

ISSN 0204-3432

ЖИВАЯ СТАРИНА

1 '2013

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре





↑ Баня. С. Кривополянье Бондарского р-на. 2007 г.
Фото Д.Н. Лоскутовой



← Сарай. С. Сергеевка Петровского р-на. 2007 г.
Фото Н.Г. Раковской

В этом номере «Живой старины» представлены фольклорно-этнографические материалы, записанные на территории Тамбовской области: календарная и метеорологическая магия, представления о загробном мире и о болезнях (с. 15—26).



Хозяйственные постройки в с. Красивка Токаревского р-на.
2005 г. Фото Т.В. Махрачёвой, А.А. Чемерчёвой



↑ Церковь в с. Алкужинские Борки Моршанского р-на. 2007 г. Фото А.Ю. Климчука

ЖИВАЯ СТАРИНА

1(77)2013

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуреУчредитель и инициатор возобновления издания
Государственный республиканский центр русского фольклораОснован в 1890 году
Возобновлен в 1994 году

Руководитель издательского проекта

А.С. КаргинГлавный редактор **О.В. Белова**

Редколлегия:

С.В. Алпатов**М.В. Ахметова** (зам. главного редактора)**Л.Н. Виноградова****В.М. Гацак****Н.Ю. Данченкова****М.А. Енговатова****С.Ю. Неклюдов****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 верстка:

И.К. Дергунова, Т.В. Бурцева

Обработка иллюстраций:

А.А. Зернов

Производство и реализация:

Э.Р. ЖуковаИздание осуществлено при финансовой
поддержке Министерства культуры Россий-
ской Федерации. Государственный контракт
№ 941-01-41/02-12 от 25.05.2012

Адрес редакции: 119034,

Москва, Кропоткинский пер., 10

Тел.: (499) 246-0233, 245-2205

Факс: (499) 246-9323

E-mail: crf@inbox.ru

(с указанием: для «Живой старины»)

Журнал зарегистрирован в Министерстве пе-
чати и информации Российской Федерации.
Свидетельство № 01827 от 30 ноября 1992 г.

Подписано в печать 11.02.2013. Формат 60×90 1/8.

Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 9,0.

Тираж 3000 экз. Заказ . Цена договорная

Отпечатано в типографии

ООО «Принт сервис групп»

105187, Москва, ул. Борисовская, д. 14

Рукописи не возвращаются.

При перепечатке ссылка на журнал обязательна

© «Живая старина», 2013

На 1 стр. обложки: Александра Егоровна Ба-
туева, 1931 г.р. С. Пуксиб Косинского р-на
Пермского кр. Фото И.Ю. Роготнева. 2011 г.
На 4-й стр. обложки: Екатерина Андреевна
Шаталова, 1906 г.р., и ее праправнучка пе-
кут обрядовое печенье «жаворонок». С. Виш-
невое Староюрьевского р-на Тамбовской обл.
Фото Т.В. Махрачёвой. 2006 г.

СОДЕРЖАНИЕ

ПРОБЛЕМЫ НАРОДНОГО ИСПОЛНИТЕЛЬСТВА

- Н.А. Криничная.* Эпическая поэзия и действительность:
реплики, ремарки, сентенции заонежских сказителей 2
- Н.Ю. Данченкова.* «Русский стиль» хоровой музыки начала XX в.
и народно-песенные аранжировки С.А. Жарова 4
- Т.С. Рудиченко.* Хоровое исполнительство казаков: история и современность 7
- Традиционные песни из станицы Раздорской. Публикация *Т.Б. Диановой* 10

РЕГИОНАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР: ТАМБОВСКАЯ ОБЛАСТЬ

- Т.В. Махрачёва.* Празднование дня Кузьмы и Демьяна на Тамбовщине 15
- Д.С. Ипполитова, Т.В. Махрачёва.* Народные представления о загробном мире
в Тамбовской области 16
- Д.Н. Лоскутова.* Представления тамбовских крестьян о лихорадке 20
- А.А. Чемерчёва.* Народная магия на Тамбовщине: остановка града 23

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ В ФОЛЬКЛОРЕ

- А.В. Пизин.* Стих о бесе Зерефере 27
- В.В. Виноградов.* Горшок на голову, или Как уберечься от нечистой силы 30
- Е.Е. Левкиевская.* Полесские представления о «ходячем» покойнике 33
- Г.И. Лопатин.* «Ну усё раўно ты будзіш палезна людзям...» 36
- Рассказы о наваждениях. Предисловие, публикация и примечания *О.В. Гордиенко* ... 39
- Из пошехонской демонологии. Публикация *В.В. Запорожец* 41
- С.В. Кучепатова.* Мифологические рассказы российских немцев
(Калининградская обл.) 43

ИЗ ИСТОРИИ НАУКИ

- Т.А. Титова, М.В. Вятчина.* К истории одной этнографической карты,
или Этнореальность в объективе 48

ВЫСТАВКИ

- С.Ф. Махрачёв.* Выставка «Крестьянский мир — крестьянская семья» 51

ЭКСПЕДИЦИИ

- С.Ю. Корольва, Е.М. Четина, И.Ю. Роготнев.* Народные поминальные молитвы
из Коми-Пермяцкого округа 53
- Эсхатологические рассказы из села Новоалександровское Владимирской области.
Публикация *А.Д. Соколовой, И.А. Николаева* 56

ЮБИЛЕИ

- К юбилею Татьяны Григорьевны Ивановой 58

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

- М.Д. Алексеевский.* Вологодские причитания в новых записях 59
- А.В. Пизин.* Новое исследование по агнографии Великого Устюга и Сольвычегодска ... 61
- М.В. Ахметова.* «Народная история» старой Тюмени 62
- Т.Г. Иванова.* Новая книга по истории фольклористики Карелии 63
- О.В. Трефилова, Т.С. Канева.* Новая литература по фольклору, этнографии,
этнолингвистике 65

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

- В.Е. Добровольская.* XVII конференция «Славянская традиционная культура
и современный мир» 66
- Я.В. Зверева.* Конференция «Нерешенные вопросы изучения
русского былинного эпоса» 68
- В.А. Черванёва.* Международная Школа-конференция
«Фольклористика и культурная антропология сегодня» 70

Н.А. КРИНИЧНАЯ

ЭПИЧЕСКАЯ ПОЭЗИЯ И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ:
реплики, ремарки, сентенции заонежских сказителей

В научной картине мира, связанной с изображением исторической действительности в былинах, ныне прочные позиции заняла точка зрения, обоснованная в середине прошлого столетия В.Я. Проппом. Эта связь, по мнению ученого, имеет особый характер: «Любая былина относится не к одному году и не к одному десятилетию, а ко всем тем столетиям, в течение которых она создавалась, жила, шлифовалась, совершенствовалась или отмирала» [8. С. 26]. Соответственно, и предметом эпических песен «служит не единичное и частное, а типичное и характерное для десятилетий и столетий» [8. С. 312]. Сегодня мы бы добавили: то, что определяется не только сознанием, но и архетипами коллективного бессознательного. Во всяком случае, былинные сюжеты соотносятся не с отдельными событиями истории, а с целыми эпохами, периодами ее развития. В эпицентре повествования всегда не однократный акт, а длительный процесс. Неудивительно, что персонажи, носящие в эпосе имена тех или иных исторических лиц, напрямую с ними не связаны. Именами исторических лиц обычно названы эпические герои, выражающие самую сущность множества однородных прототипов, но не относящиеся непосредственно ни к одному из них, даже к тем, чье имя они носят [4. С. 611–612]. На наш взгляд, довлеющая над содержанием форма нивелирует его единичные проявления.

Другое дело, когда речь идет о наивной картине мира. В эпическом сознании носителей традиции преобладает мифологическое восприятие. Вера в то, что всё, о чем поется в былинах, — правда, веками стимулировала живучесть эпической традиции. «А то — как же потреба и петь их?» — определил свою позицию сказитель И.Т. Рябинин [5. С. 117]. И действительно, на определенном этапе общественного сознания былина восполняла потребность в удовлетворении исторических запросов поколений, живущих в разные эпохи, была их исторической памятью. Само название «былина», хотя и имеет книжное происхождение, ориентирует на повествование о том, что *было*, на *быль*. В своей установке на действительность былина, по мнению сказителей, противостоит сказке, воспринимаемой как вымысел. Об этом в первую очередь свидетельствуют реплики, ремарки, сентенции носителей традиции, зафиксированные собирателями в разное время: «Песня — *быль*, а сказка — *ложь*»; «Сказка — *складница*, а песня — *былица*» [1. С. 10, 460]. Зафиксированы и суждения более частного порядка: сказки — «пустяковины», «а вот о старинах и теперь размышляю, что это правда была» [1. С. 467]. Именно в народе эпические песни получили название «старины». Тем самым акцентируется внимание на развертывании эпического повествования во времени вплоть до «начала времен». Всё, о чем поется в былине-«старине», по мнению сказителей, происходило на самом деле, только в очень давние времена, в старину: тогда, когда «люди были вовсе не такие, как теперь» [2. С. 37]. Ту же веру в правдивость эпического повествования выразил и сказитель И.Т. Рябинин: «Знамо дело — правда (...) в те-то времена — поди, чаво не было!» [5. С. 117].

Эпические герои воспринимаются носителями традиции как реальные люди ушедших эпох. «Неподдельное чувство и вера в истинность того, о чем он рассказывает», отмечены, в частности, газетой «Русский мир», освещавшей приезд известного заонежского сказителя Т.Г. Рябинина в Петербург [9]. Для него «прежние», былинные, князья столь же реальны, как и «нынешние цари»: «Скажи мне, Павел Николаевич [Рыбников], отчего про *прежних князей* поют все в былинах, и тым князьям слава век не минует. (...) А про *нынешних царей* (курсив мой. — Н.К.) поют на песнях?» [7. С. 261]. Вера в реальность эпических героев сохраняется и в последующих поколениях сказителей Рябининых. Так, внук Т.Г. Рябинина, К.Г. Рябинин, хотя и признавал, что в былинах немало выдуманного (ведь как никак был уже XX век!), тем не менее утверждал, что много в них и правды. Например, доказательством того, что богатыри некогда реально жили, служат, по мнению К.Г. Рябинина, огромные камни, вывороченные из земли при пахоте и сложенные по краям поля, на межах, в *ровницы* или же посередине его в *грудовицы*. Такие деяния, как ему представлялось, могли быть под силу разве что Микуле Селяниновичу: «Вот какой человек мужественный был, кто наши заборы из камней из земли своротил» [1. С. 260]. Вещественными доказательствами реального существования богатырей служат для певцов былины и старинные предметы материальной культуры: например, доспехи, экспонируемые в музеях, по их мнению, некогда принадлежали именно богатырям [6. С. 466]. Сказители, от которых были записаны «старины» в 1920-е гг., оставались в убеждении, что и Илья Муромец, и Добрыня Никитич, и Алеша Попович действительно жили в давние времена, и восхищались ими как реальными героями: «Да, вот богатыри так богатыри были!» [1. С. 35]. Причем мотивировкой этой веры служит высокий авторитет эпического слова, идущего «от века»: «Уж так, зря, вряд ли бы врать стали» [Там же]. Тем более что законы преемственности, присущие фольклору, не позволяли певцу при каждом исполнении былины выходить за пределы традиции, передающейся от поколения к поколению. Следование некоему образцу приравнивается к соблюдению достоверности повествования, о чем свидетельствует реплика К.Г. Рябинина, оброненная им при запинке во время исполнения былины: «Постой! Постой, не дай соврать». И всё же на последнем этапе бытования эпической поэзии сказители пытались сопоставить реалии былины, исторические, этнографические, географические, с фактами, почерпнутыми из учебников и специальной литературы. Однако и в случае обнаружения противоречий они не утрачивали веры в правдивость эпического повествования, пытаясь лишь примирить выявленные несоответствия [6. С. 536].

Не сомневаются носители традиции и в реальности явно мифологических либо гиперболизированных образов и коллизий. Так, один из заонежских сказителей, повествуя о «хитрости-мудрости» Вольги, способного к оборотничеству, походя переводит нереальное в реальное: «Раньше волшебники были» [1. С. 324–325]. Даже явная мифологема смерти/погребения с последующим затем возрождением/воскресением, равно как и мифологема восприятия героем силы от земли, отнюдь не осмысливается певцами былины как нечто неправдоподобное. Напомним этот эпизод: Илья Муромец, которого князь Владимир посадил «в погреб»

глубоки», засыпав «песочками да жёлтыми», не только остаётся в живых, но и преисполняется богатырской силой для решительной победы над врагами. П.И. Рябинин, относящийся уже к четвертому поколению династии сказителей Рябининых, сомневался лишь в продолжительности пребывания Ильи Муромца под землей: «Вот не знаю, много ли, мало ли он лет сидел, все три года аль не всё» [1. С. 185].

Воспринимаются сказителями как реальные и гиперболизированные образы, коллизии, атрибутика. Описывая богатырскую поездку героев («только видели молодцов сядущих, да не видели молодцов едущих»), один из заонежских исполнителей мимоходом заметил: «Вот какие кони были!» Изображая же богатырскую пахоту Микулы Селяниновича, характеризующую посредством звуков, доносящихся от нее на бесконечном пространстве («они ехали день с утра до вечера и не могли до оратая доехати»), певец опять-таки переводит фантастическое в сферу реального: «Вот как далеко было слышно!» [1. С. 325].

Какими же способами достигается правдоподобность ирреального? Одним из них служит включение мифологического либо гиперболического в обывочный контекст. Таковым, например, оказывается описание рельефа местности, где разворачивается чудесная пахота:

Он едет из конца в конец —
И другого не видать.
Мелкие камёныя и пёнья в борозду валит,
А крупные камёныя в кучи кладет [1. С. 325].

Такое описание позволяет соотнести былинный рельеф с привычным для взгляда сказителя местным ландшафтом и закрепить эту связь посредством реплики: «Как у нас тут».

Ощущение реальности эпического повествования достигается и посредством перевода его с языка былинной архаики на язык современной повседневной речи. Для этого используются и ремарки. Так, пропев стихи из былины о Ставре:

У ворот-то стоят приворотники,
У дверей стоят придверники, —

сказитель (М.Е. Самылин) пояснил: «Это по-досюльному — теперь часовые называются» [1. С. 381].

Однако наиболее часто приближение эпической песни к действительности осуществляется посредством использования неких универсальных форм, применимых в типических ситуациях. Опираясь на традицию, освященную опытом предков, сказитель нередко извлекает из былины житейский смысл и преподносит его как урок, полезный и нынешним, а не только «досюльным» поколениям. Например, заонежская сказительница О.А. Антропова, исполняя былинку о Дюке Степановиче, сопровождала эпизод описания имущества героя сентенцией: «Оны тебе только и описывали. Коли ума нету, так и рукамы не машись» [1. С. 453].

Верой сказителя в реальность повествования проникают и слушатели. Даже сугубо мифологический эпизод пребывания Ильи Муромца под землей вызывает у них сопереживание: «Каково, братцы, три месяца прожить в земле!» [2. С. 37]. Происки же женских персонажей по отношению к героям былин вызывают у слушателей самое искреннее возмущение: «Вишь, поганая змея, выдумала еще хитрить», «Вот, подумаешь, бабы уловки каковы» [2. С. 37] и т.д. Не поддающееся же словесному выражению изумление подчас исчерпывалось восклицанием, универсальным на все случаи: «Ишь ты, на поди» [7. С. 65]. Красноречивым было и молчание, которое царило при исполнении былины и которое лишь изредка нарушалось репликами, ремарками,

сентенциями, позволяющими слушателям соучаствовать в событиях, как они полагали, далекого прошлого.

Нередко в эпических коллизиях слушатели находили преломление тех житейских ситуаций, в которых они сами оказались. Так, по словам П.И. Рябинина-Андреева, женщины во время войны «все слезами заливались», когда он пел былинку о Добрыне, и особенно тот эпизод, где эпический герой «на войну собирался», потому что это было «всё им близкое» [6. С. 449]. А одна из заонежских сказительниц (М.К. Пашова), потерявшая мужа и сына в Первую мировую войну, часто всхлипывала, когда пела былинку о Добрыне и его матери, ждущей сына из «чистого поля» [6. С. 629]. Универсальность эпических форм позволяла «примерить» ту или иную коллизию к житейским перипетиям. Здесь уместно также вспомнить случай, о котором рассказывает П.И. Рябинин-Андреев. Однажды он пел былинку о добром молодце и худой жене своему приятелю. Тот был на войне, а когда вернулся «с чином, то стал гнушаться своей прежней любовью. Его женили на другой — богатой, но пожилой». Услышав былинку, он заплакал. «Когда кого касается, так заплачешь!» — резюмирует сказитель [6. С. 461].

Мало того, даже сам подбор исполняемых былин, по сути, подчинен определенному этикету, негласному, но строго соблюдаемому. Опытный сказитель непременно учитывает, кто его слушатель: мужчина или женщина, старый или молодой, женатый или холостой и т.д. Вот что сообщает по этому поводу пудожский сказитель Ф.А. Коначков: «Былины не одинаково заводятся. Женьску пою для женьщин, для молодого — о сватовстве Владимира, для женатого — среднюю. У тебя жона есь? Так тебе про умную жону спою ...». Деды любили про войны и про княжеские пиры. Бабы любят "Ставра", что баба дает толку мужу. Ето бабья» [6. С. 344]. Напомним, что при первой встрече П.Н. Рыбникова, молодого, неженатого, с Т.Г. Рябининым собиратель, убеждая сказителя спеть ему былины о вековой старине, о древних князьях и святорусских богатырях, услышал в ответ определенный цикл эпических песен — о добывании жены: о сватовстве и женитьбе. В одних былинах речь идет о светлой, счастливой, преодолевающей все невзгоды любви («Хотен», «Ставр»). В других — о неудачной, подчас трагической, едва не погубившей молодца («Иван Годинович», «Михайло Потык»). Сватовство может происходить в потустороннем мире или в приравненных к нему далеких чужих землях («за тридевять земель»), хотя во всех случаях инобытие не лишено реальных, земных признаков. Тогда же, как бы стремясь к полноте четко осознаваемого им цикла, Т.Г. Рябинин исполнил былинку о Садко, также связанную с темой добывания жены, он спел ее даже вопреки своему правилу не петь ту «старину», которую он не помнит до конца. Вместе с эпическим знанием Т.Г. Рябинин передает молодому слушателю накопленный поколениями и заключенный в былинах житейский опыт:

Всякий молодец на веку женится,
А не всякому женитьба удастся! [7. С. 146].

В то же время каждый из сказителей отдает предпочтение определенному набору былин. Уже П.Н. Рыбников заметил, что «у женщин есть свои, "бабы старины", которые поются ими с особенною любовью, а мужчинами не так-то охотно ...». К числу таких «бабьих старин» принадлежат былины о Чуриле и Катерине-Микуличне, о Дмитрие Васильевиче и Домне Александровне, о князе Михайле, о Хотене, Иванушке Годинове и Кострюке» [7. С. 62–63]. В репертуаре же такого мастера эпического слова, как Т.Г. Рябинин, преобладают сюжеты, отвечающие его представлениям о долге и чести. И каждая вос-

принятая им былина всякий раз как бы переключается с обстоятельствами на том или ином этапе его жизни: с приобщением к труду пахаря, женитьбой, воспитанием сыновей... Ради этого певец, по меткому определению О.Ф. Миллера, из океана песен и выбирает известную «волну былин». Репертуар сказителя, на наш взгляд, — это в какой-то мере его закодированная автобиография и его, фигурально говоря, самохарактеристика [3. С. 7—45].

Со временем былая вера в реальность эпического повествования всё более утрачивалась. Былина перестала удовлетворять общественным потребностям в знании далекого прошлого. Ее традиционные формы больше не соответствовали эстетическим вкусам носителей традиции. Присущая эпической песне способность адаптироваться к сменяющим друг друга эпохам на этот раз не дала результатов. Не будучи востребованной, она оказалась обреченной на полное угасание, что не позднее середины XX столетия и произошло.

Таким образом, в зависимости от веры сказителей в существование эпической реальности, по сути, зависела дальнейшая судьба былинны: продолжение ее живого бытования в традиции либо постепенное растворение в дымке минувших веков.

Литература

1. Былины Севера: Прионежье, Пинега и Поморье / Подгот. текста и коммент. А.М. Астаховой: В 2 т. М.; Л., 1951. Т. 2.
2. *Гильфердинг А.Ф.* Олонекская губерния и ее народные расподы // Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом летом 1871 года: В 3 т. 4-е изд. М.; Л., 1949. Т. 1. С. 28—83.
3. Жил в Кижской волости крестьянин... (Сказитель Трофим Григорьевич Рябинин: жизнь и эпическая поэзия) / Сост., биогр. очерк, подгот. текстов и словарь Н.А. Криничной. СПб., 1995.
4. *Криничная Н.А.* Законы былинного творчества, открытые В.Я. Проппом и фольклористика последующих лет // *Пропп В.Я.* Русский героический эпос. М., 1999. С. 606—625.
5. *Ляцкий Е.* Сказитель И.Т. Рябинин и его былины // Этнографическое обозрение. 1894. № 4. С. 105—153.
6. Онежские былины / Подбор былин и науч. ред. текстов акад. Ю.М. Соколова; Подгот. текстов к печати, примеч. и словарь В. Чичерова. М., 1948.
7. Песни, собранные П.Н. Рыбникова: В 3 т. Петрозаводск, 1991. Т. 3.
8. *Пропп В.Я.* Русский героический эпос. 2-е изд. М., 1958.
9. Русский мир. 8 декабря 1871 г.

Н.Ю. ДАНЧЕНКОВА

«РУССКИЙ СТИЛЬ» ХОРОВОЙ МУЗЫКИ НАЧАЛА XX В. И НАРОДНО-ПЕСЕННЫЕ АРАНЖИРОВКИ

С.А. ЖАРОВА

Конец 1990-х и начало XXI в. в музыкальной жизни России были отмечены выдающимся событием. После десятилетий изгнания и запретов на родину вернулось хоровое искусство великого русского хормейстера Сергея Алексеевича Жарова (1896—1985) и легендарного Хора донских казаков. Правда, возвращение это стало не таким, о каком мечтали Жаров и хористы. К современному российскому слушателю пение Хора донских казаков «пришло» виртуальным путем, в виде аудиозаписей на кассетах и компакт-дисках. Фактом же окончательного признания Россией своего великого сына стали торжества, прошедшие в ноябре 2009 г. на родине Жарова, в г. Макарьеве Костромской обл. и в самой Костроме. На стене макарьевского Тихвинского Александро-Невского собора, где С.А. Жаров служил регентом в 1918—1919 гг., была установлена мемориальная доска. В Костромской областной филармонии прошел многолюдный хоровой фестиваль, воспевающий славу великому маэстро. Торжественные церковные службы освятили долгожданное событие.

Значение звучащего наследия, вернувшегося в Россию, огромно. Обретенные звукозаписи Хора донских казаков представляют не только выдающееся искусство хормейстера Жарова, одного из последних выпускников Московского Синодального училища. С ними в контекст «живого» звучания возвращаются художественные традиции и одухотворенность русской хоровой школы, прославившейся на весь мир в начале XX в. — в лице Хора Московского Синодального училища и вышедшего из его стен нового направления русской духовной музыки.

Вкратце концепция хора и будущей русской музыки (хоровой) в представлениях Нового направления сводится к следующему. Главным музыкальным инструментом русской национальной музыки должен стать хор а cappella, поскольку, как писал в 1918 г. А.Д. Кастальский, «Россия в музыкальном отношении — страна преимущественно певческо-хоровая, и совместное народное пение принадлежит у нас к самым распространенным и любимым художествам на всем протяжении нашей родины»¹. Хор а cappella является «высшим и совершеннейшим» средством музыкального исполнения, его

выразительные возможности не уступают возможностям симфонического оркестра и должны быть всемерно раскрыты. Прием, аналогичным инструментровке, становится прием тембризации, т.е. деления основных хоровых партий на составляющие их голоса-тембры общим числом до полутора десятков. Такой хоровой ансамбль способен создавать звуковые эффекты неизмеримо большие, нежели в обычном смешанном хоре. Тем самым хоровая партитура становится вокальным аналогом партитуры оркестровой. А процесс создания хоровой аранжировки превращается в индивидуализированный, высокохудожественный процесс творчества.

Созданный на новых основаниях инструмент-хор позволяет устранить зияющие разрывы между отделами музыкального репертуара, обязательными для русской национальной музыки будущего: народной песней, церковными песнопениями и композиторской светской музыкой. Только тогда, когда эти роды музыки будут в одинаковой мере доступны исполнению в хоре, они придут в состояние взаимного резонанса через хоровое звучание.

Знаменательно, что эти высокие идеи и задачи Жаров сумел реализовать в хоре, созданном им не из профессионалов, а из обычных войсковых песельников, вероятно не знавших нотной грамоты, в условиях страшного лагеря для русских беженцев в Челентигре, под Константинополем, в начале 1921 г. Модель войскового хора осталась главенствующей для Хора донских казаков на всем протяжении его существования. Однако в действительности хор явился тем образцовым национальным музыкальным инструментом, над созданием которого трудилось Новое направление. Воспитанный «синодалом» С.А. Жаровым хор с равным мастерством исполнял народные песни, церковные песнопения и классическую музыку в специальных переложениях (прежде всего, самого Жарова, а также К. Шведова, И. Добровейна).

Хор всегда пел наизусть, без нот. Ежедневные репетиции хора на протяжении длительного времени воспитали уникальный коллектив мастеров, обладавший редким чувством ансамблевого единения и отзывчивости к воле регента. Именно это позволяло Жарову каждый раз по-новому исполнять хорошо известные произведения, менять прямо на сцене динамику, нюансировку, рисунок вступления го-

НАТАЛЬЯ ЮРЬЕВНА ДАНЧЕНКОВА, канд. искусствоведения; Гос. ин-т искусствознания (Москва)

лосов, даже состав солирующих певцов. Подобные методы недвусмысленно указывали в сторону спонтанного «народного» пения. И не просто народного. Искусно и изобретательно в Хоре донских казаков были укрупнены, вынесены на первый план черты обобщенного казачье-войскового певческого стиля. «Казачье» звучание хора обнаруживало себя обилием репертуарных казачьих песен, особой удачей и блеском вокальной манеры, характерными особенностями фактурного склада. Но, вслушиваясь в сочно-колоритное пение Хора донских казаков, мы найдем, что оно теснейшим образом связано с остроноваторскими установками, эстетикой и «технологическими средствами» хора и хоровой музыки, выработанными Новым направлением. Эффект русского и казачьего звучания достигался сложной совокупностью приемов, разрушающих привычные представления о хоровой тектонике.

В основе новой, «антихоровой» системы организации хорового ансамбля в Хоре донских казаков лежали два принципа: доминирование тембрального компонента и отказ от застывшей структурной схемы разделения на партии.

Основу хора Жарова составила мощная группа низких мужских голосов — с древности важнейший тембр русского церковного пения. Краса и гордость Хора донских казаков — октависты. Помимо превосходной окраски голоса, они обладали умением громко и выразительно интонировать на предельно низких звуках диапазона. Подвижные басы отличались сочной баритональной окраской. Звонкие и виртуозные баритоны покрывали блеском звучание низких голосов, были медиатором между ними и высокими голосами. Мягкие, нежные тенора не знали ограничений в диапазоне. Высокий регистр хора еще расширился вверх благодаря группе теноров-фальцетистов. Благодаря этому мужской хор Жарова обладал певческим диапазоном, равным диапазону смешанного хора — и превyšшал его качеством звукового (тембрового) баланса.

При этом в выборе солистов в Хоре донских казаков акцент был сделан на звучание, как бы приближенное к народному, что особенно явно проявлялось в исполнении хором народных песен.

Особый, русский характер звучания хора Жарова происходил от отсутствия застывшего членения на четыре типовые голосовые партии и стандартных «академических» приемов пения. Жаров, вслед за Новым направлением, отказывается от аккорда как важнейшего фактурообразующего компонента. Он часто употребляет гетерофонно-линейное сочетание голосовых линий, старается избегать фактур-



Дом, в котором родился и жил в детстве С.А. Жаров, в г. Макарьеве Костромской обл. Фото С.Г. Зверевой. 2009 г.



Тихвинский Александро-Невский собор в г. Макарьеве Костромской обл. Фото С.Г. Зверевой. 2009 г.

ного единообразия, применяет соединение разнородных певческих фонаций. Распевание песенной строфы неизменно сопряжено с динамичными переменами типов фактурного изложения. Так, соло на фоне хора сменяется унисоном — и полнозвучной аккордовой вертикалью хорового tutti; из плотного хорового массива неожиданно вычлениются дуэты, трио солистов; прозрачное звучание ансамбля фальцетистов получает дальнейшее «развитие» в виде полифонизированной ткани низких голосов и т.д. и т.п. Музыкальная фактура «дышит», «говорит», живописует; ее непредсказуемые трансформации образуют захватывающий и полный выразительности сюжет в разворачивании каждого произведения.

Обширная градация артикуляционных штрихов, свободно применявшаяся в хоре (тихо — громко; плавно-связно — отры-

висто и резко; напевно или полуговорком, возглашая, скандируя, переходя на шепот и т.д.), позволила живо и непосредственно выражать в пении огромную гамму смысловых, эмоциональных оттенков, чутко передавать живую динамику поющего слова.

В жаровских аранжировках народно-песенного репертуара сложно преломились значимые для дореволюционной русской культуры тенденции. Жаров обнаруживает самое пристальное внимание к изменению положения народной песни в российской музыкальной культуре, обозначившееся в первые два десятилетия XX в. с выходом песни на широкую концертную эстраду.

В репертуаре его хора — строевые казачьи песни и песни «донских малороссов», народные русские песни разных жанров и литературная «русская песня»,

песня авторская (включая песни на стихи пролетарских поэтов и из советских кинофильмов), романс безымянный и композиторский и т.п. Излюбленная часть репертуара — цыганские романсы и песни (сюита из трех цыганских номеров: «Ехали цыганы», «Я грущу, если можешь понять», «Прощай, мой табор, пою в последний раз» — и «Очи черные»), по старой российской традиции давно причисленные к русской народной песенности. Жаров выбирает то, что пели в казачьих войсках, песни общевойскового репертуара (входившие в многочисленные песенные сборники), а также песни и романсы, прочно вросшие в культуру русского быта.

Пожалуй, высшей ступенью преобразования хора в универсальный музыкальный инструмент стал в творчестве Жарова-аранжировщика прием изображения в хоре различных нехоровых (невокальных) звучностей, ср. у казаков *линдикать* — воспроизводить голосом инструментальный наигрыш, используя различные сочетания слогов: «Трам-да-ра-там...».

Очень часто Жаров разнообразит звучание хорового аккомпанирующего tutti, вводя, в духе моды первого десятилетия XX в. на оркестры народных инструментов, вместо обычного пения — вокальную имитацию игры на разных инструментах, всевозможные подражательные «отыгрыши» и «ритурнели». Много подражаний инструментам народным. В романсах «Гори, гори, моя звезда», «Две гитары за стеной» страстному пению дуэта контрастных голосов — низкого баса и тенора-фальцетиста в регистровой позиции, напоминающей о женском, сопрановом тембре, — аккомпанирует гитарно-мандолинное «сопровождение». Его приемы очень остроумны: тут и сдержанное «подыгрывание» пиццикато «тум-тум», «тум-тум-тум», и характерные квазинструментальные тремоло аккордов в «чувствительных» по-цыгански кульминациях солиста, и имитация вибрато на «одной струне». Блестящие хоровые имитации звучания гитары — в «Красном сарафане»: гитарные переборы, бряцание с одиноко повисающим звуком. Хоровые имитации игры на бандуре — в украинской «Взяв би я бандуру»: отыгрыш между строфами «пум-брынь-брынь-брынь» «играется» то плавно-задумчиво, то безудержно несется вскачь — в зависимости от эмоционального содержания куплета. Подражания гармонии выразительно использованы в советских песнях «Дайте в руки мне гармонь» (через подражательные вокализы-«проигрыши» «та-та-та-та» и «туру-ру-ру», несвязное, *non legato*, артикулирование песенного текста) и «Загудели, заиграли провода». Подражаний балалаечной игре в песен-

ных аранжировках особенно много, в самых разных комбинациях «игры» и пения. Так, в «Двух русских народных песнях» первая песня — «Последний нонешний денечек» — построена на чередовании куплетов, исполняемых солистом (он поет под «балалаечный» аккомпанемент), и хоровых «балалаечных» имитаций с изобретательной «балалаечной» ритурнелью. В следующих затем без перерыва «Страданиях» («Мой миленочек») хор имитирует виртуозные отыгрыши, балалаечное сопровождение к части куплета, ритурнели, а солист пародирует простецкое деревенское пение. Очень уместная имитация «подыгрывающей» балалайки «брынь-брынь» в «Ах вы, сени мои, сени» напрямую отсылает к знаменитому исполнению песни Великорусским оркестром под управлением В.В. Андреева.

Впечатляют и вокальные имитации звучания военной трубы с сурдиной. «Кавалерийский марш»: солист «играет» начальный сигнал «на трубе», потом вступает хор, изображающий дружную скачку кавалерийского отряда: «Трам-тара-рам, тара-рам, тара-рам». «Оружьем на солнце сверкая»: здесь использована наиболее протяженная и мелодически развитая партия вокальной имитации трубы, сопровождающая все припевы в песне.

В романсах использованы также хоровые имитации инструментов симфонического оркестра — пиццикато струнных (романс «Я бабочку видел») — и подражания духовому оркестру («Я помню вальса звук прелестный»: изображение стандартного вальсового аккомпанемента «ум-па-па» в тембровой аранжировке). Или же изобретательно и всегда по-новому воспроизводимое банальное, но такое уместное по музыкальному смыслу «распетое» сопровождение типа бас-аккорд («Вдоль по улице метелица метет»).

Помимо инструментальных Жаров широко использует и другие подражательные фононии — среди них наиболее яркие хоровой смех, свист, вскрикивания, «иханье» и «уханье», «оханье», улюлюканье. Они применяются в строевых, плясовых, шуточных песнях. Назовем несколько примеров: «Песня о весте Олеге», «Пчёлочка златая», белорусские народные песни «Уж ты, дедушка Пахом» и «Це ня дудка мая», «Поручик Чичерёв», «Бейте, бейте, только не жалеите», «Во кузнице», «По малину», «Дайте в руки мне гармонь». В этом приеме сполна воплотилось живое, творчески усовершенствованное наследие «школы» войсковых песельников.

Весь этот каскад вокальных трюков и аттракционов исполняется как всем хором, так и его частями, с различным выделением групп солистов, с контрапунктическим наложением нескольких разнообразных фактурных пластов и т.д. и т.п.

В своих концертных программах Жаров стремился преодолеть «малый формат» единичной песенной формы. По примеру войсковых хоров он нередко объединял в один номер несколько песен, контрастно оттеняющих друг друга, следующих без перерыва. Подобное соединение песни и припевка образует разные варианты — например, строевая казачья «Бейте, бейте, только не жалеите» незаметно для слушателя переливается в залихватскую плясовую «Во кузнице». Распевная протяжная «Уж вы, горы вы мои, вы «кавказские» соединяется по контрасту с удалой солдатской «Пошла девка жито жать» («Соловей, соловей, пташечка»), уснащенной гроздьями фальцетных восклицаний, раскатистым свистом и имитациями инструментального сопровождения. А лирическую «Последний нонешний денечек» оттеняют дурашливо-фарсовые «Страдания» («Мой миленочек»). По такому же принципу строится и «Лезгинка». Открывает номер «Алла иялла» — медитирующее медленное начало, растворенное в томной знойной статике тянущейся бурдонирующей звучности, сменяется собственно «Лезгинкой», постепенно берущей «разгон» и взлетающей стремительным вихреобразным танцем.

Наряду с двухчастными Жаров исполнял и трехчастные песенные композиции. Таковы «Три русские народные песни» (аранжировка И. Добровейна): «Меж крутых бережков», «Во субботу» и «Цвет калину ломала» («Чубарики-чубчики»). А также «Три казачьи песни»: «Ты Кубань, ты наша родина», «Полно вам, снежочки», «Славим Платова-героя». Сюда же примыкают и уже упомянутые нами «Три цыганские песни» и др.

Жаровские аранжировки, своеобразно и творчески воплотившие черты хорового русского стиля, созданного Новым направлением, рожают широкий спектр музыкальных аллюзий, корреспондируют с различными слоями русской национальной музыкальной культуры. И одновременно обнаруживают художественно-техническую оснащенность, не только не уступающую, но во многом и превосходящую многие явления музыкальной, прежде всего вокальной, культуры, завоевавшие мировую популярность в XX в.: блюзовое ансамблевое пение, битбокс, вокальную перкуссию, мультивокализм. И в этом отношении народно-песенные аранжировки хора Жарова — та самая русская музыка будущего, фундамент которой был заложен в стенах Московского Синодального училища.

Примечания

¹ Русская духовная музыка. Т. 5. М., 2006. С. 159.

Т.С. РУДИЧЕНКО

ХОРОВОЕ ИСПОЛНИТЕЛЬСТВО КАЗАКОВ:
ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Черета юбилеев народных хоров 2011 г. актуализировала вопросы истории народного хорового исполнительства и преемственности традиций. Наше внимание привлекло то обстоятельство, что созданные в 1930-е гг. казачьи хоры — Государственный академический ансамбль песни и пляски донских казаков им. А. Касова и Государственный академический кубанский казачий хор отмечали разные даты: первый 75-летие, второй — 200-летие. Это противоречие обозначило расхождение во взглядах на хоровые традиции новейшего времени и побудило к написанию небольшого очерка об истории хорового исполнительства на Дону и донских профессиональных хорах, к прояснению на их примере вопроса о том, на какие традиции они опираются.

Хоровое пение в современном его понимании связано с распространением в конце XVI и в XVII в. строчного и партесного многоголосия. Благодаря реформам царя Алексея Михайловича и патриарха Никона оно закрепило свои позиции в богослужебном и внебогослужебном придворно-церемониальном обиходе, усадебном быту, обрядах и празднествах. После присоединения к России в 1654 г. западных территорий (находившихся под влиянием Литвы и Польши), где партесное пение было высокоразвито, его распространение ускоряется, что становится одним из решающих факторов европеизации русской музыкальной культуры.

В донской столице Черкасске распространение хорового пения стимулировали завершение строительства каменного войскового Воскресенского собора (1719) и усилия атаманов Ефремовых, направленные на превращение Черкасска в культурную столицу. В это время устанавливаются особые связи донской старшины и атамана Данилы Ефремова с Киево-Печерской лаврой — одним из признанных центров учености и певческого искусства¹; открываются учебные заведения — Войсковая латинская (1746—1758)

и Духовная семинарии (1766—1779), в 1790 г. — Малое народное училище, преобразованное в 1793 г. в Главное [1]. В Войске Донском создается сеть школ, а военная администрация всячески поддерживает обучение священниками казачьих детей пению. Всё это способствует росту образованности и развитию искусств².

На протяжении всего XVIII в. формы хорового пения обновляются. К церковным и усадебным хорам в связи с созданием регулярной армии прибавляются солдатские. К последнему роду с поправкой на более позднее образование, название, наличие собственного репертуара, более сложное многоголосие могут быть отнесены и казачьи³.

Солдатские и казачьи хоры (полковые, сотенные) помимо прямого своего назначения — сплочения, поднятия боевого духа, организации движения — выполняли и общекультурные задачи: выработки нового языка городской культуры в синтезе традиционного мелоса русской песни и европейского (по преимуществу прусского) пешего и конного марша. На парадах они нередко пели в сопровождении оркестра; «спавшие с голоса» певцы переводились в оркестр, что создавало благоприятные условия для выработки общих стилистических приемов — инструментализации пения и привнесения в инструментальное исполнительство выразительности вокальной музыки, идущей от слова.

Наряду с казачьими армейскими (в сущности «народными») хорами в Войске Донском появляются и профессиональные. Капелла Воскресенского войскового собора г. Черкасска в середине XVIII в. имела статус войскового хора⁴, т.е. ко времени создания хора черноморских казаков на Кубани существовала уже более полувека. Для репетиций ей было отведено специальное здание — Певческий дом. В капелле служили донские казаки и приглашенные певчие и регенты из южнорусских губерний и Малороссии⁵ [6. С. 83—84]. Последние, имея необходимую подготовку, по выходе в отставку занимали должности регентов церковных хоров и капельмейстеров частных капелл в российских губерниях⁶. Это, несомненно, способствовало

созданию на юге России единого культурного пространства.

Войсковая капелла выполняла религиозно-ритуальные и церемониально-светские функции и была носителем европейского пласта культуры. В ее репертуар входили как богослужебные циклы и духовные концерты, так и приветственные канты, многолетия⁷. Деятельность капеллы способствовала распространению партесного многоголосия, связь с которым народных песен донских и черноморских казаков очевидна⁸. Документальные свидетельства об исполнении в этот период народных песен не выявлены.

В царствование Александра I в Таганроге, в то время еще не входившем в Войско Донское, была основана южная резиденция царской семьи. При Николае I хор домово́й церкви получил статус Придворной певческой капеллы (1827) [2. С. 237]. После упразднения капеллы в 1862 г. певчие и регенты нашли применение в церквях и хорах Донского и Кубанского казачьих войск [2. С. 246].

С 1820-х гг. интенсивно развивается сфера развлечений. В усадьбах, имениях, садах, парках, на застольях в домах знатных особ — везде звучат военные хоры и оркестры, ансамбли песельников и инструменталистов. Подобные увеселения происходили в старой и новой донских казачьих столицах. Сведения о балах в Черкасске, европейских танцах и инструментальных ансамблях, песенном репертуаре начала XIX в. содержатся в трудах В.Д. Сухорукова [19. С. 125]. Сохранились документальные свидетельства об участии войсковых капелл — музыкантской и певческой — в торжествах и бале по случаю перенесения в 1805 г. столицы Войска Донского в Новочеркасск [18. С. 133].

Сказанное свидетельствует о важной роли хоров и оркестров в урбанизации казачьей культуры, глубоко затронувшей, по крайней мере, донских дворян.

В 1829 г. в связи с учреждением на Дону епархии создается Архиерейский хор⁹. В особо торжественные дни в сослужение ему отряжались певчие Войскового хора, что способствовало поддержанию богослужебного репер-

ТАТЬЯНА СЕМЁНОВНА РУДИЧЕНКО, доктор искусствоведения; Ростовская государственная консерватория (академия) им. С.В. Рахманинова

туара и выработке общих певческих установок.

Высочайшим повелением (1834) и «Положением о Войске Донском» (1835) служба в Войсковом певческом и музыкантском хорах была приравнена к военной [3. С. 13]. Это закрыло доступ в хор лиц не казачьего происхождения и подчинило репертуарную политику исполнению служебных функций (участие в торжественных богослужениях, военных парадах, церемониях и праздниках). Разрешение войсковой власти в 1863 г. приглашать вольнонаемных регентов и капельмейстеров способствовало притоку на территорию Войска Донского квалифицированных музыкантов и проникновению актуальных направлений русского музыкального искусства. Регенты и капельмейстеры сохранили статус вольнонаемных и по положению о войсковых музыкантских и певческих хорах 1872 г., в последующие годы кардинально не пересматривавшемуся¹⁰.

Во второй половине XIX в. на репертуар и исполнительский стиль войсковых хоров воздействует Придворная певческая капелла, руководители которой в разные периоды ориентировались на инструментальное (органное) звучание хора. При проведении конкурсов на должность регента войскового хора учитывалась приверженность петербургской школе. Регенты московской синодальной школы появились на Дону лишь в начале XX в. [3. С. 13]. Внедряемые ими новые принципы исполнительства вызвали неприятие, но уже через несколько лет воспринимались как вполне органичные (о чем свидетельствуют критические статьи в донской периодике).

В столице и окрестных станицах, имевших статус уездных городов, литературное творчество, краеведение, учительство, хоровое и инструментальное музицирование были теми сферами, где преимущественно мог реализоваться творческий потенциал казаков. В силу воцерковленности казачьего населения и причастности его к военной службе именно музыкальное исполнительство (хоровое и инструментальное) играло ключевую роль в интеграционных процессах в сфере культуры. Фольклорная певческая традиция казаков, определяющим началом которой была мужская составляющая, несмотря на существование и развитие по своим внутренним законам, всё же не была совершенно

обособленной — благодаря слуховому опыту и непосредственному участию в церковном и полковом пении.

Наличие звукозаписей солдатских и казачьих хоров позволяет составить представление об армейском пении в первые десятилетия XX в. и о том, в частности, что мужское пение благодаря церкви, армии и школе обладало общими стилистическими чертами, было более универсальным, нежели женское. Хоровое искусство донских и кубанских казаков тяготело к церковному и академическому направлениям. Последователи «народных» капелл Д.А. Агренева-Славянского и А.П. Кара-Георгиевича, несмотря на интерес к их гастроям, на Дону не появились. Подготовка к юбилеям начала XX в. способствовала росту числа любительских хоровых коллективов, исполнявших классическую музыку¹¹, но вводивших в программы и народные песни в аранжировках [15. С. 412—413].

На Кубани просветительская деятельность в области народной культуры и концерты станичных хоров, исполнявших казачьи песни, вызвали всеобщий энтузиазм [5. С. 36—37]. Возможно, это стало своеобразной реакцией сопротивления на усилия царского правительства по интеграции двух субэтнических групп казачества — черноморцев и линейцев — после создания в 1860 г. Кубанского казачьего войска.

Ликвидация в 1920 г. казачьих войск и казачества как сословия прервала традицию войсковых и полковых казачьих хоров, продолженную в эмиграции, где донских и кубанских хоров действовало немало¹². На родине певческая культура казачества сохранялась преимущественно в семейном быту и фрагментарно в общественной практике (праздники).

В 1920—1930-е гг. хоровое искусство стало одним из компонентов «культурной революции», целью которой было воспитание нового человека, раскрытие творческого потенциала личности, сближение города и деревни. Хоровое исполнительство, наряду с театрализованными представлениями и кино, соответствовало принципам массовости и публичности советского искусства [17. С. 226]. Именно поэтому оно заняло в советской музыкальной культуре одно важнейших мест.

Изменение в культуре и быте казаков в 1930-е — первой половине 1940-х гг. происходили под воздействием массовой коллективизации (с 1929 г.). В крупных районных и краевых центрах

создаются станичные и хutorские хоры и сводные ансамбли казачьей песни и пляски, получившие широкое признание. И.И. Кравченко приводит сведения о создании в 1935 г. Правоторовского хора и о выступлении в 1936 г. на краевом радиотелевизионном фестивале Нижне-Чирского хора [11. С. 312]. По замечанию собирателя «в хору участвует около 150 казаков-колхозников, почти все — пожилые и старики... Хор пользуется в районе популярностью. Участники хора создают в некоторых хуторах свои хоры» [Там же]. Эти хоры создавались на основе новых принципов — массовости (100—150 участников)¹³, смешанного состава (мужчины и женщины). В репертуар отбирались оптимистично звучащие старые песни, в которых актуализировался текст, но преобладали новые, отражающие реалии времени. Молодежь в эти годы отдавала свободное время избам-читальням, театру, танцам и другим пропагандируемым формам культуры.

В рамках кампании «за советское казачество» в 1936 г. было частично отменено поражение казаков в правах (см. [12]), и они вновь призваны на военную службу. Сформированные в казачьей дивизии хоры опирались на традиции полкового пения [15. С. 199—205].

В 1936 г. в Ростове-на-Дону и Краснодаре организуются Донской и Кубанский казачьи хоры. В их деятельности прослеживаются как традиции войсковых хоров, так и их обновление. Преемственность обеспечивалась включением в их состав природных казаков и привлечением к руководству и хормейстерской работе бывших регентов войсковых и церковных хоров [5. С. 114]. В репертуар наряду со старинными казачьими песнями включались произведения композиторов — классиков и современников [Там же]. В отличие от войсковых хоров они создавались как смешанные (с участием женщин), а преобразование в «ансамбли песни и пляски»¹⁴ и включение в состав танцевальной и инструментальной групп (баяны) ориентировало на новую форму творческой деятельности. Тип коллектива, синтезировавший вокальное (хоровое), инструментальное и хореографическое искусство и получивший распространение с момента создания «Ансамбля Красноармейской песни» (1928) — впоследствии прославленного Ансамбля песни и пляски Советской Армии им.

А.В. Александрова, — рассматривался руководством страны как новый и перспективный.

Организованные хоры долгое время были единственными профессиональными хоровыми коллективами, поэтому исполняли масштабные сочинения, нередко в сопровождении симфонического оркестра, сцены из опер. Чрезвычайно важным было сотрудничество с местными композиторами, благодаря которому состоялись премьеры создаваемых сочинений, что способствовало укреплению авторитета Ростовского отделения Союза композиторов (созданного в 1939 г.) и профессиональному росту его членов.

Народные хоры в казачьих станицах также сохранились, однако в послевоенные годы основные роли в них стали играть женщины. Мужской казачий репертуар по-прежнему являлся основой деятельности, пополняясь обрядовыми свадебными и хороводными песнями, поздней городской лирикой¹⁵.

С движением шестидесятников связано широкое обращение творческой интеллигенции к подвергшимся забвению корням русской культуры. В его русле с конца 1960-х и в 1970-е гг. регулярно проводятся фольклорные фестивали, выпускаются пластинки с записями фольклорных хоров¹⁶.

В 1969 г. происходит изменение в творческом развитии обоих профессиональных коллективов. Кардинально реорганизован Ансамбль песни и пляски донских казаков и вновь создан расформированный в 1960 г. Кубанский казачий хор. Поворотным в судьбе хоров стал приход новых руководителей: А.Н. Квасова (1970) — одного из первых выпускников Государственного музыкально-педагогического института им. Гнесиных, обучавшегося как руководитель народного хора, и уже имевшего успешный опыт работы в Сибирском народном хоре В.Г. Захарченко (1974). Новой тенденцией в деятельности хоров стало использование в программах оригинальных образцов фольклора в современных записях и внедрение адаптированной к условиям сцены народной манеры пения. Эти в целом позитивные изменения сузили репертуар хоров, основу которого теперь составляли народные и авторские песни в различном сценическом решении, и обозначили иную их роль в современной культуре.

В 1970—1980-е гг. по образцу профессиональных народных коллективов

создавались многочисленные «спутники», чему немало способствовали выпускники учебных заведений культуры и искусства, оказавшие существенное воздействие на организованные (самодеятельные) коллективы носителей казачьей певческой культуры. Своеобразной альтернативой хорам стали возникшие в рамках молодежного фольклорного движения небольшие фольклорные ансамбли, ориентированные на аутентичное исполнение. Выросшее снизу, движение в дальнейшем оказалось созвучным провозглашенному ЦК КПСС поиску новых форм культуры на национальной основе и сформулированной учеными идее сохранения и возрождения традиций. На основе этих идей сформировалось и движение за возрождение казачества, организационно оформившееся в 1990 г.

В конце XX в. в самодеятельном хоровом исполнительстве отмечается кризис. Творческая активность певцов и дирижеров отчасти была направлена в возрождающуюся церковь. Смена поколений и временной разрыв в деятельности некоторых хоров в период кризиса 1990-х и начала 2000-х и привели к значительному упадку культуры пения. Любительские (самодеятельные) народные хоры, особенно сельские, нуждаются в реформировании и поиске компромисса, возможно сочетании художественно-постановочного и аутентичного направления — того пути, по которому когда-то шли Северный и Кубанский казачьи хоры и другие профессиональные коллективы. В их составе были небольшие фольклорные группы, в аутентичной манере исполнявшие подчас весьма сложные образцы экспедиционных записей.

Судьба больших профессиональных коллективов как национально-государственных символов не вызывает серьезных опасений, хотя новые экономические условия и создают значительные сложности в их деятельности. В ближайшее время они, безусловно, сохраняют влияние.

Изложенные в нашем историческом обзоре факты указывают на то, что направление творческой деятельности интересовавших нас хоровых коллективов (как и многих других, созданных в Волгограде, Москве, Санкт-Петербурге и др.) в большей мере определяется тенденциями, возникшими в советский период: это смешанный (с участием женщин) состав, синтез во-

кального, инструментального и хореографического искусств, оркестровая группа из народных инструментов и народная манера пения, доминирование в репертуаре песен.

Опыт адаптации профессиональных хоровых коллективов в современности показывает, как важна личность руководителя, имеющего ясную гражданскую позицию и выбирающего адекватное запросам времени творческое направление. В.Г. Захарченко смог на волне возрождения казачества и Русской православной церкви поднять свой хор к вершинам славы. Он также весьма удачно сформулировал тезис о Кубанском казачьем хоре как продолжателе традиций Черноморского и Кубанского войсковых хоров. С точки зрения историка или этномузиколога этот тезис декларативен и не в полной мере отвечает историческим реалиям, однако он находит широкий отклик и успешно реализуется как проект. Государственный Ансамбль песни и пляски донских казаков им. А. Квасова, честно отметивший свой 75-летний юбилей, по многим параметрам оказался в проигрыше.

Примечания

¹ Атаман Данила Ефремов (1738—1753) являлся крупным дарителем лавры.

² Знание линейной нотации обнаружил ссыльный «черкашенин» Корноушенков, который в 1735 г. преподавал «италианскую ноту» в уральской школе [7. С. 66].

³ Певческое искусство донских казаков, с 1775 г. служивших в Санкт-Петербурге, поразило саму Екатерину II [20. С. 36—37].

⁴ В этом качестве она упоминается в 1758 г. [3. С. 12].

⁵ Белгородской, Воронежской, Тамбовской, Екатеринославской, Полтавской, Харьковской.

⁶ Сведения об этом имеются в трудах И.И. Кияшко [8], В.Ф. Третьякова [10], А.В. Вальченко [2].

⁷ О покупке нот партесных концертов сообщается в документах конца 1770-х гг. [6. С. 83—84].

⁸ Она проявляется в структуре многоголосия, мелодическом рельефе, координации голосовых партий, исполнительской терминологии и прослеживается также в современной певческой традиции (см. об этом: [16]).

⁹ Как установила А.В. Вальченко, Архиерейский хор был укомплектован и приступил к репетициям в 1834 г. [4. С. 87].

¹⁰ Приказ по Военному ведомству № 168 от 4 июня 1872 г.

¹¹ 100-летие войны 1812 г., 100-летний юбилей Лейпцигской битвы, 300-летие Дома Романовых.

¹² См. об этом: [13. С. 190—191; 14. С. 575—576].

¹³ Численность Войскового хора в разные годы колебалась, но с 1872 г. была относительно стабильной — 36 человек.

¹⁴ Кубанского — в 1938 г. [5. С. 116]; Донского — если судить по частично сохранившимся после Великой Отечественной войны документам — в 1943 г. (Гос. архив Ростовской обл., ф. 4133, оп. 1). Не исключено, что преобразование произошло еще до войны.

¹⁵ В съемках фильма по роману М.А. Шолохова «Тихий Дон» (реж. С.А. Герасимов, 1957—1958 гг.) участвовало несколько таких смешанных казачьих хоров — Каменский, Антиповский, Вёшенский.

¹⁶ Первыми из них были выпущенные фирмой «Мелодия» записи хоров носителей традиции х. Мрыховского Ростовской обл., ст. Распопинской и х. Витютнево Волгоградской обл., ст. Усть-Бузулукской, ст. Тбилисской Краснодарского края и др. [9].

Литература

1. *Астапенко Е.М.* Черкасск — столица земли Войска Донского: XVI — XIX в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Ростов н/Д, 2003.

2. *Вальченко А.В.* Из истории Придворной певческой капеллы в Таганроге (1825—1862) // Дикаревские чтения. Вып. 10: Итоги фольклорно-этнографических исследований этнических культур Северного Кавказа за 2003 г. / Науч. ред.-сост. М.В. Семенцов. Краснодар, 2004. С. 237—248.

3. *Вальченко А.В.* Хоровое пение в музыкальной культуре Дона (XVIII — начало XX в.): Автореф. дис. ... канд. искусствоведения. Ростов н/Д, 2004.

4. *Вальченко А.В.* Хоровое пение в музыкальной культуре Дона (XVIII — начало XX века): Дис. ... канд. искусствоведения. Ростов н/Д, 2004.

5. *Еременко С.И.* Хоровое искусство Кубани. Краснодар, 1977.

6. *Жукова Л.М.* Войсковая певческая капелла во второй половине XVIII — начале XIX в. // Христианство и христианская культура в степном Предкавказье и на Северном Кавказе. Ростов н/Д, 2000. С. 83—86.

7. *Казанцева М.Г., Сафронова А.М.* Горнозаводские школы Урала и их роль в развитии музыкальной культуры края в первой половине XVIII в. //

Российское государство XVII — начала XX вв.: экономика, политика, культура. Тезисы докл. конф., посвящ. 380-летию восстановления российской государственности (1613—1993). 25—28 марта 1993 г. Екатеринбург, 1993. С. 63—66.

8. *Кияшко И.И.* Войсковой певческий и музыкантский хоры Кубанского казачьего войска. Екатеринодар, 1911.

9. Музыкальный фольклор на грам-пластинках: Опыт дискографии / Сост. И.И. Земцовский. М., 1992.

10. Очерки истории Таганрогского театра с 1827 по 1927 год / Сост. В.Ф. Третьяков. Таганрог, [1927].

11. Песни донского казачества / Сост. И.И. Кравченко. Сталинград, 1938.

12. Постановление Центрального Исполнительного Комитета Союза Советских Социалистических Республик о снятии с казачества ограничений по службе в РККА. 20 апреля 1936 г. // Правда. 1936. 21 апр.

13. Проблема сохранения культурного наследия казачества в эмиграции // История казачества Азиатской России: В 3 т. Т. 3: XX век / Гл. ред. В.В. Алексеев. Екатеринбург, 1995. С. 188—192.

14. *Ратушняк О.В., Худобородов А.Л.* Культурное наследие казачьей эмиграции // Очерки традиционной культуры казачеств России. Т. 2 / Под общ. ред. проф. Н.И. Бондаря. М.; Краснодар, 2005. С. 569—577.

15. *Рудиченко Т.С.* Донская казачья песня в историческом развитии. Ростов н/Д, 2004.

16. *Рудиченко Т.С.* Традиции богослужебного пения и становление казачьей песни // Православие, традиционная культура, просвещение: Сб. науч. ст. / Науч. ред.-сост. Н.И. Бондарь, М.В. Семенцов. Краснодар, 2000. С. 140—146.

17. *Рудиченко Т.С.* Традиционная культура донских казаков в XX веке: направления трансформации // Казачество в социокультурном пространстве России: исторический опыт и перспективы развития: Тезисы Всерос. науч. конф. (28—29 сент. 2010 г., Ростов-на-Дону) / Отв. ред. акад. Г.Г. Матишов. Ростов н/Д, 2010. С. 225—227.

18. Сборник областного Войска Донского Статистического комитета. Вып. 2. Новочеркасск, 1901.

19. *Сухоруков В.Д.* Общежитие донских казаков в XVII и XVIII столетиях // Историческое описание Земли войска Донского. Общежитие донских казаков в XVII и XVIII столетиях. Ростов н/Д, 2005. С. 79—131.

20. *Хрещатицкий Б.Р.* История Лейб-гвардии казачьего Его Величества полка. Ч. 1. Репринт. воспр. изд. СПб., 1913.

ТРАДИЦИОННЫЕ ПЕСНИ ИЗ СТАНИЦЫ РАЗДОРСКОЙ

В данной статье публикуются лирические песни, записанные от Анны Александровны Давыдыч (в девичестве — Кожановой), 1936 г.р., из станиц Раздорской (Усть-Донецкий р-н Ростовской обл.)¹.

Исполнительскую манеру Анны Александровны отличают особая направленность на слушателя, интуитивное понимание особенностей коммуникативной ситуации, непрерывные развернутые комментарии и рефлексия в отношении фольклорных текстов, позволяющие судить об их бытовании и своеобразии традиции в целом. Анна Александровна — востребованный информант; не проходит и года, чтобы заезжие собиратели и студенты-практиканты не обратились к ней, она относится к особому типу исполнителей, многократно воспроизводящих свои рассказы для «внешнего» слушателя, чему свидетельством являются во многом совпадающие по содержанию полевые интервью, записанные от нее в 2010 и 2011 гг. В то же время исполнительский потенциал А.А. Давыдыч далеко не исчерпан, и это доказывают повторные фиксации, обнаруживающие расширение репертуара и его вариативность от записи к записи.

