной Поляне прошли XIV Толстовские чтения, организованные Отделом этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН и посвященные теме «Категория оценки в языке и культуре. Народная аксиология». По традиции в день приезда участники конференции посетили семейный некрополь Толстых у Никольской церкви в Кочаках и возложили цветы на могилу основателя Московской этнолингвистической школы Никиты Ильича Толстого.

Чтения, на которых каждое выступление сопровождалось активной дискуссией, открыл доклад С.М. Толстой (Москва) «Категория оценки в языке и культуре». В докладе был представлен общий обзор проблематики, связанной с категорией оценки, механизмами оценки и понятием ценностей в этнолингвистической перспективе. С.М. Толстая отметила, что, в отличие от дескриптивных признаков предмета, оценка не принадлежит предмету по природе; принципиальное различие между дескрипциями и оценками выражается в разном языковом поведении дескриптивных и оценочных слов и в разном их узсе. В докладе были рассмотрены общая и частная оценка, функции оценки (как когнитивно-познавательные — регулирующая, систематизирующая, так и прагматические), объекты и субъекты оценки, связь оценки с модальностью (желанием, долженствованием), со сравнением (оценка может быть бинарной или градуальной). Было указано, что оценка проявляется на разных уровнях языка: в лексике, словообразовании, фразеологии, интонации. На базе категории оценки формируется категория ценностей. Для языка культуры важно соотношение механизмов, критериев оценки, которые образуют систему и иерархию ценностей; при этом среди ценностей культуры преобладают не предметы, а признаки, в том числе предикативные, и концепты. Для традиционной культуры в целом характерна «повышенная» аксиологичность, абсолютизация и поляризация оценок; при этом для нее нехарактерны некоторые типы оценок, например гедонистическая; очень слабо представлены эстетические оценки. Объектами оценки становятся такие сущности, которые в обыденном языке не оцениваются, например время и пространство (ср. «хорошее» и «плохое» время). Большая часть релевантных в культуре оценок носит нормативный характер, т.е. подчиняется стандартам и стереотипам, предписанным традицией; субъектом этих оценок является социум, при этом оценка не является предметом рефлексии. Об оценках, релевантных для народной культуры, можно судить по текстам народной культуры, таким как благопожелания, инвективы, предписания, запреты, былички, назидательные новеллы, толкования снов и т.д. В докладе были отмечены роль и аксиологичность бинарных оппозиций (*свой—чужой, мужской—женский, верх—низ*) и относительность, амбивалентность оценок и ценностей в языке народной культуры.

Е.Л. Березович (Екатеринбург) в докладе «Качественно-оценочная семантика "Руси" и "русского": взгляд изнутри и извне (на материале русского и инославянских языков)» проанализировала гнездо *-рус-* и амбивалентную систему оценок, точек зрения человека, который оценивает русское как свое. Докладчица выделила две базовые составляющие коннотации корня *-рус-* — пространственную и социальную, отметив амбивалентность оценки *русского*: с одной стороны, *русское* — чужое (на Дону *русская вода*, *русский ветер* — со стороны «москалей», то же в Сибири и на Русском Севере); с другой стороны, *русское* — местное, связанное с местной средой обитания, неискусственное, свое, освоенное: симб. *русак* 'местный твердый камень, идущий на жернова', перм. *русская рыба* 'речная рыба', *русские растения* 'местные растения', 'неселекционированные', *русская мята* 'дикорастущая мята' и т.д. По

мнению докладчицы, социальные коннотации лексем с корнем *-рус-* определяются линией «*русский=человеческий*», центростремительным локусом (*русь 'весь мир'*), а также внутриязыковыми атракциями, в частности семантикой света *-рус-* (*русь 'светлое, открытое пространство'*). При этом также наблюдается амбивалентная оценка русского: морд. *расейский*, рязан. *rossейский* 'приветливый, общительный, доброжелательный', сев.-рус., сиб. *выруsetь, повыруsetь, обруsetь, оруsetь* 'стать культурнее, образованнее', арх. *выруснуть* 'сделать лучше'; в то же время владимир. *обрусеть* 'огрубеть', карел., арханг. *изрусеть*, костром. *обрусеть* 'выродиться', вологод. *обрусеть* 'одичать', петербург. *обруснеть* 'опуститься', свердл. *обруснеть* 'разучиться'. Как в пространственном, так и в социальном плане *русское* может оцениваться и как положительное, естественное, понятное, и как отрицательное, второсортное, незамысловатое. В докладе также было показано, как смещается семантика слов с корнем *-рус-* при изменении точки зрения (внутренний—внешний взгляд).

