

ЖИВАЯ СТАРИНА

1'2014

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре**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.ruInternet: <http://www.periodicals.ru>

По вопросам приобретения изданий
Центра русского фольклора обращаться:
119034, Москва, Турчанинов пер., 6;
тел.: (499) 245-15-26, 245-22-05;
E-mail: crf@inbox.ru

Издавания Центра можно также приобрести:

«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

*В следующих номерах:*

Т.А. Агапкина
(Москва)

*Прагматика
пасхального хлеба*

А.А. Плотникова
(Москва)

*Свадьба
в русско-румынском
селе Махмудия*

Ю.С. Буйских
(Киев)

*Осквернители и святотатцы
в современных украинских рассказах
о разрушении церквей*

К.И. Банца
(Крайова, Румыния)

*Эпическая песня
«Йован Йоргован»
и легенда о колумбацкой мошке*

О.В. Чёха
(Москва)

*Новогреческие легенды
об Александре Македонском*

*Материалы фольклорно-
этнографических экспедиций*

Обзоры, рецензии

Научная хроника



ЖИВАЯ СТАРИНА

1(81)2014

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре

Учредитель и инициатор возобновления издания
Государственный республиканский центр русского фольклора

Основан в 1890 году
Возобновлен в 1994 году

Руководитель издательского проекта
А.С. КАРГИН,
доктор пед. наук, профессор

Главный редактор
О.В. БЕЛОВА, доктор филол. наук;
Институт славяноведения РАН

Редколлегия:

С.В. Алпатов,
канд. филол. наук, доцент;
Московский государственный
университет им. М.В. Ломоносова

М.В. Ахметова (зам. главного редактора),
канд. филол. наук;
Государственный республиканский
центр русского фольклора

Л.Н. Виноградова,
доктор филол. наук;
Институт славяноведения РАН

В.М. Гацак,
член-корр. РАН; Институт мировой
литературы им. А.М. Горького РАН

Н.Ю. Данченкова,
канд. искусствоведения;
Государственный институт
искусствознания

М.А. Енговатова,
канд. искусствоведения, профессор;
Российская академия
музыки им. Гнесиных

А.Б. Мороз,
доктор филол. наук, профессор;
Российский государственный
гуманитарный университет

С.Ю. Неклюдов,
доктор филол. наук, профессор;
Российский государственный
гуманитарный университет

В.Я. Петрухин,
доктор ист. наук, профессор;
Институт славяноведения РАН

И.А. Разумова,
доктор ист. наук;
Центр гуманитарных проблем Баренц-
региона Кольского научного центра РАН

С.М. Толстая,
доктор филол. наук, профессор;
Институт славяноведения РАН

На 1-й стр. обложки: Расписные салазки (деталь). Вологодская губ. Первая половина XIX в. Музей «В мире сказки» (Смоленск). Фото О.В. Беловой. 2008 г. На 4-й стр. обложки: Скульптурное изображение московского блаженного Ивана Яковлевича Корейши. Третья четверть XIX в. Дерево, резьба. Из книги: Егорьевские диковины. Сокровища, редкости, курьезы и прочие замечательные вещи из коллекции М.Н. Бардыгина, ныне собрания Егорьевского историко-художественного музея. М., 2008. С. 200

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Министерства культуры Российской Федерации

СОДЕРЖАНИЕ

Нам 20 лет	2
МИФОЛОГИЯ МЕСТА В НАРОДНОЙ ТРАДИЦИИ	
Д.В. Громов. Места древних поселений Москвы и их фольклорная судьба	2
А.Г. Авдеев. Чудо на могиле князя Даниила Московского: от агиографии к устному преданию	6
А.Б. Мороз. Почитание могилы Ивана Яковлевича Корейши в Москве	9
О.В. Белова. Блаженный камень из села Манява	13
В.А. Комарова. «Наполеонова сосна» в деревне Сертея	15
И. Поведак. Трансформация сакральных мест в Венгрии. Перевод с венгерского К.А. Кожанова	17
ИМЯ В ФОЛЬКЛОРЕ	
Г.И. Лопатин. Личные прозвища в селе Амельное Гомельской области	21
А.Ф. Балашова. Прозвища жителей Тарни (Шенкурский район Архангельской области)	23
В.И. Рогачев. Имянаречение невесты у мокши и эрзи	27
М.В. Ахметова. Имя человека — имя города (из неофициальной ойконимии)	28
С.Н. Амосова. Рассказы о выборе и изменениях имен в восточноевропейской еврейской традиции	31
НАРОДНАЯ ДЕМОНОЛОГИЯ	
В.А. Черванёва. Быличка и поверье как разные способы передачи информации	33
Ю.С. Буйских. Персонажи детских запугиваний в современных представлениях украинцев Полесья	36
Из калужской демонологии. Публикация Б.А. Гасанова	38
Былички о колдунах. Публикация В.В. Запорожец	40
ФОЛЬКЛОРНО-ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ МОЗАИКА	
А.А. Иванова. «Благовещенский звонкий колокол...»	43
А.Д. Назаркин. Тофаларские народные игры	46
Лоемские сказки в записях XXI в. Предисловие, публикация и примечания Ю.А. Крашенинниковой, П.А. Шахматской	48
АРХИВНАЯ ПОЛКА	
С.М. Лойтер. «Послужи-ко, сын мой милый, Сталину-отцу...» (советские мифологемы в колыбельных песнях)	52
ЭКСПЕДИЦИИ	
Ф.О. Орлов. Вельская находка: как чуди бегали за луком	55
ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ	
В.В. Шаповал. Книга «Язык цыганский весь в загадках»: продолжение дискуссии ...	58
О.А. Абраменко. К полемике вокруг цыганского архива И.М. Андрониковой	61
С.В. Алпатов. Поморская культура в зеркале семейной истории	63
Д.В. Громов. Профессия и профессионалы в антропологическом описании	64
НАУЧНАЯ ХРОНИКА	
О.В. Трефилова. XVII Толстовские чтения	67
С.С. Макаров. Международная школа-конференция «Вербальное и визуальное в народной культуре»	69
М.И. Байдуж, Е.Ф. Югай. Конференция «Россия в диалоге культур»	71

НАМ 20 ЛЕТ

В 1994 г. вышел в свет первый номер возобновленного журнала «Живая старина», продолжающего традиции одноименного дореволюционного журнала, издававшегося в 1890—1917 гг.

Приоритетная проблематика «Живой старины» — фольклор и традиционная культура русского и иных народов России, а также других народов мира. На страницах журнала публикуются статьи, посвященные теории и языку фольклора, истории фольклористики, проблемам фольклорных жанров, традиционной обрядности и народному календарю, народным верованиям, материальной культуре; регулярно печатаются материалы экспедиций в различные регионы, архивные материалы, обзоры и рецензии на новейшие издания по фольклору, хроники конференций по фольклористике и традиционной народной культуре.

Главнейшей задачей журнала остается изучение народной духовной культуры, сохранение и развитие научной традиции, созданной трудами выдающихся ученых (А.Н. Веселовский, А.Ф. Потебня, Д.К. Зеленин, П.Г. Богатырев, Б.Н. Путилов, Н.И. Толстой и др.), освещение деятельности современных исследователей и собирателей фольклора.

За эти годы новая «Живая старина» приобрела самобытный формат, широкий круг авторов и заинтересованных читателей не только в России, но и за рубежом.

Наш журнал отличается широкое понимание традиционной духовной культуры и комплексный подход к изучению ее фольклорных, этнографических, языковых, изобразительных, музыкальных форм; явления духовной культуры рассматриваются с учетом их семантики и функций; особое внимание уделяется региональной проблематике.

«Живая старина» сотрудничает со многими научными центрами в регионах России и в странах бывшего СССР (Белоруссия, Украина), с зарубежными славистическими научными центрами Польши, Сербии, Болгарии, Франции, а также с Комиссиями по фольклору и по этнолингвистике при Международном комитете славистов.

В ближайшем будущем, помимо материалов, посвященных народным обрядам и обычаям, языку и поэтике фольклора, народным обычаям и верованиям, мы планируем публиковать работы, предметом исследования в которых являются общетеоретические вопросы фольклористики (природа жанров, вариативность фольклорных текстов, методология фольклористических исследований, механизмы функционирования, сохранения и трансмиссии фольклорной традиции и т.д.), национальный (этнический) фольклор во всем многообразии его форм, современные процессы, имеющие место в фольклорной традиции, проблемы истории науки о фольклоре, статьи и материалы, предоставляемые региональными научными центрами.

Вступая в третье десятилетие своей творческой жизни, «Живая старина» надеется, что совместная деятельность журнала, научных и творческих организаций, занимающихся изучением традиционной народной культуры, будет и дальше способствовать сохранению и популяризации нашего общего духовного наследия.

О.В. БЕЛОВА, доктор филол. наук,
главный редактор журнала «Живая старина»

Д.В. ГРОМОВ

МЕСТА ДРЕВНИХ ПОСЕЛЕНИЙ МОСКВЫ И ИХ ФОЛЬКЛОРНАЯ СУДЬБА

Москва — город с многовековой историей, первые населенные пункты на ее территории датируются серединой I тыс. до н.э. Проследим, как происходит мифологизация трех исторических локусов Москвы — Кунцевского городища, Чертолья и Мамонова городища.

Кунцевское городище

Городище находится на территории Филёвского лесопарка, располагающегося вдоль Москвы-реки, в северной его части, недалеко от Крылатского моста. Оно возникло в VI в. до н.э., относится к дьяковской археологической культуре. В IX в. городище заглохло, а в XII в. здесь был возведен один из древнейших на территории нынешней Москвы православных храмов, причем, согласно археологическим исследованиям, он поставлен непосредственно на месте языческого жертвенника [1. С. 190] (в городищах дьяковского типа располагался внутри поселения). Данный факт позволяет предполагать, что в период между угасанием городища и построением церкви (т.е. в IX—XII вв.) здесь происходило отправление языческого культа или же память об этом была еще жива.

О том, что данное урочище, видимо, всегда воспринималось местными жителями как место древнего поселения, говорит тот факт, что в межевой описи 1649 г. место называется городищем [4. С. 226]. Во второй половине XIX в. местные жители называли его «городком» [4. С. 224].

С XVI—XVII вв. на городище существовало кладбище; его плиты и сейчас видны над поверхностью земли. В XIX в. городище находилось на территории парка одной из дворянских усадеб. Для нас интересно, что через сто с лишним лет после закрытия это кладбище ассоциировалось с инородцами. На плане 1804 г. оно было отмечено как Татарское кладбище; также его называли Славянским и Польским кладбищем [4. С. 224]. Противоречивые указания на этническую принадлежность погребенных и тем более ассоциация с инородцами указывают на то, что это место воспринималось москвичами и жителями близлежащих деревень как «особое» и маркированное отрицательно. И.К. Кондратьев в своей книге, изданной в 1893 г., отмечает отношение местных жителей к данному кладбищу: «Место <...> в виде полуострова, обросшее лесом, называется “проклятым”. По преданию, названо так потому, что здесь было в глубокую старину языческое кладбище. Предание это подтверждается тем, что на этом месте и в настоящее время лежат надгробные камни необычной формы» [6. С. 478—479].

И.Е. Забелин в книге о Кунцево [4] главу, посвященную этому урочищу, назвал «Проклятое место». Это же название было известно и художнику А.К. Саврасову, писавшему пейзажи в Кунцево, — одна из его картин называется «Осенний лес. Кунцево (Проклятое место)» (1872).

Возможно, чтобы подчеркнуть романтику «языческого места», владелец усадьбы установил на городище древнюю скульптуру, судя по приведенному у Забелина изображению — скифскую бабу: «В начале сороковых годов [XIX в.] <...> на

ДМИТРИЙ ВЯЧЕСЛАВОВИЧ ГРОМОВ, доктор ист. наук;
Институт этнологии и антропологии РАН (Москва)

самой середине площадки оставалось еще объемистое дупло от громадного дерева, обхвата в 3 толщиною. <...> В его середине стоял истукан — степная каменная баба около 4 аршин вышины» [4. С. 225]. Описывает скульптуру и Кондратьев: «В саду поставлена баба (глыба камня, очертаниями своими напоминающая человеческую фигуру). Эта баба стояла прежде в дупле вяза, который подгнил и упал» [6. С. 479].

С начала XIX до второй половины XX в. на городище фиксируется распространенный фольклорный сюжет о провалившейся церкви [10]. Так, Забелин приводит рассказ местного старика о том, что с юго-западной стороны от городища «существовала когда-то церковь, которая провалилась, ушла в землю совсем и с крестом на главе» [4. С. 225].

В 1838 г. вышел в свет роман М.И. Воскресенского «Проклятое место», действие которого происходит на Кунцевском городище. В романе также излагается легенда о том, что здесь провалилась под землю церковь с певчими: «Да чего ж его бояться — этого места-то, бабушка?» — «Как чего, родимый? Ведь не даром же оно слывет проклятое место! На путном народ православный не проваливается, да еще во время обедни. Говорят, и доселе тут в ночное время иногда слышатся колокола, да голоса поющие...» (Цит. по: [1. С. 184]).

А.Г. Векслер, в 1960—1973 гг. руководивший раскопками на городище, отмечал: «...Даже сейчас, в наши дни можно еще услышать от кунцевских старожилов предания, что здесь “провалилась церковь” и ушла в глубину “метров на пятьдесят”» [1. С. 184].

Отношение к Кунцевскому городищу как к «особому» месту проявляется в обряде, наблюдавшемся Забелиным в 1840-е гг. На Троицу он видел, как к берегу реки напротив городища пришла группа крестьянской молодежи из села Терехово, на головах и в руках у них были зеленые венки. Они побросали венки в воду, посмотрели им вслед и вскоре удалились. Надо заметить, что Терехово находилось довольно далеко и там тоже протекает река, однако для бросания венков все-таки было выбрано место рядом с городищем.

Забелин и Кондратьев указывают дополнительные названия урочища, включающего в себя Кунцевское городище, — Плуткино и Зараза, Заразье («заросли») [4. С. 215, 226; 6. С. 478]. Насколько эти топонимы связаны с «проклятостью» данного места — судить не беремся.

Таким образом, мы видим, что с IX в., когда поселение пришло в упадок, место его расположения стало мифологизироваться; практически не исчезает осознание его как «особого», что отражается в топонимике, фольклоре, обрядовых действиях.

Чертолье

Еще одно место, которое на протяжении долгого времени (около полутора веков) осмысливается как «проклятое», — Чертолье, территория при впадении ручья Черторья (в настоящее время течет под землей) в Москву-реку; сейчас здесь возвышается храм Христа Спасителя. До возведения храма на его месте находилась довольно обширная возвышенность [15. С. 48], известная как урочище Остров [7. С. 24] и представлявшая собой удобную для заселения территорию. Археологические исследования говорят о заселенности Чертольи к XII—XIII вв. [8. С. 293], известен и клад IX в. [8. С. 67, 326].

По-видимому, формирование текстов об этом месте как о «нехорошем» обусловлено самим названием *Чертолье*, в котором явно слышится слово *чёрт*. Топоним, вероятно, происходит от слова *черта* (ручей Черторый был западной

границей Москвы в конце XVI — начале XVII в.), однако народная память вряд ли могла сохранить это знание, в то время как народная этимология, связывающая это название с «чёртом», была проста и понятна.

Первые фиксации интересующего нас мотива «нехорошего» места, строго говоря, связаны не с самим местом, а с одним неудачным проектом, который был в то время у всех на слуху. Речь идет о строительстве храма Христа Спасителя. Храм был торжественно заложен на Воробьевых горах в 1817 г., однако строительство этого колоссального сооружения не задолго по причине оползней и растраты средств. По новому проекту здание было решено возвести в Чертолье, в 1838 г. «памятники заложения» храма с Воробьевых гор были перенесены на новое место. При этом имели место «сомнения, которые невольно возникали в народе по поводу перенесения предметов с места предполагаемого строительства храма» [12]; и эти «сомнения» были настолько значительны, что по этому поводу официально высказывался митрополит Филарет. «Над строительством второго храма Христа Спасителя постоянно висела тревожная тень неблагоприятной судьбы первого. Она, особенно вначале, накладывала свой зловещий отпечаток на происходившие события. <...> Ощущение роковой неудачи, а может быть, и трагедии, как дамоклов меч, висело над храмом Христа» [15. С. 50—51]. Для строительства храма пришлось снести здания Алексеевского монастыря, находившегося здесь со второй половины XIV в. (в 1837 г. переведен в район нынешней улицы Красносельской), и этот снос тоже ознаменовался «нехорошими» событиями: «В Москве простой народ говорил: горе работникам, которые коснутся до Алексеевского монастыря — и что же? в первый день при огромной толпе работник, снимая крест [с монастырской церкви], сорвался и расшибся вдребезги» [11. С. 130].

Из приведенного высказывания из книги Т.П. Пасек видно, что в народе существовали серьезные предубеждения по поводу сноса Алексеевского монастыря. Спустя полтора века в легендах появляется новый мотив: против сноса монастыря якобы была его игуменья, которая, не сумев отстоять монастырь, прокляла это место.

Нам не удалось найти указаний на давнее существование этого сюжета; один из информантов сообщил, что был знаком с легендой в 1970-е гг. В конце 1990-х данная легенда получила широчайшее хождение и в журналистских пересказах, и в устном изложении. При этом ей была свойственна фольклорная вариативность: «Существуют сюжеты, в которых православные храмы приобретают отрицательную оценку. Это <...> и циркулирующий в последнее время рассказ о проклятии места строительства храма Христа Спасителя то ли игуменьей женского монастыря, находившегося на этом месте, то ли языческими жрецами, имевшими там капище» [2. С. 10]; «В языческие времена здесь находилось святилище бога Древорга <...> Позже, с приходом на Русь христианства основали женский Алексеевский монастырь. Когда монастырь было решено ликвидировать, а на его месте поставить монстра архитектора Тона (храм Христа Спасителя. — Д.Г.), настоятельница приковала себя к дереву и прокляла место, заявив, что все построенное здесь долго не простоит» [9. С. 7]; «Масла в огонь тут подлило и одно из старомосковских преданий о том, что последняя игуменья снесенного ради строительства храма Алексеевского монастыря так сильно не желала покинуть свою обитель, что приковала себя к дубу на монастырском дворе. А будучи уводимой, наконец, насильно в октябре 1837 года, монахиня сделала недоброе предсказание, что “на сем месте монастырь” и боле “стоять на нем ничего не

будет» [13]; «Бытует легенда, что настоятельница монастыря прокляла место и предрекла, что более 50 лет ни одно здание здесь не простоит»¹; «До храма Христа Спасителя здесь стоял женский Алексеевский монастырь. Игуменья, узнав о том, что монастырь закрывают, приковала себя цепями к огромному дереву во дворе. Но царь Николай I распорядился выкопать дерево вместе с женщиной. Когда рабочие стали исполнять приказание, монашка выкрикнула: “Ничего путного здесь, кроме зловонной, грязной лужи, не будет!” Зловещие пророчества сбылись. После революции храм Христа Спасителя снесли. При Хрущеве здесь появился открытый бассейн “Москва”. Как считают верующие, это та самая “зловонная лужа”, о которой говорила игуменья» [3].

Почему место считают проклятым, очевидно: храм Христа Спасителя был снесен в 1931 г. Строительство на его месте колоссального здания Дворца Советов, так же как строительство веком раньше первого храма Христа Спасителя, не заладилось; со временем стройматериалы были отсюда вывезены, а на месте стройки был сооружен открытый бассейн. Этот момент отражен в легенде, бытование которой прослежено нами с середины 1980-х гг.: «Когда был снесен храм Христа Спасителя и началась подготовка к строительству Дворца Советов, по стройке ходила нищая юродивая, которая говорила: “Что вы здесь строите? Лужа здесь будет, лужа”. Так и получилось — вместо Дворца Советов на этом месте возник бассейн “Москва”» (В.А. Молодов, 1966 г.р.).

Видимо, традиция считать место «нехорошим» породила легенды об открытом бассейне, в котором с удовольствием купалось множество москвичей: «Во дворе [в 1970-е годы] говорили — нельзя ходить в “Москву”, там был снесен храм. Здесь тонули люди, так как раньше был храм. Еще здесь плавали маньяки, которые топили людей» (жен., 1968 г.р.); «Говорили, что в бассейне нельзя купаться, так как был храм, погибли люди, поэтому нельзя купаться, как на кладбище. Такое же говорили, когда стали строить храм: здесь мылись люди, всякое смывали с себя, а теперь здесь будут молиться» (жен., 1975 г.р.); «Бассейн “Москва” считался проклятым местом, потому что был построен на месте храма. Из-за этого там и люди тонули» (муж., 1945 г.р.); «Про бассейн “Москва” слышал много раз, что это проклятое место. И любой храм здесь долго не простоит. Слышал где-то в 1964—1967 годах, от старожилов района улиц Ленивки и Волхонки» (муж., 1948 г.р.).

В 1994 г. начался новый этап в градостроительной истории Чертольа — восстановление храма Христа Спасителя. Это событие также было окружено большим количеством слухов, причем негативно окрашенных. На возникновение негативной реакции и слухов влияла помпезность стройки — колоссальный храм связывался с руководством Русской Православной Церкви; негативное отношение к нему являлось частным случаем негативного отношения к властям. В слухах о строительстве нового храма Христа Спасителя не просто выделить фольклорную составляющую, поскольку при строительстве действительно произошло множество событий, достойных критики. В некоторых случаях заметна перекодировка реальных событий с целью придания им негативной окраски. Так, казино, которое, по слухам, строилось в подвале храма, по-видимому, было трапезной. А привлечение к строительству строителей-иностранцев (в частности, турок и среднеазиатов) трактовалось как кощунство, поскольку строители были иноверцами. Как явно мифологическое мы расцениваем сообщение о высокой смертности строителей, связанной с несоблюдением техники безопасности, — так, в 1998 г. мы

слышали со ссылкой на «достоверные источники» сообщение о гибели в ходе строительства около 300 человек. В эти годы получило широкое хождение и суждение о «проклятости» места: часто можно было услышать, что все здания, стоявшие здесь, имели несчастливую судьбу, и такая же судьба ждет новое здание храма: «Незавидная участь всех грандиозных начинаний в пределах Чертольа <...> будто подтверждает, что легенды в народе рождаются не зря. По крайней мере, сравнимый по масштабам с нынешним Храмом Христа Спасителя проект “большевистского капища” не сумел подняться выше фундамента, уступив место “поганой луже” — так называли когда-то верующие москвичи бассейн “Москва” <...>. И вот — новый прецедент гигантизма, и новые слухи о неполадках с ним» [13].

Современные неоязыческие и мистические толкования объясняют «проклятость» данного места существованием здесь в древности капища Велеса [9]; в качестве доводов приводится наличие в округе таких топонимов, как Волхонка (в действительности позднего и связанного с князьями Волконскими), Власьевские переулки.

Мамоново городище

Скопление археологических памятников находится в районе Андреевского монастыря и стоящего выше него на береговой круче здания Президиума РАН. На территории самого монастыря и немного ниже по течению располагались селища V в. до н.э. — V—VII вв., XI—XIII вв. [8. С. 339—340]. Немного выше по течению — Мамоново (Андреевское) городище, относящееся к дьяковской культуре [5], древнейшие находки датируются VIII—VI вв. до н.э. [8. С. 305]. Мамоновым городище называется по имени дворянского рода Дмитриевых-Мамоновых, в чьем владении были эти земли (установить, названа местность по имени владельца или владельцы по имени местности, нам не удалось).

«Нехорошие» легенды связаны с местом расположения нынешнего здания Президиума РАН. В конце 1930—1940-х гг. это место не было застроено, и у жителей соседних домов существовало объяснение этому: «Под горой стоит Андреевский монастырь. На горе не стоит ничего. Ну и местный люд рассказывал, что не строят потому, что раньше там был скотомогильник. И поэтому на костях строить, естественно, ничего нельзя, место нечистое. Поэтому монастырь поставили внизу, под горой, потому что монахи не могли представить, что на нечистом месте они поставят святое строение. <...> На самом деле, если к объективной реальности обращаться, там никогда не было скотомогильника. Там, по старинным картам, были скотобойни» (О.В. Белова, 1960 г.р.).

По рассказам той же информантки, место считалось «нехорошим»: «Моя мама, 38-го года рождения, вспоминала, что их не пускали туда гулять. Опять же пугали детей, что там скотское кладбище и, если там играть и гулять, там можно набраться всяких смертельных микробов и бактерий. <...> Потом, когда построили первый реактор в Москве, который находится на улице Зелинского <...> родители пугали их <...> что там закапывают радиоактивные отходы от работы этого реактора. Такое радиоактивное кладбище. <...> И это больше утешало, чем коровье кладбище. На самом деле, как моя матушка сейчас говорит, взрослые просто не хотели, чтобы дети переходили через железную дорогу» (О.В. Белова, 1960 г.р.).

В 1970—1980-е гг. на этом месте возводилось огромное здание Президиума РАН, и вокруг него также сложились легенды. Их появление связано еще и с тем, что здание находится на крутом берегу Москвы-реки, где высока вероятность возникновения оползней.

Мнение о нежелательности строительства на этом месте высказывал известный археолог Москвы М.Г. Рабинович: «Он был против строительства здесь высотного здания, считая, что место не предназначено для строительства по своим геологическим характеристикам. Отмечал, что Андреевский монастырь расположен не на холме, а ниже, у самой воды. Ссылаясь на летописи времен Ивана Грозного, в которых место называлось “гиблым”. Рабинович и кто-то из его коллег сообщали о своем мнении в соответствующие инстанции, но их сообщение осталось без внимания» (сообщение сотрудников РАН Г.А. Комаровой).

В конце 1990-х гг. нам доводилось слышать мнение, что здание Президиума РАН находится над неким «тектоническим разломом», и поэтому его положение неблагоприятно. Обсуждавшие эту тему ссылались на разработки кандидата геолого-минералогических наук О.С. Ткаченко, которая в те годы занималась сопоставлением тектонической структуры Москвы и расположением ее сакральных объектов. Хотя прямого указания на «нехорошие качества» данного места в работах Ткаченко мы не нашли, она действительно сопоставляла «геоактивную линейную зону запад-северозападной ориентировки» с местом, где находилось Мамоново городище [14]. В данном случае для нас важно не то, как звучало высказывание исследовательницы изначально и насколько его исказили интерпретаторы, а быстрое введение новых реалий в уже существующие представления о Мамоновом городище как о «нехорошем месте».

Мнение об опасном расположении здания на холме высказывается многими сотрудниками Академии наук, работающими здесь. Так, одна из сотрудниц РАН сказала, что оно может обрушиться, потому что находится на краю тектонического разлома (знакомства с суждениями Ткаченко в данном случае выявлено не было); другой информант указывал на опасность возникновения оползней (здание стоит на высоком речном берегу). Указывают на то, что фасад здания, выходящий на реку, до сих пор отделан не до конца. Высказывается мнение, что проработавшие в здании весь день часто испытывают недомогания (последнее объясняется еще и тем, что в здании не открываются окна, поддержание температуры и влажности здесь осуществляется автоматически; кроме того, изнутри здание отделано экологически небезопасными материалами). «Нехорошие» легенды касаются и строителей здания: «По поводу строительства здания ходят слухи, что его строили хорваты. Что русские фирмы в лихие постперестроечные времена отказались строить там. И только хорватская фирма, которой было всё равно (они там были не в курсе или, может быть, им не сказали), согласилась» (О.В. Белова, 1960 г.р.).

Интересен взгляд на здание Академии наук и прихожан Андреевского монастыря: «Они говорят, что Андреевский монастырь — место для Москвы святое и чистое, не в пример тому, что возвышается над ними на этом склоне горы. <...> “А стоит над нами это чудище — Вавилонская башня”. И, конечно, Вавилонский столп — это что-то неправильное с точки зрения народной религиозности, не случайно же он был разрушен» (О.В. Белова, 1960 г.р.).

Рассматривая фольклор, связанный с Мамоновым городищем, вкратце упомянем слухи о существующих здесь подземных ходах. Москвич, чье детство в 1950-е гг. прошло в окрестностях городища, вспоминал: «Одноклассники жили в Ездоковом переулке, это рядом с нынешним Президиумом Академии наук, они рассказывали, что от Андреевского монастыря в сторону холма ведут подземные ходы» (О.И. Мотков, 1948 г.р.).

Насколько мы видим, во всех трех случаях наблюдается более или менее длительная традиция осознания мест древних поселений как «особых» мест, маркированных негативно.

1. Память о существовании поселения на Кунцевском городище, судя по топонимическим данным, не прерывалась никогда. С 1830-х гг. здесь фиксируется предание о провалившейся церкви. Неофициальное название городища — «проклятое место».

2. В Чертолье с середины XIX в. наблюдается устойчивое бытование сюжета о «проклятости» возводимых строений. О существовании таких представлений в более раннее время неизвестно, однако примечательно, что современные образованные горожане «достраивают» эту традицию, придавая ей «историко-археологическое» объяснение.

3. Относительно округа бывшего Мамонова городища с 1980-х гг. появляется сюжет об опасности строительства на «гиблом» месте. Однако тема «проклятости» отсутствует, сюжет включает естественнонаучные объяснения, а отсылки к археологическим объектам местности нетипичны.

Во всех трех случаях можно выявить факторы, поддерживающие воспроизводство легенд. В первом — наличие хорошо заметного культурного слоя археологического объекта. Во втором — характерный топоним. В третьем — особенность культурно-исторического ландшафта (расположение Андреевского монастыря не на холме, а у воды).

Примечания

¹ Происхождение текста выяснить не удалось; он републикован на ряде сайтов, в том числе на: <http://www.mysanikov.net/page62.html> и мн. др.

Литература

1. Векслер А.Г. Москва в Москве. История в недрах столицы. М., 1982.
2. Веселова И.С. Заметки к фольклорной карте Москвы // ЖС. 1997. № 3. С. 10—12.
3. Гранина Н. Охотники за привидениями // Известия. 2003. 16 марта.
4. Забелин И.Е. Кунцево и древний Сетунский стан. Исторические воспоминания. М., 1873.
5. Качанова В.И. О заселении Московского края в эпоху дьяковской культуры. Мамоново городище // Археологические памятники Москвы и Подмосковья: Труды Музея истории и реконструкции Москвы. Вып. 5. М., 1954. С. 7—38.
6. Кондратьев И.К. Седая старина Москвы. М., 1996.
7. Кудрявцев М.П. Москва — третий Рим: Историко-градостроительное исследование. М., 1994.
8. Культура средневековой Москвы: Исторические ландшафты: В 3 т. Т. 1. М., 2004.
9. Лейе Т. Москва не стоит на семи холмах // Комсомольская правда в Москве. 1998. 27 июля. С. 7.
10. Михайлов С.С. Гуслицкие подземелья // Вестник Российского фольклорного союза. 2008. № 1. С. 34—41.
11. Пасек Т.П. Из дальних лет. Т. 2. СПб., 1906.
12. Перенос памятников заложения храма Христа Спасителя с Воробьевых гор в Успенский собор // Московские ведомости. 1838. № 53, 2 июля.
13. Ситников М. Храм на гиблом месте. Так ли безобидны «протечки» Храма Христа Спасителя? // Портал Credo.ru. 2005. 31 марта (<http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=31863>).
14. Ткаченко О.С., Федонкина И.Н. Современная тектоническая структура и историко-археологические особенности Москвы // Сознание и физическая реальность. 1996. № 1 (3). С. 48—53.
15. Храм Христа Спасителя в Москве. М., 1992.

А.Г. АВДЕЕВ

ЧУДО НА МОГИЛЕ КНЯЗЯ ДАНИИЛА МОСКОВСКОГО: ОТ АГИОГРАФИИ К УСТНОМУ ПРЕДАНИЮ

Рассказы о чудесах, происходящих от мощей святых, являются особым жанром агиографических памятников, для исследования которых не всегда возможно использовать традиционные методы исследования, такие как археографический и палеографический анализ житий [1. С. 78]. Нередко такой анализ игнорирует не столько исторический контекст, сколько упомянутые в тексте реалии и их археологический контекст, не говоря уже об источниках, не связанных с агиографией. Наиболее результативным является комплексное исследование житий с привлечением историко-географического и просопографического анализа, а также данных археологических исследований. Подобная методика активно разрабатывается С.З. Черновым для комплексного изучения различных регионов Подмосковья (например, [31; 32]) и может быть с успехом применена к памятникам агиографии, в том числе и к описанию чудес.

Жития вместе с тем несли элементы назидания, предоставлявшие читателю модель корректного поведения у надгробного памятника. Об этом свидетельствует «Чудо о князе Иване Шуйском», включенное в 8-ю главу Жития князя Даниила Московского (название условное). Не говоря подробно о значении данного эпизода для истории надгробных памятников на монастырских некрополях в раннемосковский период, отмечу ряд аспектов, важных для историко-эпиграфических исследований. Прежде всего это движение агиографического факта к устной традиции и связанная с этим смена представлений о материале и форме надгробий.

Наиболее древний список Жития под названием «О богоснабдимом великом князе Данииле Александровиче Московском», очевидно, включен в состав 9-й степени Степенной книги [27]. Ее составлением на протяжении 1560-х — начала 1570-х гг. занимался протопоп Благовещенского собора Андрей (во иночестве Афанасий), впоследствии митрополит Московский (ум. ок. 1575) [23. С. 5, 409]. Прак-

тически идентичный текст читается в Мазуринском летописце, созданном Исидором Сназиным в конце XVII в. [13. С. 124]¹, а также в «Повести о великом князе Данииле Александровиче Московском и всея России чудотворце», который сохранился в рукописном сборнике 1702 г.²

Приведу описание чуда по Степенной книге:

Нѣкогда же христороубивыи велики князь Василии Ивановичь, всея Руси самодръжець, иже послѣди бысть въ иноцѣхъ Варлаамъ, иже осмыи степень блаженнаго сего великаго князя Даниила, тако же грядыи на нѣкое свое царское орудие, с нимъ же множество синьглита его, в нихъ же бѣ князь Иванъ Михайловичъ Шуиский. И сему бывшу близъ церкви сятаго Данила, идѣже бяху мощи блаженнаго великаго князя Данила Александровича, на него же гробѣ отъ древнихъ лѣтъ камень положенъ бѣ, тои князь Иванъ Михайловичъ Шуиский вступи на тои камень, с него же нача всѣдати на конь свои. Христианинъ же нѣкто прилучися ту и възвѣсти ему, глаголя: «Господине княже, не дрѣзай с камени сего всѣсти на конь свои. Вѣдыи буди, яко лежить ту велики князь Данииль». Князь же Иванъ, видя тогда мѣсто оно Данииловское яко небрегомо и христианина, обличающаго его, яко невѣжю вмѣняа, и не брегии о словесѣхъ его и спроста отвѣща, глаголя: «Мало ли есть тѣхъ князеи?». И всѣдающе ему на конь, и внезапно конь въздымаяся, и паде о землю и умре. Князя же еле жива ис-подъ коня въздыняша. Князь же раскаяся о своей дрѣзости и повелѣ иерею молебень пѣти о своемъ прегрѣшении и понаходу пѣти по великомъ князѣ Данииле; и здравие получи молитвами блаженнаго и великаго князя Даниила [27. С. 540].