Песенный репертуар А.А. Давыдыч — типично женский, он включает песни разных жанров и свидетельствует о многообразных связях необрядовой лирики с обрядами, о наличии в памяти исполнителя системы традиционных ассоциаций, в соответствии с которой каждый текст оказывается «персонифицирован». Песни ассоциируются с исполнителями, от которых они усвоены, с конкретными ритуальными и бытовыми обстоятельствами, в которых они звучали, а в исполнительском акте нередко образуют гипертекстовые единства, сформированные по принципу тематической связности. Некоторые комментарии информантки к текстам (они приводятся курсивом) дают основание сделать предположение об относительной закрытости традиционной семантики песен для испол-

нительской рефлексии, допускающей значительную свободу индивидуальной трактовки их содержания.

Тексты приведены по полевым записям экспедиции кафедры фольклора МГУ им. М.В. Ломоносова в 2010 и 2011 гг. Собиратели: Т.Б. Дианова, Е.Н. Горшкова, Л.В. Левчук, Л.К. Волкова, И.К. Зибер, Т.А. Долженко, М.В. Комогорцева. Тексты подготовила к публикации Т.Б. Дианова.

О песнях

Ближе подвигайтесь, чё вы боитесь? Вы это, знаете, это, девчата, с чистой душой говорю: как мне всё это надоело! Сколько лет, как будто больше никого нет, кроме меня. Сколько их потоков, сколько этих уже дипломов позащитились на моём этом, на моей брехне. Ну чё вам говорить? Давайте мне вопросы, я вам буду отвечать. Я не знаю, с чего вам начинать. Спрашивайте, я вам буду говорить.

Они вон когда на ум иду́ть, а когда их не докопаешь. Я их очень много знаю, много знаю. Но оно уж как пойдёт. Это сейчас вот сердце не тянёт, вперёд вот, когда приходили 20—30 лет назад, так я им напевала. Девчата получили красные дипломы за это. А щас — сил нету, сердце не тянёт. И вообще лучше их петь по три-четыре человека, даже тут вот. Вот, мы когда-то с огорода ехали, а муж же был шофёром, и там, кто работал же на огородах, забрали, подъехали к Дону с песнями, а паром был на этой стороне, и пока паром пришёл — мы там одна за одной. Песня как пошла на ум — а нас было там человек семь или девять. Мы как начали петь! Вся турбаза собрались, окружили нас! Паром подошёл, мы стали, а они — паромщику: «Дядя, не вози их! Ну попойте ещё, попойте!» Деньги ему. А мы: «Да чё ж вы ему платите! Нам надо домой, управляться ж надо, хозяйство!» — «Ну ещё хоть, ну хоть одну!» Мы поехали — никаких. Так пока ехали на пароме — мы стоим и орём же песни — они на том берегу стоят. Вот так-то. А сейчас не с кем петь. А щас-то молодёжь, они их не поют, не играют, не любят, они только бум-бум-бум целый день бубонить музыка. Наше поколение отошло всё. Я щас как это «Казачий Дон» включу, то многое хорошо поют, а многое — как цыгане выскокнут: «О-ля-ля-ля-ля! О-лю-лю-лю-лю!» И что там ещё.

1.

Девчата, мне хочется, чтобы осталась эта песня — она моего деда. Раньше вот как — редко выходили по любви, по согласию. Твоя — и живи. Твоя — и живи. А вот у моего деда было три жены. Одна умерла, вторая умерла, а третью он взял, но он её

нисколько не любил, но у него восемь детей осталось, и он её взял. И вот он всегда пел эту песню, а вот мамка-то у меня, и она мне понравилась. Она чи семьсот, чи восемьсот какого-то года, старая, в общем.

Ой да вы, туманушки, да туманушки
вы мой²,
Ой да затуманили да и все же горы
и леса!
Ой да запретили же да младцу
по ночам ходить,
Ой да запретили же да красу-девочку
любить.
Ой да пойду-пойду же да и последний
я к ней раз,
Ой да заночую же да и последнюю
с нею ночь,
Ой да всю ж я ноченьку, да добры же
молодец, не спал,
Ой да близь кроваточки
да над девчонкой простоял.
Ой да от сна девочку да и красавицу
пробужал.
— Ой да увстань-проснись,
да и раскрасавица-душа,
Ой да проводи меня, да молодчика,
со двора.
— Ой да я бы рада же да тебе, милый,
проводить,
Ой да боюсь-боюсь, да мой батенька
да не спить:
Ой да бело платьице да и увсю же он
её порвёт,
Ой да нежно личико да и увсю же он
её собьёт.
Ой да как я буду же да девчоночку
забывать?
Ой да как я буду да красавицу
забывать?
Ой да вы, туманушки, да туманушки
вы мон...

2.

Потом вот я ещё вспомнила песню, всегда мой дядька пел. Как увидит, что мы идём, всегда пел: «Сердце кровью, грудь слезою по тебе, мой дорогой». Вот. Трошки я её тоже знаю.

Никогда так-от не случалось,
Как сегодня случилось.
Тяжелёхонько вздохнула,
Се-ой сердце кровью облилось,
Сердце кровью, а грудь слезою
По... ой по тебе, любезный мой.
Да ты вспомни, милый,
Милый, как ты клялся,
Клялся: «Век буду любить»,
А сейчас за клятву, а ты нарушаешь,
А... ой оставляешь одну жить,
Да в одно же... в одно времечко,
дружочек,
На... ой наложат на нас венцы.
Наложат на нас венцы,
Под тебе же... карету...
А мене же, бедной-от
и горемычной...

(Чё-то я тут набрехала, подожди-те...)

Оставляешь одну жить.
Да во одно же время, времечко,
дружочек,

Наложат на нас венцы,
Да твой венец да невечный будет,
А мой вечный, навсегда.
Да тебя же будут-от и поздравляти
С новобрачною женой,
А мне бедной-от и горемычной
Скажут: «Вечный ей покой!»
Под тебе же, милый, да карету,
Под меня же чёрный гроб.
Да... в церкву-то нас повезут.

Тебя, говорит, повезут, а меня следом понесут. Забыла вот. Она от тоски умирает, а он женится на другой.

3.

Вот ещё. У моей матери была очень трудная жизнь. Она была восьмая, мать умерла — ей семь лет было, всё на ней было. Она песен таких с нужды много знает. Веселья мало было, а всё, знаете, такое, с плачем:

Ой да тяжко-тяжко ай мне на сердце,
да и мне на сердце тяжело!
Ай-ей-ей-ей вы пойдите, приведите...
(И сама задовела в тридцать лет, отца на войну забрали и убили, и она ни в детстве, ни потом ничего не видала...)
Вы пойдите-приведите да ко мне же
милого мово.
Ай-ей-ей-ей а мой милый кучерявый,
а у него ж кудри в три ряда.
Ой да а мой милый кучерявый,
да у него кудри в три ряда.
Ай-ей-ей-ей расчешу ж я свои кудры
да и сам до девочки пойду,
Ой да расчешу ж я свои кудры
да и сам же до девочки пойду.
Ай-ей-ей-ей да и пошёл да ж я да и
проходилсы да и не знаю, где живёт,
Ой да и пошёл да ж я и проходилсы
да и не знаю, где живёт.
Ай-ей-ей-ей да и просил же товарища,
да пушай же мене доведёт,
Ой и попросил да ж я товарища,
да пушай же меня доведёт.
Ай-ей-ей-ей да и товарищ краше
меня, да боюсь, девку отобьёт.
Ой да и товарищ краше меня,
да боюсь, девку отобьёт.
Ой да тяжко-тяжко ай мне на сердце,
да и мне на сердце тяжело.
А мне мамка... Она уже, умирая, не
могла, совсем беспомощная была. Вот я
приду... А она и ослепла и оглохла... А сес-
тра всегда злилась, что я ничего не делаю.
Вот она: «А хто это пришёл?» А я песню
какую начинаю громко петь. «Нюска
пришла!» Я присяду так рядом и подниму:
«Склонил милый свою головку / На белу
грудь мою / Он клялся и божился — до
века буду твой!»

Очень она любила песню. Она под песню и наплачется, она под песню и развеселится. Она сильно большая была труженица и так физически была здорова женщина. И любила песню. До смерти любила.

4.

Ещё вот хорошая тоже песня. Я вот пойду, бывало, на огород, за Дон или на гору, и одна же. Сама тяпая, и сама же песни ору! Вот, говорят, Анна пришла.

По-над садиком да садочком,
По-над крутым бережочком,
Там стояли да три... ой три садочка,
Три садика зе... ой зеленые,
Они ягодкой наливные.
Как во первом-то во... ой да садочку
Соловейка ще... ой щебетала.
Как во первом да садочку
Соловейка щебетала.
А во втором во... ой во садочку
Кукушечка ку... ой куковала.
А во втором да садочку
Кукушечка куковала.
А во третьем во... ой да во зелёном
Шлях-дорожечка ой да лежала.
Шлях-дорожечка ой да лежала,
Шлях-дорожечка ай да лежала
(Это на проводах ее играют).
Мать сыночка же да провожала,
Мать сыночка же да провожала,
Мать сыночка про... ой провожала,
Сына правды она а всё пытала:
«Ты скажи, скажи, сыночек,
Скажи, ясный соколочек,
Ты скажи мне по... ой повернея,
Кого ж тебе с трёх да жалчея?
Ты скажи мне повернея,
Кого тебе да жалчея,
Кого тебе да жалчея,
Жену жалко и... или тещу
(Сердце не тянеть),
Или же маменьку дорогую?
Жену жалко и... или тещу,
Или же маменьку да родную?»
«Жену жалко же да по закону,
Жену жалко по закону,
Тещу жалко по привету,
Но как маменьку да родную,
Жалче ж её в све... ой в свете нету!
А как маменьку да родную,
Жалче ж её в свете нету!
Как она ж меня да носила,
У Бога милости просила.
Как она ж меня да носила,
У Бога милости просила.
Как она меня да рожала,
Себе смерти ой ожидала.
Как она меня да рожала,
Себе смерти ожидала.
Как она ж меня да качала,
Она ж меня ве... ой величала.
Как она ж меня да качала,
Она меня величала:

"Ты расти, расти, да сыночек,
Расти, ясный соколочек,
Ты расти, расти, да сыночек,
Расти, ясный соколочек.
Расти, ясный соколочек,
Ты расти же по... ой поскорее,
Будешь моя перемена,
Царю белому ой да замена..."»

Я теперь пою, как эти: то «Лёне Брежневу замена», то «Вове Путину замена». Рожаем мы их кровью, растим, лелеем, а потом они уже не наши...

5.

Среди провожальных главная песня была «Последний noneшний денёчек» и «За лесом солнце засияло». В 19 лет отправляли. Шьют новую рубашку, а девчата приходят и лентами да розами всю грудь обкалывают. Сажают под цветы и гуляют.

Последний noneшний денёчек гуляю
с вами я, друзья.
А завтра рано чуть светочек заплачет
вся моя семья.
Заплачут братья мои, сёстра, заплачет
вся моя семья.
Ещё заплачет дорогая, с которой три
года гулял.
И вдруг коляска подбежала к мому
парадному крыльцу.
С коляски голос раздаётся:
«Готовьте сына своего».
Крестьянский сын давно готовай,
семья вся замертво лежит.
Забыла. Потом поють:

6.

За лесом солнце засияло, где чёрный
ворон прокричал (2 р.).
Увидел мать свою старушку, последний
раз сказал: «Прощай! (2 р.)
Прощайте, братья мои, сёстра, прощай
ты, вся моя родня (2 р.),
Быть может, еду я на время, быть
может, еду навсегда (2 р.),
Быть может, шашка-лиходейка разрубит
череп пополам (2 р.),
Быть может, пика-азиатка пронзит
грудь белую мою (2 р.),
Быть может, пуля-лиходейка сразит
меня из-за куста (2 р.),
(Надо «пуля» сначала, потом «пика»,
потом «шашка».)

Прольётся кровь моя густая на белу
грудь... мою (2 р.).
Никто над кровью не заплачет, никто
слезинку не прольёт (2 р.).
Заплачет мать моя родная, заплачет
вся моя семья (2 р.).
Ещё заплачет дорогая, с которой три
года гулял.

7.

А встречают, другая песня поётся
казачья, тоже старая. Уходят же они в
армию, тогда ж на службу, не в армию, и

подолгу служили. А жена-то живёт у свекровь, с его родителями. Эта песня вот:

Ехали да служиваи да и со службы
да домой.

На плечах погонь, на грудях кресты.
Навстречу да служивому

да и родитель идёт.

«Здорово, папаша!» — да и: «Здорово,
сын родной!»

Сын у отца да и спрашивал,
как дома семья.

«Семья, слава Богу,
да и прибавилась.

Молода женёночка да сыночка
прибрела».

Сын отцу да ни слова да и садился
на коня.

Садился да на коника да приехал
домой.

Подъезжает к дому, а мать стоит
с женой.

Мать стоит с улыбочкой, а женёнка
во слезах.

Мать сына да просила, что:
«Прости же ты жену».

«Тебе, мать, прощаю, а женёнку
никогда».

Закипело да сердце во казацкой
грудь,

(Что изменила ему жена — закипело
же сердце во казацкой груди.)

Заблестала шашечка да и во правой
руке.

Покатилась головушка да с неверной
жены.

«Ой, Боже мой, Боже мой,
да что ж я наробил...

(Опомнися, когда голова покати-
лась!)

Женёнку да зарезал, а сам себе
загубил!

Малую малюточку — да на век
осиротил!

Жену похоронят, а меня в Сибирь
сошлют.

Малую малюточку в люди отдадут.
Ой, Боже мой, Боже мой,

да что ж я натворил!»

8.

Да как летели, там летели соколы
стороной,

Да сели и упали, сели-упали
у вдовушки во дворе,

Да крылушками, крылушками
широкий двор размели,

Да голосами, голосами удивушку
сбужили:

«Да вставай-проснись,
устань-проснись, удивушка молода,

Да твои слуги, твои слуги неверно
служат,

Да твои кони, твои кони без корму
стоят,

Да твои ж дети, твои дети сиротами
слыгут».

К быстрой речке подходила,
На камушках ножки мыла,
С рыбой-щукой говорила:
«Ешьте ж ручки, ешьте ж ножки,
Бело личико не трожьте.
Пусть мой милый дивуется,
Мое личико красуется».

13.

Ой да зима-зимушка, зима лютая,
Да я прошу тебя, не сморозь меня.
Да я с похода иду, коника веду,
Да коника веду, сбруице несую,
Да сбруице мое позлочёное.
Да есть у меня жена молоденькая,
Да есть у меня жена, всё красавица,
Да не так уж и краса, как ревнивая.
Да привела мене у сад, приутетила,
Да острым ножичком всё зарезала,
Ой да под вишенкой всё повесила.
А пришла она домой да села за стол,
Да задумалась и стала писать пером:
«Горе бабочке жить без парочки,
Горе-горе с таким мужем жить,
А ещё горчее одинокой быть!»
Как пойду я в сад да верну назад:
«Муж ты муж, что ж ты долго

спишь?

Иль ты вишенок не накушался,
Иль ты соловушка не наслушался?»
Зима, зимушка-зима...

14.

Как вот в троической песне, вот на
Троицу там поють, вот это истинно
женская такая доля, что... Как же она
зачинается...

Да весёлая беседашка настала,
где батенька пьёт,
А он пьёт и не пьёт да мой
родненький,
А за мной послов шлют, за мной
послов шлют...

(Это, я немножко скажу, это молодая
женщина проводила мужа на войну, а сама
осталась одна дома. Она поёт, в общем,
плачет она.)

Да а я же млада и младёшенька
замешкалася,
Всё с курами, да все с гусями,
да с пташками...

Да с мелкою пташкою
да и павушкою.

Да и павушка да по бережку
похаживает,

Да всё травушку да муравушку
пощипливает.

(Пощипливает да... Все же её подруж-
ки собираются же идти венки плести.
Вот. А ей некогда, у неё столько хозяйства,
все поушли, одна-одна дома. Она говорить
им:)

Ой вы девочки да подруженьки,
да подруженьки вы мои!
Да вы пойдёте да во зелен сад,
да возьмите ж меня.

Да вы будете (говорить) цветочки
рвать, да нарвите ж и мне.

Да вы будете веночки плести,
ну сплетите и мне.

Да вы будете веночки нести,
так возьмите и мой.

Да вы будете (говорить) веночки в Дон
пускать, пустите и мой.

Да все-то (говорить) венки всплынь
пошли, а мой утонул,

Да все-то (говорить) дружки домой
пришли, а маво-то нету.

Да все-то (говорить) дружки подарки
принесли, а мой хоть бы так.

Там, в общем, женищина плачет, что
она же у свекрови живёт, а муж-то на
войне. Они же как, женятся до службы, а
тогда его забирают на двадцать пять, на
пятнадцать лет. А она в свекрах живёт.
Конечно, ей очень горько. Тяжко и горько,
что она одна. Вот. То вдовушка-то пла-
чет. А отец же там пьёт, гуляет, хочет
же, чтобы и она гуляла, а ей некогда. Пус-
кают девчата, узнают свою судьбу. Куда
поплывёт, значит, там и судьба, какой к
берегу придёт. [А если потонет?] Если
потонет, значит, нету жениха. [А венки
из цветов?] Да, ромашка там. Да любые
цветы. [Говорят, на холмы ходили.] Так
там же сады были. Вон туда пойдут да там
у садах да и совыють, да на Дон. Вот эту
песню и поють с гармошками. На второй
день Троицы яичница. На садах собираются
гуляют, также и яичницу жарят.

15.

Ой туманом всё залило,
Там мать сыночкам говорила,
А мать сыночкам говаривает:

«Да не езд, мой сын, ночуй дома.
Да не езд, мой сын, ночуй дома,
А твоя-то жена нездорова,
А твоя-то жена нездорова».
А сын матерю не послушал,
А сын матерю не послушал,
Оседлал он коня, сел и поехал

(к любовнице).

Оседлал он коня, сел и поехал.
Да ехал год и ехал двое,
Да ехал год и ехал двое.

А на третий он год становился,
А на третий он год становился.
Да под ним же ворон конь

притомился.

А под ним ворон конь притомился.

Да вязал он коня да при кореню.
Да вязал он коня да при кореню.

Да при кореню при дубовому.
Да при кореню при дубовому.

Да за поводья шелковые.
Да за поводья шелковые.

Да а сам да пошёл да до девочки,
Да а сам да пошёл да до девочки.

Да до девочки Катерины,
Да до девочки Катерины.

На тесовую кровать, на перины,

На тесовую кровать, на перины.
Да он спал да и не спал, а,
проснувшись, встал.

Да он спал да и не спал, а,
проснувшись, встал.

Да, проснувшись, встал, «прощай»
сказал:

«Да прощай-распрощай,
раскрасавица,

Красота же мне твоя дюже
нравится.

Красота мне твоя очень нравится,
А любовь-то наша разлучается.

А любовь-то наша разлучается.
Разлучила, развела чужа, дальняя

сторона».

Жена умерла, больная была.

16.

По дорожке ой да всё туман
заливается,

Ой да по широкой расстила...
расстилается,

Ой да камыш-травушка всё шата...
всё шатается,

Ой да на травушку всё роса,
роса упала,

Ой да на девочку грусть да тоска,
тоска напала,

Ой была же девочка как мали...
как малинушка,

А теперь уж стала ой да как были...
как былинушка.

Это троическая песня.

17.

В городочку я родилась, в городочку
возросла,

А в деревню жить попала,
мне казалось тюрьма,

Да я не верила своим подружечкам,
что на свете есть любовь,

А на свете да есть любовь разная,
можно каждого любить.

Да я не успела сказать слова — стоит
милый предо мной.

Да стоит, стоит милый предо мною,
он и с просьбою ко мне.

«Да дозвожь же, дозвожь, девочка,
жениться, дозвожь прежнюю узять».

«Да женися, женися,
мой разлюбезный, дозволяю тебе я,

Да бери же, бери девочку другую,
бери такую, как я».

Примечания

¹ Публикацию сказок из репертуара А.А. Давыдыч см.: ЖС. 2012. № 4. С. 54—56.

² Каждая строка повторяется дважды.

Публикация Т.Б. ДИАНОВОЙ,
канд. филол. наук;
МГУ им. М.В. Ломоносова
(Москва)

Т.В. МАХРАЧЁВА

ПРАЗДНОВАНИЕ ДНЯ КУЗЬМЫ И ДЕМЬЯНА НА ТАМБОВЩИНЕ

Жители Тамбовской обл. выделяют две посвященные памяти святых Косьмы и Дамиана¹ даты — 1/14.VII и 1/14.XI, которые признаются праздничными и отмечаются в течение одного-трех дней (Бонд., Ржакс.):

[Как принято было отмечать день Косьмы и Дамиана?] Ну, он считается праздником, мы тогда все почитали праздники [1].

Номинации праздничных дней обозначены путем частичного или полного слияния имен святых (нередко две персоналии предстают как единый образ): *Кузьма-Демьян*, вар.: *Кузьма-Демьяна* или *Кузьмодемьяне*, а также предпочтением одного из имен² — *Кузьма*. Наряду с широко распространенными номинациями-агионимами на юге области спорадически встречается хрононим *петушинный праздник* (Ток.), отражающий статус святого (*куриный бог* — Морд.) и/или его функциональную принадлежность (покровительство домашней птице):

Ну, на Кузьму-Демьяна петухов режут... <...> Это петушинный праздник, ага, Кузьма-Демьян [2].

Основным мотивом праздника можно считать, с одной стороны, мотив репродуцирования, ярко выраженный в хрононимах и обрядах, связанных с домашней птицей; с другой — мотив скрывания (соединения, характерный для позднесенне-зимнего периода времени и обрядов семейного (свадебного) цикла.

Обряды, связанные с домашней птицей, направлены на сохранение и преумножение куриного выводка. 14 ноября обязательно резали кур³ (Знам., Расск.), курицу и петуха (Мич., Расск.) или петуха (Староюр., Ток.), например:

Это Кузьма-Демьяна праздник, это осенний... на этот день... одного петушка и одну курочку. А если не зарежешь — всё равно, всё равно они сдохнут после. Да кто его знает почему, наверное, закон такой. Ну, может, и так-то, может, и так-то, если не зарежешь, пожалеешь — она сдохнет [3].

На территории области сохранились воспоминания о случаях ритуальной кражи кур у соседей, которая, по убеждению крестьян, способствовала удаче и достатку (Знам., Ржакс.). В селах Ржаксинского р-на блюдо из украденных кур считалось обязательным для кузнецов. Обряды летнего праздника,

реже осеннего, как правило, связаны с «кормлением» Кузьмы и Демьяна и приглашением-просьбой помочь в домашнем хозяйстве и на огородах:

Вот я начинаю работать: «Матушка Кузьма-Демь...». Я сажусь обедать: «Матушка Кузьма-Демьян, иди со мной обедать». Понимаешь? Начинаю работать: «Ну, матушка Кузьма-Демьян, иди со мной, помогай. Дай Бог скорости и спорости. Помогай со мною». Эт, эт... не забудешь и каждый раз так-то говоришь, если это... Она работница. Она работа. [Вы обращаетесь к святым Косьме и Дамиану «матушка»?] Да, вот. Она, она, она работница, она работа, она помога. Я её прошу постоянно: Обедать когда позабуду. Позабуду, много раз позабуду, а то: «Матушка Кузьма-Демь... иди со мной пообедай. Матушка Кузьма-Демьян, давай позавтракай, мы работать пойдём». Себе на уме на... погугаришь, и поешь, и пойдёшь: «Но, матушка Кузьма-Демьян, пришли работать, помоги со мной. Дай Бог скорости, спорости». Это она помогает всё [4].

А вообще мы вот, я вот насадку, например, сажаю, завокала, я прошу: «Кузьма-Демьян, помоги», — чтоб поболее цыпляточек вывел, н-да, это он куриный бог [5].

Ну, вот вроде говорят, что Святой Дух, да. Он каждого человека ходит — кого наказать, кому приказать, вот так. Вот мы и ходим. Я вот пеку когда блинчики или иду чего-нибудь делать в огород, то обязательно говорю: «Ну, Кузьма-Демьян, помоги мне». Вот я возьму блинчики: «Кузьма-Демьян, идём кушать!» [Кто такой Кузьма-Демьян?] Это праздник такой [6].

Наиболее развернутый в структурном отношении и отличающийся оригинальностью обряд кормления-приглашения святых — *петухаться* — исполняется в Токаревском р-не и в наши дни. Обряд включает ритуальное убийство кур, приготовление из них обрядового блюда, с которым совершается обход курятника с приглашением святых к трапезе, сбор остатков пищи и хранение их в курятнике в течение года. Репродуцирование обряда, по мнению крестьян, обеспечивало надежную защиту домашней птицы от демонологических существ и способствовало удачному выводку:

Это петушинный праздник, ага, Кузьма-Демьян. <...> Да, это и сейчас делают, ну, называлась так-то, петухов режут на Кузьму. [Какое блюдо принято было готовить из петуха?] Варят, а потом на стол кладёшь его, ешь, а эти кости... потом на улицу идёшь, наволишь, шумишь ему, кругом хлева: «Кузьма, иди, Кузьма, петухайся». Да, а потом петуха поешь мясо, кос-

точки собираешь, под насест в мешочек и вешаешь, ну чтоб водились, водились куры. [Как долго мешочек висит в курятнике?] Да, а чего ж, висит он до следующего года [2].

Совершение обрядов в праздничные дни заканчивалось уличным гулянием и/или совместными вечерами, на которых молодежь угощалась блюдами, приготовленными из кур (Бонд., Знам.):

Праздник, есть праздник Кузьма-Демьян. Вот мы были тогда молодые, мы на Кузьму-Демьяна, у себе кур жалко воровать, мы пойдём... наворуем и гуляем, вечера справляем. <...> [Какие блюда из кур принято было готовить к празднику?] Так, ну кур, ну там две курицы... у матери стакан муки сопрёшь, яйцо, а ведь нас много, девок-то, а ребята — вина. Вот и гуляем, гармонь, и пошла у нас [7].

Народные представления о деятельности Кузьмы и Демьяна также связаны с врачебной практикой (Кирс.), женским рукоделием (Ржакс.) и кузнечным ремеслом (Бонд., Знам., Мич., Самп.). Сведения о святых Косьме и Дамиане, которые бескорыстно лечили людей, приводит и С.Ю. Дубровина в монографии, посвященной народному православию на Тамбовщине: «Это святые, которые лечили людей даром, потому что свой дар они получили тоже даром. Это, например, Козьма и Демьян...» (пгт. Мордово, зап. Д.Н. Дубровина⁴). Имя *Кузьма* по созвучию тесно связывалось со словами *кузнец*, *кузница*⁵, что отчасти объясняет функции Кузьмы как покровителя кузнечного дела, а также популярность этой темы в фольклоре⁶. Святые-кузнецы способны ковать цепи для зимы, свадьбы (Бонд., Знам., Мич., Самп.), ср. паремии, в которых обыгрываются природные явления, характерные для зимнего времени, в частности мороз и его способность сковывать реки, землю и т.п. (Бонд., Мич., Самп.):

Если Кузьма-Демьян подкуёт — мороз даст, то Михаил Архангел раскуёт — грязь сделает. Они через две недели [1].

Кузьма закуёт, а Введение сломает ледения [8].

В крестьянской среде независимо от рода занятий Кузьмы и Демьяна укореняется твердое убеждение о них как бессребрениках. Этому образу отводится центральное место в этиологических легендах (Бонд., Кирс., Мич., Ржакс., Самп.). Странствуя по белому свету, они предстают перед страждущими в облике обычных людей и, помогая нуждающимся, не требуют награды:

Кузьма-Демьяна — это осенью. Это тоже они были святые, два брата, врачами они были. Вот они не брали, как сейчас — всё платно стало, — бесплатно лечили. И вот одному из них, брату, кто-то просто от души подарил там какой-то подарок. Этот второй брат узнал и на него рассердился: «Зачем ты взял, я с тобой и знаться не буду». <...> Ну и потом эти люди собрались и сказали: «Он не брал и не просил, мы просто отблагодарили его от души» [9].

Заметно слабее разработан в легендах образ Кузьмы и Демьяна — *куриного бога*. Упоминания о нем единичны и фрагментарны.

Таким образом, несмотря на то что святые Кузьма и Демьян воспринимаются в народной среде в целом как единый образ — покровитель домашней птицы (*куриный бог*), ремесел (кузнечного дела) и врачебной практики, репрезентативность получает лишь та его часть, которая связана с образом домашней птицы (хрононим *петушинный праздник* и номинация обряда *петухаться*). Другая часть образа, представленная в этиологических легендах и паремиях, в номинациях репродуцируется слабее и имеет обобщенный характер (так, хрононимы *Кузьма-Демьян*, *Кузьмодемьяне*, *Кузьма*, как правило, в народной этимологии соотносятся со словами *кузнец*, *кузня* и т.п.).

Примечания

¹ В церковнославянском календаре обозначена одна дата (1/14.VII), которая посвящена памяти святых Космы и Дамиана, врачей-бессребренников (Полный православный богословский энциклопедический словарь. 1992. Т. 2. С. 1480).

² В Тамбовской обл. святые Косма и Дамиан зачастую воспринимаются как единый образ, который может выступать как в мужской, так и в женской ипостаси, например: *Матушка, Кузьма-Демьяна!* (зап. А.М. Кальнищкая в с. Никольское Знаменского р-на: *Кальнищкая А.М.* Свадебные песни Тамбовской области // Диалектология и фольклор Тамбовского края. Тамбов, 1989. С. 113).

³ С.В. Максимов сообщает о любопытных подробностях, связанных с поеданием кур на Тамбовщине: «...Местные хозяйки твердо убеждены, что если в день Кузьмы и Демьяна зарезать двух петухов или петуха и курицу и, съевши их, провертеть на кобылках их дыры и затем бросить в курятник, то на следующий год неминуемо все куры будут с дырявыми кобылками» (*Максимов С.В.* Литературные путешествия / Вступит. ст. и коммент. Ю.В. Лебедева. М., 1986. С. 368).

⁴ *Дубровина С.Ю.* Народное православие на Тамбовщине. Опыт этнолингвистического словаря. Тамбов, 2001. С. 16.

⁵ *Белова О.В.* Кузьма и Демьян // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 3. М., 2004. С. 22; *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1987. Т. 2. С. 403.

⁶ На выбор святых, кузнецов и покровителей свадьбы, указывают тексты обрядовых песен, широко бытующих в Знаменском р-не. В них отчетливо выделяется просьба девушки, обращенная к святым, — «сковать ей свадебку». Любопытной особенностью текстов свадебных песен является обращение к святым как к женскому существу: «Матушка, Кузьма-Демьяна! / Скуй нам свадебку / Долго-надолго, / Крепко-накрепко, / До седой головушки, / До долгой бородушки (зап. А.М. Кальнищкая в с. Никольское: *Кальнищкая А.М.* Указ. соч. С. 113). Имена Кузьмы и Демьяна упоминаются и в заговоре, который произносят, желая защитить свадебный поезд: «Пойду я, раб Божий (имя рек), на суд Божий /... на восход солнца. / Солнца красная, река огненная. / Через ту реку огненную / Положил Господь калинов мост. <...> Очерти Господь саблей острой / Округ моего поезда. / Прошу я, раб Божий (имя рек), / Святого Егория, Кузьму-Демьяна / И самого Христа обороны. / Как Кузьма-Демьян на сырой земле, / Как Спаситель Христос на самом небе, / Как святой Егорий-бог на синем море. / Ни зверю ползучему, ни змею летучему, / Ни злему урочику меня, раба Божьего, не убить, / Поезд мой не сгубить» (зап. Л.Ю. Евтихьева в с. Изосимово Мичуринского р-на: *Евтихьева Л.Ю.* «Во той во реке купался бобёр...» // Песенный фольклор Тамбовской области: проблемы изучения и преподавания: Учеб. пособие. Тамбов, 1993. С. 39).

Список информантов

1. Клавдия Фёдоровна Бурашникова, 1930 г.р., с. Прибытки, Бонд.; зап. Д.Н. Лоскутова, 2005 г.

2. Евдокия Павловна Теплякова, 1930 г.р., д. Цыганок, Ток; зап. Т.В. Махрачёва, 2005 г.

3. Анна Лаврентьевна Алексеева, 1917 г.р., с. Коптево, Расск.; зап. Д.Н. Лоскутова, 2003 г.

4. Екатерина Андреевна Шаталова, 1906 г.р., с. Вишнево, до 2001 г. жила в д. Александровка, Староюр.; зап. Т.В. Махрачёва, 2006 г.

5. Мария Алексеевна Кучеева 1927 г.р., с. Кужное, Морд.; зап. Д.Н. Лоскутова, 2005 г.

6. Татьяна Алексеевна Степанова, 1929 г.р., д. Натальевка, Ржакс.; зап. Т.В. Махрачёва, 2001 г.

7. Раиса Фёдоровна Елагина, 1930 г.р., с. Воронцовка, Знам.; зап. Д.Н. Лоскутова, 2005 г.

8. Валентина Алексеевна Мясникова, 1939 г.р., с. Гаритово, Мич.; зап. А.А. Чермечёва, 2004 г.

9. Валентина Павловна Аксёнова, 1927 г.р., с. Голынщина, Кирс.; зап. Т.В. Махрачёва, 2001 г.

Д.С. ИПОЛИТОВА, Т.В. МАХРАЧЁВА НАРОДНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЗАГРОБНОМ МИРЕ В ТАМБОВСКОЙ ОБЛАСТИ

На территории Тамбовской обл. описание загробного мира как единого местопребывания душ без разделения на ад и рай характерно только для текстов плачей. В них потусторонний мир предстает как монолитное пространство в виде леса или содержит указание на «удаленность» пространства, которое традиционно воспринималось как «чужое», как пространство/поле смерти: «Милый мой сыночек, / Уходил ты в лесочек. / Больше тебя не увижу, / Голосочек твой не услышу. / Запропали твои следочки, / Заросли они травушкой-муравушкой, / Зеленым леском. / И никто тебя теперь не встретит, / И никто тебя теперь не приласкает...»¹. Однако причитания Тамбовщины нуждаются в отдельном серьезном исследовании и привлекаются нами в статье лишь для иллюстрации многообразия, сложности и противоречивости представлений о загробном мире. Заметим, что переход в пространство смерти подспудно осознается жителями и как закрытость, пространственная отчужденность, исключая возможность возвращения. Ср. многочисленные указания на то, что никто не знает подробностей о загробном мире, потому что оттуда никто не вернулся. Эти представления гармонично вписываются в общеславянскую канву содержательной стороны погребального обряда: «В обряде ритуально закрепляется перемена статуса человека, осмысленная в пространственных категориях выхода из одного локуса (ср. костр. выход — «смерть») и входа в другой»².

Знакомство с загробным миром происходит посредством сновидений, рассказов об обмираниях (посещениях того света), через тексты духовных стихов, плачей, а также через пословицы, поговорки и загадки. Нарратив не только формирует устойчивые представления о

ДАРЬЯ СЕРГЕЕВНА ИПОЛИТОВА, студентка Тамбовского гос. ун-та им. Г.Р. Державина; ТАТЬЯНА ВЛАДИМИРОВНА МАХРАЧЁВА, канд. филол. наук; Тамбовский гос. ун-т им. Г.Р. Державина

потустороннем мире, но и свидетельствует о его реальности.

В народных рассказах характеристиками рая являются свет и/или блеск, тепло, пышное цветение растительности, веселье, пение и т.д. Анализ полевых материалов позволяет утверждать, что жителям области известны три основные «модели» рая — «сад», «город» и «небо», встречающиеся в книжной традиции⁴. Главной особенностью этих моделей является отсутствие их в чистом виде: например, наиболее стереотипный «рай-сад» нередко помещается в огороженном месте, напоминающем село/город, которое в свою очередь находится на небе, или же рай-сад расположен на небе:

...Вот у нас к соседке приезжал ну зять, вот она говорить... он военный. «У нас, — говорить, — один военный, — говорить, — был в Чернобыле он, что ля, вот вроде раненый...» [Этот военный умер и ожил в морге.] Он говорит: «Ну поехали домой. Ой, я был в Царстве небесном. Мене, — говорят, — ангелы взяли под руки, водили мене. Какую я, — говорит, — прелесть видел, всё как золотом горело: и яблоки, и вышни — всё-всё-всё мне указывали. "Ну а теперь, — они мне говорят, — спускайся на землю". А я говорю: "Нет, я отседа не пойду, добре хорошо", — а он говорит: "Тебе ишо рано, ты по земле походишь, ты ещё молод"». <...> Это его телеса тут были, а душа-то его там... [1]⁵.

Адам и Ева были в раю-то, когда согрешили, яблоко съели, и их из раю-то выгнали. Там рай, там и сады, луганные цветы, там всё. Вот эт рай там самый находится. А в аде — не дай Господи никому [2].

Душа приходит, это не плохо, наоборот, она должна приходиться во сне и рассказывать. Вот в аду, все в огне, а в раю все блестит, повсюду иконы, мытарств нету [3].

Поле всё в цветах. По полю в венках ходят. И все говорят: «Здесь очень хорошо...» [4].

Напротив, ад — это бездна, яма, озеро, кипящий котел, вечно бушующий огонь, бесконечные страдания и слезы:

Ад есть, в аду котлы кипят [5].

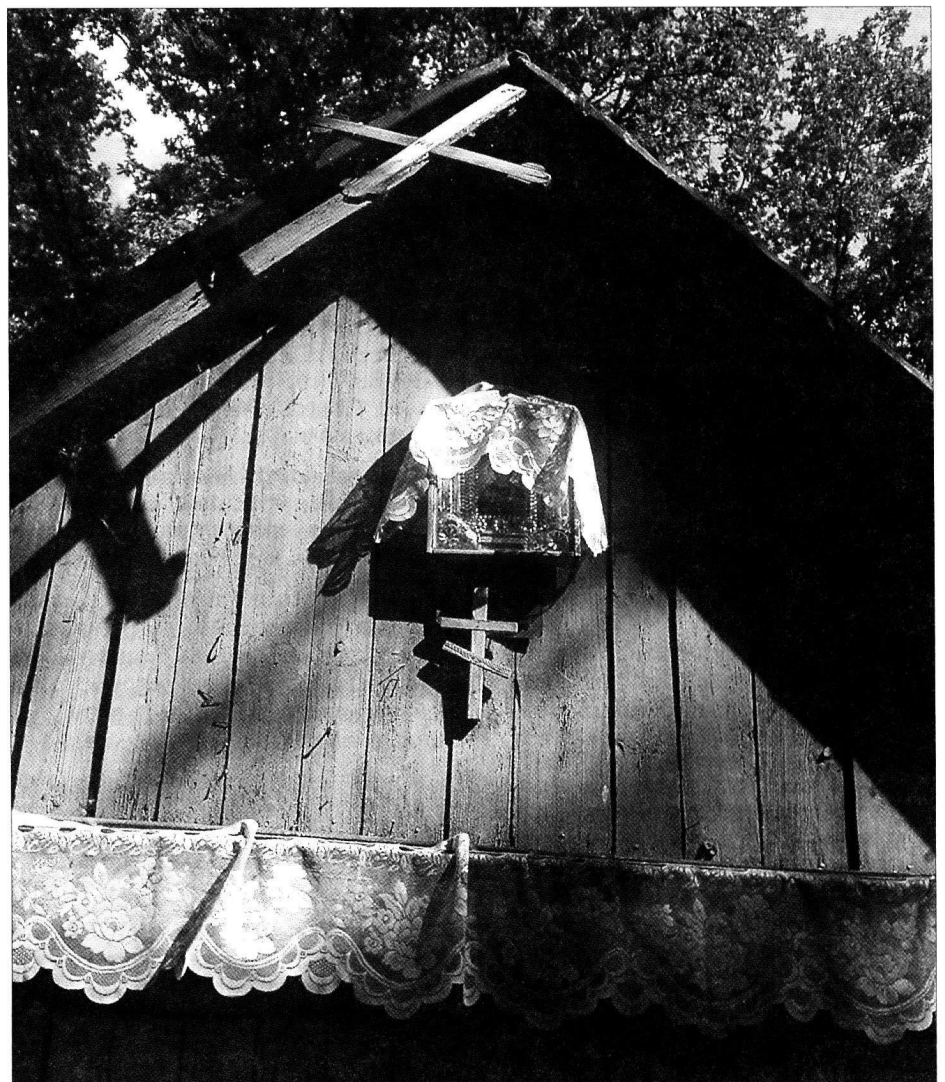
Один мужик засыпал, а потом проснулся и говорит: «Меня в поле камнем сбросили, там я видел: все сочатся, кричат в аду-то». Привиделся ему вор — он там вместо лошади возит воду; богатый — в аду кипит, в огне [6].

Бог есть, Бог был, есть и будет, Господь на небесах, судить нас придёт, придёт время, спустится по лестнице Господь нас, и будут ангелы в трубы будут трубить: вставайте, живые и мёртвые, мёртвые, на суд Божий. И все будем подниматься, на... на суд Божий к Господу



Кладбище в с. Серповое Моршанского р-на. До сорока дней могильный холм не трогают, чтобы не беспокоить умершего; между сороковым днем и годом со дня смерти его обкладывают по периметру дерном. 2007 г. Фото А.Ю. Климчука

Часовня на кладбище в с. Кривополянье Бондарского р-на. 2007 г. Фото Д.Н. Лоскутовой



Богу. И он нас там будет судить, кого как, нагрязили, за какие грехи, там будет огненная озеро такая, за какие грехи там, огненное озеро бросают и всё, и весь век будешь в огненном озере гореть [7].

Описания рая обычно фрагментарны и схематичны. Они содержат общие указания на ландшафт; рай предстает как гористое место (вариант: помещается на вершину горы или изображается как гора), вечнозеленый сад (яблоневый или вишневый), цветущее поле и метафорически — в виде сахарных уст, например:

Обмирают. Когда сколько-то дён спала, и вот она видала рай — высокая гора. <...> Если праведная душа, то добрые ангелы вынают душу и отправляют в сахарные уста. Душа — это воздух, святой дух [8].

Интересны описания, в которых рай выстроен по подобию земного мира, но с элементами идеализации: небольшие избы и столы с яствами, которые не кончаются.

Обитателями рая являются души праведников и крещеных детей, умерших во младенчестве. Для последних, как безгрешных (*ангельская душа*), врата рая открыты всегда, и они беспрепятственно попадают к Богу. Праведники при жизни должны обладать такими качествами, как «достойность»/праведность или святость. «Достойность» трактуется как избранность, отмеченность свыше; ее, как и судьбу/долю, получают при рождении. Ее доказательством служит сама смерть, которая наступает в результате удара молнии или приходится на большой церковный праздник, когда, по народным представлениям, небесные врата/двери открыты⁵:

Бывает, гром убивает, это если от молнии. Ну, такой человек достойный [9].

Это поминають [убитого молнией], да, это святой. Да, от грома это достойный. Када самый достойный человек, его убивает громом [10].

Врата, служащие входом в рай, упоминаются в похоронных плачах; родственники умершего сообщают ему о предстоящей встрече у этих врат с теми, кто умер ранее:

Дорогая ты моя родимая матушка, / Далеко же ты собралася. / Уж собралася да ты в путь-дорожку невозвратную. / Подойдешь ты к воротам, / Да и встретят тебя родные и близкие, / Да и передай ты им привет и поклоны низкие [11].

По рассказам, «достойные» люди нередко при жизни получают привилегию посетить рай, погрузившись в летаргический сон.

Святость, в отличие от «достойности», следует заслужить. С этой целью необходимо неуклонно соблюдать заповеди и участвовать в обрядовых действиях: обычно жители области говорят о таком действии, как обмывание умершего; важным оказывается количество таких действий:

Всех [умерших] обмывают обязательно: мужчина мужчин, а женщина женщин. Кто тридцать три обмоет, то святыми будет, в рай попадут [4].

Несмотря на внешнюю простоту выполнение этого условия вызывало значительные трудности, поэтому в народной среде укоренилось мнение о невозможности при жизни заслужить святость, а следовательно, обрести рай.

Переход в загробный мир в народных представлениях зависит от земной жизни умершего, а также от поступков живых, которые оказывают влияние на дальнейшую судьбу умершего. Логичной поэтому оказывается семантическая связь темы пути/дорог со смертью и посмертными странствиями души в загробном мире. Движение души, навсегда покидающей тело, находит отражение в многочисленных фразеологизмах. При описании расставания души с телом нередко обнаруживается указание на причастность к этому Бога: *Господь душу вынул, отдать Богу душу, душа к Богу отходит, Бог на руки взял, Господь прибрал, Господь его грех принял* и т.д.:

Пришла смерть, и помер. Господь душу не вынет, она сама не выйдет [12].

Господь душу вынает. Говорят: если не умер, Господь держит, а если мучилась на земле, там сильно болела или ещё что, то говорят, Господь прибрал. Если удушился, его черти взяли [13].

Ещё говорят, что Господь его грех принял — это значит человек лёг, глазки закрыл и во сне перешёл туда, ну умер [14].

Сакральные силы в назначенный срок спускаются за душой или извлекают ее из тела, сопровождая в дальнейшем до места распределения душ. В зависимости от того, какую жизнь вел человек, за душой спускался сам Господь (Святой Дух, светлый ангел⁶) или Сатана (черти):

А удушенных не предают земле и крест не ставят. На самоубийцах враг катается тама. За ними Сатана приходит, они неправедные, за душой ихней. А праведных — ангел, Дух Святой провожает [15].

Любопытны способы попадания души в загробный мир, а также ее движение по пути туда. В русской народной духовной поэзии душа, отделившись от тела, поднимается на небо по лестнице. Духовные стихи дают подробное описа-

ние эмоционального состояния души при переходе, ее страхов, благоговейного трепета перед Страшным судом и приговором. Особую опасность представляет для души сороковая ступень, нахождение на которой совпадает с окончанием срока пребывания души на земле. Родные и близкие в этот день в доме умершего *проводжали (отпускали) душу*. Помимо лестницы распространенным образом, символизирующим смерть и загробный мир, является гора. Долгий и трудный путь умершего в гору объясняет стремление родственников подобрать для него удобную обувь:

Умрёт девка, оденут святой⁷, но обувают в лапти, чтобы ножки не подвернулись на крутой лестнице. Там ведь придётся лезть на гору крутую. В лаптях на том свете на гору легче лезть, а в туфлях поскользнешься, упадешь [8].

Когда положили в гроб в туфлях женщину, то она снилась матери и говорила, что ей неудобно взбираться на гору — скользит. Когда потом были похороны, послали с упокойниками чуни, в ноги ему, в гроб, положили [16].

Традиционно предпочтение отдавалось лаптям или *чулькам* (вязаная, шитая обувь), которые изготавливались определенным образом. Способ плетения обрядовой обуви и ее номинации обусловлены функциональной принадлежностью: *лапти в один след, в легкий путь* и т.п.:

В лёгкий путь на смерть пляли. Они в один рядок, лёгкие [17].

До войны хоронили в лаптях. Сплетён тока один след, в один след и называли [18].

Тема подъема в гору реализуется и в изготовлении обрядовых предметов, сопровождающих умершего на том свете:

Волосы и ногти выбрасывать нельзя, и мешочки шили для того, чтоб их собирать, а то там, когда умрешь, то будешь по горам ходить собирать их, а там высокие горы [19].

Попав в загробный мир, душа преодолевает огненную реку (либо просто реку)⁸ или движется по тонким жердочкам (вариант: тропинкам), ведущим в рай/ад:

Господь определяет. Если она достойна, то её в рай, а если нет — то в огонь. У нас помирала одна и видала ад и рай. Жердочка, как тропинка, и в рай или в котёл. И вечно она в аду, душа, и не переходит... [20].

В раю праведные души не обременены какими-либо делами. Дети вкушают спелые фрукты, а взрослые — мягкий хлеб. И то и другое умершим обеспечивают ныне живущие, своевременно

совершая годовые и календарные поминки и соблюдая запреты, наиболее распространенным из которых является запрет на употребление плодов нового урожая до дня их освящения. Обитатели рая свободно перемещаются в пространстве, спускаясь на землю к живым по большим праздникам:

...На первый день Паски все царские ворота все открыты, гврить, все мёртвые ходють гуляють, ихние души. Они, их там конечно нету, но ихние души ходють гуляють. И когда вот приходишь, христосваемся, заходим и христосваемся, они, гврить, слушуть и видють нас. А мы-т их нет... а потом Родители? А на Родители они уж всё, закрыты, они уж всё, обратно отлетели, а мы их поминаем, а мы вот на первую неделю Паски, целая неделя уж вот родителей тут никак не поминають и «Царствие небесное», это, не говорить, только когда после Навского вторника¹⁰, только обратно начинать «Царствие небесное» гврить [21].

Второй значительный локус загробного мира — это место, где после смерти вершится суд над душой. К назначенному дню ангелы представляют список добрых дел, а демоны — злых; свитки помещаются на чаши весов, движение которых оказывает влияние на конечное решение. В соответствии с приговором, который выносит Бог, душу направляют в рай, ад или *сторожем* к вратам, за которыми творится суд. Подробное описание суда и его участников, передача их эмоционального состояния для рассказчиков оказываются важнее, чем архитектурно-ландшафтные атрибуты и месторасположение локуса, сведения о которых практически отсутствуют:

И уходит она на нябеса, на суд, как люди вот, по-Божему-то, на суд уходит душа. А тело идёт на тление, хоронють его, закапывают, чтоб не вонял. <...> Как вот люди-то говорят, как в церкви говорят, что идёт на суд, через сорок дней душа уже своё место находит там. Или она будет в раю, или она будет в аду, или она будет сторожем там между теми и теми <...> Нечистой силой и святыми, где-нибудь будет в воротах пропускать на суд таких вот, умерших, будут проходить. <...>

[Старшие люди говорят], да и церковь говорит, это же как преданье, душа ушла в рай. Или душа ушла в нечистую силу, вот кто пьёт, кто ведёт себя неправильно, кто в Бога не верит, не почитает, вот те, да, уходят в ад. Так говорят, не знаю. [Ад называют «нечистой силой»?] Да. <...> Рай — это, это идут в рай вон на нябеса, а эти гниют вон в земле, посылает их нечистая сила-то, они командуют ими. А у этих, у святых, у них, кто заслуженно, заслуживает рая, у них и праздники, и всё у них есть там, и торжество, всё, всё, всё <...> Ну все праздники, и Пасха, все, все, все. <...>

...Ад где-нибудь в подземелье у нас, потому что нечистая сила везде свирепствует. Да, а пьют почаму шас? Потому что вселился в них нечистый дух, вот они и шуруют, пьют. И воруют, и убивают. Убивать ведь тоже нельзя — грех, огромный грех. А никто и не думает, что они грехи берут от того человека на себя. Огромный грех.

[Кто решает, куда пойдёт душа человека?] Господь сам Иисус Христос, он решает. Что ты заслужишь, туда ты и пойдёшь.

[Говорят, ад состоит из каких-то кругов?] Да, это када, я слышала, как старые люди говорят. Круги, которые вот только человек, душа, только что пришла на суд, вот она в этих кругах и крутится-вертится. <...> До сорока дней, а потом он может оставаться в этих кругах пожизненно, по ихней жизни, сколько им там [22].

Когда человека похоронили, то направляют кого куда. Кого в бездну, а кого на небо. У каждого из нас есть свой ангел. Вот душа померла и попадает в место, где все стоят с рогами, а посередине весы, на которых они взвешивают грехи на одной чаше, а на другую чашу кладут добрые дела. А ангел кричит о своей душе. Но если хороших дел больше, если ты чтить свою мать и отца, если нищим давала — это хорошо, значит, не в бездну, а на небо. А на весах твои дела взвешивает ангел-хранитель, который есть у каждого человека [23].

Разработанность ада, точнее, его фрагментов, которые связаны с наказаниями, поражает своим разнообразием и составляет добрую часть текстов о загробном мире. Ад предстает как бушующий огонь, кипящий котел огромных размеров, раскаленная сковорода, озеро и, наконец, пропасть, бездна, состоящая из разного количества уровней или кругов: от 666 до 999. Как и рай, ад располагается за дверью:

Три женщины подошли ко мне и говорят: «Пошли с нами». И я пошла с ними. Подошли мы к трём дверям. В одной комнате ад, а в другой рай, а в третьей я не знаю что. И они говорят мне: «Открывай дверь». А я боюсь, чтоб в ад не попасть. Открыла дверь — и точно, в ад попала. А там дети копошатся, кричат, лезут друг на друга. Я знаю этот сон из-за моего греха, я ведь их выдавливала, аборт делала, а это — грех-то какой [24].

Каждый уровень или круг ада отмечен страданиями грешников. Частотность некоторых мотивов обусловлена не столько особенностями быта, сколько стремлением общества создать регулирующий механизм для сохранения и поддержания жизненных устоев, традиций. Суть этого механизма сводится к регламентации нарушений различных норм: нравственных, социальных, эстетических и религиозных (т.е. воровство,

ложь, прелюбодеяние, алчность, сквернословие, злоупотребление спиртным и торговля им, аборт и многое другое) — всё то, что привычно объединяет понятие «грех», прочно закрепившееся за живущими (ср. поговорку: *Живые любят грех, а упокойник молитву*):

От грехов отделаться нельзя. Вот кто любить пасарма, ругань, матершиниться, на том лукавый катается на том свете, а потом лукавый их в огонь кидает, а может и в бучаילו закинуть [6].

За грехи на том свете наказания бывают. Вот вином торговала, на том свете в тине стоять будешь. На свете пила, края не видала, вот как утица будешь плавать, а до края не доплывет. Закон нарушала: мужа отбила — огненный столб обнимать будешь. Украла — понесёшь на суд отдать всё Богу. Ребёнка убила [аборт] — получит она все головочки сквозь рёбер [8].

У нас один в больнице так страшно умирал, тяжело, на стенку лез. Ему говорят: грех на тебе, ты покайся. Он покался, что поджигал три раза, грех-то какой. Да ещё любил свою свояченицу, а жену побивал. Как он сказал всё это, так сразу и умер. Говорят, что если ты поджигал, то можно увидеть, как там, в аду, над огнём его тело мотается, то есть его душа горит [25].

Разные муки. Ну вот одна женщина, она говорит, корова у неё была, она торговала молоком и разводила молоко водой, умерла вот. И вот её соседка увидела и говорит: «Что ты делаешь?» — она и говорит: «Он заставил меня отделять молоко... воду от молока». Вот она и сидит, переливает [26].

[Как рассказывал «обмиравший»:] «Вот какая страсть-то! Водили мене везде, иде одну, — гварть, — открыли комнату, женщина, — гварть, — волос вот тах-т вот, весь прям мотается, она там вот так как кипить вся как в воде-то... ки... кипить. За язык повешена, вот вот смучаится, пердаёт, смутья... смутьяничать — за язык». И всё везде яму указали. За язык повешена, она брыкается, гварть, ногами, висить; и сказали, када он помрёт, да [27].

На судьбу грешников, попавших в ад, влияет и характер смерти. Последняя может быть «своя», т.е. естественная, и «не своя», т.е. насильственная. Особенно тяжким грехом считалось самоубийство, с которым крестьяне связывали участие демонических существ (*Сатана дух ду-нул, черти петлю накиннули, черти взяли* и т.п.). В этом случае души умерших не только навечно попадают в ад, но и состоят в услужении у демонов:

На весёлое утро¹¹ один у нас удавился. На них воду возят черти и весь век погоняют их. Весь век погоняют на удавленников, они ведь к врагу попадают, а то к Богу, что ли [28].

В ад, в ад, как по Писанию сказано, сказано, пойдёшь в ад, день и ночь будет у смолы кипеть, да, и черти будут воду возить, если задушился, да. Черти, и будешь бочку возить, как, как по Писанию сказано [29].

Примечания

¹ Пискунова С.В., Махрачева Т.В., Губарева В.В. Словарь тамбовских говоров (духовная и материальная культура). Тамбов, 2002. С. 225 (текст № 25), см. также с. 226–227.

² Сёдакова О.А. Содержательный план славянского погребального обряда (На материале восточных и южных славян XIX–XX вв.) // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд: Тез. докладов. М., 1985. С. 71.

³ См., например: Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 4. М., 2009. С. 397–398.

⁴ Все цитируемые интервью были записаны Т.В. Махрачёвой, кроме № 7, 21, 27, 29 (собиратель Н.Д. Лоскутова), № 10 (А.А. Чемерчёва) и № 22 (Н.Г. Раковская).

⁵ В народных представлениях существует прочное убеждение, что смерть, приходящая на крупный праздник, способствует либо беспрепятственному попаданию души в рай (Рождество, Крещение, Пасха), либо в ад (например, на Масленицу). Подробнее см.: Махрачева Т.В. Народный календарь Тамбовской области (этнолингвистический аспект). Тамбов, 2008. С. 34, 164.

⁶ Например: «...Вы придите, посмотрите: / Жизнь кончилась моя. / Вы придите, посмотрите, / Господь чуду сотворил: / Светлый ангел сошел с неба, / Душу с телом разлучил» [30]; «...Плохо ли, хорошо ли, но если Господь послал нам ангела яво... за ним, значить это не плохо, это го... это Господь посылать нам смерть, вот» [10].

⁷ Девушек и умерших незамужними на похоронах обряжали в наряд невесты, это называлось «Христова невеста» или «святая».

⁸ Ср.: «Когда меня уберут, то поверх меня положат полотенце с крестами и церковью, обязательно деревянный крестик. Ведь мы не знаем, где будем: в раю или в аду. А деревянный крестик везде плавать будет, а я уж за ним, за крестиком» [31].

⁹ Какая-либо из Родительских суббот.

¹⁰ Вторник, реже понедельник на следующей неделе после Пасхи.

¹¹ На второй день после свадьбы.

Список информантов

1. А.И. Протаева, 1929 г.р., с. Тынково, Петр.; 2002 г.

2. М.Н. Тарабрина, 1922 г.р., с. Отшивка, Морд.; 2002 г.

3. М.П. Свирина, 1913 г.р., с. Кривополянье, Бонд.; 1995 г.

4. П.В. Галаева, 1910 г.р., д. Шилово, Бонд.; 1995 г.

5. Т.Е. Верещагина, 1910 г.р., с. Кривополянье, Бонд.; 1995 г.

6. М.Я. Ануфриева, 1912 г.р., д. Шилово, Бонд.; 1995 г.

7. А.И. Попова, 1924 г.р., с. Стёжки, Сосн.; 2006 г.

8. Т.Ф. Дронова, 1901 г.р., с. Граждановка, Бонд.; 1995 г.

9. Н.Т. Казарина, 1940 г.р., с. Липовка, Пич.; 1996 г.

10. Л.А. Часовских, 1928 г.р., с. Кёрша, Расск.; 2003 г.

11. Е.С. Сошников, 1918 г.р., пос. Советский, Бонд.; 1995 г.

12. М.И. Ковякова, 1909 г.р., с. Григорьевка, Пич.; 1995 г.

13. М.В. Фатеева, 1917 г.р., с. Шилово, Бонд.; 1995 г.

14. Н.М. Матвеева, 1919 г.р., с. Рысли, Морш.; 1994 г.

15. М.А. Котова, 1905 г.р., с. Пахотный Угол, Бонд.; 1995 г.

16. М.П. Самодурова, 1914 г.р., с. Граждановка, Бонд.; 1995 г.

17. А.Ф. Метрякова, 1916 г.р., ст. Вернадовка, Пич.; 1996 г.

18. Ф.В. Митрофанова, 1913 г.р., с. Липовка, Пич.; 1999 г.

19. Л.С. Коропева, 1932 г.р., с. Гурово, Пич.; 1995 г.

20. Е.В. Горьева, 1910 г.р., с. Липовка, Пич.; 1996 г.

21. Ю.И. Стукалова, 1936 г.р., урож. с. Куязево, Добровский р-н Липецкой обл.; живет в с. Ярск, Мич.; 2004 г.

22. Т.И. Каргина, 1931 г.р., с. Сабуропокровское, Никиф.; 2006 г.

23. Т.Н. Марыина, 1911 г.р., с. Серповое, Морш.; 1994 г.

24. Т.Н. Денисова, 1914 г.р., с. Давыдово, Морш.; 1994 г.

25. Е.Г. Сохранёнка, 1905 г.р., с. Чернито, Морш.; 1994 г.