В.Я. Петрухин (Москва) в докладе «Аксиология юродства» попытался показать, насколько на Руси юродство Христа ради по формам подражало мученичеству и как оно соотносилось с различными формами и концептами народной культуры. С одной стороны, в юродстве имел место подвиг аскезы, с другой стороны, в народной традиции юродивые наделялись колдовскими способностями, считались провидцами, им присыпалась способность наводить порчу, предрекать удачное замужество, урожай, исцелять больных. Феномен юродства, ограниченный этносом, временем и пространством, продолжает жить в маргинальных внецерковных сообществах, и его психологическая характеристика пока отсутствует.

Н.П. Антропов (Минск) в докладе «Этнолингвистическая атракция с точки зрения ценностных ориентиров» проанализировал некоторые диалектные наименования радуги в восточнославянских языках и выдвинул гипотезу о том, что не только тексты культуры могут обуславливать этнолингвистическое притяжение слов<sup>1</sup>, но и исходные номинации могут осмысливаться под углом народной этимологии в аксиологической перспективе и генерировать тексты (например, бел. *веслуха*, *перевеслуха* 'радуга' исходно связаны с \**veslo* 'то, чем связывают, перевязывают', однако под влиянием корня *vesel-* у слова появляется иное этнокультурное наполнение, а притяжение к корню *vesl-* рождает название радуги *веснянка* и даже *весна*). С этой позиции докладчик проанализировал такие номинации радуги, как рус. и укр. *райдуга* и под., бел. *кисалиха*, *мецялуха*, зап.-укр. *тугá*, общевосточнослав. *гráдуга*, *гráдовица*, *гráдуха* и под., рус. вологод. *лáдуга*, белгород. *крадúха*, отметив проблемы их картографирования в лингвистических атласах.

Доклад О.В. Беловой (Москва) «"Языковые ценности" этнических соседей (по материалам из регионов славяно-еврейского соседства» был посвящен языковой ситуации в среде евреев, живущих в славянском окружении. Докладчица остановилась на некоторых аспектах восприятия «русскими» евреями языка (идиша, иврита и славянского — языка социального общения и образования), себя в языке, отношения к языку, как-то: 1) бытование языковых мифов (идиш — первый древний язык, немецкий произошел от идиша и т.п.); 2) иерархия языков и проблема освоения чужого языка; 3) взаимодействие книжного (иврита) и разговорного (идиша) идиомов; 4) оценка евреями причастности к традиции. В докладе в качестве примеров использовались многочисленные устные нарративы, записанные О.В. Беловой в экспедициях на Украину и в Белоруссию.

В докладе А.А. Плотниковой (Москва) «Амбивалентность оценки в традиционной народной культуре (на материале словаря "Славянские древности")» обсуждались параметры и критерии оценки, позитивные или негативные, которые про-

слеживаются в славянских поверьях, запретах и ритуалах, и рассматривалось различное их восприятие в народной традиции в том или ином культурном контексте. На примере значений некоторых концептов славянской культуры докладчица показала, что оценочная характеристика в народной культуре зависит от нескольких факторов, таких как: 1) маркированность объекта восприятия (объект народной культуры может восприниматься двояко — положительно и отрицательно — как в разных, так и в одной локальной традиции; важно то, что его символика или семантика выделена и осознается или осознавалась в прошлом носителями традиции: например, участниц южнославянских весенних девичих обрядов *лазарок* нельзя/можно одаривать яйцами, орехами и т.п., потому что пойдет град); 2) дополнительные признаки объекта, которые становятся точкой отсчета при формировании того или иного поверья (например, снег на свадьбе — и к добру, и к непостоянству жениха — снег как символ множественности, изобилия и как непостоянная субстанция); 3) абстрактный признак объекта толкования, который может рассматриваться в применении как к позитивным, так и к негативным следствиям (обилие снега на Рождество, с одной стороны — к урожаю ягод, грибов, зерновых, с другой — к множеству вредоносных насекомых, комаров, повальным мору домашней птицы). По мнению докладчицы, именно частотность позитивных или негативных оценок влияет на восприятие какого-либо концепта в целом.