Текстологическое изучение данного памятника связано с вопросом о круге источников Степенной книги. Ряд исследователей полагают, что включенный в нее рассказ о Данииле Московском послужил источником для последующих агиографических произведений, связанных с этим князем, в том числе и «Повести...» [2. С. 7; 21. С. 113]. Л.А. Беляев анализировал данный памятник в комплексе с результатами археологических исследований в Даниловом монастыре и пришел к выводу о том, что Житие действительно содержит историческое ядро, отражающее реальное положение дел в обители в конце

XV — первой половине XVI в., но зафиксированные в нем чудеса восходят к устным преданиям [6. С. 111—113, 149]. Наиболее убедительной представляется точка зрения А.С. Усачёва, который предположил, что в основе данного источника могло лежать «Сказание о начале Данилова монастыря», созданное в стенах этой обители в 1540-е — начале 1550-х гг. и вскоре использованное в Степенной книге [30. С. 322—324].

В Пискаревском списке Степенной книги, положенном в основу издания текста данного памятника в ПСРЛ³, чудо отнесено ко времени великого князя Ивана Васильевича [26. С. 299], т.е., если следовать титулатуре последнего, ко времени между 1533 и 1547 г. С данной датировкой вполне согласен А.С. Усачёв [30. С. 320]. Тем не менее в большинстве списков Степенной книги (в том числе и положенном в основу последнего издания данного памятника) чудо отнесено ко времени княжения Василия III, а в Мазуринском летописце оно даже датировано первым годом его правления [13. С. 124].

Начнем с просопографического анализа. Главным действующим лицом чуда является князь Иван Михайлович Шуйский-Плетень, сопровождавший главу государства, который со «множеством синьглита» шел «на нѣкое свое царское орудіе»⁴. Путь лежал мимо запустевшего Данилова монастыря, где и случилось чудо.

А.С. Усачёв при датировке данного события исходил из того, что И.М. Шуйский был «одним из самых активных участников политической жизни России времени боярского правления в годы малолетства Ивана IV» [30. С. 320], не обратив внимания на существующие в списках разночтения. Но если отнести данный эпизод ко времени правления Василия III, что отражено в большинстве списков Степенной книги, «Повести...», Мазуринском и Пискаревском летописцах, то чудо идеально совпадет с начальными ступенями карьеры И.М. Шуйского. После кратковременной опалы конца 1520-х гг. в июле 1531 г. он был воеводой на Сенкине, в августе того же года был назначен воеводой в Коломну, в октябре был первым среди воевод на Угре [19]. Отметим, что в Житии не назван боярский чин И.М. Шуйского, полученный

АЛЕКСАНДР ГРИГОРЬЕВИЧ АВДЕЕВ, канд. ист. наук; Православный Свято-Тихоновский гуманитарный ун-т; Ун-т Дмитрия Пожарского; школа-интернат «Интеллектуал» (Москва)

им в 1535 г. [20. С. 512; 11. С. 70], и это, видимо, является ключевым пунктом для датировки чуда, которое, таким образом, могло случиться между 1531 и 1533 г. Такие «протокольные» подробности вряд ли могли сохраниться в устном предании. Скорее всего, чудо было письменно зафиксировано практически сразу, что в принципе подтверждает точку зрения А.С. Усачёва о создании данного памятника в Даниловом монастыре в 1540-е — начале 1550-х гг.

Рассмотрим археологический контекст чуда — то, что обычно остается вне поля зрения традиционной текстологии. Чудо сообщает, что могила св. Даниила Московского находилась на монастырском кладбище и «на его гробъ отъ древнихъ лѣтъ камень положен бѣ». И.М. Шуйский «воступи на тои камень, съ него же нача всѣдати на конь свои», но был остановлен неким христианином (под ним, очевидно, следует подразумевать самого св. Даниила Московского, уже являвшегося в таком обличии в предыдущих главах о чудесах).

Погребение князя на некрополе в основанной им обители сомнений не вызывает, хотя летописцам XIV—XV вв. этот факт неизвестен. Лаврентьевская летопись сообщает, что Даниил Московский «преставися [...] на Москвѣ в своєї отчинѣ в черныцѣх и в скимѣх» [12. Стб. 486]. В Троицкой летописи под 1409 г. говорится, что князь был похоронен в Архангельском соборе Московского Кремля [18. С. 351]. Более правдоподобным, по мнению Л.А. Беляева, является сообщение Степенной книги, что Даниил Московский «конечнаго же ради смирения не изволи въ церкви положень быти, но на монастыри, идѣже и прочию братию погребяху» [27. С. 538]. Исследователь действительно обнаружил следы «активно действующего» некрополя XIV — первой половины XVI в. в слое, подстилающем фундамент храма, сооруженного в начале 1560-х гг. Иваном Грозным [6. С. 116—118]. Однако самые древние из обнаруженных здесь фрагментов белокаменных надгробий датировались второй половиной XV — началом XVI в. [8. С. 272—273; № Дм-1, Дм-2].

Тем не менее определить материал, из которого было изготовлено княжеское надгробие, помогает текстологический анализ. Л.А. Беляев считает, что могила Даниила Московского была отмечена белокаменной плитой [6. С. 149]. Но это было бы справедливым, если бы в чуде данный надгробный памятник был назван распространенным в это время термином «цка» [8.



Рис. 1. А. Мейерберг. Вид русского кладбища с валунными надгробиями. Начало 1660-х гг. Из книги: Аделунг Ф. Альбом Мейерберга. Виды и бытовые картины России XVII века. Объяснительные примечания к рисункам. СПб., 1903. С. 152—155. Рис. 86

С. 19—20]. Именованное надгробие «каменем» определенно указывает на валунное надгробие, причем, судя по контексту, надписи на нем не было: И.М. Шуйский принял его за простой камень, а при наличии эпитафии увещание «некоего христианина» просто теряло бы смысл. До появления белокаменных плит с эпитафиями в конце XV столетия подобные «камни» были преобладающей категорией надгробных памятников на сельских кладбищах раннемосковского периода (XIII—XV вв.), а в ряде регионов — и во второй половине XVII в. (см. рис. 1) [7. С. 15]. В большинстве случаев они оказываются перемещенными и, лишаясь археологического контекста, становятся неотличимыми от обычных валунов. О том, что на кладбище Данилова монастыря в начале 1530-х гг. они были преобладающей категорией надгробий, на мой взгляд, свидетельствуют слова И.М. Шуйского, очевидно окинувшего взглядом некрополь: «Мало ли есть тѣхъ князей?»

Рассмотрим назидательный момент чуда. Модель поведения у могилы, избранная И.М. Шуйским, явно не вписывалась в нормы этикета. Подобно обычному «преступцу», князь решил, что некий «невѣжа», забредший на заброшенное кладбище, пытается убедить его в принадлежности безымянного валуна княжескому погребению, и дал откровенно дерзкий по отношению к надгробию ответ — дескать, много здесь лежит «князей» под безымянными камнями, за что и был наказан. Выделим главное: надгробие и погребение выступают здесь как неразрывное целое, и это целое именуется в чуде «гробом», т.е. знаком, который отмечает местоположение мощей. Вызывающее

же поведение И.М. Шуйского расценивается как оскорбление мощей местночтимого святого. Необходимым элементом status quo является искреннее раскаяние князя, выразившееся в совершении молебна и панихиды по Даниилу Московскому.

Текстологический вариант рассказа о чуде с И.М. Шуйским содержится в компилятивном Пискаревском летописце, созданном в середине XVII в. [16. С. 204—205]⁵. А.С. Усачёв полагает, что он восходит к общему со Степенной книгой источнику [30. С. 320]. Однако текстологический анализ здесь результативен, только будучи посажен на твердую археологическую «почву». И здесь скорее прав Л.А. Беляев, который увидел в летописной статье запись устного предания [6. С. 149], а это, что немаловажно, свидетельствует о фольклоризации сюжета. Правда, исследователь не занимался детальным изучением данного сообщения, хотя именно результаты его археологических изысканий в Даниловом монастыре дают основания для такого заключения.

Пискаревский летописец относит чудо ко времени правления Василия III, но событийная канва здесь совершенно иная. И.М. Шуйский (в летописи названо его прозвище «Плеть», не упоминаемое в других текстах) самостоятельно ехал в монастырь с целью помолиться в храме Даниила Столпника. Помолвившись, он сделал попытку сесть на коня с надгробия Даниила Московского, но «некий послыняин, ту живяше» предупредил его о недопустимости такого поступка. Князь ответил известной фразой: «Мало ли есть тѣхъ князей?» и был вразумлен еще более жестким способом, нежели в иных

текстах: «внезапу коня его парази и умре, и князя урази и створи безгласна». Выделим главное. В том, что в летописце зафиксировано устное предание, убеждает упоминание «некоего» местного жителя, которому было хорошо известно о месте погребения Даниила Московского. В этом же убеждает и распространенный агиотип — исцеление грешника, положенного на могилу святого, во время богослужения.

В остальном же здесь упоминаются реалии, относящиеся к более позднему времени, что подтверждается археологически. Деревянный храм Даниила Столпника был построен в Даниловом монастыре при основании обители, но в конце XV в., как явствует из Жития св. Даниила Московского, уже вряд ли существовал, хотя на погосте захоронения осуществлялись. Строительство каменной церкви относится к 1560-м гг., тогда же, очевидно, над могилой Даниила Московского была положена белокаменная плита с традиционной для того времени эпитафией: «Лѣта 7351 марта въ 7 день преставися благовѣрный князь инокъ Даниль Александровичъ на память святаго предподобнаго отца нашего Герасима, иже на Иордани»⁶. Надгробие это до наших дней не сохранилось, но издавший его архим. Амфилохий по палеографическим признакам считает его современным возобновленному храму. Очевидно, носитель предания видел перед собой данные объекты и связывал с ними место и обстоятельства чуда. О том, что он имел в виду белокаменную плиту на могиле князя, свидетельствует факт положения на нее И.М. Шуйского: неподвижного человека можно было уложить только на ровную поверхность, где бы он мог пробыть до конца панихиды, тогда как валун вряд ли давал такую возможность.

Таким образом, мы видим, что чудо, случившееся с И.М. Шуйским у надгробия Даниила Московского, максимум через 60—70 лет уже вошло в фольклор, но было переориентировано на новые реалии, появившиеся в обители. Более того, стимулом для его устного распространения стало возобновление монастыря и организация там храмового строительства. Очень важно, что назидательный элемент чуда при этом сохранился и продолжал играть этическую функцию.

Ближайшей аналогией этому чуду в агеографических памятниках Московской Руси является «Сказание известно о приходе на Русь Максима Грека...» — житийный памятник в составе Минеи Четых свящ. Иоанна Милютина, где сообщается, что в

июле 7159 (1651) г. у могилы афонского старца в Троице-Сергиевом монастыре в один день произошли два чуда, непосредственно связанные с повреждением его белокаменного надгробия. Первое случилось с московским богомольцем Иаковом Сафоновым. Устав после молебна в Троицком соборе, он «не вѣда сѣде на могиле на дски» и «гнѣвом Божиим» был сброшен с плиты. Из расспросов «стоящих ту людей» стало ясно, что под этим надгробием, надпись на котором, очевидно, уже не читалась, был погребен Максим Грек. В тот же день келейник соборного старца Васяна Ларионова Иван, до которого дошла весть о чуде, не поверил в случившееся, решив самостоятельно испытать истинность происшедшего. С надгробия Максима Грека он встал невредимым, но едва сделал три шага, как «гнѣвом Божиим» был трижды низвержен на землю «и избишася лице <...> до крови, челюсти и зубы, и всего подробиша, и языкъ оугнѣша». В отличие от предыдущего случая, святой назвал свое имя келейнику «в тонѣ снѣ» [22. С. 105—106].

Сохранившаяся монастырская документация свидетельствует, что в конце 1634 г. эпитафия на надгробии Максима Грека прекрасно читалась⁷. О том, что надпись на нем «сличала ѿ доски» сообщает запись в рукописном Чиновнике Троице-Сергиева монастыря середины XVII в.⁸ Эта же запись сообщает об изготовлении нового надгробия Максима Грека, что имеет прямую связь со случившимся чудом.

При благоговейном отношении к надгробию почитаемого подвижника результат мог быть прямо противоположным. В одном из исцелений, зафиксированном в списке чудес от мошей Максима Грека и датированном 7 сентября 7133 (1624) г., оно произошло при непосредственном контакте болящего с надгробием, когда последнего «понесоша <...> на носильхъ в колымагу его, и запнушася вси о мраморъ при гробъ преподобнаго Максима; и упадоша и раслабленаго о мраморъ удариша, и бысть аки мертвъ <...> И малъ часъ бысть в недоумѣніи вси, и начя двизатися раслабленный <...> и возрадовася о скоромъ своемъ исцѣленіи» [5. С. СІХ].

Надо сказать, что аналогичные предания вокруг отдельных белокаменных надгробий Московской Руси складывались и в народной агеографии. Во второй половине XIX в. одно из них было записано в д. Черкасы и д. Дмитриевская Тверского уезда, где в XVII в. располагался Дмитриевский монастырь на Черкасех. На территории монастырского некрополя находилось

несколько древних надгробных плит. Одну из них, на которой был изображен Голгофский крест и читались остатки эпитафии — часть даты (73) и окончание имени Феодосий (отождествленное с соименным игуменом, умершим в 1666 г.), некий крестьянин унес с кладбища и положил под угол дома. Вскоре у рачительного хозяина отнялись ноги, что было воспринято как наказание свыше, и камень был возвращен на прежнее место [14. С. 33]. Налицо агиотип, сходный с чудом, которое произошло с И.М. Шуйским, но и несколько отличающийся от него, — здесь речь идет о похищении некоего артефакта с могилы святого, чудесном вразумлении похитителя и возвращении артефакта на исходное место.

Таким образом, мы видим три варианта одного агиотипа, который можно назвать «чудом от надгробия»: наказание за 1) попираание надгробия ногами, 2) сидение на надгробии и 3) перенос надгробия с могилы и использование в утилитарных целях. Он предписывал нормативные правила поведения у надгробия, несоблюдение которых имело печальные последствия для нарушителей.

В случае с «камнем» Даниила Московского мы видим переход житийного рассказа в фольклор, совершившийся на глазах двух-трех поколений. Чудо у надгробия Максима Грека свидетельствует, что изготовление нового надгробия после чудес, совершившихся у могилы почитаемого подвижника, становится агеографической необходимостью, а новое надгробие, в свою очередь, уже превращается в агеографический факт. И, наконец, записанное предание говорит о том, что подобные сюжеты могли рождаться и в народной среде.

Примечания

¹ О нем см.: [9. С. 122—124].

² ГИМ, ОР, Синодальное собр., № 607, л. 116—131 об. Изд.: [2. С. 8—16]. Описание рукописи: [16. С. 14—15]. Иные списки: [6. С. 243. Примеч. 129].

³ РГБ, НИОР, ф. 228 (собр. Д.В. Пискарева), № 177.

⁴ Дело, занятие (см.: [24. С. 70. s.v. орудие]).

⁵ О нем см.: [25. С. 269—274].

⁶ О плите см.: [2. С. 6; 6. С. 255—256. Примеч. 196].

⁷ РГБ, НИОР, ф. 304.I (Основное собр. Троице-Сергиевой лавры), № 820, л. 28. Изд.: [29. С. 42; 10. С. 111. Прил. 10; 4. С. 363]. О датировке этого сборника см.: [28. С. 142].

⁸ РГБ, НИОР, ф. 304.I (Основное собр. Троице-Сергиевой лавры), № 740, л. 173. Изд.: [3. С. 132—133; 15. С. 209; 4. С. 363—364].

Литература

1. *Авдеев А.Г.* Две заметки по истории Иоанно-Предтеченского Железнодорожного монастыря (Буйский район Костромской области). 1. Населенные пункты и люди Галичского уезда в «Чудесах преподобного Иакова Железнодорожного» // Русский мир в мировом контексте: Сб. ст. и материалов всерос. заочн. науч. конф. с междунар. участием «Человек и мир человека». Рубцовск, 2012. С. 76—101.

2. *Амфилохий, архим.* Летописные и другие древние сказания о св. благоверном великом князе Данииле Александровиче, сыне св. благоверного князя Александра Невского, и о построении им за Москвой-рекой Даниловского монастыря. М., 1875.

3. *Арсений, иером.* Описание славянских рукописей Свято-Троицкой Сергиевой лавры. М., 1878.

4. *Белоброва О.А.* О почитании Максима Грека в Троице-Сергиевом монастыре // Вспомогательные исторические дисциплины. Т. 30. СПб., 2007. С. 363—368.

5. *Белокуров С.А.* О библиотеке московских государей в XVI столетии. М., 1898.

6. *Беляев Л.А.* Древние монастыри Москвы (кон. XIII — нач. XV вв.) по данным археологии. М., 1994 (Материалы по истории и археологии Москвы; Т. 6).

7. *Беляев Л.А.* Новое в изучении надгробных памятников Средневековья // Русское средневековое надгробие: Материалы к своду / Сост. и отв. ред. Л.А. Беляев. Вып. 1. М., 2006. С. 7—30.

8. *Беляев Л.А.* Русское средневековое надгробие. Белокаменные плиты Москвы и Северо-Восточной Руси XIII—XVII вв. М., 1996.

9. *Богданов А.П.* Исидор Сназин // СККДР. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 2. И—О. СПб., 2003. С. 122—124.

10. *Горский А.В.* Историческое описание Свято-Троицкой Сергиевой лавры. Ч. 2. М., 1890.

11. *Зимин А.А.* Формирование боярской аристократии в России во второй половине XV — первой трети XVI в. М., 1988.

12. Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. Т. 1. М., 1997.

13. Мазуринский летописец // ПСРЛ. Т. 31. М., 1968.

14. Материалы для истории Тверской епархии / Прибавление к Тверским епархиальным ведомостям. Тверь, 1898.

15. *Николаева Т.В.* Новые надписи на каменных плитах XV—XVII вв. из Троице-Сергиевой лавры // Нумизматика и эпиграфика. М., 1966. Т. VI. С. 207—285.

16. Пискаревский летописец // ПСРЛ. Т. 34. М., 1978.

17. Повести о начале Москвы / Иссл. и подгот. текстов М.А. Салминой. М.; Л., 1964.

18. *Присёлков М.Д.* Троицкая летопись. М.; Л., 1950.

19. Разрядная книга 1475—1598 гг. М., 1966.

20. Русский биографический словарь. Т. Шебанов — Шютц. СПб., 1911 (репр.: М., 1999).

21. *Салмина М.А.* Повесть о Даниловском монастыре // СККДР. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 3. П—С. СПб., 1998. С. 113—114.

22. *Синицына Н.В.* Сказания о преподобном Максиме Греке (XVI—XVII вв.). М., 2006.

23. *Сиренов А.В.* Степенная книга. История текста. М., 2007.

24. Словарь русского языка XI—XVII вв. Вып. 13. М., 1987.

25. *Солодкин Я.Г.* Летописец Пискаревский // СККДР. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 2. И—О. СПб., 1993. С. 269—274.

26. Степенная книга царского родословия. СПб., 1908. (ПСРЛ; Т. 21. Ч. 1).

27. Степенная книга царского родословия по древнейшим спискам. Тексты и комментарий: В 3 т. / Отв. ред. Н.Н. Покровский, Г.Д. Ленхофф. Т. 1: Житие св. княгини Ольги. Степени I—X. М., 2007. С. 536—541.

28. *Ткаченко В.А.* Первый список надгробных памятников Троице-Сергиевой лавры середины 1630-х гг. // Троице-Сергиева лавра в истории, культуре и духовной жизни России. Материалы IV Междунар. конф. 29 сент. — 1 окт. 2004 г. М., 2007. С. 138—147.

29. *Удольский В.М.* Новые разыскания о месте погребения Прокопия Ляпунова // Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских. М., 1846. № 2. Отд. I. С. 24—50.

30. *Усачёв А.С.* Степенная книга и древнерусская книжность времени митрополита Макария. СПб., 2009.

31. *Чернов С.З.* Домен московских князей в городских станах, 1271—1505 годы. М., 2005 (Культура средневековой Москвы. Исторические ландшафты; Т. 2).

32. *Чернов С.З.* Успенский Дубенский Шавыкин монастырь в свете археологических данных // Культура средневековой Москвы XIV—XVII вв. М., 1995. С. 123—182.

Сокращения

ГИМ — Государственный исторический музей. Москва.

НИОР — Научно-исследовательский Отдел рукописей.

ОР — Отдел рукописей.

ПСРЛ — Полное собрание русских летописей.

РГБ — Российская государственная библиотека. Москва.

СККДР — Словарь книжности и книжников Древней Руси.

Благодарю Г.Г. Донского, указавшего мне на данный сюжет и давшего ценные замечания и советы.

А.Б. МОРОЗ

ПОЧИТАНИЕ
МОГИЛЫ
ИВАНА
ЯКОВЛЕВИЧА
КОРЕЙШИ
В МОСКВЕ

Иван Яковлевич Корейша (1783—1861) — ярчайшая фигура в московской жизни середины XIX в. Сын священника, служившего в Смоленской губ., он окончил Смоленскую духовную семинарию и, проработав несколько лет учителем, отправился в паломничество сначала в Соловецкий монастырь, затем в Киево-Печерскую лавру, потом в Нило-Столобенскую пустынь. В последней Корейша живет несколько лет. Уже в это время за ним замечают дар провидения и начинают прислушиваться к его словам. Позднее Иван Яковлевич поселяется в Смоленске в заброшенной бане, живет подаванием и принимает посетителей, приходящих к нему с вопросами о том, как им поступать и что их ждет в будущем. При этом Корейша ведет себя как юродивый: ходит в лохмотьях, ест что придется, ведет себя крайне необычно, отчасти агрессивно, говорит иносказательно. Слава Ивана Яковлевича как провидца начинает распространяться, к нему ездят все больше посетителей, и он пытается найти уединение, поселившись в лесном шалаше на границе Смоленского и Дорогобужского уездов. В 1817 г. он попадает в Москву в дом для умалишенных, впоследствии известный как Московская Преображенская больница (ныне психиатрическая больница № 3 им. В.А. Гиляровского на ул. Матросская Тишина, д. 20).

Про то, как Иван Яковлевич попал туда, рассказывали историю, зафиксированную, в частности, И.Г. Прыжовым:

Сорок три года тому назад жила в Смоленске одна богатая и знатная барыня, у ней была дочь невеста, сговоренная за одного из военных, отличившихся в войне 1812 года. Свадьба уже была назначена, но невесте вздумалось съездить к Ивану Яковлевичу. Вот мать и дочь, взяв с собой няньку и девуку, садится в

АНДРЕЙ БОРИСОВИЧ МОРОЗ, доктор филол. наук; Российский гос. гуманитарный ун-т (Москва)

карету, запряженную в шестерик, едут в лес, входят в хижину Ивана Яковлевича и спрашивают у него: счастлива ли будет замужем такая-то раба Божия? Иван Яковлевич, вместо ответа, вскакивает с места, где сидел, стучит кулаками о стол и кричит: «Разбойники! Воры! Бей! Бей!» Воротившись домой, невеста объявила матери, что она замуж за своего жениха не пойдет, потому что Иван Яковлевич назвал его разбойником. Услышав про неожиданный отказ, жених стал выпытывать у людей невесты причину, и узнал, что его невеста была у Ивана Яковлевича и он сказал ей что-то очень дурное про ее жениха. Жених, это был Э-ъ, тотчас же отправился к Ивану Яковлевичу и, рассказывали мне, переломал ему ноги, а потом просил смоленского губернатора избавить общество от этого изувера, который расстраивает семейные дела. В Смоленске, разрушенном войною, не было тогда дома умалишенных, поэтому тамошний губернатор переписался с московским губернатором (эта переписка, вероятно, цела, — издать бы ее!), и вот Иван Яковлевич посажен в московский «безумный дом». Невеста Э-а замуж не выходила, а пошла в монастырь, была игуменьей и вела переписку с Иваном Яковлевичем¹.

В московской больнице Корейша приобрел заметную славу юродивого и провидца, так что туда съезжались просители не только из Москвы, но и из других мест. Одновременно значительная часть московского общества относилась к Корейше как к шарлатану и лжепророку. И.Г. Прыжов, напечатавший первую версию своего сочинения о Корейше еще при его жизни, сознательно ставил целью развенчание мифа о нем: «Мы считаем этот вопрос (о лжепророках. — А.М.) чисто гражданским, ибо знаем, что пророков теперь нет, следовательно, всякий являющийся таким, есть лжепророк, и на этом основании считаем Ивана Яковлевича подсудным не Собору, а частному приставу»². Можно утверждать, что по поводу отношения к этой неординарной фигуре Москва разделилась на два лагеря, одинаково равнодушно воспринимавших Корейшу. Неоднозначная и очень яркая личность иронически упомянута в комедиях Островского («Женитьба Бальзаминова», «На всякого мудреца довольно простоты»), нейтрально в «Юности» Льва Толстого. Лесков на почитании старца строит шуточный рассказ «Маленькая ошибка», а Достоевский делает Ивана Яковлевича прототипом старца Семена Яковлевича в «Бесах».

Насколько позволяют судить не слишком подробные сведения, в основном посетителями были женщины,

которые интересовались будущим замужеством, собственным или родных, карьерным успехом родственников и будущим вообще, а также больные, которым Иван Яковлевич давал что-либо из своей пищи или вещей, прикасался к ним и тем даровал исцеление. К комнате, где содержался юродивый, выстраивались очереди из посетителей, многие вели с ним переписку. По запискам и воспоминаниям известны ответы Корейши на заданные вопросы. В них встречается много грецизмов, латинизмов и полонизмов (напомним, что Корейша окончил семинарию в Смоленске, так что должен был знать эти языки), часто не понимаемых адресатами и посторонними и оттого воспринимавшихся как бессмысленное бормотание. Наиболее известный пример — опубликованная И.Г. Прыжовым записка Корейши, где на вопрос «Женится ли Х?» юродивый отвечает: «Без працы не бенды кололацы»³. Эта фраза представляет собой искаженную польскую поговорку *Bez pracy nie będą kolaczy* («Без работы не выйдут калачи», аналог русской *Без труда не вытащишь и рыбку из пруда*), где последнее слово то ли неверно прочитано, то ли неверно написано самим Корейшей. Во всяком случае, ответ был воспринят как свидетельство безумия лжепророка, а само слово *кололацы* стало синонимом бессмыслицы⁴. В ответ на вопрос анонимной дамы «Что случится с рабом Александром?» он пишет: «Александрос Львос Филиппа Висилавсу Македону урбсу»⁵. Слова «Львос» и «урбсу» в этой «греческой» фразе, скорее всего, неверно прочитаны публикатором из-за не вполне четкого почерка автора (который тоже мог допустить ошибки в словах), и их следовало бы читать как *мегас* и *ийос* соответственно. В этом случае она переводится как «Александр Великий, сын Филиппа, царя Македонского», что вполне могло бы быть истолковано как благоприятное предсказание, но, кажется, не было понято.

Иван Яковлевич был похоронен на кладбище у храма Пророка Илии в Черкизове, где служил дьяконом муж его племянницы. Могила находится справа от ворот церковной ограды, напротив южного входа в храм. Она огорожена решеткой и находится под навесом, так что получается нечто вроде часовни, так ее и называют. Церковь не закрывалась в советское время, и почитатели юродивого приходили все это время к его могиле. Почитание Корейши продолжается и по сей день, причем весьма активно. Сначала с могилы брали землю, которая считалась чудотворной и приносящей здоровье, затем надгробие было закрыто

и открывалось по большим праздникам. Примерно в 2007 г. его заменили на новое гранитное, и с тех пор земли с могилы взять нельзя, однако на нее стали сыпать землю и крупу, с тем чтобы затем унести с собой. На могилу кладут свечи, пасхальные яйца, конфеты. В ноябре 2011 г. на ограде могилы висела надпись: «Внимание! Уважаемые прихожане и паломники, по благословению настоятеля храма святого Пророка Божия Илии в Черкизове, преосвященного Александра, архиепископа Дмитровского, запрещается сыпать что-либо (соль, землю, крупу и т.п.) в пределах ограды Часовни Блаженного Иоанна Яковлевича Корейши»⁶. Внутри ограды, сразу за надгробием, росло большое дерево, от которого посетители отламывали кору и в ствол которого втыкали записки с просьбами. В 2009 или 2010 г. в процессе реконструкции надгробия и «часовни» дерево было спилено. Щепки раздавались прихожанам, чурбаки от распиленного ствола тоже были частично розданы, а частично поставлены поодаль от могилы, среди других могил. Желавшие могут прислониться к этим фрагментам ствола. Весной 2012 г. на наших глазах к стволу подошла девушка лет двадцати с небольшим, положила на землю сиденье от стула, села, прислонясь спиной к чурбакам, и начала читать про себя акафист. Дерево спилено почти вровень с землей, но пень остался, и из него пошла молодая поросль.

Все проходящие к могиле Корейши заходят в ограду, молятся, положив руку на надгробие или прислонившись лбом к кресту, затем трижды обходят могилу против солнца. Многие, остановившись у пня от спиленного дерева, трогают его рукой или отламывают веточку от молодой поросли, после чего уходят.

Посетителей довольно много, особенно по окончании литургии — многие обходят могилу по окончании богослужения. Однако есть много специально приезжающих к могиле Корейши, в том числе и издалека. Один из наших информантов, Николай, сторож и рабочий при храме, выполняет и роль смотрителя «часовни». Он охотно рассказывает желающим про Ивана Яковлевича, делится историями о получении помощи молитвами блаженного, дает рекомендации о том, как именно следует обращаться к Корейше и что нужно сделать, подойдя к могиле. Собственно, он и есть главный транслятор традиции, и часто посетителя отсылают к нему. Однако традиция существует и помимо Николая.

Все публикуемые интервью сделаны 22 апреля 2012 г., на Фомино воскресенье.

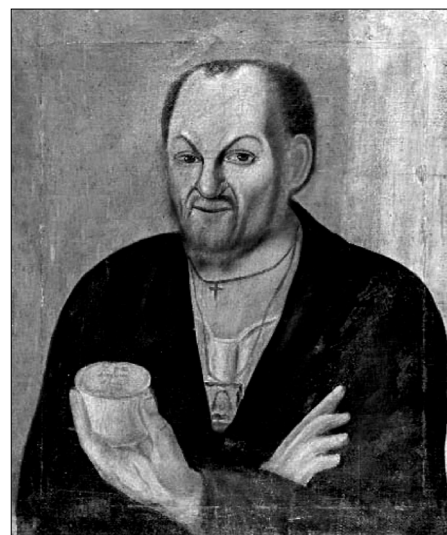
Николай Иванович, лет 50—55, сторож в церкви Пророка Илии в Черкизове

1. Ну давайте начнём с того момента, что очень сильная связь с матушкой Матроной Иван Яковлевича. Это было лет, наверно, девять назад, наверно, здесь было много народу, паломники приехали, вот... «...» И вот поговорили, я рассказал про Ивана Яковлевича, и ушли, осталась одна девушка, Таня. Вот, и она говорит: «Я была... я жила в этом районе, и Иван Яковлевич мне постоянно помогал, а потом переехала в другой район Москвы и забыла про него. А тут семья молодая, и в семье начались проблемы вплоть до развода. И пошла к Матронушке. Про Ивана Яковлевича забыла — пошла к Матронушке. «Матронушка, помоги, подкажи, у кого просить молитвенной помощи, чтоб семью сохранить?» Матронушка приснилась вот здесь, на пригорке, в монашеской одежде и говорит: «Вот куда ходила, туда и иди!» «...» Сейчас я, — говорит, — пришла благодарить, у меня всё хорошо».

2. Ну, такая ситуация была: уже восемь лет назад, девять, может быть, восемь, наверно, пришла сюда одна бабушка, ну лет, наверно, может быть, 65—70, она рассказывала: по всем святым местам ездила — девьяностые годы, безденежье, отношение с детьми, внуками разрушено плюс тяжело болящая родственница, всё навалилось, и в... просто всё... ну, сил жить не было, даже так. Приехала сюда, здесь как раз дерево стояло [за крестом на могиле Корейши], а отросток, то есть одна веточка, она метров, наверно, десять была — вот такой толщиной — у нас ложились на неё, а потом низко-низко наклонялись и... очень глубокий поклон был. А он (я уж перескакиваю), он сказал когда-то одной женщине во сне: «Приходите на мою могилку, три поклона ложите и... три кружочка проходите, три поклона ложите», — вот, там очень низкий поклон был. «И вот я, — говорит, — пришла...» [Кланялись через ветку?] Нет, под, под, вот так проходили, вот так прямо. Очень глубокий поклон, да, промысел Божий был там. [Ветка от этого дерева, что на могиле была?] Да, от этого дерева. Все ветки были наверху, а одно вот на так, углом. Место для лба было там, всё. «...» «Плáчу. Стою вот у этого дерева — плáчу. И тут... перед носом цепочка золотая раз вот так — свесилась». Она глаза протёрла: ««Иван Яковлевич, если это мне, пусть в следующий раз приду — будет». В следующий раз прихожу — цепочка висит». Она говорит: «Вот если третий раз приду — эта цепочка мне». Так её забрали бы уже сразу, для всех закрыто было, только для неё. В третий раз пришла — цепочка висит. И вот после третьего раза получили все хорошую работу, наладились отношения с детьми и внуками, и пришло благосостояние. И это было... говорила, пятнадцать лет назад, то есть... уже пятнадцать лет приходит

благодарить, да, а... вот, а уже двадцать с лишним. Вот. И была такая ситуация: я разговаривал с людьми, стоял внутри, а тут четыре девушки вышли (ну, лет 20), вышли из храма и с той стороны через забор спрашивают: «А чё тут кругами ходят вокруг могилы?» Я говорю: «Здесь святой жизни человек похоронен, вот пройдите, три кружочка пройдите. Но сюда попадают только избранные — нету толпы». Из четырёх только идёт одна — три остаётся. И она проходит и начинает бегать такая... весёлая, без всяких... переглядывается с подружками, машет руками, всё, и пошла на второй круг. А я стою, вижу, что она впустую бегает, вон между теми могилами. Говорю: «Ты чё, сюда бегать пришла?» И он её остановил. Это чудо было на глазах у всех. И она так летит — раз, и замерла. Вот, стояли вот здесь человек пять, и три подружки пошли там: вот так крутится, а ноги сорвать с места не может. Я начал просто спокойно разговаривать: «Ты для чего сюда пришла? Не бегать. Пришла — расскажи Ивану Яковле[вичу], для чего пришла, побеседуй с ним». Она подошла, вот так дерево... Только сказал когда: «Иди», — она пошла. Подошла, обняла [дерево у могилы] и пятнадцать минут не двигалась. Вокруг неё ходили — она не отрывалась, и вот так уходила вот она [медленно и серьезно]. Вот он [Корейша] с ней разговаривал — это было явно это самое...