26. В.П. Аксёнова, 1927 г.р., с. Голышица, Кирс.; 2001 г.

27. Е.Д. Гладилина, 1912 г.р., с. Никольское, Знам.; 2005 г.

28. А.И. Короткова, 1929 г.р., с. Грачёвка, Пич.; 1995 г.

29. А.М. Хорошилова, 1922 г.р., с. Шмаровка, Морд.; 2005 г.

30. Е.П. Чернова, 1924 г.р., с. Вышенка, Пич.; 1991 г.

31. Н.И. Уварова, 1912 г.р., урож. Тульской обл., с. 1957 г. живет в с. Пахотный Угол, Бонд.; 1994 г.

Статья написана в рамках выполнения ФЦП «Научно-педагогические кадры инновационной России 2009-2013» проект «Создание многопрофильного студенческого объединения "Филологическая регионалистика" (Мероприятие 1.3 Формирование студенческой профильной, научно-технической базы для сбора полевого материала)»

Д.Н. ЛОСКУТОВА

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ТАМБОВСКИХ КРЕСТЬЯН О ЛИХОРАДКЕ

Представления о лихорадке достаточно глубоко и разносторонне проанализированы в этнографической и филологической литературе. Описанию внешнего вида, именам, происхождению, числу, местам обитания, характеру и привычкам лихорадок, легендам и поверьям о лихорадках, анализу разветвленной системы способов лечения, заговорам от лихорадок посвящены известные работы А.Н. Афанасьева, Г.С. Виноградова, А.А. Потебни, В.Ф. Демича, Г.И. Попова, Н.Ф. Высоцкого, Д.К. Зеленина, А.Н. Веселовского, М.И. Соколова, И.Д. Мансветова, М.Д. Торэн и др. Разработанность, архаичность представлений о лихорадке привлекают и современных исследователей традиционной культуры.

«Лихорадка» с научной точки зрения определяется как «реакция на инфекционные агенты»¹, симптом различных заболеваний, иными словами, она не является болезнью. В народной среде взгляд на лихорадку как заболевание сохраняется и в настоящее время.

Дореволюционные исследователи народной медицины отмечают, что лихорадка является общим названием для сходных по симптоматике заболеваний, сопровождающихся температурой, ознобом, горячкой². В.Ф. Демич отмечал, что «к лихорадкам простолудины относят, кроме болотной, и другие инфекционные заболевания, как тиф и т.п., при которых жар с ознобом представляют выдающиеся явления»³. Вероятно, именно этим обстоятельством, а также проникновением в народную номенклатуру болезней официальных медицинских номинаций, как правило иноязычного происхождения, объясняется тот факт, что на современном этапе в тамбовских говорах лихорадка отождествляется с такой болезнью, как малярия, нередко сопоставляется с гриппом; малярия и грипп даже могут отождествляться: «Ой, лихорадка, да, она называлась лихорадка, потом стала называться малярией, малярией» [1]⁴; «...Щас малярия, грипп говорить-то, а тада мы называли иё лихорадкой. Тада

ДИНА НИКОЛАЕВНА ЛОСКУТОВА, канд. филол. наук; Многопрофильный колледж им. И.Т. Карасева (Тамбов)

чем заболел — лихорадкой» [2]; «Ну, малярия ещё её называли, а тада вроде лихорадкой её называли» [3]; «Эт малярия — эт её уже по-научному, а раньше её звали лихорадка» [4]. Сближаются болезни и на основе этиологического признака: причиной лихорадочных заболеваний по данным современных тамбовских говоров считается простуда, переохлаждение: «Лихорадка — эт от простуды, простывали» [5]; «[Известно ли вам заболевание лихорадка?] А, малярия. Ну, тем-то, остынешь, и вот забирала тябе: температура, сознания теряли. Эт, эт была, эт вот шас не слышно» [6]. Перечисленные заболевания в сознании народа роднят и лекарства, которыми лечили население местные медики. Хинные препараты были настолько распространенными медицинскими средствами от лихорадочных заболеваний, что получили в народной среде номинации, производные от корня *хин-*: *хин*; *хина*, *хинь*, *хинина*, *хинин*: «Когда гриппом болели, тада вот какие-т, хина, порошок, хина, такая желтоватая. Хину эту давали от гриппа. Ну тада вот малярия, малярия, шас грипп, а тада малярия называли» [7].

Несмотря на столь тесную взаимосвязь этих заболеваний, каждое из них образует собственную группу номинаций. Так, лихорадка представлена двумя основными номинациями: *лихорадка* и *лихоманка*, встречающаяся преимущественно в северных районах области. Лихорадкой называют также нарывы на губах и языке, которые народное сознание приписывает простуде: «На губе или где обметала, говорили: "О, всю прям обметала, всю оборвало", — постарше вот кто там. Вот мама моя, бывал, скажа: "Ой, вот всё оборвало, вот всё вот, все губы". И даже в носу бываить, а всё лихорадка, гварить, обметала. Вот остыла, простыла, и где-нибудь вот вскочила, вскочила. Вот эт вот лихорадка называли» [8]. Как известно, данные номинации объясняются глаголами *лихорадить*, *лихоманить* 'действовать в чей-нибудь вред', 'причинять зло, наносить вред'. В говорах Тамбовской обл. лексика с корнем *лих-*, не относящаяся к заболеванию, также имеет негативные коннотации — *лихо* 'со злым умыслом'; *лихостититься*, *лихостинить* 'злиться, завидовать'; *с лихостей* 'со злобой'; *лихостной* 'злой, ненавидящий окружающих'; упоминание *лихого лиходея*, *лихого человека* — злого человека, который мог сглазить ребенка, встречается в заговорах от сглаза: *лихой человек* 'злой, недоброжелательный, способный сглазить'; *лихой глаз* 'недобрый глаз, обладатель которого может сглазить человека': «Он не может, вот чтоб человек, сделать добро. Он лихо. Ну ведь корова сдохнет, купил — и

сдохнет!» [9]; «Она [знахарка] гварить — вода, эт кружка стоять, хоть маленькая эт мисочка, кружечка. Она уголёк бяреть, чем-нибудь, ложечкой выгребеть оттель, из печи, вот уголёк бяреть, вот кладёт, сама гварить: "Эт от чёрного глаза". Второй уголёк: "А эт от серого глаза, а эта... от серого глаза", а четвёртый — "Эт от всякого лихого лиходея"» [10].

Для номинаций малярии характерно фонетическое варьирование: *малярйя*; *малярёя*; словообразовательное переосмысление: *малярка*; а также оформление лексем грамматическими показателями мужского и женского рода: *малярёя* — *малярёй*.

Номинации гриппа представлены литературным *грипп* или фонетическими вариантами *гриб* / *грьб*.

Информанты называют следующие симптомы лихорадки: температура; приступы, выражающиеся сильной дрожью; потеря сознания; головные боли; различные высыпания на теле; продолжительность; отмечается тяжесть заболевания: «Она [лихорадка] была распространённая, эта болезнь, годами ляжали, хину пили...» [11]; «Лихорадка, гварить, день ходишь, а к вечеру начнёт такая дрожь, хоть семь шубов налявай, вся тела хлабыстается» [10]; «Лихорадка — эт прям вот этими болячками отбивается на теле, и голова болить, и эта, дрожишь, вот, и тошнить. Вот эта болезнь, лихорадка такая» [12]; «Лихорадка? Шас у нас вот грипп ходить, а тады наподобие как грипп, лихорадка была. Меня долго трясло, я ползком полёзила, ага. На солнышко выйду, выползу, прям ползком, сяду на зав... на эту, на порожку, посижу на солнышке, опять заползу. Ой-ой, лихорадка была страшная» [13]; «Ну, таблеточки от лихорадки — хинина. Она вот жёлтенькая такая, маленькие таблеточки-то. Тада и других лекарств-то и не было, хинина называли. [Известны ли вам причины этого заболевания?] Да от простуды, мне кажется, от простуды. [От простуды?] Да, от простуды. Вот трясёт, а потом в жар бросает. Прикладывают какую-там тряпку, от жара, от жара» [14].

Устойчивы представления о том, что приступы лихорадки усугубляются или повторяются в одно и то же время, в те часы, когда человек заболел: «А, лихорадка была, я лично вот болела, вот, я как болела, а вот сначала я болела через день, вот так вот приходит, часы, вот примерно в час — в два я начинаю дрожать <...> Лихорадка эт в час начнёт, и завтра всё равно в час. Вот она была по часам почаму-то» [15]; «Некстры, можть, месяц-два поболеют [лихорадкой], а некстры целый год, а трясёт как! Вот, да, вот в какие часы, она тебе зачинает, бывал, тресть, потом до другого дня, в эти ж часы опять будить тресть, да. Не



Елена Давыдовна Гладина, 1912 г.р., с. Никольское, Знаменский р-н. Наговор воды от «сибирки». Фото Д.Н. Лоскутовой. 2005 г.



Елена Александровна Иванова, 1906 г.р. (Измайловка, Знаменский р-н) показывает, как «загрызть грыжу». Фото Д.Н. Лоскутовой. 2005 г.



Анна Терентьевна Семакина, 1923 г.р., с. Мезинец, Староурьевский р-н. Заговор на сучье вымя. Фото Д.Н. Лоскутовой. 2006 г.

как вот всё время тряcётся, нет-нет-нет. Она оттряcётся, отболеешь, тада иди на работу иль там дома» [16]; «Меня тряпала лихорадка два раза на день. Солнушко встаёт — она меня оттрепет, и солнушко садится — меня трепет. <...> Давали мне какии-т там лекарства. <...> Она большая, страшная, она ест очень долго человека мучает и садится на нутрё, на легкии, на сердце, осложнения делается. <...> Вот она, эта лихорадка, трепет, трепет, дотрепет до того, человек делается обессиленной, всё» [17].

Лихорадка жителями области считалась заболеванием со смертельным исходом: «А лихорадка-т, от лихорадки, дочк, умирали, да. Да, да, от лихорадки умирали» [18]; «Лихорадка, это такая была болезнь, от ней даже умирали. Да, она одна на человека нападает — и ей люди умирають» [19].

Столь развитая симптоматика лихорадки, в совокупности представляющая болезнь как особенно мучительную и тяжелую, порождает лексический ряд адъективов, отражающих как симптоматические признаки лихорадки, так и отношение к болезни: *страшная, страшная, плохая, долгая, большая*.

В монографии, посвященной народной медицине, Г.И. Попов отмечал: «В особенности, демонологическая этиология болезней разработана народной фантазией по отношению к лихорадке»⁶. В современных полевых записях можно найти рудименты персонализации болезни, некогда существовавшего взгляда на нее как на враждебное существо, ср. проклятия: *Чтоб тебе лихоманка взяла! Лихоманка тебя заберит! Лихорадка тебя заберит!* Действия лихорадочных заболеваний по отношению к человеку в тамбовских говорах представляются особенно разрушительными (*мучает; нападает*), они одновременно манифестируют одно из главных «занятий» лихорадки — приводить тело человека в состояние дрожи, отраженных и в народной симптоматике заболевания. Болезни свойственно *трепать, трясти, бить, забирать, садить, жать* человека: «А это, мой детки, была лихорадка тады, называли иё. Я училась в четвёртом, не, в пятом классе училась я, и так я её и не закончила, пятый класс-то: мене лихорадка на дно три раза садила, ага, на три раза. Тока маленчикя очу́хнись, опять затрясла» [20]. Для лексемы *лихоманка* в тамбовских говорах свойственно развитие негативных значений, имеющих экспрессивный, бранный оттенок: *Куды яво лихоманки нясут! Какую лихоманку ты болтаешь!*

Мифологическая этиология лихорадки представляет ее как некую сущность. Так, лихорадка может *встретить* человека, лихорадку можно *поймать*. Также легко болезнь *отстаёт* от чело-

века — проходит без всякого лечения: «[Известны ли вам причины лихорадки?] Да кто знает, вот встрела она мене. Мы просо пололи, где Савеличев клин, а в обед ходили на речку, вот я накупалась. С обеда я уж полоть не годилась, отец мене домой привёз» [11]; «...Изо дня в день два месяца — отдай, а потом она [лихорадка] отстаёт. Всё, глянешь, уже нет её <...>. [Как вы лечились от лихорадки?] Она сама, она сама отстала, отстала и всё» [21].

Сохранившиеся в памяти информантов способы лечения свидетельствуют о том, что крестьяне изгоняли из тела человека лихорадку как некое существо. В Тамбовской обл. (преимущественно в северных районах) зафиксировано лечение лихорадки испугом: «...Знаешь, чем выльчили? Пошли ня ряку, сидим тах-та, а охота испугаться-та, а не вялить купаться-та. А подруга моя подбегла ко мне, как мене туды [в речку], и я испугалась, и с этих пор не стала лихорадка трепать. Да. Да, вот, ой вот, и до сих пор всё. А то вот как время подходить, но, всё! Болезни были. [Почему лихорадку лечили испугом?] Ну, ей [подруге] сказали, гварть: "С испугу она, — гварть, — эт болезнь, испугается и уйдёт". [Испугается болезнь?] Да, да, да вот» [9]; «Я болела тожа, болела, было мене, лет восемь мене было, только я болела. Болела такой лихорадкой, во сну, спала, а мене тряпала — вот так вот. Мама мене на печке одявала, я помню, она мене одявала и пугала, гварть, нужно испугать, вроде перестает болезнь. Да. И вот она тах-то вот мене пугала: "Нюрка-Нюрка, мы горим!" А я, у нас был братец маленький, годочка два яму, вскочила, ишу яво: а где ж яво тяплушка такая-то? а то она загорить» [22].

В дореволюционных изданиях часто встречается описание вариантов лечения с применением вещества с резким запахом или горьким вкусом. По мнению крестьян, эти свойства отпугивали лихорадку. На исследуемой территории с этой целью использовали растение с горьким вкусом и характерным запахом, из наземной части которого изготавливали отвар, — полынь: «...И вот поили, полынем, полынь отта... оттапливали, от эт... лихорадка была, ну и поили. Бывал, поволють тебя отец с матерей и пхають в рот, а ты не берёшь — горький, вот» [5]. Стратегия отгона болезни реализовывалась в способе лечения, при котором следовало проглотить клопа, помещенного в кисло-молочный продукт: «Болезни, ну были, оспа была, лихорадка была. От лихорадки чаво мы делали, клопов ловили, в квашёнку сажали да ели. Ну а чаво, ликарства-та не было, и вот этим спасались, вот, жили плохо, так жили. А тут началась война, а в войну и голод переносили, и холод, вот. [Что такое квашёнка?] Ряжен-

ка» [23]. Этот способ лечения сближает лихорадку с другим заболеванием из группы заразных болезней — желтухой, при лечении которой следовало в кашу или хлеб помещать вошь, а затем съесть приготовленное: «Ну, человек жёлтый делается, и в больнице лжать, а потом от жалтухи ядять вши. Да. Ну не та... чтоб я табе дала вошь, ты съела. Там пышку испякуть какую-нибудь. Вот, обязательно надо вошь съисть» [24].

Пагубное явление, по мнению крестьян, можно было нейтрализовать, замкнув его, ограничив возможности передвижения, распространения: «Бабка дома, мене, значить, брала яйцо, сырое яйцо, расколупвала там вон, ну как выпить, брала у мене вот с тёмочки [темени] волос, дёргает волос, собирает, читает молитву, причитвает, туда вот складвает всё в яйцо. Ноготки подстригала, ну вот, по-моему, не со всех пальца она <...>. Вот, складывает всё она в эту сырую яйцо, заклеивает бумагой, газетой тама и на загнетке костёр такой разжигает и сжигает это вот яйцо, сырую, чтоб она вся сгорела дотла, и читает молитву...» [25].

Большой может избавиться от лихорадки, съев в период болезни какой-нибудь необычный продукт: «А тогда была лихорадка, а как трясла лихорадка-то <...>. И вот чё-т похотелось мне яблоки, а яблоки были ещё маленькие, каплешные на яблонях, и похотелось мне эти яблоки с солей. Вот нарвала я карман, ещё дявчонкой была, и соль насыпала, и эти яблочки такие вот, и окунаю и ем, окунаю и ем. И всё, и с мене лихорадка всё, сошла. Гварять: "Чё похочется — надоть и съисть"» [26].

Примечания

¹ Большая медицинская энциклопедия: В 30 т. / АМН СССР; Гл. ред. Б.В. Петровский. М., 1974—1988. Т. 13. С. 217—219.

² Давь В. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. Репринт. М., 1955. Т. 2. С. 262; *Потебня А.А.* Символ и миф в народной культуре / Сост., подгот. текстов, ст. и коммент. А.Л. Топоркова. М., 2000. С. 382; *Демич В.Ф.* Очерки русской народной медицины. Лихорадочные заболевания и их лечение у русского народа. СПб., 1894. С. 3.

³ Демич В.Ф. Указ. соч. С. 3.

⁴ Цитируемые полевые материалы записаны Д.Н. Лоскутовой, кроме № 4 (собиратели Д.Н. Лоскутова, А.Ю. Климчук), № 13 (Т.В. Махрачёва), № 23 (Д.Н. Лоскутова, Н.Г. Раковская) и № 25 (Т.В. Махрачёва, Д.Н. Лоскутова).

⁵ *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифологическими сказаниями древних родственных наро-

дов: В 3 т. М., 1995. Т. 3. С. 44; Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. / Под ред. О.Н. Трубачева. М., 1986. Т. 2. С. 505; см. также: Усачева В.В. Ритуальный обман в народной медицине // ЖС. 1996. № 1. С. 29—30.

⁶ Попов Г.И. Русская народная бытовая медицина. По материалам этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева // Торэн М.Д. Русская народная медицина и психотерапия. СПб., 1996. С. 301.

Список информантов

1. А.Н. Петрова, 1923 г.р., с. Измайловка, Знам.; 2005 г.
2. А.П. Коломникова, 1926 г.р., с. 1-Иноковка, Кирс.; 2009 г.
3. С.В. Максимова, 1934 г.р., с. Керша, Расск.; 2008 г.
4. К.П. Батогова, 1924 г.р., д. Федоровская, Ток.; 2005 г.
5. З.Л. Антимопова, 1927 г.р., с. Первые Левые Ламки, Сосн.; 2006 г.
6. А.М. Хорошилова, 1922 г.р., с. Шмаровка, Морд.; 2005 г.
7. В.А. Плотнокова, 1936 г.р., с. Абакумовка, Ток.; 2005 г.
8. З.Н. Сторожева, 1939 г.р., г. Уварово, до 1955 г. жила в с. Верхнее-Чуево, Увар.; 2006 г.
9. М.И. Стручалина, 1924 г.р., с. Патхотный Угол, Бонд.; 2007 г.
10. Д.И. Кузнецова, 1927 г.р., урож. с. Третьи Левые Ламки, Сосн., живет в с. Первые Левые Ламки; 2006 г.
11. З.М. Лунева, 1927 г.р., с. Керша, Расск.; 2007 г.
12. А.Д. Зуева, 1925 г.р., с. Калаис, Кирс.; 2009 г.
13. М.Д. Тынова, 1934 г.р., д. Федоровская, Ток.; 2005 г.
14. М.П. Ванькова, 1925 г.р., с. 1-Иноковка, Кирс.; 2009 г.
15. Т.С. Логинова, 1928 г.р., с. Правые Ламки, Сосн.; 2006 г.
16. Т.В. Хахина, 1915 г.р., с. Нижний Шибрий, Увар., до 1918 г. жила в с. Ржакса; 2006 г.
17. Е.Ф. Соломатина, 1923 г.р., с. Байловка-2, Пич., до 1956 г. жила в с. Малый Ломовис, Пич.; 2008 г.
18. М.М. Мельникова, 1931 г.р., с. Солчино, Пич.; 2008 г.
19. А.Д. Кузьмина, 1940 г.р., с. Снежково, Петр.; до 1959 г. жила в Мичуринском р-не; 2007 г.
20. Н.Ф. Дубровина, 1923 г.р., с. Большая Дорога, Староюр.; 2006 г.
21. Н.А. Федяева, 1928 г.р., с. Пеньки, Морш.; 2007 г.
22. А.Т. Семакина, 1923 г.р., с. Мезинец, Староюр.; 2006 г.
23. В.Т. Кузнецова, 1928 г.р., с. Покрово-Чичерино, Петр.; 2007 г.
24. Н.Г. Черн, 1930 г.р., урож. с. Земледелье, Староюр., живет в с. Казанское, Староюр.; 2006 г.
25. Н.М. Каргин, 1944 г.р., с. Абакумовка, Ток.; 2005 г.
26. А.И. Попова, 1924 г.р., с. Стёжки, Сосн.; 2006 г.

А.А. ЧЕМЕРЧЁВА

НАРОДНАЯ МАГИЯ НА ТАМБОВЩИНЕ: ОСТАНОВКА ГРАДА

Тамбовский материал органично вписывается в общеславянские представления о происхождении града, об отношении к нему и о способах его остановки. Большинство обрядовых действий, записанных автором статьи или хранящихся в авторской электронной базе данных полевого архива Т.В. Махрачёвой, аналогичны или перекликаются с материалами исследователей других славянских зон¹. Однако следует отметить и ряд локальных особенностей, зафиксированных при отгоне или остановке града, а также специфические мотивировки, о которых сообщают жители области, характеризую это метеорологическое явление.

Тамбовский край издавна был аграрным регионом, поэтому выпадение града, даже кратковременное, губительно сказывалось на урожае, отсутствие которого грозило крестьянам голодом, болезнями, смертью. Этим обусловлено то, что для крестьян град стоял в одном ряду с явлениями, которым приписывалась демоническая сущность. Любопытно заметить, что град чуть ли не единственное метеорологическое явление, которое в отличие от остальных, интерпретируемых в народной среде амбивалентно, прочно закрепилось только со знаком минус².

В настоящее время на территории области в основном упоминают о невербальных способах защиты от града, которые условно можно разделить на несколько групп: 1) выбрасывание (расстиланье, переворачивание) из жилища помещения домашней утвари, в том числе используемой ранее в церковных праздниках или при совершении обрядов семейного цикла; 2) глотание или перекусывание града; 3) создание шума для отгона града и заговаривание градовой тучи. Большинство из перечисленных способов бытуют в активной практике и в наши дни.

Выбрасывание предметов из дома для остановки града распространено повсеместно, однако выбор предмета и мотивация действия варьируются.

Наиболее эффективными против града считаются ложки, ножи, веники, сковородки, рогаши, кочерга, хлебная метёлка, бутылки, а также атрибуты церковных и календарных праздников³. Мотивация выбора предмета самая разнообразная. Действенность бытовых предметов, по мнению информантов, достигается за счет включения их в нетипичный, нехарактерный контекст ситуации, а также за счет выбора проема, через который выбрасывается предмет (в подавляющем большинстве случаев предмет попадает на улицу через дверь, окно, форточку; известны случаи выбрасывания предмета на порог). Нередко при бросании предмета актуализировались сторона (рука), через которую совершалось действие (например, только через левое плечо), способ (кидать следовало через себя). В некоторых районах существенное значение придавалось материалу, из которого изготовлен предмет: железо, дерево и т.д. Достаточно распространённым можно считать и выбрасывание сразу нескольких предметов или комбинирование различных действий (например: выбрасывание с переворачиванием).

Среди предметов, способствующих остановке града, наиболее популярным следует признать веник (Инж., Кирс., Мич., Морд., Никиф., Перв., Петр., Расск.):

Как чё, я сама слухала, веник. Веник. Град — веник выбросишь, он вроде перестанет. Вот у нас Маня, Манька видала вот. И вот в этот раз как зашла прямо туча небольшая, облак, и то град прямо пошёл. У меня веник как раз был, а я прямо выбросила, и как будто перестал. Да. Правда ли это, не знаю (Мич.).

Вторыми по эффективности и распространенности выбрасывания являются предметы, семантически связанные с печью, печной утварью — кочерга (Морд., Никиф., Перв., Расск., Самп., Сосн., Увар.): «Кочергу. Обязательно вот железные предметы почему-то. Я не знаю, почему. И нож, вот обязательно железные предметы, вот как отводят этот град. Чтобы прекратился этот град» (Увар.), «ухваты

АННА АНДРЕЕВНА ЧЕМЕРЧЁВА, канд. филол. наук

(Морд., Никиф., Перв., Самп., Увар.): «Выбрасывали, и рогач выбрасывали, и ножик выбрасывали, я всё время что-то рогач выбрасываю, чтоб остановился. Выбрасывают, выбрасывают. И нож выбрасывают, и рогач выбрасывают» (Самп.), **сковороды** (Никиф., Умет.): «Это я слышала, сковородки выбрасывают вон на это, на порог, или куда-то, но за дверь» (Умет.), **чапельники** (Морд., Самп.): «У нас выкидывают, вот раньше были рогачи, кочарёжка, чапля, и выкидываешь на эту, на улицу, и град переставает. И переставал, да. И град перестает» (Морд.), **хлебная метёлка**, которой выметали русскую печь (Инж., Кирс., Петр., Расск.), **хлебные лопаты** (Расск.): «Был, был град. И выносят какую-нибудь помяло, тада хлеб на лопате пякли, и вот помяло эт была, замятали под тама. И выносят, и с иконой тоже выходят. Был град. [А метёлку выкидывают на улицу?] Выбрасывают, выбрасывают и... Бог её знает. А утишает так. Ну выйдя, выбросят на дорогу» (Петр.); «Бывало, ложек кинешь, ножик... или лопату такую, какой тада, бывало, хлеб становили. И это бросишь. Глядишь, через сколько-то времени сама остановится» (Расск.).

В районах же, расположенных на востоке области, при выборе предмета преимущество отдают **пожам** (Инж., Кирс., Петр., Расск., Ржакс., Самп., Староюр. Увар.): «Ножик бросаешь на улицу, вот когда идёт град, и возьмёшь ножик бросишь. Ну просто кинешь вот так вот к порогу. Ну да, ну вот выйдешь вот и кинешь. Ну вроде останавливается» (Расск.), а при совершении самого действия становится важным возрастная принадлежность исполнителя обряда — им может быть старший в семье или первый ребенок: «Ну это выбросить это, это говорят, первая, если ты родилась первая у матери, то, например, кочарёгу, чапель или там рогач выкидываешь. А вот шас там у вас в Тамбове ни рогача, ни чапеля, ничего нет» (Самп.).

Эффективным способом признавалось и выбрасывание сразу нескольких предметов, которые при падении должны были образовать определенную фигуру, как правило, крест; данное действие сопровождалось чтением молитв:

Останавливают, это ну, читают молитву: «Господи, Иисусе Христе, Сыне Боже, помилуй нас, грешных, вот. Во имя Отца и Сына и Святаго Духа, Гос-

поди, Илья Пророке, прекрати напасти, страсти все великие, Ты владыка всего, можешь сделать, Господи». И бросали тогда кочергу (Сосн.).

Бывало, кочерёгу да и рогач вот так вот выкидывали, чтоб град не пошёл. Вот так вот, крястом (Увар.).

При защите от града активно использовали и церковные атрибуты — обходили дома с иконой; выбрасывали нательные кресты:

Раньше, говорить, выкидывают веник и ходят с иконкой. <...> С любой, с любой. Раньше была икона Божья Мать Трехрушница, шас я не знаю, у кого есть она (Петр.).

Када град идёт, град идёт, вот прям дождь приходить, тучи находять, ну всё, дождик пойдёт, глядишь — пошёл град, пошёл, то вот так кресты вот так сываем и кидаем к дому. И град останавливается. Вот крест, во [показывает нательный крест]. Ну вот я выхожу прямо вот так вот и к порогу его, к порогу, да. И град останавливается (Расск.).

Иконы используются и в других обрядах, связанных с предупредительными или охранительными мерами, против разрушительных последствий метеорологических явлений, например при тушении пожара, возникшего в результате попадания молнии, во время совершения крестных ходов при вызывании дождя, молебна о дожде и др.

Перечисленные выше предметы дифференцируются в зависимости от материала, из которого они изготовлены. Особняком в этом ряду стоят деревянные **ложки** (Гавр., Кирс., Никиф., Перв., Сосн., Увар.), при выбрасывании которых в северных районах области маркируется сторона падения (выпуклой стороной вверх):

Выкидывают из дверей ложку. Вот тах-то выкинешь ложку — глянешь, он перестает. А вот-таки слово, я не знаю, какое слово говорить иль нет, а эт я и шас вот — вижу град вот, выкину ложку — ну глянешь, он немножко приостановится. А чо вот уж действует — не знаю. Да, дверь открою, выкину ложку и всё (Гавр.).

Переворачивание предметов — в нашем случае ложек — вызывает особый интерес, поскольку оно выходит далеко за пределы Тамбовской обл. и

включает региональный материал в общерусскую и шире — общеславянскую зону. В сравнении с сербским ритуальным переворачиванием предметов (стола, лавок и т.п.) [5] на территории области нами зафиксировано переворачивание лишь двух предметов — ложек и ведер:

Ну когда град начинается, всегда вот и мама, и все бросали деревянные ложки. <...> [А ложку всё равно как бросить?] Нет, чтобы она лежала вниз этим... Перевернута, да. Вверх головой, головкой-то... (Никиф.).

Ведро переворачивают сверху дном. Это делали, это я помню. Раньше часто бывало. Значит, выноси ведро. Я его переворачивала сверху дном, это ведро. Это... ну в детстве это было (Петр.).

Своеобразной разновидностью выбрасывания можно считать расстилание предметов на территории двора или на пороге жилого помещения. В качестве таковых использовали **пашницу** — платок, в который заворачивали пасхальный кулич, а также **посадной столешник** — свадебную скатерть:

Ну остановить как, бутылки бросали. Бутылки, потом, кто вот венчался тады-то, раньше, посадные столешники расстилали, расстилали, прямо расстелют вот так, и вот град не будет иттить (Никиф.).

Да, это хто веник вышвырнет, да хто что. Хто вон святуго, када мы таскаем пасху святить — пашницу выносили, чтоб окоротить дош... (Петр.).

В этнографической литературе подобные действия трактуются как имитация трапезы⁴. В пользу подобного предположения свидетельствует и выбрасывание хлеба с солью:

Рогачи я ня знаю, а ножи и хлебушек, солью посыпанный, — эт выкидывали. Ну вот, например, град — хлебушек прям скорей кусочек, вот када я прошлый год что ли. «Аксинья, скорей хлебушка отрежь!» И прям посоли вот так. И прям раз вот туда, и нож бросить. Эт выбрасывали (Мич.).

Наряду с расстиланием **пашницы** активно используют и иные атрибуты календарных праздников, неизменно приписывая им особую магическую функцию за счет включения их в праздничный контекст. Например, **троицкая зелень** (троицкие ветки,

троицкие венки, троицкие веночки — *вёначки, вёнички*) защищает постройку от града и способствует его прекращению; ср. ответ на вопрос, принято ли было при пожаре, возникшем в результате попадания молнии, выливать кувшин молока от черной коровы или бросать в огонь троицкие веточки:

Нет, это, говорят, не от пожара, это от града. Вроде, говорят, выкидывать надо тоже это ко двору, венки, вот это ветки (Никиф.).

Не менее популярным способом прекращения града является его **глотание** или **перекусывание**. Градинку ловили руками или ртом и раскусывали:

Надо поймать эту горошинку и съесть. И съесть — и град прекратится. <...> Прямо было вот. В каком... позапрошлом году, года два, наверное, назад у нас был град, ну весь лук побил, и прям мы с мамой сели на крыльце, и прям град начался, и мы прям вышли, поймали по горошине, и град моментально прекратился (Морд.).

В некоторых случаях информанты уточняют, что действие следовало повторить несколько раз, как правило не менее трех:

Или возьмуть три горошины, перекусють и положить, «Господи», это, говорить, прекратится град. Интересно (Сосн.).

А вот у нас в Отхожем, бабушка говорила, что нужно взять сам этот град и перекусить его и вот так до трёх раз, вот у нас такая примета в Отхожем была (Ржакс.).

Значимыми становятся половозрастные особенности: град перекусывал первый или последний ребёнок в семье или и тот и другой сразу:

Потом я раскусывала, вот надо взять и раскусить. <...> Чтобы перестал [град]. Особенно кто последний или первый родился. Вот кто последний родился, я вот всегда, я последняя родилась, и всё время. И кочарьгу выкидывала, и град раскусывала. И кто первой (Самп.).

Обращение к первому и последнему в традиционной культуре края можно наблюдать достаточно часто, они активно участвуют в народной медицине⁵, в календарных праздниках⁶,



Дом Марии Ивановны Клычниковой, 1930 г.р., с. Маяк Староюрьевского р-на. В крыльцо воткнута троицкая зелень для защиты от града. Фото Т.В. Махрачёвой. 2006 г.

Пасхальная скатерть («пашница») которую Мария Васильевна Конобеева, 1935 г.р., и Софья Ивановна Конобеева, 1908 г.р., расстлали во дворе, чтобы остановить град. С. Ярославка Никифоровского р-на. Фото Т.В. Махрачёвой. 2002 г.



в погребально-поминальной⁷ и сельскохозяйственной обрядности и, как правило, связываются с божественным или демоническим началом.

Последний способ — **шум как способ отгона града** (стучание деревянными ложками) — некогда, вероятно, имел

и вербальное сопровождение. В настоящее время мы располагаем лишь небольшим отрывком, позволяющим предположить, что перед нами — заклинательные тексты, так хорошо известные в полесских, сербских и хорватских регионах⁸:

Раньше так, бывало, сказали: если град начнётся, сажают ребятшек вокруг стола, у всех было много, семья-то большая, вот ложки, ложки-то подадут им на стол, а потом хватают эти ложки и бросают их на улицу. «...» Всё равно, как она упадёт, выбросили их, и всё... «А то дети голодные останутся, если ты будешь ещё идти, а переставай, да и только» (Перв.).

В качестве источника шума могли выступать деревянные ложки, которыми стучали по столу:

Ложками гремели тогда деревянными, и кусают этот град, поймают одну зёрнышку и перекусывают, чтоб дождик и град перестал (Перв.).

В заключение хотелось бы упомянуть языковую формулу, произносимую для остановки града и включающую перечисление лысых:

...Когда бурь, двенадцать лысых, что ли, каких-то считать. Вот у кого лысый, нет волос. Вот если сильный град идёт, надо посчитать, ну там вот Иван, ну кто лысый. Если двенадцать имён называть, и град перестаёт (Пич.).

Эта формула хотя и фрагментарно представлена на территории области, но хорошо известна в качестве магической практики в славянской традиции и имеет некоторые аналогии в неславянской традиции. В научной литературе ситуации, при которых следовало обращаться к счету или поименному величанию плешивых/лысых, связаны с желанием повлиять на метеорологические условия с целью их улучшения (как правило, ослабить морозы, ветры или остановить дождь). Эти ситуации имеют временную приуроченность (например, зима / начало весны), нередко соотносятся с конкретной праздничной датой православного календаря — днем Сорока севастийских мучеников), а формулы оперируют числом 40⁹. Несмотря на количественное различие — вместо сорока перечисляется двенадцать лысых, — процедура счета, как точно подметила Е.В. Шабалина, «наделяется контролирующей и охранной функциями. Контролируя объект, который способен влиять на положение вещей в той или иной сфере жизни, человек "страхует" себя от возможных негативных событий»¹⁰. Следует иметь в виду и ту символи-

ческую нагруженность в народной культуре, которой обладает число 12, стоящее в одном ряду с числами 3, 9, 40 и др.

Таким образом, на территории Тамбовской обл. преобладают невербальные способы остановки града, обрядовые действия разнообразны и в целом гармонично вписываются в общеславянский контекст, сохраняя при этом ареальный колорит.

Примечания

¹ Толстой Н.И. Град // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 1: А—Г. М., 1995. С. 535—537.

² Единичными можно считать случаи, зафиксированные нами на территории области, в которых град и/или действия с его использованием применяются как профилактические средства против заболеваний: «В целом обрядовые действия защитного и предупреждающего характера связывают народную медицину с другими блоками представлений о мире, демонстрируя целостность, единство традиционной крестьянской культуры: "...Колотья [колющая боль] не будить колотить, скажить, град идёт, там нужно его перекусывать, чтоб колотья не колотила» (Самп. 2004, запись А.А. Чемерчёвой) (Лоскутова Д.Н. Лексика народной медицины в говорах Тамбовской области: Дис. ... канд. филол. наук. Тамбов, 2010. С. 139).

³ Следует отметить, что в пограничных районах Тамбовской обл. (Мич., Петр., Никиф.) особо почитается локальный праздник Цареград, который приходится на 24 мая. Благодаря звуковому сходству названия дня с метеорологическим явлением, градом, праздник признавался опасным, страшным, а все действия в этот день строго регламентировались и направлялись на профилактические меры против града. Подробнее см.: Махрачева Т.В. Народный календарь Тамбовской области (этнолингвистический аспект). Тамбов, 2008. С. 89—90; Махрачева Т.В., Махрачев С.Ф. Структура и наполняемость народного календаря Тамбовщины (на примере праздника Благовещение Пресвятой Богородицы) // Этнография Центрального Черноземья России: Сб. науч. тр. Вып. 5. Воронеж, 2006. С. 39—49.

⁴ Толстой Н.И., Толстая С.М. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах // Толстой Н.И. Очерки славянского язычества. М., 2003. С. 169.

⁵ Лоскутова Д.Н. Образ знахаря в народной медицине: этнолингвистический аспект (на материале Тамбов-

ской области) // Этнолингвистика. Ономастика. Этимология: материалы Междунар. науч. конф. / Под ред. Е.Л. Березович. Екатеринбург, 2009. С. 163—164.

⁶ Первый обыгрывается в различных праздничных датах: первый блин, выпекание которого приурочивали к кануну великих праздников; первый встречный, приходивший славить Рождество; первый выгон скота, который на Тамбовщине совпадал с празднованием Егория (23.04), и т.п. См.: Махрачева Т.В. Народный календарь... С. 17—21, 24, 30, 45, 53—55, 80, 84, 117.

⁷ Подробнее см.: Махрачева Т.В. Лексика и структура погребально-поминального обрядового текста в говорах Тамбовской области: Дис. ... канд. филол. наук. Тамбов, 1997. С. 94—96.

⁸ Толстой Н.И., Толстая С.М. Защита от града в Драгачеве... С. 185.

⁹ Интересные интерпретации и мотивация включения лысых/плешивых в различные ситуации народной культуры (славянской и неславянской традиции) содержатся в диссертационном исследовании Е.В. Шабалиной. Автор статьи выражает ей благодарность за предоставленные материалы. Подробнее см.: Шабалина Е.В. Семантико-мотивационное своеобразие русской лексики с числовым компонентом: этнолингвистический аспект: Дис. ... канд. филол. наук. Екатеринбург, 2011. С. 148—153. См. также: Толстой Н.И., Толстая С.М. Защита от града в Драгачеве... С. 194—203; Даль В.И. О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа. М., 1997. С. 69—70; Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / Собр. в Витебской Белоруссии Н.Я. Никифоровский. Витебск, 1897. С. 215.

¹⁰ Шабалина Е.В. Семантико-мотивационное своеобразие русской лексики с числовым компонентом... С. 147.

Сокращения районов

Тамбовской области к статьям
Д.С. Ипполитовой, Д.Н. Лоскутовой,
Т.В. Махрачёвой и А.А. Чемерчёвой

Бонд. — Бондарский, Гавр. — Гавриловский, Знам. — Знаменский, Инж. — Инжавинский, Кирс. — Кирсановский, Мич. — Мичуринский, Морд. — Мордовский, Морш. — Моршанский, Никиф. — Никифоровский, Перв. — Первомайский, Петр. — Петровский, Пич. — Пичаевский, Расск. — Рассказовский, Ржакс. — Ржаксинский, Самп. — Сампурский, Староюр. — Староюрьевский, Сосн. — Сосновский, Ток. — Токарёвский, Увар. — Уваровский, Умет. — Уметский

А.В. ПИГИН

СТИХ О БЕСЕ ЗЕРЕФЕРЕ

Публикуемый текст представляет собой позднюю стихотворную версию популярной средневековой «Повести о бесе Зерефере», в основе которой лежит международный «бродячий» сюжет о «кающемся» бесе. Бес Зерефер является к некоему святому старцу (в поздних редакциях «Повести...» он получает имя Антония Великого) в облике человека и пытается обманом узнать у него, может ли Бог простить беса и вернуть ему прежнее ангельское достоинство. Старец не узнаёт в этом мнимом покаяльнике нечистую силу, полагая, что тот именуется себя бесом по своему смирению. Он простирает руки к Богу в надежде получить от него ответ на этот непростой вопрос. Зереферу, таким образом, почти удается его лукавый замысел: славившийся своей прозорливостью старец не только не распознал врага рода человеческого, но сам едва не стал его пособником в искушении Бога. Однако ангел, явившийся к старцу, открывает ему истину и сообщает, что вход в Царствие небесное не закрыт ни для кого, даже для дьявола. Бес может получить прощение и снова стать ангелом, если в течение трех лет, стоя на одном месте и обратясь на восток, он будет непрестанно повторять: «Боже, помилуй мя, древнюю злобу!», «Боже, помилуй мя, мерзость запустения!», «Боже, помилуй мя, помраченную прелесть!» Но пришедший на следующий день Зерефер отвергает покаяние, он не хочет променять свою славу и власть над грешниками на вечное спасение: «Никакоже, калугере, ни же! Даже донныне обладавах грешными. И ныне паки сотворю себе непотребна? Никако, калугере, не буди то тако в таковое бесчестие себе вложу!»¹. Согласно «Повести...», покаяние для дьявола возможно, Бог всегда готов его принять, но «лукавый враг» сам не может покаяться, ибо не способен победить свою гордыню.

Имеющая греческое происхождение «Повесть...» известна в славянской письменности в большом числе списков XIV—XIX вв. и в нескольких редакциях. Первоначально она входила в состав Азбучно-Иерусалимского и Сводного патериков, позднее проникла в лубочную литературу, была опубли-

кована отдельным изданием киевским типографом Памвой Берындой (1626 г.). В конце XVII в. Димитрий Ростовский поместил ее в своей «Книге житий святых» как приложение к Житию Антония Великого (17 января). О популярности «Повести...» свидетельствуют цитаты из нее в памятниках древнерусской литературы, использование имени Зерефера (или Зерефа) в одной из редакций «Повести о старце, просившем руки царской дочери» и в азбуковниках. Уже в XIX—XX вв. новые редакции, или «пересказы», «Повести...» создали старообрядческий печорский книжник И.С. Мяндин и известный русский писатель-эмигрант А.М. Ремизов².

Пристальный интерес к «Повести...» на протяжении долгих веков объясняется, вероятно, сложностью затронутой в ней богословской проблемы: может ли дьявол покаяться и вернуться на небеса? Утвердительный ответ означает возможность будущего восстановления в Боге всех грешников, томящихся в аду; отрицательный ответ предполагает вечность адских мучений. Эти вопросы обсуждались в христианском богословии уже во времена Оригена (185 — около 254), который отвечал на них положительно. Церковь осудила его учение: «Если кто [говорит или держится мнения], что наказание демонов и нечестивцев — временное и будет иметь после некоторого срока свой конец, т.е. что будет восстановление (апокатастасис) демонов и нечестивых людей, — анафема»³. Однако и много позднее «оптимистическое» богословие Оригена находило своих сторонников среди церковных писателей.

«Повесть о бесе Зерефере» не единственное произведение русской рукописной книжности на сюжет о «кающемся» бесе. В XVII в. с польского языка был переведен сборник нравоучительных «прикладов» «Великое Зерцало», в котором также содержатся легенды о попытках дьявола вернуть свое ангельское достоинство. Как и в «Повести...», эти попытки заканчиваются неудачей. Тема дьявольского покаяния обсуждается и в другом переведенном с польского языка произведении — в «Суждении дьявола против рода человеческого» (XVII в.).

Особый интерес представляют фольклорные варианты этого сюжета и те произведения «народной» рукописной книжности XVIII—XX вв., которые

обменивались материалом с устной легендой. Характерно, что в поздних версиях преобладает «оригеновское» решение вопроса: бес приносит покаяние, иногда принимает крещение, превращается в ангела и возвращается на небеса. Таково содержание рукописных повестей, известных в списках XVIII—XX вв.: «Повести, како един бес прииде в покаяние. Патерик Скитский», «От патерика Синайского, знамение П, лист 345. Повесть дивна, како покаяся бес и проси у старца креститься», «От жития святых отец о некоем преподобном старце»⁴. Представлена такая разработка сюжета и в духовной поэзии⁵. Мотив покаяния в этих версиях может быть приглушен или отсутствовать вовсе — Бог прощает беса за пение им «ангельских гласов», «Иже херувимы», молитвы «Отче наш» и т.п.

Вот, например, легенда, записанная А.Н. Афанасьевым в Воронежской губернии: «В другой раз заспорил пустынный с чертом: "Не влезишь-де ты, окаянный, в орех-свистун (свищ)!" Черт расхвастался и влез. Вот пустынный давай его крестить. "Пусти! — закричал нечистой, — пожалуйста, пусти! Меня огнем жжет!" — "Выпущу, коли пропоешь ангельские гласы!" — "Не смею, — говорит нечистой, — меня разорвут за это наши!" — "Одначе пропой!" Что делать? Согласился черт. Вот выпустил его пустынный на волю, сам пал на колени и зачал Богу молиться, а нечистой запел ангельские гласы: то-то хорошо! то-то чудесно! Вишь, черти-то прежде были ангели, от того они и знают ангельские гласы. Как запел он — так и поднялся на небо: Бог, значит, простил его за это пение»⁶. Мотив прощения беса служит здесь развязкой еще одного популярного демонологического сюжета — о «заключенном» бесе, инвариантную основу которого составляют пленение беса старцем и выполнение бесом «трудных заданий»⁷.

Согласно легенде, зафиксированной у старообрядцев Кубани, когда-то бесом был и сам «архистратиг небесных сил» архангел Михаил: «Он был бес. И шёл плакал. А идёть монах навстречу. А он не знал, что он бес. "Отче, что вы так плачете?" — "Да. А как мне не плакать. Ваш Бог милостивый. Он вам всё прощает. А наш бес ничего не

прощать. Вот приду, так будет да-
вать. А я замертво лежать буду. Я тоже
хотел бы вашему Богу помолиться, как
вы молитесь. Всё б отдал, лишь бы
не был..." — "А если хочешь, я могу
сделать". — "Можешь?" — "Можу".
— "Тогда быстрее, чтоб беси мене не
растерзали". Он поднял его на гору, по-
чал молитву: "Господи..." — как он там
знал, просил. А Господь явился. Сейчас
землей... Рубашку, крестик, поясик. И
прямо землей его покрестили, в земле.
И только успели крестик одеть и под-
поясать, бесей как налетело. Ужас! Ну,
куда ж! Они уже не могут подойти
до его. А сказал Господь: "Будешь идти
по такой дороге. До Иордана дойдешь.
А там, — говорить, — покрестишь у
тем Иордане. С головой покрестишь. В
общем, довершишь его". Его покамест
землей, чтоб, значить, лишь бы сорвать
его. И он, Господь, значить, наречил
его Архангел Грозный Воевод. И вот,
значить: "Святый Архангеле Грозный
Воеводе, моли Бога о нас". Вот. Его,
значить, Господь помиловал⁸. Подоб-
ные легенды бытовали и в европейской
письменной и устной традиции.

Но, как писали древнерусские
книжники, «паки на предняя возвра-
тимся» — вернемся к «Повести о бесе
Зерефере». До сих пор нам были из-
вестны только прозаические редакции
этого произведения. Совсем недавно
в процессе изучения рукописных
стиховников Карельского собрания
Древлехранилища им. В.И. Малышева
в Пушкинском Доме⁹ удалось обна-
ружить и стихотворную его версию.
Стих о бесе Зерефере входит в состав
рукописного сборника начала XX в.,
на 52 листах, форматом в 8°, почерк
— подражание полууставу (Карель-
ское собрание, № 91). Сборник был
найден в заонежском селе Фоймогуба
сотрудником Отдела древнерусской
литературы ИРЛИ Л.А. Дмитриевым
в 1949 г. в ходе археографической экс-
педиции. В своей статье, посвященной
обзору заонежских рукописей Карель-
ского собрания, Л.А. Дмитриев отме-
тил, что этот сборник представляет
«значительный интерес» и что «такого
рода сборники не были единичным,
случайным явлением» в Заонежье¹⁰.
Действительно, объединение в нем
молитв, тропарей, кондаков, духов-
ных стихов и стихотворений русских
поэтов XIX в. достаточно типично
для поздней рукописной книжности.
О севернорусском происхождении
сборника свидетельствует не только
факт его обнаружения в Заонежье, но

и наличие в нем сугубо местных сочи-
нений — молитвы Зосиме и Савватию
Соловецким, стиха о Коневецком на
Ладожском озере монастыре; в самом
начале сборника помещены печатные
листы со статьей о Сергии и Германе
Валаамских. Разумеется, это не слу-
жит доказательством севернорусского
происхождения самого интересующего
нас стиха — он мог попасть в сбор-
ник из какой-то другой локальной
традиции.

Стих о Зерефере восходит, скорее
всего, к той редакции «Повести...»,
которая была помещена в «Книге жи-
тий святых» Дмитрия Ростовского.
Опубликованная впервые в 1695 г.,
редакция св. Дмитрия позднее мно-
гократно переиздавалась в составе его
Четых Миней. Среди всех вариантов
«Повести...», в которых старец носит
имя Антоний, она является самой
распространенной в рукописной и пе-
чатной традиции¹¹. Стих принадлежит,
вероятно, к поздним образцам русской
духовной поэзии XIX — начала XX в.,
которые создавались в церковно-монас-
тырской среде. Мнению Л.А. Петровой
о старообрядческом (странническом)
происхождении «карельского» сти-
ховника № 91¹² противоречат и орфо-
графия входящих в его состав текстов
(«Иисус», «во веки веков»), и моление
за императора Николая II (л. 18).

Сюжет древнерусской повести пе-
редается в стихе достаточно точно, без
сколько-нибудь существенных изме-
нений. Наиболее заметным отличием
стиха от «Повести...» в редакции св.
Дмитрия является усиление в нем
нравоучительного смысла (не нужно
отчаиваться в своем спасении, посколь-
ку Бог готов принять самого страшного
грешника, даже беса, способного при-
нести покаяние). Если в «Повести...»
назидательное обращение к «братии» с
призывом к покаянию содержится толь-
ко в заключительной ее части, то автор
стиха создает рамочную композицию:
текст и начинается и заканчивается
прямым наставлением («не отчайся,
грешник бедный»; «видишь, грешник
безнадежный»). Это смещение акцентов
с нарративного элемента на нравоучи-
тельный отражено и в заглавии стиха
— «Отчаянному грешнику сповехо»
(ср. у Дмитрия Ростовского: «Повесть
удивительна о диаволе, како прииде к
великому Антонию в образе челове-
честе, хотя каятися»). Древнерусская
«Повесть...» принадлежала традиции
патерикового и агиографического по-
вествования. Произведенная автором

стиха композиционная перестройка
сблизила его сочинение с жанром про-
поведи. История Зерефера по существу
относится к нравоучительным «приме-
рам» (exempla) — «коротким рассказам,
составлявшимся деятелями церкви для
придания проповеди, в которую они
обычно включались, максимальной
эффективности»¹³. Соответственно, в
стихе усилен, по сравнению с «Повес-
тью...», и притчевый, иносказательный
смысл сюжета.

Примечательно, что в качестве
«примера» история мнимого покаяния
Зерефера использовалась и в греческой
проповеднической литературе: она
входила в состав «Беседы о покаянии,
или о том, что не должно отчаивать-
ся в спасении» (латинское название:
«Homilia de Poenitentia, quodque, de
sua ipsius salute non sit desperandum»),
составителем которой считался св. Ам-
филохий Иконийский (IV в.)¹⁴. Гречес-
кий церковный писатель обращается
здесь к тем «братьям», кто разуверился
в спасении и возможности покаяния
по множеству своих грехов. Он уверя-
ет «братьев», что Бог не отвращается
от искренне кающихся, будь то сам
дьявол, и подтверждает свою мысль
«примером» о Зерефере и некоторыми
другими душеполезными историями.
Таким образом, неизвестный русский
автор XIX—XX вв. спустя многие
столетия сохранил в древнем сюжете
тот его смысл, который был актуален
в начальный период христианской
словесности.

Отметим еще, что в самом конце
рукописного сборника № 91 Ка-
рельского собрания помещено стихо-
творение М.Ю. Лермонтова «Ангел»
(«По небу полуночи ангел летел...».)
Стих о Зерефере и «Ангел» вступают в
сборнике в отношения художественной
антитезы: гордыне беса Зерефера про-
тивопоставлены «тихая песнь» ангела и
«блаженство безгрешных духов».

Текст издается по правилам много-
томной серии «Библиотека литературы
Древней Руси» (СПб.).

Отчаянному грѣшнику сповехо

Не отчайся, грѣшникъ бѣднѣй,
Хоть и много золь твоихъ.
Будь хоть первый и послѣднѣй
Ты изъ грѣшниковъ земныхъ,
Всѣхъ грѣшнѣй,
Но не отчайся
И нимало не крушись,
А предъ Господомъ покаяйся
И исправиться рѣшишься.
Если Богъ и бѣса радъ бы вновь
принять къ Себѣ,

Тебя ль, зная то, что всѣ мы слабы,
Будеть Господу не жаль?
Если въ чувствѣхъ умиления
Исповѣдуешь Ему всѣ грехи

и заблужденья
Ты какъ Богу своему, будь покоень,
кайся только,
Богъ вѣдь грѣшныхъ недалеко. //

(л. 45 об.)

Темъ изъ насъ лишь будетъ горько,
Кто не кается въ свой вѣкъ
И на исповѣдь¹⁵ не ходитъ.
О, всѣхъ грѣшниковъ такихъ
Демонъ въ адъ съ собой изводитъ¹⁶
И измучитъ тамъ онъ ихъ.
Не отчайся жъ, сдѣлай милость,
Страхомъ совѣсти томимъ.
Вотъ послушай, что случилось
Разъ съ Антониемъ святымъ.

Демонъ демону однажды, встрѣтятся,
Такъ сказали:

«Ехъ, братъ, мнѣ давно
Ужъ знать желалось:
Коль изъ насъ кто, бросивъ зло,
Обратился бъ къ Богу,
Что бы Богъ
На ето отвѣчалъ, // (л. 46)
Духъ и гордости и злобы,
Если бъ онъ къ Нему припалъ
Съ покаяньемъ и слезами,
Что то принялъ бы Богъ?» —
«Мы не можемъ знать то сами.
А Антоний вѣрно бъ могъ,
Если бъ къ Богу онъ съ вопросомъ
обратился.

Дай пойду и спрошу.
Ужель я спросомъ наживу
Себѣ бѣду?»

Демонъ съ демономъ простился.
И чрезъ несколько минутъ
Зереферъ преобразился в человѣка
и какъ тутъ
Онъ съ воплемъ громкимъ

подошелъ,
Бился въ грудь онъ // (л. 46 об.)
черезъ мѣру

И отчаяно ревѣлъ,
И Антониевы ноги обхвативши,
Такъ онъ рекъ: «Охъ, грѣхи мои
такъ многи!

Что я? Бѣсъ иль человѣкъ?
Нѣтъ и мѣры злодѣяньямъ.
Я не знаю, есть иль нѣтъ для меня
и покаянье.

Охъ, бѣда мне! Дай отвѣтъ.
Охъ, угѣшь меня отвѣтомъ,
Потрудись у Бога ты спросить,
Отецъ, объ етомъ и, что скажешь,
извѣсти».

Старецъ, плачущаго вида,
Самъ заплакать быть готовъ,
Не узнавши вовсе съ вида,
Кто былъ плачущий таковъ. //

(л. 47)

Дал онъ слово помолиться
И завтра приказалъ
За ответомъ воротиться.
Демонъ вышелъ и пропалъ.

Толко солнце закатилось,
Старецъ Бога сталъ просить,
Чтобъ открытъ то: есть ли милость
Приходившаго простить.
Вдругъ предъ нимъ въ небесной
славы

Ангель сталъ и старцу рекъ:
«Ты молись такъ не выправѣ Богу,
Божий человѣкъ.

За кого ты доучаешь?
За кого теперь вознесъ ты молитву?
Иль не знаешь, что тебѣ стужаетъ
бѣсъ

Въ мнимомъ видѣ человѣка? //

(л. 47 об.)

Но чтобъ онъ не могъ нанести
Богу въ Страшный день упрека,
ты скажи

Ему, что есть и для бѣса покаянье.
Пусть съ молитвой сокрушенной,
Обратившись на востокъ,
Богу выскажетъ смиренно
Весь свой демонский порокъ.
Пусть такъ молится три года.
По исходѣ жъ трехъ годовъ
Въ свѣтлосъ ангелскаго рода
Принять будетъ Богомъ вновь,
Въ санъ онъ первый свой вчинится,
Будетъ ангеломъ святымъ,
Если только что смирится
Передъ Господомъ своимъ».

День насталь.
Какъ разъ явился къ старцу бесъ.
Антоний рекъ бесу, какъ: // (л. 48)
«Ну я молился Богу.

Вотъ что, человѣкъ,
Богъ тебѣ велѣлъ напомнить:
Знаю, кто ты и зачѣмъ.
Если жъ вздумаешь исполнить,
Что скажу тебѣ затемъ,
Есть въ грѣхахъ тебѣ прощенье.
Знаю, кто ты и откуль¹⁷.

И тебѣ даю спасенье,
Если будетъ произволъ
Въ умиленномъ созданьи
Всѣхъ проступкавъ вопиять
По три года съ покаяньемъ
И себя окаивать.
Ты на то имѣешь силу,
Не устанешь, вопия вотъ что:
"Господи, помилуй, злобу древнюю,
меня". //

(л. 48 об.)

Такъ зывай, приемля дерзость,
На востокъ взирая, стой. И опять
зывай:

"Я мерзость запустѣнья, Боже мой!
Помраченная я прелесть!
Просвѣти меня и дай
Мысли святость, миръ и свѣжесть,
Обнови и возсздай!"
Если выступишь три года,
Вѣтъ устать не можешь ты,
Будешь райскаго¹⁸ вновь рода,
Ангель прежней красоты».

Слыша ето, демонъ крикнулъ:
«Какъ? Я мерзость, прелесть¹⁹ я?
Злой старикъ! Ты, зная,
не вникнулъ

Должнымъ образомъ //
(л. 49) въ меня.

Мнѣ стоять смирясь предъ Богомъ?
Мнѣ смириться? Старецъ злой!
Какъ? Опять въ чину убогомъ
Быть мнѣ Господу слугой?
Нѣтъ, старикъ, я самъ владыка

душъ,
Мнѣ преданныхъ грѣхомъ.
Что до ангельскаго лика,
Если мой весь миръ кругомъ?
Екой новостію какою хватилъ меня,
старикъ.

Нѣтъ, быть Господу слугою
Я давнымъ-давно отвыкъ.
Да, я рабствовать отвыкнул,
Старецъ злой, злой калугерь!»
И крутятся, и бѣсаясь, свиснуль
И исчезнуль Зереферъ.

Видишь, грешникъ безнадѣжный, //

(л. 49 об.)

Богъ и самыхъ бы бѣсовъ
Радъ принять и санъ имъ прежний
Возвратить бы былъ готовъ,
Если бъ только захотѣли
и смирились бы они.

Что жъ робѣешь ты?
Тебѣ ли ети средства не даны?
Будь покоень, не отчайся²⁰,
Умилительно молись.
Не забудь, что ты искупленъ
Кровью Бога твоего.
Если дорого такъ купленъ,
Значить, милъ ты для Него.
О, спѣши жъ въ Его объятія!
Право то тебе дано. О, спеши!
Тебѣ, какъ братья, ждутъ и ангелы
давно.

ИРЛИ, Карельское собрание, № 91,
л. 45—49 об.

Примечания

¹ Повесть неоднократно публиковалась. В настоящей статье цитируем ее по изд.: Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2003. Т. 8. С. 528—533.

² О литературной истории «Повести...» см. наши работы: *Пигин А.В.* 1) Древнерусская патериковая повесть о Зерефере (вопросы текстологии) // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. 2001. № 1. С. 92—100; 2) Повесть о бесе Зерефере в обработке И.С. Мяндина // Русская литература. 2001. № 1. С. 159—166; 3) Древнерусская повесть о бесе Зерефере в пересказе Алексея Ремизова // Алексей Ремизов: Исследования и материалы. СПб.; Салерно, 2003. С. 93—103.