**Е.С. Узенёва** (Москва) сделала обобщающий доклад «Статус трапезы в славянском народном мировоззрении», показав, что все компоненты трапезы являются регламентированными (трапеза — культурный, сакральный акт, нередко акт перехода в новое качество жизни). В докладе были рассмотрены различные типы трапезы: пир, угощение странников и нищих, мифологических персонажей; время, место, участники трапезы и их социо- и половозрастная стратификация; количество и особенности подаваемых на той или иной трапезе блюд; трапеза в календарных, семейных, трудовых обрядах; то, как соотносится застолье с жертвенными ритуалами, и т.д. Особое внимание было удалено оппозициям, характерным для традиционной культуры и особенно актуальным для трапезы (*первый—последний, чет—нечет* и др.); был подчеркнут неизменно высокий статус трапезы в народной культуре.

**О.В. Чёха** (Москва) в докладе «Образ царя в языке и традиционной культуре восточных славян» показала, какую роль играют слово *царь* и царственные персонажи в структурировании картины мира, представленной в фольклорных текстах разных жанров (сказках, заговорах, устных меморатах), и в какой степени эти представления коррелируют с культурно-историческими и лингвистическими аспектами, как в языке отражаются представления о царской власти, какие объекты номинируются через слово *царь*. Докладчица отметила синонимию слов *царь* и *Бог* во многих контекстах, выделила персонажный ряд «царей» (фольклорные — *царь-девица*, библейские цари как персонажи святочных колядований, цари в природной стихии — *царь-туча, царица вода* и др., в демонологии — земной, лесной, водяной цари), отметила, что на появление в языке номинаций, производных от *цар-* (цари у животных, растений, диминутивы типа *царёк*, обозначающие конек крыши, рыб и др.), а также формульных (этикетных) обращений влияют главным образом атрибут царя (корона) и значение ‘ тот, кто превосходит всех остальных в каком-л. отношении’.

В докладе **Л.Н. Виноградовой** (Москва) «Что такое хорошо и что такое плохо: благопожелания и проклятия как аксиологические тексты» в соответствии с типовыми мотивами славянских благопожеланий и злоречений была выстроена иерархия ценностей, различная для благопожеланий и проклятий. Жанры пожелания добра и зла по своей природе аксиологичны и

могут выполнять роль классификаторов, определяя, что такое хорошо и что такое плохо (например, пожелание *Чтоб ты никогда не умер* является проклятием), они служат удобным материалом для изучения символики, соотносимой с понятиями добра—зла, пользы—вреда, достоинства—позора — важнейших антропологических и социальных категорий. Докладчица подробно проанализировала все группы (ряды) ценностей и текстовые модели, где эти ряды встречаются, показав внутренние связи между ними. Тематика благопожеланий и проклятий по большей части совпадает, но она по-разному разработана (например, в проклятиях «разработано» пожелание болезней, а в благопожеланиях скудно представлено пожелание здоровья). На шкале ценностей со знаком «плюс» приоритеты — идея плодовитости, размножения, затем пожелания жизни и здоровья и только потом — пожелание богатства; на шкале со знаком «минус» приоритет отдается сохранению жизни и здоровья, защите от нечистой силы и семейному благополучию. Это связано с разной pragmatикой текстов: благопожелания бытуют в атмосфере праздничной обрядности, за них ожидается вознаграждение; проклятия обычно произносятся спонтанно, в ситуации конфликта и воспринимаются как вредоносное по отношению к адресату действие; благие пожелания (приплод, богатство) важны как стабилизатор нормальной жизни, а в условиях столкновения интересов, вражды на первое место выходят ценности, связанные с необходимостью выживания и сохранения родственных связей.

**К.А. Климова** (Москва) в докладе «“Счастье” и “несчастье” в греческой традиционной культуре: к этимологии *ρίζη*» рассматрела слова, использующиеся в новогреческом языке для обозначения судьбы: это слова с корнем *μοῖρα* (‘участь, доля’, ‘то, что должно случиться с кем-л.’, *Μοῖρα* ‘женский мифологический персонаж (обычно три сестры), который предсказывает участь новорожденному ребенку’), *τύχη* (‘сила, определяющая будущее’, ‘судьба, случай’, ‘удача, везение’) и слово *ρίζη*(*v*) ‘личная судьба человека’, ‘происхождение, род человека’, ‘корни дерева’ (*τα ρίζια*). Этимология последнего слова неясна; оно появилось в поздневизантийскую эпоху и очень распространено в народной культуре, особенно в песнях, календарных, свадебных обрядах (например, в наименованиях свадебных чинов и самой свадьбы), в благопожеланиях. Докладчица возвела *ρίζη* к *ρίζα* ‘корень’ и связала развитие значения ‘судьба’ у *ρίζη* с возможным народноэтимологическим осмыслиением *ρίζη* как родственного слову *ορίζω* ‘определять, командовать, диктовать кому-то свою волю’, ср. *брίσις*, *ορίζως* ‘определение’, ‘предопределение’ (в греческом языке корень *ορίς-* не является основой для развития лексем со значением ‘судьба’, но представляет интерес в балканской перспективе: заимствования с этим корнем широко распространились в славянских языках на Балканах, ср. болг. *ориници* ‘ демоны судьбы’, *орисъйт* ‘судьба’).