3. А самый первый случай был... а вот почему три круга проходят — вам я говорил, он сказал [?]: «Проходите три кружочка и три поклона мне ложите». И вот, лет девять назад, может, восемь... восемь уж точно, подхожу к молодому человеку вот здесь вот... я говорю: «Вот, у нас три кружочка проходят...» Он говорит: «Чё ты тут выдумал, стань и молись. Чё тут начинаешь выдумывать какие-то три круга!» Я говорю: «Вы простите меня, пожалуйста», — и всё, он ушёл, я говорю: «Иван Яковлевич, ты мне покажи, как правильно я должен людям рассказывать, что...» Захожу в храм — два придела на ремонте, третий, святителя Алексея, работает. Зашла женщина, лет 45, без платка. Ну, немножко бабушки наши покусали — у нас много тогда бабушек было, вот, и в этот... Она выходит, и мне как бы Иван Яковлевич — я так понял — вот: «Иди за ней». Я говорю: «Вы меня простите, пожалуйста, вот у нас есть святой жизни человек, там похоронен. Давайте, если у вас какая-то проблема, пойдёмте, вы, это самое, к нему обратитесь». Ну и рассказал про Ивана Яковлевича и говорю: «Вот три кружочка пройдите и каждый раз к дереву прижимайтесь и рассказывайте свои проблемы». И вот она пошла. Один круг — нормально, на втором круге глаза как стеклянные стали, она идёт, меня не видит, ушла в себя. А я вот здесь вот встал, перед крестом. Тогда деревянный был, это самое, крест. Крест был как бы железобетонный, а надгробие деревянное было — вот и стою



Портрет И.Я. Корейши. Неизвестный художник. Вторая половина XIX в. Холст, масло. Корейша изображен в больничном халате и нательной рубашке, на фоне кирпичной стены и кафельной печи, с крестом и образом Спаса Нерукотворного и с просфорой в левой руке. Из книги: Егорьевские диковины. Сокровища, редкости, курьезы и прочие замечательные вещи из коллекции М.Н. Бардыгина, ныне собрания Егорьевского историко-художественного музея. М., 2008. С. 71

здесь. А дерево вот такой толщины вот было [показывает толщину дерева — в два обхвата], помните? На третьем круге она скрылась за деревом. Пять минут нету, десять минут нету — ну, наверно, минут 15... «...» хочу пойти, думаю: чё там... так долго нету? А мне внутри говорят: «Это не твоё дело, без тебя разберутся. Стой на месте». И я всё, встал. Выходит из-за дерева, эта принцесса выходит — знаете, рыдания вот разрывают, вот, у неё тело ходит вот так, вот так грудь ходит, слёзы текут рекой, просто рекой текут, она подошла, вот еле может разговаривать, говорит: «Простите, я говорить даже не могу. Давайте выйдем за ворота». Вышли за ворота, она говорит: «Вы меня простите, пожалуйста, я первый раз в жизни пришла в храм, и у меня была очень большая проблема. И вот здесь она осталась». Он с ней разговаривал. И когда... и потом мне передала несколько слов для меня, из чего понятно... понятно было, что с ней был разговор. И бежала до трамвайной линии, не останавливаясь. «...» Вот, вот так он её вопрос решил.

4. Я говорю, здесь бомба упала во время войны, авиационная бомба, большая бомба упала, ну прямо рядом, вон там, и она не взорвалась: это Иван Яковлевич не дал взорваться. [У пруда?] Вот она в пруду прямо, здесь вот рядом упала. Вот, ну такая громадная бомба — 500 килограмм, что ли, упала, это само, просто разнесло бы храм, это само. Когда здесь вот рыли шурфы для... воздушные для... метро (метро должно было прям под этим, под этим

[храмом] должно идти?), Иван Яковлевич (это мне рассказывала бабушка, которую вот... через которую всё это происходило), написали «памятник архитектуры» — не было здесь такого. И как только «памятник архит.» поставили — сразу сработал закон: 17 метров, пожалуйста, в сторону. И храм убрали сразу, это само, как только... ну, быстро, говорит, сделали в конструкторском бюро... Умерла, наверно, не вижу её, уже несколько лет не вижу. Она была замначальника метрополитена. И следующее: когда первый электропоезд на большой скорости на этой, вот здесь, приснился начальнику метрополитена Иван Яковлевич и сказал: «Ещё раз твой электропоезд пролетит мимо нашего храма на большой скорости — будешь наказан». Приходит утром, говорит, это само, говорит: «Слышь, это... приснился этот блаженный, который похоронен в этом храме Ильи-пророка, и сказал, что ещё раз электропоезд быстро пойдёт мимо храма — бу... будешь наказан». Быстро вывеску туда, это само, и тема закрылась. Вот как первый пролетел быстро пробно, а остальные уже не про... не пролетят. Сейчас тормозят⁸ и где-то вон там на углу набирают скорость. Вот так. Поэтому он как ангел-хранитель этого храма.

Женщина, лет 75—80

5. [Что там за место?] Где народ стоит? <...> Это вот Корейша — его фамилия была. Вот первый. Второй⁹ — я не могу сказать. Я читала <...>. Книжка лежит [у могилы]. Значит, он был когда-то... его признали как бы... с головой не в порядке. И он лежал на Потешной¹⁰ — его туда заключили. А народ ходил к нему. Со всей округи ходил народ, и он помогал. Но... вот это не нравилось и руководителям [?] этой больницы, и вообще не нравилось. Его заточили тогда в подвал этой больницы, и он там долго был, и он уже силы потерял. И вот потом в конце концов его освободил. Кто его освободил — я не могу сказать, я ведь забываю уже по старости. [А ходил кто?] А ходили люди вот такие к нему, лечились. [Он лечил?] А он лечил. Вы знаете что: если у вас есть время — там не так долго — почитайте. Она вот это, очень... очень интересно. Я и раньше слышала, что он помогает. Тогда ведь землю брали [с могилы], у кого там кто пьёт там, мужики там или ещё чего-то. Клали в карман, наверно, я не знаю, как это делалось, но потом вроде как бы было написано, что не надо брать землю, потому что всё это разрушается потихоньку, ведь народу сколько, и все мы стараемся чего-то... у каждого у нас есть свои какие-то такие... Вот, так что... что могла, я вам сказала.

[Вы все время ходите?] Ну, я живу здесь. Это мой приход. Хожу редко. Не то что я часто вот хожу. Душа болит. Иногда вот не иду что-то такое, а могла бы пойти. Иногда по с... иногда по состоянию [здоровья] не иду.

[Что-то кладут на могилу?] Кладут свечки, кладут цветочки. Я сегодня положила яички, потому что Паска только была. Вот. Ну, а там кто-то забирает эти денежки. Забирает.

[Вы его просите о чем-то?] Вы знаете, я ничего не прошу, я просто ему молюсь. Я как бы преклоняюсь, потому что у меня тоже было такое в том доме, дочка лежала. [Что значит «в том доме»?] Она лежала... она болела семь лет. Семь лет. Она была, вообще-то, такая... ну, умница, хочу сказать, но для каждой матери своя дочка, ну, [нрзб.]. Она окончила высшее инсти... заведение, институт, она училась во втором институте, и работала, и замуж вышла, и всё. А потом вот с ней случилось, что... Что-то случилось непонятное. Её положили туда [в психиатрическую больницу]. А потом, когда мы приехали с ней в Сергиев Посад — ездили туда... [К Троице?] Да, там отец был Герман такой, отпевал¹¹ (он и сейчас, наверно, есть), он нам сказал: «Зачем вы её в больницу клали?» А я говорю: «Ну как же нам её было не класть, потому что она работала? Ей же больничный было надо, она работала». Она работала инженер-экономист. Вообще, умная была, хорошая девочка, хорошая женщина была. Ну, в общем, короче, она семь лет отболела и в 99-м году умерла. И остался мальчик... парень. Уже он был... девятнадцать лет ему. Сейчас уже этот парень, внучок мой, женился, двое детёнышей у него, так что жизнь продолжается. <...> В общем, ушла. Ушла. Здесь её отпевали. Ушла. Она единственная, у меня больше детей нету. У меня внучок остался, один. Внучок. Большое счастье, что остался у меня внук.

Две женщины лет 40—45 молились на могиле, потом трижды обошли её против солнца. К дереву не прикасались.

6. [Вы не расскажете, почему сюда люди ходят?]

[1:] А там вот всё вот написано, мы только со слов можем сказать, что и нам рассказали, это... [А почему обходят?] А потому что го... ну вот нам тоже так сказали: обойти вокруг могилы три раза с молитвою, какую знаете. И он очень скоро [sic!] на помощь, блаженный. [Были случаи?] Да. [Расскажите, что было.] Не, ну что было — как, чудес, так я, например, не знаю. Элементарно, моя сестра... мы приходили, задумали — у неё стояла на продаже квартира — мы задумали, буквально через две недели это... [Не только в болезни?] Да-да-да-да-да, естественно, да.

[2:] Да, и болезни, и все... свои желания.

[1:] Естественные желания. Нельзя просить там луну с неба, естественные. Он очень скорок на помощь. И очень верен.

[А что там за дерево, у могилы, спилено?]

[1:] А это не... не знаю. Просто сказали прийти с молитвою, с верою и попросить.

[Вы недалеко живёте?]

[1:] Далеко. [Специально приезжаете?]

Специально приезжаем. [В Москве живёте?] Нет, в Подмоскowie. Из Подмоскowie. Главное — с верою.

Женщина лет 60 с небольшим молилась у могилы, обошла трижды могилу против солнца, останавливаясь у пня от спиленного дерева за могилой Корейши, там вставала на колени и, наклонившись к нему головой, молилась.

7. [За могилой Корейши спилено дерево — это особое дерево? Почему его трогают?] Ну, он ещё с тех времён, когда он... вот его похоронили, Корейшу, и в то время ещё его посадили, и оно вот до сих пор всё как бы росло, а вот года... недавно, в общем, его спилили, потому что он... за ограду там мешало оно чему-то, и оно такое особое какое-то в этом плане. [Эти новые побеги из него растут?] Да, из него. [От дерева не отщипывают кусочки?] Вот когда его спилили, тогда давали веточки, всё это. [Давали прихожанам?] Ну, прямо были здесь они, лежали ящики — подходишь и берёшь, если тебе надо. [Рассказывают про чудеса, которые Иван Яковлевич совершил?] Ну вот Корейша совершал, да, в связи с ним. [А сейчас происходят?] Сейчас — не знаю. Не слышала ничего.

Примечания

¹ Прыжов И.Г. 26 московских пророков, юродивых, дур и дураков. М., 1865. С. 4—6.

² Прыжов И.Г. Житие Ивана Яковлевича, известного пророка в Москве. СПб., 1860. С. 29.

³ Прыжов И.Г. 26 московских пророков... С. 17.

⁴ Виноградов В.В. Кололацы // Виноградов В.В. История слов. М., 1994. С. 250—251.

⁵ Прыжов И.Г. 26 московских пророков... С. 22.

⁶ Личный архив автора статьи.

⁷ Перегон между станциями «Преображенская площадь» и «Черкизовская», пути проходят в непосредственной близости от храма на минимальной глубине.

⁸ Действительно, поезда в этом месте сильно снижают скорость.

⁹ Рядом с могилой Корейши под тем же навесом еще одна могила дьякона Никифора (возможно, это муж племянницы Корейши).

¹⁰ Информантка ошибочно думает, что Корейша содержался в нынешней психиатрической больнице № 4 (им. Ганнушкина) на Потешной ул.; ошибка вызвана тем, что эта больница расположена в 1,5 км от больницы на Матросской Тишине, где действительно содержался Корейша.

¹¹ Вероятно, имеется в виду — отчитывал (совершал чин изгнания злых духов). — *Примеч. редакции.*

О.В. БЕЛОВА

БЛАЖЕННЫЙ КАМЕНЬ ИЗ СЕЛА МАНЯВА

В публикации рассматриваются фольклорные нарративы, относящиеся к природным реалиям — Блаженному камню в Манявском ските (с. Манява Богородчанского р-на Ивано-Франковской обл.), ставшему объектом культового почитания, и его аналогам из сопредельных с Прикарпатьем регионов. Фольклорный контекст этих природных объектов включает легенды, поверья, народно-религиозные практики. При этом показательно, что «текст» каждого из объектов на равных правах формируют и пересказывают традиционных фольклорных сюжетов, и трансформированные версии письменных источников, и мемораты, и записи в блогах и травелогах; таким образом, природный объект существует сразу в нескольких информационных плоскостях, а современные технические средства позволяют делать такие объекты доступными онлайн.

О Блаженном камне мы впервые услышали в местечке Солотвин Богородчанского р-на Ивано-Франковской обл. во время экспедиции 2009 г., проводившейся в рамках международного проекта «Jewish History in Galicia and Bukovina». Отвечая на вопросы об истории местечка, наши собеседники единодушно советовали нам отдохнуть от ежедневной работы и навестить Блаженный камень в Манявском ските, чтобы испытать воды из близлежащего источника, которая обладает целебной силой.

Камень для исполнения желаний

В рассказах о Манявском ските и его святынях местные жители особо подчеркивали, что Блаженный камень исполняет желания и особенно следует туда стремиться девушкам, мечтающим о суженом, а также семейным парам, планирующим завести потомство.

І монастир манявський православний був <...> Блаженний камінь <...> Він робить людям благодать. Там висічений хрестик, з нього вода текла, родничок, дуже цілющий <...> По повірю, треба було приходити напитися води, бо дуже корисно [полезно]. По давніх повір'ях, якщо хтось женився, то треба було там переночувати, щоб діти були. Йшли туди дітей робити. Ну, йшли разом, бо ж робота повинна

була бути там зроблена. І тоді прийметься дитинка, буде. Це так по повір'ях. Там зараз чиста роднікова вода [1].

Наш информант сам не верил в магическую силу камня и к поверьям о целебной воде тоже относился с сарказмом: «Вода цілюща, як я ото папаримський». Более того, он всячески подчеркивал, что Блаженный камень и окружающий ландшафт «эксплуатируются» населенниками монастыря, развернувшими торговлю якобы «освященными» в источнике крестиками, иконками и т.п. «сувенирами» и наживающими богатство (монахам якобы принадлежат пять джипов). Пещеры же в окрестностях монастыря тоже не являются святыми местами: якобы новый монах-экскурсовод в монастыре рассказывал, «що монахи там не моляться, а шукають клад».

Что касается «монастырского фольклора» вокруг Блаженного, или Святого, камня, то, как удалось убедиться, он представляет собой отработанный «популярно-исторический» текст, адресованный паломникам, туристам и, возможно, самой монастырской братии из Манявского скита¹. Блаженный камень находится почти на километровом расстоянии от моста на горе Манявке, рядом с монастырским озером. Камень напоминает исполинскую пещеру или нишу (углубление 10 на 3 м), каменный козырек выступает из наклонной кручи; считается, что это первое жилище — скит, где поселились «первые апостолы карпатского Подгорья».

По распространенной здесь легенде, это место «открыли» для православных еще в 1241 г. несколько монахов из Киева, бежавших от монгольских орд. Якобы они шли на запад и искали место, где вода будет такая же, как и возле Печерской лавры. «И вот, — рассказывает монах-экскурсовод, — обнаружив источник у огромного камня, они взяли весы, взвесили воду из найденного родника и увидели, что она такая же, как и в Лавре (здесь мы <...> не стали выпрашивать экскурсовода относительно конструкции тех сверхточных весов XIII века)»². В правой части каменного углубления (т.е. под крышей) также есть маленький источник воды, который и считается чудодейственным. Под Блаженный камень верующие приносят иконки и совершают здесь

молитвы; по мысли верующих, камень является местом молитвы и очищения от скверны.

Что же рассказывают о Блаженном камне сами жители с. Манява?

«Монастырская» легенда

Известна сельчанам упомянутая выше легенда, связанная с основанием монастыря.

[Что такое *Блаженный камень*?] Версия того Блаженного камня — как вин выглядає: по величине буде як будинок ось цей [показывает на жилой дом], и такая у него пащча [расселина в скале], заходьте в сэрэдину. Значит, версия того камня. Колы с Киево-Печерської лавры монахи пишли на вси стороны, им була да́на команда — пройдіться, де ви знайдѣте воду такую, як в Києво-Печерської лавры, шоб, кажуть, лѣгчила, як там, вот обшукалы всюды, а знайшлы тут. И монахи, в пѣрший момент, колы сюда прибулы, вони поселилысь у цией пѣчери. А потім поступово, поступово, поступово — йих збилюшувалось, ну, скит — скитальцы. Це е категория людей, котри усамітнювають вид свитского життя. Вони там були и неподаліку будовали монастирь [2].

Легенда о происхождении Блаженного камня

Але е друга версія, цые бильш така правдоподібна для мене. Е одна из версий цього — колы був монастирь, чорту то не сподобилось. И в вечор вин нис велику брілу скинуты из гори на монастирь. Но не врахувал, шо важко дуже по цих крутизнах ходыти, и вин не достиг до крику пѣршого ко́гута, петуха. И у цьому місци, не доходя мэтрив сто пятьдесят до монастиря, або вин з гори, котра называєця Вознесінка, аби вин не кинув ту брилу на монастирь, закукурикав когут, и вин зразу йийи упустив, бо його силы в той час, со сходом сонця пропадают. Ну, це е така тоже гипотеза [2].

Эта легенда, которая так нравится нашему рассказчику, — вариант широко распространенного в карпатском регионе сюжета: происхождение скал, нагромождений камней, особенно вблизи монастырей и мостов, связывается с деятельностью черта (с неудачной попыткой разрушить строение)³.

В окрестностях Старого Самбора (Львовская обл.) бытует легенда о происхождении огромного камня возле села Лаврив. К появлению камня



Історія Блаженного каміня на стенді в Манявському скиті



Приношення паломників к Блаженному камню

причастен черт — пособник турецького султана, который хотел увести в полон цвет нации — скрывшихся от турок в горах «князевичів, біскупів та інтелігенцію». В отдаленном месте беглецы построили небольшую церковь и там молились. Султан с помощью Бабы-яги узнал о месте их пребывания и велел черту уничтожить их, сбросив на церковь большой камень.

І пішов злий дух у Спаську гору-скалу. І думав опівночі вилупати камінь великий і пустити 'го на Лаврів, жеби там знищити інтелігенцію, біскупів і князевичів. І вилупав камінісько, але запізнівся. Було вже по півночі, кугут запівав — і злий дух утратив силу, і не міг пустити той камінь на Лаврів і загладити наших ліпших людей; і вже не міг він ніч зробити, і 'го самого камінь притис до землі і забив.

Хіба тільки пір'я з него лишилося на полі. Люди виділи то пір'я. Певно, через гору мав пересадити той камінь злий дух, і не встиг...⁴

Замысел не удался, крик петуха спугнул злого духа, он вместе с камнем рухнул на землю и был им придавлен.

На юге Польши, в Малых Бескидах рассказывают о Дьявольском камне (скальных нагромождениях) возле местечка Лодыговские Колибы: черт нес кусок скалы на мизинце на гору Сквишче, где черти собирались поставить каменную мельницу и молоть в ней тех людей, которые «съели муху» (скорее всего, эта мельница предназначалась для «знающих» или колдунов или же для ловкачей, добывающихся своего хитростью⁵). Когда петух запел, черт уронил камень, который предна-

значался для фундамента мельницы. Скала же, которая должна была стать мельничным жерновом, так и осталась на горе Сквишче⁶.

В Ленчицком крае (центральная Польша) в преданиях о строительстве костела в г. Туме камни для строительства носит демон Бурута (при этом он думает, что камни предназначены для корчмы), а когда поет петух или обман раскрывается, Бурута со злости швыряет камни вниз, и образуются горы⁷.

Целебная сила Блаженного камня

Непременный мотив всех рассказов о Блаженном камне и находящемся возле него роднике — чудесное исцеление слепоты и глазных болезней. Традиция паломничества к камню, по словам местных жителей, была распространена в межвоенный период, прервана в советские годы и возродилась уже в независимой Украине.

[Почему камень Блаженный?] Целующий. До 39-го року паломники зо всього свиту сходилися до Блаженного камня на Івана Купалу. Це с'мого липня [7 июля]. У нас ця традиція виросла з 1991 року, коли Україна стала, ви знаєте — виголошення незалежності. І знову паломники так само [опять стали посещать Блаженный камень]. Але вони ходили [и в советское время], тільки не така масовість була, бо був режим в державі цей... До 39-го року паломники с цілого свиту приходили, там втекало джерело [источник], з пащі цього камня. І говорили, якщо циею водою промыты очи, людина незряча має [возможность] стати зрячою. І тэпэр, коли хтось приїзжає, идуть до мыють очи [2].

Святыни Манявського скита

«Святое» место, каковым, по мнению местных жителей, является Манявский монастырь, аккумулирует вокруг себя и другие чудотворные святыни. Одной из таких святынь является чудотворная икона Божией Матери Одигитрии, исцеляющая от эпилепсии, — она была написана в давние времена и пророчески предназначена для «украинского Афона» (т.е. для Манявского монастыря) еще до его возникновения.

Е у нас в скиту картина святой Едигитрии [Одигитрии]. Таких монастырей, як скит Манявський, є в свити три. Их називають ще інакше Афон. Це є грецький Афон, український Афон наш манявський і знаходиться в Грузії. Три Афони. І грузинський набагато старийший всих. Одын монах в давни дуже часы — кажуть, картину пишуть, не малують! — він написав цю картину,

и, колы вже на схилях своїх лит, сказав молодому монаху: «Цей образ ти повинен передати для українського Афону». Молодий звичайно виконує настанови старшого, але він не може знайти той Афон. Його ще не було до XVI століття! У ті часи минулого століття, з 1990 до 2000 року, ту картину передають сюди. Паломники приносять, то кажуть, що вона допомагає від епілепсії, у нас в народі кажуть *падачка*. Падачка — колы людину трясуть [2].

Миф о монастырском богатстве

Вокруг Манявского скита складывается также круг сюжетов, связанных с сокрытыми в окрестностях сокровищами (см. выше упоминание о поисках клада монастырской братией).

[Рассказывали что-нибудь про подземные ходы?] Е, знаем. Але вони заваляні. С території скита, монастиря, підземний хід до сусіднього районного центру — до Надвірної. Це 30 кілометрів. По-під гори! І твердять, що всі тє богатство, яке мав скит Манявський, цей монастирь, а він мав у своєму володінні всю Бессарабію, він мав в підпорядкуванню 400 з лишнім монастирей! А він мав підпорядкування безпосередно Візантії. Манявський [скит] — він мав Магдебургське право! І звичайно, всі ті монастири працювали на цей монастирь. Він мав богатство дуже велике, але ніхто не бачив, аби з монастиря шось десь вивозили. Значит, вото десь залишилось. А дє воно залишилось, колы його там немає? Так, на випадку, десь під землю! [2].

Таким образом, Блаженный камень из с. Манява, как и другие подобные объекты, является не только обязательным элементом местной устной истории, но включается в определенный круг суеверных представлений (например, о «святых» и «чертовых» местах, о кладах), а легенда о нем обрастает версиями благодаря органичному использованию локальных мотивов (черт-строитель, подземные ходы).

Примечания

¹ Манявский скит — православный монастырь в с. Манява Богородчанского р-на Ивано-Франковской обл., основан в 1611 г. Иовом Княгиницким; действовал до 1785 г. На том же месте в 1990-е гг. был открыт православный (Киевского Патриархата) Крестовоздвиженский мужской монастырь.

² Подорожные заметки. Манява и ее мужчины: Водопад, Скит и Блаженный камень (<http://dinaitour.livejournal.com/12839.html>).

³ Помимо галицийско-карпатского региона, легенды о камнях, которые черт пытался сбросить на монастырь (костел, церковь), компактно фиксируются на северо-западе Белоруссии (Гродненская обл.), в Польше (Подлясье, Малопольша, Силезия, Поморье), в Литве и Латвии, а также на севере Западной Европы (см. в указателе мотивов С. Томпсона: A 977.2.2, Devil throws stones at church or churchmen (storysearch.symbolicstudies.org), а также в: *Krzyżanowski J. Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*. Т. 2. Wrocław, Warszawa, 1962. S. 209—210, Т 5011). Любопытно, что, даже когда сюжет связан с местами, достаточно отдаленными от карпатского высокогорного массива (например, к Почаевской лавре), местом, откуда черт доставляет камни для уничтожения святыни, являются Карпаты — такова легенда о Чертовом камне в окрестностях г. Бережаны в Тернопольской обл. (Неопалима купина: Легенды та перекази землі Тернопільської / Упоряд. П. Медведик, П. Ктитор, У. Ванчура. Тернопіль, 2007. С. 108).

⁴ Дерево до неба: Українські народні казки та легенди на християнські теми / Зап., упоряд. М. Зінчук. Львів, 2000. С. 21—22 (Турковский р-н Львовской обл., зап. 1988 г.).

⁵ Ср. фразеологизмы для обозначения ведовских способностей (пол. *mieć mocy w nosie*, укр. *має муху в носі*, бел. полес. у него мухи в носе) или хитрости (чеш. *mit mouchu v uchu* [иметь муху в ухе], словен. *on je poln muh* [он полон мух]) (Гура А.В. Муха // Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 3. М., 2004. С. 341—342; Терновская О.А. Ведовство у славян. II. Бзык (мухи в голове) // Славянское и балканское языкознание. Вып. 9: Язык в этнокультурном аспекте. М. 1984. С. 118—119).

⁶ *Sosnowski K. Beskid Mały // Wierchy. Rok trzeci*. Lwow, 1925. S. 130.

⁷ *Legenda Łęczyckie / Zebr. i oprac. J. Grodzka. Łódź, 1960. S. 9, 32—33.*

Список информантов

1. Олег Ярославович Косик, 1951 г.р., пос. Солотвин Богородчанского р-на; зап. Е. Кушнир, О. Белова, 2009 г. (расшифровка Е. Кушнир).

2. Василий Михайлович Винтоняк, 1961 г.р., с. Манява Богородчанского р-на, зап. О. Белова, Т. Величко, Н. Галкина, 2009 г. (расшифровка О. Беловой).

Фото из архива экспедиции «Jewish History in Galicia and Bukovina», 2009 г.

Работа выполнена в рамках проекта «История — миф — фольклор: книжные сюжеты в славянской устной традиции» (Программа фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре»)

В.А. КОМАРОВА

«НАПОЛЕОНОВА СОСНА» В ДЕРЕВНЕ СЕРТЕЯ

На Селезни — весёлая дорога:
Двина — налево,
Справа — сосны в ряд,
То вороньё, галдящее у стога,
То аисты, как ангелы, парят...

Алексей Мишин

Представленные ниже фольклорные тексты о сосне, растущей корнями вверх, были записаны в июле 2013 г. в экспедиции Российского государственного университета в Велижский р-н Смоленской обл. (руководитель экспедиции А.Б. Мороз; участники О.В. Белова, В.А. Комарова, Н.В. Петров, Н.С. Петрова). Мотив растущего вверх корнями дерева встречается в польских легендах о св. Станиславе Щепановском¹, в мифах Балтоскандии (Березкин: К118. Запретная комната²), Южной Амазонии (Березкин: В55. Рыбы-листья³) и Южной Венесуэлы (Березкин: В9. Вода в дереве⁴). Предание же о сосне, до недавнего времени произраставшей на кладбище д. Сертея (Селезнёвское с/п в 20 км к северо-востоку от Велижа) вверх корнями, стало нам известно благодаря директору Велижского районного историко-краеведческого музея Л.А. Качулиной, а также книге Я.Р. Кошелева «Народное творчество Смоленщины», в которой оно получило название «Наполеонова сосна» и выглядит следующим образом:

Около деревни Сертея, недалеко от речки, есть высокое место. Кладбище там теперь, а раньше там сосны росли. Когда шла война с французами, то Наполеон был в этой деревне, взял да и выдернул одну сосенку из земли. И заявил: «Как невозможно жить этой сосне вверх корнями, а вниз макушкой, так и невозможно и русским победить французов!» И посадил сосну вверх корнями. А сосна взяла да и прижилась. Наши победили. Сейчас эта сосна уже большая, корни разрослись вверх в разные стороны⁵.

В версии Л.А. Качулиной, однако, совершенно отсутствует мотив бахвальства, равно как и образ Наполеона:

ВЕРА АНДРЕЕВНА КОМАРОВА;
Государственный республиканский центр русского фольклора (Москва)



Сосна, растущая «корнями вверх», на кладбище д. Сертея (Селезнёвское с/п, Велижский р-н, Смоленская обл.), 1975 г. Фото А.Г. Бордюкова

способность/неспособность перевернутого дерева выжить наделяется скорее предсказательной функцией, а действующим лицом оказывается русский солдат (текст № 1). Дальнейшие расспросы показали, что в районе распространен именно этот вариант предания, в котором Наполеон (тексты № 2 и 6) либо русские солдаты (тексты № 3, 4, 7) сажают сосну заведомо неправильным способом, желая предугадать исход войны. При этом причинно-следственные связи в текстах могут быть перепутаны (если русские победят, сосна приживёт — текст № 4, если мы победим, она усохнет — текст № 6), а само «гадание» может не сбываться (текст № 2). Однако тот факт, что дерево росло «вверх корнями», никем не оспаривается и общеизвестен, а сама сосна до тех пор, пока не засохла и не упала, была местом «культурного туризма» (тексты № 4 и 7) и проведения исторических экскурсий для местных школьников (текст № 2). Так объект реального пространства оказался включен в историко-мифологический дискурс Отечественной войны 1812 г.

Нетипичность внешнего облика дерева подчеркивалась всеми без исключения информантами (особенно тексты № 3 и 4), несмотря на то что на Сертейском кладбище многие и ныне произрастающие сосны достаточно разлаписты и кривобоки, чтобы сойти за «Наполеонову сосну».

Маркированность пространства д. Сертея определилась, таким образом, одновременно как объективными факторами (выдающимися физическими характеристиками природного объекта), так и культурным контекстом. Интересно отметить, что таковой охватывает не только Отечественную войну 1812 г. и предполагаемое пребывание Наполеона / русских войск на территории деревни, но и знаменитый Сертейский археологический комплекс, расположенный в нескольких километрах от одноименной деревни (о нем посчитали необходимым упомянуть трое информантов — тексты № 1, 3, 6).

1. ...И вот они тогда... издали такую книжечку [показывает книгу Я.Р. Кошелева «Народное творчество Смоленщины»]. Здесь только одна наша легенда. Это Наполеонова сосна. <...> Суть её в том, что есть такое местечко Сертея, там, где наши археологи работают, да, Сертейский... Это бывший волостной центр. Вот, что... русский солдат, вырвав сосёночку молодую и перевернув её вверх корнями, посадил. Что, если прирастёт, значит, Наполеона победим. И эта сосна стояла довольно долгое время. <...> Она существовала, была ли она связана каким-то образом с легендой или не была, но тем не менее... сосна была такая [смеется]. [Это конкретное место, да?] Да. Да, Сертея. Конкретное место, так легенда и... Наполеона... [Сертея — это деревня?] Да, это деревня. [Там эрмитажные археологические раскопки]. Эрмитаж сейчас работает там, они там есть [1].

2. [Здесь же французская война была?] Была. [Тут, говорят, есть какие-то могилки, курганы?] Есть там, дальше. [А где?] Ну, туды, за Селезнями там. <...> [Так и называют «французские могилки»?] Есть там холм какой-то. Ну, яго не... не знаю, там чи копают теперь... наверно, не копают уже никто. Есть там даже, как Наполеон шёл... деревня Сертея есть. Кверху ногам дерево посадил. [Кто посадил?] Наполеон. [Зачем?] Ну он же шёл сюда. [А зачем он посадил дерево?] Ну, вот если... дерево выжить, — то он победит войну, Наполеон. Ну, дерево выжило, но войну... всё равно, оны отступали опять. Опять по этой дороге отступали оны сюда. Там есть это... ну, оно засохло, сейчас, дерево тое, а так росло. Я грю, это... как, при мне это всё это росло. [А сейчас от него совсем ничего не осталось?] Нет, там... есть это дерево ишло. <...> [Это где-то в Селезнях?] Не, дальше. <...> За Селезнями. Ну, интересно. Мы, было, на экскурсию, когда я ещё учился в школе, в Селезнях тогда, нас водили на экскурсию на эту. Ну историю ж... историю это, ясно было, да, мы изучали историю эту капитально... историю

учи. Ну, нас... учителя водили нас это, на экскурсию к этому дереву. «Ведь вот, Наполеон ишё, посадил дерево». Яно ишло было зелёное тогда. Ну, теперь, говорить, засохло. [Оно было зелёное, когда вы учились?] Да, когда я учился ещё. [А какое дерево, лиственное или сосна?] Сосна, сосна! Да, да, да. Сосна. О, интересно было, вообще. Ходили на экскурсию, учителя нас туды звянуть. Угу, мы поглядим... [2].

3. Ой, значит, оно [дерево] росло и было одинаково до... это, значит, кладбище Сертейское, а... лет десять оно, ес[л]и... лет десь... кажется, как оно, его свали... свалило в бурю, и я вот... ну, когда, наверно, лет пять назад смотрел, ну оно ещё там просто было не убрано, вот так, но уже его нету. А оно именно... ну вот, как колонна. То есь одинаковое... основание, эта была сосна, и вверх, ну вот как это корни засохишие, вот это всё. [То есть она необычной формы была?] А, ну дерево ж нормальное идёт конусом, там разветвление, а это как колонна, и вверх неё корни, тут это всё было, тут понятно, толщина о... одинаковая, что на макушке, что внизу, ну, естественно, необычно. Ну вот... ну вон сосны растут, они ж вверх длинные [оборачивается к окну, показывает на сосны]. Да. [И она засохла?] Э... а, не, ну я её помню в полном смысле, как она там жила, у меня там просто предки, ну у моего отца родители похоронены там в этом кладбище, потом я там регулярно был, и это говорю там не со слов, это то, что просто, кажется, к этому... [Сами вы видели?] Да. <...> [А где это?] Это Сертея, там вот это вот раскопки ведутся вот, вот эти все, это вот это Сертея, там на этом кладбище она росла, кажется, там. [А кто ее посадил вверх корнями?] Ну тогда вроде как типа, предп... когда французы были, что вроде когда наступали, там посадили, и что-то: «Если приживёт, то мы французов разгоним» [усмехается]. [Местные люди посадили?] Не-не-не, наши. <...> Военные, военные ну тех... тех времён, восемьсот двенадцатого года. <...> Я и родился, это рассказывали, до того, и это тоже, а как... кто её там сажал? [В толщину большое дерево было?] Да, большое, большое, конечно, большое [3].

4. [Нам рассказывали, что в д. Сертея есть на кладбище дерево какое-то?] А не, яно завалилось. Это когда Наполеон шё, это было... это ўсе видели, и сколько фотографий... фотографировать туды ходили... Сосну срезали, выдолбили там... и говорят, если русские победят, то сосна эта приживет. И другую сосну посадили... ў эту сосну ўдели и посадили корням кверху, и ина росла так. Понятно вам иль не? [Дерево в дерево воткнули?] Да, и ина прижилась. И росла тая сосна и корням кверху. И вот, Наполеона

того... и победили. [Кто сделал это?] Во... солдаты. [Свои?] Да. [И загадали что?] Что... если сосна приживёт, то русские победят. И побядили. Эта была, это фотографировали, а теперь она завалилась. Во... ишло прошлый год мы ездили, и нынче, нынче уж так я и не глядела. А прошлый год уже не было. [Уже не видно было?] Ну, завалилась она, ага. Ну, это ж когда-то что было... это в двенадцатом году [4].