³ *Карташев А.В.* Вселенские соборы. М., 1994. С. 354 (решение поместного Константинопольского собора 543 г.).

⁴ См.: *Пигин А.В.* Неизвестная рукописная повесть о покаянии беса // Традиция и литературный процесс. Новосибирск, 1999. С. 105—113.

⁵ См.: *Пигин А.В.* Духовный стих «Покаяние о искушителе» (к изуче-

нию сюжета о покаянии дьявола) // Евангельский текст в русской литературе XVIII—XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Петрозаводск, 2001. Вып. 3. С. 67—80.

⁶ Народные русские легенды А.Н. Афанасьева / Сост. В.С. Кузнецова. Новосибирск, 1990. С. 125—126.

⁷ См.: Дурново Н.Н. Легенда о заключенном бесе в византийской и старинной русской литературе // Древности. Труды Славянской комиссии Московского Археологического общества. М., 1907. Т. 4. Вып. 1. С. 54—152.

⁸ Христианские легенды хутора Новопокровского / Публ. А.И. Зудина // ЖС. 2007. № 3. С. 13.

⁹ Фундаментальное исследование духовных и покаянных стихов русских старообрядцев на материале нескольких рукописных собраний Древлехранилища ИРЛИ осуществлено Т. Философовой (см.: *Filosofova T. Geistliche Lieder der Altgläubigen in Russland. Bestandsaufnahme — Edition — Kommentar. Köln; Weimar; Wien, 2010*). Наш проект предполагает более детальное изучение «карельских» стиховников, как старообрядческих, так и новообрядческих.

¹⁰ Дмитриев Л.А. Состояние и перспективы изучения книжно-рукописных традиций Заонежья // Рукописное наследие Древней Руси: по материалам Пушкинского Дома. Л., 1972. С. 336.

¹¹ Димитрий Ростовский. Книга житий святых: декабрь, январь, февраль. Киев, 1695. Л. 463—464 об.

¹² См.: Петрова Л.А. Духовные стихи в усть-цилемской рукописной традиции // Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера. Сыктывкар, 1989. С. 95.

¹³ Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990. С. 135—136.

¹⁴ См.: *Combeffis F. SS. Patrum Amphilochoi Iconiensis, Methodii Patarensis, et Andreae Cretensis Opera omnia. Parisiis, 1644. P. 91—115*. Впрочем, к числу подлинных сочинений св. Амфилохия эта гомилия не принадлежит (см.: *Holl K. Amphilochoius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern. Tübingen; Leipzig, 1904. S. 58—59*).

¹⁵ Исправлено, в рукописи «исповѣдать».

¹⁶ Исправлено, в рукописи «иводить».

¹⁷ Рядом написан варинат «оль», т. е. «отколь».

¹⁸ Исправлено, в рукописи «ройскаго».

¹⁹ Исправлено, в рукописи «прелеть».

²⁰ Исправлено, в рукописи «очайся».

Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 12-14-10001 («Изучение и описание Карельского собрания рукописей Древлехранилища им. В.И. Малышева ИРЛИ РАН»)

В.В. ВИНОГРАДОВ

ГОРШОК НА ГОЛОВУ, ИЛИ КАК УБЕРЕЧЬСЯ ОТ НЕЧИСТОЙ СИЛЫ

Использование гончарной посуды в ритуальных и магических практиках не раз привлекало внимание исследователей (см., например: [15; 16]). Одно из общих мест — антропоморфность горшка; он уподобляется как человеческой фигуре в целом (у него есть «шейка», «плечико», «тулово»)¹, так и голове [16. С. 527]. Последнее уподобление часто актуализируется в разговорной речи в высказываниях типа «голова как пустой горшок»². Аналогия «голова—горшок» используется в бытовой магии. Например, с целью повлиять на свойства будущего урожая капусты производится ряд действий, актуализирующих сопоставление «горшок—голова—кочан»: «Докончив посадку, в начальном краю гряды [женщина] ставит большой горшок дном вверх, накладывает на него камень и покрывает белым платком с приговором: "Щоб капуста була туга, як каминец, головата, як горшок, а бела, як платок!"» [1. Т. 1. С. 34]³. Можно назвать другие сопоставления такого рода — например, с растениями, обувью и т.д. [6; 11].

Остановимся на случаях, когда «псевдоголова» в магических практиках заменяет «настоящую» голову. Иногда заместителем головы выступает верхняя часть лаптя, ср. рассказ о спасении коровы: «Раньше пастухи, было, вот я помню... Скотинку выгонят. Они этой скотинке делали вот этот обход... Вот пироги-то вот эти несли... <...> Но за обход оне должны уплатить... Который опытный пастух, дак он возьмёт да, допустим, там... проговорит ему сапог. И он возьмёт лапоть ему и отдаст. Да, а который неопытный пастух-то, дак он голову... Надо голову, значит, он возьмёт да... Коровушка какая — чья-нибудь — и погибнет. А так он от этого, от лаптя, было, эту головашку отрубит — и вот на! [Вот тебе и голова?] Голова! И рассчитался, и в тот год уже никака скотинка, было, не... не погибнет от несчастного вот случая» [АГА].

Однако чаще заместителем головы является горшок. На Средней Мсте⁴ мною был записан ряд текстов, в которых описывалось следующее магическое действие: человеку, напуганному нечистой силой, предписывалось надеть на голову горшок. Эта манипуляция объяснялась тем, что нечистый дух

погонится за испугавшимся человеком и обязательно ударит его кнутом по голове; таким образом, разобьется горшок, а не голова, а черт удовлетворится одним ударом⁵.

Упоминания об этом обереге встречаются в разных контекстах.

Ситуация первая. На Святки девушки ходили гадать на перекресток дорог⁶. Парни, которые выводили о таких планах, часто подкарауливали их и пугали:

1. Собираюца девчонки слушать, иттить слушать. Ага, на кресты: так дорога, и так дорога, вот на крестах надо стоять слушать, пока не прислышится. А мальчишки подслушали. Девчонки пошли, очертили круг на снегу, стали в круг. Слышат, свадьба едет: колокольчики звенят. <...> Вот: «Ага, ты замуж выдѣшь, нынче замуж выдѣшь — колокольчики...» А мальчишки там нарядились, чтобы их не узнать, взяли эти бубенчики, колокольчики... эти, как их... подгárки называюца. Раньше на свадьбы-то ездили, дак эти бубенчики-то подгárки называли. Ну, и ближе и ближе... Оны: «Аминь», а девчонки — «Аминь», а эти ближе... это и... И кто куда побежали: с испугу-то поди знаешь что! <...> И домой! Ага, домой прибежали. А старухи-то... ну, старухи-то больше знали, чем мы, ну... А старухи: «Чего-чего?» — «Да напугались!» Чего-чего напугались, да надо горшки бить! Скоко горшков разбили, что, говорит, черти не пришли, не догнали. [Горшки на перекрестке били?] Нет, почём! Домой... вот о порог били, чтобы в избу не вошли черти [смех] [НМИ].

2. У нас бегали слухать во Святки... вот суды на хресты. Да. [Там как-то очертиться надо было?] Да, делали чёрту. Ну мы вот тут собрались, поговорили. Ну, мы скажём другим, чтобы вот... скоко человек. Ну что, договорились... <...> Ну узнали, молодёжь узнала, что девки пойдут слухать. Парни узнали. Ну и... а посадка была: вот, где Герман живёт у нас в этом доме. Мы жили там. Ну и вот, эти девки ушли. Очертились там. И брат мой взят за товарища... молоденький парнишка. <...> Одна партия робят пошли по этой дороге: вот к Опутям — туда к жальничку — спрятались. Друга партия к Устью суды пошли по дороге. Ну вот, одна там кричит, за которую слухают там, тоё-то, что прислышалось. Ой, вез-

де: то колокольчики, гармони... Оттуль с гармонью, с той — с колокольчиком. [Это всё к добру слышится: гармонь и колокольчики?] Да, хорошо... Ну и вот, эти девки думают: не. Аминят... всё равно ближе двигаюся. А оны... молодёжь-то пугат их! Как они бегут вот оттель с горы-то. К нам прибежали, ещё отец жив был: «Ой, дядя Ваня, давай горшки!» Упали... Одна упала поперёк полу, ей худо сделалось. Ой! [Зачем горшки?] Да как черти-то едут... бегут-то с кнутами! А так, хоть ударя о горшок... по горшку, не по мне. [Его надо было на голову надеть?] На голову над одевать, горшок. [Если черти будут кнутами бить?] Да, по горшку будут бить. Вот. Ой! Потом отец-то и говорит: «Успокойтесь, успокойтесь...» Наш Василий упавши, напугалиси: оттуль и отсуль — отовсюду за им бегут. Они аминят, а... за им [бегут]. Вот. Потом как собрались, как подняли рёву — смеяцы: напугали девок [ОИМ].

Ситуация вторая. Горшок использовался как заместитель головы при разгуле нечистой силы, например, в связи со смертью сильного колдуна:

3. Не, раньше больше как-то вот такого интересного было. Вот этот дядюшка наш. Ну он грамотный был. Раньше вот гонки-то гоняли по рикам... мальчишкам... в Ленинград. <...> В Ленинград гнали гонки, в общем, там где-то по каналу. Сначала по Мсты, а потом там по каким-то каналам все равно, говорит, в Ленинград гоняли гонки. Да, говорит, и это. Плыли-плыли, темницы. Да, друга деревня далеко: «Давайте в этой деревне ну попросимся ночевать». Вот, говорит [дядюшка], остались мы ночевать. Остались ночевать у бабки. А бабка, говорит, жила... старика не было. <...> Я, говорит, прихожу, а бабка и говорит: «<...> Вот в соседний деревне, — говорит, — свадьба. Ну, девка замуж, — говорит, — выходит... <...> А в нашей, — grit, — деревне колдун, говорит, умёр. Этот колдун, — говорит, — зря его не похоронят: он что-нибудь начудит». А я такой, говорит, вроде... и смелый был. Вот. Я говорю: «Ну уж я покойников не боюсь... Живых ни боюсь, а покойников — тем более». Ну ланно. Это я, говорит, пошёл... Там привязал, говорит, там эти все гонки. Он как старший был. Проверил, говорит, привязал эти все гонки. Пошёл. Прихожу домой, а уже молодёжь-то ушла в соседнюю деревню туда на свадьбу. Вот. А эта бабка и говорит: «Смотри, сынок, пойдёшь, — говорит... Колдун... так его не похоронят, он чего-нибудь начудит». У меня, говорит, така силища была тожо. Ну, я, горит, не показывал эту силу, что у меня такая богродимая сила [т.е. он был

силачом]. Раньше прогоны... вот выгон скота-то... это дак, прогоны городили и гоняли. Она говорит: «Вот иди по этому прогону, а потом, — говорит, — там налево дорожка и ты, — говорит, — свернёшь туда. Раз, — говорит, — хошь, дак иди». Я, говорит, иду по прогону-то, смотрю, говорит... Вот баба, необыкновенная баба: зубы скалит и вот так руки растопаривает и не пускает меня, говорит, по прогону идить-то. Вот. Я говорю: «Отойди! Отойди!» Вот. Она: «Не отойду!» И вот, говорит, улыбница — у ей, говорит, больше, чем у лошади, зубов! Вот такие... Я, говорит, она меня ловит — эта баба! [Я, говорит], жердь отломил. Она, говорит, ко мне повернулась, я, говорит, как дал, горит, жердь-то ей... этим комлем-то по зубам. Она, говорит, рот-то успела открыть и зажирула. А пошатал — ни туда ни сюда, говорит, ни шевелюньте, жердь-то! Ну, он прибежал... За порог-то прибежал к этой бабке, где остановились, прибежал и упал. Ну эта бабка, верно, тоже не шиш-ворона. Она горшок достала, горшок на голову надела, зааминала. Он лежал-лежал, а потом говорит: «Бабушка, не знаю, что со мной». <...> Она: «Я ти говорила, что колдун умёр, он... не пустит тебя там». Вот. «Ляг!» И вот... Я, говорит, лёг <...>. «Ланно, вот у меня горшок есть да... Я, — говорит, — над головой разобью, тебе, — говорит, — чудица не будит, ты уснёшь». И вот, он говорит, она меня усыпила. А потом, говорит, молодёжь-то пришла, а бабка-то, говорит, рассказала. Оны все: ха-ха-ха... ха-ха-ха! Я говорю, вы думаете, я вру? Подёмте, я погляжу. Пошли, говори. Дошёл до этого места, а там, говорит, берёзовый пенёк стоит гнилой. Правда, говорит, это жердь-то, говорит, как да́на, говорит, это туда... И, говорит, завязавши эта жердь... оставлена у меня... я, говорит, убежал... А бабка: «Не смейте хохотать! Это, — говорит, — ему привиделось».

[Для чего бабка мужику горшок на голову надевала?] Чтоб это... старые говорили, что если чертей напугалсы, то это горшок надо. Если оны хлыснут, дак горшок разьездитца, человек останется жив. [На человека, который испугался, надо горшок надевать?] Да-да, спугался, надо горшок надевать. И одеть надо было... как мы... что мы? Надо какие-то заговоры [знать] [НМИ].

Итак, в одном случае битье горшков фигурирует в гаданиях на Святки, в другом оно является следствием неразумного контакта с нечистой силой. Во-первых, горшок разбивают о порог⁷, чтобы «нечистые» не вошли в избу. Само это действие⁸ не допускает нечистых духов до человека. Во-вторых, горшок, надеваемый на голову, служит

ее «заменой», которая принимает на себя удар, по мнению моих собеседников — проверенное средство от испуга особого происхождения. При этом само по себе надевание горшка на голову занимало их гораздо меньше, чем события, провоцирующие это действие; об этой манипуляции мои собеседники рассказывали не специально, а только в контексте «подходящего» повествования.

Схожий материал находим в рассказе о неудавшемся святочном гадании из Череповецкого уезда Новгородской губ., опубликованном С.В. Максимовым [8. С. 242—243]. В Заонежье в 1926 г. был зафиксирован мифологический рассказ про Дуню/Дарью Ригочницу [9. С. 293—294, 303—305]. В отсутствие родителей девушки приглашают на посиделки демонического персонажа, который приходит с явно недружелюбными намерениями. «Тут они (девушки. — В.В.) вместо голов на печку горшки положили, кудели вместо волос — на воронец, а сами спрятались — кто в подпол, кто в печь, кто в курятник, кто на полку. Ну, приходит Дарья Ригочница и видит на печке горшки. Она думает, что это головы, взяла горшки и поломала. Потом кудели распустила» [9. С. 293]. Подмену головы горшком находим в мифологической прозе тихвинских карел: «Собравшись на перекрестке в 12 часов ночи, очерчивали вокруг гадающих принесенной из дома лучиной круг. Однажды <...> услышали колокольчик не с той стороны, где жил жених гадавшей, и, испугавшись ("Чур, чур, аминь. Хватит"), бросились бежать — "ноги по дороге, боялись, что задавят черти". Дома кто ведро, кто подойник на голову одел, зная, что черти будут бить по голове, и на печку залезли» [17. С. 303]⁹.

«Голова-горшок» становится важным «подспорьем» даже в случае намеренного контакта человека с нечистой силой. Например, у белорусов во время получения на перекрестке «охотничьего дара» к человеку подходит «чудище». Его голова покрыта горшком. Далее нечистый дух перекладывает этот горшок на голову человека, который не должен испугаться [18. С. 8].

В Святки горшок на голову надевают не только гадающие, но и ряженные, изображающие гостей из иного мира. Например, на этом построена святочная игра «в быка» [8. С. 247], где глиняная посуда изображает голову животного. «Быка» водили по всей деревне и в итоге убивали. У карел в момент ритуального заклания «живот-

ного» палкой били по голове-горшку [7. С. 233—235].

Мотив надевания горшка на голову как специфическую (и неосознанную) реакцию на испуг от неожиданного появления нечистой силы находим в «Вечерах на хуторе близ Диканьки» Н.В. Гоголя. В восьмой главе «Сорочинской ярмарки», когда персонаж рассказывает историю о «красной свитке», внезапно являющаяся «нечистая сила». Ужас обуял всех слушателей. «А Черевик, как будто облитый горячим кипятком, схвативши на голову горшок, вместо шапки, бросился к дверям и, как полумумный, бежал по улицам, не видя земли под собою; одна усталость только заставила его уменьшить немного скорость бега. <...> В изнеможении готов уже был он упасть на землю, как вдруг послышалось ему, что сзади кто-то гонится за ним... Дух у него занялся... "Чёрт! Чёрт!" — кричал он без памяти, утраивая силы, и чрез минуту без чувств повалился на землю» [2. С. 44]. Продолжение находим далее, в девятой главе: «Смотрите, братцы! — говорил другой, поднимая черепок из горшка, которого одна только уцелевшая половина держалась на голове Черевика, — какую шапку надел на себя этот добрый молодец!» [2. С. 45].

Как видим, герой Н.В. Гоголя тоже надевает горшок на голову, чтобы спастись от нечистой силы¹⁰. Структура повествования напоминает новгородские фольклорные тексты: «страх перед нечистой силой — надевание горшка на голову — бегство — погоня — черт настигает человека — горшок разбивается на голове последнего».

Итак, горшок как заместитель головы не только оказывается верным способом избавить человека от ужаса перед нечистой силой, но и может сохранить ему жизнь. Погибает двойник, «голова — пустой горшок». Формы вербализации представления могут быть разными (устный рассказ, быличка, сказка и т.д.), суть же остается неизменной: в соответствующей ситуации горшок должен быть на голове, чтобы сохранить ее в целостности и сохранности.

Примечания

¹ В словаре В.И. Даля находим подборку загадок, которая строится на сопоставлении человека и горшка [3. Т. 1. С. 383]. Об «именах» горшка в загадках см.: [19. С. 60].

² Ср. выражение: «У него башка из табачного горшка» [3. Т. 1. С. 383].

Другую параллель «горшок—шапка», находим в русской сказке. Ваня-дурак, возвращаясь с рынка, увидел врытые в землю столбы: «"Эти бедны солдатишки без сапожки стоят". Взял, да одел горшочки им. И: "Вот хорошо" — говорит» [4. С. 243].

³ Аналогия «капуста—голова» активно проявляется в связи с днем усекновения главы Иоанна Предтечи (29.VIII/11.IX) [13].

⁴ Все цитируемые в статье полевые материалы были записаны автором в 2000 г. в Маловишерском р-не Новгородской обл.

⁵ Этот факт интересно сопоставить с семантикой единократного удара и опасности нанесения вторичного удара по нечистой силе [14. С. 463—468].

⁶ Ситуация гадания на перекрестке подразумевает непосредственный контакт с нечистой силой. В некоторых случаях артелью девушек руководит «знающая» женщина, умеющая вызывать чертей. Как правило, нечистая сила подает звуковые сигналы, но при неправильных действиях может и напасть на гадающих.

⁷ Ср. у сербов: плакальщица бьет о порог чашку или бутылку с водой, когда приходит в дом покойного [12. С. 141].

⁸ Широко распространено ритуальное битье горшков во время свадебного обряда. О битье посуды во время похоронного обряда см.: [10. С. 200]. На Средней Мсте при лечении ребенка «на смерть» его накрывали корытом и били горшок. После этого младенец должен был либо быстро умереть, либо сразу пойти на поправку.

⁹ Схожие представления находим в литовском фольклоре: «Девушка замечает, что ноги у парня такие, как у петуха / у лошади, / у него сапог пустой. <...> Девушка надевает на голову горшок. Покойник хватает ее за голову — уносит горшок» [5. С. 153, 358].

¹⁰ Ср.: «На Украине и в Польше новый горшок надевали на голову, чтобы обмануть беса или ходячих покойников» [16. С. 527].

Литература

1. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1—3. М., 1994. [Репринт. изд. 1865 г.].
2. Гоголь Н.В. Собрание художественных произведений: В 5 т. 2-е изд. Т. 1: Вечера на хуторе близ Диканьки. М., 1959.
3. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1955.
4. Карнаухова И.В. Сказки и предания Северного края / Подгот. текстов, вступ. статья, коммент. М.Н. Власовой. СПб., 2006.

5. Кербелите Б. Типы народных сказаний. Структурно-семантическая классификация литовских этиологических, мифологических сказаний и преданий. СПб., 2001.

6. Колосова В.Б. Человеческое тело и растения: взаимные отношения кодов // Образный мир традиционной культуры. М., 2010. С. 239—254.

7. Конька А.П. Календарные обряды карел XIX — начала XX в. Святочное ряжение // Финно-угры и соседи: Проблема этнокультурного взаимодействия в Балтийском и Баренцевом регионах. СПб., 2002. С. 218—249.

8. Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994.

9. Неизданные материалы экспедиций на Русский Север 1926—1928 гг. Сказки. Легенды. Былички. Детский фольклор / Вступ. ст., сост., подгот. текстов и коммент. М.Н. Власовой. СПб., 2011.

10. Седякова О.А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004.

11. Тихомирова А.В. Лапоть в русской диалектной фразеологии // ЖС. 2011. № 2. С. 53—56.

12. Толстая С.М. Обрядовое голошение: лексика, семантика, прагматика // Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999. С. 135—148.

13. Толстая С.М. Иван Головосек // Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 368—370.

14. Толстой Н.И. Очерки славянского язычества. М., 2003.

15. Топорков А.Л. Домашняя утварь в поверьях и обрядах Полесья // Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX — начала XX в. Вып. 2. М., 1990. С. 67—135.

16. Топорков А.Л. Горшок // Славянские древности... Т. 1. М., 1995. С. 526—530.

17. Фишман О.М. Жизнь по вере: Тихвинские карелы-старообрядцы. М., 2003.

18. Швед И.А. Традиционные верования белорусов, связанные с охотой // ЖС. 2009. № 2. С. 8—10.

19. Юдин А.В. Ономастикон восточнославянских загадок. М., 2007.

Список информантов

АГА — Александра Григорьевна Андреева, 1924 г.р., урож. д. Островцы, живет в д. Гарь.

НМИ — Нина Михайловна Иванова, 1931 г.р., урож. д. Мокловича (ныне Любытинский р-н Новгородской обл.), живет в д. Опути.

ОИМ — Ольга Ивановна Михайлова, 1923 г.р., д. Гарь.

Е.Е. ЛЕВКИЕВСКАЯ

ПОЛЕССКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О «ХОДЯЧЕМ» ПОКОЙНИКЕ

Полесский образ «ходячего» покойника является частью общеславянского круга мифологических персонажей, происходящих из умерших, по разным причинам не получивших успокоения после смерти, возвращающихся в мир живых и продолжающих свое существование на земле в качестве мифологических существ. К этому кругу относятся ю.-слав. *вампир*, пол. *upiór*, укр. *опир* и под. Типологической особенностью данной категории славянских персонажей является то обстоятельство, что все они сформированы под влиянием мифологических представлений о «чистой» и «нечистой» смерти, принадлежащих праславянскому наследию. Имея общие праславянские корни, эти персонажи воплощают в себе единое для всех славянских традиций ядро функций и релевантных характеристик, содержащее причины их посмертной неуспокоенности, их опасность для живых людей, а также профилактические средства и обереги, применяемые против них. Общей для славянской мифологии является также и значительная часть связанных с ними мотивов и сюжетов.

Несмотря на генетическое родство, каждый из этих персонажей обладает своими довольно значительными типологическими особенностями, не позволяющими видеть в них лишь диалектные варианты одного общеславянского инварианта. Правильнее было бы говорить об общеславянском персонажном типе, основанном на едином круге верований, который в разных славянских традициях воплощается в относительно самостоятельных персонажах — разновидностях этого персонажного типа. Главная типологическая особенность этих разновидностей заключается в том, что они наделяются разной степенью демоничности в разных славянских ареалах. Можно говорить о том, что на юго-западе славянского мира (южные и западные славяне, Карпаты, Центральная Украина) эти персонажи в большей степени приближены к статусу демонов, а на северо-востоке (Полесье, белорусская и русская традиции) они во многом продолжают сохранять статус покойников, при этом уровень их мифологизации

гораздо слабее. Принципиальное различие между разновидностями этого персонажного типа заключается в способах вредоносного воздействия на человека.

Для персонажей юго-западной части славянского мира (вампиров, упырей, опырей) характерна прямая агрессия по отношению к человеку. Эти персонажи нападают на человека и убивают его, высасывают у него кровь, душат его во сне, взглядом или дыханием «подрезают» человеку жизнь, в результате чего он умирает (последнее особенно характерно для карпатских верований). Эти способы вредоносного воздействия характерны для поведения демонов.

Для родственных персонажей северо-восточной части славянского пространства более характерно опосредованное воздействие на человека, для которого вредоносным оказывается сам контакт с мертвецом, со сферой смерти. Результатом такого контакта является медленное умирание человека — он сохнет, чахнет, слабеет и, наконец, умирает. О смерти в результате контакта с «ходячим» покойником часто говорится, что покойник «забрал» этого человека к себе. Подобные формы вредоносного поведения в большей степени характеризуют данных персонажей как покойников. Для полесской традиции более характерна опосредованная форма вредоносного воздействия «ходячего» покойника. Хотя в записях фиксируются факты прямой агрессии этого персонажа (он душит, давит спящую жертву), они немногочисленны. В Полесье отсутствуют представления о том, что «ходячий» покойник пьет кровь у людей, хотя в соседних традициях (Польша, Карпаты, Центральная Украина) такая функция весьма характерна для персонажей данного типа.

Разница выражается и в названиях персонажей. На юге и западе славянского мира для их обозначения существуют специальные лексемы: серб. *вампир*, *вукодлак*, юж.-болг. (Родопы) *дракус*, с.-зап.-болг. *тенец*, ю.-вост.-болг. (Странджа) *устрел*, макед. (Охрид) *гробник*, пол. *upiór*, пол. (Малопольша) *strzygoń*, пол. (Поморье, Великопольша) *wieszczy*, з.-укр. карпат. *опырь*, укр. *упырь*, *вупыряка*¹. В Полесье (как и во всей северо-восточной части славянского мира) для обозначения подобных персонажей не существует специальных терминов — чаще всего

их называют лексемами, принятыми для обозначения мертвых: *мэрт-вяк*, *мрэц*, *помэрлы*, *мэртва людына*, *няжывый*, *нябожчык*, *гробень*. «Нечистый» покойник может обозначаться с помощью терминов родства: *маты помэрла*, *сын-нябожчык*; терминов, указывающих на их происхождение: *колдун-покойник*, *ведьмак мэрлы*, а также на их демонологический статус: *нячыстык*, *нядобрик*, *нэлюдське*, *не свой дух*, на основную вредоносную функцию такого покойника пугать, страшить людей: *пужа́ло*, *пужа́йло*, *пужа́ка*, часто выражаемую глагольными конструкциями типа: *ляка́ит*, *пужа́ит*. Название ходячего покойника может указывать на причину, по которой он «ходит», в частности на наличие у него «злой» души: *злая душа*, *грішна душа*. Чаще всего для обозначения этой категории персонажей используются глагольные конструкции, подчеркивающие мотив блуждания, плутания, неприкаянности. О таком покойнике в Полесье обычно говорят, что он *ходит*, реже — что он *здається*, *становится в глазах*: «Якщо чоловік знахарює, то після смерті можэ ходыты, лякаты» (Сварицевичи, Дубровицкий р-н, Ровенская обл.). Важно, что глагол *ходит* по отношению к «ходячему» покойнику обозначает не только и не столько его физическое передвижение, сколько его неуспокоенность, его способность перемещаться между иным и этим миром, появляться перед живыми людьми.

Известный в Полесье перечень причин, по которым покойник становится «ходячим», по большей части совпадает с восточнославянским. Во-первых, в полесской традиции «ходячими» покойниками становятся те, кто при жизни общался с нечистой силой, — ведьмы и колдуны. Интересно, что на западе полесского региона такие покойники могут называться *домовиками*, поскольку они возвращаются к себе домой, но в данном случае эта лексема является омонимом аналогичному названию, обозначающему домашнего духа-покровителя, представления о котором известны в восточных частях Полесья: «А ежэлі коўдуннік, который завучыў гэту чорну магію, — то вон ходіць, як умрэ. То некаторыя гавораць, шчо вон днібе і ночуе ў хаце. Ёго ніхто не бачыць. То погэтому ёму называюць домовік, бо ўроде вон ўсё врэмя ў хаце. Мертвцы, домовікі хо-

дили кобісь. Он, говораць, має силу, поки пивень не заспиває. А як пивень заспиває, то ўсё. Казали, як домовик вийде за то врэмя да застае ёго пивень де-лібо, то вон там і остаецца на день» (Хоромск, Столінскі р-н, Брэстская обл.).

В связи с посмертным «хождением» ведьмы в полесских материалах зафиксирован интересный текст с сюжетом гоголевского «Вия» (АТ 307): гроб умершей ведьмы стоит в церкви; парень три ночи читает над ней Псалтирь. Каждую ночь ведьма встает из гроба и летает вокруг него, но достать не может, потому что он, по совету знающей старушки, очертил вокруг себя магический круг². Особенность полесского текста заключается в том, что он имеет жанровые признаки сказки: ведьма является царской дочерью; по ночам она снимает с себя голову и расчесывает волосы. Как и в большинстве быличек с этим сюжетом, ситуация кончается благополучно для парня благодаря правильному использованию оберегов: «У аднаго цара дачка была, ведьма. Хлопец хадиў к бабе якой-то учыца грамоте, и аднажды ночью ў дванацать часоў ён шоў дамоў і прахадіў царство, де ведьма жыла. Когда паглядеў ў акно — деўка сняла сваю голаву і расчэсывала воласы. Ён раскажаў бацьку сваему, і деўка, ведьма та, узнала. И кагда при смерти была, казала, шоб хлопец чытаў малитвы тры ночы. Кагда хлопец расказаў, старушка сказала: "Отчэрти вакруг круг і пастаў малаточак". Ён прышоў і усе зделаў. В дванацать часоў аткрыла гроб, і ведьма начала лятаць вакруг него, а за чарту не пераходила. На ўтору, трэццю ноч так жэ само праизашло. Когда ёе пахаранылі, ён раскажаў аба ўсём цару. И ён сказаў, цар, шоб зачасалі кол і ўбілі ей ў сэрцэ» (Присно, Ветковский р-н, Гомельская обл.).

Во-вторых, к «ходячим» покойникам относятся те, кто «не изжил своего века», умер раньше положенного ему срока. К числу таких покойников относятся умершие неестественной, насильственной и преждевременной смертью («не своей смертью») — самоубийцы и опойцы (умершие от водки), а также убитые или умершие в результате несчастного случая. Преждевременная смерть не является в данной традиции самой частотной причиной для «хождения» покойника. Основной ареал распространения данного мотива находится в западном и центральном Полесье. Он тянется узкой полосой вдоль реки Припять, а в восточной его части, начиная с Калинковичского р-на

Гомельской обл., полоса слегка поднимается к северо-востоку региона. В полесских текстах, в отличие от других славянских регионов, отсутствует представление о том, что умершие раньше срока покойники «ходят» до тех пор, пока «не изживут свой век», т.е. пока не кончатся те годы, которые они прожили бы, если бы умерли в назначенное им время. Хотя еще в конце XIX в. подобное представление фиксировалось в волинском Полесье³. «Если [человек] умер без врэмя, можэ хто ёго быць отравил, или ёго хто ўбил, он будет приходить, его похоронить, а ён будет приходить ў дом. Поразворачвае ўсё, приходит, колыску будэ колыхаты, ўсё будэ делать. Стукат будэ, лопаты будэ по хате. Пока отслужать, то маком отсыплють» (Нобель, Заречнянский р-н, Ровенская обл.).

Третью, самую большую группу в полесских поверьях составляют те «ходячие» покойники, чья связь с миром живых по какой-либо причине не прекратилась после смерти. При этом инициаторами продолжения такой связи могут быть как сами умершие, так и их живые родственники. Сюда относятся покойники, которых возвращает на землю какое-либо важное дело: матери, кормящие грудных детей; умерших жених, приходящий к невесте; муж, приходящий к жене; люди, не отдавшие долг или не выполнившие своих обязательств. Один из наиболее популярных полесских сюжетов, связанных с этой группой покойников, — умершая мать, приходящая кормить своего грудного ребенка: «Родылося дыте, и маты умерла. Хлопчыца окрэстылі Василем. Свэкруха бачить, шо до нэго хто-то ходыць. Стоыць тая умэрлая над ным, кормыць. [На другой день свекровь] дывиця — идэ [мать] і чэриз окно до нэнькэ [до колыбели] цыцьку дае. На другый дэнь [свекровь слышит] голас: "Мама, цыць, нэ плачь, я его за тры дні забэру", [и через три дня мальчик умер]» (Олтуш, Малоритский р-н, Брестская обл.).

Приход умершего мужа к жене — один из наиболее известных сюжетов, связанных с «ходячим» покойником в Полесье, как и во всех славянских традициях. В полесской традиции существует двойственное осмысление того, что именно «приходит», — в одних случаях этот персонаж осмысливается именно как покойник, умерший муж, в других считается, что его облик принимает на себя черт, нечистая сила. Для данного сюжета обе эти ипостаси (покойник и черт, принимающий его облик) являются синонимичными вариантами одного мифологического инварианта,

а в текстах природа пришельца часто однозначно не прояснена и не влияет на развитие сюжета. Кем бы ни был этот персонаж, покойником или чертом, его посещения губительны для женщины. Основная причина «хождения» умершего мужа/черта — неправильное поведение жены, ее слишком неумеренная скорбь, которая не дает ему покоя на том свете и заставляет возвращаться домой: «А потом рассказвали: чоловік мёртвы ходиў к жонке. Она вельми плакала по ём. А ён быў хорошы. Ето тоже не брэхня, ето правда! Она дотуль плакала, покуль он стал ходить к ёй. От, прийдэ, а она жыто жне. Он называўся Ян. Дак она жне, он снопы нёсэ. А мати каже: "Чо ты, дочка, так доўго была?" Она каже: от такэ и такэ. А потом одна старая жонка говорит: "Иди погляди, Марья з кем-то гаворыць, обнимаецца, цэлуецца. Побач!" Позирають: як Ян, а збоку смотреть — ў яго ноги такі грубые и толстые, як, каже, у коня. Дак они давай тоў (аконит пестрый. — Е.Л.) вплетають, зашивають у сорочку. Дак он ужэ говори: "Марья, я к табе ужэ не подойду". Говори: "Шчастье твое, што тебе так зробили, а я б тебе забраў з собой". Хіба ж ето он приходил? Нечиста сила скидалася, чорт. А у ее трое детей было уже» (Замошье, Лельчицкий р-н, Гомельская обл.). В полесских верованиях сюжет о возвращении умершего мужа к жене принадлежит к числу наиболее частотных и реализуется в большом количестве текстов, однако его ареальное распространение имеет ряд особенностей. Данный сюжет встречается на западе Брестской и Волинской областей вдоль границы с Польшей, затем ареал его распространения тянется к востоку полосой вдоль украинско-белорусской границы; центральное Полесье (территория между Случью и Днепром) — регион его наибольшего распространения. На востоке гомельского Полесья тексты о приходе умершего мужа к жене встречаются гораздо реже, а в Черниговской обл., согласно нашим материалам, они не зафиксированы.

В Полесье записано несколько текстов, представляющих собой редуцированные варианты распространенного общеевропейского сюжета о женихе-мертвце, известного благодаря балладе «Ленора» немецкого романтика Г. Бюргера, переведенной на русский язык В.А. Жуковским⁴: «Ходыл хлопэц до дівчыны. И вин вмер. А вона нудыла-нудыла. И ын прыйшв з моголок. То вжэ прыплакала соби якогось: "И чого ты плачэш?" — "Ой, Васылько прыйшов!" — "Ты нэ бойишся?" — "Не. З

тобою куды хоч прыйду". Прыйшли на моголы. [Парень говорит:] "Лизь ты". — "Не, ты лизь пэрший". [Он полез]. Вона здойнела свое: пояс, платтячко, вин потэг. [Она убежала.] То вин биг за нэю, биг. Вогню нэма, то тильки в дэка [дьяка] світытыся вегонь. Дек вмер. Та дівчына вбигла и на пич. [Мертвец-парень прибежал и говорит:] "Дячэ-нэворачэ, подай мэни дівчыну". Дяк, шурпү-шурпү, встае дівчыну подаваты. А пивэнь заспивав "кукурику!" И дек впав. А дівчына вмерла з ляку" (Забужье, Любомльский р-н, Волынская обл.).

В целом полесский образ «ходячего» покойника по своим основным типологическим чертам относится к разновидности персонажей, характерной для северо-востока славянского мира. Но данные представления содержат в себе ряд мотивов и характеристик, связывающих их с юго-западными славянскими традициями. Сюда, в частности, относится верование, что покойник становится «ходячим», если его перескочили или перешли дорогу похоронной процессии кошка или собака: «Кали сабака бегае кругом хаты, кажуць, мертвец хадзиць будзе. И кали хараниць идучь, коб сабака не перебег дарогу. Мая бабушка казала: "Кали я умру, бацьце, коб кут (кот. — Е.Л.) не буў". Коб кут мертвеца не перэскочыў» (Жаховичи, Мозырский р-н, Гомельская обл.). Ареал данного мотива ограничен центральной частью белорусского Полесья (от реки Стирь на западе до Днепра на востоке). Данный мотив связан с центральной для похоронного обряда семантикой дороги на тот свет, которую покойник не сможет преодолеть, если на его пути возникнут препятствия, в частности, если ему перейдут дорогу человек или животное (ср. общий запрет переходить дорогу перед похоронной процессией), а также если через него перескочит животное. Центром распространения этого мотива являются Балканы и в меньшей степени Карпаты. У южных славян широко распространено убеждение, что покойник становится вампиром, если через него, пока он лежит в доме, перелетит птица, кто-либо перешагнет или через него что-либо передадут (серб.)⁵.

В центральном Полесье встречается способ прекратить «хождение» покойника с помощью демонстрации ему несуразности, противоречащей правильному положению вещей в мире. Обычно покойнику рассказывают об инцесте — брат женится на сестре или кум берет в жены куму: «Умэр чоловік.

Жинка его тосковала по ему. Стал вин до ей ходыть и спать з ею. Зробилась вона уже не такая, як трэба. Суха така зробилась. То пишла вона до знахаря и каже: "Шо моно зробіть?" Вин ей и каже: "Возьми горшка, свечку и поставь на печы. Ты уже знаеш, колы чоловік до тебе ходыть, то постаў и збярэйся. Вин як приде, спросит: куды ты збярэшся, а ты отвечай, шо на вэсилле [свадьбу]. — А шо то за вэсилле? — То, где брат сестру бэрэ". Так вона и зробила. Засветила свечку, поставила ў тот горшочек и почала збяралца. Приходит ее чоловік и каже: "Ганно, куды ты збярэшся?" — "На вэсилле". — "Шо то за вэсилле?" — "А где брат сестру бэрэ". А вин каже: "То николы не було, шоб брат сестру за себя брал" — "А то не було, — вона каже, — шоб умэршыя до живых ходылы". И не стал вин до ей ходыть" (Рясное, Емільчинский р-н, Житомирская обл.). Полесский ареал этого мотива ограничен селами центральной части региона, однако рассказы о чуде и небывальщине как оберег от опасности, чрезвычайно популярны у южных славян и в Карпатах, где находится эпицентр распространения этого мотива.

Еще один мотив, связанный с возможностью обнаружить пришельца с того света, имеет параллели в античной мифологии. Поскольку приходящий покойник часто невидим и выдает себя только звуками и прикосновением, задача домочадцев заключается в том, чтобы его обнаружить, увидеть, выявить, опознать, заставить его продемонстрировать свою демоническую природу. Этого можно достичь, внезапно осветив покойника заранее спрятанным источником света, чаще всего — свечой, спрятанной под новым горшком. Пространство, на которое распространяется свет, принадлежит человеку, поэтому обнаруженный покойник вынужден навсегда оставить его: «[Одна женщина умерла от родов], а дитятко осталос. [Кто-то приходил и ночью качал колыску]. Три ночи ци мо пьять. Да она [родственница умершей] сказала ужэ матцэ той (матери умершей женщины. — Е.Л.), шо: "Мамо, хтось колыше дитя нашэ ў ночы". [Мать] каже: "А ты ёго бачыла?" — "Колыску-то бачу, шо шатаецца, а яно мне ани як не показуецца". Дак яны ўзяли, зробили ў новом горшку дирочку малесеньку-малесеньку-малесеньку, шоб проходиў воздух, засўэтили сўэчку и накрыли тым горшком да и поставили. Да як зашаталась колыска, начала колыхацца, дак яна сняла горшка — аж она стоить, ты матка да каже: "Шчо ж ты мне наробила и соби!" Шчо ж

случылось, я знаю? Шчо тэе дитятко пожыло мо дви нэдили и умэрло. Алэ она ж ходила [до] яго да годоўала (воспитывала, ухаживала. — Е.Л.), и колыхала, и годоўала. Цэ моя баба расказуала» (Копачи, Чернобыльский р-н, Киевская обл.). Данный способ обнаружения потустороннего существа известен с античности, в частности о нем рассказывается в «Амуре и Психее». Психея, чтобы увидеть своего невидимого возлюбленного, внезапно открывает заранее приготовленный светильник. Будучи обнаруженным, он перестает посещать ее.

Полесские представления о «ходячем» покойнике подтверждают общие тенденции, характерные для мифологической системы этого региона, включающей ряд мотивов, основной центр распространения которых находится за пределами восточнославянской традиции — в Карпатах и на Балканах⁶. Границы ареала, в котором фиксируются подобные мифологические элементы, располагаются в центральном Полесье между реками Горынью (иногда Случью) на западе и Днепром на востоке, что заставляет думать о существовавшем некогда влиянии на этот ареал со стороны традиций, расположенных на юго-западе славянского мира.

Примечания

¹ Иванов П.В. Народные рассказы о ведьмах и упырях // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991. С. 491.

² Подробнее о данном сюжете см.: Левкиевская Е.Е. К вопросу об одной мифификации, или гоголевский Вий при свете украинской мифологии // Категории и концепты славянской культуры. М., 2008. С. 232—242.

³ Зеленин Д.К. Избр. труды. Очерки русской мифологии. Умершие неестественно смертью и русалки. М., 1995. С. 42—43; Седакова О.А. Тема «доли» в погребальном обряде (восточно- и южнославянский материал) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990. С. 55.

⁴ Подробнее об этом сюжете см.: Созонов И. «Ленора» Бюргера и родственные ей сюжеты в народной поэзии, европейской и русской. Варшава, 1893.

⁵ Зечевић С. Митска бића српских предања. Београд, 1981. С. 130.

⁶ Левкиевская Е.Е. Этнодиалектное картографирование демонологии Полесья // От конгресса к конгрессу: Материалы Второго Всероссийского конгресса фольклористов. М., 2011. С. 82—87.

Г.И. ЛОПАТИН

«НУ УСЁ РАЎНО ТЫ БУДЗІШ ПАЛЕЗНА ЛЮДЗЯМ...»

Деревня Неглюбка Ветковского р-на Гомельской обл. находится практически на самой границе с Новозыбковским р-ном Брянской обл. Ее ближайшими соседями являются деревни Верещаки и Несвоевка. Первое упоминание о Неглюбке, как указывает исследователь истории деревни И.Ю. Смирнова, долгое время работавшая научным сотрудником Ветковского музея народного творчества (ВМНТ, ныне Ветковский музей старообрядчества и белорусских традиций), встречается в жалованной царской грамоте 1720 г., где значатся как принадлежащие Киево-Печерской лавре «в Стародубском полку слободка Вышков, Верещаги, Неглювка, Увелле, озеро Коженовское, село Яловка, Святская слободка, Шмарки, Макаричи, Заборье, Летяхи, Перелаз, слободка Эрденка»¹ (сейчас это, за исключением Неглюбки, населенные пункты Новозыбковского и Красногорского р-нов Брянской обл.).

Диалекты нынешнего брянско-белорусского пограничья исследовал П.А. Расторгуев, выделивший говор населения Мглинского, Новозыбковского, Стародубского и Суражского уездов Черниговской и западной половины Трубчевского уезда Орловской губернии в особую группу белорусских говоров и назвавший его северско-белорусским². Как показывают наши исследования 1980—2010-х гг., особенности языка жителей близлежащих населенных пунктов, в данном случае Красногорского и Новозыбковского р-нов Брянской обл. и Ветковского р-на Гомельской обл., идентичны.

Безусловным подтверждением единства культурной традиции названных регионов являются такие примечательные обряды, как «Ваджэнне і пахаванне "стралы/сулы"» и «Свяча».

Одним из наиболее стабильных показателей связей внутри социума являются брачные связи. Согласно данным архива неглюбской церкви (венчание обычно происходило в селе, где жила невеста), которые приводит в своих публикациях И.Ю. Смирнова, неглюбчане заключали браки с жителями деревень Старые Бобовичи, Новые Бобовичи, Верещаки, Верхличи,

Вихолка, Вышков, Заборье, Катичи, Кожаны, Любовшо, Попова Гора, Несвоевка, Свяцкая, Увелье, Яловка (данные 1782—1862 гг.).

Для местного фольклора характерны рассказы о *доброхожих*³. Представления о них существуют в восточной Белоруссии на левобережье реки Сож (Ветковский, Кормянский, Чечерский р-ны Гомельской обл., в деревнях Краснопольского и Костюковичского р-нов Могилевской обл. и в западной России — приграничной с Белоруссией Брянщине (Красногорский и Новозыбковский р-ны). Один из наиболее частых сюжетов — доброхожие испытывают человека на отзывчивость и доброту, подкладывая ему в лесу, в поле, на лугу, на его же собственном дворе голого ребенка. Если человек прикрывает (пеленает, одевает) своей одеждой ребенка, доброхожие одаривают его; если нет — наказывают. Среди прочих даров доброхожих отмечено надделение достойных людей тайными знаниями, в частности умением лечить людей. В Неглюбке подобная история мной была записана дважды.

Первую историю рассказала жительница Неглюбки Раиса Васильевна Демчихина (1931 г.р.):

Жыў чалавек такі. Жыў ён у Бердажы, возле Чачэрска. Хатка стаяла каля рэкі. Ён жыў бедна-бедна. І вот ідзець, рыбку лавіў, усё хадзіў з кашальком, палачку на плячо — і нясе. Ідзець, там баня стаяла, і плача дзіцёнак, ён думае: «Мыўся хтось і забыў. Мылась каторая жаншчына і забылась рэбёначка». Ён узяў рэбёначка, думае: «Ну куды ж мне яго дзець?» Кашнэ было ў яго адно, дак ён у кашнэ ўматаў і думае: «Панясу. Хадзі, дзетка, дамоў».

І толькі ішчы, явілася жаншчына. Яго звалі Напрэй ілі Парфен, гаворы: «Парфен, падаждзі! Эта мой рэбёначка...» Ён гаворы: «Атарапеў і стаю». Адаў. Яна гаворы: «Чым жа мне цябе наградзіць? Ілі штоб знаў многа, ну ўсё на свеце, ілі штоб багаты быў, ілі век доўгі?»⁴ Ён пастаяў, пастаяў: «Спасіба за ўсё. Што падарыш, то і добра будзь».

Так жыў сто чытарнаццаць гадоў, знаў усё на свеце, к яму ездзілі са ўсяго света. Шаптаў і маліўся. Жыў сто чытарнаццаць гадоў. Патом памёр⁵.

Во втором случае мне повезло больше. Кроме самой истории, рассказанной жительницей Неглюбки Анной Ивановной Герасименко (1931 г.р.) о ее

двоюродной сестре, я записал и тексты заговоров, которыми двоюродная сестра рассказчицы овладела после встречи с доброхожей и которым впоследствии научила мою собеседницу⁶:

...Маёй дваюроднай... ета ні мне было... раскажу вам па расказках, як мне гаварылі. Ёй было лет трынаццаць, можа, і большы. Яна схадзіла на двор, і ішла з надвор'я... і ў сараі ёй абвешчы-ваіцца жаншчына: «Дзевушка, дайце мне што-нібудзь накрыць майго рыбёнка!» Во сарай — дзе скаціна стаіць... раньшэ былі коні, і авечкі ж былі... ета ў старыну. Яна палядзела: стаіць жаншчына, абрадзілася, малінькага рыбёначка дзяржыць на руках. Яна спужалася, а нічога у яе такога не было, тады раньшы насілі, называліся калыскі⁷, ткаліся яны на краснах із шэрэці, красіліся ніткі ў чорную краску, у краснаю краску, у разнае, і ў жоўтаю, патом ткаліся такімі рясотачкамі [панёвы], і падпярызвалі назад... калысачку... і на той калысачцы на аборачку яе вешалі і падпярызвалі... Як бы яна тую калысачку... а то яна вышвырнула наперад еты паясочык, што была падперязана ета калысачка, і швынула туды ёй у сарай. І пабегла ў хату. Спужаўшы. Ета ішчо рыбёначка яна была. Ну і ўсё.

Патом ёй явілася, як наыву, не ва сне, гаворы: я ня сплю, ляжу, і явілася мне жаншчына і кажа: «Як бы ты мне дала большаю абгартачку рэбёначку абгарнуць, ты б была бальшым чылавекам, ты б свайго дабра ня знала, ты б жыла очэнь багата». А яна толькі борачку. Ну што ты той борачкай абгорніш? «Ну ўсё раўно ты будзіш палезна людзям, будзіш памагаць людзям і будзіш ты бальшым чылавекам, будзіш славіцца ты ўсюды».

Яна жыла тут ў Неглюбцы... а калі яна пераехала ў Гоміль, там яе сын жыў, забраў яе с сабой, дак і к ёй з усіей акругі людзі ездзілі, яна ўсім людзям памагала. І яна самавучка, яна ўсякія знала ўжо, хтось казаў «шаптанні». І к ёй з'язжаліся с усіей акругі людзі, і яна ўсім людзям памагала. Яна ўмела многа ад чаго — ад уроку, ад каровак, як «любшу» шэпчаць, штоб любілі, прывароты... Но яна гаворы, што ета плахоа дзела: «Я етым не займаюся. І табе не саветаю». Знаць яна знала, но гаворы, што ета грэшна: «Грэшно ета дзелаць. Любоў даўжна прыходзіць ад душы, а не ад злога. Любіць доўжын чылавек душэўна, а не ад злога, што ета злога нада вызываць. Нада, — гаворы, — нячыстаю сілу вызываць. Ета не паложана етага дзелаць. Грэшно. Да к этага ня дзелаю і табе не саветаю». Яна ўсё-ўсё ета знала, што сушчавуя і ета калдбўства, но яна етым не займалася, яна дзелала толькі добрыя дзяла, рятавала

людзей. Еслі ў чылавека ёсць, звалі цяпер урачы... а тады звалі «скула», «рожа», на-рывалі пальцы ў людзей на руках... цяпер толькі... дак рэжаць урачы, а тады ўсё вышэптывалі, шапталі «скулу-рожу».

[Шаптанні — гэта што?] Шаптанне — ета малітва: ад каровак, зглазілі кароўку... ёсць такія вочы, што зглазываюць маладуу скаціну... вот, чылабек прышоў у хату... усякія ў людзей ё вочы плахія... палідзелі: «Во красівы цялёначык!» Тады была панароўка: зімой цялілася кароўка... і ў хату цялёначка... пакуль ён ужо большынькі падрасце... саломкі яму пасцелім у хаці ці драных кухваяк туды накідаім... калі ён ужо падрасце трошкі болей... на дварэ станицца ўжо атлыга, тады яго ў сарайчык ужо ўводзім. І бывае такое, чылабек прышоў: «Во цялёначык добры! Жырны! Балышы, харошы...» Цялёначык тэй зацімпіратуря, ні бярэ ні піць, ні што... Людзі такія ў нас былі, што шапталі. Прыводзяць ужо жаншчыну, яна ўжо атшэптыва цялёначка. Палядзіш, цялёначык тэй падняўся. Ана ўжо, значыць, атагнала злых духаў шаптаннем етым сваім. Такія ёсць малітвы. Так жы і кароўку... ці хазяйку, як пойдзі ў пуно даіць... ці так што-нібудзь... малачка не дае... ета ўсё ёсць такія малітвы — атшэпчываюць.

Яна памёрла ўжо. Кое-што яна мне перадала. Яна жыла ўжо ў Гомелі, прыедзя, жыла ў мяне і па тры — па чатыры дні, мы на печ з ёй залезім, і яна мне ўсё ета праказывала. І я тожы ўзяла сама па сёбе. Яна кажа: «Не піш! Ня нада пісаць. Ты даўжна, еслі табе дано, ты даўжна так запамінь. Як я табе буду праказываць, ты ўслед за мной гавары, і еслі табе дано, а еслі не дано, ты не запамінь». І яна мне праказала, і ўсё ета запамілася мне тожы-ка. Ні пісала нікуда.

Ніжэ прыводзяцца тэксты заговораў.

«Ад злых духаў»

Ёсць такая малітаўка, як скацінцы плоха, уходзіш у сарай, памолішся Богу, як уойдзіш у сарай, чытай:

«Уладыка-настаўнік, мудрасцю асвясці, крэпасцю ўкрэпі. Хрыстом я аграждаюся, хрыстом я акрышчаюся, хрыстом я ангела прызываю, хрыстом я злых духаў пабіждаю: "Уйдзіця злыя духі, з этага сарая ад чытырэх вуглоў. Тут жыве Лука, Марка і Жыватварышчы Бог". Ва імя Ацца і Сына і Святога Духа. Амінь».

Так прачытайш, святою вадзічкай папырскайш. Слава Богу, туды-сюды, скацінка адходзя.

«Ад урокаў-улёкаў»

«На моры, на Лукаморы стаяў дуб. На том дубі сядзела Маці Марэя. Нічога ана ня знала, толькі знала ўрокі-улёкі адбаўляць палявыя, дамавыя, наносныя, намоўныя, суседнія, сямейныя, чэрадзеіныя, ад чэрадзея і чэрадзеіныя, ад красныя дзевяцы, ад удовінага сына, ад

удовінай дочкі. Я іх выгаварываю, высылаю, на сіняя моря адсылаю, на сыпучыя піскі, дрымучыя ласы. Там ім гуляць і буяць, і дзікі камін пагрызаць, і етай скацінцы (ужо якая там шэрсць) чорна-белай шарсцінцы пакой даваць, і мой ціхінькі, лёгінкі дух прынімаць».

Прачытайш так, слава Богу, скацінка ўстае. Ета ад скацінкі, а то ё ад чылавека, што чылавеку стая плоха, сурочыла яго, ілі жэ ён спужаўся. Тожэ ёсць малітва ад спуга.

«Як выганяюць кароўку»

Ёсць такая малітаўка, яна малінькая. Выганяюць кароўку перва на пашу, атрэжыш круглавушачку хлеба, сольку туды, проста, штоб солька дзяржалася... што чысты чацверг бывае, перяд Паскай... ета становіш на стол сольку, штоб яна ў саляначцы начавала... малітва ж ідзець у Чысты чэцверг, ета счытаіцца чэцвяргова солька... солькі етае ў хлебец... выходзіш, Богу памолісся, «Отчэ» прачытайш. «Отчэ» — ета наша малітаўка, якую нас Гасподзь перва вучыў маліцца, ета первая малітаўка, якую Гасподзь распастраніў... а тады Вербнае скрысеныка... блюдзеш тую вербачку... падпіхнеш ідзе-нібудзь у сарай, яна да тых пор... Вербнае скрысеныка — ета ж перяд Паскай ходзя... вербачка тая тарчыць да этага, пакуль кароўку... і бярэш тую галючку, і выганяіш із той галючкай... хлебаца этага кароўцы, і чытайш малітву: «Іван Залатавуст, пасі маю кароўку і сахраняй, із поля прыганяй, штоб яна там травіцу паядала, вадзічку папівала і хазяйцы дамоў малачка прыносіла. Выганяй і з поля прыганяй». Штоб кароўка не блудзіла. Ёсць такія кароўкі, што яна із поля і пашла плутацца па дзярэўні, па сялу. Як выганяіш, вот так прачытайш і тады гоніш у стада яе.

«Ад спору скаціны»

Як скаціну сглазілі.

«Первым разам, добрым часам Госпаду Богу памалюся, Прячыстай Мацеры пакланюся.

Вядзьма ты чэрадзеіная, падліўная, падсыпная, вядзьма вучоная, вядзьма раздонная, як із неба звёзд не сымаць, так з етай скацінцы малачка не атабраць із ряпучага хваста, жырнага жывата, чорных бравей, із красных жыл, із пожылак, із расколанага капыта. Я, раба Божжая Ганна, ранній парой захапіла, етыя ўрокі адхадзіла. Ідзіця ж, вы, урокі, споры, на крутыя горы, на дрымучыя ласы, на сыпучыя балата. Там вам гуляць і буяць, дзікі камінь пагрызаць, на сухой асіні павісаць, яе пагрызаць, і етай скацінцы, чорна-рябай шарсцінцы пакой даваць. Мой ціхінькі, лёгінкі дух прынімаць».

«Кроў (рану) замаўляць»

«Первым разам, добрым часам Госпаду Богу памалюся, Прячыстай Мацеры пакланюся.

Шлі калекі цэрыз рэкі, ружу ламалі, ружу палівалі. Ружа ўнялася, кроў унялася.

Шоўкавай нітачкай, залатой іголачкай сшывалі, крош сунімалі. Платочкам махну, кроў суніму. Амінь».

[Як гэта «платочкам махну?»] У рупэ што-та дзяржыш і махнеш на рану платочкам. Кроў цячэ з раны: «Кроў суніму».

«Ад зубоў»

Як настае, во, маладзік, выходзіш... настае маладзік, выходзіш становіцца на парожыку, не ў хаце, а на парог, кажыш: «Маладзік малады, у цябе рог залаты. Быў ты на том свеці?» — «Быў». — «Бачыў ты майго дзеда?» — «Бачыў». — «Баліць у яго зубы?» — «Балелі, но не баліць». — «Дак штоб не балелі і ў мяне». Тры разы так усыпіш, тады возьмя зямелькі... найдзіш ужо там... і зямельку на ту сторону і на ту сторону тры разы шыбнеш. Штоб не балелі зубы. Эта называіцца «загаварываць зубы на маладзіку».

«Ад звіху»

Памолісся Богу.

«Ехаў жа ты, Госпадзі, на буланам кані, у шчыравом сядле па каменнай гарэ, па жалезным масту. Твой конь спаткнуўся, сустаў звіхнуўся. Стаў жа ты каня падымаці, Божжаю Мацерь на помач прызваці. Божжая Мацерь прыхадзіла, сустаў на месца саставіла, залатой іголачкай, шаўковай нітачкай шшывала, кроў замаўляла, сустаў на месца састаўляла. Ехаў жа ты, Госпадзі, на буланам кані, у шчыравом сядле. Штоб не атрыгалася і штоб большы твой конь не спатыкаўся, сустаў не атрыгаўся. І етаму рабу Божжаму помачы даваці і сустаў на месца састаўляці. Штоб сустаў не раз не атрыгаўся ні схода, ні маладзіка, ні пад поўна».

«Ад уроку»

Божжая Мацір на камені сядзела, Ісуса Хрыста дзяржала, тынам агараджала, піліной пілінала, а большы яна нічога ня знала, толькі знала ўрокі-улёкі адбаўляць палявыя, дамавыя, наносныя, намоўныя, прыговорныя, суседнія, сямейныя. Із Ісуса Хрыста із ручак, із ножак гваздзе вынімала, на камені прыбівала, і етай рабе Божжай Ганні пакой давала, ціхінькі, лёгінкі мой дух прынімала. Мой дух, Гасподні дух.

«Дзіцёнак не спіць»

Ну, эта насілі пад кур. Ета пад кур калісь дзяцей насілі. Во, ня спяць дзеці, дак яго бярэш і как раз у паўноч, штоб у паўноч как раз было, у дзвенаццаць часоў ночы, дзе куры сядзяць, і ўносіш: «Куркі-матрункі, вазьміця (як завуць рябёнка) бяссонныя стрункі начныя, палуначныя, дзянныя, палудзянныя». Дзяржыш дзіцёначка пад курымі і чытайш ета. А тады ўжо тых курэй нада турнуць, штоб яны перыяцелі, цэрыз этага младазнца. Ну, яны ж сядзяць спяць ноччу. Рукой паддасі і дзяржыш ўжо перяд курымі, штоб куры

переляцелі церяз младзенца. Абряд такі быў. Такі дзелалі нашы бабы, нашы мамы дзелалі ад бяссонніцы. Насілі пад курэй. У дзвенаццаць роўна часоў ночы.