В докладе **М.А. Андрюиной** (Москва) «Места захоронения: “хорошие” и “плохие” на полесском материале анализировалось, как в традиционной культуре оцениваются «нечистые» покойники (самоубийцы, утопленники, колдуны, умершие в результате насилиственной смерти, некрещенные дети, иноверцы) и локусы, использующиеся для их погребения. Отношение к таким покойникам амбивалентно, и их оценка в народной культуре может колебаться от представления об их святости (особенно убитые громом, дети) до прямого отождествления с представителями нечистой силы. Места погребения «нечистых» покойников докладчица разделила на локусы, относящиеся к сфере дома, кладбища и природного пространства, отметив, что и они не являются ценностно однозначными: например, в доме красный угол — святой локус, захоронение под ним некрещенного ребенка оценивается положительно. На кладбище наименее почетным местом является перифе-

рия, угол, левая сторона, восток или запад, а также место за оградой, где хоронили самоубийц. Наиболее распространенными местами захоронения «нечистых» покойников были природные, часто пограничные локусы (леса, поля, дороги, перекрестки, границы, лесные просеки, границы между угодьями соседних сел, вымороочные земли, овраги, топкие места, возвышенности и т.д.). Полесский материал показывает, что тенденция замены природных локусов как исходных мест погребения «нечистых» покойников на периферийные участки кладбища усиливается при движении с востока на запад Полесья. В восточной зоне отмечается высокая сохранность традиции закапывать некоторых «нечистых» покойников у дома и в садах.

Доклад А.В. Гуры (Москва) «Девичья честь в традиционной системе ценностей» был посвящен оценке невинности невесты в славянской свадебной обрядности. Докладчик указал, что демонстрация «честности» невесты вошла в состав свадебного обряда не сразу и далеко не повсеместно: подобные ритуальные действия получили наибольшее распространение у украинцев, болгар и македонцев, известны они также у белорусов и сербов, реже у поляков и хорватов, у русских отмечены прежде всего на юге России, на Севере встречаются реже, а подчас и вовсе неизвестны. Названия, связанные с честью, часто имеют оценочный характер, на что указывают номинации типа «хорошая—плохая» невеста, морально-этические оценки типа «падшая», «нечистая». На представление о девичьей чести сильный отпечаток наложила христианская мораль, однако изначально в традиционной культуре невинность девушки могла не подвергаться оценке; преждевременная утрата невинности могла восприниматься лишь как нарушение жизненной программы человека, которая регулируется семейной обрядностью, ее правилами и предписаниями, и только в этом (а не в моральном) смысле оцениваться негативно, ср. значение, которое придавалось невинности не только невесты, но и жениха, сохраняющееся в некоторых архаических славянских традициях, в частности в белорусской и лужицкой. Докладчик подчеркнул, что часто негативно оценивалась не сама утрата девичьей чести до брака, а сокрытие этого факта от окружающих. Социальный аспект девичьей чести проявляется в ее публичности, ориентированности на окружающее сообщество, а также в ее символическом соотнесении с понятием индивидуальной доли как части коллективной доли и общего блага.

Завершил Чтения доклад О.В. Трефиловой (Москва) «Концепт "хвалить" в славянской духовной культуре». В докладе была предложена дефиниция *хвалить* как концепта народной культуры, были рассмотрены обряды, в рамках которых необходимо или возможно восхваление, участники ритуалов — объекты восхваления, временные и ритуальные ограничения на восхваление и запреты *хвалить* в традиционной культуре; были отмечены сходства и различия речевых действий и концептов *хвалить* и *величать*.

#### Примечания

<sup>1</sup> Об этом см.: Толстые Н.И. и С.М. Народная этимология и структура славянского ритуального текста // Славянское языкознание. X Международный съезд славистов. София, сент. 1988: Доклады советской делегации. М., 1988. С. 250—264. О формировании народных названий радуги в славянских языках под влиянием текстов традиционной культуры см.: Толстой Н.И. Из географии славянских слов. 8. 'радуга' // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования. 1974. М., 1976. С. 22—76.