5. [Тут, говорят, какие-то французы были раньше?] Тут не французы были в этих мест[ах], а пань. [Пань?] Пань были. Тут пан жиу. Во где жил пан. И ў Рудни [деревня примерно в 2 км от Апонаскова]. В Рудне там... было хозяйство у пана. Хозяйство было у пана там, и сыроварня была там, молоко туды во... но... носили. Ну. А тут хранцузов не было никаких, не-не-не, это и... кто вам это сказау? [Нам говорили про дерево, которое вверх корнями растёт.] Такое у нас тут не было. [На кладбище, в Сертее?] <...> Да, в Сертее было. [Что это было такое?] А Бог это знает. Кто это знает, что это было. Это правильно, вверх корнями. Но теперь тую сосну завалило. Но кладбище там как было, так и есь. Там было две церкви, и там всё было. <...> Паски ходили посвящать в Сертею. Там было <...> две церкви — малая и большая. Во малая стояла, где эта сосна кверху... корням, а большая — где посёлок. Сертея была деревня... ну, дворов... дворов сорок была. Там Большая Сертея и Малая. Там ре... река, в общем, река, а тады от реке... речка идёт ешё, от нашей речки, тут у нас тоже речка есь [д. Сертея расположена у впадения р. Сертейки в Западную Двину] [5].

6. [Говорят, здесь в округе есть какая-то сосна, растущая вверх корнями?] М-м-м! Это в двадцати километрах от Велижа есть деревня Сертея, и тоже существует предание, что — там древнее городище, там раскопки-то, обычно это... питейцы делают [ежегодно работает экспедиция Эрмитажа]. Вот. А Наполеон, значит, когда захватил Россию, сосну эту выдернул молоденькую и воткнул... вверх корнями. Ну вот. [Зачем?] Ну вот сказал, что: «Если мы победим, она усохнет». Она взяла и прижила. Вверх корнями. [«Если победим, усохнет»? Да. [А она прижилась?] Она прижилась [6].

7. [Селезни] это крупная деревня, и тем более там интересно было. Там была сосна, которая... в восемьсот двенадцатом году... солдаты там располагались, вот. И один вывернул... и посадил её макушкой [макушкой вниз, в землю — показывает рукой]. Стали поливать, и сосна пошла. И... высокое было дерево! Говорят, уже нет. [Мы не нашли.] Ага. Там и озеро есть. Озёрко это... [Это сделали русские или французские солдаты?]

Русские. [Русские?] Русские, там стоял наш... [А зачем сделали?] А спор был, кто победит, французы или мы. Ну вот, поспорили, что... если приживёт — значит, мы. Да. Я ещё съездил туда с сыном, фотографировал ту сосну. Там, наверно, она есть у Лины [Л.А. Качулиной], должна была быть сосна эта. [У вас нет этой фотографии?] Нет. Я её в музей передал [7].

Примечания

¹ Kurek J. Powiązania legendarnego żywota św. Stanisława ze Szczepanowa z obrzędami odprawianymi w poświęconych mu sanktuariach // Literatura Ludowa. 1989. Rok 33. Nr 1. S. 14—15.

² Березкин Ю.Е. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам: Аналитический каталог. К118. Запретная комната. http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/167_58.htm.

³ Там же. B55. Рыбы-листья. http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/114_71.htm.

⁴ Там же. B9. Вода в дереве. http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/113_27.htm.

⁵ Кошелев Я.Р. Народное творчество Смоленщины. Смоленск, 1997. С. 142.

Список информантов

1. Лина Александровна Качулина, 1951 г.р., род. и живет в Велиже, директор районного историко-краеведческого музея; училась у А.Г. Бордюкова (см. № 7).

2. Александр Михайлович Нилов, около 1958 г.р., род. в д. Селезни Велижского р-на, с 1978 г. живет в Велиже, работает в школе в мастерских.

3. Петр Тимофеевич Глуздов, около 1954 г.р., род. в д. Ильёменка Велижского р-на, начальник Велижского участка Смоленскэнергообл.

4. Екатерина Федоровна Евстигнеева, 1935 г.р., род. в д. Балбаи Велижского р-на, с 1939 г. живет в д. Апонасково.

5. Мария Тарасовна Шкуратова (в девичестве Садовская), 1918 г.р., род. в д. Балбаи Велижского р-на, с 1935 г. живет в д. Апонасково.

6. Николай Романович Осиновец, 1947 г.р., род. и живет в Велиже.

7. Александр Григорьевич Бордюков, 1928 г.р., род. и живет в Велиже, учитель истории, бывший директор школы, краевед.

Статья написана в рамках работы над проектом «Ареальная структура белорусско-русского лингвокультурного пограничья: язык и фольклор» (грант РГНФ-БРФФИ, 13-24-01003)

И. ПОВЕДАК

ТРАНСФОРМАЦИЯ САКРАЛЬНЫХ МЕСТ В ВЕНГРИИ

За последние два десятилетия в Венгрии наряду с традиционными священными местами и местами паломничества увеличилось число других сакральных мест. После крушения социализма в 1989 г., с одной стороны, стали возрождаться христианские церкви, с другой стороны, было очевидно, что антирелигиозная пропаганда за 40 лет власти компартии так или иначе дала свои результаты. Традиционные церкви утратили свою организующую и регулирующую роль для общества [7]. Секуляризационные тенденции, возраставшие в течение 40 лет, способствовали возникновению духовного вакуума, который после 1989 г. заполнили различные религиозные и псевдорелигиозные явления [8; 11] — национализм, духовность «ню-эйджа», новые религиозные движения и ряд псевдорелигий. Внутри этих течений формируются новые священные места и обряды.

В данной статье анализируются пространственные проявления религиозных изменений. Можем ли мы выявить религиозный синкретизм и распространение «бриколажной религиозности»¹, обратившись к исследованию символического и ритуального использования сакральных мест? Приобрели ли новые сакральные локусы синкретичные характеристики, подобно современной «бриколажной религиозности»?

Понятие сакрального используется мной в широком смысле «непрофанного», сформулированного М. Элиаде [14]. В этом смысле локусы, связанные с прошлым страны или с выражением национальной идентичности, могут наделяться сакральным значением для общества².

Рассмотрим четыре важных места, привлекающих значительное количество паломников: Чикшомьо (Csíksomlyó), Добогокё (Dobogókő), Зебегень (Zebegény) и Тапиосентмартон (Tápiószentmárton). Среди этих локусов Чикшомьо является христианским святым местом; Добогокё и

ИШТВАН ПОВЕДАК, Институт религиоведения им. Балинта Шандора, Сегед (Венгрия)

Тапиосентмартон связаны с «эзотерикой»; Зебегень — место памяти, служащее для выражения идей национального единства и идентичности.

Трансформация

римо-католических святых мест

Католическое паломничество имело огромное значение в Венгрии со времен турецкого присутствия, закончившегося в конце XVII в. Традиционные формы паломничества подробно рассматривались исследователями [1; 2; 9; 12; 13], однако их трансформации в последние два десятилетия уделялось мало внимания [3]. Заметные изменения произошли в католической традиции паломничества (паломничество байкеров в Палощенткут (Pálösszentkút) или молодежное паломничество в Матраверебей (Mátраверебей)), однако здесь новые ритуальные элементы организуются в рамках традиционных моделей и символов. Самые серьезные изменения касаются привнесения элементов других идеологий в практики паломничества к католическим святым местам. Наиболее характерный пример — посвященное Деве Марии паломничество в Чикшомь (Трансильвания) на Троицу — наиболее массовый общественный ритуал среди венгров. Каждый год в Чикшомь собирается около полумиллиона людей. В XVI в. этот локус стал символом братства секеев³ [9]. После Первой мировой войны Трансильвания, в которой проживало 1,7 млн венгров, была аннексирована Румынией, и с 1920 г. Чикшомь находится в сотнях километров от венгерской границы. Румынские коммунистические власти пытались прекратить паломничество, но после 1989 г. оно приобрело большую популярность, чем когда-либо ранее. Большая часть паломников, безусловно, — католики, но растет число тех, кто отправляется в Чикшомь, чтобы продемонстрировать свою венгерскую идентичность, связь с венграми, живущими в Румынии (секеи), Молдавии (чангоши) и в других странах. Таким образом, католическое паломничество превратилось в общевенгерское, а использование национальных символов является одним из основных элементов ритуала [13. Р. 93—141]. Кроме собственно католиков в паломничестве участвуют различные группы, объединенные культурными, фольклорными и политическими интересами. В последнее десятилетие к паломничеству присоединяются нехристиане или неошаманисты⁴.

Важно, что, хотя состав участников и мотивации паломничества изменились, символика паломничества и связанные с ним ритуалы остались теми же — за исключением того, что с 1993 г. месса проводится в долине рядом с горой, а не во францисканской приходской церкви, как ранее.

Сакральные места

венгерских националистов

Сакральные места, имеющие национальное значение, можно поделить на две группы. Первая объединяет места, инициированные властями «сверху», — места памяти, где в государственные праздники проводятся церемонии. Например, Площадь Героев⁵ — одно из важнейших мест такого рода (с 1896 г., когда праздновалось тысячелетие Венгрии, все политические режимы и партии наполняют ее разным содержанием [5. Р. 203—240]) — или «участок 301»⁶ [6]. Вторая группа появилась в результате движения «снизу».

Места проведения наиболее важных государственных церемоний являются неотъемлемой частью географии национальных праздников, однако в последние 20 лет возрастает значение частных ритуалов, связанных с этими местами. Типичный пример — Венгерский национальный исторический мемориал в местечке Зебегень на вершине Голгофского холма. История этого мемориала такова. В 1930-е гг. в стране, стремившейся к пересмотру Трианонского мирного договора⁷, возникло общественное движение за установку национальных флагов, символизирующих исторические традиции тысячелетней Венгрии. С 1935 г. Объединение отдыхающих Зебегеня, Хоральное общество Зебегеня и жители деревни начали кампанию по установке венгерского флага на вершине Голгофского холма. Выбор места был не случаен: флаг должен был быть виден с территорий, находящихся за границей Венгрии; так поддерживалась символическая связь с местами, потерянными после подписания Трианонского мирного договора.

Строительство памятника⁸ было прекращено из-за нехватки денег и начала Второй мировой войны. Наполовину построенный памятник был торжественно освящен в 1938 г. В социалистическую эпоху он был превращен в наблюдательную вышку; сегодня он существует именно в таком виде.

На вершину Голгофского холма взбираются, как бы следуя крестному

пути Иисуса Христа. Остановки на крестном пути, возвышающемся над кладбищем, возведены без использования национальной специфики, а на вершине холма установлены и христианские, и национальные символы. Наверху установлены Трианонский памятник, памятное место мучеников Арада⁹, мемориал 1956 г., государственный флаг и находится сад жертв Первой мировой войны — «места страданий нашей страны».

Группа памятных мест состоит из трех мемориалов. В Мемориальном парке героев Первой мировой войны стоят 10 крестов в память о жителях деревни, погибших в войну. Центральная часть носит название Площади героев (Hősök tere), на ее оси находится бронзовая голова Христа на каменном постаменте. Национальный флаг располагается в северной части мемориала. В его основании холм из земли, привезенной с бывших венгерских территорий, которые сейчас принадлежат другим государствам. Третий элемент — мемориальный парк мучеников Арада. 13 крестов были возведены в память о 13 лидерах революции 1848—1849 гг.

Колокол национальной памяти в Голгофской часовне служит символом общей принадлежности к венгерской нации. В колокол бьют каждый день в 16.30 — в час, когда 4 июня 1920 г. был подписан Трианонский мирный договор. Каждый год 4 июня проходит мемориальная церемония, на которую приглашают епископов традиционных церквей, политиков и кавалерийские отряды. За последние 20 лет Трианонский памятник стал местом выражения национальной идентичности, локусом «национального паломничества», в одежде некоторых посетителей часто встречаются символы ирредентизма (движения за воссоединение разделенного границами народа).

Одновременно церковный холм является священным местом для венгерских неоязычников, как правило придерживающихся радикально правых и националистических взглядов. 21 декабря, в день зимнего солнцестояния, группа «Феньланц Магьярорсагерт» (Fénylanc Magyarországért — Цепи света для Венгрии) зажигает в Зебегене ритуальный огонь. В это же время огни зажигают в других частях Венгрии, они символизируют «общность, подобную дождевым каплям».

Прочитав интервью, записанное в Зебегене в 2010 г.: «Теоретически

предполагается, что Феньланц распространится по всему миру, во всех местах, где проживают венгры. Так можно будет показать, что они считают себя венграми. <...> Создать сообщество очень просто. Это движение поддерживает небольшой сигнальный костер и дух, который уже живет в людях. Феньланц работает так, что огни зажигаются там, где они видны издалека. Их можно видеть из нескольких мест, так что не только те, кто живет поблизости, но и те, кто живет очень далеко, получают визуальное послание о том, что вокруг много людей, мыслящих одинаково».

Материальные атрибуты ритуала скорее эклектичны: изображение венгерской Святой короны¹⁰ на шаманских бубнах, огонь, бронзовые птицы-турулы¹¹, хлеб, вино и чаша (символы католического причастия).

Священные места новых религиозных движений

Существует предание, что Далай-лама во время посещения Венгрии поехал в горы Пилиш, чтобы увидеть Добогокё — место, в котором бьется сердце Земли¹². Ему приписывают высказывание, что «чакра сердца Земли находится в Венгрии, а именно в области под названием Пилиш» (реального подтверждения того, что он действительно так сказал, нет). Согласно новой связанной с буддизмом идеологии, распространенной в Венгрии, мир пронизан энергетическими линиями (так называемыми линиями св. Георгия), создающими невидимые сети. На пересечении этих линий находятся акупунктурные точки Земли, которые подобны акупунктурным точкам человеческого тела. Места, где пересекается множество таких линий, являются святыми — таковы, например, Стоунхендж, Мачу-Пикчу, место, где стоит пирамида Хеопса, а также Добогокё, которое издавна почиталось венграми как святое [4; 10]. О значимости этого места свидетельствуют изображения венгерского герба, птиц-турулов, двойных крестов¹³ на деревьях, скамейках и туристических знаках на вершине горы.

Добогокё — известное место среди туристов. По субботам на вершине горы проводятся свадебные торжества, а в день весеннего равноденствия — шаманские ритуалы. В 2009 г. на горе в жертву была принесена белая лошадь. Самые важные праздники связаны с «Древневенгерской талтошской церковью» (Ősmagyar Táltos Egyház) — одним

из самых крупных новых религиозных движений в Венгрии. Лидером этого движения считается шаман (táltos). В качестве святых почитаются в основном выдающиеся «венгерские» исторические личности — вождь гуннов Атилы, легендарный король Матьяш¹⁴, граф Иштван Сечени¹⁵, а также Дева Мария и Иисус, которые также считаются венграми¹⁶.

Пространство Добогокё делится на профанную и сакральную части. Символической границей между ними служат «ворота Атилы-Будды», или «ворота света», на которых изображены символы солнца и луны, почитаемых как Бог-мать и Бог-отец. За воротами находится священный сад, самыми важными объектами которого являются копия статуи Черной Девы Марии Монсерратской (члены Талтошской церкви приписывают ей чудотворные свойства, как и оригиналу) и «светлая скамейка»¹⁷. Считается, что, сев на эту скамейку, человек может исцелиться и почувствовать присутствие божеств. Самый важный ритуал, связанный с Талтошской церковью, происходит в день Вознесения Девы Марии (15 августа).

Эзотерические места

Тапиосентмартон — деревня в 80 км от Будапешта в одном из наименее развитых регионов Венгрии. Деревня стала известной с конца 1990-х гг. благодаря так называемому холму Атилы, которому приписывается чудодейственная сила. Каждый год сюда приезжает около 150 тысяч посетителей.

Во время коммунистического правления здесь находился советский военный барак, в 1990-е гг. он был приватизирован. Сейчас холм принадлежит Яношу Кочи, мэру соседнего города Надьката (Nagykátá). Изначально он хотел создать там лошадиную ферму, поскольку в конце XIX в. на этой горе родилась и выросла всемирно известная непобедимая скаковая лошадь Кинчем. Но вскоре Янош Кочи почувствовал особую энергетику этого холма; именно этой энергетикой он объясняет всемирный успех Кинчем¹⁸.

Чудесной силе холма находят разные объяснения. Местная легенда связывает эту силу с тем, что св. Мартин (покровитель местной деревни и церкви) оставил здесь свой плащ. Эзотерики считают, что здесь пересекаются энергетические линии.

Кроме того, согласно местному преданию, на этом месте располагалась «резиденция» предводителя гуннов

Атилы¹⁹. Название холма и расположенного на нем парка, статуя Атилы и «копьяфа» (kopjafa — украшенное резное деревянное изделие) поддерживают память о нем. Кроме этого, в парке находятся несколько «копьяф», посвященных известным венграм: Атиле²⁰, св. Мартину Турскому²¹, Эдварду Теллеру²², а также лошади Кинчем²³.

Сейчас сюда с целью оздоровления приезжают люди из разных мест Венгрии, а также из-за рубежа. Купив входной билет, они сидят или лежат на скамейках (многие — на земле, поскольку считается, что это усиливает положительный эффект). Весной 2001 г. в центре парка были установлены скульптурное изображение Девы Марии и урна, в которую люди опускают карточки с изображением святых²⁴. Искусственные цветы у статуи символизируют благодарность за исцеление.

Несомненно, «бриколажная религиозность» стремительно развивается на территории Венгрии. Новые святы места также характеризуются синкретичностью. Иногда одни и те же локусы используются несколькими религиозными группами или другими культурными или политическими организациями. С функциональной точки зрения они воспринимаются как места, обладающие целительной силой, места памяти и места для выражения национальной идентичности. Необходимо подчеркнуть, что эти характеристики тоже часто синкретичны, а ритуалы содержат элементы нескольких религий — от католицизма до неоязычества. Граница размывается, что, в свою очередь, порождает конфликты между разными религиозными группами и другими организациями, использующими эту территорию для своих ритуалов.

Примечания

¹ Термин «бриколажная религиозность» я использую в понимании Карела Доббелера: «Это обозначает индивидуализацию религии: люди выбирают, во что верить, из предпочтительных для них религиозных практик и этических возможностей. Это можно назвать “религией на заказ”, поскольку люди пренебрегают фиксированным церковным “меню”, смешивая элементы различных религий и добавляя народно-религиозные практики, суеверия и идеи психоанализа. В результате можно говорить о религиозном изменении композиции; подобно лоскутному одеялу, разные элементы включаются в личную религиоз-

ную систему» (Encyclopedia of Religion and Society / Ed. W.H. Swatos, Jr. (<http://hrr.hartsem.edu/ency/bricilage.htm>)).

² В современной культуре, по М. Элиаде, сакральными коннотациями могут наделяться некоторые локусы «профанного» (стадионы, концертные залы, места проведения фестивалей). Такие локусы не рассматриваются в данной работе.

³ Секеи (*Székely*) — название этнической группы венгров численностью 700 000 человек, проживающей в области Секеи в восточной Трансильвании (Румыния).

⁴ Поначалу паломники относились к язычникам, в особенности неошаманистам, как к чужакам. Проблемы начались в 2001 г., когда один из венгерских епископов услышал рассказы возвращавшихся паломников о «смешных» шаманах, которые молились на восходящее солнце.

⁵ Одна из главных площадей в Будапеште. В ее центре находится мемориальный комплекс (возведен в 1900 г.) со скульптурными изображениями вождей семи племен, которые основали Венгрию в X в., а также других выдающихся исторических деятелей страны.

⁶ Одно из важнейших для венгерской нации мемориальных мест (находится под Будапештом, в Ракошкерестуре), где были тайно захоронены жертвы революции 1956 г., в том числе премьер-министр Имре Надь. В 1989 г. состоялось торжественное перезахоронение останков.

⁷ Договор был заключен 4 июня 1920 г. в конце Первой мировой войны между странами-победительницами и потерпевшей поражение Венгрией. Он определил статус независимой Венгрии и ее границы. В результате договора Венгрия потеряла 72% территории и 64% населения. В межвоенный период многие верили, что потерянные земли будут возвращены. В социалистической Венгрии вести публичные дискуссии об итогах Трианонского договора не рекомендовалось, и вопрос меньшинств, оставшихся за пределами страны, не обсуждался. После 1989 г. стало возрождаться чувство единения с венграми, проживающими за границей, особенно с румынскими секеями.

⁸ Композиция была спроектирована скульптором-архитектором Геза Мароти-Ринтель (*Géza Maróti-Rintel*).

⁹ Тринадцать венгерских повстанцев, казненные 6 октября 1849 г. в г. Арад (в настоящее время на территории Румынии) после подавления Венгерской революции 1848—1849 гг.

¹⁰ Историческая корона венгерских королей; в наши дни — заново изобретенный символ ирредентизма, неразде-

ленной Венгрии времен до Трианонского договора.

¹¹ Турул — птица, по венгерским легендам помогавшая венграм во время их расселения и показавшая им путь к земле, которая стала Венгрией. Турул был тотемной птицей мадьярских племен. Согласно легенде, прародительница династии Арпадов (1000—1301) Эмесе увидела во сне, что ее оплодотворила птица турул; это указывало на то, что ее ребенок станет предком великих правителей. В период между Первой и Второй мировыми войнами птица турул была самым важным символом ревизионизма и обязательным элементом орнамента на ирредентистских памятниках. Сходный смысл этот образ имеет в популярной культуре после 1989 г.

¹² В переводе с венгерского Добогёкэ значит «пульсирующий камень». — *Примеч. переводчика.*

¹³ Двойной крест изображен на гербе Венгрии; используется как венгерский национальный символ.

¹⁴ Матяш (1458—1490) — один из величайших венгерских королей; упоминается в ряде народных сказок и легенд.

¹⁵ Граф Иштван Сечени (1791—1860) — политик, ученый и писатель, один из величайших венгерских государственных деятелей.

¹⁶ Более детальную информацию об учении Древневенгерской талтошской церкви можно найти по адресу: <http://www.szellemvilag.hu>.

¹⁷ Надпись на скамейке гласит: «Любовь наших Бога-Матери и Бога-Отца живет в нас». Это отсылает к идее Талтошской церкви, согласно которой венгры — единственный народ, рожденный благодаря этой любви; остальные народы были сотворены.

¹⁸ В средствах массовой информации сообщается, например, что в XIX в. эта земля использовалась семьей Блашковицей в качестве пастбища лошадей; лошади проводили много времени на горе или недалеко от нее. Семейный ветеринар утверждал, что здесь беременело особенно много лошадей, а статистика здоровых животных была лучшей по стране. Другие источники сообщают, что Янош Кочи осознал силу этого места, ощутив покалывание в руках, улучшение самочувствия и прилив сил (см. сайты: <http://www.kincsemlovaspark.hu>, <http://www.vitalitas.hu>).

¹⁹ В 1923 г. в винограднике на территории деревни случайно был найден скифский золотой олень. Эта археологическая находка имела важное значение для местного населения, породив представление о том, что резиденция императора гуннов находилась на горе рядом с Тапиосентмартоном.

²⁰ С надписью: «Божьей милостью первый король венгров, сын Бендегуза и

правнук великого Нимрода», «В память о наших гуннских героях».

²¹ Св. Мартин Турский (316—397) родился на территории современной Венгрии, в Саварии (сейчас Сомбатхей).

²² Эд (Эдвард) Теллер (1908—2003) — американский физик-теоретик венгерского происхождения, известный как «отец водородной бомбы».

²³ Надпись на статуе гласит: «В честь ее пятой реинкарнации».

²⁴ Принятая практика католических паломничеств на территории Венгрии.

Литература

1. *Bálint S., Barna G.* Búcsújáró magyarok. A magyarországi búcsújárás története és néprajza. Budapest, 1994.
2. *Barna G.* Búcsújárók. Kölcsönhatások a magyar és más európai vallási kultúrákban. Budapest, 2001.
3. *Barna G.* Searching for God, Ourselves — or Outing to Nature, Escaping from Somewhere, Finding Refuge Somewhere? // *Acta Ethnographica Hungarica*. 2005. Vol. 50 (1—3). P. 127—134.
4. *Born G.* A Pilis csodálatos titkai. 2008 (<http://www.kincseslada.hu/pilis/content.php?article.105>).
5. *Gerő A.* Képzelt történelem. Budapest, 2004.
6. *György P.* Néma hagyomány. Kollektív felejtés és kései múltértelmezés. 1956—1989-ben. A régmúlttól az örökségig. Budapest, 2000.
7. *Kamarás I.* Kis magyar religiográfia. Pécs, 2003.
8. *Luckmann Th.* The Invisible Religion. The Transformation of Symbols in Industrial Society. New York, 1967.
9. *Mohay T.* A csiksomlóyi pünkösdi búcsújárás. Történet, eredet, hagyomány. Budapest, 2009.
10. *Szántai L.* «Szent őseink nyomában maradvák...» — történelmi barangolás Dobogókőn. 2008 (<http://www.dobogommt.hu/dobogo/irasok.php?id=20080628221155&nev=SzEIntai%20Lajos>).
11. *Tomka M.* Vallásfilozófiák az ezredfordulón. 2000 (http://www.phil-inst.hu/projects/kecske.met/tomka_el.htm).
12. *Tüskés G.* Búcsújárás a barokk kori Magyarországon a mirákulumirodalom tükrében. Budapest, 1993.
13. *Vass E.* A búcsú és a búcsújárás mint rituális dráma. Szeged, 2010.
14. *Элиаде М.* Священное и мирское. М., 1994.

Перевод с венгерского К.А. КОЖАНОВА, аспиранта Ин-та славяноведения РАН (Москва)

Исследование выполнено при поддержке гранта ОТКА НК 81502 и гранта Международного Вишеградского фонда 21010120

Г.И. ЛОПАТИН

ЛИЧНЫЕ ПРОЗВИЩА В СЕЛЕ АМЕЛЬНОЕ ГОМЕЛЬСКОЙ ОБЛАСТИ

Варвара Александровна Грецкая (1925 г.р.) после аварии на Чернобыльской АЭС и отселения ее родной деревни Амелное Ветковского р-на Гомельской обл. с 1992 г. и по настоящее время живет в г. Ветке¹.

Вспоминая о жизни в своей родной деревне, она называет многих из своих односельчан по прозвищам. По-белорусски прозвища, клички называются *мянушкамі*, а в Амелном — *прокладнями*. Прозвища сопровождали людей вместе с официальными именами и фамилиями, полученными при рождении; часто второе имя, полученное в раннем детстве, оставалось с человеком на всю жизнь, а иногда становилось родовым и передавалось детям и внукам.

«Прокладзень — другая імя ўжо», — говорит Варвара Александровна Грецкая. Спрашиваю: «Што абазначае слова прокладзень?» — «Другая слова на цябе гаворыць якая-нібудзь. Во Пецька ідзець, хрэснае мае, хадзіў к нам гуляць. Яго дзед зваў Перяпялэсы. У яго тут во чорненька, і тут, а тут такі, як абруч белы, на галаве як абруч. Дак дзед і гаворы: “Эх! Перяпялэсенкi наш ідзець!” І мы будзім гаварыць. Ужо прокладзень называіцца. Ужо завуць Пецька, а мы — Перяпялэсы. І ён адгукіцца».

Даже сравнительно небольшой объем материала, записанный от В.А. Грецкой, дает представительную информацию о прозвищах в местной традиции — об их возникновении, функционировании, отношении к ним со стороны тех, кому они присваивались. Анализ нашего материала показывает, что связанные с прозвищами процессы, которые происходили в Амелном, полностью совпадают с тем, что было выявлено на более широком белорусском и русском материале².

Происхождение большей части прозвищ напрямую связано с фамилиями и именами: «Наша фамілія — Грэцкая... А Пецька Жаўранкаў... Ён нікалі... Выдзя... Сяргей... “Грычнёв! Ідзі сюда...” І мяне ўбача, Ягора... Тожа на Ягора: “Здароў, Грычнёв!” Ну

і пашло... Грычнёвы...»; «Каршуноў — Каршанковы хвамілія... “Хто-та?” — “Каршуны живуць”. Каршуны звалі. Барысавых... Барыс звалі дзядзьку... То казалі: “Петрачковы” — на іх... Дзмітрый Пятровіч быў па бацьку... Па бацьку Пятровічы... Дак Пятрошчы звалі... “Хто-та?” — “Петрачковы”; «Касцючковы... Дзед быў Касцюк. Ілюшковы... Ілья дзед быў».

В ряде случаев прозвище возникало благодаря кому-либо из односельчан и подхватывалось всеми остальными: «Адзін назаве... І пашло...»; «Адзін назваў... І ўсё!»; «Вот дорага аднаму сказаць, ну і пашло... Ета ж прозвішчы»; «Стоіць раз сказаць на каго, яно і пайшло...»; «Адзін ў вуха ўрэжа, ну і ўсё...»

Жители деревень подмечали в своих односельчанах то, что выделяло их. Например, прозвищем могло стать неосторожно сказанное слово или слово-паразит из речи человека (*Хода, Кышварон, Чмай, Кулэй, Шык, Каб*). Прозвище отражало особенности внешнего вида и поведения, могло быть связанным со случаем из жизни человека: например, *Крывец* («Дзядзька крывы ў нас быў... Крыўцовы... “Пойдзім к Крыўцовым...”» Дзядзька ні сердыўся... Ну, штож?.. Крывы, значыць, крывы...»), *Дрын* (высокий, худой), *Кучы* («Кучамы іх звалі... Роста малага... Матка іхняя росту малага, Пашка, хлопцы... Яны не любілі, што іх Кучамы звалі»). Выразительны такие амеленские прозвища, как *Белый, Кудлач*.

В ряде случаев прозвища возникают по сходству с какой-либо известной личностью, героем литературы или кино. В Амелном были свои *Бухарин* и *Фурцева, Солдат Швейка* и *Сергей Лазо, Мурзила* и *Кисмарынка*.

В некоторых случаях моя собеседница не смогла пояснить, откуда взялось то или иное прозвище. Но и такие *прокладни* прочно занимают свое место в ономастическом фонде Амелного, передаются из поколения в поколение и активно используются в живой речи.

Мішка Мурзіла

Мішка, яго звалі Мурзіла. Калісь былі буквары. У букварэ напісана было калісь даўно:

У Мурзілы-Мішкі
Жылі-былі кніжкі.
Брудныя, лахматыя,
Грязныя, касматыя...

І нарысаваны стаіць... Плямы па ім чорныя... Штоб рукі дзеці мылі... Ну і яго Мішкай звалі, і Мурзілай празвалі. І пайшло: «Хто-та?» — «Мурзіла». І вырас.. Дзеці пашлі... Мурзянты... «Хто-та?» — «Ідуць ужо Мурзілавы...»

Кісмарынка

Іе Марына звалі... Марына звалі дзеўку... А была ў кнізе Кісмарынка... На сабаках усё ездзіла... Чукчы... Ці як... На сабаках ездзяць зімой... У кнізе была нарысавана: дзевачка сідзіць і на сабаках едзя... Ну, а іе Марына звалі... І звалі тую дзевачку Кісмарынка... Ну, і яны Марыну тую звалі... «Хто-та ідзе?» — «Кісмарынка». Ну, і — Кісмарынка, і Кісмарынка... І вырасла, і замуж пашла, і там Кісмарынка <...> І яна ня сердылася... І як Марына... Уродзе, недахват чагось... Гуляім умесці ў пяску... Гаворым: «Марына...» Як скажым: «Марына», — яна сядзіць сабе... «Кісмарынка!» Яна: «Што?..» — атвеча.

Святоха

«Баб, калі-та будзя свята?» Яна: «Нерабатні ўсё святых дней пытаець да святых вечароў». У нас калісь была дзеда Жаваранкі дзве сястры. Адна Гарпінка, дак яна на Падкаменні замужам была. У яе чатыры дзеўкі былі. Парасся была — самая меншая. Устае і кажа: «Калі-та святых вечары?» Яна: «Сядзь! Толькі святых вечароў пытая». Прясць жа ня хоча. А толькі пайці да пагуляць. Прыдзя к суседзям, ці к Козырыхі пагуляць, ці к нам. І пытае: «Цётка Алёна, калі-та будуць святых вечары?» Яна: «Хто хоча святых вечароў... Ета нерабатні ўсё... Абы выгуляць...» Вот яе і празвалі: «Хто-та ідзець?» — «Парасся Святоха». Яна прыдзя: «Сёдни няльзя дзелаць. Сёдни свята». Дац яе Святоха прадразнілі. Людзям жа толькі скажы, яно і пайшло.

Амерыканец

У Амерыцы быў... Вот яны прыехалі... Іх усіх амерыканцы звалі... Ну, тыг так толькі: «Ах! Амерыканец...» А этага дзеда... Ён кажды дзень амерыканскаю надзеўку... «Ты ўжо — Амерыканец...» «Хто-та ідзець?» — «Амерыканец...» То казалі: «Петрачковы» — на іх... Дзмітрый Пятровіч быў па бацьку... А тады — Амерыканец... І дзядей ужо звалі Амерыканцы... І Ягор — Амерыканец, і

ГЕННАДИЙ ИСААКОВИЧ ЛОПАТИН, Ветковский музей старообрядчества и белорусских традиций им. Ф.Г. Шклярова (Республика Беларусь)

Проська... Ён усягда ў амерыканскім...
Прывёз сабе адзежы...

Жаваранкі

Дзед. Яго звалі Іван Ігнаціч. Іх Жаваранкі празвалі. Яны ўсі... У іх галасы былі звонкія-звонкія, вот як жаваранчкі, пелі, дак яны сядзяць, летам выдуць, іхняя матка памёрла, а ён ажаніўся, у іх быў Іван, Ляксеі, Максім, Параска і Гарпіна — пяціра, а бацьку ўбілі на вайне, не на ётай вайне, а нейкая ішчэ была: ці з кітайцамі, ці фінляндская, а матка памёрла, дак іх пяць асталось, дак яны раслі сіратамы. Дац яны выдуць увечары, сядуць і пяюць песні калісяшнія. І вот, як жаваранкі! Дзед жаваранка падводзіў, што баба так не падвідзе, як ён падводзіў песню. Калісь жа песні ўсі штоб падводзілі. Етыя басуюць... Аж грывіць сяло. Іх узялі празвалі. «Хто-та пяюць?» Так Ісакавы[на самом деле Ігнатовы; см. далее] па-вулішняму звалі... «А ета — Ісакавы»... А тады гавораць... Хтось ужо сказаў: «Жаваранчкі запелі». Ну і Жаваранчкі... Майка, уродзі... Жаваранка і кажа: «Майка, ты наклаў нам імя». А ён: «Вы ж етагі і стоіця, што пеіцё, як жаваранчкі». Дац ужо не сталі Ісакавы зваць, то: «Ісакавы, Ісакавы», бацька Ісак быў, а тады ўжо ніхто не зваў, і дзеці ў дзядзькі Жаваранка параслі, «Жаўрянты» звалі. Матка: «Вон, ужо, Жаўрянты ідуць к вам гуляць». Адзін скажа, другі і... Ну, а дзіця: «Жаўрянёнак, хадзі сюда!» Яны ня сердзіліся (зап. в 2009 г.)