«Куркі-матрункі, вазьміця Сашкі бяссонныя стрункі начныя, палуначныя, дзянныя, палудзянныя». Так тры разы кажаць, а тады курэй етых турнуць із этага курасання, штоб яны ўжо лётанулі. Абы куды хай ляцяць, яны ж у пуні — цэлы будучь, штоб хоць адна курыца перялечела церяз этага младзенца, яго ўжо дзяржыш так на руках, і яны перелятаюць церяз яго.

«Ад скулы»

«Скула-скулішча, жаркая ты, як папалішча, ты дзвенаццаць ратоў маеш, сінія жылы стамляіш, краснаю кроў іспіваіш. Не сядзець табе ў чылавеку, іціць табе на сінія моря, на дрымучыя ляссы, сыпучыя пяскі, там разжыгаць, там раздымаць, ідзі на жыдоўская папалішча, там табе попел паядаці і вугаль раздымаці, етаму рабу Божжаму (хто там — чылавека названія — Івану) спакой даваці, мой ціхінькі лёг прынімаці. Не хадзі, скулішча, па людзях, ідзі па сініх марях, па дрымучых лясках, па шырокіх палях. Там гуляй і буай, на горькай асіні павісай, асіну падгрызай, етаму рабу Божжаму пакой давай. Мой ціхінькі, лёгінькі дух прынімай. Мой хух, Гасподні Дух».

Тры разы: ху-у! — плюніш церяз левая плячо. Плюніш церяз левая плячо. Тры разы паспытаіш. Ета такая малітва ад скулы — ад рожы.

«Ад скулы»

«Ідзі, скулішча, на драч мяцёны, на хлеб пачоны».

Хлеб тады паклі ў печы, дак штоб з хлебам туды, у печ скулу ету ў жаркаю шыбаць, штоб яна істухала. І прыкладывалі воск на палец, еслі нарыў на пальчыку, шапталі. А патом ужо воск тэй сьмяюць, станіць воск тэй, еслі прыгаворны, еслі прыгавор, воск тэй станіш разрываць — там валосся. Адкуль яно паяўлялася? «Валасень, валасень, выхадзі на каласень, на хлеб пачоны, на драч мяцёны» (што змяцёцца, галюка астанецца). Воск тэй станіш разрываць — там валосся. Адкуль яно бярэцца? Еслі пашэпчыш чылавеку, і на пальчык заматыіш яму воск. І патом воск тэй зніміш, станіш разрываць, і там у сярэдзіне палучаюцца валасень. Ета, значыць, прыгаворная была скула. Чылавеку, во, ад вачэй стала, і палучыўся нарыў. Тады кросны ткалі... дак вот, хто прыдзі, ткуць рушнік: «Ой-я-й! Рушнік тчэ, як ізлівае!» У кожда сваёй работа. Ё чылавек, што тчэ, а ён набелкамі чуць-чуць прыводзя, а другі, як ліст, збівая харашенька. Чылавек такі плахі пабудзя ў хаці: «Ай-я-й! — гаворы. — Сядзіць за краснамі, як ізлівая рушнік!» Чылавеку нідтуль-нідсюль падкідаіцца, і нарывае палец ў яго... ці што. Ета ад прыгавору

шапталі. І тады, слава Богу, абходзілася, і чылавек падужаў. Но яно не ад кождага памагала.

[Вы казалі: «Рушнік, як злівае».] Як злівае. Ета плотна. Была народная пасловіца, дзірэвенская. «Тчэ рушнік, як злівае». Каторыя ткалі, дак аснова была відна между... абы ў кучу... абы ў кучу. А то кажа: «Я зліваю». Во ў міне тканы рушнік, я сама ткала. Я яго збіла, і праўда, як ізліла. Ня відна асновы белыя ўжо нідзе. Дак ета абычна гаворы: «Як ізлівала». Ета такая пасловіца была⁸. А то так мякінька яно, рэдзінька, чуць-чуць, дак кажаць: «Там верябы будучь плутацца. Ета не тканьё, ета верябьём толькі плутацца».

Ад этага многа людзі страдалі, усякія ж вочы ё... тады ўжо шукалі бабак, што многа малітваў... ад уроку.

«Ад ячмяня»

«Ячмень-букун,

На табе куку.

Із аконца вадзі бяру,

Цябе паю.

Штоб ты вадзіці напіўся,

Да і з вока ўдаліўся».

Пряма ў вока... а тады вады набярэш і па воку мажыш.

«Ад жабы» («скулы»)

Жаба-жабіца, клятая дзявіца ўрочная, прыгаворная, падуманая, пагадная, пацешная, пасмешная. Дзвенаццаць ратоў маіш, сінія жылы стамляіш, краснаю кроў співаіш, буўныя коці растаўляіш, ряцывае серца стаўляіш. Я ж цябе, скула-скулішча, з етых выгаварываіш з яркіх вачэй, з чорных бравей, із жырмага жывата, з рупушчага хваста. Я ж цябе ссылаю на чорная мора, на сыпучае пяскі, на дрымучае ляссы. Там табе гуляць і буаць, дзікі камінь пагрызаць, етаму моладцу пакой даваці і мой ціхінькі, лёгінькі дух прынімаць. Мой хух, Гасподні дух.

«Ад жабы»

«Жаба-жабіца, лапа-лапіца, дзвенаццаць ратоў ты маіш, сінія жылы стамляіш, краснаю кроў співаіш. Я, раба Божжая Ганна, вячэрняй пароў захапіла (ці ранняя, калі нада шаптаць), етыя твае грызі атшыбіла. Ідзіця, грыжы, на шырокія паля, на дрымучыя ляссы, сыпучае пяскі, топкія балата. Шукайця там сухую асіну, на ёй павісайця, яе пагрызайця. А етаму рабу Божжаму (па імені як называіш) пакой давайця. Мой ціхінькі, лёгінькі дух прынімайця. Мой хух, Гасподні дух».

[І ад грыжы, і ад жабы, і ад мышэй — ета адно і тое?] Ета ўсё грызушчая. Іх выганяіш адной малітвай. Жаба, штоб ад скаціны ўшла. Яна тож грызе. А мышы грызучы абычна ў памяшчэнні, у хатах.

«Ад запоя»

Ета, што п'юць гарэлку. Нагаварываць нада на воду, патом абрызгіваць

етаі вадой п'янага чылавека: «Ты, неба, слышыш, вы звёзды відзіця, што я хачу дзелаць над целама раба Божжого Івана. Цела меряна, печень тезе. Звёзды вы ясныя, сайдзіця ў чашу брачную. У маеі чашы вада із загорнага калодца. Месяц ты красны, сайдзі ў маю кеціль. У маеі кецілі ні дна, ні пакрышкі. Солнышка ты праведнае, войдзі на мой двор. А на маём дварэ ні людзей, ні звярэй. Звёзды, вы ўміліця Івана, узмірыця яго раба Божжого от віна. Слова маё крэпка»⁹.

«Ад дамавога»

«Я вас, братцы, угаварываю, умаляю, на крутыя горы ссылаю, на цёмныя ляссы, на жоўтыя пяскі. Вот вам там піць і гуляць, і ў рабы Божжай Ганны болей не бываць. Упашываю, угаварываю, умаляю: ідзіця на млыны, там млыны меляць, жорны б'юць, ломяцца, кругі круцяцца, і вам там круціцца. Вот там Максім, Лена, Аляксана, Мар'я — усех вас прашу: "Прасціця мяня, ці на след наступіла, ці амачыцца ні там схадзіла, дзе нада была. Прашу вас, угаварываю, прасціця мне, ішчэ раз прасціця, ішчэ раз прасціця"».

Ета на дамавых. Случаіцца людзям, ці ні там памочыцца, ці што.

Примечания

¹ Смирнова И. Неглюбка // Бутковская Н.В., Смирнова И.Ю. Мельниковы. Бондарь. Головки: Семейные хроники. Владивосток, 2008. С. 8. В свою очередь, И.Ю. Смирнова ссылается на: Описание Киево-Печерской лавры. 1831. С. 292.

² Расторгуев П.А. Северско-белорусский говор. СПб., 1927. С. 217–218. Цит. по публикации И.Ю. Смирновой.

³ См. об этих мифологических персонажах: Боганева Е.М. «Хорошие были люди, только их не видіў ніхто...» (Мифологические тексты о доброхожих по материалам экспедиций 2002–2004 гг.) // ЖС. 2009. № 4. С. 14–16; Лопатин Г.И. «Людей жа нывидимых столько, сколько и видимых» // ЖС. 2005. № 3. С. 34–38; Лопатин Г.И. Из народной демонологии белорусско-брянского пограничья // Palaeoslavica. 16. № 1. Cambridge (Mass.), 2011. С. 183–217.

⁴ Богатство, достаток, долголетие — самые частые дары доброхожих.

⁵ Зап. в 2005 г. (архив ВМНТ. Тетр. 105. Л. 89).

⁶ Зап. в 2011–2012 гг. (архив ВМНТ. Тетр. 131. Л. 16–20, 40–43).

⁷ Калыска (калышка) — девичья поясная одежда в виде клетчатого фартука.

⁸ Для Неглюбки с ее живыми традициями ткачества это в высшей степени актуально.

⁹ Данный текст информантка читала с листка. Пояснить непонятные слова (тезе, кеціль) она не смогла, сказав, что «так в молитве».

РАССКАЗЫ О НАВАЖДЕНИЯХ

Публикуемая беседа записана в Пестяковском р-не Ивановской обл. летом 1989 г. Целью экспедиции (проводившейся мною и Н.Ю. Данченковой) были поиски традиционного песенного фольклора, народных музыкальных инструментов и инструментальной музыки. Записи иных фольклорных материалов в задачи экспедиции не входили и делались лишь в виде исключения. Именно к таким исключениям относится и беседа с уроженцем и старейшим жителем д. Филенково Первое 89-летним Александром Евдокимовичем Милутиным (1900 г.р.).

О себе Александр Евдокимович сообщил немного, ограничившись лишь одной фразой: «Я в 13 лет начал топором руководить». Более содержательно ответил он на вопрос о местном пастушеском звукоинструментарии, толково описав пастушеский барабан (с доской из ели и «мужжавелевыми» палочками) и трехладковую жалейку из бычьего рога (с тростниковым пищиком — «пишалкой»). Ну а когда речь зашла о мифологических персонажах и он сообщил, что лично видел русалку, — пришлось доставать магнитофон и начинать запись.

В рассказе о встрече с русалкой наибольший интерес представляют редкие мотивы: русалку видят зимой, при встрече с ней обходить ее следует так, чтобы она оказалась с правой стороны; реплика русалки «А-а-а! Догадался!» роднит ее с другими демонологическими персонажами (лешим, чертом). Небезынтересны сообщенные информантом сведения и о других представителях местной нечистой силы.

О русалках

[Вы говорили, что видели русалку. Когда это было?] Где-то около 12 часов ночи. Зимой. Зимой, да. Ну, чай, снегу-то мало было¹. [А вы откуда шли?] Из клуба, с Неверовой². Вон ведь в лесочке в етим (вот лесочек вот). Значит, видишь, как получилось. Да? Был я в клубе. Ну, у меня девушка вот знакома была, значить, в Неверовой. А наши девчаты (я, хоть... она и út умна, я ведь больно-то не обращал на неё)... Ну, говорит, пойду-ка я вместе с ним дойду. Проводил знакомую девушку и, значит, пошёл. Вот бёгу полем-те, к лесочку-ту. «Эй, — говорю, — девчаты! Эй!» А она там отвечает, женский голос, мне. Ну, я, рядом девчонки наши: «Сейчас я вас догоню». Только вбежал в лес... А!.. Гляжу, женщина стоит: волосы косматые, распущены. А уж на руках, — я вот не пойму, чёво было. Сувой какой-то. Или ребёнок, или сувой, — не могу сказать. [А какой был этот сувой?] Ну, сувой. Да. Ребёнок, или, может, бельё, или чёво ли. Связанное чёво-ин. Не мо... (вот так держит она его³). А волосы — дли-и-инные. Я встал. Смотрю... на неё. Она на меня смотреть. А дедушка мне говорит: «Смотри, Санька! Не пускай в леву сторону. Убходи на праву сторону её». [Значит, если увидишь, надо справа её обходить?] Направую. Да, чтобы с правой у тебя руки была. Вот. Я убошёл: всего метра три в сторонку, маненькой тропкой (тут лесок). Вышел на дорогу-ту (ну а как... ут неё: она здесь, а я во как у двери⁴). Она и говорит: «А-а-а! Догадался!» Я и подал ходу. [А она?] А она осталась тут. [Она не побежала?] Нет. Она говорит: «А-а-а! Догадался!» Я подал ходу. Я уж шёл — не чувствовал вот под собой земли. И больше она... исчезла.

[А ещё кто-нибудь её видел?] А вот Ляксея — он помер вот не... два года уж. Он пьяный был. Ево пьяновов увела. Нет, не больно давно дело-то было. [А как она его увела?] Как увела? Да так вот. Она встретить... встречалась (а что, как



Русалка (так называемая фараонка) с курительной трубкой. Глухая резьба. Фрагмент узора лобовой (фризовой) доски дома в д. Мордвиново Пестяковского р-на Ивановской обл. Вторая половина XIX в. Фото О.В. Гордиенко. 1989 г.

Русалка. Фрагмент узора карнизной доски дома. Глухая резьба. Дом Павловой, середина XIX в. Музей деревянного зодчества на Щёлоковском хуторе в Нижнем Новгороде. Фото И.В. Бобыльковой. Сайт «Сводный каталог "Наличники России и домовая резьба"» (<http://www.shushara.ru/windows>)



тут получилось, да вот мы-то не знаем). И повела к реке ево⁵. А он закричал (а ведь вечером ще это дело-то было... светло ише). Закричал. Народ прибежали. Взяли ево и привели домой. А он пьяный был. Вот тут всё время такая картина. [И она бы его утопила?] Она бы утопила ево, конечно. [И он её видел?] Дак, она ево вела! Да. [А народ её видел?] А народ её не видит. Не видит. [Значит, только он её видит?] А ут только так. Он только подчиняется ей. Она командует ему, куда идти. Он и идёт.

[А здесь раньше не было праздников, когда русалки выходили?] Нет, не было праздников. Нет. [А им ничего не давали?] Нет. Нет-нет. Нет.

О мертвецах, дворовом, чёрте, колдунах

...Вон затóпыло. [А это когда было — летом, зимой?] Летом: осенью, молотили когда. [Это днём было?] Днём, днём, днём, днём. [А это было дома или в сарае?] Дома.

Я пришёл с армии⁶. Вот у меня рука разбита была (свaей росшибли руку). Я дома был. Вот. Ну что ж? Да смотрю: у меня опять подхватит дверь-ту. [Не открывается?] Да вот как тут и сделалось, что открыта дверь совсем. Что такое? У меня даже волосы поднялись все. Пошёл... на ток. Прихожу, отец говорит: «Что? Али что он пугал тебя?» Я не сказыву. «Что-то вот ты побледнел». — «Я не знаю, чево это». Так вот видишь — днём!

[А кто это был?] А чёрт её знает! Уж тут у нас жили разбойники, дедушка говорить. Три мужика, разбойники. И вот, он говорит, тут мужики зарыты⁷. [Так это зарытый приходил?] Да, зарытый. Да, тела были зарыты. Вот оне пугали. Навождение делали на человека. [И вы слышали их топот?] Топот. Да, топот, топот. Я сидю, а топот: топай, топает по... Там дверь отворило. «Что такое! — говорю. — Господи, воля твоя! Что за чудо! Дверь отворило!» Я затворил. Она как тут махнётсеу, как утмахнёт (а там накладка была железная; даже и она зазвонила). И мою дверь опять открыло. Я думал, кошки пы... (вчера где верещели ведь). Я слазaл, проверил: никаких кошек нет. Захлопнул, всё взакрыл. И вот такая штука пошла. Так я... я уж сам-то мань порастерялся. Да всё-таки я... был во фронте, и мне был уже двадцать один (почти) год⁸. И вот такая картина была. Я обрoбел. Первa-то не робел, а потом уж обрoбел. Вот какие вофь... И много таких фактов ведь. Ну что? У нас всё время в дому-то пугало. [А что пугало?] Навождение делало како-то. Навождение, вот видишь-ти. Значит, вот дедушка мне ведь (он уж старый тоже помер; ему вот было 96 годов)... А сзади, говорит, жили чатыре мужика, разбойники. Один помер. А трое-то жили. Вот у кого их... узнают, у кого деньги есть, оне ево возмунт, убьют и тут зароют. И вот, говорить, оне наваждение делают. [Убитые?] Да, тело-то ли. Была да ра... была. Вот. Да. Вот такая картина. Это всё было.

[А ещё что про разбойников рассказывали?] Так вот у нас были, жили оне вот тут. Я ещё... меня и живого не было. [А по именам их называли?] Нет, не называли. Оне даже (вот дедушка-то мне рассказывал)... Говорит, оне, как вечер, стемняет, так они уходят на добычу. И уж огня, говорит, не зажигали вечером. А то залезут в избу, при... прирежут. Всё, что исть деньжонки (когда получишь за работу, у барины-та), отбёрут. Бывало, говорит, тоука они — запрёмся и лежим.

[А дворового деда вы не встречали?] Это... Так это кот является, дворной. Да, чёрный кот. А вот это не... [Не кот это?] Да-да-да-да. [А кто?] Чёрт, нехорошо сказать. Да. Чёрной чёрт. [А он в виде кота приходит?] Кошка: здоровая, чёрная, глаза светлые. [А он когда является?] Когда ёму нужно, тогда он и является. Каждый ево не видеть. А только — кому положено... встретить ево. Вот. [А он по делу приходит или просто так?] Так просто. Идёт в избу. [А что он делает в избе?] Ничево. Сядит и сидит. [А от него молиться надо?] Да. Да-да-да. [А чтобы он не приходил, что надо сделать?] Ну, «аминь»⁹. «Живые помощь»¹⁰, опять. И вот масть улётучивается.

[А лошадям они гриву не заплетали?] Это заплетают. Заплетали много. Ух, если лошадь ко двору, он косу навёт. А не ко двору — он не вёт ей и не ходит. Это всё было. Да-да. Это всё было. Окосы — в гриве, в гриве. И в чёлке даже... наплетёт косы. Как человек сплетёт. А вот некто ведь не видывал яво. Когда он плетёт, чёрт её знает. Вот такие дела.

[А колдуны или колдуньи здесь были?] Колдуньи были. А как же? Они и шас исть. И шас есть. [А как их узнавали?] Как узнавали? Чё-чё? Один сходить. Приходит

оттуда. У нас-то там нав... на... на скажет, наприкажет... А другая женщина идёт-таки и спрашивает: «Ну как? Помогло ли чёво?» — «Помогло!» — «И я пойду к колдуну». Это всё было. Вот(ы) раз. Был, конечно, мужичок. Он знал! А он лечил травам (специальны травы). Собирал травы растительные и производил их. И правильно вот вылечивал. [И он был колдун?] А чёрт иво знает. Но только что помогал. Помогал. Вот тут (деревня у нас Потанина была¹¹) женщина, Соня, была. Я сам ходил к ней. Вот. [Она тоже травами лечила?] Она колдунья, да. Она могла делать всё. Видь приворотить и усворотить человека. Понятно? Вот. В Пистяхках¹² была тоже. У меня тоже-дё, молодово, получилось неладно (чё-то... мне было што... семнадцать на... да, семнадцать лет, на восемнадцатом году). Я одну девушку ударил. За это мне дело не... нехорошее дело повисили мне (кiлы повисила мне¹³). Я поехал к бабушке-та. Она всё... у меня всё как... как ничёво не бывало. Вот.

[Вы говорили, что колдуньи (когда колдовали) залезали на дрова. Я правильно понял?] На дрова, на поленья. Сядёт и воркует, говорить¹⁴. [И часто это было?] Каждый вечер, говорит. Да. На закате солнца, говорить. [А что там ещё она делает?] Чертям-де роботу даёт. Вот. Вот такие дела. [А где это происходило?] В Слободе¹⁵ шас исть оне. Вот.

Примечания

¹ В транскрипции беседы сохранены по возможности как диалектные, так и возрастные особенности речи информанта.

² Речь идет о д. Неверово-Слобода. В год записи беседы деревня эта (расположенная в 2,5 км от родины информанта — д. Филенково Первое) была центром Неверово-Слободского с/с Пестяковского р-на Ивановской обл.

³ Произнося эту фразу, информант продемонстрировал, как держался сверток («сувой»). Он слегка согнул руки в локтях, направив предплечье одной руки вверх, а другой руки вниз.

⁴ От места, где сидел информант, расстояние до двери составляло 3—4 м.

⁵ Судя по всему, речь здесь идет о реке Пуретка (Пурех), протекающей в 3 км от деревни.

⁶ Скорее всего, это была Красная армия (в рядах которой информант мог служить во время Гражданской войны).

⁷ Речь в данном случае идет об убитых разбойниками крестьянах.

⁸ Зная год рождения информанта, можно предположить, что события эти происходили в 1921 г.

⁹ Возглас «аминь» (от греч. amēn 'истинно, верно') играет здесь роль магического заклинания — роль просьбы спасти от нечистой силы.

¹⁰ «Живые помощи» («Живый в помощи Вышняго...») — текст 90-го псалма. Используется как молитва-оберег в трудных жизненных ситуациях.

¹¹ Деревня Потанино находилась в 5 км от деревни Филенково Первое.

¹² До 1959 г. пос. Пестяки был селом. С 1931 г. является районным центром Ивановской обл. До революции территория Пестяковского р-на входила в состав Гороховецкого уезда Владимирской губ.

¹³ «Кiлами» здесь названы шарообразные опухоли.

¹⁴ Информант рассказывает со слов другого человека, как свидетель событий.

¹⁵ Речь идет об уже упомянутой деревне Неверово-Слобода.

ИЗ ПОШЕХОНСКОЙ ДЕМОНОЛОГИИ

В данной публикации представлены рассказы о русалках, водяных, леших и прочих демонологических персонажах, а также о страшных местах, записанные мной и Ю.И. Смирновым в экспедициях 2000—2001 гг. в г. Пошехонье Ярославской обл.¹

СТРАШНЫЕ МЕСТА

«Чудится» на месте кладя

Чёртов угол называется, а потому что там раньше всё чудилось. Да. А и сейчас чудится. Вот я ходила туда за ягодами (я обычно всё одна везде шастаю), пришла в этот Чёртов угол — такая малина! Вдруг как начал валиться лес! Поднялся ветер! Прямо с корнями совсем. Батюшки! Побежала. Через пять минут вора́чиваюсь — ничё не упало, и нигде ничё нет. Да. А там раньше жили попы. Да. И когда вот их кончили, вот у них там закапывали кладбы. Вот это клад так и ходит. Вот этот клад [и пугает]. Он не пугает, а, в общем, отводит. Он был закопан на имя... вот на чьё он имя закопан, на то и выходит. Вот видите — лес валился, почём знаю, что лес валился, отчего он валился? А через пять минут зашла — ничего, ни одно дерево не свалено. И опять малину брала.

Это он не на меня, а на моё имя закопан. Там не только я одна, там и Катерина Дмитриевна ходила, а та так вообще убежала. А ей чудилось: шёл кто-то, такой, говорит, шар катился за мной, да, огненный шар. И она убежала, побоялась. Большой шар прямо за ней. «Я, — говорит, — как побежала! От этого шара, дак только насилу и выбежала».

Вот она называется у нас «Чёртов угол». Чудится там, и называли чёртом. Чёрт ведь это ходит, ведь не попы ходят-то. Место небольшое. Там деревня была, Поповское называлась.

Это лет двадцать назад чудилось, я ходила, ещё молодая была. <...>

Я один раз копаю огород, вдруг ко мне подходит женщина и мне говорит: «Мне бы Гаврилову». Я говорю: «Я Гаврилова. А в чём дело?» — «А муж ваш где?» — «Ну нет его». — «Вот нам нужно... на его имя и на моё имя закопан клад. — Вот такая бумажка у неё. — Это вот у нас план». — «Ну, — говорю, — дак иди да выкапывай». — «А мне, — говорит, — его одной не выкопать? [А вы не пошли?] А я какое имею право? Я не Саша. А потом она больше не бывала. Она сказала, что: «Я двоюродная сестра вашего мужа, живу в

Ленинграде». И всё на этом кончилось. Под какой-то сосной, вот как она объяснила. А под какой сосной? Тут сколько сосен! [1].

«Чудится»

на месте расстрела

Не нынче — позапрошлый год, вот здесь болотечко, совсем вот за городом, тут рядом, у Аркино, так вот наш хутор был раньше <...> я в этом болотечке вот в позапрошлый год заблудилась. <...> Хожу, хожу, хожу, как не хожу, всё на одном месте хожу, и всё. И думаю: «Я тут была, я тут была». Вышла раз — нет, больно уж там заросло всё, опять пошла. Зашла опять в лес, в это болото опять хожу, хожу, хожу, хожу (а пошла одна), ходила, ходила, ну уж ягод-то нету, и всё хожу и всё около одного места кручусь, и всё на одном месте. Думаю: «Счас я пойду вот на эту сторону выйду к реке, к Пётрино (тут Пётрино видать через реку, и реку видать, всё) и подубаю прямо на дачу и домой. И вышла на эту сторону к Пётрино, которая сторона, не узнаю я места — и всё. А тут Аркино где, вот горит около Аркино костёр — и всё. Не узнаю места никак. Пришла опять болотом, нашла болото, мне даже жутко сделалось: тихо так, не шолохнется нигде ничё, мне даже жутко сделалось. Я вышла на ту сторону, где раньше наш хутор был, дорога туда, к Кердалинскому, идёт (счас у неё другая, тропочка только). Вышла, и тут комбинат, и пошла прямо домой.

А раньше вот, как сейчас вот я вспоминаю, мне, может, было годов ну как года четыре или пять уж мне было, ещё до коллективизации, это было в 32-м или 33-м годах, когда расстреливали-то всех, ни за что убивали-то вот, а мы жили на хуторе, и вот как я сейчас вспоминаю, что было, вот у нас соберутся на хутор-то, говорят: «Вот сегодня вот такого-то будут расстреливать, сегодня такого-то будут расстреливать, вчера вот такого-то расстреляли». А стреляли-то тут вот, глухо там было, везде всё лес, лес, лес, лес. Большой там лес был, всё около этого болота-то и стреляли, и расстреливали: токо «чик» — и всё. И тут могилы были. Ну счас-то уж всё заросло, а раньше были могилы тут. Вот и мне так вот и в этом месте мне... Ну не выйду никуда с этого места — и всё. Да. Мне даже жутко сделалось. Сейчас уж нет, не найти. Там уж распахивали всё это, поле уже было. Дак это было-то в 32-м году, а сейчас какой!

Там, где могилы или так не захороненные, то пахать или там... ничего сеять нельзя. Ну это же не соблюдали. А у нас это зерно (что поле стало, где раньше лес и расстреливали там), мы старались

куда-то его отдать, сами его... не брали, чтоб не нам его, а отдавали, увозили, как сказать, куда-то... [2].

«Чудится»

на месте разрушенной церкви

На Ямских там всё как свечка горит. Тут, говорят, церковь была. И загоны, знать, было. А куда церковь делась? Не знаю. А место-то, где она была, всё горела, как свечка, боязно там ходить было [3].

ЛЕШИЙ

Дети у лешего

Водит, бывает, водит. Вот у них в роду, у Удаловых-то была Настасья Трофимовна и Олимпиада Трофимовна, они за рекой в Спольном [?] жили. У них была девочка, семь лет ей было, она заблудилась. Искали-искали, искали-искали, уже царски врата открывали, молебны служили... А потом её нашли. Она ходила по лесу. Стали её спрашивать, она говорит, что: «Со мной старик ходил, старый высокий дядька водил по лесу!» Ела она ягодки, питалась. Потом вот я её видела, не так давно уж. [В прошлом году как раз?] Она маленько стала как не в себе: как-то плохо говорила... [Это после случая?] Да, да. Выросла она, взрослая уже, потом она вышла замуж, вот тут Девакино [?] деревня. Ничё, так она труженица, живёт, корова у неё, скотина.

[Во что одет был этот дед?] Так вот уж я ведь не знаю. Высокий дед, какой-то старик водил. <...> Да высокий, с бородой да обросший такой это всё, старик. [Как зовут старика, что в лесу водит?] А я не знаю кто. Да наверно, опять же лешак там или кто. Это всё нечистой силе приписывали раньше. [Он себе её хотел взять?] Да нет, просто она ходила с ним и всё, что она не одна ходила: «А со мной ходил старик». <...> Ну он ей ничего не сделал, не пугал её, ничего. Её спросили: «Как же это ты так, одна-то?» — «А я не одна была, дедушка со мной был» [4].

Вот было-то в Зубарева, лет 10—15 назад, наверно, две девчонки маленькие, в школу ещё не ходили, пропали. И их везде выискивали — нигде не найдут. И вдруг пошли их искать в лес, они сидят (вот раньше, вот вы, наверно, не видели, дрова пилили вот такими короткими и поленицы складывали в лесу, а потом их увозили), сидят эти две девочки на поленице. Но они — как к ним подходят, они бегут. И их никак не могут поймать. Говорят: «Надо в церковь, их не поймать». Вот. Ну чё делать? Пришлось в церковь, ходили, видно, в церковь, там батюшка

чего, молебн или чего я уж там... Кое-как привели этих девчонок домой. Ну потом они вот выросли. И вот один знакомый, вместе со мной учился, хотел на одной девочке жениться, но мать не дала, за то что с ней вот так случилось.

Их спрашивали, говорят: «Вы чё?» — «А там, — говорят, — был такой дядя хороший, он нас кормил хорошо и не обижал. Да. И не обижал» [5].

Леший «водит» по лесу

Блудились. Я блудилась сама. Водил — а кто? — тоже не видала никого. Пришла домой, рассказываю: вот так. «Тебя хозяин водил». А какой хозяин? А как хозяина ещё зовут — а почём знаю? Чтоб не водил — ну кто-то может и бывало, кто не найдётся... Вот не могли — две девушки пропали. Уж оне с каким, с какими молитвам ни ходили и не могли, и не могли их... Здесь вот, в Старом Селе, две девушки пошли и не вернулись. И не нашли.

Или вот пошёл дядька (вот в Сбхоти, вот туды за дорогу тоже жил) пошёл за грибам, за ягодам, тоже не вернулся, не вернулся и так и с косточкам — ничё не нашли. Да. Корова заблудится, ходим, я не бывала, не знаю, а соседи ходили чё-то к бабушкам и всей деревней искали, а потом к старушке сходили (уж она, эта старушка, умерла) вот, чего-то сделала ли, чего ли, потом пошли и нашли [3].

[Т.П.Б.:] А с моим мужем было, водило его. Пошёл в лес на охоту с моими братьями, уже был снег, и с собаками с гончими за зайцами. Вот. И он отстал от них, не знает куда. Братья ему (уже темнеется) стреляли, кричали — его нет нигде. Пришли домой. Говорят (в деревне это было), говорят: «Мама, всё, зять у нас заблудился». Мы вот всю ночь не спали. Утром... а собака гончая в деревне была, она от него ни за что не отстала, она за ним, он там под ёлкой сидел, видно, и собака с ним сидела, всю ночь просидели. Утром они встали рано: «Ой, надо идти. У нас там Мишуха-то ведь где-то, замёрз». Взяли они ему поесть, курево (у него курево кончилось), пришли, по следам его нашли, а то так и не узнаешь, где он и есть. Он, говорит, дойдёт до мостка (где бы уж перешёл бы мост и в деревню пришёл), дойдёт и обратно, дойдёт и обратно. Как будто его водило, да. Дождёт до мостка: не мой мост — и обратно. [М.Б.:] Дойду, вот мост — ну сколько раз переходил этот мост! Дойду до моста — не мой мост, и всё. И иду обратно. [Т.П.Б.:] Они туда... говорят, он такой уж это похудел весь! За ночь осунулся. Уж он не так есть хочет, как курить. Оне кричат: «Мишуха! Мишуха! Михаил! Иди сюда-то!» Потом говорит, это собака: «Дунай,

Дунай!» — подбежал к ним. Мы его, за ним, да по следам-то догнали его, давай шухать: «Что, — говорит, — с ума сошёл, что ли!» Вот опомнился. Вот скорей ему: «Вот мы тебе пирога принесли, поешь». — «Ой нет, нет, дайте скорей закурить». Говорит: «Покурил, ничего». И опять пошёл в лес снова.

Ночь сидел. Вот так сходил на охоту. Завело его. <...> Леший там водил или кто. У нас мамка всё говорила: «Вот тебя-то и...» Да: «Пошёл не благословясь». Перекреститься, что ли? [М.Б.:] Перекреститься обязательно надо. <...> [Т.П.Б.:] Надо сказать, когда кто-то идёт куда: «Иди с Богом» [5; 6].

Чтобы выйти из леса

Дак это в лесу вот подёшь другой раз — и водит, и водит по лесу. Как молитву сотворишь, исполнишь молитву, прочитаешь «Отче наш», так всё выведёт. «Отче наш» — только. Я всегда читаю — и всё [7].

А всё говорят — не водит в лесу-то — водит в лесу ещё как! Коля у меня, покойничек: «Пошли, мама, на болото за клюквой». И зашли мы с Громцева. А мы ходили на Курган. Коля, царство ему небесное, его жена Наталья и я. Ну на болоте же много там народу на Кургане. Заходили-то мы с Громцева, а у Громцева тут «окошки». Ну такие вот, наверно, вот с нашу комнату всего. В болоте провалишься — от тута уж всё, и не вылезти. И где оно — затянато, а где просто так, вода даже колышется. [В лесу заблудились.] «Господи! — говорю, — да куда же нам идти-то теперь?» А бабушка Феня, царство ей небесно: «Катька, ты когда блудилась — матерй лесового, он не любит, когда его...» А говорю: «Ах ты ёбаный ты блядь, долго ли нас, сдобородая сука, будешь водить?» Говорю: «Николай Чудотворец, да выведи нас!» А Колька: «Да я-то чёво?» Я: «Да не ты! Ты Николай Чудотворец, да не тот». — «А какой ещё?» — «Да вот, — говорю, — такой. Ах ты, сука, вот токо что нас не выведи-ко на дорогу, сдобородая блядь!» Я говорю: «А это он не любит, когда его матерят. Когда водится, он ругань — не любит». [Через некоторое время заблудившиеся вышли из леса.] [1].

Если заблудишься, надо лечь на этом месте, сколько-то поспать, и потом пронесёшься и сразу сообразишь, где ты находишься, в какую сторону идти [4].

А в лесу, наверно, лёшай. А его никак не увидишь. А домового тоже никак не увидишь. Дух какой-нибудь. А лешему — вот если завело тебя, дак скажи: «Лешай, лешай! Выведи на дорогу! Ты завёл,

ты и выводи! Лешай, лешай! Завёл меня, среди лесу тёмнова — выводи меня давай!» — три раз скажи да три раз перекутись вот так: «Лешай, лешай! Выведи меня на дорогу, где я должна идти» — и всё передень на леву сторону, говорят, я слыхала ещё так: надо всё передеть на леву сторону. Вот если у тебя платье есть, на тебе в лесу, да кофточка, ну вот ты передень это платье на леву сторону и кофту, выверни и одень [наизнанку]. А кружиться вот так: «Лешай, лешай! Выведи меня на дорогу!» Вправо, вправо и надо: «Лешай, лешай! Выведи меня на дорогу, поставь!» [7].

Чтобы леший вернул скотину

Скотину один раз возвратила пропавшую, которую уже отчаялись. Телёнок ушёл, искали и день, и другой, и третий — нет. Потом она вспомнила, что баба Настасья говорила, мать её. Вот отрезала от коровая (испекла сама коровай) не к себе, вот так от себя горбушку (отрезала) и пошла боса на охлупь (так, таки ворота открывали при въезде). И вот на охлупень... Надо идти, чтобы ни слова не говорить ни с кем. Охлупень — это такой как столб, к которому прикреплены ворота-то открывающиеся. Вот туда надо положить. С огорода добралась, положила, и сказать надо: «Батюшка вольный, пригони мою скотинушку». Это «вольный» называли лешово или там кого. «Батюшко вольный! — к нему вежливо обратиться. — Пригони мою скотинушку». Три раза. И всё. И через дня два сообщили, что телёнок вышел в какую-то деревню. «Вольный» — это не человек, а дух лесной. Лешак, леший [4].

Леший помогает набрать грибов

А вот в лес хожу я — тожо хлеба, вот беру хлеба кусочек и кладу хоть то на ёлку, то на пень: «Вот, дедушко лесовой, вот тебе хлеб, вот тебе соль. Ешь». [И соль?] Да. Вот посолю, не то что я соль, а вот хлеб-то посолю, говорю: «Дедушко лесовой, это вот тебе, поешь». А уж ест он, не ест — не знай!

А это тожо мне мама говорила: «Будешь, Катюнька, в лес ходить, бери хлеба с собой и на пень или там на ёлочку положи, и пусть лесовой ест». [А ёлочку — на нижние лапки?] Ну да, на любое место. И всё. Ну говорю: «Съест — не съест, оставлю». Я всё время так делаю, и никогда без грибов не бываю, без ягод — с чем-нибудь да домой иду.

Хлеб клали на пень: «Дедушко лесовой, я тебя покормлю». Я когда иду в лес, беру с собой хлебушка примерно два кусочка вот кладу на пень и говорю: «Дедушко лесовой, вот ты поешь, это я тебе — покормить». И всё. И я возвращаюсь всё время с грибами. Я нынче

четыре ведра насолит: два Люся увезла, и два Саша увёз в Ленинград. Там ещё две банки стоят вроде [1].

РУСАЛКА

Я не знаю, вот моя свекровь рассказывала, она в деревне жила в Ивännиках, за Белое туда, говорит: «Ещё в девчонках были, там у нас ручей такой и камень здоровый, а я, — говорит, — иду, а там сидит как эта, женщина такая и вот волосы расчёсывает. А я, — говорит, — так подошла ближе-то, а гляжу — у ней хвост-то рыбий. Она, — говорит, — как меня увидела, так — щ-щ-щ! — в ручей, и нету. Да на сам деле, она мне так рассказывала. Правда или нет? Она говорит: «Правда». <...> Она ни в чём не одета, — говорит, — видно... не знаю, ничего не говорила. Сидит волосы расчёсывает. А волосы, говорит, длинные. [А какого цвета?] Уж я этого не спрашивала. Наверно, чёрные. Всяко они, белые. Вот надо будет у неё спросить: она ещё у меня жива — 94 года. <...> [А бабушка так и называла — «русалка»?] Да так и называла. Она ещё была девчонкой. Она замуж вышла шестнадцати лет давн... А раньше всякие чудеса были. <...> «Русалка, — говорит, — так и сидит, как... вот по пояс женское, прямо, — говорит, — и волосы длинные, а с пояса — хвост рыбий, так, — говорит, — и чешуя» [5].

У меня тётка была, она сторожила, вот где Толстухова и кладбище старое, там по ту сторону был агрегат, раньше они назывались агрегаты, там, где лён трепали и мяли. Так вот у меня тётка там сторожила. Это в войну. И говорит: «Вот я шла раз туда, а на камне, — говорит, — сидит девушка. Волосы, — говорит, — дли-инные. Вот сидит». А у нас там камень большой — до сих пор этот камень там. Возле реки — Шёлыша. Там камень. <...> И вот раз, говорит, видела. А мама говорит: «Ты и не испугалась?» Она говорит: «А чё бояться? Она, — говорит, — расчёсывалась и, как я говорю: "Ой, матушка, чёво же ты?" Она, — говорит, — раз! — в воду, и всё. И больше я её не видала. Красивая. Красивая, — говорит, — глаза голубые-голубые! А я, — говорит, — рассмотрела её сначала, а потом... а она, — говорит, — так была увлечена расчёской волос, что даже внимания на меня не обратила». [Волосы какого цвета?] Не знаю. Этого она мне не сказала. «Молода, — говорит, — очень красива, молодая и красивая». [Чем расчёсывалась?] А не знаю чем. Тожо она этого не говорила. А я говорю: «Кóкишна [т.е. кока, тетка], а ты что жо, так её зачем спросила, так пускай она ещё-то посидела». Она: «До чё ж она тут будет сидеть, а мне ведь надо идти». Вот.

«И она, — говорит, — бух с этого камня, — камень там большой, вот не меньше стола, такой, — и вот она, — говорит, — сидела, на этом камне расчёсывала». [Ноги есть?] Не видала она. А может, и видала, да не к чему. Она говорит. Вот токо я обратила внимание, что волосы, говорит, расчёсывала длинные и красива молода девица. Это было, наверно, она говорит, часов в девять вечера. Летом. <...> А летом ведь светло вечером. «И я, — говорит, — её рассмотрела» [1].

ВОДЯНОЙ

Мне говорили: «Вот водяной утащит — ночью пойдёшь полоскать!» Ходила и по ночам и по всем, и никакой водяной меня вот не утащил. [Кто говорил?] А вот все люди. Я жила сначала на Даниловской, там Нюра Либер была, царство ей небесное, говорит: «Ты не ходи, Катюха, полоскать». Говорю: «Чёво жо?» — «Та водяной утащит». Говорю: «Ничёво не сделатца». Ночью, говорят, нельзя. А я говорю, я ходила всегда. [Во сколько?] И в двенадцать ночи. А я, у меня семья была большая, на работе же пробудешь — когда стирать-то? Стирать и полоскать пойду ночью. И никто меня не утащил до сих пор. [Какой из себя?] Нет, никто не видел, какой он, кто его знает. [Ну девицу же видели.] А так это моя кока видела, тётка моя. Её звали Еня, Евгения. Ну она давно уже тожо умерла [1].

Список информантов

1. Екатерина Ивановна Гаврилова, 1932 г.р.; зап. Ю.И. Смирнов и В.В. Запорожец.
2. Прасковья Николаевна Зайцева, 1927 г.р., урож. д. Аркино; зап. Ю.И. Смирнов и В.В. Запорожец.
3. Мария Платоновна Колосова, 1917 г.р., урож. с. Старое Село, живет в д. Зубарево; зап. Ю.И. Смирнов и В.В. Запорожец.
4. Людмила Валентиновна Посакава, 1957 г.р.; зап. В.В. Запорожец.
5. Татьяна Павловна Барышева, 1947 г.р., урож. д. Ивännики; зап. В.В. Запорожец.
6. Михаил Барышев, 1945 г.р.; зап. В.В. Запорожец.
7. Галина Алексеевна Таранец, 1930 г.р., урож. д. Глушково; зап. В.В. Запорожец.

Примечания

¹ Мою публикацию о домовых Пошехонья см.: ЖС. 2005. № 3. С. 37—40.

Публикация В.В. ЗАПОРОЖЕЦ
(Москва)

С.В. КУЧЕПАТОВА МИФОЛОГИЧЕСКИЕ РАССКАЗЫ РОССИЙСКИХ НЕМЦЕВ (Калининградская обл.)

В 1992—1993 гг. в рамках проекта российско-британского социологического исследования российского села нам довелось работать в Калининградской обл. С 1990 г. сюда стали переселяться российские немцы из Казахстана; некоторые предполагали осесть здесь, другие собирались через несколько лет переехать в Германию¹.

В пос. Ясная Поляна² Нестеровского р-на мы застали довольно большую немецкую колонию переселенцев, в основном из Джамбульской обл. Казахстана и приграничных районов Киргизии; к началу 1993 г. в поселке проживало 65 немецких семей (228 человек). Один из кварталов, где немцы компактно поселились, получил названия «Городок» или «Берлин».

Среди стариков есть уроженцы Саратовской, Сталинградской, Николаевской, Запорожской, Ростовской, Донецкой, Новосибирской областей, Крыма, Краснодарского и Ставропольского краев, а также Северного Казахстана: Семипалатинской, Актюбинской и Павлодарской областей. До выселения в Казахстан большинство были лютеранами, некоторые — баптистами и меннонитами; сейчас все считают себя лютеранами. В одном из домов дважды в неделю проводятся молитвенные собрания, службу ведет «знающий» человек — Ф.А. Гокк³. Считается, что пожилые люди (обычно после выхода на пенсию) уже должны «думать о душе», т.е. читать «божественные книги» и молиться. Поэтому записать что-либо, касающееся традиционных представлений, от людей старшего поколения оказалось невозможно, на любые вопросы отвечают: «У нас этого нет, мы в Бога веруем». Источником этнографической и фольклорной информации стали люди молодого возраста.

СТАНИСЛАВА ВАЛЕРЬЕВНА КУЧЕПАТОВА; Российский ин-т истории искусств (Санкт-Петербург)

Все рассказы, кроме последнего, записаны от В.Г. Кайер (в ее доме я прожила несколько месяцев), она их знает от своей бабушки, Е.А. Цайлер, а та — от своего деда, Я. Гофмана⁴, в семье которого воспитывалась. Сама Е.А. Цайлер ни на какие темы, кроме «божественных», разговаривать не захотела. До выселения предки В.Г. Кайер жили в Краснодарском крае, на хуторе Бураковском. Я. Гофман был крепким хозяином, имел свою сапожную мастерскую (*шустэрштуп*), был «знающим», умел заговаривать. Свою внучку (Е.А. Цайлер) он в школу не пустил, хотя на хуторе была немецкая школа, учил ее грамоте дома «по божественным книгам». В.Г. Кайер училась в Казахстане в русской школе, по-русски читает по слогам, а по-немецки не читает — не знает латиницы.

Все рассказы записаны нами по-русски: информантка слышала их от бабушки на немецком языке, но пересказать по-немецки не может. Этому есть несколько причин: во-первых, трудности с лексикой: хотя на бытовом уровне В.Г. Кайер говорит по-немецки свободно, дома чаще говорят по-русски; во-вторых, в Казахстан люди были высланы из самых разных мест и говорили на разных диалектах, в с. Асса сложился новый койне.

Записи сделаны в тетради (расшифровывала я их сразу же, но всё же они не дословные). Рассказы о своей жизни на магнитофон записывать разрешалось, более «сокровенное» — нет; ручка и тетрадь, как ни странно, воспринимались спокойнее. Вполне понятна некоторая настороженность людей, переживших ссылку, многолетнюю жизнь под комендатурой и т.д.⁵ Поначалу мне задавали вопрос: «Что будет с нами за то, что ты это пишешь?», потом ко мне привыкли и спрашивали: «А что будет с тобой за то, что ты это пишешь?»

1. На хуторе Бураковском много случаев было. Нечисти тогда было много. Рассказывают, что белый человек стоял постоянно над одним домом.

Одна женщина превращалась в рыжую кошку. Чтобы узнать, кто это, ее надо было поймать левой рукой и сильно побить. Один человек так и сделал. Наутро он узнал, что это была его родная жена, — у ней все лицо было разбито.

2. [В Краснодаре] парень устроился на работу к одной женщине. Работал

в сарае, ухаживал за лошадьми. Вскоре он стал худеть, увядал прямо на глазах. У него был друг, спросил как-то: «Что с тобой случилось?» Парень ему рассказал: «Я здоров, но у меня такая усталость. Когда я прихожу на ночное дежурство, захожу ко мне старушка, что-то шепчет, а в руках держит уздечку. Накидывает эту уздечку на меня, говорит: "Тпр..." Я превращаюсь в коня, и она всю ночь на мне ездит. А наутро мне надо идти работать». Друг тому парню и посоветовал: «А ты ее опереди, накинь сам на нее уздечку и скажи: "Тпр..."» В 12 часов ночи приходит ведьма, шепчет заклинания. Но парень ее опередил. Сделал вид, что испугался. А когда старушка к нему подошла, накинул на нее уздечку, она обратилась в лошадь. На этой лошади поехал парень к кузнецу и попросил ее подковать на все четыре ноги. Кузнец подковал лошадь, парень ее после отпустил. Перед рассветом заклинание прошло. Наутро хозяйка не пришла давать распоряжения. Парень сам тогда к ней в дом пошел. Смотрит, она лежит в постели. Он стянул с нее одеяло — а у нее на руках и на ногах подковы вбиты.

3. Жил в Краснодаре парень, очень некрасивый. Все девчонки им пренебрегали. На вечеринках он всегда был в стороне. Однажды в этот дом, где они гуляли, вошла красивая девушка. Прошла мимо всех и подошла прямо к нему, пригласила его танцевать. Без 15 минут 12 [ночи] попросила, чтоб он ее проводил. А гулянки всегда в 12 часов кончались. Все поняли, что девушка нездешняя, подумали, может, погостить к кому приехала. Пошел парень ее провожать. Стала она вести его в сторону леса. Привела на опушку и говорит ему: «Ты можешь мне помочь. Только обещай, что не испугаешься. Ровно в 12 часов ты должен меня поцеловать». Парень обещал ей: что тут такого, и девушка очень красивая. В 12 часов она превратилась в змею. Парень испугался и убежал. В следующие выходные опять была гулянка. Сидит парень, как всегда, в уголке. Девушка опять к нему подходит, танцует с ним и умоляет ее поцеловать. Наконец парень решился. Пришли они на опушку. А девушка ему платочек батистовый дает: «Если тебе так противно, поцелуй хоть через платок». В 12 часов она опять в змею превратилась. Парень поцеловал ее через платок. Змея опять в девушку обратилась. И они поженились. Все удивлялись: как такая красавица за

такого некрасивого парня выходит. Жили они очень счастливо.

4. [В Краснодаре] одного парня в их селе преследовала змея. Куда он пойдет, она всегда за ним ползет. А до этого парень любил девушку, и она исчезла. Вскоре парень помер. Его похоронили, сделали железную оградку. Наутро мать пришла на могилу сына. Смотрит, змея повесилась — проткнула себя на железной пике оградки. Люди говорили: может, это была его заговоренная девушка.

5. [В Краснодаре] у одного хозяина было помещение, под которым был кто-то похоронен. Это дорогое место было для хозяина. Потом он свое хозяйство продал или еще как было — неизвестно. Только пришел указ: новый хозяин хочет поставить там лошадей. Привез дорогих лошадей — скакунов. Нанял двух конюхов, наказал им смотреть за лошадьми днем и ночью. Решили они так: днем один смотрит, ночью — другой. Сделали себе лежанку, накидали соломы. Ложится парень спать. В 12 часов кони стали топтаться, заволновались. Парень открывает глаза, смотрит, а из-под лежанки, из-под ног, вылезает черная рука и тянется к нему. Он стал молиться, читал молитву «Кристиплют»⁶, и рука исчезла. Наутро рассказал обо всем товарищу. Тот не поверил. На следующую ночь пришли они вместе, легли спать. В 12 часов появляется та же рука. Они стали молиться. Пошли утром к хозяину. Хозяин поверил, но решил проверить. Стали срывать полы — оказалось там захоронение. Коней убрали. Но надо было еще успокоить мертвых, кто-то из колдунов там был похоронен. Привели пастора. Он молитвы читал. Это место потом все старались стороной обходить.

6. На хуторе Бураковском жила женщина. Приходил к ней дьявол. У нее муж помер. В один день появилась у женщины мысль повеситься. Стала ее эта мысль преследовать. Как-то ночью постучался кто-то. Она встала, открыла. На пороге ее муж стоит: «Ты хочешь уйти из этой жизни, я тебе помогу. Пойдем со мной. Посмотри, какая у меня красивая лента в руках». Стал он приходить каждую ночь. Потом стал от нее требовать. Однажды женщина рассказала матери: «Меня в покое не оставляет дьявол. Ленточка у него очень красивая. У меня сил больше

не остается. В следующий раз я пойду». Мать решила за ней проследить. Ночью опять пришел. Женщина дверь открыла. Берется за эту ленточку и идет с ним. Подходит к дереву, дьявол ей говорит: «Накинь конец на ветку, а другой конец — сделай петлю и накинь на шею. Дальше я тебе помогу». Она все это сделала, дьявол подтолкнул ее, она уже висела. Тут мать ее идет с молитвой. Разрезала петлю на три части со словами: «Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа». Женщина очнулась. Открывает глаза и видит дьявола. Он ей говорит: «Ты рассказала?» Она ему: «Да». Тогда дьявол дал ей пощечину. У нее с тех пор на щеке осталось красное пятно. Мать стала читать молитвы, он отстал. А мать его так и не видела, и ленточку не видела, а только прочную веревку.

Он является к тому, у кого это в мыслях. Будет виться, пока это не исполнишь. Поэтому нужно читать молитвы. Тогда дьявол теряет силу. Идет страшная борьба за жизнь человека между Богом и дьяволом.

7. В Ассе у нас жил Егор Вагнер⁷. Сейчас ему уже за 60 [лет]. Это было в 1967—1968 году. В эти годы многие немцы себе отдельные дома ставили. Вагнер и его жена никогда ни во что не верили. Когда делали фундамент дома, наткнулись на старую могилу. Решили этого человека не вытаскивать, закопали его поглубже и построили дом. Как только в дом въехали, жить стало невозможно. Все в доме летит, топот. Ночью на чердаке как будто сотня людей топает, все бросают. Покойник по всему дому ходил. Как будто все метлой во все стороны раскидано. Пришлось пастора звать, хотя дядя Егор и не верил. Пастор пришел молитвы читать, но с условием, чтобы человека того похоронили. Пришлось подкопать под домом, где скелет лежал, всё до единой косточки вынуть. Сколотили ящик небольшой, туда все кости положили. Отнесли на кладбище, там его похоронили в какую-то могилу. Пастор по нему заупокойную отслужил. С того времени в доме тихо стало.

8. [В Краснодаре] два парня работали у одной женщины. Вечером она должна была расплатиться с ними за день. Известно, что если в двери есть пенек, то кто его выбьет и посмотрит сквозь это отверстие, увидит все в истинном свете. Парни нашли пенек в доске двери, выбили его, стали

смотреть. Увидели, что хозяйка им приготовила к ужину: и навоз там был, и всякая гадость. Когда они в дом вошли, увидели на столе красивые блюда. Парни, конечно, есть не стали. Ушли из того дома.

9. Рассказывали, что на хуторе [Бураковском] в начале века жили муж и жена. Жена стала ходить к бабушке ворожбе учиться, никому ничего не сказала. Муж смотрит: жена каждый вечер уходит куда-то. Потом спросил ее, куда ходит. А она по простоте ему все и рассказала. Муж говорит ей: «Зачем к бабушке ходить, я и сам все умею, могу и тебя научить, пойдем в сарай». А там навозная куча была: навоз не выбрасывали, а складывали в кучу, чтобы он перепревал, — потом на поле вывозить. Муж залез на навозную кучу, стал заклинивания будто читать. Потом говорит жене: «А ты повторяй и ходи вокруг». Она так и сделала, ходит и повторяет. Потом он ей говорит: «Встань на четвереньки». Она встала, а муж взял вилы и заколол ее, сказав: «Лучше я тебя убью, пока ты людям вреда не наделала». Известно было, что бабушка та вредила людям. Его никто не осудил. К колдовству все так относились.

10. [Бабушкин дед Якоб Гофман] обладал знанием, но никому не передал его. Он был очень верующий человек и никогда зла не делал.

Хозяйство в Краснодарском крае было большое. Осенью сдавали урожай, получали деньги и ездили за покупками. Покупали ткани, кожи, сладости... Дедушка поехал за чем-то, а возвращаться надо было мимо казаков. Казаки часто грабили проезжающих и убивали их — не оставляли свидетелей⁸. Казаки погнались за Якобом⁹. Когда погоня уже настигала, он заговорил место. Доехав до него, казаки не смогли двинуться дальше и обратно не могли, не могли выйти из этого места. Когда [Якоб] был достаточно далеко, что погоня уже не могла догнать его, он расколдовал место — отпустил казаков.

11. Другой был случай, [когда Якоб с помощью заговора] вора поймал. Немцы ездили, собирали хворост, чтобы хватило на всю зиму. Хранили его в вязанках. Якоб заметил, что с одного края вязанок меньше стало. Дедушка вышел в определенное время ночью, обошел дрова, при этом говорил заклинивание, — получилась черта. Войти в этот круг мог любой, а выйти не мог ни человек,

ни животное. До рассвета Якоб вышел посмотреть, поймался ли кто-нибудь. Увидел в круге своего соседа. Он вошел за черту, взял дрова, а выйти не смог. Так и стоял всю ночь с вязанкой на спине, с места сдвинуться не мог. Якоб ему сказал: «Если у тебя нет дров, приди и попроси, но не воруй». После этого отпустил. Сосед очень напугался и больше не приходил.

Если вовремя не снять заклинивание, то человек в круге почернеет и умрет. Дедушка всегда отпущал.

12. [В Ассе, когда В.Г. Кайер вышла замуж и переехала к мужу, ее бабушка, Е.А. Цайлер, заговорила молодым порог.] Бабушка заговорила двумя швейными иглами¹⁰. Их воткнули в землю у калитки по ушко, между ними образовалась линия. Плохой человек не может перейти через эту линию, а если и перейдет, то не сможет сделать зла.

13. [Это было в Ассе со свекровью В.Г. Кайер — М.П. Кайер¹¹.] Если человек заговорит вещь и незаметно принесет ее кому-то в дом, то в доме будут болеть.

Марта нашла в сундуке шерстяной платок — они тогда дорого стоили, — стала носить его. Спрашивала, кто ей его подарил. Оказалось, никто не дарил. Потом она стала болеть — сердце, совсем плохо было. Пошла к бабушке, которая умела заговаривать. Бабушка посмотрела и сказала, что это очень сильный заговор и она не может его снять. Дала совет: надо положить у калитки веник, заговорив его, потом во дворе поджечь платок так, чтобы дым от него шел через нее [Марту]. Она так и сделала. Положила у калитки поперек веник, сказав над ним слова, как бабушка научила. Сама села во дворе, ребенка к себе прижала, подожгла платок так, чтобы дым через нее шел. Тут прибежала женщина, которая ей этот платок подсунула, — соседка; внешне с ней хорошие отношения были. Прибежала, а пройти в калитку через веник не может, а сама уже еле дышит. Пока платок не сгорел, так и не смогла войти. Потом вошла во двор, села, а саму все трясет.

14. Многие нанимают строителей дом строить. Раньше дома деревянные были, это теперь кирпичные. Если строителям не понравился хозяин дома или заплатил им за работу мало, они могут навредить ему. Берут из

дерева клинышек, строгают и вбивают его где-нибудь в углу так, чтобы хозяин его никак найти не мог. Клинышек заговаривают. Потом в доме такое творится, что хозяин сам прибежит: «Вдвое больше заплачу, только избавь меня от этого». Обязательно покаяться должен, прощения попросить. Тогда строители клинышек уберут. А пастор в таких случаях не поможет, потому что кто-то специально вредит.

15. [В Краснодаре] у кроси¹² [Е.А. Цайлер] было трое детей... Старшая умерла месяцев в восемь от сглаза. В колхозе проходило собрание в клубе. Бабушка пришла туда со своей дочерью. Девочка была очень хорошенькая, все хотели посмотреть на нее и взять на руки. Вечером ребенку стало плохо, а к утру она умерла.

16. Жена старшего брата Егора Цайлера, Катя Цайлер, попала с детьми в Пахтарал¹³. Сын Кати — Хандер [Егор] — покончил с собой, когда его младшему сыну, Андрею, было 3 года. Его заговорили, и у него были приступы временного помешательства. Хандера отправляли в больницу, там делали анализы, говорили, что он совершенно здоровый человек. Во время одного из приступов он повесился во дворе на яблоне.

17. Дом без домовых быть не может. Если будешь молиться, то он не может быть злым. Молитва ему не дает лютовать. А если в доме нет молитвы, то больше дьявол работает. Поэтому в доме надо обязательно держать Библию, песенники, молитвы. Эти книги не дают нечистой силе расхотиться.