О.В. ТРЕФИЛОВА;  
Ин-т славяноведения РАН  
(Москва)

## Содержание журнала «Живая старина» за 2010 год

### Статьи, публикации

- Адоньева С.Б. Полоскание белья: символический порядок повседневных практик — 4, с. 51
- Андрюнина М.А. Дымоход в верованиях и обрядах Полесья — 3, с. 27
- Антропов Н.П. Белорусский этнолингвистический атлас: история, архив, результаты и перспективы — 4, с. 16
- Атрошенко О.В. «Мерзлогазов-мерзлогузов склонить» — 3, с. 48
- Ахметова М.В. Праздник тридцатилетия дома в Могилёве-Подольском — 3, с. 35
- Байбурин А.К. О журнале «Антрапологический форум» — 4, с. 50
- Баллада о бронепоезде «Илья Муромец». Предисловие, публикация и примечания М.В. Ахметовой — 2, с. 29
- Белецкая Е.М. «На Калининском на фронте...»: тверские частушки военных лет — 2, с. 14
- Белова О.В. Три шестерки, или «число Соломона Мудрого» — 2, с. 38
- Белова О.В., Мороз А.Б. Рассказы о Никольской церкви в Черновцах — 4, с. 7
- Беляев Л.А. Погребение церковного иерарха в московском Даниловом монастыре — 1, с. 33
- Боганева Е.М. Бытование народной прозы в современной белорусской деревне — 4, с. 26
- Бойцова О.Ю. «Конь в пальто»: структура и функции шуточных ответов — 3, с. 9
- Виноградова Л.Н. «Что куме, то и мне»: магические формулы при отбиении молока — 4, с. 23
- Власов А.Н., Ахметова М.В. Тимофей Васильевич Ажигиков: портрет локального бытописателя — 1, с. 13
- Володина Т.В. О рогах, мужских и женских — 4, с. 33
- Вохман Н.Н. О «волах» и «волках»: о взаимодействии украинской и русской песенной традиции в Сибири — 3, с. 4
- Вятские песни из архива РГО, записанные Н.А. Добротворским. Предисловие, публикация и примечания В.А. Поздеева — 1, с. 52
- Гареева О.М., Феоктистова Л.А. Из павинской лексики семейной обрядности — 3, с. 51
- Грива М.А. Культ могилы Виктора Нуара на парижском кладбище Пер-Лашез — 1, с. 37
- Громов Д.В. «Вы меня не ждите...»: что фиксируется на современных могильных памятниках — 1, с. 30
- Громов Д.В. Молодежные субкультуры и их мифологизация в обществе — 3, с. 6
- Гордиенко О.В. О конструкции русского трензеля — 3, с. 2
- Добропольская В.Е. «От мертвых с погоды гостинца не носят...» — 1, с. 27
- Добропольская В.Е., Ипполитова А.Б., Зайцева Е.А., Кулешов А.Г., Алексеевский М.Д. Центр русского фольклора: 20 лет издательской деятельности — 2, с. 2
- Добропольская В.Е. «Все знали, что война будет...» — 2, с. 18
- Добропольская В.Е. «Один» и «первый» в традиционной культуре Владимирской области — 2, с. 35
- Ермакова Е.Е. Иконы на Криванковском колодце Тюменской области — 4, с. 43
- Капицына Н.С. Колыбельные обских чатов — 3, с. 18
- Караваишу А.М., Матгин М.Г. Современные кладбища Ульяновской области — 1, с. 23
- Кирюшина Т.В. Костромские пивные праздники — 3, с. 38
- Ключкова Ю.В. Харитоновский дом в Екатеринбурге — 4, с. 8
- Кондратьева Н.М. Традиционные звуковые инструменты тюркских народов Сибири: к проблеме определения релевантных классификационных признаков — 3, с. 21
- Корепова К.Е. Собрание нижегородских частушек 1920—1930-х гг. (коллекция И.И. Тимина) — 1, с. 9
- Легенды из рукописи Н.А. Добротворского. Публикация В.А. Поздеева — 4, с. 14