Во, Жаваранкі пелі красіва... Яны: «Во ўжо вы пеяцё, як жаваранкі...» Калісь баба кажа... Пяюць... Яна: «Пейця...» Яны, мужчыны красіва... І Максім у іх быў, І Ляксеі, і дзядзька Іван... Красіва пелі... Усе галасныя такія... І любіцілі пець... Увечары як грывнуць... Гарпіна ў іх была сястра і Парасся... Тонкія галасы... Падводзяць... Баба: «Во ўжо Жаваранчкі запелі...» І ўсі: «Жаваранчкі». А так звалі па-вулішняму Ігнатовы. А так ужо Ігнатовы ні звалі... Мож, старыя бабы скажаць. А так: «Хто-та?» — «Жаваранчкі». Ну і Жаваранчкі... І Жаўрянты ўжо сталі... І ўжо ўнукі былі... Сашка ўжо, дзядзькі Івана ўнук... І ўсё раўно... Сашка к нам прышоў: «Ой, Жаўрянёнак прышоў!» Ён гаворы: «У Гомелі мяне ўжо ні завучь... Ня знаюць... А так: “Эй, Жаўранка, ідзі сюда!” І цяпер нашы амяленцы ў Гомелі, хлопцы як убачаць мяне, свае: “Эй, Жаўраначка, ідзі сюда!” Ці на базарэ ўстрэцяцца, ці дзе...» Я гаварю: «Ня сердзішся?» — «Не. Ета ж прыроднае наша. Гарывы (фамілія) по паспорту. — Г.Л.) скажаць, я яшчэ падумаю, ці ета мяне. А як Жавараначка, я знаю, што ета я». Я гаварю: «А Жэньку твайво?» — «Ну, Жэньку матка ўжо мая: “Ну, Жаўрянёнак...”» А так ніхто (зап. в 2009 г.)

Дзед Майка

Ён быў у Амерыцы. Дац у нас яго звалі Мішка, а там Майк звалі. Яны ездзілі, сабіраюцца колькі, як цяпера-ка ў Маскву на зарабаткі, так яны ездзілі ў Амерыку. У шахтах работалі. Дац яго ня звалі Мішка, а Майк — амерыканцы. І ён прыехаў ужо дамоў. «Хто прыехаў?» А ён: «Не завіця мяне Мішка, а завіця Майк». — «Ну, хто там ідзе?» — «Эта дзед Майка». Там Майк звалі, а тут Майка...

Кышварон

У нас калісь дзядзька быў... Ён у Закружы быў... Дац звалі Кышварон... Манька Кышвароніхіна... Кышваронава... Выдзя на агарод... На курэй: «Кыш, вароны! Кыш, вароны!» І: «Хто-та ідзе?» — «Кыш варона!» І на яго: «Кышварон... Кышварон...» Празвалі... І баба была Кышвароніха... «Хто-та пашоў?» — «Кышвароніха». І Пецька ў яе быў... Ахвіцэрам... Ужо ахвіцэрам быў... Прыедзя... Яны: «Ну што, Кышварон? Ужо ахвіцэр?»

Хода

Хода... Ета звалі... Як Хвёдаравіч... Малы быў... «Ну, чым цябе завучь?» — «Васіль». — «А па бацьку?» — «Ходавіч». Ну, Ходавіч і Ходавіч... Хода... І малага: «Хода, ідзі абедаль! Хода ідзі тоя і тоя здзелей». Ён не выгаварываў... «Скажы Хвёдар». — «Хода». І вот Хода празвалі.

Кулэй

Ён ні казаў: «Скарэй». А: «Кулэй». І на курэй... Скажы: «Курэй». А ён: «Кулэй». «Што ты дзелаіш?» — «Кулэй зганяю». Ну, вот і Кулэй. І ўсі зналі, што ён — Пецька Кулэй. «Хто-та пайшоў?» — «Кулэй». І дзеўкі звалі... Будзіма гуляць, ідзець... «Во, ужо і Кулэй ідзець». І ён ня сердзіўся.

Чмай и Гурок

Чмаянёнак... Яго Валодзька завучь... Чмаеў... Матка кажа: «Ідзі, пазаві бацьку». Бацька любіў чай... Дац: «Чай нагрэлі, ідзі... Бацька там і там гуляе...» Прышоў к суседу: «Тат, хадзім дамоў!» А ён: «Чаго?» — «Чмай ужо гатоў. Ужо матка чмай звярнула». — «Які чмай?» — «Што п'юць із чашкі». Ён: «Ну, пойдзім чмай піць». Ну і Чмай, і Чмай... І выраслі... Чмаянты сталі... І малага звалі... «Чмай!» Ён і адгукіцца... І балышы, і халасцяк, і ажаніўся, і ўжо дзеці сталі... Гуркі... «Хто-та радзіўся?» — «Гурок радзіўся». Другога радзіла. «Ну што, дачка ці сын?» — «Гурок!» Ну і Гуркамы празвалі. «Хто-та ідуць?» — «Чмаянты (ці Гуркі)». Вот ужо павыраслі, міханізатары былі Сяргей і Валодзька... Раздае там мяханік: «Гурок, ты едзь туда...» Большы Гурок і меньшы Гурок... «Большы Гурок, едзь туда, меньшы — туда».

Бухарын

У нас Бухарын быў... Калісь быў... Ці палкаводзіц... Ці хто... Дац ён гаварыў: «Я

вырасу, буду Бухарыным». Ну і малы... Сказалі: «Бухарын»... «Хто-та пашоў?» — «Бухарын».

Бывалаў

У Марозаўцы быў... Хто-та такі Бывалаў быў? Ня знаіш? У кіне дзесь Бывалаў... Дац ён: «Во, я буду Бывалавым». Ну, «Бывалавым» сказаў... Кіно была... Хлопіц стаіць і кажа: «А я вырасту, тож буду, як Бывалаў». Ну і назаўтра прышоў: «Во ідзець Бывалаў!» Ну, адзін сказаў, другі... Ну, і пашло, і пашло. І жаніўся — Бывалаў. І жаніўся, і жыў... «Здароў, Бывалаў!» — «Здароў!»

Лазо

Быў Сяргей Лазо... Спалілі яго... Кіно было... У паравознай топцы... Прышоў наш Ягор... А ён маленькі быў. Толькі радзіўся. Ён прышоў, кажа: «Сёдни кіно была “Сяргей Лазо”». А я гаварю: «Пра што там?» — «Так і так...» І на малага: «Ну, што, Лазо, плачыш?» Ну і Лазо, і Лазо. І мы ня сталі зваць Сяргей, а Лазо. І я ўжо заву і баба: «Ой, Лазо, плача». Ну і Лазо. І вырас — Лазо. І перяехалі сюды і то Чмаянёнак прыдзя к нам: «А дзе Лазо ваш?»

Кудлач

Дзед Кудлач. Ета Касцючкаў... У яго косы кучарывыя... Вот я вазьму, падыйду, грэбашок з галавы знімаю... Тады ж картузы... У картузах усі хадзілі... Ён картуз ужо знімае: «Я ўжо знаю, што будзя Варячка дзелаць. Ну, Прыгарачка, пачынай». Я косы расчышу яму... Вот расчысую, а яны зноў... Вот кіну... І рукой прыдзержваю... Кіну... Яны зноў у круцень... Яго Кудлач звалі... І ён ні сердзіўся...

Шолам

Сына яго Шолам... Ён такі псіхаваны быў, дац яго Шолам дражнілі. Ад чаго дражнілі Шолам... Казалі, што Шаламы нейкія... Сям'я была... Вешна там крык і сварка... Так і ён... Ён гаварыць ня ўмеў... «А-а-а!» Глотку разавя... З мацюкамы... Бацька: «У каго ты ўдаўся? Марья мая спакойная...» Ён пачане, вот будзя гаварыць... Сказаў бы там: «Генадзіў, ідзі каня запрагай! Едзь туда і туда...» Усё з крыкам: «...тваю маць!» Дзед будзя казаць: «Што ты крычыш? Во Шолам дурны. Чаго ты крычыш?» І ўсі казалі: «Шаламеняты». Як ідуць: «Во ўжо Шаламеняты ідуць».

Каб

Ён гаварыць, дац: «Каб тое... Каб тое...» Дац яго Каб... «Хто-та ідзець?» — «Каб».

Куплініха

Каб расказываў. Штось пачалі пра жонак... Ён быў трактарыстам... МТС у нас быў. Дац ад МТСа пасылалі па калхо-

зах... Ездзілі... Вот назначаць цябе: «Едзь у калхоз, пашы, гной вазі...» Прышоў, гаварю: «Дайце ж хвацэру». Брыгадзір гаворы: «Пайдзёмце к Куплінісі». Ну, к Куплінісі... Фамілія такія... Прышлі к ёй, брыгадзір і кажа: «Куплініха, вот два трактарысты. Палучай у калхозі мяса, бульбу бяры... І вары ім...» Па хваміліі ўжо казалі... Другая фамілія... Я кажу: «Ета твая фамілія? Ці ў цябе дзве хваміліі?» А яна гаворы: «Ета не хвамілія. Ета ж мяне купіў мужык на базары». — «Дак як ён купіў?» — «Ну, паехалі мы з мужыком на базар... Я была замужам... У нас ішчэ дзяцей не было... А ён п'яніца такі... Сядзім... Што там прадавалі... Авечку прадавалі... І ўрад дзядзька сядзеў... Хто свіней, хто авечак, ходзяць людзі, скупляцца. А там дзядзька сядзіць, гаворы: «Хадзіця к нам, выпіма, што прадалі...» Селі, ён гаворы: «У цябе жонка красівая». А мой мужык кажа: «Хочыш! Купляй у мяне». А ён і кажа: «А ты прадасі?» — «Прадам». Я сяджу, гляджу на яго... «Дурак ты, дурак. Што ты гаворыш?» — «Я не дурак. Хочыш, ей-Богу, прадам». — «Ей Богу, прадасі?» — «Прадам». — «За што?» Ці вот парасёнак ляжаў, ці авечка... Ну і сядзіш ты, урад калёсы становяць, становяць... І так во гаворыць... І падышоў адзін мужык, да гаворы: «Што ты плячеш? Што ты жонку пазорыш? Прадаеш жонку». Ён: «Ета не тваё дзела! Ета маё дзела. Вот прадам і ўсё...» А тый гаворы: «Харашо... Ты сагласна за мяне іціць?» Я сядзела, гляджу: мужчына добры... «Я ўдавец. У мяне жонкі німа. У мяне двое дзяцей. Сагласна за мяне іціць?» І на мужыка: «Я куплю ў цябе яе». Ён: «Давай». — «Ну, давай!» І ён руку падаў. Адзін дзед падышоў, гаворы: «Я пастаронні, разніму». Разняў. Селі, выпілі... Ён: «Забірай!» Я пасядзела, паківала галавой і думаю: «Ну, няўжо ён дурак?» А ён за мяне: «Усё! Я цябе купіў. Вот табе парасёнак». За парасёнка... «Паедзім са мной... Раз мужык дурны, нечыга з ім звязываць сямью». Ён за мяне. Я на воз села... Думаю: «Эх, гад ты такі! Прадаў мяне за парасёнка...» І паехалі... Думаю: «Буду гарываць, дак гарываць...» Ну, хазяйства харошая, усё шык-блеск у дварэ... І асталася... Бачу, што тут харошы чалавек. Вот, мяне і Куплініха... — (У іх не было дзяцей. Тада яна радзіла ад этага.) — А ён прыехаў: «Ну, сабірайся, дамоў паедзім». Я гаварю: «Ты ж мяне прадаў. Ты ж за мяне парасёнка ўзяў... Ідзі». І асталася тут. Дак еты мужык, другі, гаворы: «Мне яна Богам дадзена. Дурак прадаў, а я купіў... І не ашыбся...» І мяне завуць усі Куплініха, Куплініха. А ён ездзіў-ездзіў. Я сказала: «Усё! Забывай дарогу». Ета ё на праўдзе такое.

Дрын і Шык

Дзед Дрын. Дрын звалі... Ён такі высокі да худы... Дак яго Дрынам пра-

дражнілі. Зяця яго Шыкам дражнілі. Як толькі, ён: «Шык тоя! Шык тоя!». «Шык», — гаварыў. Як едуць зяць з цесцем, гаворыць: «Вон ужо Шык з Дрынам паехаў». Усякія прокладні ё.

Фурцава

Фурцава... Яна... У Барьбе... Там быў такі маскаль... Яна кажа... Косы ў яе бальшыя... Дак яна: «Ой, косы абрываюць галаву...» Куклу завяжа... «Вазьму да абрэжуся...» А ён: «Дак што, ты будзіш, як Фурцава ўжо...» Фурцава... Кім яна была ў Сталіна?.. Яе ў газетах рысавалі... У яе прычоска... Перва ў яе... Такая прычоска... Толькі чубок... Дак яны гаворыць: «Во Фурцава... Як пад мужчыну падстрыжана...» Но яна красівая... Ён так назваў... І ўсі... Сказаў: «Фурцава...» — на яе... «Ты ўжо будзіш у мяне, як Фурцава...» Ну, Фурцава... Назаўтра прыходзя на наряд... Мужчыны: «Ну што, Фурцава?» Ну і Фурцава... Яна толькі сказала: «Нада абрэзаць...» Не абрызала... А ён сказаў: «Будзіш, як Фурцава ў газеці...» Яшчэ і выняс... Марычка там сядзела: «Што-та там за Фурцава?» — «Я табе счас прынясу...» Яна: «Во яна ж — красівая...» Яна і галстук насіла... Дак у газеці бальшая такая хватаграфія... Ну і Фурцава... І пашло... «Хто-та?» — «Фурцава...» Адзін скажа... І пашло... І пашло...

Салдат Швейка

У нас Кавалёву звалі Салдат Швейка... Як вайна кончылася, тады вянтавак было — бяры, колькі хочыш... Дак яна ружжо тое... Яна ні стрэляць ні ўмела, нішто... Ружжо на плячо і пашла... Дзед Касцючкаў яе празваў... Гаворы: «Ты ўжо як салдат Швейка...» Ну і: «Хто-та пашоў?» — «Салдат Швейка...»

Чыгункі, Гіндарыняты, дзед Папок

Чыгунковы... Я табе не скажу... Калісь назвалі... «Хто-та пайшоў?» — «Чыгункі». Хвамілія іх была Удавы. А звалі: «Чыгункова Манька...», «дзед Чыгунок пайшоў...».

А Гіндаревы тож ні знаю, чаго іх... «Хто-та такія?» — «Гіндарыняты...» У іх быў Мішка і Яшка... Яшка са мной рос... Равеснік... Мы Гіндарыняты звалі іх...

Дзед Папок... Хвамілія Костачка... Ці Папковы былі дзяды, можа... Не магу сказаць... Но ён попам ня быў... Но ён верушчы быў...

Примечания

¹ См. *Лопатин Г.И.* «На каждом языке приказка...» // ЖС. 2013. № 4. С. 11—13.

² *Юрэвіч У.М.* Слова жывое, роднае, гаваркое... Мінск, 2002. С. 106—111; *Полякова Е.Н.* Из истории русских имен и фамилий. М., 1972. С. 79—109.

³ *Гурок* (бел.) — огурец.

А.Ф. БАЛАШОВА

ПРОЗВИЩА ЖИТЕЛЕЙ ТАРНИ

(Шенкурский район
Архангельской области)

Представленные в статье материалы записаны автором во время диалектологической экспедиции филологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова 2011 г. под руководством И.Б. Качинской в Тарне (куст деревень Шенкурского р-на Архангельской обл.; бывшая Тарнянская волость Шенкурского уезда, позже Тарнянский сельсовет, в наши дни муниципальное объединение «Тарнянское»). Тарня объединила почти два десятка деревень, разбросанных вдоль течения одноименной реки. В повседневном общении местных жителей (тарнянцев) значительную роль играют прозвища.

Прозвища естественно вплетаются в речь местных жителей:

Я с дядькой работал, Леонид Васильевич Тучин, прозвище было Лёка. Он как-то опохмелиться захотел — я чекушку водки на лопату поставил в русскую печь. Я говорю: «Лёнька, скажешь таблицу умножения на четыре — я достану». Он: «А я не знаю». <...> Александр Иванович Дешевыцын, кличка Саривончик. Саривончик фронтовик был; он никогда о войне не рассказывал. Любил пряники, женщин — вот все его достоинства, очень тихий был дядька: всю жизнь бригадиром. <...>

У нас любой склон убогом называют: Никитина гора на Рыбине, вот где вы живёте. Знаете, почему так называется? Там Никита жил, у него прозвище было Мягкий [1].

Иногда с прозвищем связан основной сюжет рассказа:

Иван Михайлович Океанов, прозвище было Ванька Пуля. Глаз он потерял потом (после появления прозвища Пуля. — А.Б.), ему под 80 уже было. У меня дядюшку звали Жулик. Иван Михайлович возил хлеб: работал возчиком хлеба. Вот он привозил хлеб, допустим. У моего дядюшки, у Жулика, была собачка, звали её Пуля (как прозвище у соседа. — А.Б.). <...> Дядька пыхат папиросой, зовёт свою собачку: «Пуля, Пуля!» А что? Иван Михайлович человек был душевный, но такого оскорбления перенести не мог, он орёт: «Жулик, Жулик!» И пошёл

АЛЕКСАНДРА ФЕДОРОВНА БАЛАШОВА, аспирантка Московского гос. ун-та им. М.В. Ломоносова

разбираться: «Что ты ругаешься?» — «Я собаку зову». Так. Они оба фронтовики, они понимали, что жизнь-то одна [1].

Прозвища помогают различать тезок — наряду с разными вариантами имени, ср.:

Четыре мужика Петра жили. Там жил Петрунюшка, здоровый мужик, а того — Петруня звали, там — Петрунька, там жил Петрушка [показывает] [2].

Танька Головёшка, Танька Поварёшка и Танька Вшивица — в Берёзнике три Таньки в школу ходили. Мылом-то не особо богато были, увидели вошь — и стала Вшивица. Чёрна такая была — так та Головёшка. Танька Поварёшка: выражение лица не понравилось. В Финску войну Вшивица медсестрой была [2].

Нередко у одного человека несколько прозвищ:

У нас была тёточка... тётка была Изжога. [*Собес.*: Это что, Комариха, что ли?] Да. «Здравствуй, тётка Комариха!» Это ласково тёте. <...> Утка была такая, она же Попадья, учительница там, крикает [3].

Иногда прозвище может иметь несколько вариантов:

Звали Коцавёйка или Кочавёйка, на «ц» называли «ч»: «Пей ц'ай и моц'и калац'и» [4].

Была Паранька Дымница, Дымница по-деревенскому [2].

Деревенские жители часто рассуждают о том, как появляются прозвища:

Прозвища дают людям ярким чем-нибудь. <...>

Вот здесь Качавёйки жили: вероятно, у кого-то была качавейка, такая курточка [1].

В деревне за всё цепляются. У нас народ был не слишком образованный и церемонный. <...> Андрей Егорович глухой был, громко разговаривал — прозвище Ора. <...> Репу в детстве украл — Вор на всю жизнь. <...> Копотёнок — от слова «копоть». Наверно, чёрный был. <...> Пашка Малоховщик — кличка была. Малоховщик, Малохоф, Малоховный. В Суланде такой Малохол был: смолу, которую курили [на смолокурнях], скупал. А этот какой там богач? В насмешку прозвали. <...> Волчата — прозвище как ругань [2].

Родные обычно прозвищ не дают. Ну только сгоряча. Допустим, мой дед назвал свою невестку мужским гениталием: у неё

голова была похожа. У моей родной тётки было прозвище Танька Чипка. Она так и прожила, Танька Чипка. Вы простите меня — я не хотел такое слово, не литературно слово. Чипка — это мужские гениталии, детородная часть, скажем так [1].

Коннотативное наполнение прозвищ обусловлено индивидуальной переработкой конкретных жизненных впечатлений. Вместе с тем номинативные механизмы прозвищ регулярны и стандартно моделируемы: «Прозвища возникают из потребностей быта и отражают его особенности. За каждым прозвищем стоят реальные этнографические, исторические, социальные, культурологические, географические черты»¹. В прозвищах отражаются внешность человека, профессии или род занятий; тип поведения; любимые высказывания.

Многочисленны **родовые прозвища**, которые могут быть мотивированы как мужскими, так и женскими именами. Прозвища могут происходить от имен старших родственников или супругов, но иногда идут не от собственно имени, а от прозвища:

Были Николашкины; Николай Петрович звали хозяина. Нестеровичи — Нестер был мужик. Владишичи — потому что отца звали Владимир. Владимир — Владиша, дети — Владишичи. Селюгичи — потому что Селивёрстом (Селюгой) звали главу рода. <...> Ерёмичи прозвали семью: Ерёма, Еремья (глава семьи. — *А.Б.*). <...> В основном прозвища были по имени. Старший — дед — Прокопий, звали всю семью Пробнечкины. <...> Был старик Самсон Григорьевич, по-деревенски Самсонка звали. <...> Саввиниха — мужа Саввин... Савва звали. <...> Потом Маршунич — Марфой звали мать. Ванька Маршунич. <...> Потом Польники — соседи были. А польник — птица косач, птица большая, поменьше глухаря. <...> Седоквичи: кто-то в семье не ходил, ползал. <...> Раньше (семью. — *А.Б.*) звали Грибы: Ваня Гриб, Лёня Гриб [2].

У нас вот родовое прозвище моей семьи — она очень большая была — Никóличи. Почему так, я не знаю. <...> Целая семья была на Пахомове (д. Анисимовская. — *А.Б.*), Селичи у них прозвище было. Я уж не знаю, почему Селичи. Кто-то в родне был Селивёрстом, Селиком — упрощённое. <...> Аншукóв Фёдор Иванович, он уроженец Зуева, известен под «псевдонимом» Федя Мурихин. У него была сожительница Ладыгина Наталья Петровна. У неё было прозвище Муриха. Вот, получила она «наследство», как титул, что ли. <...> Кличка Улин: мать Ульяна была. <...> Овсянкины — прозвище

Клесты́. <...> Чалки там же жили. У них конь был чалый — рыжий с белой гривой. Вся семья Чалые. <...> Обабки — это маслята. На Заречной (д. Ивановская. — *А.Б.*) целая семья была — прозвище было Обабки. <...> Мария Германовна Калмовская. У неё прозвище было Кутя, от слова «курица». Так и дочке так передавалось. Она женщина была трудолюбивая. А была маленькая — дак прозвали курицей: вот и всё [1].

Потом Исайчики — потому что был хозяин Исайя. У нас порода была Никонóрковы, может Никонор. Это Никоноркова полянка (поле. — *А.Б.*) [5].

Марьин — Лёнька Олешев: мать Марья. Лёнька Сусанин: мать Сусанья была. Федька Аншукóв — Федька Дунькин: мать Дунька была [6].

Витька Павлóвский — Витька Улькин: по бабке — Ульяна. Раньше много Витек было, Павловский — распространённая фамилия. <...> У нас Барма́ прозвище, у всей родословной, другие — Зыряны. Барма́ — вечно ворчат, бормочут что-то [7].

«Здорово, Пудко!» По бабке так прозвали внука, у Пудихи внук [3].

На Пахомове жила семья Петухов: он Петух, а Клашка, жена его, — Петушиха [4].

Мотивация прозвищ по **профессии, роду занятий, особенностям биографии**:

А Юрий Христофорыч (бывший председатель совхоза — *А.Б.*) у нас был Предводитель команчей [8].

У меня дядюшка был, Евгений Иванович Тучин, у него прозвище было Жулик. Мой родной дядя, ныне погибший, большой был враль. Финский нож носил. Ножи финские делал. Я у него настоящий финский нож увидел — он называется «рысь». Он точно такие же ковал. А носили такие ножи уголовные элементы. Вот его и прозвали Жуликом. Он до смерти ходил — нож всегда был за голяшкой² [1].

Дальше жил Павел Андреевич, Дарданелла по-прозвищу. Он в 23-м году из плена ехал через два пролива — Босфор и Дарданеллы. Всё рассказывал. Мужики-то и прозвали. Столько лет всё сидел в Австро-Венгрии [1].

Мотивация прозвищ по **внешности** человека:

Меня дак прозвали Купоронóсая, Купору́ля [показывает на свой нос]. У которой дом сгорел — Широкоротая, Широкоротик; Витали́нкой тоже звали. А бабуку ту — Рыжуля [5].



«Террористов дом»

Дёдко был — его звали Помидором — красный был, и сын у него Помидор [7].

Помидор, он же Орех — красный цвет лица. <...> В Роговце жил Васёк Красный, Красненький, потому что рыжий. <...> К Неваляшке не ходили? В Шишове один живёт, кирпичный сарай там. Куйкин Владимир Максимович, он же Мороз, он же Неваляшка. Пальцев нет на руках и ногах — отморозил, ему с ног пальцы пришили — вот и играет на гармошке. <...> Ваню Пуля из-за глаза прозвали: одноглазый, Океанов [по фамилии] был. <...> Клоч да Галоши — прозвища. Клоч — у него такая шевелюра была, копна. Сейчас вроде бы и не Клоч, а всё равно Клоч, хоть лысый. Галоша — он много знает. К нам уже готовое это пришло название [3].

Был Вася Красенький: рыжий был абсолютный, конопатый слишком был [2].

Коля был в Сибири (д. Якурбская. — А.Б.), выше всех был в классе, его прозвали Коля Папа. Гена Заяц: уши торчали. <...> У нас была учительница. Спросила: «А мне какое прозвище?» Дак все улыбаются, не говорят «Валентина Плоская». Встанет — тоненька (сбоку), а лицом к тебе широкая [9].

Дядюшка мой — Михаил Павлович Павловский — был Миша Кривой, ему на охоте глаз вышибли — вот прозвище само. Дробинка от воды отскочила, попала в глаз. <...> Митя Ступа был: у него одна нога короче другой. Детский вывих. <...> Он живёт далеко, маленького такого росточка, пальцы искалечены у него, нарощены. У него в детстве было прозвище Морозка. Дак это никто не помнит. <...> У нас женщина была через дом, дочь Никиты Мягкого, у неё прозвище Овечья лытка: у неё ноги тонкие были, очень тонкие. Лытка³ — ниже колена, до котышки⁴. <...> Комолая — безрогая корова. Дядька был, прозвище Комолый: он лысый был, у него женский фальцет был. <...> У нас туркмен живёт, наполовину хант, напо-

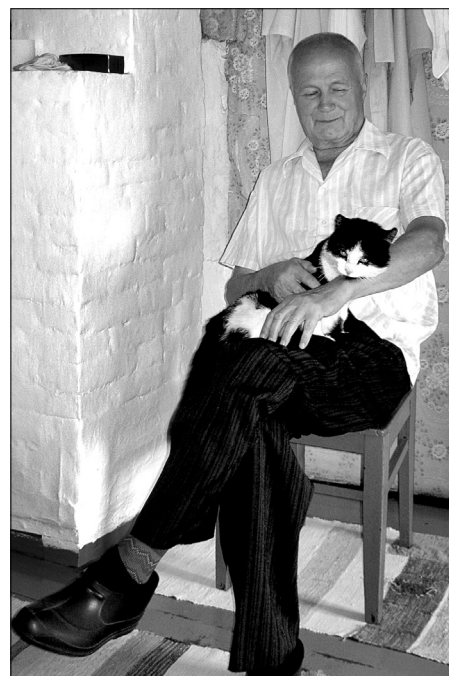
ловину туркмен. Прозвище Монгол. <...> Замполита звали Бычий глаз: у него глаз такой. <...> Отличительная черта: у них у всех были большие рыбы глаза навывкате. Дядьку знал, ныне покойного — Леонид Васильевич Тучин. У него прозвище было Окунь. Тоже не мог понять, за что. У него глаза были голубые, как у окуня. <...> Это там, на Петрове (д. Лёпшинская) есть Коля Клоч: волосы дыбом, кудрявые. У Коли Клоча наверняка есть они. У меня даже в мобильнике было забито «Клоч». Кудреватый был, у него до Нового года в голове мякина была: не промывалась. Мякина летит, она же попадала в голову. <...> Сова: Фёдор Андреевич, звали Совой. Аншуков Фёдор... отчество я не знаю, он уже умер давно. У него была кличка Федька Сова. Представьте себе лицо, похожее на сову: такое круглое; узенькие глазки, монголоидные. У него было прозвище Федька Сова. Да он и не обижался. У него 11 детей было. У его старшего сына, Аншуков Николай Фёдорович, прозвище было Гүз. Почему — объяснить не знаю, не знаю. От слова, может, огузев: это часть мужского туалета, брюки. Ну это ширинка, где пуговицы-то застёгиваются, это всё называется огузев. <...> Чугун. Школьники были, дети, его прозвали. У него голова здоровая была: 62 размера шапку носил. Ну, Чугун, Чугун. Больше у него никаких достоинств не было. <...>

Моего деда звали Шадра. И меня в молодости Шадр звали: у меня тоже лицо было битое чуть-чуть. У дёдка было оспой бито. Шадровитый. <...> На Пахомове семья была Медведи: все были кривоногие, Медвежата [1].

Мотивация по типу поведения:

Мы дружили с Валькой. Её прозвали Хамко: она всё к себе загребает [5].

Александра Михайловна — Козыра — кличка. Козырная — козырь есть карта, круто. <...> Ванька Будилов — Луковица: характер был едкий. <...> Лось — потому что рога наставлял, он же и Олень. <...> Костя Белый: рукодельный был, вода у



Андрей Павлович Павловский, лесник, 1951 г. р., д. Шульгинская (Тужилово)



Иван Тимофеевич Аншуков, 1935 г.р., почтальон, д. Кульковская

него была самая идеальная в колодце, на все руки был дед мастер. За водой к нему ходили только взрослые: нас-то не пускали — поднасорим чего. <...> У Славика-то кличка — не Букварик ли, Словарик... Цветочек — Слава Низков [стеснительный даже в свои 29 лет: он и его братья

нелюдими, сторонятся девушек]. <...> Контрблик — в [деревне] Пакшинской. Потому что всё вокруг знал, что в 30-е было, хотя сам в 60-е жил [3].

У него жена была Падери́ха. Па́дерик — северо-западный ветер. Он тогда уже вдовец был, Падери́ха так за него замуж не вышла. Па́дера — колючий злой ветер с северо-запада. У неё характер был такой: она жёсткая женщина была. У меня по соседству жила бабка Синеглазка, Анастасия Степановна. У неё был зять Падери́к. <...> У моего деда был брат, Павел Кузьмич Павловский, прозвище было Борозда, за вредность характера. Все мои родственники были чёрные, смуглые и горбоносые. <...> Женька Абра́шич, прозвище; фамилия Потапов: они все жадные были до всего. <...> Любил подкузьмить — Ку́зинка или Ку́знич (члены семьи). <...> Был злой хозяин — значит, Кузинки: подковыристый такой. Куёт языком, как в кузнице. <...> Клавдия Ку́зинка, отец был с поддёвкой, кузнец, мол, куёт. Дети приехали в деревню знакомиться: «Мы — Ку́зеньки» [1].

Танька Кокоты́: «Ногтём ко́го-ть я, мол, цапа́ну его — мой!» [2].

Петька Градус — потому что всегда под градусом [7].

Мы, диалектологи, жили в «Террористовом доме»:

Террорист — кличка. Не, он не там уж умер, в своём доме. Характер у него был скверный. В Чечне-то был... Всё время орал-то. Как заложников, людей, рабочих на пожню возил. Как Террорист-то едет и рабочих пьяных тянет в телеге [3].

А Террорист — мой родственник. Что про него говорить? С детства знаю. Он был выше меня ростом, голубые глаза. Больше достоинств не было. Так его брат назвал вгорячах: он машину угнал, повёз любовницу там куда-то на Уксору или в Па́деньгу [1].

Мотивация по **высказываниям человека**:

Я помню: был ещё Гриша Король. Он в Роговце остался, он был контужен на войне, ранен во время финской кампании. <...> Оглух во время войны. Двадцатого года (рождения). Он в восьмидесятом году умер. Как заорёт: «Ёдома, я король!» Так прозвище себе и придумывал. Едома — местность типа вотчины; едомой называют тайгу. <...>

Солома — это старший брат Генки, умер от инсульта на болоте. <...> Он всё любил говорить: «Сол-л-лома». А потом заехал под этим делом (пьяный. — А.Б.) на скотный двор. Там узкий такой

проход, там сено было. Он солому-то вывалил, ну, пьяный пошёл. Заклинило. И говорит: «Что мне делать? Спереди — сено, сзади — солома. Как выехать?» Он любил говорить: «Сол-л-лома», так протяжно. <...>

Вот самый яркий человек у нас, здравствующий, полтинник ему сейчас, наверное, — Александр Павлович Огарков. Прозвище ему Русский. Он себе его придумал сам. Он подойдёт, потрогает тебя за что-нибудь: «Ну что, русский?» Всё. Он подойдёт. «Ну, слышишь, русский...» Вы же общаетесь между собой, с родственниками. «Ну, что, русский?» — не говорите же? А он говорит! Вот и прозвище! [1].

По Верхолёдке если матюгался: «пекуча-мать», его и звали Колька Пекуча́. Если у меня дядька ругался «пень-голова», его и прозвали Пеньголова [7].

Был Ма́рвоили́: ругался: «Ма́р-воили́», сорное слово, чтоб не матюкаться. <...> Гребёна Ма́ха мужик был, вот матюг у него «гребёна маха». Был Мона́хуй. Прибежит — Пасху поёт, молитву. Не матюкался, «монахуй» — самый высший матюг — и не спорь со стариком. Главное — крест поставил на воротах, что был в этом доме [когда ходил на Пасху]. <...> «Ты пай брат» — любимые слова — у него и кличка была Пай-брат. «Пай» — слово-паразит. «Ты, пай, куда пошёл?» [1].

Одноклассник был Секс — перепутал слово, вместо «ЗАГС» сказал «секс» [3].

Порой прозвища возникают по **сходству имени либо поведения человека с известной личностью**:

Солдат с Кургана Анатолий Распутин, все звали его Гриша [1].

Димка Суицид, Шумахер. Он раньше на «Урагане» — «КАМАЗе» летал [3].

Нередко происхождение прозвищ информантам неизвестно:

Шайтаны — прозвище старо, даже дети не могут объяснить; Ельфимовские фамилия [7].

Почто его звали Ебо́тко? В деревне жил Бела́вин Николай. Ебо́тком за что-то прозвали [3].

Было прозвище Жбан, только не знаю почто [2].