18. Домовые в каждом доме живут. Мучают некрещеных. Наши друзья [Тамара и Сережа Гётте], когда приехали сюда [в Ясную Поляну] из Ассы, первое время у нас жили наверху. Сережа лютеранин, а Тамара некрещеная, и дети тоже¹⁴. Их дома в Ассе стал домовой донимать. Мы ей говорили, чтоб покрестилась, а ей все некогда. Сюда приехали, тоже домовой мучил. Ночью подойдет к Тамарке, навалится на нее и душит. Один раз так душил, что чуть не умерла, и, когда уже дыхание остановилось, он отпустил. Сережа однажды видел домового. Он ночью проснулся, а домовой над [его] женой склонился, стоит. Большой очень, серый, мохнатый, похож на человека

— голова, плечи. Но сквозь него видны предметы. Сережка обнял жену к себе поближе, домовой стал отдаляться. Мы с Витькой¹⁵ в соседней комнате, нас не трогает, а их мучил. Бабушка пришла, молитвы [«Кристилют»] читала, вроде прошло. А Тамарка все еще не крестилась.

19. [В Краснодаре] у Якоба было много лошадей. Каждую ночь кто-то заплетал гривы и хвосты коням. При чем так интересно заплетено было, что человек так не мог сделать. Наутро мальчишки расплетали их, а ночью кто-то опять заплетал.

20. [В Краснодаре] Якоб всегда говорил: «Если на Рождество в 12 часов тихонько выйти в сарай, то обязательно услышишь голоса». В Рождество кони говорят, и то, что они скажут, — это правда. Дед выходил в сарай, но строго запрещал это делать другим.

21. В Краснодаре ангелы являлись. Бабушка их сама видела, когда умирала ее родная тетя.

В той семье было две дочери, разница у них около года или двух. Обе умирали в свое совершеннолетие — в 18 лет. Обе уже были обручены. Перед их смертью люди видели, что это предначертание Бога, — они должны были стать небесными невестами.

Когда вторая дочь умирала, Катя с ней была. Девушка лежала в постели. Собралась родня. Поют молитвенные песни. Вдруг девушка приподнялась и сказала: «Откройте окна и двери, расступитесь. Ангелы идут». Это было вечером. Все увидели, что от звезд устремился свет к ней лучом. Все слышали песню ангелов. Их никто не видел, кроме девушки, но все слышали. Ангелы пели песню. Это был призыв души человеческой домой: «Ты побыла на этом свете. Пора возвращаться». Девушка умерла, и Бог забрал ее душу. Все видели, как луч света уходит вместе с ее душой. И песня уходит, затихает, тает. Девушка умерла за три дня до своей свадьбы, в день свадьбы ее должны были хоронить. Она ушла под венцом, но не в жизнь, а на небо. У нас незамужних девушек хоронят в подвенечном платье, с венком на голове. Три дня покойник лежит в доме. Ночью возле покойника должен быть кто-то, петь молитвы. Жених умершей девушки попросил его оставить рядом с ней. Поставил рядом лежанку. Всю ночь проспал рядом с ней.

Обе девушки были просватаны. Эти парни оба уехали, не смогли там жить. Никто не знает, где они, как сложилась их судьба.

22. [В Краснодаре] бабушке было предзнаменование о смерти матери¹⁶. У нее уже первый ребенок был — старшая дочь. Она сидела у окна и кормила грудью. И увидела, как с угла, с неба, сорвалась звезда и летела так, что вот-вот в нее попадет. Катя ребенка к себе прижала, пригнулася. Звезда вроде как ей по лбу, по волосам прошла, в угол упала и там растаяла... А наутро сказали, что мама умерла.

23. Один из рода Гофман — то ли двоюродный брат бабушки, то ли дядька — воевал у Буденного. Когда Буденный оказался в Средней Азии, в пустыне, дядька видел — наверно, это мираж был — дорожку, по которой Иисус Христос ехал на ишаке в город. Ишак помечен ведь Богом: у него на спине есть две полосы — черный крест. А казахи говорили, что это его Аллах пометил. А еще дядька видел самую высокую гору. Не знаю, что за гора, Арарат кажется, я в географии не сильна. На ней в ясную погоду видно — сундук стоит, который после Потопа остался.

24. В Казахстане в 1944—1945 году был страшный голод. Люди пухли и умирали. Смерть была ужасной: человек сначала лопался, а потом умирал. Бабушка с ребенком [Эмой] голодали и не ели уже неделю. Начали пухнуть. Бабушка каждый день молилась, чтобы Бог забрал детей к себе пораньше, не дал им такой мучительной смерти. Эма уже спала, а Катя молилась о смерти для своей дочери, так в молитве и уснула. В эту ночь и ей, и маме приснился один и тот же сон: в их хижину — домом это нельзя назвать — вошел человек с миской манной каши и накормил их. Проснулись утром сытые, даже сытая отрыжка была. Эма¹⁷ первая сказала: «Мама, я сон видела, что меня кашей накормили». И бабушка тот же сон видела. Позже она говорила, что это был не сон. Это Бог приходил и накормил их. Они после этого пухнуть перестали.

25. В Айгенфельд два раза в году (весной и осенью) из Сталинграда приезжал пастор* — венчал, крестил, проводил конфирмацию, давал причастие (абмант). В селе был «знающий» че-

ловек, который крестил (вернее, давал имя) детей, родившихся в течение года, «чтобы ребенок не умер некрещеным». Потом пастор заново проводил обряд. В Айгенфельде был мужчина, который не верил в необходимость крещения и не покрестил своего сына. Потом мальчик умер. Отцу приснился сон, что он пришел на небо к Богу. Увидел комнату, в которой играют веселые, радостные дети. Но его сына с ними не было. Он спросил, где ж его ребенок. Ему сказали, что он в другой комнате. Отец пошел и увидел темную комнату. Там его сын сидел один и был очень грустный. Отец спросил, почему тот не играет с другими детьми. Мальчик ответил: «Мне с ними нельзя, потому что у меня имени нет»¹⁸.

Примечания

¹ Отъезд в Германию считается предопределенным свыше. В.Г. Кайер объясняет это так: «В Библии сказано: из самой большой страны — это Россия — уедет столько людей, что оставшиеся смогут разместиться в тени одного дерева. Так и должно быть. Бабушка всегда так говорила».

² До Второй мировой войны — пос. Гросс-Тракенен, центр восточнопрусского коневодства.

³ Фридрих Андреевич Гокк, 1937 г.р. Родился в с. Нем-Потаповка Калмыцкого р-на Ростовской обл., после выселения жил в с. Уюк Таласского р-на Джамбульской обл. Казахстана. В Казахстане молитвенные собрания проходили также на дому, службу вели «знающие» женщины (в 1937 г. мужчины от 18 до 55 лет были репрессированы, и пожилых мужчин просто не было), они же крестили детей. Судя по рассказам, такая практика имела место и до 1941 г.: в немецкие колонии пастор приезжал один-два раза в год, а в остальное время богослужение жители проводили сами.

⁴ Валентина Геннадьевна Кайер, 1963 г.р., род. в с. Асса Джамбульского р-на Джамбульской обл. Казахстана; Екатерина Александровна Цайлер (Пайтниц), 1914 г.р., род. на х. Бураковском Кореновского р-на Краснодарского края; Якоб Гофман (ок. 1868—1954), по семейной легенде, в Краснодарский край переехал из Поволжья.

⁵ У многих немцев сохранилось ощущение, что их воспринимают не совсем как людей (особенно в послевоенное время). В.Г. Кайер рассказывала со слов старших: «В Казахстане не знали, кто такие немцы, говорили, что это люди с одним глазом и с руками как у гориллы. Пришли смотреть, когда прибыл поезд. Везли в закрытых вагонах. Когда стали выходить, казахи удивлялись: "Два глаза, два уха, так вы люди?"» Разумеется, в

1941 г. немцы еще не знали казахского языка, и диалог не мог состояться. Однако типологически схожий рассказ записан нами в Ясной Поляне о кузнеце Мартыне Рихардовиче Шельме (1935 г.р., род. в д. Бриттаниен Тильзитского р-на Восточной Пруссии, ныне д. Щегловка Славского р-на Калининградской обл.) — одним из немногих, кто избежал выселения восточнопрусских немцев в Германию в 1946 г. Н.И. Васильков, бывший в те годы управляющим 1-м отделением совхоза, рассказал: «Бывало, Мартын лошадей кует, а ребятишки на него смотрят: "Дяденька, а где твои рога?"» Пропанганда такая, что немцы с рогами были». Сам М.Р. Шельм такого случая не вспомнил (правда, он тогда не знал русского языка и мог не понимать, о чем говорят).

⁶ «Кристиплот» («Кровь Христова») — контаминация религиозных гимнов, используется как охранительная молитва. Первые строки восходят к популярному лютеранскому гимну, написанному в 1739 г. Николаусом Цинцендорфом («Christi Blut und Gerechtigkeit...») (см.: *Кученатова С.В.* Об одной немецкой молитве («Кристиплот») // Экспедиционные открытия последних лет: Ст. и материалы. Вып. 2. Народная музыка, словесность, обряды в записях 1982—2006 гг. / Сост. и отв. ред. М.А. Лобанов. СПб., 2009. С. 112—118).

⁷ Егор (Хандер) Вагнер в Ясную Поляну не переехал. По воспоминаниям бывших жителей Ассы, он был родом из Сибири.

⁸ «Казаки», по немецким представлениям, синоним слова «разбойники». Об одной из сводных сестер своей бабушки Е.А. Цайлер — Фриде Шульц, пропавшей в Краснодаре, В.Г. Кайер рассказала: «Фрида, ей годика 4 было, вечером вышла из дома и ушла в степь. Может, ее путник забрал, а может, казаки украли, они крали детей. <...> В казацкие селения немцы боялись заходить, могли оттуда и не вернуться».

⁹ В немецких семьях принято обращение к старшим по имени, помимо обычных обращений («фадр», «тада», «мама», «ома», «опа», «швар» и т.д.).

¹⁰ В быту от сглаза чаще используют английские булавки. Обычно булавки прикалывают изнутри на одежду детям со словами «Фадер, Сонес, Гойлиге Кайст» («[Во имя] Отца, и Сына, и Святого Духа»). При мне вернулся из армии младший брат мужа В.Г. Кайер — Петр Кайер, ему тоже на одежду стали закалывать булавки, объясняя: «Он у нас красивый парень, чтоб не испортили». Вообще сглаз и порча — очень живая тема. Сынишка В.Г. Кайер Алеша, которому только исполнилось 5 лет, объяснял мне, почему у них дома нет кошки: «У мене была кошка. Ее машина задавила. Теперь у нас кошки не живут. Мы их портим».

¹¹ Марта Петровна Кайер, 1932 г.р., род. в с. Бородулиха Озерского с/с Бо-

родулихинского р-на Семипалатинской обл.; в 1941 г. была сослана из Северного Казахстана в Южный (в с. Асса).

¹² «Крося» — сокращенное от «кросмутер» (Großmutter 'бабушка'). Дети В.Г. Кайер уже не понимают этого слова и зовут свою прабабку «баба крося», по аналогии с «баба Марта» и «баба Эма».

¹³ Егор (Хандер) Цайлер — муж Е.А. Цайлер, был арестован в 1937 г., больше его никто не видел. «Катя» считается немецким именем, тогда как «Екатерина» — русским. Е.А. Цайлер, например, обижается, если ее называют Екатериной.

Пос. Пахтарал (совхоз «3-го Интернационала») в 1941 г. относился к Ташкентскому р-ну Узбекистана, затем к Чимкентской обл. Казахстана.

Повторение одних и тех же имен в роду (здесь: Егор, Катя) — характерное явление в немецких семьях: обычно внуков называют в честь бабушки и дедушки.

¹⁴ Сергей Петрович Гётте, 1964 г.р., род. в г. Джамбуле. Тамара Николаевна Гётте, 1963 г.р., род. в г. Темиртау; оба жили в с. Асса. Этот рассказ я слышала от В.Г. Кайер неоднократно. Конфликт здесь в том, что Тамара украинка и не крещена в лютеранскую веру. Дети тоже записаны украинцами и тоже не лютеране.

¹⁵ Виктор Андреевич Кайер, 1960 г.р., муж В.Г. Кайер, род. в с. Асса. Его отец, Андрей Андреевич Кайер (1929 г.р.), как и Е.А. Цайлер, — уроженец х. Бураковского.

¹⁶ Мария-Александрина Шульц (Гофман, Пайтниц) (1890—1935). Жила на х. Бураковском.

¹⁷ Амалия (Эмалия) Егоровна Давыдова, 1938 г.р., мать В.Г. Кайер, род. на х. Бураковском, с 1941 г. жила в с. Асса, переехала в пос. Совхозное Калининградской обл. В семье ее никто не называет Амалией, а зовут Эма или Эмзя. По семейной легенде, ее отец Егор Цайлер пошел записывать ребенка в сельсовет со своим русским другом. Когда их спросили, какое имя дать девочке, один сказал «Эма», другой — «Маля». Так и записали: Эмалия.

¹⁸ Рассказчица — Ирма Августовна Гокк, 1913 г.р., род. в д. Айгенфельд Сталинградской обл.; после свадьбы переехала к мужу в д. Нем-Потаповка Ростовской обл.; после выселения жила в с. Уюк Джамбульской обл. Рассказ дан в обработке, так как у И.А. Гокк затруднена речь. Этот рассказ вызвал горячие споры в семье. У двух внуков И.А. Гокк (М.Р. Кайер и Л.Р. Корякиной), присутствовавших при разговоре, были дети, которые умерли в возрасте нескольких дней, и их не успели крестить. Женщины сомневались, что их дети будут наказаны, они же не виноваты (их не могли крестить прямо в роддоме). Ирма Августовна на это уклончиво ответила: «Бог все знает, как было».

Т.А. ТИТОВА, М.В. ВЯТЧИНА

К ИСТОРИИ ОДНОЙ ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ КАРТЫ,
ИЛИ ЭТНОРЕАЛЬНОСТЬ В ОБЪЕКТИВЕ

(к 130-летию со дня рождения чувашского фольклориста и этнографа Гурия Ивановича Комиссарова)

Этнографический музей Казанского федерального университета (ЭМ КФУ) обладает обширными собраниями, представляющими культуру народов Волго-Уралья. Важное место среди источников занимают визуальные материалы, которые фиксировались преподавателями университета, учителями, религиозными деятелями, «местными помощниками». Каждый портрет или серия снимков открывают возможности для целого «фоторасследования». Так, например, почти половина снимков из раздела «Чуваши» сделана известным казанским мастером Константином Трифоновым; один снимок имеет печать «поручик Всеволод Ростиславович Апухтин»; 23 принадлежат авторству Гурия Ивановича Комиссарова. Последний не был профессиональным фотографом, но именно на его снимки хотелось бы обратить внимание как на успешный опыт создания этнографических фотографий талантливым исследователем, непрофессионалом в деле «светописы».

Г.И. Комиссаров родился 3 октября 1883 г. в с. Богатырево Ядринского уезда Казанской губ. После учебы в школе и Симбирском училище он поступил в Казанскую духовную академию, «хотя, — как указывает в своих воспоминаниях, — стремился в университет»¹. Здесь он сразу же активно включился в работу Общества археологии, истории и этнографии (ОАИЭ) при Казанском университете, позже работал в Уфимской губ. С 1926 г. был доцентом Восточного педагогического института, где читал курсы чувашского фольклора и литературы, преподавал также в Казанском чувашском педагогическом техникуме, в Институте усовершенствования учителей. Симпатии к эсерам, тесное взаимодействие с епархией в качестве миссионерского работника до 1918 г. повлияли на его взаимоотношения с установившейся властью: в 1930-е гг. он был отстранен от исследовательской работы по «идеологическим причинам». С 1942 г. преподавал в средних специальных учебных заведениях г. Санчурска (ныне Кировская обл.). Умер Г.И. Комиссаров в 1969 г. Часть его работ была издана в 2003 г., некоторые рукописи до сих пор не опубликованы.

Снимки являются одним из свидетельств огромной работы, которая была проделана тогда еще студентом Гурием Комиссаровым по поручению ОАИЭ в

составе специальной группы. По итогам этой работы была напечатана карта и к ней — объяснительная записка². Что же это был за исследовательский



«Типы чуваш их быт. Свадьба у чуваш с. Богатырева Ядринского уезда. Благословение "молодых" иконой и хлебом родителями жениха перед входом в дом жениха. Слева лошадь, на которой привезена невеста. При лошади "хайматлах" (благословенный отец)». 1910 г. (ЭМ КФУ, фонд фотографий, оп. IV-V. Чуваши. 4 В-761)

«Типы и быт чуваш. Мой дом в с. Богатыреве. Я и мои ученики-курсисты летом 1910 г.» (ЭМ КФУ, фонд фотографий, оп. IV-V. Чуваши. 4 В-306)



ТАТЬЯНА АЛЕКСЕЕВНА ТИТОВА, доктор ист. наук, Казанский федеральный ун-т; МАРИЯ ВАСИЛЬЕВНА ВЯТЧИНА, докторант Университета Тарту (Эстония)



«Типы и быт чуваш. Группа анат-йентзы. Свадьба в с. Богатыреве: выход молодых из дома родителей невесты. Невеста под покрывалом» (ЭМ КФУ, фонд фотографий, оп. IV-B. Чуваш. 4 В-704)

«Типы чуваш. Группа учащихся земской школы с. Большой Шатлы Ядринского уезда» (ЭМ КФУ, фонд фотографий, оп. IV-B. Чуваш. 4 В-708)



проект, благодаря которому Г.И. Комиссаров создал подробнейшую серию фототипов чувашей? Ответ мы находим в объяснительной записке: «Казанская губерния представляет величайший интерес в этнографическом отношении, что побудило Общество к составлению этнографической карты» территории, именуемой Казанским Заволжьем³. Для изучения данной местности была создана комиссия, в которую вошли Н.В. Никольский (Цивильский уезд), Е.А. Кузьмин (Козьмодемьянский уезд) и Г.И. Комиссаров (Ядринский и Чебоксарский уезды). Особо отмечается, что,

помимо хорошего знания указанными лицами уездов, у них имелись под руками многочисленные пособия. О текущих затруднениях докладывалось на заседании 24 января 1910 г., когда Общество нашло необходимым организовать командировку для дополнительных исследований. Г.И. Комиссаров, занимавшийся главным образом исследованием вопроса об этнографических группах чувашей и совершивший экскурсии по всем уездам, сообщил о результатах своих изысканий на собрании Общества 6 февраля 1911 г. Он же занимался завершением работ по изданию карты, и подробнейшая топо-

графическая схема вышла в свет в 1912 г. В процессе собирания сведений исследователь систематизировал значительный материал, обобщенный позднее в работе «Чувашаи Казанского Заволжья»⁴, получил экспедиционный опыт, нашедший отражение в «Программе для собирания сведений о чувашах», прочитал доклад «Метрополические чувашаи» на заседании ОАИЭ и выполнил ряд фотографий, о которых пойдет речь ниже.

Снимки Г.И. Комиссарова отличаются несколько особенностями. Во-первых, авторство не подлежит сомнению, поскольку все материалы подписаны рукой самого исследователя: об этом свидетельствует наличие автографов на обороте, употребление местоимений первого лица в аннотациях («я и мои ученики...», «я в родном селе...»). Во-вторых, фотографии имеют подробные аннотации, что повышает информативность источника. В-третьих, внутри серии наблюдается определенная композиция: повтор отдельных лиц и фона. В-четвертых, одинаковы качество и сохранность фотографий, а также фотобумага. Снимки не только изготовлены, но и отредактированы (подписаны, аннотированы), доставлены и переданы конкретным человеком. Съемка тех фотографий, на которых присутствует сам Гурий Комиссаров (таких изображений в фонде два), осуществлялась другим лицом, однако большинство, как нам представляется, выполнены именно им, поскольку нигде (ни в дневниках, ни в протоколах ОАИЭ, ни в «Известиях ОАИЭ») не упоминается факт присутствия в ходе «экскурсии»⁵ штатного фотографа.

Снимки датируются 1910 г., когда Г.И. Комиссарову было 26 лет. Созданы они в разное время: среди сезонных работ показаны весенние, летние и осенние эпизоды (в аннотациях указано, например: «пашут, боронят, сеют»; «молотьба ярового хлеба»; «за работой на улице»), это подтверждают также типы одежды (летняя и теплая), пейзажи. Тематически сам автор предлагает классификацию по следующим видам: «типы чуваш», «типы и быт чуваш», «типы и костюмы чуваш», а также четко описывает население в соответствии с поставленной задачей дифференциации этнографических групп («анат-йентзы», «вирыял», «анатри», в его записях встречается также «полувирьялка», что свидетельствует о сложностях идентификации). Разделение и описание локальных групп исследователь проводит по особенностям традиционного женского костюма, верно подмечая его маркирующую функцию, а также используя эндоэтнонимы: «здесьние чувашаи между собой различаются и определяют себя теми или другими эпитетами для отличия одной группы чуваш от другой»⁷.



«Быт чуваш. Свадьба в с. Богатереве Ядринского уезда. Сцена на "ишлике" у родителей невесты» (ЭМ КФУ, фонд фотографий, оп. IV-V. Чуваш. 4 В-709)

«Типы и быт чуваш. Группа анат-йентзы. Свадьба у чуваш с. Богатырева. Выезд невесты со свитой жениха из родного села. Церемония троекратного удара невесты ногойкой. Верхом слева-направо: 1. "Кесен-керу" (младший дружка), заслоняющий здесь и "шаппар" (пузырщики). 2. Ман-керу (старший дружка) 3. "Йолан-ут-арам" (верховая, провожающая дама) 4. Хере (невеста) 6. Керу-же (жених) 7. Котас-калакан (гармонисты) Около невесты на ногах с ведром [нрзб.], "хер-сом" (невестина подруга)». 1910 г. (ЭМ КФУ, фонд фотографий, оп. IV-V. Чуваш. 4 В-712)



Фотографии внутри серии Г.И. Комиссарова можно разделить по нескольким признакам: групповой и одиночный портрет; снимки с присутствием автора и снятые им; картины собственно чувашского быта (среди них: праздничные — свадьба и повседневные — молотба, на улице) и «попутные снимки» («я с моими учениками»); пейзажи. Важен признак «статичности — динамичности».

Показательно, что фотофиксация обрядов (в частности, свадебного) сопровождается его последовательным описанием с использованием терминов. Снимки, подобранные по проставленным автором номерам, демонстрируют движение исследователя по территории Казанского Заволжья, остановки в определенных населенных пунктах, процесс исследования и накопления знаний.

В воспоминаниях Г.И. Комиссарова читаем: «В Географическом Кабинете Казанского университета имеются доставленные нами костюмы молодой женщины-чувашки группы "вирьял" (неполный костюм) и группы анат енчи (полный) и коллекция фотографических снимков типов чувашин и чувашек в их национальных костюмах (всего 83 снимка)»⁸. Скорее всего, речь идет о представленной серии. В таком случае можно сделать вывод о нецелостности собрания, причем местонахождение остальных фотографий неизвестно. Можно предположить, что неизвестные снимки могли быть посвящены чувашам Уфимской губ., где Г.И. Комиссарову довелось работать, и Чистопольского уезда Казанской губ., поскольку один из имеющихся снимков относится к этой территории.

Несмотря на отмеченные проблемы, фотографии, выполненные Г.И. Комиссаровым, сохранили крупный пласт культуры, которая была родной для самого автора. Подписанные чернилами старинные фотографии сегодня погружают нас в ту эпоху, когда изображенное на них было этнографической реальностью.

Примечания

¹ Комиссаров Г.И. О чувашах: Исследования. Воспоминания. Дневники. Письма. Чебоксары, 2003. С. 388.

² Этнографическая карта Козьмодемьянского, Цивильского, Чебоксарского, Ядринского уездов Казанской губернии; К этнографической карте Козьмодемьянского, Цивильского, Чебоксарского, Ядринского уездов (Объяснительная записка) // Известия ОАИЭ. Казань, 1913. [Отдельный оттиск из т. 28. 8 с.].

³ Комиссаров Г.И. К этнографической карте Козьмодемьянского, Цивильского, Чебоксарского, Ядринского уездов (Объяснительная записка) // Известия ОАИЭ. Казань, 1913. С. 2.

⁴ Комиссаров Г.И. Чуваш Казанского Заволжья // Известия ОАИЭ. Т. 27. Вып. 5. Казань, 1911.

⁵ Термин «экскурсия» в значении «эспедиция» использовали и другие авторы этого времени. См., например: Перевазова Е.В. Экскурсия Б.Н. Городкова и Г.М. Дмитриева-Садовникова в долину р. Вах в 1913 г. // Археология, этнография и антропология Евразии. 2010. № 3. С. 121; Иванов А.Г. Археологические исследования И.Н. Смирнова // Этнография восточно-финских народов: история и современность: Материалы Всероссийской научной конференции, посвященной 150-летию со дня рождения профессора И.Н. Смирнова. Ижевск, 2007. С. 34.

⁶ Имеется в виду этнографическая группа «анат енчи» (средненизовые чуваш). Написание соответствует тексту источника.

⁷ Комиссаров Г.И. О чувашах.... С. 201.

⁸ Там же. С. 388.

С.Ф. МАХРАЧЁВ

ВЫСТАВКА «КРЕСТЬЯНСКИЙ МИР — КРЕСТЬЯНСКАЯ СЕМЬЯ»

(университетские музеи XXI века)

Создание и открытие музейно-выставочного комплекса Тамбовского государственного университета им. Г.Р. Державина закономерно отражает одну из основных тенденций, образующих музееведческое пространство конца XX в. (а именно рост университетских музеев) и удачно реализует триаду «исследование — образование — популяризация». Манифестируя ведущие принципы образования — «всеобщность, междисциплинарную интегрированность, единство теоретических и экспериментальных знаний, научность и наглядность»¹, университетские музеи образуют мощную потенцию для решения целого ряда важнейших задач с учетом лучших отечественных традиций и новейших западных технологий². Выбор разделов и их наполняемость в университетах, как правило, имеют свои особенности и отчасти продиктованы задачами конкретной структуры. В музейно-выставочном комплексе Тамбовского университета наряду с залом, посвященным истории университета, в 2007 г. был открыт еще один зал — этнографический. Появление выставки «Крестьянский мир — крестьянская семья», включающей региональный аспект, заведомо обеспечило ей успех и повышенный интерес со стороны студенческой аудитории и горожан. Подготовкой выставки занимался специально выбранный комитет, включающий более 15 человек профессорско-преподавательского состава и возглавляемый ректором университета профессором Владиславом Михайловичем Юревым.

Сельское население аграрной Тамбовской губернии отличалось традиционным укладом жизни. Тамбовские крестьяне, основу жизни которых составлял сельскохозяйственный труд, имели крепкие многодетные семьи. Климатогеографическая среда определила характер традиционных занятий, промыслов и весь уклад жизни. Аграрный труд, переработка продуктов земледелия и животноводства обеспечивали достаток и благополучие семьи — своеобразной трудовой артели, во главе которой стоял отец. Фундаментом нравственных начал крестьянского мира было христианство.

Уникальность особого мира российского (в нашем случае южнорусского) крестьянства легла в основу концепции выставки. Стержнем и фундаментом этого мира являлась семья — универсальная основа традиционного мироустройства России до первой трети XX в. В процессе подготовки выставки для достижения большей достоверности этнографической коллекции, создания атмосферы крестьянского мира и оптимального погружения посетителей в прошлое в качестве основного был применен интерьерный показ: предметы в контексте, в среде бытования.

Выставочная экспозиция включила семь тематических разделов:

1. Формирование этнографической коллекции Тамбовского государственного университета им. Г.Р. Державина;
2. Образование крестьянских детей конца XIX — начала XX в.;
3. Сельские будни начала XX в.;
4. Крестьянский двор;
5. Крестьянская изба;
6. Коллекция одежды, тканей и вышивки;
7. Праздничная крестьянская культура.

СЕРГЕЙ ФЁДОРОВИЧ МАХРАЧЁВ, канд. философ. наук, Тамбовский гос. ун-т им. Г.Р. Державина



Верхний ярус экспозиции увенчан плакатами с пословицами, которые не только органично вводят посетителей в тему традиционной культуры, но и тематически обозначают разделы экспозиции: «В каком народе живешь, такого и обычая держись»; «Если есть в амбаре, будет и в кармане», «Держись сохи плотнее, так будет прибыльнее»; «Какова пряжа, такова на ней и рубаха», «Дорого яичко к Христову дню».

Первый тематический блок, расположенный в двух витринах, как бы подчеркивает современный и коллекцион-

ный характер собранного материала, предвзято интересный показ. В витринах демонстрируются карты маршрутов экспедиционных исследований, на которых отражены наиболее архаичные ареалы, связанные с духовной и материальной культурой; представлены научные труды, словари, хрестоматии (в том числе и на электронных носителях)³, а также научно-методическая литература, содержащая описание методики сбора и классификации полевого материала. Наряду с современными учебно-методическими пособиями в витринах расположены дореволюционные материалы, включающие тамбовские диалектные слова и послужившие примером и ориентиром при последующем сборе информации; среди них почетное место отводится «Толковому словарю живого великорусского языка» В.И. Даля.

Тема дореволюционного образования в крестьянской семье представлена немногочисленными, но уникальными подлинными предметами: учебниками родного языка и грамматики, по которым занимались ученики начальной школы; книгами на церковнославянском языке, хранившимися в некоторых крестьянских семьях, а также чернильницей, пером, куском мела и протертыми до дыр лаптями. Репродукция картины Богданова-Бельского «Устный счет», размещенная в витрине, позволяет почувствовать дыхание времени.

Фотографии тамбовских крестьян, предметы крестьянской жизни (подкова, серп, коромысло, девичий костюм начала XX в.) вводят посетителей в интерьерный показ. Раздел «Крестьянский двор» представлен на фоне баннера, в основе которого широкоформатная фотография с. Вязли Тамбовской губернии 1907 г. Использование копий колодца, плетня, венца дома дает возможность максимально выделить аттрактивные свойства коллекции сельскохозяйственных орудий (серпы, коса, крюк, пилы разных типов, ножницы для стрижки овец, приспособления для копания свеклы), доминантным из которых является соха.

Раздел «Крестьянская изба» занимает в экспозиции центральное место. Изба-пятистенка, столь характерная для Тамбовской губернии XIX в., состояла из коридора, получившего на территории области название *сени*, *пристенка*, кухни (*бабий кут*) и жилой комнаты — *горницы*. Для выставки выбран фрагмент, состоящий из белой русской печи, сложенной из кирпича XIX в., стены, смежной с коридором и на территории области называвшейся *судним углом*, полком, расположенных вдоль этой стены и получивших название от стены — *судние полки*, и дощатого подиума. Стол, лавки из досок XIX в., угол, в котором размещали иконы (*красный, передний угол*), помогают воссоздать дух крестьянского дома, сформировать у посетителей чувство присутствия в крестьянском пространстве. В таком интерьере убедительно выглядит разнообразная коллекция домашней утвари, имеющая хорошую сохранность: чугуны и кувшины, которые в народе в зависимости от их функции именовались *крынками*, *махотками*, *жировнями*; деревянные ложки, активно используемые не только с прагматической целью, но и в обрядовой, магической ситуации; *весёлка* — длинная деревянная ложка, которой помещивали сметану или тесто; скалки, получившие название *каталки*; маслостойка, более известная на территории области как *пахталка*, ступа с пестами разных типов; ухваты, хлебные лопаты; кочерга; формы для приготовления блюда из творога (*пасхи*), представляющие собой деревянные ящики разных размеров, некогда изготовленные местными мастерами. На внутренней стороне створок такой *пасочницы* нередко располагался фрагмент рисунка, отражающий основные библейские мотивы и сопровождающийся в народе многочисленными этиологи-

ческими легендами пасхального периода: лестница (символ Вознесения Господня), голубь (символ Благовещения), верба (атрибут Вербного воскресенья) и т.д. Этот раздел экспозиции вызывает живой интерес у посетителей, когда экскурсовод начинает рассказывать о назначении предметов в бытовых и особенно в обрядовой ситуациях, о магической функции реалии.

На экспозиции представлен ткацкий стан с фрагментом белой ткани. Здесь же образцы домотканых изделий: ковры с узором, половики и т.п. Между ткацким станом и столом — манекен, облаченный в женский крестьянский костюм. Хозяйка как бы приглашает к столу, покрытому браной скатертью, на котором самовар и деревянное блюдо. В экспозиции представлен типичный образец обустройства «красного угла». Самым главным предметом была икона, которая передавалась из поколения в поколение. Чаще всего в тамбовских крестьянских семьях отдавалось предпочтение иконам Спасителя и Николая Угодника, иконам престольного праздника. В экспозиции выставлена одна из редких икон «Воздвижение креста Господня» (дерево, XIX в.). Икона покрыта рушником, выполненным в технике браного ткачества. На полочке (*полочка*), где располагалась икона, крестьяне в течение всего календарного года хранили прутья вербы и березовые ветки (*троицкая зелень*).

Внутреннее убранство дома, красота и качество одежды зависели от мастерства и художественного вкуса женщин, которые ткали, пряли, вязали, вышивали. Эта тема является основной для следующего раздела экспозиции, представляющего коллекцию одежды, тканей и вышивки в традиционном для крестьянского быта кованом сундуке, а также инструменты для тканья, плетения, вязания (костяной крючок, иглы, наперстки, спицы, донце, гребень, самопрялка). Коллекция полотенца сгруппирована по мотивам рисунков: обрядовые (свадебные, погребально-поминальные, родильно-крестильные), праздничные (пасхальные, троицкие, благовещенские), дорожные. Например, на белых конопляных пасхальных полотенцах вышит растительный орнамент и вписаны буквы «Х» и «В». В праздник Пасхи их вешали на икону, а рядом помещали два крашеные яйца.

Раздел, представляющий календарную праздничную обрядность, логично завершает экспозицию, выводя зрителя снова на деревенскую улицу. Два манекена в праздничных девичьих костюмах, перед которыми расположена корзина с крашеными яйцами, гармошка с развернутыми мехами позволяют экскурсоводу и зрителю соприкоснуться с еще одной стороной крестьянского быта — досугом.

Выставка пользуется широкой популярностью у гостей и студентов университета. На базе музея проводятся различные мероприятия, в том числе мастер-классы по традиционным ремеслам.

Примечания

¹ Смуров А., Ванчуров И., Ходецкий В. Университетский музей в XXI веке. Проблемы и перспективы // Музей. 2007. № 3. С. 58—61.

² Земко А. Знакомьтесь: зарубежные музеи науки и научно-познавательные центры // Музей. 2007. № 3. С. 64—69.

³ Пискунова С.В., Махрачева Т.В. и др. Словарь тамбовских говоров (духовная и материальная культура). Тамбов, 2002; Словарь тамбовских говоров (растительный, животный мир, ландшафт, метеорология) / Авт.-сост. С.В. Пискунова (отв. ред), А.С. Щербак, И.В. Поповичева и др.; М-во образования Рос. Федерации; Тамб. гос. ун-т им. Г.Р. Державина. Тамбов, 2003; Тамбовские говоры. Фонохрестоматия / Авт.-сост. А.С. Щербак, С.В. Пискунова, Л.С. Моисеева. Тамбов, 2005.

НАРОДНЫЕ ПОМИНАЛЬНЫЕ МОЛИТВЫ ИЗ КОМИ-ПЕРМЯЦКОГО ОКРУГА

С 1999 г. сотрудники Лаборатории культурной и визуальной антропологии (ЛКиВА) Пермского государственного национального исследовательского университета систематически осуществляют полевые исследования на территории Коми-Пермяцкого округа Пермского края. Особое внимание уделяется изучению почитаемых ландшафтных объектов (священных камней, водных источников, заветных деревьев), престольных праздников, традиционных магики-медицинских практик, а также похоронно-поминальной обрядности коми-пермяков. К настоящему времени в фондах ЛКиВА собран обширный материал, включающий записи религиозного фольклора (духовных стихов, причитаний, апокрифических поминальных молитв), бытующего в Коми-Пермяцком округе на русском языке. Одним из наиболее ценных в научном отношении жанров представляются народные молитвы, по всей видимости первоначально связанные с поминанием умерших без покаяния покойников.

Обряды поминального цикла, зафиксированные в ходе экспедиций и представляющие естественный контекст бытования народных молитв, представлены в антропологических фильмах руководителя ЛКиВА Е.М. Четиной «Чер-эшлан — говорящий топор» (2002 г.), «Ты прости-ко, прощай» (2004 г.), «Всемирный Семик» (2007 г.). В научный оборот введены и отдельные молитвенные тексты — как правило, привлекаемые в качестве иллюстративного материала при описании актуальных коми-пермяцких обрядовых практик¹. Однако, по-видимому, целостное представление о локальной традиции исполнения народных поминальных молитв (далее — НПМ) может дать лишь полный массив зафиксированных текстов². Такого рода подборка предложена в настоящей публикации; все записи сделаны сотрудниками ЛКиВА в северных районах Коми-Пермяцкого округа в 2000—2011 гг. (в экспедиции 2011 г. в Косинский р-н также приняла участие фольклорист Т.Г. Голева). Как удалось установить, приведенные НПМ опосредованно восходят к «Молитве о всех православных христианах» Кирилла Иерусалимского (IV в.), которая была переведена на церковнославянский язык в XV в. и получила развитие в древнерусской монастырской книжности (в составе Синодиков-помянников)³.

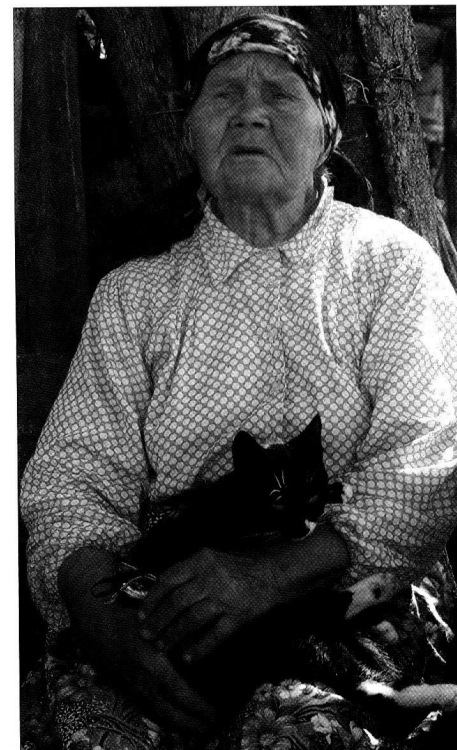
Практически все тексты зафиксированы на территории Косинского

(№ 1—5) и Кочёвского (№ 6—13) р-нов; текст № 14 записан в Гайнском р-не, но от уроженки Кочёвского р-на, которая переняла молитву от своей землячки. Таким образом, предварительно можно говорить о косинско-кочёвском ареале бытования НПМ (его северная и южная границы нуждаются в уточнении⁴). На обследованной территории выделяется несколько «очагов» наиболее интенсивного бытования этого жанра. Два из них находятся в Косинском р-не: один включает с. Пуксиб с близлежащей деревней Войвыл, другой составляют деревни Чазёво и Бачманово с окрестными населёнными пунктами; в обоих случаях функционирование НПМ поддерживается коллективными поминальными практиками на почитаемых «могильниках» (Шойнаыб⁵ и Важ-Чадзёв соответственно). В Кочёвском р-не НПМ бытуют в с. Юкseeво и его окрестностях; также можно выделить особый микроареал бытования традиции, центр которого составляют с. Большая Коча и д. Бороно (здесь находится одно из наиболее почитаемых старых кладбищ — Мокинский могильник⁶). НПМ известны и жителям окрестных населённых пунктов; в частности, тексты, сходные с боринскими и кочинскими молитвами, записаны в деревнях Отопково, Пелым, Сеполь.

Одну из наиболее примечательных черт НПМ составляет упоминание в них *важ отир* «старых людей» — обычно легендарных первопоселенцев, погребённых, согласно устной традиции, на почитаемых кладбищах (их имена или обобщённые наименования встречаются в 8 текстах из 14). Как правило, выявить такие номинации удастся путем дополнительных расспросов местных старожитов — участников поминальных молебнов. Вокруг каждого из «могильников», представляющих собой значимые объекты местного сакрального ландшафта, функционирует особый пласт несказочной прозы. Так, «могильное поле» Шойнаыб в д. Войвыл считается местом гибели множества солдат («войска»): «Там война, говорят, была. Там видели эти мечи и шашки. А это, Пантелеймон-то у них, говорят, был старший. <...> Там Санополит, Митрополит, Антрополит, Пантелеймон... Видимо, они старшие или что ли у них. Они там погибли. <...> Вот этих поминают» [1; 2011 г.]; «Там стоял какое-то войско. Это мне мама говорила... Или она от давних тоже слышала? <...> И войско это заболело брюшным тифом. И тут, на Шой-



Мария Еремеевна Салтанова, 1924 г.р., д. Чазёво Косинского р-на. Фото В. Баженова. 2001 г.



Ирина Александровна Голева, 1928 г.р., с. Пуксиб Косинского р-на. Фото И.Ю. Роготнева. 2011 г.

наыб, их похоронили. <...> [А почему называли их "митрополиты"?] А Митрополит что, разве это не старое имя?» [2; 2011 г.]. Митрополит (Митрий Полит) и другие погибшие в Войвыле упоминаются в текстах № 1, 1а, 2, 12. Чаше

в преданиях фигурируют местные пер-вopоселенцы; истории о них обычно контаминируются с сюжетом о «само-погребении» чуди. О «первых людях», похороненных на Мокинском могиль-нике, рассказывают: «Мокей и Борис, у них жены были Ульяна и Пелагия. Это первые люди тут. Самые первые. За них надо, но, это [молиться]. Они когда-то сами копали яму, на столбах делали... У них дети, говорят, не были, и они сами себя там похоронили, вот и всё» [3; 2011 г.]. Мокинские «старые люди» упоминаются в молитвах № 4 и 5, име-на этих первооселенцев распознаются и в других текстах (№ 6, 9, 13)⁷.

Хорошим знатоком локальной фольклорной традиции, связанной с местом Важ-Чадзёв, была Мария Ере-меевна Салтанова, 1924 г.р., житель-ница д. Чадзёво. Беседы с ней велись в 2000—2004 гг.; в результате был записан корпус текстов, дающих представление о функционировании важ-чадзёвского могильника как сакрального объекта, а также о других почитаемых в прошлом могильниках (пеклабский Шойнаыб, Нюрмэдор), которые со временем пе-решли в разряд «страшных» мест⁸. Глу-бокая погруженность информантки в традицию обусловлена, по-видимому, тем, что на момент нашего знакомства с М.Е. Салтановой она была практи-кующей «знающей» и, помимо проче-го, осуществляла обряд *черешлан*. Как известно, это коми-пермяцкое гадание на подвешенном топоре или медной иконке производится с целью узнать имя христианского святого, умершего родственника или *важ отир*, которые наслали на человека *мыжу* — внезап-ную болезнь⁹; излечить ее можно лишь через участие в соответствующих пре-стольных молебнах или поминальных обрядах (в том числе коллективных — на почитаемых могильниках)¹⁰.

Как следует из полевых материалов, сфера применения НПМ несколько шире, чем коллективные или частные (семейные) молебны на кладбище в ка-лендарные поминальные дни. Их могут произносить и на домашних поминках (на 3-й, 9-й, 40-й дни, «годины», «па-мять»). Приведенные НПМ бытуют в двух формах — устной (№ 1—5, 8, 9, 14) и письменной (№ 6, 7, 10—13). В тетра-дях текст записан либо линейно (№ 6, 7, 9, 12, 13), либо «в столбик», т.е. имеет форму стиха (№ 10, 11). Молитва № 6, возможно, является результатом конта-минации двух или более текстов, воз-никшей в процессе его переписывания друг у друга пожилыми женщинами.

Особый интерес представляют мо-литвы, которые удалось зафиксировать с вариантами. Тексты № 1 и 1а были

записаны от одного информанта с про-межутком в 11 лет, при этом второй вариант молитвы существенно короче первого, что, по всей видимости, связа-но с особенностями бытования НПМ: их композиция, в основе которой лежит открытый перечислительный ряд, до-пускает возможность «сворачивания» и «разворачивания» элементов текста. Об этом же свидетельствуют тексты № 2 и 2а, записанные от одной носительницы традиции с промежутком в несколько дней. Примечательно, что развернутые варианты молитвы (№ 1, 2) были полу-чены в ходе интервью, тогда как в си-туации реального поминального обряда информанты произносили значительно более короткие тексты (№ 1а, 2а). О том, что исполнение НМП допускает определенную степень импровизации, свидетельствуют включенные в подбор-ку фрагменты интервью (№ 3, 8).

Узнаваемый фрагмент русскоязыч-ного молитвенного текста был зафик-сирован у коми-пермяков еще в XIX в.¹¹ Мы полагаем, однако, что обнаружен-ные в Коми-Пермяцком округе НПМ представляют собой восточнославян-скую народно-православную тради-цию, сохранившуюся в иноэтничном окружении. Более или менее близкие параллели к ним можно найти в эт-нографических источниках XIX в. Так, сходный духовный стих, по сути на-поминающий молитву, был известен крестьянам Кадниковского уезда Воло-годской губ.¹² Развернутые поминаль-ные молитвенные стихи, содержащие близкий перечень номинаций (умерших «не своей смертью»), бытовали в зоне русско-белорусских контактов; они представлены в собраниях В. Варенцо-ва, П.В. Шейна¹³. Коми-пермяцкие за-писи отличает перечисление местноп-читаемых «старых людей», что связано со спецификой локальной традиции и может быть объяснено адаптацией рус-скоязычных текстов к местным обрядо-вым практикам¹⁴.

Тексты

1. Господи Иисусе Кресте, Сыне Божие, молитвами. Во имя Отца и Сына и Свято-го Духа, аминь [3 раза]. Помяни, Господи, первых людей: Евгия Адама, Пётра Павла, Кузьма Заклюшника, Осипа Задверника, царя Давыда, царя священика, митрополиты, архимандриты, [нрзб.] Иона. Три тысячи младенцев, три тысячи мла-денцев, три тысячи младенцев. Мать сыра земля, открывайте ворота лево и направо, отпускайте всех моих сродников, всех моих родителей, всех моих родственников. По-мяни, Господи, военных солдат, на поле пропавших, честных и праведных, топором отчужденных, ножом отрезанных, землёй

задавленных, ружьём застреленных, воду утоплявших, без вести пропавших, Иван Батальон. Помяни, Господи, все мои родители, все мои родственники, сёс-тари дедушки, сёсстари бабушки, знав-шие и не знавшие, в воду утоплявшие, в огне загоревшие, в лесу заблудившие-ся, бездетные благодетели и добродетели, плодные и бесплодные, близкие и дальние, петлей висевшие, на дороге пропавши-еся, водой умывавшиеся. Вологодская Бо-городица, Варвара Мученица, идите, помя-ните, что у меня есть на столе [4; 2000].

1а. Помяни, Господи, первых лю-дей, Еву и Адама, Пётра Павла, Козьму Заклюшника, Осипа Задверника, царя Давыда, царя священика, митрополи-ты, архимандриты, [нрзб.], сорок тысяч младенцев, сорок тысяч младенцев, сорок тысяч младенцев. Мать сыра земля Варва-ра, открывайте ворота налево и направо, отпускайте всех моих сродников, знающих и незнающих, близких и дальних, все ста-ры дедушки, все стары бабушки, [нрзб.] на мои могилы [4; 2011]¹⁵.

2. «Помяни, Господи, усопших раб твоих, родителей моих, родственников, начальников, благодателей и всех право-славных хрестыян. Простимся, согреше-ния вольная и невольная, даруем цар-ствие небесное. Осип Ключник, Григорий Задверник, отворите двери Евы и Адама. Митрополит, Санополит, Онтрополит, Пантелеймон, надежда мать сыра земля, царь Константин, царица Елена, отворите ворота лево-направо, отпустите всех мла-денцев, всех родственников, родственни-ц, нищих и ящих, в лесу заблудивших, топо-ром рубящих, ружьём стреляющих, в воде утонувших, в огне горящих, в петле висевших, знающие и незнающие, плод-ники и бесплодники, верующие, неверую-щие. Помяни, Господи, на войне убитых, в плен попавших, бездетные, вдовы, беспри-зорные, старолежаше повсюду, старые де-душки, старые бабушки». И вот помянем: Чач, Бач, Юкси, Пүкси [1; 2011 г.].

2а. Помяни, Господи, на войне убитых, в плен попавших, бездетные, вдовы, бес-призорные, старолежаше повсюду [нрзб.; возможно, по-коми-перм.] [1; 2011 г.]¹⁶.

3. Она [мама] так читала. Встанет, побелит печку и начнёт: «Помяни, Господи, всех святых, Ноя справедливого со всей се-мейством...» Я так только... Вспоминаю когда — читаю... «всех сродственников по плоти, старые дедушки, старые бабушки, знающих и незнающих», вот, потом читаю новых — все имена перечислю... вот, от своего рода, от мужа рода. А потом опять говорю: «знающих и незнающих. Помяни, Господи, всех святых, в лесу заблудивших-ся, в воду утопившихся, на войне убитые, военнопленные». Вот так читаю... Да мно-го так читаю, но не могу, не могу расска-зать сейчас [2; 2011 г.].

4. Помяни, Господи, все святые: Давыда да Данила, [нрзб.], отпусти, грешники, праведных, помяни Господа православных крестьян, крестолюбивые воинства всех погибших: дорожники, военнопленные, нищие, жаждающие, все заблудившие, утопляющие, соседы, братья, сестры, старые, девицы, Чадзь, Бадзь, Юксь, Пуксь, мокинские, шойнабские, нюрмдорские [5; 2002 г.]¹⁷.

5. Святыи Боже, Святыи крепкий, Святыи бессмертный, помилуй нас! [3 раза]. Вспомняи, Господи, всех святых: Давида, Исака, Данила, Якова, Давыда-переводчика [перевозчика?], Ивана Крестителя, Елизавету, Захарию, Чадзь, Бадзь, Юкси, Пукси, шойнабские, мокинские, нюрмдорские, водоутопляющие, лесозаблуждающие, ножники, топорники, военнопленные, военноубитые, монахи, монашки, беспризорники, сироты и младенцы [6; 2002].

6. Помяни Господи душу усобищих раб твой Ева и Адама, суки чачи бачи, военные, пленные, царь Канстатин, царица Мария, у Марии [нрзб. — Лукерья?], Иван Креститель, Иван Бутыжник, Иван Замочник, Осипа да заключник. Берите семьдесят семь ключей, открывайте семьдесят замков, открывайте семьдесят семь дверей отпущайте наших родителей. Аминь.

Помяните Господи Царь и Царицы Первый праведник Боря и Ева и Адама [со] своими детьми Аниты и Политы. Помяните на рыбном пироге, кисель, печень, сусло, брага, блинами.

Помяните ближние и дальние на войне убивающие, оружием стреляющие, в лесу заблуждающие, воде утопляющие, на дороге умирающие, ножом убивающие, вольные не вольные, всех родителей, сродников, благодателей, всех православных христиан дарует им Царствие небесное [7; тетрадь].

7. Почы и почица [?] Кузьма и Данил Ева и Адама царские поколена попами и дяками, всеми священниками. Иван Бутыжник, Иосифа ключники, Никита замочник. Пустите прав. дедушек, прав. бабушек, всех честных родителей, всех честных праведных, всех заморящих, ножом резающих топором рубящих, на дороге умирающих, на войне убивающих, воде утопляющих, под машину попавшие, в лесу заблуждающих, бездетных, старых дедушек и бабушек. Аминь [7; тетрадь].

8. «Помяни, Господи, Адама, Еву и усопших». «... Когда свечку зажжешь, покलों будешь ставить. На поминках. «... А Юкся, Пуксь — там ведь опять Юкеевские, здесь нет [не поминают]. «В войну убивающие, в воде утопающие, в огне горевшие», — вот всё это тоже скажут. «...» Всех называем. «Ножом резавшие, топором [нрзб. — коловшие?], на дороге умирающие, все в огне сгоревшие, вольные и невольные». А заканчивается «вечная память» [7; 2011 г.].

9. Помяни, Господи, Ева и Адама, Мока и Бориса, Улита и Полита, Кузьма, Кач, Бач, Портот и Домна, сучковских, бачковских, всех попов, всех дяков, всех серебрянников, на море островников, пустынников, убивающих, в лесу заблуждающих, зверями растерзанных, ножом порезанных, пострелянных, самоубийцы, отравляющихся, задавливающих, в омраченных ума, парализованных, лихорадочных, [в] больнице умирающих, [с] голоду умирающих, бездетных, беспризорных, сироты и вдовицы, кормящих и поющих, подающих милотины и всех православных христиан, безбожных, коммунистов, ключники-замочники, царя Давыга, Ивана Батожника, отворяйте ворота, отпустите наших родителей на честный, на праведный обед [8; 2011]¹⁸.

10. Помяни, Господи — Царство небесное, / Покойное место / Ева и Адама отворяйте / Двенадцать замков / Золотыми ключами, / Отпустите всех, наших / Родственников и родных [9; тетрадь]¹⁹.

11. За упокой / Дарья, Екатерина, Дарья [Царя?] Давида / Ивана, Божника, Осипа / Дворника Якова Батожника / Советчика Ева и Адам / Три тысячи дверей, замки, / три окна отпирайте, / отпущайте наших родителей / сродников всех души усобищих рабов / Аминь [10; тетрадь].

12. Помяни Господи / Ева и Адама, Лука, Марка, Митрия Полита, Мара, Кузьма, Каг [Кач?], Баг [Бач?], Парток Домна, Афонасия, Сидора, Кучковских Балкановских, всех попов, дяков всех серебрянников, 11ь священников 40 мучеников, островников, пустынников. На войне убивающих в госпитале умирающих, в больнице умирающих, в тюрьме сидящих, на дороге умирающих, дверями расстерзающих, ножом порезанных, топором порубленных самоубийцев, задавлиющих, отравляющих, в огне горящих, омраченных ума, в воде утопляющих, парализованных кормящих, поющих и всех добродетелей православных христиан, всех родителей соседок, знакомых, нищих, забывающих по имени.

Ключники, замочки Ивана Батожника отпирайте ворота, отпущайте наших родителей, честных и правдивых На честный обед. Помяни Господи / Всех родителей [10; тетрадь].

13. Помяни Господи, / Еву да Адама, Улита и Полита, Мака и Бориса, Царя и Давида, сирот и девиц, Монашество, на воде утонувших, в лесу заблудших, на войне убитых, голодной смертью умирающих, беспризорных и бездетных, ключники и древника [дверника?], Иоанна и Бого- слова, Иосифа Батожника, священников Ивана, Тимофея, Аникия, Послушным Анна.

За упокой оптинские старцы. Иларион, Исаакий, Амвросий, Леонид, Макарий, Моисей, Варсонофий, Анатолий, Иосиф, Ни-

кон, Анатолий, Нектарий, Архимандрит, Тимофей, Иоан, Николай, Петр, Виктор. 4 тысяч младенцев, убитых за Христа, 40 тысяч мучеников пострадавших за Христа. / Усопших родителей [11; тетрадь].

14. Потом человек, старший, допустим, кто в семье, читает молитву перед Богом. Ну, вот у меня, допустим, три иконы: Отец, Сын и Святой Дух, я молось и говорю: «Помяни, Господи, Анну Петровну», — приглашаю как к столу её. Потом говорю: «Помяни, Господи, в лесу блуждающих, помяни, Господи, ружьём пострелявших, помяни, Господи, ножом порезавших, помяни, Господи, тысячу младенцев...» И потом перечисляю того, кто меня, как это... обидел, чтобы его помянуть. Больше я ничего не знаю, может, больше где-то есть, в молитвенниках [12; 2003 г.].

Примечания

¹ См., к примеру: Жуланова Н.И. Поминание «старых» у коми-пермяков // Религиозный опыт народной культуры. Образы. Обычаи. Художественная практика: Сб. ст. / Отв. ред. Н.Ю. Данченкова. М., 2003. С. 149—172; Чугаева С.В. Важ важжез касьтылом — поминание предков на культовых местах коми-пермяков // Сакральная география в славянской и еврейской культурной традиции: Сб. ст. М., 2008. С. 260—271; Четина Е.М. Пасха и Плэшка: весенняя обрядность северных коми-пермяков // Временник Зубовского института. Вып. 3: Пасха: Многообразие культурных традиций / Ред.-сост. В.В. Виноградов. СПб., 2009. С. 92—98; Четина Е.М., Роготнев И.Ю. Символические реальности Пармы: Очерки традиционной культуры Пермского края. Пермь, 2010; Королёва С.Ю. Представления о мыже в народных поминальных молитвах, несказочной прозе и обрядовой практике коми-пермяков (опыт системного описания) // Вестник Пермского ун-та. Российская и зарубежная филология. 2011. Вып. 4. С. 194—203.

² Более широкий материал позволяет также поставить вопрос о жанровой поэтике НПМ; см.: Королёва С.Ю., Четина Е.М., Роготнев И.Ю. Народные поминальные молитвы: жанровая поэтика и специфика бытования // Вестник Пермского ун-та. Российская и зарубежная филология. 2012. Вып. 2. С. 93—102.

³ См. об этом: Дергачева И.В. Древнерусский Синодик: исследования и тексты // Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. Вып. 6. М., 2011. С. 25—33, 52—55 и др.

⁴ В этнографической литературе представлена единичная запись НПМ, сделанная на территории Юринского р-на Коми-Пермяцкого округа, населенного русскими; см.: Бахматов А.А. Русские в Коми-Пермяцком округе: обрядность и фольклор: Материалы и исследования / А.А. Бахматов, Т.Г. Гол-

ва, И.А. Подюков, А.В. Черных. Пермь, 2008. С. 109.

⁵ Существует свидетельство, что коллективные поминки на Шойнабые осуществлялись коми-пермяками уже в начале XX в.: «Здесь при рытье дорожных канав в 1908 г. жителями были открыты кости людей и найдены некоторые чудские изделия. Это открытие могильника повело к установлению поминального дня погребенных здесь людей. Женщины-пермячки, не зная имен умерших, при чтении молитв поминают так: "Помяни старых дедушек и бабушек". Духовенство тоже было вынуждено являться сюда для поминовения и молиться об усопшей чуди»; см.: *Кривошеков И.Я.* Словарь географическо-статистический Чердынского уезда Пермской губернии. Пермь, 1914. С. 301—302.

⁶ Подробнее о почитаемых местах Важ-Чадзёв и Важ-Мокин (Мокинский могильник) см.: *Грибова Л.С.* Пермский звериный стиль (Проблема семантики). М., 1975. С. 104—105; *Климов В.В., Чагин Г.Н.* Круглый год праздников, обрядов и обычаев коми-пермяков. Кудымкар, 2005. С. 155—161; *Четина Е.М., Роготнев И.Ю.* Символические реальности Пармы... С. 40—41.

⁷ Помимо местнопочитаемых «старых людей», в молитвах подробно перечисляются погибшие неестественной смертью; они названы в 12 текстах из 14, что свидетельствует об особой значимости этой группы для данной жанровой разновидности НПМ.

⁸ Подробнее об этом см.: *Королёва С.Ю.* «Знающий» в современной коми-пермяцкой деревне // *Славянская традиционная культура и современный мир.* Вып. 6. М., 2004. С. 81—91.

⁹ Краткий обзор этнографических источников см. в: *Мальцев Г.И.* Народная медицина коми-пермяков конца XIX — начала XX вв. (Историко-этнографический аспект). Кудымкар, 2004. С. 59—65, 116—118. О современных вариантах обряда: *Градусова О.В.* «Вешание топора» в магической практике коми-пермяков // *Этническая культура и современная школа: Материалы обл. науч.-практ. конф. (г. Кудымкар, 2003 г.).* Вып. 1. Пермь, 2004. С. 206—214.

¹⁰ О связи НПМ с обрядом *черешлан* подробнее см.: *Королёва С.Ю.* Представления о мыже в народных поминальных молитвах... С. 194—203.

¹¹ «В Чердынском уезде приглашаются вместе с поминаемым усопшим "клошники, ларешники, дедушки, бабушки, души безродных, в лесу заблудшие, в воде утопшие"; см.: *Смирнов И.Н.* Пермяки. Историко-этнографический очерк // *Известия общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете.* Т. 9. Вып. 2. Казань, 1891. С. 244.

¹² Русский Север: этническая история и народная культура. XII—XX в. / Отв. ред. И.В. Власова. М., 2004. С. 692.

¹³ *Варенцов В.* Сборник русских духовных стихов. СПб., 1860. С. 211—212; *Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1893. Т. 2. С. 665—669, 671—673.