- Лимеров П.Ф.** Журнал «Арт» (Лад) — вчера и сегодня — 2, с. 41
- Лимеров П.Ф.** Легенды о Стефане Пермском в фольклоре коми — 2, с. 43
- Лобанова Л.С.** Колдун-«еретник» в магии Великого четверга у коми — 2, с. 49
- Лобач В.А.** Святые источники Белорусского Придвинья (по материалам народной прозы) — 4, с. 30
- Лопатин Г.И.** Легенды о кошачьей и собачьей доле — 4, с. 36
- Мейрманова Г.А.** Традиция благословения у казахов — 3, с. 15
- Мороз А.Б.** «Старинные слова» в школьной тетрадке — 1, с. 19
- Моррис Р., Моррис (Юмсунова) Т.Б.** Русские староверы на Аляске — 1, с. 43
- Николаев О.Р.** Наивная фольклористика: типы, формы, функции — 1, с. 2  
«Ну, пехота есть пехота... амуницию на плечо и шагали-шагали, воевали там, там, там...». Предисловие С.Ю. Неклюдова, публикация и примечания Н.Н. Вахман, С.Ю. Неклюдова — 2, с. 26
- Олтяну А.** Жертвоприношения усопшим у румын — 4, с. 39
- Ответы участников Конгресса на вопросы «Живой старины» — 2, с. 9
- Панченко А.А.** Из истории сюжета АТ 2401 — 4, с. 2
- Панюков А.В.** Обряд ректасьюм в землях коми — 2, с. 46
- Песни военных лет. Публикация В.В. Запорожец — 2, с. 21
- Плосков И.А.** В поисках «знатоков» зырянского языка (к истории издания фольклорных сборников А.А. Цембера) — 2, с. 55  
По следам экспедиции Е.Э. Линёвой на Устью. Предисловие, публикация и примечания В.И. Щипина — 1, с. 55
- Пухова Т.Ф.** Саманные строения в Верхнекавказском районе Воронежской области — 3, с. 30
- Раденкович Л.** Числа в народной магии южных славян. Перевод с сербского С.М. Толстой — 2, с. 31  
«Рассказы бабушки Варя» (из записок Т.В. Ахтикова). Публикация М.В. Ахметовой, А.Н. Власова — 1, с. 16
- Рассказы о войне в Калужской области. Предисловие и публикация Л.Ф. Миронихина — 2, с. 23
- Рекомендации Второго всероссийского конгресса фольклористов — 2, с. 13
- Сахарных Д.М.** Об авторстве «первого удмуртского стихотворения» — 2, с. 52
- Свешникова Н.В., Медведева Т.Н.** Старообрядцы Самодурковки (Саратовская область) — 1, с. 40
- Синица Н.А.** Лексика народной демонологии Павинского района — 3, с. 43
- Солововикова Н.В.** Масленица на Белгородчине — 4, с. 46  
«Страшные истории», записанные школьницей. Публикация Т.Г. Ваулиной, Н.М. Якубовой — 1, с. 22
- Терехова Ю.Г.** «Алёшкин дом»: исчезающее наследие — 3, с. 32
- Толстая С.М.** Чет или нечет? — 4, с. 20
- Фёдорова С.В.** Фольклорно-этнографические материалы на страницах олонецких газет XIX — начала XX в. — 1, с. 6
- Хирьянова Л.В.** «Нам с вами нельзя вместе молиться...» — 1, с. 46
- Христофорова О.Б.** «Стрях и надсада — напраслинина смерть...» — 1, с. 49
- Хусаинова Г.Р.** Современный фольклор северных башкир — 3, с. 25
- Цветкова А.Д.** Казахская несказочная проза в русскоязычных записях — 3, с. 11
- Шабалина Е.В.** «Двоезубые, двоеглазые, двужильные...» — 3, с. 46
- Шеваренкова Ю.М.** Современные рассказы о тайне мощей Серафима Саровского — 4, с. 11
- Этиологические легенды. Публикация В.В. Запорожец — 4, с. 15
- Экспедиции**
- Баэр Т.В., Червякова Н.В.** Пудожские фольклорные экспедиции Карельской педагогической академии — 3, с. 56
- Дранникова Н.В.** Этнокультурная традиция мезенской деревни Сояны — 4, с. 54
- Задорожный П.С.** Заговоры от ос в Архангельской области — 2, с. 61
- Канева Т.С., Прокуратова Е.В.** Цилемские экспедиции Сыктывкарского государственного университета 2007—2008 гг. — 1, с. 58