Из прозвищ тарняков, происхождение которых информанты не объясняли, следует отметить следующие: Колька Плита, семья Чутики, педагог Тоня Куропатка, Пожарник (учительница географии Тамара Ивановна Попова), Сапог (Николай

Александрович Касков), Кову́ля (бухгалтер Иван Петрович Павловский), женщина Чепёнка (от слова «черпак — воду черпать из колодца» [1]); семья Соло́ники, Молекула («Мы как раз в школе молекулы изучали»), Конь, «старухи» Тю́тиха, Пудиха, Подери́ха, Раздери́ха, Митроха Ступа («Ступой-то раньше зерно толкли» [3]); старик Ла́ря, Торбу́ха («от слова торба» [6]).

Как известно, фамилии — это официально узаконенные прозвища. Но процесс номинации продолжается и в сегодняшней вымирающей деревне. «Прозвища обладают высокой степенью социальной активности сегодня, ибо общество, состоящее из различных социальных групп, представляет объективную возможность представлять, маркировать индивидуумов внутри этих групп, определяя их социальное, имущественное, ролевое, профессиональное положение на своеобразной «иерархической лестнице»⁵.

Примечания

¹ Королева И.А. Материалы к Словарию смоленских прозвищ. Смоленск, 2009. С. 23—24.

² За голенищем.

³ Икра ноги, часть ноги от колена до стопы.

⁴ До кости шиколотки.

⁵ Денисова Т.Т. Прозвища как вид антропонимов и их функционирование в современной речевой коммуникации (на материале прозвищ Шумяцкого и Ершицкого р-нов Смоленской обл.). Автореф. ... дис. канд. филол. наук. Смоленск, 2007. С. 16.

Список информантов

1. Андрей Павлович Павловский, лесник, 1951 г.р., д. Шульгинская (Тужилово).
2. Иван Тимофеевич Аншуков, 1935 г.р., почтальон, д. Кульковская.
3. Оксана Александровна Фефилова, 1978 г.р., бухгалтер в совхозе, д. Рыбогорская.
4. Людмила Ивановна Овсянкина, 1939 г.р., учитель химии, д. Тужилово.
5. Виталина Христофоровна Калмыкова, 1930 г.р., 7 кл., помощник счетовода, д. Кульковская.
6. Александр Аркадьевич Богусонов, 1949 г.р., лесник, д. Фалеево (Боровинская).
7. Андрей Тимофеевич Леонтьев, 1967 г.р., лесник, д. Подгорная.
8. Наталья Павловская, 1967 г.р., д. Шульгинская (Тужилово), жена А.П. Павловского.
9. Зоя Федоровна Куликова, 1937 г.р., станочница, д. Рыбогорская.

В.И. РОГАЧЕВ

ИМЯНАРЕЧЕНИЕ НЕВЕСТЫ У МОКШИ И ЭРЗИ

В духовной культуре эрзи и мокши наблюдается много интересных этнографических и фольклорных феноменов, восходящих к дохристианским обычаям и обрядности. К их числу следует отнести обряд имянарения невесты, проводившийся на второй день свадьбы в доме жениха.

Существовала целая система тщательно продуманных действий, направленных на предотвращение порчи новорожденных, в особенности невесты. Во избежание колдовства, порчи, с целью защиты от злых духов эрзяне и мокшане во время свадьбы стремились скрыть настоящее имя девушки. Важным ритуалом, долго сохранявшимся у мордвы, был обряд имянарения невесты, распространенный когда-то повсеместно, но постепенно забывавшийся и к XXI в. полностью утраченный вместе с обрядовыми именами — вследствие разрушения патриархального быта и национальной обрядности мордвы в 1920-е гг. Архивные материалы позволяют уверенно говорить о существовании обряда уже в XVI—XVII вв. Это, впрочем, не исключает и того, что он существовал и ранее. Обряд отмечался на всей территории расселения мордвы, в основном в Поволжье (Нижегородская, Пензенская, Симбирская, Тамбовская, Самарская, Саратовская, Казанская и Уфимская губернии). В 1920-е гг. мордовский просветитель М.Е. Евсевьев отмечал, что «в настоящее время этот обряд почти повсюду забыт. Сохранился лишь в двух селениях Симбирского уезда (Бессоновка и Красное Поле)» [2. С. 324].

Далее будет предпринята реконструкция этого интересного фрагмента мордовской свадьбы на основе опубликованных материалов М.Е. Евсевьева и архивных материалов конца XIX — первой четверти XX в., хранящихся в Центральном государственном архиве Республики Мордовия (Фонд рукописный М.Е. Евсевьева, ФР—267).

По нашему предположению, изначально обряд имянарения невесты преследовал несколько целей. Во-первых — скрыть имя молодухи, находящейся в уязвимом положении, от нечистой силы, поскольку она только что

лишилась покровительства домашних богов родительского дома (Кудо-юрт-азорава — богини дома, Кардаз-сярко — богини двора и др.) и на нее пока не распространялось покровительство богов рода жениха. Во-вторых, наряду с обережными функциями в обряде можно усмотреть отголоски традиции умыкания девушек и последующего вступления с ними в брак: желание скрыть имя похищенной невесты приводило к ее новому имянарению. Традиция умыкания невест была распространена в мордовской среде вплоть до 1920-х гг. (последний случай отмечен М.Е. Евсевьевым в 1914 г. в с. Кабаеве Ардатовского уезда Симбирской губ., ныне Дубенский р-н Республики Мордовия [2. С. 334]). В частности, именно с обычаем умыкания связаны некоторые фрагменты мордовского свадебного обряда: невесту вместе с подругами заворачивали в *кенде* (кошму), закутывали в занавес, затагивали вожжами и бегом выносили из дома и т.д.

Обряд имянарения невесты и сами обрядовые имена у родственных групп мордвы — мокши и эрзи — имел региональные особенности. К примеру, у мокши ритуал проходил следующим образом. Невесту сажали напротив печи, рядом вставляли *пря понайть* — «окручивающие молодуху», по обеим сторонам невесты становились две молодые женщины из родни жениха *кедянь кирдяй стирнят* (букв. «удерживающие за руки девушки»). Они придерживали молодую за руки во время обряда. *Торонь канды* (букв. «несущий клинок»), проводящий обряд, трижды касался головы невесты караваем хлеба со словами: *Кодамо лям путтама? Мазай, Вяжей, Тязей, Павай? — улезэ Мазай!* («Каким именем наречем? Мазай, Вяжей, Тязей, Павай? — пусть будет Мазай!»)¹. Используемые в обряде имена этимологизируются следующим образом: *Мазай* (от мокш. *мазы ава* «красивая женщина») — первая сноха; *Вяжей* (от мокш. *вяшконя* «мизинец») — младшая сноха; *Тязей* (от мокш. *таза ава* «крепкая, сильная женщина») — вторая сноха; *Павай* (от *пара ава* «хорошая женщина») — любая из снох, кроме младшей.

Во время обряда на колени невесты усаживали мальчика со словами: *Вага ты лем идня!* («Вот тебе дающий имя ребенок!»). Всю оставшуюся жизнь

молодушка звала его *лемидня*², т.е. «давший имя ребенок (человек)». По завершении обряда она дарила мальчику деньги или медный перстень³.

Несколько по-иному проводилось *лемдема* — имянарение у мордвы-эрзи. Имен, даваемых молодухам в ходе обряда, было шесть: *Мазав* «красивая женщина», *Ашав* «белая женщина», *Сырьява* «золотая женщина», *Парава* «хорошая женщина», *Вежава* «младшая женщина», *Тетява* — значение утрачено. Этимологию последнего имени можно восстановить, обратившись к родственным финно-угорским языкам. Имя *Тетява* бытовало вплоть до первой четверти XX в. *Тетява* — жена младшего сына, которого отец, по мордовским обычаям, не выделял из семьи, оставляя его жить в своей семье в качестве приемника, дабы не опустел родительский дом. В связи с этим можно предполагать, что этимология данного слова связана со словом *teta*, что в переводе с вепсского языка означает «оставить», *ава* в переводе с эрзя-мордовского означает «женщина». Таким образом, можно с большой долей вероятности утверждать, что имя *Тетява*, даваемое снохе, этимологизируется как «жена оставляемого в родительском доме младшего сына». Имена, используемые в обряде имянарения, длительное время бытовали в повседневной жизни.

Кроме того, замужнюю женщину могли называть по имени мужа; к примеру, жена Петра — Петранизэ, Федора — Федянизэ (эрз.), жена Ивана — Иваныресь, жена Мирона — Мироныресь (мокш.) и т.д.: в этом случае к личному имени у мордвы-эрзи добавляется слово *низэ* (от *ни* «жена»), а у мордвы-мокши — *-ырьес* «жена». Подобным образом замужних женщин величали соседи, односельчане. В этом случае имя указывало на принадлежность женщины мужу.

Об устойчивости обряда имянарения в эрзя-мордовской среде свидетельствуют исторические документы. Так, в переписной книге Алатырского уезда за 1696 г., в который входил весь нынешний Ардатовский и значительная часть Лукояновского района, во многих селениях домовладелицы-вдовы названы не девичьими именами, а именами, данными им после выхода

замуж: «Деревня Селищи — вдова **Ашафка**⁴ Учеватова, жена Алемасова; деревня Баевка — вдова **Парафка** Литюшева; деревня Тургакова — вдова **Вежафка** Алушева, жена Вирясова; деревня Селищи — вдова **Ашафка** Учетова, жена Чемаева; деревня Лунга — вдова **Мазафка** Аконяева, жена Чемаева; деревня Кабаево — вдова **Сырияфка** Начарова, жена Терентьева; деревня Ст. Ардатова — вдова **Тетяфка** Анзина, жена Истякова» [2. С. 324].

Обряд имянаречения у мордвы-мокши в пределах Симбирской губернии в селениях Выша, Кадышове, Киртелях, Кильдюшеве, в деревнях Починки, Новольяшевой и в Урюме проводился следующим образом. Задолго до свадьбы отец жениха собирал свой род и из числа наиболее достойных выбирал сваху, *уредэва* («дружку»), *ою кудат* («старшего поезжанина»), *парень уски* («везущего сундук жизни»), и *лемонь максы* («дающего имя») [1. С. 432]. Каждый персонаж на мокшанской свадьбе выполнял определенные функции, в частности *лемидня*, *лемонь максы* награждал невесту новым именем, которое ей заменяло прежнее, девичье⁵. Этим именем теперь ее называли до конца жизни.

С началом свадьбы эти персонажи приступали к своим обязанностям. На второй день эрзянской свадьбы ведущий обряда *лемидня* надевал на себя *сумань* (разновидность теплой верхней одежды), подпоясывался кушаком, на голову надевал шапку, в руки брал *шумбра кши* («хлеб здоровья»), которым трижды перекрещивал невесту, касаясь ее головы. При этом он говорил: *Ашава* («белая женщина»), *Парава* («хорошая женщина»), *эри лемезэ Мазава* («имя для жизни "красивая женщина"»). Затем *лемидня*, взяв топор, вставал на приступок печи и от третьего бревна считая от потолка вырубал щепку со словами: *Кода узерьс совась шоконтень, истяня одирьвась совазо мирьдентень* («Как топор вошел в бревно, так невеста пусть войдет в жениха»)⁶. Затем *лемидня* спускался с приступка, щепу клал на голову невесты, из-за пазухи вынимал «хлеб здоровья», которым трижды ударял молодуху по голове [2. С. 325]. В завершении обряда он топором разрезал «хлеб здоровья», половину которого передавал кухарке в чулан, а другую клал за пазуху⁷.

В некоторых местностях проживания мордвы, к примеру в с. Бессоновка

Симбирского уезда Симбирской губернии, в завершение ритуала *лемидня*, положив щепку за пазуху, с топором в руке обходил всех присутствующих в доме и говорил каждому: *Ёвтык кода одирьванть лемезэ, а то прят керяса узерьсэ* («Скажи, как зовут молодуху, а то зарублю топором»)⁸. При этом *лемидня* ударял топором об пол. Каждый из присутствовавших называл новое имя молодухи. По окончании церемонии *лемидня* становился посредине избы, снимал с головы свою шапку и разрубал ее на мелкие части [3. С. 364].

Вероятно, разрубание шапки перед всеми присутствующими означало угрозу, что с каждым, кто осмелится назвать молодуху ее *девичьим* именем и тем даст возможность открыть тайну похищения, поступят так же, как с шапкой. М.Е. Евсеев отмечал, что «в с. Урюме Тетюшского уезда Симбирской губернии и в других соседних мокшанских селениях этому обряду в 20-е гг. XX в. придавали уже значение разрушения девственности молодухи» [2. С. 326].

В связи с радикальными изменениями, происшедшими в мордовском обществе в XX в., и традиция умыкания невесты, и обряд имянаречения канули в лету.

Примечания

¹ ЦГА РМ, ФР—267, оп. 1, д. 33, л. 25—26.

² На эрзянской свадьбе наряду с именем *лемидня* использовалось имя *лемдема* (см. [2. С. 325]).

³ ЦГА РМ, ФР—267, оп. 1, д. 33, л. 25—26.

⁴ По нормам того времени собственные имена в документах писались с уничижительным окончанием на *-ка*: Васька, Петька, поэтому и в данном документе вместо Мазава — Мазафка, вместо Парава — Парафка.

⁵ ЦГА РМ, ФР—267, оп. 1, д. 100.

⁶ ЦГА РМ, ФР—267, оп. 1, д. 34, л. 41—41об.

⁷ Там же.

⁸ Там же.

Литература

1. Евсеев М.Е. Мокшанская свадьба // Евсеев М.Е. Избр. тр.: В 5 т. Саранск, 1966. Т. 5. С. 428—441.
2. Евсеев М.Е. Мордовская свадьба // Евсеев М.Е. Избр. тр.: В 5 т. Саранск, 1966. Т. 5. С. 7—341.
3. Евсеев М.Е. Мордовская свадьба. Саранск, 1990.

М.В. АХМЕТОВА

ИМЯ ЧЕЛОВЕКА — ИМЯ ГОРОДА

(из неофициальной ойконимии)

Исследователи неоднократно отмечали сходство гипокористических форм личных имен, с одной стороны, с отыменными и отфамильными прозвищами, а с другой — с некоторыми неофициальными названиями населенных пунктов — в аспекте прагматики и словообразования (усечение с целью языковой экономии либо языковая игра) — см., например: [1; 2; 4; 6]. Наблюдения над неофициальными названиями населенных пунктов показывают, что иногда такие названия конструируются по образу некоторых форм личных имен, а также прозвищ, образованных от антропонимических фамилий.

Как представляется, вторичная номинация в неофициальной ойконимии обусловлена прежде всего фонетическими причинами (схождением исходного ойконима с той или иной формой личного имени), но не в последнюю очередь — сознательным намерением номинаторов, стремящихся к созданию комического эффекта.

В данной статье будут рассмотрены неофициальные ойконимы (далее — НО), омонимичные личным именам — как правило, в уменьшительной форме. Материалом для исследования стали блоги и форумы Интернета (начало XXI в.), а также данные региональной прессы с конца 1990-х гг. (хотя многие из таких НО восходят к советской эпохе¹).

Нередко антропоним, форму которого имитирует тот или иной НО, этимологически действительно связан с исходным топонимом — напрямую или опосредованно.

Например, города, названия которых генетически связаны с именем Павел (**Павловский Посад** Московской обл., **Павлоград** Днепропетровской обл. Украины и казахстанский **Павлодар** — название первого города предположительно связывается с именем неизвестного лица; второй назван по имени наследника русского престола, будущего императора Павла I; третий — в честь сына Александра II, великого князя Павла [5. С. 318—319]), носят неофициальное название *Павлик*, омонимичное уменьшительной форме имени Павел². Для **Ярославля**, по традиции связывае-

МАРИЯ ВЯЧЕСЛАВОВНА АХМЕТОВА, канд. филол. наук; Гос. республиканский центр русского фольклора (Москва)

мого с именем князя Ярослава Мудрого (буквально — «Ярославов [город]» [5. С. 492]), отмечается НО *Ярик* (ср. *Ярик* ‘уменьш. от Ярослав’)³. Населенные пункты, названные по имени императриц Екатерины I (**Екатеринославка**) и Екатерины II (с. **Екатеринославка** Амурской обл.)⁴, получают неофициальные названия *Катя*⁵ и *Катька*⁶). Неофициальное именование башкирского города **Салавата**, названного в честь национального героя Салавата Юлаева, — *Салик* — омонимично уменьшительной форме имени Салават⁷). Для городов **Александрия** (Кировоградская обл. Украины) и **Александров** (Владимирская обл.), названия которых генетически связаны с именем Александр (первый назван в честь будущего императора Александра I; лицо, по имени которого назван второй город, неизвестно [5. С. 29]), фиксируется НО *Алекс* (ср. форму имени Александр *Алекс*, распространенную в основном в молодежной среде, очевидно, под влиянием англоязычного *Alex*)⁸. Примечательно, что в случае с Александрией грамматический род неофициального названия не совпадает с родом именуемого населенного пункта, что обуславливает бытование, наряду с *Алекс*, формы в ж.р. *Алекса*. Поселок в Краснодарском кр. **Архипо-Осиповка**, получивший имя в честь подвига рядового Архипа Осипова [5. С. 45], именуется *Архипка* (ср. соответствующую гипокористическую форму имени Архип/Архипп), однако в соответствии с грамматическим родом названия поселка НО имеет женский, а не мужской род⁹). А подмосковная **Ивантеевка** (изначально — Вантеевка, название получила от формы имени Иван *Вантей* [5. С. 166]) может именоваться *Ивашкой*¹⁰.

Егорьевск Московской обл. (название города связано с возведенным в нем храмом Егория Стратотерпца, т.е. великомученика Георгия Победоносца [5. С. 149—150]) неофициально называется *Егорка* (ср. *Егорка* ‘уменьш. от Егор = Георгий’)¹¹. Неофициальное название г. **Козьмодемьянска** (Респ. Марий Эл) *Кузьма* омонимично соответствующей форме православного имени Косма (город, основанный как острог Козьмодемьянский, получил свое название, поскольку «место для будущего укрепления было выбрано в день, когда православная церковь отмечает память мучеников и бессребреников Космы и Дамиана (в просторечии Козьмы и Демьяна)» [5. С. 207—208])¹².

По той же логике, что и в случае с Козьмодемьянском, образуется НО от пос. **им. А. Космодемьянского** (в черте

г. Калининграда) — *Косма*¹³, — хотя в данном случае топоним восходит не к имени, а к фамилии, в свою очередь происходящей от имен Косма и Демьян. Из «именных» НО, также образованных от отантропонимических фамилий, следует упомянуть названия г. **Арсеньева** (Приморский кр.; назван в честь исследователя Дальнего Востока В.К. Арсеньева) *Арс* и *Арсюха*, омонимичные гипокористическим формам имени Арсений¹⁴, а также подмосковного **Климовска** (от фамилии Климов [5. С. 205]) — *Клим*¹⁵.

Иногда связь с полной формой личного имени опосредованна. Например, города **Владивосток**, **Владикавказ** и реже — **Владимир** имеют неофициальное название *Владик*¹⁶, а Владивосток — еще и *Влад*¹⁷. Происхождение названий соответствующих городов разное (Владимир, основанный князем Владимиром Мономахом, упоминается в летописи в форме *Володимерь*, т.е. «город Владимира», а с течением времени название города по звучанию и по написанию совпало с соответствующим личным именем; название Владикавказ мотивировано словами *владеть* и *Кавказ* по аналогии с топонимом *Владимир*, а Владивосток — от *владеть* и *Восток* — образовано по аналогии с Владикавказом [5. С. 100—101]). В современном узусе *Владик* как форма личного имени, по моим наблюдениям, соответствует скорее имени Владислав (хотя отмечено также соответствующее образование от имен Владилен, Владлен и Владимир [3. С. 266]), где внутренняя форма имени также связана с понятием «владеть». Впрочем, здесь омонимия с формой имени скорее вторична, а сами НО образованы по продуктивной модели (ср. *Мурик* ‘Мурманск’, *Стерлик* ‘Стерлитамак’ и т.д.); что же касается формы *Влад* (также омонимичной гипокористическому образованию от имени Владислав и подобных), здесь налицо усечение основы, включая и вторую часть композиты, также частотное в разнообразных жаргонах (ср. *препод* ‘преподаватель’) и чрезвычайно продуктивное в неофициальной ойконимии (ср. *Ирк* ‘Иркутск’, *Новосиб* ‘Новосибирск’ и т.д.). Такую же опосредованную связь с личным именем имеет название **Ростова-на-Дону** (первоначально — крепость Дмитрия Ростовского; название же *Ростов* связывают с формой имени Ростислав *Рост* [5. С. 356]) *Ростик* (ср. *Ростик* ‘уменьш. от Ростислав’)¹⁸.

Однако во многих случаях этимологическая связь между исходным ойконимом и личным именем, форму которого имитирует НО, отсутствует; основным фактором образования НО

становится фонетическое сходство исходного ойконима с той или иной формой имени.

Так, восходящее к казахскому языку название **Ерментау** (Акмолинская обл.; в русском языке Казахстана город официально называется Ерейментау) имеет неофициальный вариант *Ерёма* (ср. *Ерёма* ‘уменьш. от Еремей, Ермил, Ермолай’)¹⁹; **Степногорск** (Акмолинская обл. Казахстана), мотивированный лексемами *степь* и *гора*, называется *Стёпа* (ср. *Стёпа* ‘уменьш. от Степан’)²⁰, **Мариуполь** (Донецкая обл. Украины; назван по имени жены Павла I Марии Петровны) — *Марик* (ср. *Марик* ‘уменьш. от Макар, Мар, Марий, Марин, Марк, Марлен, Смарагд’ [3. С. 317])²¹. В числе многочисленных неофициальных именовании **Севастополя** и **Северодвинска** встречаются *Севик* и (только для Севастополя) *Сева* (ср. *Сева*, *Севик* ‘уменьш. от Всеволод’)²². Впрочем, по имеющимся данным, эти НО являются не самыми популярными: так, Севастополь чаще называют *Севаст*, Северодвинск — *Севск* или *Север*. Согласно единичному свидетельству²³, для Северодвинска отмечен также НО *Серёжа*, впрочем подтверждения этой лексеме в доступных источниках мне найти не удалось.

Иногда НО принимают форму личных женских имен. Так, **Муравленко** (Ямало-Ненецкий АО; город назван в честь инженера-нефтяника В.И. Муравленко) носит неформальное название *Мурка* (ср. *Мура*, *Мурка* ‘уменьш. от Мария’)²⁴, а **Нерюнгри** (Респ. Саха (Якутия); название восходит к эвенкийскому языку) — *Нюрка* и *Нюрочка*²⁵. Относительно последнего названия нельзя не упомянуть, что в узусе граждан России, живущих в Германии, *Нюркой* также называется г. Нюрнберг²⁶.

Приведенные факты свидетельствуют о том, что в целом связь неофициальных названий населенных пунктов, омонимичных уменьшительным формам личных имен, с этими именами далеко не безусловна. Даже если между НО и личным именем существует генетическая связь, она является лишь дополнительным фактором, обуславливающим конструирование неофициального варианта; первичными же оказываются продуктивные модели, по которым образуются данные названия, при этом не последнее место занимает языковая игра. Об этом свидетельствует и другой материал по неофициальной топонимии — названия-омонимы, как генетически связанные с названиями именуемых населенных пунктов, так и не связанные с ними²⁷.

Примечания

¹ Например, название Владивостока *Владик* упоминается в «Апельсинах из Марокко» В.П. Аксёнова (1963).

² Например: «До Ногинска ходят только захаровские [электрички], раз в час-полтора. В Павлик почаше...» (форум сайта «Павловский Посад.ру», 2009); «В субботу еду из Павлика в Харьков...» («Форум украинского автоклуба Hyundai», 2008); «...В Серёгину буйну голову втемяшилась идея прокатиться по нашему родному “Павлику” на машине в мотоциклетных касках» (Звезда Прииртышья: газ. (Павлодар). 20 июля 2006 г.). Здесь и далее в случае цитирования материалов из Интернета приводится название электронного ресурса и год записи (в случае необходимости — также место жительства автора записи); газеты цитируются по электронной базе СМИ «Интегрум», поэтому страницы не указываются.

³ Например: «Летом они тусят на Ямайках и Майорках, а приехав в Ярик, тоже начинают скучать...» (Московский комсомолец в Ярославле: газ. 24 авг. 2005 г.).

⁴ Отмечу, что название Екатеринославка не связано с Екатериной II напрямую: село было основано выходцами из Екатеринославской губернии, центр которой был назван в честь упомянутой императрицы.

⁵ Например: «...Я выехал из “Кати”, как ласково называют город дальнотбойщики, и отправился по знакомой уже трассе Екатеринбург — Пермь» («Форумы Нижегородской независимой МОТОЛИГИ», 2008).

⁶ Ср. о Екатеринбурге: «Сейчас смотрел “Вести”. Показывали кадры из Екатеринбурга: всё усыпано снегом по самое не балуйся! <...> Полазил по Нету (по Интернету. — М.А.): нигде ещё ни слова... Только про снег в Катке в прошлом июне» («Форум Клуба Рено», зап. жит. Москвы, 2009); о Екатеринославке: «Утром прибыли в Екатеринославку, в просторечии Катку» (Краснов Н.В. Екатеринославка. Полковое тактическое учение // Самиздат: [Электрон. журнал] (Samlib.ru), 2011).

⁷ Ср. сетевые записи: «Я в Салике (Салават)» (блог Mindmix.ru, зап. жит. Салавата, 2008) и «Для кого Салик, а для кого-то Салават Мухарович» (блог Blogs.mail.ru, зап. жит. Астрахани, 2010).

⁸ Например: «А я променяла Алекс на Америку и очень об этом жалею» (Форум «Алнет» (Александрия), 2007); «Я из Александрова... проще говоря, из Алекса... Владимирская область...» («Форум для всех», 2007).

⁹ Ср. тэг к названию фотоальбома жительницы Архипо-Осиповки: «моя-архипка» (фотосайт Photo.qip.ru).

¹⁰ Ср. запись на форуме в теме «Ивантеевка, Колхозная, 9»: «Учтите, что

в Ивашке очень много кинутых дольщи-ков!!!» («Дом-форум новостроек Москвы и Подмосковья», 2009).

¹¹ Например: «В Егорке ужааасные пробки!» («Форум Егорьевска», 2008).

¹² Например, в статье из йошкар-олинской газеты, посвященной событиям в Космодемьянске, упоминается «глава администрации славного города Кузьмы» (Марийская правда: газ. (Йошкар-Ола). 17 мая 2001 г.).

¹³ Например: «...Нерадивые жители Космы как не платили за коммунальные услуги, так и не платят» (Калининградская вечерка: газ. 25 ноябр. 2006 г.).

¹⁴ Ср.: «В том году было классно в Арсе» («Форум ФАС Приморского края», тема «Соревнования в Арсеньеве», 2008); «У нас в Арсюхе и так пойти некуда, что[бы] на кучу мусора не напороться...» («Арсеньевский форум ArsCity», 2008).

¹⁵ Например: «Думал, либо ты из Климовска, либо из Подольска. Я тоже из Клима» (блог Livejournal.com, 2006).

¹⁶ Ср.: «Видно, все уже на чемоданах сидят, к обмену готовятся: одного человека из Кремля во Владик посылают, из-за чего из Владика в Москву тыщи сами удирают» (Арсеньевские вести: газ. (Владивосток). 21 мая 2008 г.); «...Бегу и чувствую восторг, хотя и погода может быть дрянной (как у нас во Владике частенько бывает), и дорога под ногами не идеальная» (Слово Ныхас: газ. (Владикавказ). 7 апр. 2006 г.); «Да форумов у нас во Владике немерено...» (форум «Виртуальный город Владимир», 2007).

¹⁷ Например: «Лучше во Владе жить, чем в Новосибе [Новосибирске]. <...> Я не понимаю, почему отсюда люди уезжают» (форум «Сайта Владивостока», 2008).

¹⁸ Например: «...Он в это время в Ростове будет, ну что ж, пересечемся в Ростике» (блог Livejournal.com, зап. жит. Ростова-на-Дону, 2007).

¹⁹ Например: «Из Ерментау (железнодорожники в просторечии называют его “Ерёма”) в кабине электровоза приезжаю в Экибастуз» (Болашенко С. Поездка на Сахалин, 1998 год // «Сайт о железной дороге»).

²⁰ Например: «Я в Стёпу через 10 дней приеду. Ждите, пацаны» (блог Blogs.mail.ru, зап. жит. Степногорска, 2011).

²¹ Например: «Еще Мариуполью официально не хватает книжных магазинов. Не знаю, шо б я делал, когда жил в Марике, если б в инете (в Интернете. — М.А.) не валялось дофигищца книг» («Мариуполь: Форумы», зап. урожай. Мариуполя, 2006).

²² Например: «...Раньше добратся из Севы на ЮБК (южный берег Крыма. — М.А.) можно было лишь через Шайтан-Мердвен (Чертовую лестницу) по старой римской дороге, соединявшей Херсонес и Харракс» (блог Livejournal.com, зап. урожай. Черкасс,

жит. Киева, 2008); «Я за встречу 22-го или в Севике после 15.00 или в Симфе (Симферополе. — М.А.)» («Офиц. форум “Ниссан-Клуб Украина”», зап. урожай. Севастополя, 2009); «Люди в принципе в Севике добрые и культурные... одним словом, северные...» (форум «Сайта Северодвинска», 2006).

²³ Благодарю за эту информацию сотрудника филиала Северного (Арктического) федерального университета в Северодвинске Р.В. Попова.

²⁴ Например: «...Ты правда живешь в Муравленко?! Я 5 лет прожила в Ноябрьске и почти каждый день ездила в Мурку на работу!» («Блог жителей Уфы», 2008). Данная форма имени за несколько последних десятилетий утратила популярность и бытует в основном как зооним, обусловленный звукоподражательным мур, обозначающим мурлыканье кошки; впрочем, ср. широко известную песню, главным действующим лицом которой является *Мурка*-женщина.

²⁵ Например: «Две веселушки — мама с дочкой лет четырнадцати — едут домой, в Нюрку» (Индустрия севера: газ. (Нерюнгри). 13 окт. 2006 г.); «Я <...> тоже из Нерюнгри. Из нашей милой Нюрочки» (форум Pridelands.ru, 2006).

²⁶ Благодарю за эту информацию А.С. Башарина (Санкт-Петербург).

²⁷ Ср., например: *Железка* ‘Железнодорожк Ставропольского кр.; Железнодорожк Красноярского кр.; Железнодорожк Курской обл.; Железнодорожк Московской обл.’ или *Улей* ‘Ульяновск’ и т.д.

Литература

1. Данилина Е.Ф. Прозвища в современном русском языке // Восточнославянская ономастика: Исследования и материалы. М., 1979. С. 281—297.

2. Никитина Т.Г. Общерусский и региональный компоненты молодежного ономастикона // Ономастика Поволжья: Тез. докладов IX междунар. конф. Волгоград, 9—12 сентября 2002 г. / Отв. ред. В.И. Супрун. Волгоград, 2002. С. 11—13.

3. Петровский Н.А. Словарь русских личных имен: ок. 2600 имен. М., 1980.

4. Поротников П.Т. О способах образования отфамильных прозвищных именований // Русская ономастика и ее взаимодействие с апеллятивной лексикой. Свердловск, 1976. С. 70—74.

5. Поспелов Е.М. Географические названия мира: Топонимический словарь. М., 1998.

6. Янко-Триницкая Н.А. Словообразование в современном русском языке. М., 2001. С. 436—448.

Статья написана при поддержке Программы стратегического развития РГГУ

С.Н. АМОСОВА

РАССКАЗЫ О ВЫБОРЕ И ИЗМЕНЕНИЯХ ИМЕН
В ВОСТОЧНОЕВРОПЕЙСКОЙ ЕВРЕЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

Данная публикация — это небольшая подборка рассказов о традициях выбора имени и трансформации традиционных практик имяназвания в еврейских семьях в XX в. Эти нарративы были записаны от восточноевропейских евреев-ашкеназов в экспедициях 2005—2011 гг. на Украине, в Молдавии и в России. Рассказы о традиции имяназвания, перемене имени в советское время, различных запретах и предписаниях, связанных с именами в еврейской традиции, уже являлись предметом исследования¹. В данной публикации мы приводим новые сюжеты, которые удалось записать в течение последних лет. На территориях, где работали экспедиции, существует практика давать имя ребенку «за умершего родственника», при этом все отмечают, что в советское время имена меняли на «более современные» или же этнически нейтральные, сохраняя первую букву еврейского имени:

[ЭЗ:] ...У евреев не дают имена по живым, вот это я знала. Но как дают...

[ЧР:] Расскажите. <...> Обыкновенно в честь дедушек и бабушек.

[ЭЗ:] Да-да.

[ЧР:] Не только у евреев, у русских тоже так.

[ЭЗ:] При чем мы ведь уже не держали, у меня был Мендель, мне уже Миша не нравится...

[ЧР:] Первую букву сохраняли.

[ЭЗ:] Мы сохраняли, родители сказали. Вот, значит, он Иосифович. Мы старшего сына называли Игорь, потому что он Иосифович. Иосиф.

[ЧР:] Она Михайловна.

[ЭЗ:] Мы назвали младшего сына Марат. <...> Мы называли в честь отцов, в честь дедов их такими именами [1; 2].

Изменить имя могли независимо от возраста человека: и новорожденному могли сменить имя, и взрослый человек по какой-либо причине мог взять себе другое имя. В ряде случаев наши информанты говорят о том, что они хотели «русское» или просто нееврейское имя, потому что еврейское казалось им старомодным, странно звучащим в иноэтничном окружении и пр.:

[Соб. 1: А вот мы еще хотели спросить: почему вас так назвали? В честь кого-то? Соб. 2: Ваше имя Семен или еврейское?] Нет, еврейское Сухар. Это был дед моей бабушки, отец моей бабушки, обычно давали по ком-то. [По умершему?] Да. Так же и женщинам, и девочкам. По умершему. [А вот отчество у вас Михайлович, отца как звали?] Мехл. Да. Мехл, Михаль, тут уже, как сказать, к слову Михаил действительно есть слова имен, там как раз. [Это вас в быту называют, а как вы записаны?] Семен Михайлович. <...> Мы обрусели немножко, ассимилировались, это естественно, особенно я, человек, который отдал этой работе 50 лет жизни. Вот и Сухер не звучало бы в русской школе, молдавской школе, где я много лет преподавал. Поэтому так вот. А отчество не полностью совпадает, поэтому у некоторых есть расхождения в именах [3].

В некоторых интервью подчеркивается идеологическая подоплека изменения имен, особенно это связано с ситуациями смены имен во взрослом возрасте. Многие наши информанты убеждены, что это была вынужденная мера для поступления в университет детей или же их самих, получения работы и т.п.:

СВЕТЛАНА НИКОЛАЕВНА АМОСОВА; редактор журнала «Этнографическое обозрение» (Москва)

[А вот вас зовут Галина]. Я Голда. Я сейчас расскажу, почему я сейчас Галина. Моя мама назвала меня Голда, как Голда Меир, Израиль, когда-то была премьер-министр женщина. <...> И всегда мой папа любил: «Голдале, иди сюда, Голдале, ким эйр». «Ким эйр» — это «иди сюда». Но вы же не знаете еврейский язык. <...> Я Галя. У меня сыну надо было поступать в институт. А у моего мужа, он Мойша Абрамович. В паспорте он был так записан. Моя мама Сара Мосеевна. Так имена давали в то время. Я сказала своему мужу: «Миша, меняй мне имя! Мне стыдно ехать, что он будет поступать в институт, а я буду Голда Ароновна, а он будет Давид Мойшевич». Нет. Младший Додик. Мы пошли и сделали метрическую: Галина Ароновна и Давид Мосеевич. Если бы я знала, что такое время придет, я могла бы оставаться до сегодняшнего дня Голда. Сейчас уже не стыдно. Сейчас уже все хотят общаться с евреями, потому что они знают, кто еврей. А раньше обзывали всяко [4].