¹⁴ Подробнее о восточнославянских типологических параллелях к коми-пермяцким записям см.: *Королёва С.Ю.* Русскоязычные апокрифические молитвы в традиционной культуре коми-пермяков (о генезисе и некоторых типологических параллелях) // *Проблемы социо- и психолингвистики: Сб. ст. Вып. 16: Лингвокультурная ситуация и билингвизм в Пермском крае: материалы Регион. междисциплинар. науч. совещания / Отв. ред. Е.В. Ерофеева.* Пермь, 2012. С. 88—102.

¹⁵ Записано во время поминального молебна на Прокопьев день (21 июля).

¹⁶ Записано во время поминального молебна на Прокопьев день.

¹⁷ Записано после поминального молебна в Троицкую субботу в д. Чазёво.

¹⁸ Записано после поминального молебна в Троицкую субботу в д. Борино.

¹⁹ В данном населенном пункте этот текст зафиксирован также в тетради другого информанта, но поскольку отличия касаются лишь знаков препинания, мы приводим один вариант.

Список информантов

1. А.Е. Батуева, 1931 г.р., с. Пуксиб, Кос.
2. Н.П. Федосеева, 1940 г.р., д. Войвыль, Кос.
3. М.Я. Хомякова, д. Борино, Коч.
4. И.А. Голева, 1928 г.р., с. Пуксиб, Кос.
5. К.Е. Батуева, 1927 г.р., д. Чазёво, Кос.
6. М.Е. Салтанова, 1924 г.р., д. Чазёво, Кос.
7. Е.А. Рискова, 1940 г.р., с. Б. Коча, Коч.
8. Т.В. Гагарина, 1935 г.р., урож. д. Борино, Коч.; живет в д. Большой Пальник, Коч.
9. В.С. Батуева, 1941 г.р., д. Отопково, Коч.
10. Е.Ф. Петрова, 1941 г.р., д. Пельм, Коч.
11. М.Г. Вавилина, 1940 г.р., д. Сеполь, Коч.
12. Л.С. Осипова, 1957 г.р., урож. Кочёвского р-на, живет в д. Чажегово Гайнского р-на.

Сокращения

Кос. — Косинский р-н; Коч. — Кочёвский р-н

С.Ю. КОРОЛЁВА, канд. филол. наук;
Е.М. ЧЕТИНА, канд. филол. наук;
И.Ю. РОГОТНЕВ, канд. филол. наук;
Пермский гос. нац. исследовательский ун-т

ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЕ РАССКАЗЫ ИЗ СЕЛА НОВОАЛЕКСАНДРОВСКОЕ ВЛАДИМИРСКОЙ ОБЛАСТИ

В 2011 г. во время экспедиции в Суздальский р-н Владимирской обл. мы познакомились с Марией Петровной Хариной, 1932 г.р. (с. Новоалександровское). Мария Петровна родилась в Горьковской обл. (Вознесенский р-н, д. Починки), в возрасте 15 лет переехала в Пермскую обл., где вышла замуж за коми-пермяка, и прожила там с 1947 по 1969 г.; потом переехала сначала в Горьковскую, а затем во Владимирскую обл. Благодаря такому миграционному опыту Мария Петровна в разговоре с нами проводила широкое сопоставление этнографических фактов, в особенности похоронных обрядов (уже несколько десятилетий она помогает на похоронах: обмывает, исполняет похоронные духовные стихи, поет во время церковного отпевания, инструктирует родственников умершего). Кроме того, много лет Мария Петровна занимается заговорной и знахарской практикой; знает множество примет. Но особенно ценными из нашего пятичасового интервью нам представляются несколько эсхатологических сюжетов, по поводу которых информантка активно рефлексировала и которые соотносила с прошлым и с настоящим. Эти рассказы мы и предлагаем вниманию читателей.

«Преставление»

Мы же в моей-то жизни — ни самолётов, ни тракторов, ни машин не видели. Я поехала в Навашино, там родные у нас жили. Поехала. <...> Поезд идёт, а я бягом бежать от поезда, думала, что он меня задавит. Док он по рейсам идёт! Ничего не видели. Тогда-то в поле жали, а самолёт летел, так мы все попрятались, снопами укрылись. Этот был, летел кукурузник, а он ведь как шумит! Все, кто были на поле, попрятались — ни одной души нет. Пролетел этот самолёт, все вылазняют, как сычи. Что это такое? Преставление. Самолёт пролетел. То не видели-то. При моей-то жизни, я всего-то 80 лет, восьмой десяток живу, восьмой десятый год. А трактор-то этот приехал, так все за ним, и дети-то бежим, у, страсть-то Божия!

Две войны

Когда-то упокойник мамин брат до войны ж читал это-то... Евангелие — или Библию... — Библию, наверное. Вот он читал — вот я слышала. Вот будут, говорят, летать по небу железные птицы.

Думаю, как это — железные птицы по небу летать? Представления не имели. Будут поля пахать железные лошади. Будет весь белый свет перетенённый железными тенётами. Как весь белый свет могут перетенети железными тенётами?! Перетенетили ведь!.. Провода-то. Вот это ж до войны ешшо. <...> Ешшо он читал... Как... Вот это хорошо помню, погоди. Будет война. И войну предсказал. Будет война, и погибнут очень много людей.

И перед войной мы видели — вот это за пятнадцать километров, на Покров были мы на маминой родине. И мы спали, а одна бабка, у ней была астма, и она не спала. Она всё время вот так на стол положит подушку и вот так сидя спала. Она увидела на небе пресвятую Богородицу, огненная. С одной стороны стоит вот так вот мятла, а с другой стороны столб... огненный. И она идёт к нам, разбудила нас. Это мы у моей племянницы ночевали, у тётки Сани, она идёт как раз. Она мне двоюродная сестра, идёт: «Санька, Санька! Выходите, поглядите хоть, чего на небе творится!» Вот и там сидит пресвятая Богородица с младенцем, и по одну сторону так стоит мятла. И мятла вот так вот кверху. А в другую сторону — столб. Это было вот перед войной. [А что значит мятла?] А смляло сколько людей? [А столб?] А столб — уж вот не знаю. Сколько-то остановит столб. Сколько-то. Остались же люди. Встал же этот столб опять. Город-то восстановился же, все же восстановили всё. Столбом стало же всё как было, и он не свалился, не валялся. Кабы он упал, столб, может бы, всё погибло? А всё-таки и народ, и всё восстановили. Люди же живут, продолжается жизнь.

И он [дядя] вот сказал: пройдёт война, погибнут много народу. Но ишшо будет война. Всемирная война. Но после этой войны останутся люди, как редкие конопели. Вот ишшо война. Жизни нам дано только до 2000 года. Господь сказал: «За правду прибавлю, за неправду убавлю». Какая же? Вот за то правда, что восстановили церква. Всё-таки некоторые люди пришли к Господу Богу. Всё-таки нас хоть не много людей, а верушши есть.

Можеть, эта вера, как читал вот он, город, города, в города шла, смерть шёл. Если бы было в городе хотя два верушших человека, остался бы город — а он провалился под землю, весь город. Там не было ни одного верушшего человека. [А что это за город?] Было, раньше проваливались целые города, под землю уходили. Вот раскопки раскапывают же всё. Шёл Господь с этим вот смертём, в городе были три человека верушшие. Город остался жить. Он оставил — из трёх человек верушших город осталси. Вот и мы всё-таки есть люди верушши Господу Богу, Господь, всё-таки мы молимси не только за себя, а за всех православных крестьян молимси. И за упокойников молимси, и за живых за всех молюсь. Нам надо молиться

не только за себя. Мы молимся за людей, а Господь за нас молится.

«Брёвна лежат»

Война, вот я тебе одно скажу. Шас у меня вот было такое предсказание, я не могу объяснить. Я вот, как бы сказать тебе, как ясновидяща. Я не сплю. Я глаза закрываю, я ше не заснула. И вот вижу, знаешь, что вот деревянные дома, улицы, и эти брёвна лежат вот так вот друг на друге. Не то что дом он разваленный, а вот так брёвна, как будто бы вот траву скосишь ряд. Скосишь ряд травы — и вот так вот эти брёвна лежат вот друг на дружке. И эта вся улица — дома — одны брёвна. А поле — по полю чёрные, вот чего-то лежат чёрные. Я вот стараюсь к этим мешкам подойти — мешки ли, люди ли там лежат мёртвые, — я не могу. Я сразу глаза открываю, меня как не допускают до этого места дойти, посмотреть, что там. И брёвны я вижу — я даялю вижу, но стою с краю. Чтоб мне туды протить да посмотреть, далеко ли эти все. Но домов я не вижу. Вот только эта вот улица в брёвнах. Вижу вот эти брёвны. [И что это такое?] Не знаю. Не знаю, что за предсказание такое.

«Придёт ураган...»

[А про последние времена что еще говорили?] А про последние времена чё говорят — жди вот смерти. Какой-нито придёт ураган, смерч, снесёт. Божьи силы сильные.

[А что в прошлом году жара такая была, пожары?] Эта жара, пожары — это ещё цветики. А вот придёт ураган какой-то, он снесёт все, не смотри, что наши стены толстые, — он и ето снесёт. [А то, что была жара и пожары, это было нам какое-то предзнаменование?] Это, это предупреждение нам было. Да приди ты к Господу Богу, видишь, что нас Господь уже карает, показыват нам, что есть сила Божья, сожтёт нас, или зальёт нас, или снесёт нас. Это предупреждение нама. И что нам? А нынешний год — может быть, зальёт он нас до зёмли. Уродит урожай, но снять яго не снимешь. Божья сила. В прошлый год — не уродилось, жарой сожгло. А нынче — можеть, водой зальёт. Вот щас она растёт, а к осени пойдут лить, и лить, и лить, и лить. И все сгниёт, ничего не возьмёшь. А на следующий год, можеть, нас вообще снесёт с лица земли всех. Нам жита недолго осталось. Как по Писанию писано-то, вот дядя-то читал — будет хорошая жизнь, но недолго. А мы уж сколько — долго живём, хорошая жизнь. При Брежневке жили вот получше, при Брежневке токо жили спокойно. И мало получали, но дешёвое всё было.

«До двухтысячного года нам жизни Господь создал...»

Дядя, он не рассказывал, он много читал. Он сказал, вот до двухтысячного года нам жизни Господь создал, а с двух-

тысячный... Я детей рожать не хотела, не хотела замуж выходить. Мечта у меня была — жить одной, построить маенький домик и там молиться Богу и жить одной. А вот мечта моя не так сбылась. А шас у меня вот сколько человек детей! Мне жалко — дети, внуки, правнуки. Вот как погибать? А будут гибнуть все. Будет, говорят, тижало только тем — беременным женщинам и с малыми детьми.

Духовный стих

«Христос с учениками выходит с храма». Я тоже ее не полностью, вот конец не знаю.

Христос с учениками выходит с храма
С прекрестную песню своей,
С прекрестными речами,
С прескорбными очами.
Учил он любимых друзей.
— Скажи нам, Учитель,
Когда конец будет,
Пока ещё с нами живёшь?
Скажи нам, Учитель,
Когда конец будет,
Когда засудит нас придёшь?
— Услышите войны, военные звуки,
Восстанет народ на народ
И будут болезни, и скорби, и боли,
И братская кровь потечёт.
(Течёт она, братская кровь? Вот. Вот она, даст сколько нам Господь.... Жди: не ныне — завтра.)
И будут болезни, и скорби, и моры,
И братская кровь потечёт.
(Вот ишо дальше есть, но я забыла, как там...)

Не бойтесь, люди, что пропала надежда!
Держите светильники в руках.
(А ишо тут куплет:)
Хто попадётся в поле и не дома,
То пусть он домой не спешит <...>

Вот, и что нам больше, дальше ждять? Это же всё истина-правда! Всё сходится, что было по Писанию писано, всё это сходится. [А что потом будет?] Свету конец. [А потом?] А потом — не знаю. Останутся люди или не останутся? Каких людей оставит? Которых, может, соберёт Господь. В рай свой уведёт. А которы грешники — будут гнить на земле, черви их будут есть. Будет ли ишо родить земля, будет ли мир существовать? — об этом никто не знает. Сейчас до сих пор я вот нигде не слышала ишшо, будет ишшо мир или не будет. Можеть, останутся святые люди, которы достойны Господу Богу, будут создавать мир, безгрешные люди. Они не будут грешить и другим не дадут грешить... А точно я не могу сказать.

Публикация А.Д. СОКОЛОВОЙ,
Ин-т этнологии и антропологии РАН;
И.А. НИКОЛАЕВА,
Российский гос. гуманитарный ун-т
(Москва)

К ЮБИЛЕЮ ТАТЬЯНЫ ГРИГОРЬЕВНЫ ИВАНОВОЙ

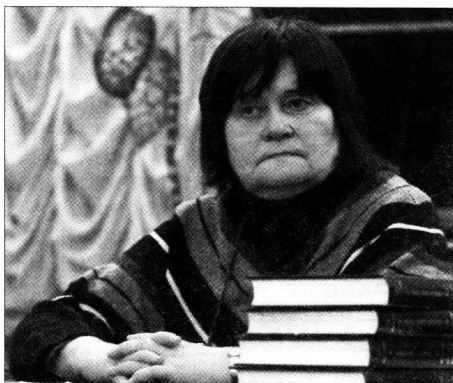
11 марта 2013 г. празднует юбилей Татьяна Григорьевна Иванова — доктор филологических наук, известный фольклорист, связавший свою судьбу с Институтом русской литературы (Пушкинским Домом) РАН, автор более 300 научных трудов.

Сфера научных интересов Т.Г. Ивановой охватывает историю русской фольклористики, эпосоведение, библиографию и историографию русского фольклора. Благодаря ее усилиям были переизданы труды Д.К. Зеленина, К.В. Чистова, тексты классических русских сказок, вышли в свет разнообразные указатели архивных материалов и был воплощен в жизнь масштабный проект — биобиблиографический словарь «Русские фольклористы». Т.Г. Иванова является автором учебно-методического пособия «Введение в фольклористику. Русский и славянский фольклор» (СПб., 2003) и одним из авторов уникального курса «История русской фольклористики», в котором история науки об устной народной словесности раскрывается на фоне общественно-политической ситуации разных эпох, учитывается вклад краеведения в развитие фольклористики, рассказывается о становлении фольклорных архивов, о развитии основных научных направлений, о судьбах наиболее ярких представителей науки¹.

Сотрудники Отдела русского фольклора ИРЛИ РАН, коллеги по научному цеху искренне поздравляют ее с юбилеем и желают творческих успехов, здоровья.

Фольклористы младшего поколения, прошедшие через аспирантуру ИРЛИ РАН, которую много лет возглавляла Т.Г. Иванова, высоко ценят ее заинтересованное участие в их научных судьбах. Т.Г. Иванова остается очень внимательной к устным выступлениям и публикациям своих подопечных — бывших аспирантов, и не только тех, чьим научным руководителем она являлась сама. Она всегда очень отзывчива в ситуациях необходимости получения отзывов на рукописи и рекомендаций к публикациям. Более того, она проявляет готовность помочь с публикацией статей, тем самым подвигая к завершению или совершению этого научного труда. Осуществляя большую редакторскую работу, Т.Г. Иванова остается неформальным редактором, для которого характерны скрупулезность в выверке текстов и такт по отношению к автору. Она не отказывает в своей поддержке региональным центрам, участвуя в организуемых ими конференциях (Т.С. Канева, Сыктывкар).

Вы сделали очень много для нашей науки: долгие годы издавали библиографический указатель «Русский фольклор», написали фундаментальную «Историю фольклористики XX века», поддерживали развитие фольклористики в регионах — трудно перечислить всё сделанное Вами (Н.В. Дранникова, Архангельск).



Татьяну Григорьевну мы, петрозаводские коллеги, знаем очень давно, еще совсем молоденькой аспиранткой она приезжала в Научный архив Карельского филиала АН СССР работать с фольклорными коллекциями. Работала она очень усердно, что называется «не поднимая головы», и продолжает так работать по настоящее время. Из нее получился удивительно работоспособный ученый. Меня всегда поражали объемы ее работ, кажется, что для нее нет ничего невозможного. Еще она очень отзывчивый человек. Помню, никак не утверждалась в печать работа одной нашей сотрудницы. Я посоветовала ей обратиться за отзывом к Татьяне Григорьевне. Ее слово оказалось решающим, и рукопись пошла в печать. Уже несколько раз Татьяна Григорьевна была руководителем оргкомитета «Рябининских чтений» — конференции, оказавшейся в свое время осиротевшей, так как ушли из жизни Б.Н. Путилов и К.В. Чистов. Татьяна Григорьевна подняла флаг наших учителей и достойно продолжает наше общее дело. Здоровья Вам, дорогая Татьяна Григорьевна, творческих сил, долгих и плодотворных лет! (В.П. Кузнецова, Петрозаводск).

Татьяна Григорьевна Иванова с первых лет создания музыкально-этнографического отделения Санкт-Петербургской государственной консерватории принимает самое активное участие в разработке образовательной программы, составлении и совершенствовании новых учебных курсов по «Поэтике фольклора», «Истории фольклористики и этномузыкологии». Авторские программы Т.Г. Ивановой отличаются широким охватом проблематики и вместе с тем глубиной и тщательностью проработки каждой темы. Ее лекциям, так же как и научным трудам, свойственна информативность, точность, предельная объективность в оценках. При изложении этапов истории фольклористики Татьяна Григорьевна внимательна к личности каждого исследователя, его судьбе, обстоятельствам жизни. Чуткость, небезразличие проявляются и в отношении коллег, преподавателей, сотрудников и студентов, для которых опыт непосредственного общения с такими учеными академического уровня, как Т.Г. Иванова, бесценен. Одновременно Татьяна Григорьевна требовательна и прин-

ципальна, когда дело касается профессионального долга. Ее авторитетное мнение помогает разрешать многие проблемы и сложные задачи, отстаивать позиции, на которых только и может развиваться наука (Г.В. Лобкова, Санкт-Петербург).

Татьяна Григорьевна Иванова — один из самых авторитетных фольклористов современной России, успешно реализующий себя во многих областях научных исследований. Ее привлекает необычайно широкий круг проблем: теория фольклора и отдельных его жанров; закономерности бытования и передачи произведений народного творчества; научная критика текстов старой записи; история русской фольклористики; популяризация русского фольклора за рубежом (переводы на английский язык русских былин и комментирование их для иностранных читателей); поиски и находки в области библиографии. Т.Г. успешно продолжила многолетние разыскания М.Я. Мельц по созданию целой серии библиографических указателей «Русский фольклор», которые давно стали настольными книгами не только профессиональных фольклористов, но и всех, кто исследует народную поэзию. Ею подготовлено и издано несколько сборников, которые ввели в научный оборот немало забытых текстов и имен их собирателей. Отличаясь не только эрудицией, но и высочайшей самодисциплиной, ответственностью, несомненным организаторским талантом, Иванова параллельно работает над целым рядом научных проектов, нередко возглавляет их. В научных дискуссиях неизменно проявляет принципиальность, умение отстаивать свою точку зрения, не игнорируя при этом аргументированные возражения своих оппонентов (Ю.А. Новиков, Вильнюс).

Не буду говорить о том, какой Татьяна Григорьевна замечательный фольклорист, — это всем известно. У меня есть примета: если встретится Т.Г. — случится что-то неожиданное, как правило, позитивного характера. Подтверждалось не раз. Ничего удивительного — Т.Г. сама по себе неожиданная. В ней счастливо сошлись фантастическая энергия и красота, ум и работоспособность. Причем такое впечатление, что со временем эти черты становятся всё более выраженными. Всем бы так! (А.К. Байбурун, Санкт-Петербург).

Примечания

¹ Библиографию трудов Т.Г. Ивановой см. на сайте ИРЛИ РАН (www.pushkinskijdom.ru).

Редколлегия и редакция «Живой старины» присоединяются к поздравлениям и пожеланиям Татьяне Григорьевне и надеются на продолжение сотрудничества

Вологодские причитания в новых записях

«Не пристать, не приехать ни к которому берегу...»: Похоронные и поминальные причитания Вологодской области. — Вып. 1: Тотемский, Тарногский, Бабушкинский и Никольский районы / Сост., авт. вступ. ст. и коммент. Е.Ф. Югай. — Вологда: [Б. изд.], 2011. — 112 с.

В последние два десятилетия среди отечественных исследователей традиционной культуры интерес к похоронно-поминальным причитаниям стабильно высок: выходят многочисленные публикации, регулярно защищаются диссертации, посвященные этому жанру обрядового фольклора¹. В то же время существует серьезная проблема, препятствующая продуктивному развитию этого направления исследований. Речь идет о нехватке записей похоронно-поминальных причитаний, введенных в научный оборот, в результате чего до недавнего времени для большинства фольклористов основным (и чуть ли не единственным) источником знаний о русских обрядовых плачах оставался сборник «Причитания Северного края» Е.В. Барсова, вышедший почти полтора века назад. В последние годы небольшие подборки причитаний часто выходили в сборниках региональных фольклорных материалов, однако количество публикуемых текстов при этом незначительно. Исследователи плачевой традиции остро нуждаются в публикации крупных коллекций причитаний, ведь, если не считать антологий и переизданий, со времен выхода книги Барсова издано менее десятка сборников похоронно-поминальных плачей. К счастью, в 2011 г. этот краткий список получил продолжение: в Вологде вышла в свет книга, открывающая серию сборников под общим названием «Похоронные и поминальные причитания Вологодской области».

Первый выпуск серии невелик по объему (всего 112 с.), но чрезвычайно ценен по содержанию. В нем опубликованы похоронно-поминальные причитания, записанные с 1991 по 2011 г. на территории восточных районов Вологодской обл. экспедициями БОУ ДОД ВО «Вологодский областной детско-юношеский центр традиционной народной культуры». В роли руководителя проекта выступила директор центра З.К. Бакулева, а составила сборник и написала к нему вступительную статью Е.Ф. Югай. То обстоятельство, что значительную часть материала для книги собирали не профессиональные фольклористы, а юные энтузиасты, никого не должно вводить в заблуждение: Вологодский детско-юношеский центр традиционной народной культуры многие годы плодотворно занимается экспедиционной работой, а фольклорные сборники², подготовлен-

ные по этим материалам, удостоивались высоких оценок специалистов³. Как отмечается в книге, первый выпуск новой серии должен получить продолжение: «В дальнейшем планируется выпустить сборники похоронных и поминальных причитаний и других районов области, а также сделать аудиоприложение к текстам» (с. 3). Учитывая, что составитель сборника Е.Ф. Югай в том же 2011 г. защитила диссертацию, посвященную обрядной системе вологодских причитаний и ее локальным особенностям, хотелось бы предложить завершить серию публикацией монографии этого исследователя по данной теме.

Открывает рассматриваемую книгу объемное предисловие, которое будет интересно прочесть как специалисту, так и широкому читателю. Е.Ф. Югай доступным языком описывает основные отличительные особенности похоронно-поминальных причитаний как жанра обрядового фольклора, напоминает историю собирания и публикации севернорусских «причётов», характеризует своеобразие вологодской плачевой традиции. В качестве замечания можно указать на то, что предложенный в предисловии исторический обзор не всегда последователен. Например, автор подробно описывает ранний период истории изучения причитаний (вплоть до выхода сборника Барсова), а о более позднем периоде не пишет. Указав, что по особенностям традиционной культуры территория современной Вологодской обл. делится на три части (западную, центральную и восточную), Е.Ф. Югай пытается кратко охарактеризовать особенности причетной традиции каждой из них, попутно отмечая, где и когда публиковались причитания, записанные там. В то время как по центральной и восточной частям Вологодчины библиография кажется если не исчерпывающей, то представительной, публикации причитаний с запада области не указаны вовсе, хотя на этой территории продуктивно собирала материал по обрядовым плачам фольклорная экспедиция СПбГУ⁴.

Характеризуя причетную традицию восточных районов Вологодской обл., автор упоминает книгу музыковеда Б.Б. Ефименковой «Севернорусская причеть»⁵, где опубликованы и проанализированы 60 причитаний по умершим, которые были записаны в 1970-е гг. в междуречье Сухоны, Юга и верховьев Кокшеньги. Как пишет Е.Ф. Югай, «записи Вологодского областного детско-юношеского центра традиционной народной культуры показывают современное состояние этой традиции» (с. 8). Представляется, что предисловие мог бы украсить краткий сравнительный анализ сопоставимых по репрезентативности корпусов записей, сделанных на одной территории с разницей в несколько десятилетий, которые могли бы стать хорошим материалом для

изучения динамики причетной традиции. Скажем, бросается в глаза, что в записях из книги Б.Б. Ефименковой много ярких и развернутых причитаний 40-го дня, которые в материалах более поздних экспедиций занимают достаточно скромное место.

Есть и другие темы, которые можно было бы подробнее отразить в предисловии. Автор очень скупко пишет про историю собирания причитаний экспедициями Вологодского областного детско-юношеского центра традиционной народной культуры. Читателю, незнакомому с предыдущими сборниками этого центра, непонятно, что это были за экспедиции, как часто они проходили, кто в них участвовал, где хранятся собранные материалы. Некоторые вопросы представляют особое значение для специалистов: так, исследователям причитаний важно знать, велась ли в экспедициях целенаправленная и организованная работа по сбору причитаний, все ли тексты, записанные на территории указанных районов, вошли в сборник. Предисловие можно было бы дополнить и кратким описанием этнографического контекста причитаний, который показывал бы, какое место они занимают в обряде. Зато украшением вступительной части книги стал проведенный автором анализ ключевых образов вологодских причитаний, а также временной и пространственной организации этих текстов.

Основную часть сборника составляют тексты похоронно-поминальных причитаний, записанных в Тотемском, Тарногском, Бабушкинском и Никольском р-нах Вологодской обл. Все записи пронумерованы и в сумме составляют 92 текста. В действительности опубликованных причитаний в сборнике больше, поскольку если собирателям удавалось зафиксировать от одного информанта цикл плачей, распределенных по этапам обряда (обмывание, вынос гроба, прощание на кладбище и т.п.), то такая запись публиковалась в сборнике целиком под одним номером. Качество причитаний, которые вошли в первый выпуск серии, следует оценить исключительно высоко. Некоторые информанты, чьи свидетельства приведены в книге, жалуются, что традиция причитать по покойнику уходит («А теперь, я смотрю, мало режут — никакого причёту, только слёзёк будет у кого, так утирают»), однако публикуемые материалы свидетельствуют о том, что сохранность причетной традиции на данной территории значительно лучше, чем в других районах Русского Севера⁶. Некоторых местных плакальщиц можно назвать настоящими мастерами причети, например А.Ф. Некрасову из с. Верховский Погост Тарногского р-на, от которой было записано сразу несколько больших причитаний с напевом, четко распределенных по этапам обряда (с. 40—50). Особую ценность имеют

два поминальных плача, записанные в естественном бытовании на могиле на кладбище во время праздника Тихвинской иконы Богородицы в д. Чернцово Никольского р-на в 2010 г. (с. 93–94). Любопытен поминальный плач, записанный в Тарногском р-не, где плакальщица жалуется умершей бабушке на то, что у нее испортились отношения с дядей (с. 54–55).

Серьезным достоинством сборника является то обстоятельство, что в нем опубликованы не только сами причитания, но и комментарии плакальщиц к их текстам, а также несколько «рассказов о причетах», в которых информанты делятся своими соображениями по поводу традиции «плакать по покойнику». Иногда сами причитания становятся органичной частью подобных нарративов: так, например, в сборнике приводится зафиксированная дважды история женщины, которая не умела причитать и попросила соседку ее научить. Та пообещала помочь, но попросила за услуги овечьё руно и курицу. Однако, когда у женщины умерла мать, обучение не потребовалось, она запричитала самостоятельно, «горе-то пришло». Соседка, увидев, что ее помощь не нужна, спросила: «Ну, так что, научилась?», на что женщина ответила причетом: «Научит горё плакати, / Да научит горё тужити, / Да без руна шерсти чёрные, / Да без рябые-то кутюшки» (с. 55–56).

В предисловии, отметив, что возможны различные принципы систематизации обрядового фольклора (по исполнителям, по этапам обряда и т.п.), Е.Ф. Югай пишет, что при составлении данного сборника за основу был принят географический принцип: «тексты сгруппированы по районам, внутри района — по сельским поселениям и деревням» (с. 4). Такое решение кажется очень удачным: изобилие текстов, записанных в различных деревнях одного района, позволяет продуктивно исследовать традицию причетов на микролокальном уровне. Например, составитель, проанализировав доступный корпус текстов, выделяет несколько центров особого развития причетов: в Тотемском р-не это деревни Вожбаловского с/п, в Никольском р-не — круг деревень вокруг д. Чернцово, в Тарногском р-не — деревни Верховского и Шабенгского с/п (с. 4–5). Хотя между причитаниями различных районов востока Вологодской обл. много общего, можно выделить и микролокальные особенности образной системы: так, лишь в поминальных причитаниях Никольского р-на встречается образ реки, по которой плывет одинокая плакальщица, которая не может «ни пристать, ни приехать ни к которому бережку», потому что «у правого бережка всё шипица колючая, а у левого бережка всё крапива да жгучая» (с. 98).

Хотя принцип систематизации текстов в сборнике выбран удачно, читать

книгу не всегда удобно. Дело в том, что внутри каждого раздела, где собраны причитания одного района, тексты идут под номерами, без дополнительных подзаголовков или иной классифицирующей разметки. Для того чтобы понять, от кого записан текст, в какой деревне, по кому это причитание, похоронное оно или поминальное, каждый раз нужно заглядывать в комментарии. Представляется оправданным либо выделять в отдельные блоки плачи, записанные от одного информанта, либо предварять каждый текст кратким описанием (например: «А.В. Куканова, д. Исаево, похоронный причет по отцу»).

Одним из недостатков сборника является отсутствие указаний на то, по каким принципам осуществлялась текстологическая работа с записями. Непонятно, кто именно осуществлял расшифровку собранного материала: составитель сборника или собиратели. В некоторых текстах заметно стремление автора расшифровки сохранить особенности диалектной речи информанта, а в других случаях этого нет, вероятно, расшифровкой занимались разные люди.

Немало вопросов вызывает использование специальных знаков в текстах записи. Скажем, для неподготовленного читателя может стать сюрпризом использование круглых скобок в конце отдельных строк: например: «Ой, моё красное со... (лыньшко)» (с. 21). Специалисты, знакомые с традицией причитаний, могут догадаться, что речь идет о всхлипе, которым может заканчиваться каждая строка плача, так что последних частей слова уже не слышно, однако неискушенный читатель едва ли это поймет. В ряде случаев круглые скобки появляются в начале строк и даже в середине слов: «(Ты взгляни) на меня-то горе-горькую» (с. 34); «Меня одн(о)ю, единую» (с. 99); для чего используются эти знаки, без текстологической преамбулы понять невозможно. Чтобы подобных вопросов не возникало, следовало бы обозначить текстологические принципы издания либо во вступительной статье, либо в комментариях.

Комментарии к публикации сделаны очень добротно и содержат всю основную информацию о записи: сведения об информанте (ФИО, год и место рождения), место записи (обычно совпадающее с местом проживания), точную дату записи, перечень собирателей, указание на архивную единицу хранения (номер кассеты, номер записи на ней). Замечательным дополнением к комментариям являются карты-схемы районов записи, на которых обозначены все населенные пункты, где родились или проживали информанты. Эти карты помогают точно и наглядно описывать микролокальные особенности причетной традиции, о которых шла речь выше.

Некоторая непоследовательность обнаруживается лишь при обозначении

типа причитаний в комментариях. Как известно, похоронно-поминальные причитания можно классифицировать по типу оплакиваемого (отец, мать, муж, брат, сестра, сын, дочь, сосед и т.п.) и по месту в ритуальном цикле (при обмывании, при выносе тела, на могиле в поминальный день и т.п.). В рассматриваемом сборнике в комментариях к каждому тексту обычно указывается его тип, однако в некоторых случаях часть информации отсутствует: например, указывается только адресат («причёт по мужу») или только вид («поминальный причёт»). Вероятно, это связано с недоработками собирателей, которые могли забыть записать дополнительную информацию о зафиксированном тексте, однако такие случаи лучше честно оговаривать либо во вступительной статье, либо в примечаниях.

Неполноту информации в комментариях отчасти компенсирует справочный аппарат в конце издания. Здесь можно найти краткий словарь диалектных слов, непонятных широкому читателю, а также два указателя, которые позволяют искать причитания по месту обряда и по адресату. Учитывая научный опыт составителя сборника, хотелось бы предложить следующие выпуски серии дополнить указателем устойчивых образов и мотивов похоронно-поминальных причитаний Вологодской обл., который мог бы быть весьма полезен исследователям плачевой традиции. Наконец, необходимо отметить замечательное художественное оформление книги — украшением издания стали стильные и поэтические рисунки, созданные лично Е.Ф. Югай.

Высказанные выше замечания и пожелания несколько не умаляют неоспоримых достоинств издания. В него вошли первоклассные записи современных похоронно-поминальных причитаний Вологодской обл., представляющие большую ценность для фольклористики. Общий научный уровень книги очень высок, поэтому можно не сомневаться, что, несмотря на небольшой тираж (200 экз.), она не останется незамеченной специалистами по обрядовому фольклору Русского Севера. Будем надеяться, что в ближайшее время выйдут новые выпуски этой нужной и полезной серии сборников.

Примечания

¹ Подробнее см.: *Алексеевский М.Д.* Изучение похоронных причитаний в современной российской фольклористике: проблемы и перспективы // *Славянская традиционная культура и современный мир*. Вып. 14: Комплексные исследования традиционной культуры в постсоветский период. М., 2011. С. 38–49.

² *Древо жизни*. Вып. 1: Сб. материалов по традиционной культуре Верховажского района. Вологда, 2004; *Древо жизни*. Вып. 2:

Сб. материалов по традиционной культуре Тарногского района. Вологда, 2004; Древо жизни. Вып. 3: Сб. материалов по традиционной культуре Кичменгско-Городецкого района. Вологда, 2005; Древо жизни. Вып. 4: Сб. материалов по традиционной культуре Сямженского р-на. Вологда, 2005; Древо жизни. Вып. 5: Сб. материалов по традиционной культуре Вожегодского района. Вологда, 2006.

³ См., например: *Иванова Т.Г.* Новые вологодские издания // ЖС. 2006. № 2. С. 49—50.

⁴ *Разова И.О.* Похоронный обряд Белозерского района Вологодской области // Белозерье: Историко-литературный альманах. Вологда, 1994. С. 168—189.

⁵ *Ефименкова Б.Б.* Севернорусская причет: Междуречье Сухоны и Юга и верховья Кокшениги. М., 1980.

⁶ Ср. *Алексеевский М.Д.* Похоронно-поминальные причитания Русского Севера в современных записях // Актуальные проблемы полевой фольклористики: Сб. науч. тр. Вып. 4. Сыктывкар, 2008. С. 113—139.

М.Д. АЛЕКСЕЕВСКИЙ,

канд. филол. наук;
Гос. республиканский центр
русского фольклора (Москва)

Новое исследование по агиографии Великого Устюга и Сольвычегодска

А.Н. Власов. Сказания и повести о местночтимых святых и чудотворных иконах Вычегодско-Северодвинского края XVI—XVIII веков: Тексты и исследования. — СПб.: Пушкинский Дом, 2011. — 784 с.

Книга А.Н. Власова пополнила ряд вышедших в последние годы научных изданий, посвященных рукописной книжности конкретного региона или литературного центра. В числе этих изданий в первую очередь должны быть названы исследования В.И. Охотниковой (агиография Пскова), Н.В. Савельевой (Пинега и Мезень), Л.С. Соболевой (Урал), Е.М. Юхименко (старообрядческое Поморье, Выг). А.Н. Власов представил еще один значимый в истории русской рукописной литературы регион — Вычегодско-Северодвинский край, культурными и духовными центрами которого являлись города Великий Устюг и Сольвычегодск и Николо-Коряжемский монастырь. Главная цель издания заключается в том, чтобы дать исчерпывающее представление о литературном творчестве местных книжников, опубликовать и прокомментировать по возможности весь круг агиографических сказаний сольвычегодско-устюжской «культурно-исторической зоны». Издание включает 16 текстов XVII—XVIII вв., относящихся к жанрам житий святых,

повестей о чудотворных иконах и о создании монастырей. В разделе «Дополнения» публикуются также богослужебные тексты и грамоты, в разделе «Исследование» анализируются рассказы Устюжской летописи и Устюжского летописца об основании первых устюжских монастырей и о чудотворных иконах в городских храмах. Кроме древнерусских текстов, подготовленных по рукописям, публикуются их переводы на современный язык, что делает издание доступным широкому кругу читателей. Жития Прокопия и Иоанна Устюжских — наиболее известные произведения устюжской агиографии — не вошли в рецензируемое издание, поскольку им А.Н. Власов посвятил отдельное исследование, опубликованное в 2010 г.¹ Пожалуй, эти две книги следовало бы издать как двухтомник с одним общим названием.

В издании, кроме А.Н. Власова, приняли участие В.В. Копытков, В.И. Шипин (предисловие к Сказанию о чудесах святого Петра Черевковского) и Р.П. Биланчук (публикация одного из вариантов Чудес святого Петра Черевковского).

Рецензируемое издание вводит в научный оборот большое число прежде не опубликованных, малоизвестных произведений, сведения о которых исследователи черпали ранее главным образом из статей «Словаря книжников и книжности Древней Руси». Среди опубликованных А.Н. Власовым «сказаний» — Сказание о начале Николо-Коряжемского монастыря и игумене Лонгине, Сказание о Христофоровой пустыни, Красноборские чудеса от иконы Нерукотворного образа Спаса, Сказание о чудесах от иконы Богородицы Одигитрии на Туровецком погосте, жития Иоанна Самсоновича Сольвычегодского, Симона Воломского, Андрея Тотемского и другие. Перед читателем предстает духовная жизнь большого севернорусского региона на протяжении нескольких столетий, явленная в жизнеописаниях местных подвижников и истории его святынь. Издание является результатом многолетнего, тщательного историкоисследовательского изучения этих памятников с учетом большинства списков и редакций.

Большое внимание автор уделяет литературной деятельности Александра (1604—1679), епископа Вятского и Великопермского, уроженца Сольвычегодска, известного своими симпатиями к старообрядцам. В 1643—1650 гг. Александр Вятский являлся игуменом Николо-Коряжемского монастыря, сюда же он ушел на покой в 1674 г. и пробыл здесь до самой смерти. Ранее, до работ А.Н. Власова, епископу Александру атрибутировалась церковная служба основателю этого монастыря Лонгину Коряжемскому. Согласно убедительной гипотезе А.Н. Власова, перу Александра Вятского принадлежат также Сказание о Коряжемском монастыре и Сказание о Христофоровой пустыни. Проблемы атрибуции текстов обсуждаются и в других разделах книги.

Книга А.Н. Власова представляет большой вклад в изучение истории русской церкви, но она будет чрезвычайно интересна также фольклористам и исследователям «народного православия». Многие из опубликованных здесь текстов донесли «живые верования» жителей севернорусских селений XVII—XVIII вв. Как отмечает автор, «эти памятники были рассчитаны прежде всего на низового читателя, поэтому по своей направленности были близки к фольклорным произведениям легендарно-прозаического характера» (с. 642). В Сказании о чудесах от иконы Богородицы Одигитрии на Туровецком погосте повествуется о водяных демонах, которые «здернули» женщину в воду, а потом требовали от нее отдать им своего сына (с. 226). В другом сочинении приводится рассказ о зарождении во чреве «некоей жены» змей (с. 150). Устойчивым мотивом сольвычегодско-устюжских сказаний является запрет на матерную брань и табак (с. 146, 154, 176 и др.). За нарушение этого запрета небесные силы грозятся послать каменную тучу, огненную молнию, «мраз и лютый снег», «глад по всей земле» (с. 328 и др.). Эти мотивы связаны в первую очередь с почитанием богородичных икон, поскольку матерная брань воспринималась в народном сознании как оскорбление матери сырой земли, родной матери и Матери Пресвятой Богородицы (ср. в древнерусском Поучении о «злой лаи матерной»: «И аще бо кто неподобными матерны скверными и погаными словесы лаеся <...> то в той час небо и земля потрясется и Пречистая Мати Господня Пресвятая Богородица у престола Сына Своего и Бога велми вострепещет...»)². В опубликованных сочинениях зафиксированы также топонимические предания (происхождение названия реки Недума от слов Богородицы «не думать»), предания о чуде и о богатырях (силачах). В некоторых произведениях А.Н. Власов обнаруживает реализацию сказочного архетипа (с. 371, 507).

Любой исследователь, занимающийся изучением той или иной локальной книжной традиции, неизбежно задумывается над вопросом о ее своеобразии, о самих принципах (помимо географического) объединения текстов в некий единый региональный свод. Избегая прямой постановки этой проблемы, А.Н. Власов тем не менее пытается определить связи между памятниками и обнаруживает их в сходстве сюжетного построения, в сквозных темах (исцеление от бесноватости и т.д.), в фиксации бытовых деталей, в особом «этнографизме» и в родстве с летописной формой повествования. По мнению А.Н. Власова, публикуемый свод свидетельствует о некоем «местном краевом самосознании» (с. 628, 662). При этом автор хорошо осознает, что некоторые литературные особенности местных памятников в целом характерны для нового художественного сознания

писателей-книжников XVII—XVIII вв. Рецензируемое исследование дает, таким образом, пищу для размышлений о соотношении «местного» и «общего» в региональных литературных традициях русской письменности в ее поздний период.

К сожалению, автору и редактору не удалось избежать некоторых «технических» погрешностей. Так, аббревиатура «ПСРЛ» раскрыта в списке сокращений как «Полное собрание русских летописей» (с. 779); между тем на с. 139 с помощью этого сокращения обозначено другое издание — «Памятники старинной русской литературы». Дата 7048 от сотворения мира переведена на современное летоисчисление как 1640 г., а не 1540 г. (с. 28, 29). Слово *начальник* (т.е. основатель монастыря, давший ему «начало») в древнерусском тексте отнесено к Лонгину Коряжемскому, в переводе (только в одном случае) — к игумену Феодосию (с. 34, 35). Читателю было бы легче ориентироваться в книге, если бы она содержала указатели имен, географических названий и шифров использованных рукописей. Разумеется, фундаментальность и большая научная значимость рецензируемого труда в полной мере искупают эти недостатки, почти неизбежные в любом научном издании такого объема. Нет сомнений, что книга А.Н. Власова будет с благодарностью принята исследователями севернорусской письменности, фольклора и истории православия.

Примечания

¹ Власов А.Н. Житийные повести и сказания о святых юродивых Прокопии и Иоанне Устюжских. СПб., 2010.

² Почтение Иоанна Златоустаго о злой лани матерной (Национальный музей Республики Карелия. КП-4184, нач. XIX в., л. 70об.).

А.В. ПИГИН, доктор филол. наук;
Петрозаводский гос. ун-т

«Народная история» старой Тюмени

Очерки старой Тюмени: воспоминания старожилов (Н. Захваткин, А. Иванов, Н. Калугин, С. Карнацевич, А. Улыбин) / Сост., биограф. справки, библиогр. указ. Л.В. Боярский; Предисл. Ф.С. Корандей. — Тюмень: П.П.Ш., 2011. — 144 с.: 4 с. ил. — (Живая история).

Рецензируемое издание содержит мемуарные записки тюменских старожилов (1891—1903 гг.р.), собранные в 1950—1970-е гг. сотрудниками Тюменского областного краеведческого музея. Часть воспоминаний уже публиковалась в сибирских краеведческих изданиях, часть публикуется впервые.

Воспоминания различаются по своей функционально-стилистической направленности (тяготея то к автобиографическому, семейно-биографическому, историографическому описанию, то к публицистическому очерку) и по степени рефлексии. Их авторы не являются профессиональными литераторами (Н.С. Захваткин — работник торговли и спортсмен, А.А. Иванов — переплетчик, Н.В. Калугин — спортсмен, С.И. Карнацевич — врач, А.С. Улыбин — рабкор), в предисловии публикатор определяет их как «наивных историографов» (с. 5—7). В этой связи довольно уместно использование в качестве иллюстраций картин самодельного тюменского художника А.Г. Галкина, копировавшего дореволюционные открытки с видами Тюмени (автобиография последнего приведена в Приложении).

Действие публикуемых текстов разворачивается на фоне дореволюционной Тюмени; иногда повествование захватывает несколько первых лет советской власти. Мир старой Тюмени в воспоминаниях — это мир грязных улиц с деревянными домами; мир лавок, бирж, мастерских и типографий, где авторы воспоминаний подрабатывали, будучи мальчишками; мир базаров, ярмарок и роскошных магазинов (иногда приводятся цены на товары — зерно, сено, а также заграничные вина, шоколад, рыбу и т.д.); мир ночлежек и домов терпимости — 11-летний уличный мальчик, по словам одного из авторов, «знал весь город все переулочки и закоулки все кабаки и бардаки и даже шантаны [...] Его пытливый и наблюдательный ум и обстоятельства жизни связывали его с этим миром» (с. 40); мир улицы с дружественными и враждебными подростковыми компаниями; мир кинотеатров с немым кино, театров и цирков, куда иные мальчишки легко пробирались без билета. Старожилы более или менее подробно описывают пространство старой Тюмени, перечисляя дореволюционные названия улиц и вспоминая, где находились те или иные объекты, ныне не существующие — жилые дома, церкви, торговые лавки, сараи и т.д.; упоминают поименно известных местных купцов и предпринимателей; дают наброски городских типов — извозчиков, пожарных, газетчиков, караульчиков... И детально рассказывают о повседневном быте социальной среды, к которой относились их семьи — чаще разнорабочих и кустарей; особый интерес представляет описание С.И. Карнацевичем быта «колонии» поляков, сосланных в Сибирь после польского восстания 1863 г. И фоном этой «микроистории» являются события «макроистории» России — Первая мировая война и революция.

Наряду с очевидной ценностью публикуемых мемуаров как историко-бытописательских текстов и автобиографических документов они содержат немало информации, интересной для фольклористов, этнологов и культурных антропологов.

Важное место в воспоминаниях занимают календарные праздники и связанные с ними обычаи и развлечения — в особенности Масленица (катание на украшенных лошадях с бубенцами описывается почти всеми и наиболее детально — вероятно, как одно из самых сильных детских впечатлений); ряжение и христославление на Рождество; пасхальные визиты и «похмельные столы» на Пасху; гулянье в саду в день коронации Николая II; украшение березками улиц около домов на Троицу; локальный праздник «Ключ»¹, проводившийся на 9-ю пятницу после Пасхи (на месте, где был открыт целебный ключ, устраивали карусели и балаганы, продавали игрушки, напитки, выпечку и тушеные фрукты и овощи — «праженики»), и т.д. Иногда приводятся подробные описания праздничного и постного столов. Рассказывается и о формах проведения досуга, не обязательно связанных с календарными праздниками, — как о детских дворовых играх (городки, лапта, борьба на поясах, бабки, «беглы» и т.д.), так и о развлечениях взрослых (охота, азартные игры).

Так же подробно — и тоже практически всеми авторами — описывается традиция уличных драк, имевших в своей основе конфликты социальные (учащиеся реального и коммерческого училищ против мальчишек-газетчиков) и территориальные — кулачные бои «стена на стену» между районами города (Тычковка, Сараи, Зарека, «Город», Затуменка, Заречье); в последних принимали участие не только подростки, но и взрослые мужчины; описываются правила драк либо упоминается об их отсутствии.

В одном из мемуаров приводятся любопытные сведения о моде рабочей молодежи рубежа XIX — XX вв.: лаковые сапоги, «брюки узкие за голенище кастровые», шелковая рубашка и «себеярный кавказ[с]кий пояс», «фуражка со светлым козырьком и плюсовым околышем и чуб»; автор воспоминаний сопоставляет этих модников с современными ему стилистами, попутно цитируя небезынттересную заметку о последних в тюменской газете (с. 51).

Содержатся в книге и сведения собственно фольклорного (и парафольклорного) плана. Например, упоминаются прозвища — как групповые (жителей криминального района, носившего неофициальное название Сараи, называли *парижанами*), так и личные (например, *Марасан*, *Кули*, *Стрекулист*, *Чугунный*, *Сало*; как подчеркивает один из мемуаристов, многие представители рабочей молодежи могли не знать фамилий друг друга, используя клички); приметы («граждане торговые люди» считали, что если на открытии ежегодной летней ярмарки, сопровождавшемся молебном и поднятием российского флага, последний «дружно развернулся и не поник, значит, будет хорошая торговля. Такая была при-

мета у торговых людей» — с. 110); выкрики мальчишек-газетчиков («Газета Ермак — кто читает (вероятно, должно быть «кто не читает» — М.А.) тот дурак!», «Очень интересно!» — после изложения каждой новости в продаваемой газете) и балаганных артистов («Спешите видеть, сегодня играем, а завтра уезжаем»). С.И. Карнаевич приводит со слов своего отца предание о силаче-татарине Кармашкове, который мог поднять тяжесть весом в 20 пудов, пил коньяк стаканами, не пьянея, а оказавшись один на один с шайкой разбойников, схватил одного из них за ноги и начал им бить остальных.

Книга снабжена краткими сведениями об авторах и, что весьма ценно, указателем упоминающихся в текстах имен. Немаловажно, что составители сочли необходимым сохранять авторскую орфографию и пунктуацию, чтобы передать аутентичность публикуемых текстов.

Примечания

¹ См. об этом празднике: *Корандей Ф.С.* Праздник «Ключ» и ирландский PATTERN: исторический контекст этнографического описания // Дискурсология: методология, теория, практика: Вторая Междунар. науч.-практ. конф., Ин-т философии и права УРО РАН и др. 21 ноября — 14 декабря 2007 г. / Под ред. О.Ф. Русаковой. Екатеринбург, 2007. С. 89—92.

М.В. АХМЕТОВА, канд. филол. наук;
Гос. республиканский центр
русского фольклора (Москва)

Новая книга по истории фольклористики Карелии

Т.И. Сенькина. Забытые и неизвестные страницы истории фольклористики Карелии: Очерки и материалы. — Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2012. — 218 с.

В Петрозаводске вышла в свет книга об истории фольклористики, написанная рано ушедшей из жизни сотрудницей Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН Татьяной Ивановной Сенькиной (1945—1993). Книга открывается вступительной статьей «Татьяна, русская душою...». Е.И. Маркова, автор статьи, прочерчивая биографию Т.И. Сенькиной — Петрозаводский историко-филологический факультет, перевод в Ленинградский университет, лекции В.Я. Проппа, начало работы в Институте языка, литературы и истории (тогда Карельского филиала АН СССР), совместная работа с известным петрозаводским фольклористом А.П. Разумовой над сборниками «Русские народные сказки Карельского Поморья» (1974) и «Русские народные сказки Пудожского края» (1982), первая

монография «Социальная проблематика в волшебных сказках Поморья» (1980), написанная по материалам кандидатской диссертации, защищенной в 1975 г., вторая книга — «Русская сказка Карелии» (1988), — одновременно рисует образ тонкого, талантливого человека, писавшего светлые, чуть грустные стихи.

Над монографией Т.И. Сенькина работала в последние годы жизни — в самом конце 1980-х — начале 1990-х гг. Книга, по всей видимости, осталась незавершенной. Рецензируемое издание состоит из Введения и пяти глав: «Изучение народной культуры Карелии в XIX веке (краткая характеристика)», «Основные направления в изучении народной культуры Карелии при образовании КНИИ [Карельского научно-исследовательского института]», «Собирание и изучение русского фольклора Карелии в 1920—1930-е годы», «Открытие А.Н. Нечаева поморского сказочника М.М. Коргуева, характеристика его исполнительской манеры», «Попытки создания советского фольклора сказителями Карелии», «Судьба некоторых памятников духовной культуры Карелии». Завершается издание целым рядом Приложений, раскрывающих содержание архива Карельского научного центра (КарНЦ). Автор сосредоточивается на 1930-х гг. — периоде чрезвычайно интересном и противоречивом в истории науки о «живой старине».

Данное издание представляет двойной интерес для истории науки о традиционной культуре. С одной стороны, оно раскрывает отдельные страницы из истории развития этнографии и фольклористики в Карелии в первые два десятилетия после Октябрьского переворота; с другой, книга, написанная в переломное «перестроечное» время, интересна с точки зрения осмысления того багажа знаний (очень небольшого, урезанного, искаженного), который имелся у фольклористики к концу советской эпохи.

В то время когда писалась книга Т.И. Сенькиной, наука о «живой старине» только начинала обнаруживать трагические страницы в своей собственной истории. Весьма характерным является фрагмент монографии, посвященный Степану Андреевичу Макарьеву (1895—1937) — первому исполняющему обязанности директора КНИИ¹. Вепс по национальности, автор ряда статей, посвященных истории и культуре вепсского народа, он в 1935 г. попал под колесо репрессивной машины: был исключен из партии и снят с работы «за засорение КНИИ заведомо чуждыми элементами, отсутствие классовой бдительности и советского патриотизма, ведение переговоров о печати своих работ в Финляндии» (с. 37). В 1937 г. первый директор будущего Института языка, литературы и истории КарНЦ был расстрелян, и имя его на протяжении многих десятилетий замалчивалось. Т.И. Сенькина в начале 1990-х гг. писа-

ла: «...До последнего времени об А.С. Макарьеве нигде не упоминалось. Нет его имени в обширном исследовании А.И. Афанасьевой "Великий Октябрь и становление советской культуры в Карелии", изданном в 1983 году. А сотрудники краеведческого музея, первым советским директором которого был С.А. Макарьев, как выяснилось, вообще ничего не слышали об этом имени. Да в этом ничего удивительного и нет, так как после расстрела С.А. Макарьева были уничтожены все материалы, касающиеся его имени, даже на общих фотографиях его лицо тщательно скрыто под слоем чернил» (с. 37—38). Сейчас о С.А. Макарьеве уже написано довольно много, о нем можно найти развернутые статьи в Интернете, но нашей науке, несомненно, надо помнить о временах, которые заставляли нас быть иванами, не помнящими родства.

Книга Т.И. Сенькиной не лишена ошибок, во многом обусловленных нехваткой наших знаний по истории науки. Так, на с. 44 исследовательница пишет, что А.И. Никифоров в 1926 г. фольклорную экспедицию в Заонежье совершил по заданию Русского географического общества. На самом деле знаменитый сказковед был участником комплексных экспедиций Государственного института истории искусств (ГИИИ): 1926 г. — в Заонежье; 1927 г. — на Пинегу; 1928 г. — на Мезень. Недостаток сведений по истории фольклористики не позволил Т.И. Сенькиной связать имена А.И. Никифорова и И.В. Карнауховой, о которой она говорит страницей ранее, как участников одних и тех же экспедиций, организованных ГИИИ. Однако ценность рецензируемой монографии определяется не ошибками автора (не будем забывать, что работа не была завершена), а тем новым архивным материалом, который вводит фольклориста в науку. Исследование, подчеркнем, построено в основном на документах из архива Карельского научного центра.

Специалистов по фольклору, без сомнения, привлекут страницы монографии, посвященные В.Я. Проппу. Документы карельского архива освещают неизвестные эпизоды научной биографии выдающегося ученого. Материалы свидетельствуют, что в 1940 г. существовали планы Карельского научно-исследовательского института культуры (КНИИК — таково название Института на конец 1930-х гг.) издать книгу В.Я. Проппа «Исторические корни волшебной сказки». А.Д. Соймонов, бывший на тот момент заведующим Отделом фольклора в КНИИК, беспокоясь об издании книги, писал директору Института В.И. Машезерскому: «Кажется, задерживается работа Проппа. Почему? Ведь мы имеем три блестящих отзыва на эту работу от ученых с мировым именем. Зачем же ее задерживать? Она носит общетеорети-

ческий характер и, конечно, такие работы на одном карельском материале не напишешь. Несомненно, такую работу в связи с организацией филиала особенно теперь надо иметь. И когда будет филиал, я думаю, никому не придет в голову спрашивать о том, сколько процентов карельского материала в той или иной работе» (с. 137). Малый процент карельского материала в исследовании, а затем начавшаяся Великая Отечественная война не позволили книге В.Я. Проппа выйти в начале 1940-х гг. Как известно, напечатана она была в 1946 г. в издательстве Ленинградского государственного университета.

Документы, вводимые Т.И. Сенькиной в научный оборот, свидетельствуют, что в мае 1938 г. Н.Е. Ончуков, другой видный фольклорист XX в., пытался установить контакты с КНИИК и предлагал Институту издать сказки, собранные им в 1928 г. в д. Шокшозеро Лодейнопольского уезда, входившего когда-то в Олонецкую губернию (с. 135). Это издание также не состоялось, и лишь в наше время материал, собранный Н.Е. Ончуковым, увидел свет².

Весьма информативен фрагмент книги, посвященный Александру Николаевичу Нечаеву (1902—1986), открывшему науке знаменитого сказочника М.М. Коргуева³. Приведенные Т.И. Сенькиной материалы позволяют во многом уточнить биографию этого фольклориста и, кстати, внести определенные коррективы в уже опубликованную в «пробном томе» словарную статью готовящегося Словаря русских фольклористов⁴. Так, из книги Т.И. Сенькиной следует, что А.Н. Нечаев происходил не из крестьянской семьи, как он сам писал в официальных документах, а из семьи сельского дьякона. Называет исследовательница и точную дату рождения фольклориста, не указанную в «пробном» томе библиографического словаря «Русские фольклористы», — 7 апреля (по старому стилю) 1902 г. Как выясняется, став в 1934 г. заведующим этнографолингвистической секции, впоследствии, при реорганизации секции, А.Н. Нечаев являлся руководителем фольклорной группы в КНИИК. Вводимые в научный оборот Т.И. Сенькиной материалы во многом уточняют обстоятельства отъезда А.Н. Нечаева в 1938 г. из Петрозаводска. В апреле 1937 г. он был освобожден от занимаемой должности. Против него возбудили уголовное дело в связи с тем, что он якобы вовремя не сдал в архив собранные в экспедиции материалы. По словам самого Нечаева, с которым буквально накануне его кончины встречалась Т.И. Сенькина, состоялся суд: «Лишь благодаря усилиям хорошего адвоката он не угодил в тюрьму» (с. 121).

Книга Т.И. Сенькиной, что вполне естественно, отчасти (лишь отчасти!) запоздала с выходом в свет. То знание

истории фольклористической мысли, которое отражается в монографии, отвечает началу 1990-х гг. Многие проблемы, о которых писала исследовательница как о проблемах новых, в настоящее время уже получили достаточное освещение. Так, имя помора-крестьянина Ивана Матвеевича Дурова (1894—1938), архангельско-карельского краеведа, автора статей фольклорно-этнографического характера, составителя диалектологического словаря, репрессированного в 1938 г., к концу советской эпохи, когда его фигурой заинтересовалась Т.И. Сенькина, было практически забыто. В наше время благодаря усилиям петрозаводского фольклориста С.М. Лойтер⁵ имя поморского собирателя фольклора возвращено в науку. Тем не менее материалы, приведенные Т.И. Сенькиной (составленная И.М. Дуровым «Памятка по проведению конкурса по Беломорью, выявление, регистрация и сбор фольклорного материала прошлого и настоящего колхозной деревни», его биография, сохранившаяся в архиве КарНЦ и др.), существенно дополняют наше знание об этом скромном фольклористе, работавшем в 1910—1930-е гг. Особый практический интерес представляет данная в Приложении «Опись материала, собранного И.М. Дуровым» — описи коллекций 27, 28 и 34, хранящихся в архиве КарНЦ (с. 191—203). Горько выразительными выглядят также воспроизведенные в издании титульные листы тетрадок И.М. Дурова, на которых чернилами вымарано имя расстрелянного собирателя (с. 186—187).

В равной мере глава, посвященная попыткам создания советского фольклора сказителями Карелии, уже не может поразить своей новизной современного фольклориста. Эта тема нашла место во множестве изданий⁶. Тем не менее архивные документы, которые приводит исследовательница в своей книге, дают дополнительное освещение данной проблеме. Методику работы фольклористов со сказителями раскрывает, например, «Памятная записка» конца 1937 г., подписанная и.о. директора КНИИК В.И. Машезерским (с. 130—131). Весьма показательным является письмо руководителя фольклорной группы А.Д. Соймонова к счетоводу колхоза д. Ялгансельга Пудожского района: «Возьмите на себя труд или поручите кому-либо из молодежи прочитать и объяснить старику Журавлеву книжки: Ворошилов — Сталин и Красная Армия и Буденный — боец-гражданин, а также биографии вождей: Сталина, Ленина из календаря. Может быть, на основе этого материала Журавлев сумеет составить былины о наших вождях. Поговорите с ним, чтобы он вспомнил и старинные былины. Старику все равно делать нечего, пусть займется былинами» (с. 131).