- Каракулов А.Н.** «Вяз там есть... На него все колдуны слетаются...» — 4, с. 57
- Каргин А.С.** Песни татарского села Бессоново — 3, с. 63
- Лопатин Г.И.** Обряды и обычаи белорусской деревни Хальч — 2, с. 58
- Пигарева С.И.** «Пока мы поем — мы будем жить...» (о песнях казаков-некрасовцев) — 3, с. 59
- Рассказы цилемских старообрядцев. Публикация Ю.Н. Ильиной, Т.С. Каневой, Е.В. Прокуратовой — 1, с. 59
- Юбилеи**
- К юбилею Маины Павловны Чередниковой — 2, с. 62
- К юбилею Валентины Александровны Бахтиной — 2, с. 63
- Путь из варяг в греки, или Одиссея археолога (к юбилею В.Я. Петрухина) — 3, с. 55
- Обзоры, рецензии**
- Алексеевский М.Д.** «Простой труженик» этнографии П.В. Иванов и его работы (П.В. Иванов. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии; Петро Иванов — дослідник Куп'янщини (1837—1931): біобібліографічний покажчик) — 1, с. 64
- Ахметова М.В.** Мир русского ребенка в энциклопедической перспективе (С.Б. Борисов. Энциклопедический словарь русского детства) — 2, с. 67
- Белова О.В.** Публикация материалов из Каргопольского архива РГГУ (Карго-
- полье: Фольклорный путеводитель) — 2, с. 65
- Добропольская В.Е.** Новые исследования русской сказки (Т.В. Краюшкина. Мир семейных отношений в русских народных волшебных сказках; Т.В. Краюшкина. Мотивы тела и телесных состояний человека в русских народных волшебных сказках Сибири и Дальнего Востока) — 4, с. 63
- Иванова Т.Г.** Обзор диска, посвященного К.В. Чистову — 1, с. 62
- Иванова Т.Г.** О современных записях сказок (Вологодские сказки конца ХХ — начала ХХI века) — 2, с. 64
- Иванова Т.Г.** Фольклор похоронно-поминальных обрядов (Похоронно-поминальные традиции на Южном Урале) — 3, с. 66
- Канева Т.С.** Новая литература по традиционной культуре в Республике Коми — 2, с. 69
- Конюенко Н.О.** Журнал «Folklorica» 2008 года — 1, с. 66
- Корепова К.Е.** Новое сказковедческое исследование (В.Е. Добропольская. Предметные реалии русской волшебной сказки) — 3, с. 65
- Пенчак А.** Картографирование явлений культуры: «Комментарии к Польскому этнографическому атласу». Перевод с польского М.В. Ясинской — 4, с. 60
- Пигин А.В.** Книга о народных житиях севернорусских святых (А.Б. Мороз. Святые Русского Севера: народная агиография) — 1, с. 67
- Савельева Л.В.** Из средневековой севернорусской ономастики (И.А. Кюршунова. Словарь некалендарных личных имён, прозвищ и фамильных прозваний Северо-Западной Руси XV—XVI вв.) — 3, с. 68
- Трефилова О.В.** Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике — 1, с. 69; 3, с. 70; 4, с. 65
- Памяти ученых**
- Алла Васильевна Кулагина — 1, с. 70
- Научная хроника**
- Ахметова М.В.** Конференция «Ландшафты смерти в русской культурной традиции» — 4, с. 67
- Виноградов В.В.** «Среды» в Российском институте истории искусств: 2006—2009 гг. — 3, с. 71
- Виноградов В.В.** Конференция «Петрушка круглый год» — 4, с. 66
- Дувакин Е.Н.** Международная школа «Фольклор в наше время: традиции, трансформации, новообразования» — 1, с. 71
- Зенина М.А.** Круглый стол «Проблемы развития и изучения традиционного текстиля на современном этапе» — 2, с. 71
- Тихомирова А.В.** Международная научная конференция «Этнолингвистика. Ономастика. Этимология» — 2, с. 69
- Трефилова О.В.** Старообрядцы в иноэтническом окружении — 1, с. 72
- Трефилова О.В.** XIV Толстовские чтения — 4, с. 69