В некоторых случаях изменение имени было связано не с желанием самих людей «спрятать еврейскость», а с инициативой работников загса или паспортного стола, которые записывали в документах, как им казалось, более подходящие имена:

[А вот почему вас так называли?] Леон? [Да]. Ну, я вам скажу. Даже так трудно сказать, даже так, это в Ташкенте было. И те, кто писали, почему-то решили так, которая записывала, она не могла написать как еврейское имя. Она знала Леон. [А как вас хотели назвать родители?] Хотели Лейб. Да. Но Леон. <...> Названия обязательно должны повторять или хотя бы напоминать. Достаточно было одной-двух букв из названий умерших, чтобы назвать новорожденных, да [5].

Приведенные выше истории являются стандартными рассказами о выборах и изменении имен, нами было записано довольно много подобных историй о смене имен в советское время.

Еще одной важной в современной ситуации причиной изменения еврейских имен является эмиграция евреев в Израиль, Германию и другие страны. В этом случае выстраивается цепочка из трех звеньев: традиционное еврейское идишское имя предка — «русское» имя — западноевропейское имя. Изменение происходит в соответствии с тем же принципом сохранения первой буквы в имени:

[А как ребенку выбирают имя, кто дает?] А вот когда у нас Сашенька родился, старший внук, и сын очень хотел Сашей назвать, он говорит, ну, у нас папочка, я говорю, у папы нашего есть дядя в Колумбии, его уже нет, и звали его Шимон. Ну, он говорит: «Пусть будет Шимон, запишем его в синагоге Шимон». Когда Женечка родился, мой внук средний... [Угу, то есть его зовут Саша, а записан он Шимон?] В синагоге он везде идет Шимон. Не так Саша, это тут Саша был, а там Алекс. Потому что там Александра нет, Алекс. А Женечка когда родился, стали думать, ну как назовем его, а я молча так хотела, чтобы его назвали по дедушке. Деда очень любил Мишу, моего сына. Я говорю: «Знаете что, запишем его в синагоге Хаим, а будем звать его Женя». И вот теперь он Оген, в Германии он Оген. Не Женя, а Оген [6].

В данном примере мы видим несколько усложненные схемы изменения имен, например с участием диминутивных форм: Шимон — Саша — Александр — Алекс. Или с участием «русских» вариантов имен: Хаим — [Ефим (обычная замена имени Хаим)] — Евгений (сохранение первой буквы) — Оген (в немецком написании Eugen). При этом схема изменения

и обретения новых имен, как уже отмечалась, вполне традиционна.

Мы бы хотели показать и нетипичные случаи выбора имени. В первые послереволюционные годы некоторые родители пытались дать ребенку какое-либо новое/модное имя. Из рассказа информантки, которая сейчас живет в г. Черновцы, но родилась в Киеве, видно, что «новое» имя Лени́на не приживается в семье, хотя, кажется, традиция соблюдена — девочка получает имя после смерти Ленина. Тем не менее бабушка дает ребенку другое имя в честь своей умершей родственницы. В результате человек живет с двумя именами, которые функционируют в разных сферах — официальной и «домашней», семейной. В качестве домашнего выбирается то имя, которое человек получил в соответствии с традиционными представлениями и которое кажется более «понятным»:

[А почему вас называли, у вас такое имя — Лени́на?] Потому что в 1924 году умер Ленин, а папа мой был. Ой, я же карточки не достала! Он был такой Красной армии, шо то был, и он Ленина, тогда Ленин, и он в честь Ленина назвал меня Лени́на. Причем он не сказал сразу, пошел, записал меня «Ленина». Я была вторая дочь, моя первая сестра старшая Ирина, нет, Мириам, но потом она в паспорте Ирина, и всю жизнь она Ирина. А я Ленина. И это, когда они пришли домой, когда папа пришел домой, еще в этом, я ж в Киеве родилась, и сказал маме и маминой маме — бабушке, так они: «Ох, ах! Ах! Ах! Что за Ленина?» Тогда таких имен не было. Так бабушка моя стала вспоминать, что ее бабушка или какая-то еще бабушка была Хася. Так меня называли Ася. «Х» выбросили, называли Ася. Так я вот Ася дома, Ленина по документам. [Так вы Ася?] Да! Вот невестка называет меня Ася Абрамовна, так. И вообще здесь во дворе, я такая старая стала, меня называют тетя Ася, не говорят бабушка Ася, тетя Ася. А вот, когда я работать пошла — Ленина, по паспорту. Вот так. [Почему бабушка постаралась другое имя подобрать?] Потому что тогда, действительно, в 1924 году, таких имен не было — Ленина. Что за имя Ленина? Таких не было, потом уже появились Сталина, которые относились к революции, Индустрия даже, какие-то такие дикие имена, и мальчиков тоже называли. «Что это за имя Ленина? В жизни не слышали. Нет, мы будем звать ее Асей, Асенькой», была Асенька, Ася. [А вот вы сказали, что вашу бабушку звали Хася, Ася?] Не бабушку мою, а бабушкину какую-то родственницу [7].

Другой пример выбора имени в еврейской московской семье также в 1920-е гг.:

Меня называли Виктор, что значит «победитель», потому что отец говорил, что я победитель предрассудков, я необрезанный. А моя мама сказала: «Хорошо-хорошо, я с тобой не спорила, но в это время у меня умер дядя Велвл» [8].

Здесь опять же выбирается модное в тот момент и этнически нейтральное имя, но при этом каждый из родителей наполняет его своим смыслом, и для матери ребенка в таком выборе имени сохраняется еврейская традиция называть ребенка по умершему родственнику, сохраняя в имени хотя бы первую букву имени умершего. В итоге имя оказывается «более пригодным» и не вызывает конфликтов в семье.

Интересен в этом же контексте пример, относящийся к Молдавии, в которой советской власти не было до 1940 г., поскольку она входила в состав Румынии. Еврейские традиции довольно хорошо сохранялись в этом регионе, но тем не менее некоторые новые тенденции были характерны и для него:

[ЭЗ:] Мама [имеется в виду свекровь] мне рассказала такую историю [смеются]. Он [муж] когда родился, это был 1937 год, и кесарево сечение было редчайшей операцией. Да. Сейчас это сплошь и рядом, а тогда кесарево сечение в Галатах была редкая операция. Ей сделали кесарево сечение, он был крупный, плотным, она не могла родить.

[ЧР:] Я шел ногами, главное.

[ЭЗ:] Да. И когда этот врач, его звали Константин, румынский врач, который принимал роды, он, значит, это, говорит: «Домна² Ройтбург, вот у вас есть сын», — у него есть очень интересная румынская бумажка. Поздравляла мэрия города Галат, что он родился, вы должны. «Как мне вас отблагодарить, — его отец говорит, — за золотые ваши руки?» Он говорит: «Если хотите, назовите его моим именем». На что моя свекровь, его мама, сказала, что у нас, у евреев, не положено называть ребенка в честь живущих. «Вы живы и должны жить очень долго». — «Назовите тогда его в честь операции». А это называется чезо...

[ЧР:] Операция называется «чезорян».

[ЭЗ:] И он стал Чезар. Он стал Чезар.

[ЧР:] А Чезорян — женское имя.

[ЭЗ:] Да. Чезаре. А в Советском Союзе его все зовут Цезарь.

[ЧР:] Я не как жена, не менял ни имени, ни отчества.

[ЭЗ:] Еще бы! Тебя все знают как Цезарь, а не как Чезар. Дети у нас Чезаровичи, а его зовут Цезарь [1; 2].

Несмотря на то что выбор имени не соответствовал еврейской традиции (ребенка не называли именем умершего родственника), родители все же отказались называть ребенка в честь живого человека и выбрали альтернативный вариант, назвав его румынским именем, которое связано с названием операции. Несмотря на то что имя звучало необычно, оно впоследствии не было изменено.

Интересны мотивировки выбора имени в этнически смешанных семьях, где один из супругов еврей (к сожалению, мы не располагаем большим количеством текстов о подобных ситуациях). Первая история была записана от двух сестер, родившихся в Харькове в 1924 г., у которых мать была еврейка, а отец украинец:

[А вот вы не знаете, почему вас так называли? Как родители имена выбирали?]

[НБ:] Называли Надежда, Любовь, да. Потому что мама Вера. Это папа нас так назвал. Мама Вера, значит, Надежда и Любовь. А нашей мамы это очень не понравилось. <...> Она назвала ее, Любовь вычеркнула, назвала Искра. Тогда модные были такие революционные имена. Назвала ее Искра. И она долго была Искра, до 17 лет.

[ЛА:] До 16.

[НБ:] До 16, до получения паспорта.

[А потом вы сами поменяли?]

[ЛА:] Не сами, они нам поменяли. [То есть потом вы стали по паспорту Любовью?] Да.

[А вы так и были Надеждой?]

[НБ:] Надеждой, так и осталось. [А дома как вас называли родители?] Она была Искрой, так мы ее и называли до 16 лет. Ну а Надежда остается все время. [А вас в честь кого-то называли?] Нет, просто [9; 10].

Отец назвал девочек именами святых, которые почитаются в один день и вместе с именем их матери образуют понятную для русскоязычного человека триаду — Вера, Надежда и Любовь. Для матери этот выбор оказался неприемлемым, она изменила имя одной из девочек на модное тогда — Искра. К сожалению, непонятно, были ли в случае выбора этого имени дополнительные мотивировки либо причиной смены имени была только мода.

Вторая история связана с этой же группой имен и также записана в этнически смешанной семье (мать русская, а отец еврей), но уже в Москве:

Я назвала свою дочку Соня, потому что в семье уже были Вера, Надежда и Любовь, но вся еврейская родня считает, что ее называли за их бабушку [11].

Таким образом, было принято компромиссное решение: с одной стороны, имянарекание в честь христианской святой

соответствует русской традиции и, кроме того, вписалось в контекст семейного имянаречения, с другой стороны, еврейская традиция называть ребенка именем умершего родственника также оказалась здесь учтенной.

В некоторых случаях, несмотря на то что выбор имени никак не был связан с еврейской традицией и имя выбирали русские родственники, информанты отмечают его созвучность именам еврейских родственников:

Меня зовут Ася Соломоновна. По рассказам мамы знаю, что меня назвали в честь героини романа Тургенева «Ася». Мама когда-то в молодости читала этот роман, ей очень понравился роман. Когда я родилась, она назвала меня этим именем. <...> У нас в семье никого не было Аси. Ну я помню так свою — дедушка еврей был Евсей. <...> Мама у меня была русская, ее звали Наталья, а папа еврей, и звали его Соломон [12].

Таким образом, традиция еврейского имянаречения, с одной стороны, оказывается очень гибкой и легко адаптируется к различным историческим условиям и условиям этнического окружения, включая новые имена и принимая их как свои. С другой стороны, некоторые нововведения не приживаются, образуют «гибридные» формы двух имен, которые существуют в разных сферах, или приводят к смене имени на более традиционное или нейтральное.

Примечания

¹ Амосова С.Н., Николаева С.В. «Человек родился»: заметки о еврейском родильном обряде // Штетл, XXI век: Полевые исследования / Сост. В.А. Дымшиц, А.Л. Львов, А.В. Соколова. СПб., 2008. С. 83—98; *Они же*. Практики перемены имен у евреев Подолии и Буковины в советский период // Диалог поколений в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2010. С. 259—280.

² Доа́мна (рум.) — госпожа. — *Примеч. редакции*.

Список информантов

1. Эмма Михайловна Зборовская, 1937 г.р., г. Кишинев; зап. С.Н. Амосова, Е.Ю. Лазарева (ЦБИ).
2. Чезар Иосифович Ройтбург, 1937 г.р., г. Кишинев; зап. С.Н. Амосова, Е.Ю. Лазарева (ЦБИ).
3. Семён Михайлович Фурман, 1936 г.р., г. Единцы, Молдавия; зап. О.В. Белова, Н.М. Киреева, Э.А. Иоффе, Е.Ю. Лазарева (ЦБИ).
4. Галина (Голда) Ароновна Файман, 1936 г.р., г. Бельцы, Молдавия; зап. Е.Ю. Лазарева, Э.А. Иоффе (ЦБИ).
5. Леон Моисеевич Аккерман, 1945 г.р., г. Единцы, Молдавия; зап. О.В. Белова, Н.И. Киреева, Е.Ю. Лазарева, Э.А. Иоффе (ЦБИ).
6. Эга Хаймовна (Ефимовна) Зукина (Файнгольц), 1938 г.р., род. в г. Бричаны; зап. М.М. Каспина в г. Черновцы, Украина (ЦБИ).
7. Ленина (Ася) Абрамовна Авербух, 1924 г.р., род. в Киеве; зап. С.Н. Амосова, С.В. Николаева в г. Черновцы, Украина (ЦБИ).
8. Виктор Гершенович Смолицкий, 1926 г.р., Москва; зап. С.Н. Амосова (ЛА).
9. Надежда Антоновна Беккер (Ашакова), 1924 г.р., род. в Харькове; зап. С.Н. Амосова, С.В. Николаева в г. Черновцы, Украина (ЦБИ).
10. Любовь Антоновна Ашакова, 1924 г.р., род. в Харькове; зап. С.Н. Амосова, С.В. Николаева в г. Черновцы, Украина (ЦБИ).
11. Женщина, 1968 г.р., Москва; зап. С.Н. Амосова (ЛА).
12. Ася Соломоновна Чепурная, 1936 г.р., г. Бельцы, Молдавия; зап. А.Н. Кушкова (ЦБИ).

Сокращения

ЛА — Личный архив собирателя.

ЦБИ — Архив Центра библеистики и иудаики РГГУ (Москва).

В.А. ЧЕРВАНЁВА

БЫЛИЧКА И ПОВЕРЬЕ КАК РАЗНЫЕ СПОСОБЫ ПЕРЕДАЧИ ИНФОРМАЦИИ

В научной литературе, посвященной изучению устной мифологической прозы, одним из часто обсуждаемых вопросов является проблема разграничения жанровых разновидностей этих текстов и — шире — проблема их жанровой типологии.

Под устными мифологическими рассказами (другие термины — *устная несказочная проза, мифологическая проза, мифологические тексты, суеверные рассказы, мемуары/фабулаты, демонологические рассказы*) понимаются прежде всего тексты о контактах человека с демоническими существами, но фактически континуум указанных текстов содержательно более широк — он включает и тексты о кладах, вещих снах, предвестиях, гаданиях и др., т.е. тексты, имеющие в своей содержательной структуре категорию мистического в сочетании с установкой на достоверность сообщаемого.

Исследователи устной мифологической прозы обратили внимание на противопоставленность прежде всего двух типов текстов — сюжетных рассказов о каких-либо сверхъестественных явлениях и бессюжетных сообщений о верованиях, обычаях, ритуальных практиках и т.п. Под первыми обычно понимаются былички, под вторыми — поверья. Разграничиваются они по целому ряду критериев: по характеру композиционной структуры и сюжетно-мотивной организации, по коммуникативной ситуации бытования текста, по характеру субъектной организации (обобщение коллективного опыта в поверьях и рассказ о субъективном опыте взаимодействия с миром сверхъестественного в быличке).

При этом остается дискуссионным вопрос о принадлежности поверья к фольклорным речевым жанрам. Так, И.А. Разумова относит поверья к разряду этнографической информации и выводит подобные тексты за рамки фольклора¹. Л.Н. Виноградова, называя поверья ценнейшим источником для изучения народной культуры, считает, что «по содержательным, структурным и прагматическим параметрам тексты поверий едва ли можно признать самостоятельным фольклорным жанром»².

С.Ю. Неклюдов рассматривает поверья (тексты о верованиях), а также экспликации тех или иных обычаев, часто в сочетании с инструкцией (позитивной или негативной — предписанием или запретом), как факт фольклорный, а не этнографический³. Исследователь обосновывает свое мнение тем, что подобные тексты, выражая народную интерпретацию того или иного этнографического явления, как правило, не отражают реальную этнографическую ситуацию и подлинное мифологическое содержание обряда, обычая и т.п. Содержащаяся в этих текстах этнографическая и мифологическая информация предстает, таким образом, в «пересемантизированном»⁴ виде в соответствии с системой фольклорных кодов, отражает ментальную сторону традиции в «наивном» осмыслении ее носителей (так называемое фольклорное знание).

ВИКТОРИЯ АЛЕКСЕЕВНА ЧЕРВАНЁВА, канд. филол. наук; Воронежский гос. пед. ун-т

Е.Е. Левкиевская также характеризует поверье и быличку как фольклорные речевые жанры, в которых реализуется мифологический текст-инвариант, причем называет поверье, наряду с дидактическим высказыванием и обращением к мифологическому персонажу, вторичным жанром по отношению к быличке — жанру первичному⁵.

Разделяя мнение тех ученых, которые относят к сфере фольклора любой устный мифологический текст, бытующий в народной среде, поставим вопрос о жанрах как традиционных способах организации и экспликации фольклорного знания. Рассмотрим в этом аспекте информационно-коммуникативный потенциал поверий и быличек.

Собственно, именно различия в выполнении информативной функции являются одним из параметров, по которому противопоставляются данные жанры при обсуждении проблемы принадлежности поверий к фольклору. Как указывает Е.Е. Левкиевская, отличительной особенностью бытования былички является ее воспроизведение в ситуации непринужденной доверительной беседы между равными по статусу собеседниками. Доминирующими функциями здесь выступают развлекательно-фатическая и функция эмоциональной разрядки, а информация о верованиях выражается опосредованно, через коллизии сюжета, и извлекается попутно из сюжетного повествования. Иными словами, происходит «выражение информативной функции через фатическую»⁶. Поверье же представляет собой экспликацию «чистого», «кристаллизованного» знания, это информационно сгущенный текст, выжимка мифологической информации из текста-нарратива. Причем данная особенность организации текстов этих жанров и их соотношения друг с другом не связана напрямую с их конкретным мифологическим содержанием, является в определенном смысле универсальной. Ср. несколько примеров текстов о разных мифологических персонажах:

Быличка о домовом

Сушили, молотили на гумне. Намолотили овса, ну, послали меня сторожить. Там положен был лен, сушили и потом мять. Там печка была. Вот лежу на печке и вдруг зашевелился кто-то. Из-за печки выходит вот так человек, как ребенок ростом, голова с подойник

или вот с чугуна. Глаза вот так большущие, так идет и глядит на меня. Повернулся и пошел. Я еще молодой был, еще неженатый. Волосенки-то дыбом поднялись. Он за печку зашел и пропал. Я туда глядь, а его и нету. Пропал. Он весь черный был (№ 73)⁷.

Поверья о домовом

Домовой живет в подполье, под порогом, на чердаке, мохнатый, как леший, он дышит, зализывает волосы людям (№ 83).

Домовой хозяин есть. Он бывает и крысой большой, и гадом. Говорили, если домового хозяина убьешь, то скота не будет. И лаской показывается, и в разных показывается видах. Домовой живет под полом, из-под пола он выползает (№ 115).

Быличка о «ходячем» покойнике

У одной женщины умер муж. Он к ней ходил. Она его блинами кормила. Она печет блины до полуночи. Печет, печет, а блины все исчезают. А молодуха уронила ножик, специально. Стала поднимать и видит ноги мохнатые. Она говорит: «Господи, помилуй!» Он и исчез. А потом голос его слышит: «Догадалась», мол, а так была бы она задушена (№ 23).

Поверье о «ходячем» покойнике

К вдовам муж покойный ходит, но это же не покойный, а в его образе кто-то приходит, чтоб увести с собой, может, или просто соблазнить женщину (№ 24).

Быличка о лешем

Какие они, лешие, кто зна? Вот у меня бывало. Пошла я в лес за реку, вдруг слышу, кто-то песни поет, красивы такие песни, про Дунай. Все захотало, зашумело, и нет никого. Это свадьба у чертей и лешачих. Я стала под сосну и дрожу. Вот как было (№ 128).

Поверье о лешем

Леший, говорят, роста небольшого, и борода есть. Им детей пугают. И у лешего должен быть дом. Леший в болоте водится. И жена у него тоже должна быть, и дети, лешанята (№ 130).

Быличка о русалке

На мельнице тятя был. Мельница ходила, работала, вдруг остановилась. Открыли дверь в колесницу — сидит красавица, коса распущена, в воде ноги моет. Они испугались, выбежали. А она им говорит: «Чего испугались? Вот вымоюсь и уйду». Вытащила ноги, ушла, и мельница заработала (№ 168).

Поверье о русалках

Русалки были тож. Разны виды показывали: и женщиной, и мужчиной, и

скотиной. Как привидится. Увидят их и болеют (№ 170).

По наблюдениям полевых исследователей, в естественных условиях существования традиции народные верования довольно редко эксплицируются непосредственно — в форме поверья: для этого требуется особая коммуникативная ситуация обучения, предполагающая передачу информации от собеседника с высоким статусом к собеседнику с низким статусом⁸. Именно сюжетный нарратив о каком-либо мифологическом явлении — текст, наиболее соответствующий традиционным условиям трансмиссии фольклорного знания. Собственно, в этом и состоит его «первичность» — в плане бытования — по отношению к поверью.

Рассмотрим причины такого соотношения двух типов кодирования мифологической информации, и для этого обратимся к проблеме композиционно-речевой организации текстов данных жанров.

В быличке доминирующим функционально-семантическим типом речи⁹ является повествование, поскольку обязательный элемент текста данного типа — рассказ о контакте человека с мифологическим персонажем, динамическое описание сверхъестественного явления. В поверье же нет повествования¹⁰, динамики. Основной тип речи в поверьях — сообщение в сочетании с описанием, определением, рассуждением, объяснением. Это типы речи, суммирующие коллективный опыт, а не репрезентирующие индивидуальный опыт рассказчика. Они сложнее в логическом плане, требуют больших усилий памяти при воспроизведении формы по сравнению с повествованием и более сложные для восприятия¹¹. Более сложная в логическом отношении форма организации текста наводит на мысль о ее вторичном, более позднем характере.

О том, что сюжетные тексты, передающие динамику события, первичны по отношению к дескриптивным, косвенно свидетельствуют исследования в области исторической поэтики фольклора. Так, С.Ю. Неклюдов в статье об особенностях изобразительной системы в долитературном повествовательном искусстве говорит о том, что для фольклора свойственна тенденция изображать объект через его динамические проявления, через описание связанных с ним действий:

«Элементы статических структур (персонажи, реалии, внешние признаки, материальные атрибуты и т.д.) проявляются только через действие, организуются действием, возникают как результаты динамических процессов (изготовление, постройка, добывание, одевание и т.д.)»¹².

Этот характерный для повествовательного фольклора и весьма распространенный прием — изображение предмета через описание процесса его изготовления — имеет архаическую подоснову: исследователь соотносит его с мифом («Сравним, скажем, акт творения (добывания, изготовления и т.д.) в мифе, с одной стороны, и эпический прием описания предмета, когда он (уже на чисто стилистическом уровне) вводится в повествование как бы в процессе своего создания»¹³). Как указывает Е.М. Мелетинский, в мифе «само описание мира возможно только в форме повествования о формировании элементов этого мира и даже мира в целом»¹⁴.

Сама форма нарратива обладает свойством иконичности — как форма, наиболее соответствующая событию по своей структуре (такие элементы текста, как завязка, развитие действия, кульминация, развязка, отражают основные этапы события как такового), что также соотносится с характерными особенностями архаического мышления, такими как слитность, нерасчлененность слова и события, вещи и знака¹⁵.

Возвращаясь к проблеме механизмов кодирования мифологической информации в фольклоре, в частности предпосылок первичности и предпочтительности ее передачи в форме сюжетного нарратива, отметим, что это может быть связано, наряду с другими факторами, также и с тем, что тексты, передающие конкретную историю, изображающие действия в динамике, отражают более ранний этап развития речевого мышления, стоят ближе к реликтовым формам передачи информации по сравнению с текстами, сообщаящими информацию в обобщенной логизированной форме.

В связи с этим возникает еще одна параллель — с идеей Ю.М. Лотмана о двух типах кодирования и передачи информации в культуре: в одном случае «обучение культуре» происходит путем передачи правил, эксплицированных предписаний («культура грамматик»), в другом — путем передачи и усвоения постоянного фонда текстов, из

которого извлекается соответствующая культурная информация («культура текстов»)¹⁶.

Б.М. Гаспаров применил эту дихотомию для анализа соотношения устных и письменных культур¹⁷ и обратил внимание самого Ю.М. Лотмана на стадиальную соотнесенность выявленных им типов кодирования и передачи информации: более ранний характер «культуры текстов» и, соответственно, более поздний — «культуры грамматик»: «...введение в память индивида грамматических правил подразумевает определенное языковое владение, в то время как обучение текстами может быть первичным»¹⁸.

Таким образом, используя предложенную Ю.М. Лотманом типологию культур в зависимости от способов усвоения моделей поведения и развивая мысль Б.М. Гаспарова, можно отметить, что метод кодирования традиционной культурной информации в форме нарратива, сюжетного текста (былички), предполагающий попутное извлечение информации вместе с усвоением определенного массива текстов, соотносится со стадией более ранним типом культуры — «культурой текстов», чем метод экспликации «грамматики» народной культуры в форме поверий.

Как кажется, сама форма повествовательного нарратива есть наиболее адекватная традиции и наиболее эффективная в коммуникативном отношении форма хранения и трансмиссии традиционного знания.

Примечания

¹ Разумова И.А. Сказка и быличка. Петрозаводск, 1993. С. 7.

² Виноградова Л.Н. Былички и демонологические поверья: границы фольклорного текста // ЖС. 2004. № 1. С. 13.

³ Неклюдов С.Ю. «Этнографический факт» и его фольклорные экспликации // Фольклор и этнография: К 90-летию со дня рождения К.В. Чистова / Отв. ред. А.К. Байбурин, Т.Б. Шепанская. СПб., 2011. С. 40—47; Он же. «Факт фольклорный» и «факт этнографический» // Фольклористика и культурная антропология сегодня: Тезисы и материалы Междунар. школы-конф. — 2012 / Сост. А.С. Архипова, С.Ю. Неклюдов, Д.С. Николаев. М., 2012. С. 411—413.

⁴ Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. СПб., 1994. С. 122.

⁵ Левкиевская Е.Е. Восточнославянский мифологический текст: семантика, диалектология, прагматика: Автореф. дис. ... д-ра филол. наук. М., 2007.

⁶ Левкиевская Е.Е. Прагматика мифологического текста // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. [Вып. 10]. М., 2006. С. 171.

⁷ Примеры из текстов приводятся по изданию: Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и автор коммент. О.А. Черепанова. СПб., 1996.

⁸ См.: Левкиевская Е.Е. Прагматика мифологического текста...

⁹ Мы используем типологию функционально-смысловых типов речи Н.С. Валгиной, в соответствии с которой выделяются следующие типы речи: повествование, описание, сообщение, рассуждение, объяснение, определение. См.: Валгина Н.С. Теория текста. М., 2003.

¹⁰ Поверье, безусловно, содержит потенции для развертывания нарратива, в некоторых случаях (когда мы имеем дело с синтетической жанровой формой — контаминированным текстом поверья и былички) предопределяющее сюжет дальнейшего повествования (см. об этом: Неклюдов С.Ю. Мотив и текст // Язык культуры: семантика и грамматика: К 80-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого (1923—1996) / Отв. ред. С.М. Толстая. М., 2004. С. 236—247).

¹¹ См.: Van Dijk T.A. Action, Action Description, and Narrative // New Literary History. Vol. 6. 1975. № 2. P. 276; Горелов И.Н., Седов К.Ф. Основы психолингвистики. М., 2001. С. 235—238.

¹² Неклюдов С.Ю. Особенности изобразительной системы в долитературном повествовательном искусстве // Ранние формы искусства / Сост. С.Ю. Неклюдов; Отв. ред. Е.М. Мелетинский. М., 1972. С. 213.

¹³ Там же. С. 199.

¹⁴ Мелетинский Е.М. О литературных архетипах. М., 1994. С. 12.

¹⁵ См. об этом: Неклюдов С.Ю. Специфика слова и текста в устной традиции // Евразийское пространство: Звук, слово, образ / Отв. ред. Вяч.Вс. Иванов; Сост. Л.О. Зайонц, Т.В. Цивьян. М., 2003. С. 108—119; Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1930. С. 129. Фрейдберг О.М. Миф и литература древности. М., 1998. С. 23—24.

¹⁶ Лотман Ю.М. Проблема «обучения культуре» как типологическая характеристика // Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб., 2000. С. 417—425.

¹⁷ Гаспаров Б.М. Устная речь как семиотический объект // Семантика номинации и семиотика устной речи. Лингвистическая семантика и семиотика I: Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. Вып. 442. Тарту, 1978. С. 63—112.

¹⁸ Лотман Ю.М. Указ. соч. С. 424.

Ю.С. БУЙСКИХ

ПЕРСОНАЖИ ДЕТСКИХ ЗАПУГИВАНИЙ В СОВРЕМЕННЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ УКРАИНЦЕВ ПОЛЕСЬЯ

Данная статья основана на полевых материалах, относящихся к Камень-Каширскому р-ну Волынской обл. (2010, 2012), Емильчинскому (2011) и Народицкому р-нам Житомирской обл., Владимирецкому (2009), Дубровицкому (2008, 2009), Заречненскому (2010) и Сарненскому (2008) р-нам Ровенской обл. Украины¹. Таким образом, материал охватывает территорию преимущественно Западного и отчасти Центрального Полесья. Объектом исследования стали персонажи детских запугиваний, «персонажи-урашители»², встречающиеся в различных запретах, формулах пугания детей, направленных либо против каких-то действий детей, которые могут навредить им самим («не заглядывать в колодезь», «не лезть на чердак», «не купаться в речке»), либо против детских шалостей («не ходить по житу», «не рвать цветы»). Следует подчеркнуть, что мы не использовали сказочную прозу, песенный фольклор (колыбельные) и собственно детские страшилки — «страшные рассказы» или «детские мифы» (в терминах М.П. Чередниковой³). Последним посвящено достаточное количество исследований, кроме того, мифологические персонажи (далее — МП), которые фигурируют в вышеуказанных жанрах, заслуживают специального исследования.

Безусловным лидером в формулах пугания детей на исследуемой территории являются **русалки**. Оговоримся, что мы не будем описывать русалку комплексно, здесь она важна нам именно как персонаж рассказов о детских запугиваниях. Важно отметить, что в быличках, где говорится о реальной встрече человека с русалкой, информанты воспринимают этого МП как реальное существо и описывают зачастую очень подробно.

В ситуации, когда информант затрудняется ответить на вопросы собирателя о том, кто становился русалкой, кто такие русалки, как они выглядели и т.п., он в большинстве случаев обязательно вспомнит, как в детстве его пугали русалками и говорили: «В жито не йди, бо русалка забере!» В рассказах о том, чем раньше пугали детей, связь русалки

с загробным миром выражается либо в угрозах — русалка задушит/убьет ребенка, если он не будет слушаться, либо, реже, — через некоторые ее внешние признаки. Такими признаками являются волосы (нечесанные, длинные, желтые, зеленые), руки (длинные, худые), белая одежда, нагота. Иногда говорится об атрибутах русалки: коса, толкач (пест). Но в большинстве зафиксированных нами рассказов о детских запугиваниях внимание на визуальных характеристиках русалки не акцентируется. Оно главным образом сосредоточено на ее действиях — забрать ребенка, утащить в жито/колодезь, зашекотать, утопить в речке и т.п. Приведем наиболее характерные примеры из наших интервью: «Лякали детей <...> шо росалка в житі, да не йди <...> бо забере, залоскоче росалка. На річку не можна йти, бо росалкі там» [15]; «Детей чого не лякали?! І тепер лякають <...> не можна, кажут, бо русалка сидіт у житі, і купаца не можна, бо там русалкі ще потягнут у воду» [6]; «Казали <...> не можна купатися <...> після Іллі не можна йти в воду, бо там з косяю русалка ходить і вже вона ноги відріже <...> дітей лякали матері <...> шо хто піде — русалка тебе там накаже, або десь утопить» [14]; «Детей русалкою <...> ето з предка предків, і мене лякали. Потому шо, не йди вже после Ллю (Ильи. — Ю.Б.) в річку купаца, потому шо зловіт <...> русалка там, і оно загелгоче, а про русалку, знаєш, чого лякали? Шоб не ходили діти ото не топтали жіта <...> то лякали дітей колись: в жіто не йдіте, бо там русалка» [7]; «Нас лякали, і <...> ми боялися цих русалок, бо кажуть, шо русалки як вискочать із жіта, то вони починають гратися і так лоскочуть, шо вони можуть залоскотать і до смерті <...> русалок боялися страшно в дитинстві» [19]. Очевидно, влияние запугиваний на детей было настолько сильным и действенным, что, даже нарушая вольно или невольно один из запретов, ребенок боялся встретиться с русалкой. Некоторые из рассказов о встрече с этим МП базируются именно на детских воспоминаниях, связанных со страхом: «Мене дуже налякали різними оповіданнями про русалок <...> перед святом Трійці <...> вранці мене послали за горобиним шавлем, якого чимало росло у житі на низинці <...> схилившись, я зривала той шавель і боялась, а коли розігнулася, то побачила рудоволосу голу дівчину, яка сиділа біля жіта й хихотіла. Я настільки

злякалася, шо з криком побігла додому, потім хворіла, якась бабця тричі викачувала мій переляк <...> після того сама у поля не ходила, поки була малою» [17].

Часто нам приходилось слышать, что современные дети не воспринимают всерьез запугивания со стороны взрослых. Например: «Зараз хіба дітей налякаєш? Колись як я мала була <...> Боже упасі у жито зайти, бо шо русалкі закусують! Русалкі засулькочуть тибі! А типер говори їм шо хоч — ці діти не бояця!» [20]; «То дітей лякали то <...> пуйдеш у жито, там русалка сидить кудлатая <...> то діти веріли, топіер діти нічого не верять, бо вони дивляться телевізор, то тепер вже їм засліплені очі <...> а ми веріли в Бога, і росалкі, і лякі» [3].

Отметим, что большое число информантов разного возраста (примерно 50—70 лет) утверждало, что на самом деле русалок не было, и в их рассказах детские запугивания объясняются вполне практическим образом: «Раньше такі часи були трудніші, то <...> багато дітей пропадало, і топілося багато, шо то недогляд був, да всі по роботах, а діти маленькі не було кому доглядать, то так і лякали» [4]; «...Лякали дітей <...> русалкі, казали, по житі ходять <...> тих русалок ніхто не бачив, але такби дітей залякували <...> шоб не ходили, бо діти пойдуть такби у всю масу, шо росте, да його там помнуть, а так уже не пойдуть» [2]; «Може, то ще вода була холодна <...> да нас і лякали старші: не йди не купайся, бо русалка втопіт» [5]. Использование формул пугания детей, главным персонажем которых является русалка, часто имело вполне рациональные причины и преследовало конкретные цели — убересть детей от потенциальной опасности и предотвратить ущерб, который дети невольно могли принести, выпатывая посевы жита.