Книга Т.И. Сенькиной закрывает отнюдь не все белые пятна в истории карельской фольклористики. В ней, например, никак не комментируются имена ученых,

работавших в КНИИК в 1930-е гг. Многие из них известны науке как собиратели фольклора. Таковы имена Антиповой (упомянута на с. 131), Е. Родиной, М.А. Ивановой, В. Беловой, А.М. Иванушкиной (с. 84) и др. Это скромные собиратели, чьи рукописи с записями русского и карельского фольклора сейчас хранятся в архиве КарНЦ. Мы знаем, что они записали, но практически ничего не знаем о них самих. Карельской фольклористике еще предстоит восстановить их имена.

Создание полной и всесторонней истории отечественной науки о «живой старине» возможно только при использовании материалов из всех регионов и архивохранилищ страны. Свою лепту в наше знание истории развития фольклористической мысли вносит и монография Т.И. Сенькиной «Забытые и неизвестные страницы истории фольклористики Карелии».

Примечания

¹ Номинальным директором (почетным диерктором) Института был Эдвард Гюлинг (1881—1938) — финский социал-демократ, видный партийный деятель, в 1923—1935 гг. бывший председателем Совета народных комиссаров автономной Карельской ССР. В 1935 г. он был снят с должности, до 1937 г. проживал в Москве, работал в Международном экономическом институте. В 1937 г. был обвинен в создании националистической организации в Карелии, арестован и вскоре расстрелян.

² Неизданные сказки из собрания Н.Е. Ончукова (тавдинские, шокшозерские и самарские сказки) / Подгот. текстов В.И. Жекулиной; Вступ. ст. и коммент. В.И. Ереминой. СПб., 2000.

³ Сказки М.М. Коргуева: В 2 кн. / Записи, вступ. ст. и коммент. А.Н. Нечаева. Петрозаводск, 1939.

⁴ Дранникова Н.В. Нечаев Александр Николаевич // Русские фольклористы: Библиографический словарь. Пробный выпуск / Отв. ред. Т.Г. Иванова, А.Л. Топорков. М., 2010. С. 192—194.

⁵ Лойтер С.М. Дуров Иван Матвеевич // Русские фольклористы: Библиографический словарь... С. 159—161. См. здесь же перечень статей С.М. Лойтер, посвященных И.М. Дурову. См. также: Дуров И.М. Словарь живого поморского языка в его бытовом и этнографическом применении / [Изд. подгот. И.И. Муллонен, В.П. Кузнецова, А.Е. Беликова]. Петрозаводск, 2011.

⁶ См., например: Фольклор России в документах советского периода 1933—1941 гг.: Сб. документов / Сост. Е.Д. Гринько, Л.Е. Ефанова, И.А. Зюзина, В.Г. Смолицкий, И.В. Тумашева. М., 1994; Рукописи, которых не было: Подделки в области славянского фольклора / Изд. подгот. А.Л. Топорков, Т.Г. Иванова, Л.П. Лаптева, Е.Е. Левкиевская. М., 2002. С. 403—968 (раздел «Советский эпос 1930-х — 1940-х годов», подготовленный Т.Г. Ивановой).

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

НОВАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО ФОЛЬКЛОРУ, ЭТНОГРАФИИ, ЭТНОЛИНГВИСТИКЕ

Исследования

Анатолий Константинович Микушев. Статьи. Воспоминания. Письма / Отв. ред. П.Ф. Лимеров / Ин-т яз., лит., истории Коми НЦ УрО РАН. Сыктывкар: Изд-во Коми НЦ УрО РАН, 2012. — 304 с.

Бардамова Е.А. Пространство и время в языковой картине мира бурят: Автореф. дис. ... докт. филол. наук / Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии Сиб. отд-ния РАН. — Улан-Удэ, 2012. — 40 с.

Батырева С.Г. Калмыцкое изобразительное искусство XIX — начала XX в. Опыт историко-культурной реконструкции: Автореф. дис. ... докт. искусствознания / [Место защиты: Науч.-исслед. ин-т теории и истории изобразит. искусств Рос. акад. художеств]. — М., 2011. — 58 с.

Вымская земля — родина Питирима Сорокина. Очерки истории и культуры / ГБУ РК «Центр "Наследие" им. Питирима Сорокина». Отв. ред. и сост. Э.А. Савельева. — Сыктывкар: Центр «Наследие» им. Питирима Сорокина, 2011. — 416 с.

Из содержания: Раздел «Этнография и фольклор вымских коми» (В.Э. Шарпов, Г.С. Савельева, С.А. Мальгин, А.И. Терюков, Г.С. Савельева, А.В. Панюков, П.Ф. Лимеров).

Голева Т.Г. Мифологические персонажи в системе мировоззрения коми-пермяков / Перм. гос. пед. ун-т; Центр образования Перм. края. — СПб.: Маматов, 2011. — 272 с. + 16 л. цв. вкл. — (Фольклор народов России).

Дашковский П.К., Каримова С.М. Вещь в традиционной культуре народов Центральной Азии: Философско-культурологическое исследование: Монография / Алтайск. гос. ун-т. — Барнаул: Изд-во Алтайск. гос. ун-та, 2012. — 252 с.

Дронова Т.И. Одежда староверов Усть-Цильмы: традиционные типы и функции в поверьях и обрядовой культуре (середина XIX — начало XXI вв.) / Коми НЦ УрО РАН. Отв. ред. И.В. Власова. Сыктывкар: Изд-во Коми НЦ УрО РАН, 2011. — 212 с., цв. ил.

Казаки-некрасовцы: язык, история, культура: Сб. науч. ст. / Южн. науч. центр, Ин-т соц.-эк. и гуманит. исслед. РАН; [Отв. ред. Г.Г. Матишов]. — Ростов н/Д: Изд-во ЮНЦ РАН, 2012. — 456 с.

Калоев Б.А. Осетины Восточной Осетии и районов Грузии: (историко-этнографические очерки). — Владикавказ: Ир, 2012. — 158, [2] с. ил.

Капукова З.В., Федосова Е.В. Этнокультурное пространство Северной Осетии / Северо-Осетин. ин-т гуманит. и соц. исслед. им. В.И. Абаева Владикавказ. НЦ РАН и Правительства РСО — Алаania. — Владикавказ: СОИГСИ, 2011. — 296 с.

Косменко А.П. Послания из прошлого: традиционные орнаменты финноязычных народов Северо-Западной России. — Петрозаводск: Скандинавия, 2011. — 304 с.

Кулешов А.Г. Русская глиняная игрушка как вид народного творчества: Истоки и типология. — М.: Б.и., 2012. — 184 с. + 44 л. цв. вкл.

Магометов А.Х. Культура и быт осетинского народа: историко-этнографическое исследование. — 2-е изд. — Владикавказ: Ир, 2011. — 431, [1] с. ил.

Масленникова Т.А. Художественная организация предметно-пространственной среды в башкирском народном искусстве: Автореф. дис. ... докт. искусствознания / [Место защиты: Моск. гос. худож.-пром. ун-т им. С.Г. Строганова]. — М., 2011. — 58 с.

Пашков А.М. Историческое краеведение Карелии конца XVIII — начала XX в. как социокультурное и историографическое явление: Автореф. дис. ... докт. ист. наук / [Место защиты: Рос. гос. гуманит. ун-т (РГГУ)]. — М., 2012. — 60 с.

Садиков Р.Р. Религиозные верования и обрядность закамских удмуртов: сохранение и преемственность традиции: Автореф. дис. ... докт. ист. наук / [Место защиты: Удмурт. гос. ун-т]. — Ижевск, 2011. — 55 с.

Ситникова С.А. Тверской обрядовый масленичный текст: реликты древних мифоритуальных представлений / М-во образования и науки РФ; Гос. акад. славян. культуры; Филиал Гос. акад. славян. культуры в г. Твери. — М.: Изд-во ГАСК, 2012. — 193, [1] с. цв. ил., цв. портр.

Сопов А.В. Динамика социально-политического и этнокультурного статуса казачества: Автореф. дис. ... докт. ист. наук / Моск. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова. — М., 2012. — 68 с.

Шайхуллин Т.А. Русские и арабские паремии с компонентом-наименованием родственных отношений: концептуально-семантический и этнокультурный аспекты: Автореф. дис. ... докт. филол. наук / [Место защиты: Казан. (Приволж.) федер. ун-т]. — Казань, 2012. — 48 с.

Шигурова Т.А. Семантика картины мира в традиционном костюме мордвы: Автореферат дис. ... докт. культурологии / Морд. гос. ун-т им. Н.П. Огарева. — Саранск, 2012. — 46 с.

Штырков С.А. Предания об иноземном нашествии: крестьянский нарратив и мифология ландшафта (на материалах Северо-Восточной Новгородчины) / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. — СПб.: Наука, 2012. — 228 с. — (Kunstkamera Petropolitana).

Этнолингвистика. Ономастика. Этимология: Мат-лы II Междунар. науч. конф., Екатеринбург, 8—10 сентября 2012 / Редкол.: Е.Л. Березович (отв. ред.), Н.В. Кабинина, М.Э. Рут, Л.А. Феоктистова. — Екатеринбург: Изд-во Уральск. ун-та, 2012. — Ч. 1. — 234 с.; Ч. 2. — 113 с.

Фольклорные материалы

Былички и бывальщины: Суеверные рассказы Брянского края / Сост., вступ.

ст., подгот. текстов и прилож. В.Д. Глебова. — Орел; Брянск: Изд-во Орл. гос. ун-та, 2011. — 405 с.

Иванова Л.И. Персонажи карельской мифологической прозы. Исследования и тексты быличек, бывальщин, поверий и верований карелов — Ч. 1 / Ин-т яз., лит. и истории Карел. науч. центра РАН; Ун-т Дмитрия Пожарского. — М.: Ун-т Дмитрия Пожарского, 2012. — 557 с.

Шорский героический эпос. — Т. 3: Сыбызын-Олак. Выспоренная Алтын-Торгу. Кара-Хан / Сказитель В.Е. Таннагашев; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; Департамент культуры и национальной политики Кемеровской области; Сост., подгот. к изд., статьи, пер. на рус. яз., приложения, примеч., коммент., сост. компакт-диска Д.А. Функа; Подготовка мастер-диска К.Г. Шаховцова. — Кемерово: Примула, 2012. — 280 с.

Эпос и духовная лирика Усть-Цильмы в записях Д.М. Балашова: Из собрания Фонограммархива ИЯЛИ Карельского НЦ РАН: Мультимед. диск / Сост. Т.С. Канева (отв.), В.П. Кузнецова. Сыктывкар: Изд-во Сыктывкар. ун-та, 2012.

Учебные и справочные материалы

Блажес Валентин Владимирович: Библиограф. указ. 1967—2012 / Сост. Т.Н. Аболина; Вступит. ст. Е.Е. Приказчиковой, Н.Б. Граматчиковой. — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2012. — 56 с.

Осетины / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; Северо-осетин. ин-т гуманит. и соц. исслед. им. В. И. Абаева Владикавказ. НЦ РАН и Правительства РСО — Алаania; Отв. ред. З.Б. Цаллагова, Л.А. Чибиров. — М.: Наука, 2012. — 605 с. — (Народы и культуры).

Традиционная культура Ульяновского Присурья: Этнодиалект. словарь: [В 2 т.] / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; Кол. авторов: И.С. Кызласова (Слепцова), А.П. Липатова, М.Г. Матлин и др. — М.: Индрик, 2012. — Т. 1: А—Л. — 656 с.: ил., карты + 12 л. цв. вкл.; Т. 2: М—Я. — 656 с.: ил., карты + 12 л. цв. вкл. — (Традиц. духов. культура славян. Соврем. исследования).

Чеченцы / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; Комплексный научно-исслед. ин-т им. Х.И. Ибрагимова РАН; Отв. ред. Л.Т. Соловьева, В.А. Тишков, З.И. Хасбулатова. — М.: Наука, 2012. — 622 с. — (Народы и культуры).

Материал подготовили
О.В. ТРЕФИЛОВА

(Гос. респ. центр рус. фольклора, Москва),
Т.С. КАНЕВА
(Сыктывкарский гос. ун-т)

XVII Конференция

«Славянская традиционная культура и современный мир»

22—24 мая 2012 г. Государственный республиканский центр русского фольклора в рамках Дней славянской письменности и культуры провел XVII Международную научную конференцию «Славянская традиционная культура и современный мир». Фольклор в межнациональном культурном пространстве». В конференции, которая проводилась при финансовой поддержке Министерства культуры РФ в рамках Федеральной целевой программы «Культура России (2012—2018 гг.)», приняли участие ученые из Москвы, Санкт-Петербурга, Йошкар-Олы, Уфы, Ростова-на-Дону, Орла, Саратова, Чебоксар, Ижевска, Перми, Сыктывкара, Петрозаводска, Ульяновска, Твери, Архангельска, а также представители Украины.

Открыл конференцию генеральный директор ГРЦРФ, доктор педагогических наук, профессор, лауреат премии Правительства РФ в области культуры **А.С. Каргин**. В приветственном слове к участникам конференции он подчеркнул, что в последнее время состояние фольклора в межнациональном культурном пространстве все чаще привлекает внимание ученых, прежде всего в связи с интересом к проблеме межкультурного взаимодействия. Указав, что отношение представителей одного этноса к представителям другого порождает различные варианты межкультурной коммуникации, он отметил, что особое внимание необходимо уделять различиям между культурами и их восприятию субъектами коммуникации, а также стратегиям межкультурного взаимодействия. Последнее можно рассматривать на различных примерах: в зонах совместного проживания различных этносов; на территориях, где между представителями родственных этносов или между представителями одного этноса, в разное время заселявшими единую территорию, возникают культурные барьеры; в пограничных зонах и русских анклавах; в регионах культурного взаимодействия исчезающих или полностью исчезнувших этносов; в настоящее время актуальна проблема межкультурного взаимодействия русских с коренными народами на территории постсоветского пространства.

Выступление **О.М. Фишман** (Санкт-Петербург) было посвящено анализу и интерпретации субъективных понятий карельской традиции. На примере традиционной культуры карельского населения Ленинградской обл. были рассмотрены наиболее показательные образцы конфессионального и фольклорного полилингвизма. Несмотря на длительное контактное и чересполосное проживание с русскими, значительное число смешанных браков, билингвизм, отсутствие образования и профессиональной культуры на родном языке карелы до настоящего времени сохранили довольно высокий уровень основных признаков этнической общности, прежде всего этническое самосознание и традиционную культуру.

Т.А. Золотова (Йошкар-Ола) продемонстрировала наиболее продуктивные формы взаимодействия русской и финно-угорской фольклорных культур на территории Республики Марий Эл — апперцепцию, интерференцию и сотворчество. Докладчица отметила, что наличие межэтнических параллелей открывает историческую перспективу того или иного фольклорного явления (сюжет, образ и т.п.). На примере фольклорных материалов был сделан вывод о сохранности в исследуемом регионе традиционной культуры русских переселенцев (это касается типа поселений, хозяйства, жилища, одежды, религиозных представлений, обрядов и обычаев, фольклора — в том числе системы его жанров и поэтических образов, в которых прослеживаются художественные традиции прежних ареалов расселения).

Анализу межэтнических связей и их отражению в духовной культуре и устнопозитических традициях Башкирии посвятил свой доклад **Б.Г. Ахметшин** (Уфа), рассмотревший процессы взаимодействия и особенности бытования в Башкирии русских и тюркских сказок.

Сатирическим и юмористическим жанрам в творчестве украинской диаспоры в Италии посвятила свое выступление **Е.Н. Гида** (Львов), отметив стремление украинцев сохранить национальную идентичность и традиционную культуру. Предметом анализа стали около 800 произведений, как авторских, так и анонимных, которые типологически (жанрово и содержательно) близки к фольклорным текстам.

С.П. Сорокина (Москва) рассмотрела реализацию сюжета о споре жизни и смерти в русских, украинских и белорусских текстах народной драмы, продемонстрировав специфику его переработки в каждой из трех восточнославянских традиций. В русскую книжность этот сюжет проник из западноевропейской литературы в конце XV в.; из письменной традиции сюжет перешел в фольклорное бытование, став основой для устного рассказа, духовного стиха и сцены народной драмы «Царь Максимилиан».

Проблемам смешанного этносоциального состава населения дельты Дона было посвящено выступление **Н.А. Власкиной** (Ростов-на-Дону). Для данной территории характерна выраженная доминанта промыслового типа хозяйства, обусловившая складывание здесь специфического комплекса традиционной культуры. Численное доминирование этнических украинцев как в казачьих, так и в крестьянских населенных пунктах обусловило наличие в донском календаре обрядовых действий и праздников, присущих украинской традиции, традиционности отсутствующих в казачьей.

П.С. Куприянов (Москва) проанализировал роли и функции народной песни в ситуации межкультурного взаимодействия на материале описаний русских заграничных путешествий начала XIX в. На примере песни «Ах, скучно мне на чужой стороне», получившей широкое распространение в России на рубеже XVIII—XIX вв., были рассмотрены проблемы межкультурной коммуникации, перевода текста, а также обстоятельства возникновения и дальнейшая судьба этого текста в России и в Японии.

Ряд выступлений был посвящен функционированию культуры старообрядцев в иноконфессиональном и иноэтническом окружении. **Е.А. Самоделова** (Москва) рассмотрела фольклор старообрядческих общин в Америке. Заимствования загадок русскими старожилами Литвы проанализировала **Т.С. Шадрин** (Орел), отметившая, что заимствованные тексты представляют собой 1) иноэтнические редакции загадок, имеющих международное распространение, 2) загадки, отсутствующие в русском фольклоре, 3) контаминации традиционных русских загадок и калькированных иноязычных. **М.А. Горбатов** (Саратов) сопоставил народные христианские легенды и рассказы, бытующие в среде православных и старообрядцев Саратовского Поволжья. Восприятию старообрядца современными севернорусскими крестьянами посвятила свое выступление **В.А. Комарова** (Москва).

В.А. Ковпик (Москва) обратился к анализу воинских заговоров из рукописного сборника А.С. Вишняковой. Подробно проанализировав тексты рукописного собрания, а также записи, сделанные от Вишняковой, докладчик сделал вывод о том, что обвинения в фальсификации данных текстов необоснованны, поскольку все записи от данной информантки испытывают на себе сильное влияние книжной традиции.

Восприятию чужой культуры в зонах с полиэтническим и поликонфессиональным населением были посвящены доклады **М.Ю. Чернояровой** (Чебоксары), которая на примерах несказочной прозы рассмотрела реализацию образа этнического «чужого» в русской, чувашской, татарской и других фольклорных традициях Чувашии, и **С.Н. Амосовой** (Москва), проанализировавшей отношение украинцев к еврейским праздникам.

Т.Г. Владыкина и **Г.А. Глухова** (Ижевск) проанализировали представления удмуртов о времени и их связь с этногенетическими процессами в Урало-Поволжском регионе. Календарно-обрядовая терминология удмуртов испытывает влияние соседних культур (у северных удмуртов явно влияние русского народного и православного календарей, у южных удмуртов и диаспор Татарстана и Башкортостана — влияние культурных традиций тюркских народов).

Два доклада были посвящены проблемам взаимодействия культур русского и коми народов. **К.Э. Шумов** (Пермь) подробно рассмотрел общие мифологические основы народной культуры русских и коми-пермяков, **С.Г. Низовцева** (Сыктывкар) проанализировала различные типы взаимодействий загадок русских и коми-зырян.

Д.С. Ермолин (Санкт-Петербург — Москва) проанализировал погребально-поминальную обрядность такой этнической общности, как гораны, в контексте сохранения и непрерывной трансформации традиции. Погребально-поминальный комплекс горанов на сегодняшний день объединяет архаичные славянские черты, региональные характеристики и предписания официального ислама.

Традиционной культуре чехов Северного Кавказа был посвящен доклад **О.А. Окуновой** (Москва). На начальном этапе заселения чехами Северного Кавказа обрядность и фольклор, привезенные ими с исторической родины, бытовали довольно активно. Сегодня лучше всего сохранились крупные календарные праздники — Рождество, Масленица, Пасха, Троица. Постепенно чешские традиции стали взаимодействовать с местными традициями (например, некоторые праздники ныне отмечаются по православному юлианскому календарю).

А.А. Иванова (Москва) рассмотрела роль марийских священных рощ и деревьев в фольклоре и ритуальных практиках юго-востока Кировской обл.: было показано, как система сакральных мест одного народа осваивается представителями соседнего этноса.

Ряд докладов затрагивал проблемы взаимодействия вепсской и русской фольклорной традиции. **В.В. Виноградов** (Санкт-Петербург) рассмотрел сакральные комплексы христианских и почитаемых природных объектов вепсов. Докладчик обратил особое внимание на функционирование почитаемых мест в зоне русско-вепсских контактов, рассмотрел специфику бытования нарратива о почитаемых местах, отметил взаимодействие в зоне этнических контактов двух систем организации «местных» святынь — родовой (вепсы) и территориальной (русские). **А.С. Лызлова** (Петрозаводск) проанализировала сказки вепса Ф.С. Смирнова, записи которых хранятся в Научном архиве Карельского научного центра РАН. Сказочник был грамотным и имел богатую домашнюю библиотеку, что оказало большое влияние на его репертуар, многие тексты которого восходят к лубочным публикациям и литературным произведениям. Репертуар Смирнова включает сюжеты, распространенные в русской сказочной традиции, однако в текстах присутствуют черты быта вепсского населения. Он одинаково хорошо рассказывал сказки по-русски и по-вепски, что позволяет говорить о принадлежности его творчества к фольклору обоих народов. Обрядовый фольклор в иноэтничном окружении на примере вепсских причитаний рассмотрел в своем докладе **М.Д. Алексеевский** (Москва).

А.В. Громова (Москва) обратилась к археологической и этнографической деятельности Л.Ф. Зурова, особое внимание уделив трем его экспедициям в Прибалтику, результатом которых стали археологические находки, коллекция предметов материальной культуры, фотографии и этнографические записи.

Посещение водного источника на второй день свадьбы было рассмотрено в докладе **М.Г. Матлина** (Ульяновск). На примере одного из самых популярных элементов свадьбы была показана адаптация русской фольклорной традицией элементов свадебных обрядов других народов в полиэтническом пространстве Ульяновского Поволжья.

Д.В. Громов (Москва) на примере многочисленных экспедиционных записей показал, что у русских бытовали формы обрядовых бесчинств с использованием тыквы, близкие кельтскому празднику Хэллоуин. В России данный вид бесчинства приурочен обычно к Святкам, а не к дню Всех святых, как в западной традиции.

Изменения в восприятии «иностранца» на территории мегаполисов рассмотрела **В.Е. Добровольская** (Москва). В настоящее

время происходит изменение речевых стереотипов, при помощи которых коренные жители города характеризуют приезжих. Если до 1990-х гг. происходило усвоение приезжими культуры коренного населения, отмечалось стремление подстроиться под определенную городскую норму, то в настоящее время ситуация кардинально изменилась: отмечается активное навязывание городскому сообществу несвойственных ему элементов поведения.

Е.М. Белецкая (Тверь) продемонстрировала, как соседство с северокавказскими народами отразилось на образе жизни и обычаях гребенских казаков. Особое внимание было уделено факторам, оказавшим сильное влияние на фольклорный репертуар, — это прежде всего пополнение станиц за счет переселенцев и процесс «оказачивания» жителей, вследствие чего на данной территории стали бытовать песни на украинском и русском языках, например колядки и щедровки. Сочетание разноэтнических компонентов в гребенских станицах является уникальным для изучения межэтнических отношений в быту и фольклоре казаков.

И.В. Козлова (Санкт-Петербург) рассмотрела влияние творчества поэта-акына Джамбула на творчество русских сказителей. Импровизации имели место в фольклоре многих народов СССР и задолго до советского времени, но в 1930-е гг. они стали выделяться в особый вид фольклора. Произведения Джамбула о новой жизни появились в советской печати на несколько лет раньше, чем аналогичные произведения на русском языке, что позволяет предположить влияние.

А.Б. Ипполитова (Москва) посвятила свой доклад реконструкции биографии этнографа-сибироведа П.Е. Островских (1870—1940). На основе архивных данных (в частности, из Красноярского и Минусинского музеев, архива РАН) были рассмотрены основные этапы жизненного пути ученого, маршруты его научных экспедиций (Минусинский край, Урянхай, Туруханский край, Казахстан и др.) и командировок (Германия и Австрия), выявлены места хранения собранных исследователем археологических, этнографических и естественнонаучных коллекций.

Восприятие и трансформации светских праздников в современной православной среде описал в своем выступлении **И.А. Бессонов** (Москва).

П.А. Бородин (Москва) рассмотрел ситуации общения представителей различных культур, имеющих не только разный уровень контекстуальности, но и часто противоположные системы базовых ценностей (на примере общения русских и немцев). По мнению докладчика, в культуре каждого народа существуют ценности, которые хотя и позиционируются как позитивные, но оказывают отрицательное воздействие на различные сферы жизни данного общества; это воздействие невозможно осознать в рамках собственной культуры.

Ряд докладов был посвящен проблемам музыкально-хореографического фольклора. **В.М. Щуров** (Москва) проанализировал русско-украинские взаимосвязи в песенном фольклоре кубанских казаков. Деятельность Общества любителей русского танца «Надежда» из Нидерландов как пример межнационального взаимодействия рассмотрел **А.И. Шилин** (Москва).

Завершили конференцию доклады специалистов по декоративно-прикладному искусству и художественным ремеслам. **А.Б. Пермиловская** (Архангельск) на примере домовой архитектуры рассмотрела проблемы этнокультурного взаимодействия на Русском Севере. Связям и творческим контактам современных российских и белорусских мастеров посвятил свое выступление **А.Г. Кулешов** (Москва). Элементы «своего» и «чужого» в современной одежде проанализировала **С.В. Просина** (Москва).

А.С. Каргин, подводя итоги конференции, отметил важность изучения различных этнических традиций и их взаимодействия в многонациональном культурном пространстве России.

В.Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ, канд. филол. наук; Гос. республиканский центр русского фольклора (Москва)

Конференция

«Нерешенные вопросы изучения русского былинного эпоса»

Отдел русского фольклора ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН начинает проводить регулярные научные конференции, посвященные основной теме отдела — изучению русского былинного эпоса. В течение нескольких десятилетий сотрудники отдела ведут работу над изданием серии «Былины в 25 томах» Свода русского фольклора, промежуточным итогом которой стали шесть томов, посвященных эпическим традициям Печоры, Мезени и Кулоя¹, выход очередного седьмого тома, «Былины Пинеги», намечен на конец 2012 г. В процессе этой работы накоплен значительный опыт, намечены основные перспективы в изучении и издании былин, однако ряд проблем до сих пор не имеет однозначного решения.

30—31 мая 2012 г. состоялась конференция под названием «Нерешенные вопросы изучения русского былинного эпоса», основными задачами которой были обсуждение актуальных для эпосоведения вопросов, представление новых результатов исследований, оживление контактов между специалистами, занимающимися изданием и разноаспектным изучением русского эпоса в институтах РАН, научных центрах и вузах. В заседаниях приняли участие фольклористы-текстологи, этнологи, музыковеды, историки из Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, Института мировой литературы РАН, Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН, Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН, Российского государственного гуманитарного университета, Вильнюсского педагогического университета, Фольклорно-этнографического центра им. А.М. Мехнецова при Санкт-Петербургской государственной консерватории им. Н.А. Римского-Корсакова. В ходе конференции прозвучало 16 докладов.

Перед началом заседания с приветственным словом выступил заведующий Отделом русского фольклора, доктор филологических наук А.Н. Власов, который подчеркнул важность подобных научных встреч для решения актуальных задач издания Свода русского фольклора.

А.А. Горелов (Санкт-Петербург), ответственный редактор серии «Былины в 25 т.», отметил, что выход шести томов Свода стал знаменательным событием в эпосоведении и что докладчики данной конференции опираются на материалы не только классических изданий, но и уже вышедших томов серии. Исследователям доступны 600 текстов, записанных на протяжении всего периода собирания былин. Анализируя структуру издания, докладчик высказался в пользу правильности и перспективности географического принципа распределения материалов внутри томов, а также подвел некоторые итоги работы над Сводом русского фольклора, назвал первостепенные задачи и обозначил проблемы издания. А.А. Горелов дал высокую оценку коллективу составителей серии, в подготовке которой принимали участие специалисты из Пушкинского Дома и других научных учреждений, а также выразил надежду на то, что новое поколение фольклористов продолжит работу, начатую предшественниками.

В докладе Ю.А. Новикова (Вильнюс, Литва) «Об относительности некоторых научных стереотипов в фольклористике» на примере некоторых ложных выводов из работ выдающихся исследователей эпоса П.Д. Ухова, Б.М. Соколова, акад. Б.А. Рыбакова, И.Я. Фроянова и Ю.И. Юдина было показано, как использование в качестве аргументов типических стереотипов нередко приводило к явно ошибочным суждениям о формировании и эволюции ряда былинных сюжетов, генеалогическом соотношении вариантов, личном почине сказителей. Докладчик особо подчеркнул, что единственным авторитетом для эпосоведа должен быть былинный текст, поэтому необходим учет как можно большего количества былин. Свод русского фольклора даст необходимый инструментальный материал исследователям, работающим вдали от крупных

архивов и библиотек. Ю.А. Новиков обратился к ученым с призывом продолжать поиски новых былинных текстов.

А.Л. Топорков (Москва) в докладе «Сборник Кириши Данилова и русские заговоры XVII—XVIII вв.» отметил, что в последнее десятилетие в изучении русских заговоров XVII—XVIII вв. обозначился значительный прорыв, связанный с публикацией ценнейшего архивного материала². Исследователи получили богатейший материал для разноаспектного изучения, межжанрового сравнения, весьма полезного для сравнительно-исторического изучения фольклора, установления параллелей между текстами разных жанров и поиска типологических закономерностей в развитии поэтической образности. Сопоставляя тексты русских заговоров и былин из сборника Кириши Данилова, А.Л. Топорков представил следующие ситуации, дающие основание для сравнения: включение заговора в былинку, сюжетное развертывание заговорной формулы в былинном тексте, использование в песенных текстах и заговорах одинаковых мотивов и приемов, употребление одних и тех же словосочетаний, различная разработка в текстах былин и заговоров одинаковых мотивов.

Один из нерешенных вопросов эпосоведения связан с сюжетом о Сухане/Сухмане. А.Н. Власов (Санкт-Петербург) в докладе «К истории былинного сюжета о Сухане/Сухмане» показал, что данный сюжет выбивается из круга традиционных былинных сюжетов, и выразил мнение о литературном источнике данного былинного текста.

М.Н. Власова и В.И. Ерёмина (Санкт-Петербург) представили свою трактовку темных мест былинного сюжета «Почему перевелись богатыри на Русской земле»: имени богатыря Авадон, топонима Сафат-река, сути двойного удара, удвоения воителей, заключительного эпизода про окаменения русских богатырей и других. Дав краткую справку об истории изучения сюжета и спорах о его происхождении, докладчики высказались в пользу его народности.

Доклад Т.Г. Ивановой (Санкт-Петербург) «Топоним Чернигов в былинах Архангельского края (к вопросу о методических возможностях Указателей этнических и географических названий в Своде русского фольклора)» был посвящен семантике одного из «исходных топонимов», возникших в IX—XI вв., — Чернигову, занимающему второе место после Киева по частотности употребления, по количеству сюжетов, в которых он упоминается, по статусности в эпическом пространстве и по многообразию формул, которые за ним закрепились. Докладчица выделила и проанализировала темы, связанные с употреблением этого топонима в былинах: тема родины русских богатырей, тема дороги, связывающей Чернигов и Киев.

А.Н. Розов (Санкт-Петербург) в докладе «О новом типе справочного материала в былинной серии Свода русского фольклора (указатель терминов, связанных с православием)» рассказал о поисковых возможностях нового в энциклопедической практике типа указателя к былинным текстам. Материалы данного указателя дают богатый материал исследователям, работающим над темой православия в русских былинах, а также могут помочь в решении некоторых актуальных вопросов эпосоведения, например давнего спора об отличиях в былинных традициях Средней и Нижней Печоры. Используя примеры из указателя, докладчик выявил специфическую поэтику эпических текстов, записанных в Усть-Цильме.

Н.В. Петров (Москва) в докладе «Указатель сюжетов и мотивов русской быliny: нерешенная проблема в русском эпосоведении» представил результаты многолетней работы по исследованию закономерностей сюжетосложения, классификации и описанию основного сюжетного состава русских эпических песен, предложил свой вариант типологии элементарных сюжетов русских былин и созданный на ее основе указатель. С.В. Воробьева (Петрозаводск) выступила с докладом «Из истории семей пудожских сказителей XIX — нач. XX вв.», в основу которого легла серьезная архивная работа по установлению биографических сведений об известных пудожских

сказителях (Гавриле Фалилееве Амосове, Максиме Мякишеве, Иване Фепонове и Потапе Трофимове).

В завершение первого дня работы конференции состоялась презентация научной литературы, вышедшей в последние годы.

Второй день работы конференции открыл доклад **Ю.И. Марченко** (Санкт-Петербург) «Былинные напевы Архангельской традиции: итоги и проблемы». Музыковедческая характеристика печорских, мезенских и кулойских эпических традиций подтверждает выводы исследователей о скоморошней традиции, некогда бытовавшей на Пинеге, а также подчеркивает музыкальное единство мезенско-кулойской традиции. Касаясь вопроса о различии напевов севернорусских и южнорусских былинных традиций, докладчик отметил, что на севере решающим является принцип напевной декламации, в то время как южнорусский эпос отличается музыкально-жанровым разнообразием.

Е.И. Якубовская (Санкт-Петербург) выступила с докладом «Сказитель в системе устной эпической традиции: рождение формы». На примере былин в исполнении пудожских сказителей Алексея Кузьмича Ефимова и Ивана Терентьевича Фофанова был показан процесс образования тирадно-смысловых построений на уровне строфы, а также на уровне стиха, когда сказитель использует известный ему набор попевок.

Доклад **Г.В. Лобковой** (Санкт-Петербург) был посвящен анализу музыкально-стилевых особенностей эпических напевов, записанных на территории Вологодской обл. во время экспедиции Санкт-Петербургской консерватории и Вологодского педагогического университета 1967—2000 гг. Были представлены материалы других жанров фольклора, примыкающих к сфере эпического повествования по своим музыкально-стилевым особенностям. Поскольку в основу издания Свода русского фольклора положен географический принцип, весьма важно представлять, где локализуется южная граница былинных традиций, отделяемых друг от друга главными реками Русского Севера. Анализ экспедиционных материалов показывает, что эта граница проходит по территории Вологодской обл.

Л.В. Ангеловская (Сыктывкар) в докладе «Дуэтное исполнение усть-цилемских былин: текстологические наблюдения» представила текстологический анализ былин, записанных от трех усть-цилемских супружеских сказительских дуэтов: Василия Игнатьевича Лагеева и Евдокии Ниловны Кирилловой, Фомы Федуловича и Евдокии Малафеевны Мяндиных, Леонтия Тимофеевича и Анны Лукиничны Чупровых.

Н.Г. Комелина (Санкт-Петербург) в докладе «Советский эпос и национальная политика СССР 1930-х гг.» связала историю создания советского эпоса и работу по подготовке сборника «Творчество народов СССР» (М., 1937) с изменениями в идеологии 1930-х гг.: поворотом от интернационализма к народности и формированием категории «национальность». В работе фольклористов эти изменения проявились в смещении исследовательских акцентов с вулгарного социологизма в сторону дореволюционных традиций фольклористики.

М.В. Станюкович (Санкт-Петербург) выступила с докладом «Сюжетные схемы филиппинского эпоса: приглашение к дискуссии», представив эпическую традицию Филиппин (худуды филиппинского горного народа ифуга) и показав формальные инструменты, которые используются для описания топонимов, антропонимов и сюжетных коллизий.

А.В. Козьмин (Москва; доклад «Героический эпос: кросс-культурное исследование условий возникновения и функционирования») сделал попытку определить хозяйственные, социальные и политические характеристики обществ, в которых распространен героический эпос, при помощи стандартных процедур кросс-культурных исследований. Вывод, к которому пришел докладчик, — характеристики общественного устройства общества не позволяют установить причины возникновения эпоса у той или иной нации.

В заключение конференции состоялся круглый стол, во время которого были подведены итоги и намечены перспективные планы дальнейшего изучения русского былинного эпоса, а также объявлены сроки проведения следующей конференции — май 2014 г.

Примечания

¹ См. последний выпуск: Свод русского фольклора. Т. 6: Былины Кулоя / Изд. подгот. Ю.И. Марченко, Ю.А. Новиков, Л.И. Петрова, А.Н. Розов; Отв. ред. А.А. Горелов. СПб., 2011. (Былины в 25 т.).

² Отреченное чтение в России XVII—XVIII вв. / Отв. ред. А.Л. Топорков, А.А. Турилов. М., 2002; Русские заговоры из рукописных источников XVII — первой половины XIX вв. / Сост., подг. текстов, статьи и коммент. А.Л. Топоркова. М., 2010.

Я.В. ЗВЕРЕВА;

Ин-т русской литературы
(Пушкинский Дом) РАН
(Санкт-Петербург)

Международная Школа-конференция

«Фольклористика

и культурная антропология сегодня»

28 апреля — 2 мая 2012 г. в г. Переславле-Залесском прошла международная Школа-конференция молодых ученых по фольклористике, этнолингвистике и культурной антропологии «Фольклористика и культурная антропология сегодня», организованная учебно-научным Центром типологии и семиотики фольклора и Лабораторией фольклористики Российского государственного гуманитарного университета (Москва) при финансовой поддержке РГГУ и РФФИ.

Летние школы по фольклористике и культурной антропологии проводятся Центром типологии и семиотики фольклора РГГУ ежегодно и уже стали традиционными (нынешняя школа — двенадцатая). При этом научное мероприятие продолжает оставаться уникальным, не имея аналогов в мире. В рамках каждой школы в качестве темы выдвигается одна из фундаментальных проблем теоретической фольклористики, и различные ее аспекты освещаются на лекциях и обсуждаются на семинарах, которые проводятся ведущими специалистами в данных областях для слушателей — молодых исследователей

(студентов, аспирантов, преподавателей). Эти школы — специально организованная площадка для научного общения, они объединяют разные поколения ученых, налаживают эффективные коммуникации внутри научного сообщества и в силу этого обладают чрезвычайно мощным интегрирующим и продуцирующим потенциалом.

В 2012 г. школа несколько изменила свой формат, и это позволило в рамках одного мероприятия совместить решение сразу нескольких научных и педагогических задач. Слушатели школы являлись одновременно и участниками конференции, имели возможность не только посещать лекции ведущих специалистов по фольклористике и культурной антропологии, но и выступать со своими сообщениями, участвовать в обсуждении докладов коллег. В качестве слушателей были приглашены молодые исследователи (до 35 лет), специализирующиеся в области фольклористики, этнолингвистики, социоллингвистики, культурной антропологии и смежных дисциплин, интересующиеся современными проблемами теории фольклористики и культурной антропологии и освоением новых методов в изучении фольклорных текстов.

Перед началом школы была проведена масштабная информационная кампания, в результате которой о готовящемся мероприятии были оповещены все центры изучения фольклора в России и за рубежом и практически все специалисты, в той или иной степени интересующиеся фольклорной проблема-

тикой. Помимо регулярного обновления материалов сайта «Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика» (<http://www.ruthenia.ru/folklore>), использовались рассылки (may_conference2012@yahooogroups.com), в том числе через социальные сети (<http://www.facebook.com>), кроме того, было разослано около 600 адресных электронных приглашений.

Все это обусловило большой интерес к школе со стороны научного сообщества. В работе школы приняли участие 80 ученых из 39 научных учреждений шести стран (в том числе два члена-корреспондента РАН, 13 докторов наук и 27 кандидатов наук), из них 60 человек — молодые исследователи.

Проблематика докладов и лекций школы-конференции касалась актуальных вопросов гуманитарной науки: «Фольклорные диалекты»; лингвистика и фольклористика; новейшие методы в анализе фольклорных текстов, а также этнолингвистических и этнологических данных; фольклористика и этнология в поле и кабинете; проблемы реконструкции палеофольклора; язык и мифология, мифология языка; фольклорно-мифологические традиции в контексте социальных коммуникаций; вербальное, визуальное, предметное кодирование ритуально-мифологической информации; актуальная мифология народов России и зарубежья; модели фольклора в политико-идеологических парадигмах; советская и постсоветская мифология.

Работа Летней школы началась в Москве, в РГГУ, со вступительного слова и лекции руководителя школы **С.Ю. Неклюдова** (Москва), который определил задачи школы и осветил одну из часто обсуждаемых теоретических проблем фольклористики: разграничения предметного поля двух смежных дисциплин — фольклористики и этнографии.

Школа в Переславле имела четкую структуру: утреннее заседание открывалось лекцией специалиста, затем проходили заседания по секциям — выступление докладчиков и дискуссионные с кратким оппонированием прослушанного доклада, в конце каждой секции — общая дискуссия. В вечернее время проводились лекции и семинары, посвященные актуальным проблемам науки и методам анализа фольклорных текстов, лингвистических и социологических данных.

Работали следующие секции: 1) «Фольклорные диалекты»; 2) «Прагматика фольклора»; 3) «Фольклорная лексикография»; 4) «Язык и структура фольклора»; 5) «Фольклор, язык и общество»; 6) «Слово устное и книжное»; 7) «Сказитель и проблема эпической памяти»; 8) «Фольклор и ритуальные практики XX и XXI века»; 9) «Актуальные мифологические традиции и ритуальные практики»; 10) «Фольклорно-мифологические традиции в современном городе»; 11) «Язык и власть в традициях города».

Проблемам фольклорной географии, территориального распределения фольклорных текстов были посвящены доклады **А.П. Липатовой** (Ульяновск), **Е.Ф. Югай** (Вологда), **М.Ю. Кузьминой** (Курск). Анализ прагматики народных обычаев и связанных с ними представлений был предложен в выступлениях **И.А. Филипповой** (Магнитогорск), **Е.А. Клейковой** (Пермь), **А.Ш. Галеевой** (Учалы).

Достаточно широко оказалась представлена на конференции фольклорно-языковая проблематика. **М.А. Ключева** (Йошкар-Ола), **К.А. Климова** (Москва), **И.А. Канева** (Москва) сосредоточили свое внимание на проблемах системной организации фольклорной лексики и ее сравнительного изучения. Результаты анализа языка различных фольклорных жанров — сказки, былички, паремий — изложили в своих докладах **В.А. Черванёва** (Воронеж), **В.В. Волк** (Москва), **С.В. Онисенко** (Киев, Украина). Выступления **А.С. Малахова** (Омск), **И.В. Козловой** (Санкт-Петербург) и **С.С. Макарова** (Якутск) были посвящены эпосу. **Д.А. Радченко** (Москва) рассказала о таком жанре, как письма счастья, и особенностях его бытования в Интернете.

Особый интерес вызвали доклады, затрагивающие проблему фольклорного текста как средства формирования социальной действительности и инструмента социального воздействия (**А.И. Шевелева** (Москва), **А.С. Архипова** (Москва), **А.А. Сомин**

(Москва), **Е.А. Литвин** (Москва), **Н.Г. Комелина** (Санкт-Петербург), **А.В. Козлова** (Санкт-Петербург), **А.С. Астапова** (Тарту, Эстония), **И.О. Шувалова** (Москва)).

Проблема соотношения книжной и устной традиции, их взаимовлияния и взаимообусловленности рассматривались в выступлениях **С.Н. Амосовой** (Москва), **Д.С. Пенской** (Москва), **С.Ю. Королевой** (Пермь), **Д.И. Антонова** (Москва), **О.А. Баженовой** (Санкт-Петербург), **А.М. Введенского** (Санкт-Петербург).

Значительный блок сообщений касался ритуально-мифологической проблематики. Актуальные мифологические представления и ритуальные практики рассматривались в рамках определенных локальных традиций (**Т.Г. Голева** (Пермь), **Ю.В. Ляхова** (Москва), **Л.Х. Давлетшина** (Казань), **Л.С. Лобанова** (Сыктывкар), **Ю.Н. Наумова** (Москва), **Д.Ю. Доронин** (Москва), **Э.В. Тодуа** (Сухум), **Э.Х. Хакунова** (Майкоп), **М.А. Сафьянова** (Тюмень)), а также на примере фольклорных текстов, бытующих в современной городской среде и не имеющих четкой локальной приуроченности (**Ю.С. Буйских** (Киев, Украина), **М.И. Байдж** (Тюмень), **В.И. Абрамова** (Тула), **Е.Е. Бычкова** (Кемерово)). Проблема обусловленности ритуальных практик действующими социальными институтами была освещена в докладах **Н.С. Петровой** (Москва) и **А.Д. Соколовой** (Москва).

В качестве дискуссионных докладов выступили **М.Д. Алексеевский** (Москва), **А.С. Архипова** (Москва), **С.А. Бурлак** (Москва), **А.В. Дыбо** (Москва), **Н.М. Заика** (Санкт-Петербург), **И.Б. Иткин** (Москва), **К. Келли** (Оксфорд, Великобритания), **А.В. Козьмин** (Москва), **Е.Е. Левкиевская** (Москва), **М.Л. Лурье** (Санкт-Петербург), **А.Б. Мороз** (Москва), **В.В. Напольских** (Ижевск), **С.Ю. Неклюдов** (Москва), **Д.С. Николаев** (Москва), **С.И. Переверзева** (Москва), **Н.В. Петров** (Москва) и **О.Б. Христофорова** (Москва).

Учебная часть школы состояла из лекций и семинаров, большая часть которых носила практическую направленность. Так, **Е.Е. Левкиевская** в своей лекции обобщила современные методы исследования актуальной мифологии и рассказала о принципах выбора методологии в зависимости от задач, которые ставит перед собой исследователь. Лекция **А.Б. Мороза** была посвящена принципам этнодиалектного картографирования. **М.В. Ахметова** (Москва) рассказала о возможностях использования Интернета как фольклористического ресурса.

Особое внимание было уделено формальным методам исследования фольклорных текстов. В лекции **А.В. Козьмина** о кросс-культурных подходах к исследованию фольклора были приведены примеры применения статистических методов, выработанных в социальной антропологии, к фольклорному материалу. **А.С. Архипова** рассказала об использовании статистических методов при обработке фольклорных текстов, а **Е.А. Ходжаева** (Казань) провела несколько семинаров по количественным методам в современных социологических исследованиях.

Н.В. Петров на своем семинаре обучал принципам составления указателей фольклорных сюжетов и мотивов, а **М.В. Шкапа** (Москва) — основам лингвистического глоссирования, т.е. как представить текст на незнакомом языке. **С.А. Бурлак** проводила семинары, на которых слушатели решали задачи по лингвистике, фольклористике и культурной антропологии, а также обучались принципам их составления. Кроме того, **С.А. Бурлак** выступила с лекцией, вызвавшей интерес всех участников школы, — о критериях разграничения научного и псевдонаучного знания.

Теоретический блок учебной части школы составили лекции, посвященные актуальным проблемам современной гуманитарной науки. **В.В. Напольских** выступил с серией лекций о реконструкции прапермской религиозно-мифологической системы методами фольклористики и этнографии. **Ю.Е. Берёзкин** (Санкт-Петербург) прочитал несколько лекций различной тематики: он рассматривал характер социальной организации различных типов обществ, типологическое и ареальное соотношение сказок о животных и трикстерских повествований.

Большой интерес вызвала лекция **С.А. Боринской** (Москва), в которой был проведен обзор исследований, доказывающих, что активность генов зависит не только от природных условий, но и от социокультурной среды. **Ю.А. Клейнер** (Санкт-Петербург) изложил свое видение проблемы эпической формульности и предложил определение формулы как «системы подстановок», сходной с моделями грамматики естественного языка, что соответствует специфике бытования текста в фольклоре — «сочинения в процессе исполнения».

Содержательно-мифологическая сторона фольклорного текста и мифологические представления носителей традиции были в центре внимания на лекциях **О.Б. Христофоровой** «О "чёртовых воротах", просыпанной соли и "шарфике невезения", или Магические практики в современном городе», **А.С. Архиповой** «Случай на лесопилке: мифология в доносах и следствии», **М.Р. Майзульса** (Москва) «Всесильные образы и бессильные образы: зачем выкалывали глаза бесам?», **Н.В. Петрова** «Мифология эпических певцов: контекст исполнения эпоса», **Е.А. Литвиш** (Москва) «Pizzica tarantata: об одном обряде исцеления и его современном бытовании».

Лингвистические аспекты фольклорного текста были представлены в лекции **Н.М. Заики**, посвященной баскским сказкам. Прагматические и формальные характеристики текстов панегирической поэзии рассмотрел **Д.С. Николаев**. Лекция **М.М. Паштовой** (Майкоп) о фольклоре в черкесской диаспоре

Турции освещала его функциональные и регионально-локальные особенности.

Тезисы лекций и докладов опубликованы на сайте «Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика» (<http://www.ruthenia.ru/folklore>) и изданы в виде сборника до начала конференции и предоставлены участникам (Фольклористика и культурная антропология сегодня: тезисы и материалы Международной школы-конференции — 2012 / Сост. А.С. Архипова, С.Ю. Неклюдов, Д.С. Николаев. — М.: РГГУ, 2012. — 430 с.).

По традиции после проведения школы участникам предлагалось заполнить анкету и оценить работу школы. Как выяснилось в результате анкетирования и обмена мнениями, объединение лекционно-учебной и конференционной составляющих в рамках одного научного мероприятия весьма продуктивно, так как делает его динамичным, насыщенным, позволяет в сжатые сроки решить разнонаправленные задачи.

Неизменно высокие требования к содержанию и технической поддержке выступлений (обязательное сопровождение докладов презентацией и раздаточным материалом) привели к тому, что школа стала не только научной базой, центром распространения научного гуманитарного знания, но и школой педагогического и риторического мастерства, приобщения к организационно-педагогическому опыту коллег.

В.А. ЧЕРВАНЁВА,

канд. филол. наук; Воронежский гос. пед. ун-т

ТРЕТИЙ ВСЕРОССИЙСКИЙ КОНГРЕСС ФОЛЬКЛОРИСТОВ

Информационное письмо № 1

С 3 по 8 февраля 2014 г. Государственный республиканский центр русского фольклора Министерства культуры РФ проводит Третий Всероссийского конгресс фольклористов.

Предыдущие конгрессы, состоявшиеся в 2006 и 2010 гг., стали по своему размаху и результатам работы крупнейшими форумами в научной жизни фольклористов, этнологов, филологов, антропологов, искусствоведов, этномузыкологов, этнохореологов и других исследователей традиционной культуры.

Программа Третьего конгресса наряду с научной проблематикой будет включать в себя вопросы организационно-практической деятельности, направленной на сохранение, трансляцию и развитие традиционной художественной культуры и фольклора в XXI в. В связи с этим на Конгрессе предполагается расширенное представительство специалистов-практиков, методистов, мастеров, руководителей ансамблей, школ, студий и др. Планируется работа секций, круглых столов, дискуссионных семинаров по наиболее важным проблемам теории и методологии фольклора и практическим разработкам в области популяризации народной культуры.

В программе мероприятий Конгресса — обучающие семинары и мастер-классы известных деятелей народного искусства, выступления самобытных фольклорных ансамблей и народных хоров, выставка произведений декоративно-прикладного искусства, книжная ярмарка и др.

В рамках Конгресса пройдет Российский фестиваль фольклорного кино.

Расходы по участию в Конгрессе (питание, проживание, трансфер из Москвы до места проведения Конгресса и обратно) организаторы берут на себя.

Всех, кто желает принять участие в разработке концепции программы Конгресса, просим присылать свои предложения по тематике секций, круглых столов, дискуссионных клубов, а также свои контактные данные до 15 апреля 2013 г. по электронной почте:

folk-congress3@yandex.ru (с пометкой «Третий конгресс»)

или по адресу:

119034, г. Москва, Турчанинов переулок, д. 6, ФГБУК «Государственный республиканский центр русского фольклора».

Тел./факс: (499) 246-06-75, (499) 246-93-23

Второе информационное письмо с порядком подачи заявок на участие будет опубликовано не позднее июня 2013 г.

ОРГКОМИТЕТ КОНГРЕССА

Уважаемые коллеги!

В целях информационной консолидации деятельности научных школ, занимающихся исследованиями традиционной культуры и фольклора, редколлегия журнала «Живая старина» предлагает научным институтам, научно-исследовательским центрам и фольклористическим подразделениям вузов (кафедрам, отделам, отделениям, лабораториям и архивам) публиковать на страницах журнала и на сайте Государственного республиканского центра русского фольклора (ГРЦРФ) перспективные планы научных исследований, что даст возможность представить современное состояние исследований в сфере нематериального культурного наследия.

Ниже мы представляем план научно-исследовательской работы ГРЦРФ на 2013 г.

Целевые проекты в рамках ФЦП «Культура России на 2012—2018 годы» по сохранению и поддержке нематериального культурного наследия народов России

1. Подготовка Третьего Всероссийского конгресса фольклористов
2. Подготовка и проведение XVIII Международной научной конференции, посвященной Дню славянской письменности и культуры, на тему «Славянская традиционная культура и современный мир: Мультифольклорное пространство Поволжья»

Перспективные научно-исследовательские проекты: Традиционная культура народов России

1. Традиционная культура Тверской земли (подготовка материалов по темам: «Народный календарь Тверской земли», «Сказки и сказочная проза Тверской земли», «Необрядовая лирика Тверской земли», «Низовая рукописная традиция Тверской земли», «Декоративно-прикладное искусство и художественные ремесла Тверской земли»).
2. Традиционная культура Верхневолжья (Тверской обл.): этнические контакты русских и карел (анализ архивных материалов, подготовка корпуса текстов).
3. Жестокие романсы Тверской обл. (подготовка антологии текстов).
4. Традиционная культура Костромской обл.: Верхнее Поволжье (подготовка к печати экспедиционных, архивных и аналитических материалов).
5. Традиционная художественная культура Кемеровской обл. (расшифровка, подготовка к печати экспедиционных, архивных и аналитических материалов).
6. Теоретические и исторические проблемы фольклора и русской традиционной культуры (направления: Интернет-фольклор в современной культуре; обрядность в пространстве города; подготовка справочного издания «Современный фольклор: понятия, формы, жанры»).
7. Формирование Каталога объектов нематериального культурного наследия народов России (совместно с Государственным российским домом народного творчества): описание песенных, обрядовых, музыкально-хореографических форм фольклора, сказочной прозы, объектов декоративно-прикладного искусства (Костромская, Тверская, Владимирская, Курская, Кировская, Орловская, Московская области).

Полевые исследования

Запланированы экспедиции в Тверскую обл. (Лихославльский р-н) и в Костромскую обл. (Кострома, Шарья, Кологрив, Галич).

Научно-методическая деятельность

1. Научно-практическая конференция «Актуальные проблемы сохранения и развития ремесленничества современной России» (совместно с Московской палатой ремесел).
2. Ежемесячный семинар «Неизвестные краеведы и фольклористы России».
3. Ежеквартальный научный семинар «Фольклор в наши дни».
4. Научные чтения «Фольклор и авторское творчество».
5. Круглый стол «Образы царей Романовых в русском фольклоре» (к 400-летию Дома Романовых)

Фольклорный архив ГРЦРФ

1. Оцифровка материалов экспедиций ГРЦРФ и личных архивов, переданных в фонд (Архангельская, Белгородская, Владимирская, Волгоградская, Вологодская, Воронежская, Запорожская (Украина) Костромская, Курская, Липецкая, Московская, Нижегородская, Оренбургская, Орловская, Псковская Ростовская, Саратовская, Смоленская, Тверская, Ярославская области; Краснодарский, Пермский, Ставропольский края; Карелия, Удмуртия, Якутия).
2. Заполнение базы данных экспедиционных материалов «Русский фольклор».

Издательская деятельность

С издательской работой ГРЦРФ можно регулярно знакомиться в публикациях «Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике» и «Новые издания Центра русского фольклора».

Готовятся к печати:

1. Чухломской фольклор: В 2 т.
2. Приобщение детей и юношества к ценностям традиционной культуры на примере декоративно-прикладного искусства: Сб. ст.
3. Традиционная культура Орловщины. Т. 3.
4. Традиционная культура Селивановского края.
5. Фольклор XXI века: Герои нашего времени: Сб. ст.
6. Казачий эпос. Т. 2.
7. Фольклорные музыкальные инструменты и дети. Методика обучения, техника изготовления, практика применения.

В Косинском и Кочёвском районах Коми-Пермяцкого округа Пермского края экспедициями Пермского университета на протяжении более десяти лет фиксировались народные поминальные молитвы, в которых, в числе прочего, упоминаются легендарные первопоселенцы и люди, умершие неестественной смертью. Такие молитвы звучат во время поминок, на коллективных и частных молебнах.

Читайте статью С.Ю. Королёвой, Е.М. Четиной и И.Ю. Роготнева на с. 53—56.



Молебен на Гаврилов день (26 июля). Д. Бачманово Косинского р-на. 2001 г. На общественные молебны «знающие» отправляют людей, которые страдают от «мыжи» — болезни, якобы насланной умершими или христианскими святыми. Фото С.Ю. Королёвой

Поминки в Троицкую субботу (11 июня 2011 г.) на кладбище у д. Борино Кочёвского р-на



↑ Могила в срубе с деревянным настилом делают здесь до сего дня. Иногда в «крыше» прорубается отверстие («окошечко»), куда во время поминок выливают поминальные напитки. Если отверстие отсутствует, льют прямо на доски — в сторону, куда умерший лежит головой. Фото С.Ю. Королёвой

← Поминальную еду раскладывают на могиле на домотканой скатерти. Набор продуктов включает выпечку, покупные кондитерские изделия (печенье, конфеты), ягоды, свежие фрукты и овощи, напитки (брага, водка). В некоторых семьях домотканые скатерти из пестряди до сих пор хранят специально для поминок на кладбище; новые «скатерти» (например, вафельные полотенца) выбирают таким образом, чтобы по цветовой гамме и рисунку они соответствовали традиционным. Фото С.Ю. Королёвой



Семьи собираются вместе, чтобы помянуть ушедших родственников. В Троицкую субботу поминки заканчиваются коллективным молебном и трапезой на Боринском могильнике. Фото И.Ю. Роготнева



По вопросам подписки и приобретения журнала «ЖИВАЯ СТАРИНА»

и других изданий Центра русского фольклора обращаться:

119034, Москва, Турчанинов пер., 6; тел. — (499) 246-14-61, 245-22-05; E-mail — crf@inbox.ru.

Издания Центра можно также приобрести в магазинах:

«Галерея книги "Нина"» (Москва, ул. Бахрушина, 28; тел.: (495) 959-20-94; E-mail: nina_dom@mtu-net.ru);

«Фаланстер» (Москва, Малый Гнезниковский пер., 12/27; тел.: (495) 749-57-21; E-mail: falanster@mail.ru);

«Книжный окоп» (Санкт-Петербург, Тучков пер., 11/5, лит. А, пом. 15-Н; тел.: (812) 323-85-84; E-mail: knigokop@bk.ru);

Интернет-магазин: Издательство ЛКИ (тел.: (499) 135-42-46, 135-42-16; E-mail: Zakupki@urss.ru)

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

Internet: <http://www.periodicals.ru>



В следующих номерах:

И.Ю. Васильев

(Краснодар)

Устные рассказы

кубанских казаков

о Гражданской войне

В.В. Воронин

(Краснодар)

Шанка

в традиционной культуре

кубанских казаков

Т.Г. Емельяненко

(Санкт-Петербург)

Особенности тканей

в традиционном костюме

бухарских евреев

А.А. Плотникова

(Москва)

Архаические верования

боснийского села Умоляни

А.А. Новик

(Санкт-Петербург)

Свадьба и брак у албанцев

Приазовья в 1930—1940-е гг.

Материалы фольклорно-

этнографических экспедиций

Обзоры, рецензии

Научная хроника