Святой источник возле д. Краснолучка (Лепельский р-н Витебской обл., Белоруссия). 2008 г.  
Фото В.А. Лобача



Водосвятный молебен у Криванковского колодца (Юргинский р-н Тюменской обл.). 2006 г.  
Фото прихожан храма с. Юргинского

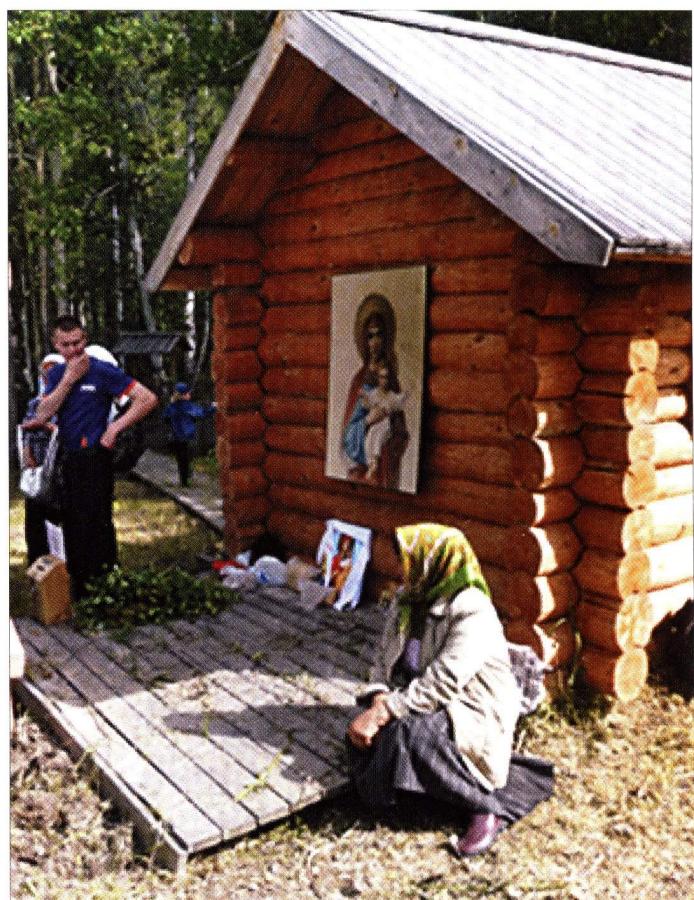


Культовый «Девичий колодец» возле д. Жихари (Полоцкий р-н Витебской обл., Белоруссия). 2008 г.  
Фото В.А. Лобача

В этом номере «Живой старины» публикуются две статьи о почитаемых водных источниках. Статья Е.Е. Ермаковой о Криванковском источнике-колодце в Тюменской обл. (с. 30—33) посвящена религиозным практикам, связанным с почитаемыми источниками; статья В.А. Лобача (с. 43—45) написана на материале Витебской обл. Белоруссии и посвящена отражению источников в народной прозе.



Водосвятие на роднике «Ильинка» возле д. Стайки (Ушачский р-н Витебской обл., Белоруссия). 2 августа 2008 г. Фото В.А. Лобача



Криванковский колодец (Юргинский р-н Тюменской обл.). Вид на стены купальни с иконами. 2008 г. Фото Е.Е. Ермаковой

**Внимание!**  
**Уважаемые читатели!**  
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>

**ПО ВОПРОСАМ ПРИОБРЕТЕНИЯ**  
журналов «ЖИВАЯ СТАРИНА»,  
«НАРОДНОЕ ТВОРЧЕСТВО»,  
альманаха «ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА»,  
а также книжных изданий  
**ЦЕНТРА РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА**  
обращаться:  
119034, Москва, Турчанинов пер., 6;  
Тел. (499) 246-14-61, (499) 245-22-05  
E-mail — [crf@inbox.ru](mailto:crf@inbox.ru).

Издания Центра можно также  
приобрести в магазинах:  
«ГАЛЕРЕЯ КНИГИ "НИНА"»  
(Москва, ул. Бахрушина, 28)  
«ГНОЗИС»  
(Москва, Зубовский проезд, 2, стр. 1)  
«ФАЛАНСТЕР»  
(Москва, Малый Гнездниковский пер., 12/27)  
«КНИЖНЫЙ ОКОП»  
(Санкт-Петербург, Тучков пер., 11/5, лит. А)  
Интернет-магазин: Издательство ЛКИ

## ***В следующих номерах:***

**Р.Ш. Абельская**  
(Екатеринбург)  
*К проблеме происхождения  
«одесской» песни*

**Е.В. Хаздан**  
(Санкт-Петербург)  
*Два «письма» к ребе*

**А.В. Туторский,**  
**М.Н. Кочерженко**  
(Москва)  
*О функционировании  
календарных  
и метеорологических  
примет*

**Г.И. Лопатин**  
(Гомель, Белоруссия)  
*«Ни дзелайця сёдні нічога...»*

**Н.В. Дранникова**  
(Архангельск),  
**И.А. Разумова**  
(Апатиты)  
*Образ Архангельска  
в современном фольклоре*

*Материалы фольклорно-  
этнографических экспедиций*

*Обзоры, рецензии*

*Научная хроника*