Близким к русалке персонажем детских запугиваний выступает **утопленник**, которого иногда называют *чорт у воді* или *водяник*: «Як ми дітьми були, то нас лякали росалками, шоб ми в жито не лізли <...> “Як будете лізти в жито, росалки вас половлять” <...> і топлениками лякали <...> “Там топленики вас потегнуть у воду” <...> і ще топленик тягне у колодезь <...> схопить да потегне, бо ж могли попадати в колодезь» [11]; «Дітей лякали, шо під місточком жив водяник, який затягував дітей і топив <...> вдень у спеку діти підходили до того містка. <...>

ЮЛИЯ СЕРГЕЕВНА БУЙСКИХ, канд. ист. наук; Ин-т искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М. Рильского НАН Украины (Киев)

Пам'ятаю, як ми з обох його кінців кричали: “Водя-Бодя-Водяник! Покажись! Водя-Бодя-Водяник! Не боїсь!” Хто-небудь не витримував <...> кричав, що водяник виходить, і всі тікали у село» [17]. В данному випадку водяної виступає не як самостійний МП, а як одно з названь вредоносного мертвеца, котрий обитает в воді і може утопити ребенка. Отметим также, что украинские мифологические представления об утопленнике и *водяннике* очень близки. Эти персонажи имеют сходные функции: пугать (часто до смерти) и топить людей; мешать рыбачить, шутить над рыбаками; появляться перед людьми в разных образах. Добавим, что довольно часто в формулах пугания детей утопленник приближается к ряду неиндивидуализированных *лякал* и *ляках* («страхов» и «пугал»). Например, запрещая детям купаться в речке в одиночку, им говорят, что в воде «что-то» щипает, тянет за ногу и т.п.

Русалка и утопленник в первую очередь являются традиционными персонажами низшей мифологии с определенным набором характеристик и функций — в отличие от *бабай*, который функционирует только как персонаж-устрашитель. Этимология слова *бабай* восходит к тюркским языкам, в переводе с татарского слово означает ‘дед’, ‘дедушка’, ‘старик’⁴. О.А. Черепанова объясняет использование тюркского слова «бабай» в качестве обозначения детского устрашителя русско-татарскими историческими и культурными связями⁵. Отталкиваясь только от нашего материала, можем предположить, что *бабай* в формулах пугания детей — персонаж несколько более поздний, чем русалка или утопленник. В частности, некоторые респонденты подчеркивали, что их в детстве (приблизительно 1930—1950-е гг.) пугали преимущественно русалками и разными «ляками», а вот они уже своих детей пугали *бабаем*: «...Раньше-то русалками <...> а вже тепер ми дітей, як де шо, то якийсь *бабай* <...> “А туди не можна йти, бо там *бабай* ходить”. *Бабай*, кажу, у лісі» [12]. Описаний внешнего облика *бабая* нам практически не встречалось: «Ото то *бабай* завше, то казали, шо ходит, а я ж його не бачила» [21]. В некоторых текстах *бабай* фигурирует вместе с русалкой, причем информант отмечает, что русалок ребенок не боится, так как не верит в их существование, а вот *бабай* представляется ему вполне реальным: «Бабаями лякали і русалками <...> от Сірожа був малий, а <...> на горищі лишили кожух <...> а він — я піду, піду, каже баба йому: “Йди-йди, тебе зара *бабай*, а він висить [кожух], ти

бачиш — се *бабай*”, — він як ото побаче і в хату дьоргати, *бабая* боевса страшно, а русалку — ні» [22].

В одном из текстов наравне с *бабаем* в качестве персонажа-устрашителя выступает некая *барабуша*: «Там, каже, *бабай* живе, схватить тебе, а не — *барабуша* <...> все лякали *барабушей*, я її сама не знаю, шо за *барабуша*... ми дітей не пускали на вулицю, то покойна баба моя кожуха <...> кіне на поріг, і вже вони боялися — бо то *барабуша* лежить» [20]. В целом *бабай* и *барабуша* обнаруживают некоторое сходство с домовым, начиная от их локализации в пространстве дома. То, что в качестве визуализации *бабая* и *барабуши* детям показывали вывернутый наружу овечий кожух, позволяет провести параллели с такими внешними характеристиками домового, как лохматость и шерстистость (не говоря уже об известной семантике вывернутых наизнанку вещей). Наши материалы, собранные в других регионах Украины, содержат более детальную информацию об этом образе детских запугиваний, а именно указание на такие характерные для его внешнего облика черты, как волосатость, косматость, старость. Это подтверждают и материалы других исследователей⁶.

Что же касается собственно *домового* — *домовика*, то этот МП в качестве образа детских запугиваний встречался нам крайне редко. Например: «Як вже діти колишем, щоб заснули, да не хочуть: “Цить, то засінайте, бо заре домовик прийде” <...> а хто його знає» [8]; «Домовиком лякали завше дітей <...> “Деся біля комина домовик і забіре тебе”» [9]. Изредка о пугании детей домовым говорится вскользь, только в контексте рассказа об этом МП — как ночью он тревожит обитателей дома, шумит, душит, загоняет коней и т.п.

Не менее популярным персонажем детских запугиваний в данном регионе является *баба*. Это существо, как правило, пребывает в мифологически маркированных, потенциально «чужих» и небезопасных местах — на обочине дороги, около моста, в колодце: «То як їхали в Пінськ, то кажем: там баба сидить і коло мосту» [10]; «Казали, шо не дивіця в колодез, бо баба вхопить за коси й потягне туди» [15]. Иногда данный МП имеет более конкретные характеристики: это железная баба, которая живет, как правило, в колодце, иногда — на огороде: «...Мій брат казав: “Цить, бо вийде залізна баба, зараз прийде, то заб'є тебе”. Вже замовкне дітина. <...> Казали, з рогами та баба й зара прийде, сколе рогами, цить! Казали: в колодязі сидить баба, там баба сидить, то зара потегне

тибе туди. А ну звідти! Вже втекає та дитина» [18]. Впрочем, в ряде текстов на локусе «залізної баби» внимание не акцентируется, в формулах пугания детей она просто действует как опасное, вредоносное существо. Материалы из других регионов Украины отображают даже объяснение ее железной природы: «як станеш у холодну воду — задубієш і зробишся залізний»⁷.

Естественно, что кроме МП, детей пугают и более близкими, понятными им существами — в первую очередь животными. Материалы показывают, что в качестве персонажей детских запугиваний могут выступать и бешеная собака, и волк, и гадюка, но больше всего текстов мы записали о жабах. Возможно, это связано с тем, что *жаба* является одной из хорошо узнаваемых зооморфных ипостасей ведьмы, которая, как до сих пор считается во многих обследованных нами населенных пунктах Центрально-Западного Полесья, может в таком виде отбирать молоко у коров. В формулах пугания детей описанию жабы уделяется мало внимания, говорится только о ее местонахождении и действиях, направленных против непослушного ребенка: «...Казали, шо жаба в колодязі сидит, та й потегне тебе за голову у колодяз, ото так лякали» [21].

Еще одну категорию реальных существ, которые выступают как устрашители детей, составляют потенциально небезопасные и враждебные «чужие люди». В первую очередь это может быть собирательный, довольно расплывчатый образ «чужих людей», «чужого дяди/тети», которые украдут, заберут в большой мешок/рюкзак, схватят посреди дороги, посадят в машину и увезут и т.п. Кроме этого «чужими людьми» традиционно являются цыгане. И, наконец, чертами опасного «чужого человека» могут наделяться даже соседи: «У нас тут сусід <...> да возьме мешка, да поїде там у сосні <...> і збирає шишки, да додому йде, да й несе, то в нас на вулиці <...> діте-е-й було [много] <...> і в мене <...> Коля ще малий був, о. То він було: “Мамо, шо він носить у тому мешку?” А я кажу: “Дітей, котрі не слухають”. Боже! Все — сусід іде, с хати війшов, уже на вулиці ни одного дитяти — все поховаюца» [16]. Трансформация мифологических представлений связана и с социальными процессами: многие информанты убеждены, что сейчас детям стоит бояться не русалок и чертей, а алкоголиков, убийц, бандитов и т.п.: «Тепер уже оно п'яниці, да бандіти <...> а колісь <...> русалкі да мерці лякалі» [1]; «...Тепер-то ніхто нічого не боїца. Тепер вже бояца бандитов, от тих, шо з

оружием, от шо може забити, стоптати» [13]. Отметим, что вышеперечисленные деклассированные элементы, судя по материалам, становятся достаточно популярными и стойкими персонажами детских запугиваний, приобретая черты МП.

Подведем некоторые итоги. Детские запугивания направлены на кодификацию поведения детей. Персонажи, которые характерны для запугиваний в исследуемом регионе, — это, во-первых, существа, которые обитают в различных потенциально опасных для детей локациях — речка, озеро, колодец, дорога, поле, места под мостами. В пределах же «своего» пространства дома это такие «пограничные» локусы, как чердак, подвал и порог. Во-вторых, это те, кто в определенное время может прийти из другого, чужого пространства и причинить вред или забрать с собой в качестве наказания за плохое поведение, капризы, нарушение каких-то норм и правил поведения. Механизмы, закрепленные в традиционных формулах пугания детей, сегодня не всегда работают, так как на детское мировоззрение существенно влияют СМИ и Интернет (в частности, порождая новые персонажи, которыми уже дети пугают сами себя), или же функционируют несколько в других формах. В заключение отметим, что данная тема требует дальнейших исследований.

Примечания

¹ Материалы собирались в ходе экспедиций «Державного наукового центру захисту культурної спадщини від техногенних катастроф» (далее — ДНЦЗКСТК) под руководством Р.А. Омеляшко.

² *Хафизова Л.Р.* Бука как персонаж детского фольклора // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 200.

³ *Черединова М.П.* «Голос детства из дальней дали...» (Игра, магия, миф в детской культуре). М., 2002. С. 99.

⁴ *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. Т. 1. СПб., 2002. С. 34.

⁵ *Черепанова О.А.* Кем «полохали» детей на Руси // ЖС. 1994. № 1. С. 23.

⁶ *Боряк О.* Чим лякали дітей // *Боряк О.* Україна: етнокультурна мозаїка. Київ, 2006. С. 128.

⁷ Там же.

Список информантов

1. М.П. Дубовец, 1930 г.р., с. Ремчицы, Сарн., зап. Ю.С. Буйских; ДНЦЗКСТК.

2. О.М. Тарасюк, 1928 г.р., с. Бутейки, Сарн., зап. Ю.С. Буйских, Н.А. Ковальчук; ДНЦЗКСТК.

3. Е.А. Гапонова, 1936 г.р., с. Великое

Вербче, Сарн., зап. Ю.С. Буйских; ДНЦЗКСТК.

4. Н.С. Кистякевич, 1965 г.р., с. Великие Озёра, Дубр., зап. Ю.С. Буйских; ДНЦЗКСТК.

5. Ф.Д. Ярмолич, 1937 г.р., с. Шахи, Дубр., зап. Ю.С. Буйских; ДНЦЗКСТК.

6. Лидия, 1936 г.р., с. Крупово, Дубр., зап. Ю.С. Буйских; ДНЦЗКСТК.

7. Л.В. Павлюк, 1941 г.р., с. Осова, Дубр., зап. А.Ю. Брицыной, Ю.С. Буйских; ДНЦЗКСТК.

8. У.К. Деркач, 1928 г.р., с. Зеленое, Вол., зап. Ю.С. Буйских; ДНЦЗКСТК.

9. К.Г. Крывко, 1934 г.р., с. Свирины, Вол., зап. Ю.С. Буйских, З.М. Цыпышевой; ДНЦЗКСТК.

10. Н.А. Липко, 1952 г.р., с. Старые Кони, Зар., зап. А.Ю. Брицыной, Ю.С. Буйских; ДНЦЗКСТК.

11. М.Д. Новомирская, 1932 г.р., с. Локница, Зар., зап. А.Ю. Брицыной, Ю.С. Буйских, Н.А. Ковальчук; ДНЦЗКСТК.

12. О.С. Марчук, 1938 г.р., с. Радово, Зар., зап. Ю.С. Буйских; ДНЦЗКСТК.

13. В.П. Мельникович, 1951 г.р., с. Волчицы, Зар., зап. А.Ю. Брицыной, Ю.С. Буйских; ДНЦЗКСТК.

14. Г.П. Марчук, 1955 г.р., с. Островск, Зар., зап. А.Ю. Брицыной, Ю.С. Буйских; ДНЦЗКСТК.

15. З.В. Дмитренко, 1940 г.р., с. Подлубы, Емил., зап. Ю.С. Буйских; ДНЦЗКСТК.

16. Т.П. Козел, 1935 г.р., с. Рясное, Емил., зап. Ю.С. Буйских, Н.А. Ковальчук; ДНЦЗКСТК.

17. А.С. Башинская, 1937 г.р., род. в с. Буда-Голубиевская Базарского р-на Житомирской обл. (сейчас Народичский р-н), живет в Киеве, 2009 г., зап. Ю.С. Буйских; личный архив автора.

18. Л.А. Гривинець, 1922 г.р., с. Стобыхва, Кам., зап. Ю.С. Буйских и Л.Г. Мирошниченко; личный архив автора.

19. С. Калапуц, 1966 г.р., с. Хотешов, Кам., зап. А.Ю. Брицына, Ю.С. Буйских; ДНЦЗКСТК.

20. Галина, 1976 г.р., с. Оленино, Кам., зап. А.Ю. Брицына, Ю.С. Буйских; ДНЦЗКСТК.

21. Е.Г. Нестерук, 1929 г.р., с. Выдерта, Кам., зап. А.Ю. Брицына, Ю.С. Буйских; ДНЦЗКСТК.

22. Анна, 1955 г.р., с. Боровное, Кам., зап. А.Ю. Брицына, Ю.С. Буйских; ДНЦЗКСТК.

Сокращения

Вол. — Владимирецкий р-н Ровенской обл., Дубр. — Дубровицкий р-н Ровенской обл., Емил. — Емилчинский р-н Житомирской обл., Зар. — Заречненский р-н Ровенской обл., Кам. — Камень-Каширский р-н Волынской обл., Сарн. — Сарненский р-н Ровенской обл.

ИЗ КАЛУЖСКОЙ ДЕМОНОЛОГИИ

В данной публикации представлены материалы по народной демонологии, записанные на территории Калужской обл. в 2000—2002 гг.

Домовой и дворовой

Кто-то меня научил дворового под Паску [угощать]. Сташь разговляться на потолок. Водочки, закуски. Вот, бывало, поставлю. Ну закуску там, может, мыши съедят, кто. А водку-то кто выпивал? Значить, дворовой есть! И я каждую Паску ставила. У меня дворовой молодой [смеется]. Я один раз видела возле коровы его... Токо очень рыжий. Ну, сказать бы, годов сорока. Я так иду в дверь, а корова так, вправо стояла. А он от рох и вот так вот, по спине волокёт, а с другой стороны. Мне его не видно, а голову-то видно. Я шла так, как оглянулась — он и исчез. Видела!... Я своєю дворового не обижаю никогда. Не ругаю, ничего. Счас вот мне ставить некуда ему разговляться. Мне на потолок ходу нету. А то б я и счас его б угощала. [А ставили угощение куда?] На потолок. <...> К трубе. Бумажку расстелю, закуски поставлю и сто грамм поставлю [1].

У лошадей гривы заплетает домовой. Домовые заплетают, да. Было, косички прям у лошади висят. [Если домовой скотину не любит], она истощает, она ни есть, ни пить не будет [2].

О! Домовой — это тот самый дьявол-то, который это... Ходит то он, домовой... Нечистая сила. Говорят, с ними Господь и то не справляется, никак вот... Вот этот самый домовой идёт. Он и ходит кругом дома. Другой раз стучится. Да! А ты открестись, и он уйдёт. Или ставят крестики на двери... [А чем ставят?] Или угольком, или мелом... [3].

Аккурат напротив этого почти, святого колодчика, вот, в речке, говорили, что здесь вроде кто-то водится. Потому что женщина у нас вот в этом месте утопла. И сказали, что это её точно туда завёл домовой. Она немножко выпивала [4].

Пришла одна др... Как она, парень у ней, что ль, был, я забыла. Приходил вечером к ней. Ну, собирала стол, они сидели за столом, выпивали. А одна и говорит: «Урони вилку или ложку. И посмотри, кто там с тобой сидит-то». Она посмотрела, а там, это вот, ноги лохматые. Во! Вот это, наверное, домовой и был. [После этого нечистый ушел и больше не приходил] [5].

Нечистая сила

[Нечистый может приносить подарки.] «Приди, — говорят, — ночью. И принеси вот мне, например, такой подарок-то!» Как будто он ей принёс. А потом его и подарка — ничего нет. Пропадать. Вот как! [3].

Отец мой был в армии. <...> И вот она [его сестра] идёт, говорит однажды: «Иду, ой, девки, я сегодня отца видела. Говорит, иду, — а он был в армии, говорит, иду, Илья идёт. Я говорю: “Илья, остановись!” А он идёт и идёт, а я за ним, говорит. И уже очутилась я у “Чертова оврага”, — вон туда, далеко. Потом говорю: “Илья! Господи! Што ж ты не слушаешь меня?” И, говорит, и пропал Илья». [Очутилась в «Чертовом овраге».] [Это кто ж был?] Ну, может, просто её. Она очень тосковала по брату своему. Видение такое [6].

Леший и русалка

В лесу он кричит, этот леший. Особенно к упокойнику. В лес зайдёшь: в какую сторону кричит — в такую сторону будет упокойник [2].

Он [отец рассказчицы] был молодой мужик. Как пьяный... А ведь раньше... Шас свет и во дворе, и в сенях, и везде свет. А тогда-то не было. Везде темнота, только что в избе лампа, и всё. Пьяный пойдёшь в туалет, и вот идёшь обратно и, как дверь откроет, сразу вскочить: «Во! Х... тебе! Взял?!» [смеется] Это вроде от лешего он бежал [7].

Русалка у нас тут была. Видели её. Русалка. Вот в этом же месте, аккуратно [нрзб.]. Ну, в виде кошки, только большая. И хвост побольше. Я не видела сама. Так говорили [4].

Ну, русалка это. О, это вот. Девцам, бывало, [нрзб.] волосы взвивала. <...> У волосы запутывалась вот так вот. Говорили тогда, что это, есть русалка, бывает. Но это ж как-то, Господь даёт. [А откуда они берутся?] Ну, она птица. [Кто?] Она птица... [И когда она вливается (в волосы)?] Это бывает на Троицу. У нас. Вот одна рассказывала [нрзб.], что это было на Троицу. И она ей влилась. И она ей высушила до конца. Это плохо, сынок. [А как защититься?] Никак. [Может, что-то сказать?] Ну, она сплела волоса ей, и она не может расчесать [8].

А русалка это такая. Есть вот, бегают. Гдей-то русалки живут. <...> Они бегают весной, в жаркое время. Вот так. В обеденный перерыв. Когда вот жнитво бывает. Рожь жнут. Вот эти вот самые [нрзб.] и русалки, они и бегают... Растрёпанные все русалки, и головы у них у всех рыжие

такие. Ну, рыжеватые. Цвет. Их не узнать, что солнце, то и они [3].

Ведьма

Если колдунья придёт в дом, так в притолку воткни ножик. Вот она, говорит, будет около тебя метить: «Шас пойду, шас пойду», — и всё будет стоять, всё будет стоять. До тех пор, пока ножик не вытащишь, она не уйдёт из дому. Ножик вытащишь, скажет: «Ну, я теперь пойду». Ну, иди, мол [9].

[Чтобы удержать ведьму в доме, проверить человека, надо в стол, с нескольких боков, заткнуть ножи.] И вот ты будешь сидеть до тех пор. Она будет вот глядеть и скажет: «Ну выпусти ты меня. Вот выпусти ты меня» [10].

[Чтобы облегчить агонию колдуньи, надо] где она лежит, напротив её открыть потолочину. Так она умрёт. И вот, она, говорить, влезли на чердак, открыли потолочину, и она так лежит: «У-у-у [дует и машет руками]! Пошли, пошли, пошли!» Вроде отгоняет от себя. «Пошли! Куда идёте? Куда идёте?» И, говорит, три раза она так сделала и стала отходить [9].

[Соседка прибежала, зовет:] «Пойдём посмотрим, как, — говорит, это, — дядя Иван умереть не может». Боже мой! А он кричал кричми: «Откройте, — говорит, — половицу! Откройте половицу, потолочину!» А у него изо рта огонь, огонь! Во! Во как! [3].

Это вроде ещё в Кривском вот. Ещё мать это рассказывала. А там тётя Нюша одна, Моталкина... Моталкина. Тоже ей вынимали вон потолочину. Не могла три дня умереть. И кричала всё: «Возьмите, возьмите!» <...> Ну вот её это вот знание, это колдовство-то. Вот. Она должна кому-то передать и умереть. А раз никто не подходит к ней, ничё не берёт у ней, значит, она не может его передать. С чем-то она должна передать [11].

[Ведьма не может умереть.] Кричит: «Натя, натя, возьми! Натя!» А никто у ней ничего не берёт. Пришла тут внучка со школы. Она: «Верочка, на, на, возьми! Вот грушенки, возьми у меня, на, на!» А девочка, ну что, девочка, и взяла все груши. И вот ей, по ночам она не спала. У ней какую-то работу спрашивали. Её будили ночью: «Вставай, поднимайся!» Девка встаёт, кричит ночью. Три раза Анечка [мать девочки] ходила в церковь <...> Да, Федюха выбивал доски, и умерла она [ведьма] [12].

Вдрух иконы полетели. С божнички иконы к двери полетели. Прямо как будто их кто-то сбросил... Вот. Девки прибежали ни живые ни мертвые. [Бабушка ходила

в церковь, священник ей сказал] сделать маленькие колышки, осиновые. В окна позабить, вот. В четыре угла, в дверь. В четыре угла. Ну она пришла и говорит: «Федь! Вот так и так, священник сказал». Он говорит: «Ладно, утром встану и сделаю». Ну вот он это, спит. Анечка ушла на работу, утреннюю смену. А уходила в четыре часа утра... Он ещё спал. И вдруг он видит. «Я, — говорит, — сплю и не сплю». Отворяются двери, заходит мать. Белая, волосы распущенные. Говорит: «Ну что, решил, — говорит, — мне колышки поставить?! Я тебя шас задушу!» У него так она на шее остались здесь синие пятна [12].

[Ведьма попросила, чтоб во время свадьбы (сына?) ее заперли в чулане, чтобы она ничего не наколдывала.] А когда пришли, она там чуть жива, в этом чулане. Замучили. А кто её замучил? Там никого нету. <...> Избитая, вся чёрная была, батюшки!.. [13].

В детстве, в Акатове, девочкой я была. Там ярая колдунья была. Она прожин сделать делала, [нрзб.], как говорится, урожай. Если жнёшь полосу, то обязательно кто заболеешь. Там делала. И вот её извели как... Она вылетит, в двенадцать часов ночи из трубы. И правда. Мы девочки, тогда собрались и смотрели. Из трубы она вылетела. Ну, она маленькая была, бабёнка, шустрая такая и чёрная... Какой-то был праздник... [2].

[Как-то в детские годы рассказчица вместе с родней сидела недалеко от дома одной ведьмы.] И вот у ней вылетели черти из трубы! Это летело пламя! Это вылетел змей огненный! И вот расплавился [?] враз. И видели мы все. Вот, сколько нас [было]? Значит, две сестры сидели, тётка моя сидела и бабушка моя сидела. Вылетел вот. И потом у неё кричали куры. А кур у неё не было. Это вот прямо мы днем сидели. Это было двенадцать часов дня. Это вот я своими глазами видела [10].

Отчим рассказывал. <...> С другом поехал он в Новомихайловское, вот тут, за Балабаново. Как в сторону, вот. И друг этот был колдун. Вот. И у него сын или кто-то там, в общем, в деревне ещё были вроде колдуны. А какие колдуны, в общем, не знаю. И вот идуть, ну парни, с рабо... с гулянья, и катится колесо. От телеги колесо. А этот парень говорит: «У-ту!» А ему говорили, что вроде его мать колдунья. А он не верил. Обыкновенная женщина. Ничего. Какая она колдунья? Не знаю. А тут взял колесо этот да на кол надел. На забор. Встаёт утром — печка не топится, матери нет. Где? Вышел — она на колу висит. Вот. А правда это или нет — не знаю [11].

[Мать жениха «испортила» молодую на свадьбе.] На второй день [свадьбы]. Эта Настя [жена] встаёт и пошла по колышкам ходить. По забору. Одевает белое платье, все смотрят на нее. И фату, и белое платье, и ходит по колышкам. По забору. Лазает, на дерево лезет, в туфлях. А зимою! Все за ней: «Настя, Настя!» [Бабка-знахарка определила порчу.] «Вашей жене сделала ваша мать. Приедешь домой, распори подушку. В подушке будут три иголки. Если хочешь ты свою мать погубить — брось их в печку. Мать тут же умрёт твоя. Если не хочешь их погубить, матерью погубить — брось их в воду, в речку, чтоб плыли...» <...> Пустил по воде эти иголки. Вот, Настя осталась жива. А он три года прожил, сам, и захлебнулся своей блевотиной... А бабка сказала, ещё бабка сказала, говорит: «Ты спасёшь матерью, но сам долго не проживёшь» [12].

Список информантов

1. Пелагея Ивановна Балашова, 1915 г.р., д. Маланыино, Бор.
2. Мария Федоровна Степанова, 1922 г.р., урож. д. Акатово, Жук., живет в д. Кочетовка, Жук.
3. Елизавета Алексеевна Савельева, 1913 г.р., д. Уваровское, Бор.
4. Антонина Георгиевна Родионова, 1924 г.р., д. Миличкино, Малояр.
5. Нина Ефимовна Щетинина, 1925 г.р., д. Фатеево, Бор.
6. Зинаида Ильинична Внукова (Жегачова), 1931 г.р., д. Ступинка, Жук.
7. Мария Сергеевна Хрычова, 1912 г.р., д. Кривошеино, Жук.
8. Ксения Егоровна Анопочкина, 1934 г.р., урож. пос. Рассвет, Дум. (?), живет в д. Уваровское, Бор.
9. Евдокия Петровна Зеленова, 1931 г.р., урож. д. Шемякино, Малояр., живет в д. Тимашово, Бор.
10. Татьяна Тихоновна Марочкина, 1934 г.р., урож. д. Мишино (Калинино), Жиздр., живет в д. Кабицыно, Бор.
11. Зинаида Николаевна Кошкина, 1924 г.р., урож. д. Кривское, Бор., живет в д. Машково, Жук.
12. Анастасия Сергеевна Волкова, 1925 г.р., урож. д. Егорьево, Баб., живет в д. Кабицыно, Бор.
13. Ольга Борисовна Малофеева, 1910 г.р., д. Мишково, Жук.

Сокращения

Баб. — Бабынинский р-н, **Бор.** — Боровский р-н, **Дум.** — Думиничский р-н, **Жиздр.** — Жиздринский р-н, **Жук.** — Жуковский р-н, **Малояр.** — Малоярославецкий р-н

Публикация **Б.А. ГАСАНОВА**
(Обнинск — Рязань)

БЫЛИЧКИ О КОЛДУНАХ

В конце 1990-х гг. публикатор принял (как оказалось, довольно удачную) попытку записи фольклора в Москве. Почти все наши информанты родились в деревнях различных областей и переехали в столицу в 1930—1950-е гг., не всегда по доброй воле (некоторые рассказывали, как их «с милицией» отправляли в Москву «на строительные работы»).

Ниже публикуются некоторые записанные нами рассказы о колдунах и колдовстве.

1. Вот у нас был один, он умирал когда, и он долго не умирал, вот кричал: «Вытащи из потолка доску! Вытани!» Вытаскивали с потолка доску, и он умирал. Или скажет: «Подойди ко мне!» Он передаст ей и всё, и тогда умирает. И она уже... например, если я... что он знал — то я буду знать. <...>

Ещё бабушка рассказывала наша про кошку. «Пошли, — говорит, — за водой к колодцу, и там кошка. Она позвала: «Кс-кс-кс!» Она говорит: «Кс-кс-кс!» — колдунья превратилась в кошку. Да. Около колодца сидела. Бабушка думала, что это кошка, она позвала её: «Кс-кс-кс!» А она отвечает ей: «Кыс-кыс-кыс!» — прямо человеческим голосом. <...>

Они, колдуньи-то, летают на помеле. На Иван Купалу они, что ли, собираются, все слетаются в какое-то определенное место, у них есть, и чё, тоже пируют, конечно. В трубу вылетают, наверно, так положено у них. Они прям грязные, чумазы, в трубе-то там же сажки сколько! <...>

У нас одна бабка была, и брат наш учудил, пришла она (а он знал, что она колдунья), она хочет уйти домой — никак не уйдёт! А он взял, в стол сунул нож, и она никак... Стол, ну столешница, что ли, называется. А мать говорит: «Коль, ты что сделал?» Она дойдёт до порога и опять воротится, опять сядет, опять только дойдёт до порога и опять сядет. Никак не может уйти! А мать говорит: «Я тебе дам! Ты чё сделал?» Он говорит: «Ножик сунул в стол». — «Вытащи ножик!» Он вытащил ножик, она прям пулей вылетела! Да. Это вот уже мы в деревне были когда, бабка та колдунья. Он под крышку стола записнул ножик, и она никак не уйдёт! <...>

А ещё была вечеринка у нас, там ещё у нас две бабки-колдуньи были, и мы с девчонками говорим: «Ой, идёт Ареюшка! — Её звали Ареюшка. — Давай, — говорят, — сейчас устроим ей!» Они взяли и в притолоку вот так ножик, она повернулась и ушла, не зашла. Притолока —

вот вверх двери здесь. И она убежала, повернулась и ушла, не вошла. А мы себе воткнули ножик. Да. И иголки можно, а мы — ножик, концом вниз. Или же булавку тоже вниз, заколешь вот так, туда иголку так в уголку, чтоб не заколдовали (Александра Ивановна Трофимова, 1936 г.р., род. в д. Прудисево Мценского р-на Орловской обл., в Москве с 1952 г., рабочая).

2. У моего дяди была корова, и шла его второй жены сестра и говорить пастушихе: «А где Фёдор Ивановича корова-то, чтой-то я не вижу?» А пастушиха по-простому, так же вот разговаривает по-простому, так же, как вот и я с вами разговариваю по-простому, на простом языке, она говорит: «Вот она». Она подошла и: «Бурёнка, Бурёнка, милка, Бурёнка» — туда-сюда погладила. Пригоняйть домой вечером, тётка пошла доить — нет молока! Наутро тётка пошла доить — молока нет, в обеде — не даёт корова молока! Что ты будешь делать?! <...> Дядя подходит к пастушихе, спрашивает: «Кто к корове подходил?» — «А это Дунина сестра подошла ко мне и спросила: “А где Фёдор Ивановича корова-то?” А я, — говорит, — Фёдор Иванович, я не знаю, я ей показала, она подошла к ней, погладила-погладила». Он приходит, идёт в другую деревню, где она жила, берёт топор: «Если ты, — говорит, — не отдашь молоко, завтра приду и вот этим топором тебе голову снесу!» Приходить вечером корова, тётка идёт на подой — доить — молоко пошло! <...>

А у моей матери по этому же вопросу было так: вот, бывало, пригонить вечером корову, мать выходит (покойница), а за нею идёт сестра (она вот сейчас жива) и вот эту корову, знаете, как вот всё равно шилом колить: бьёт всё, трепить, бьётся — что ты хочешь! Прямо хоть не знаю что! Мать пошла там к одной бабке километров за 12, она приходит и говорить: «Вот такое-такое дело!» Она говорит: «Марюшка, голу-бушка, она сильнее меня! Я не могу её одолеть!» <...> Вот эта вот сестра! Они не разбирают: сестра ли, дочь ли, сын ли, лишь бы только сделать! Это их мучает (Михаил Васильевич Кузнецов, 1913 г.р., род. в д. Кобыленка Плавского р-на Тульской обл., в Москве с 1936 г., рабочий).

3. Вот моя бабушка, когда она сына женила старшего, а ей один сказал, он был больной человек, она пошла к нему посоветоваться, он ей сказал, что: «Александра, к тебе первый придёт на

свадьбу колдун. Крести всё!» Вот он её предупредил, этот Макарий, больной человек. Ну, бабка наша всё крестила. А когда молодые сели, за стол и [колдун] зашёл, сел на лавочке около стола, сидел, и когда бабушка с дедушкой, мол: «Ну, пьём за молодых!» — она всё крестила, перекрестилась, и у неё у стакана отвалилось дно! Вот так.

Да, потом он сидел и говорит: «Ну, зараза, не дала пожрать!» — и ушёл. Как чихнёт — из носа кровь! Вот. Эт у нас такой был Павел.

Ну, вот они жили хорошо, молодые-то. Всё она крестила, что подавала на стол, и стаканы: вот так взяла стакан и перекрестила — у него раз! — дно. Вот это было у моих бабушки с дедушкой.

Вот он орал, Павел-то, умирал несколько дней, орал: «Возьмите!» — колдовство это. А соседка пришла, молочка ему принесла, а он орёт, а сын ему: «Ну что ты там, отец? Ну, давай, чего ты там даёшь». Вот и отдал ему. Ну, кто знает, как он отдал, — ну, он умер. А то никак, говорит: «Страшный лежал, волосы седые, растрёпанные, всё орёт: “Нате! Возьмите!” — тошно было. Это вот я сама не была, а отца двоюродного брата жена видела. “Ой, Павел так трудно умирал! Иван взял”».

Ну, он силу какую-то имел, этот Павел, сам старик. Вот сестра и брат мамы под столб высоковольтный копали яму, когда вот Москва—Волгоград, он с ними подошёл и разговаривал. Мать пришла — они оба спят у этой ямы. Да, вот на них сон навёл, они оба спят! (Александра Андреевна Шацкая, 1927 г.р., род. в д. Слободка Михайловского р-на Рязанской обл., в Москве с 1943 г., рабочая).

4. Вот сглаз — это да, это могут сглазить, это очень такое... Ну как оберегаться? Я думаю — про меж ушей пропустить, не думать, не слушать, не обращать внимания, что она сказала... Как будто ты не заметил.

Ну вот, например, на моей жизни вот было. У нас овца обьягнчилась, двух ягняточек принесла, а соседка и говорит: «Ой, я, у меня такая копна, и одного принесла, а у вас как хорошо — двоих!» На следующий день овца не стала принимать другого ягнёнка, убивала вот, убивала! Он токо лезет сосать, она его вот как даст — он летит на километр! От неё. И всегда мы её токо держали, он токо тогда пососёт. Вот так вот. Глаз такой у человека.

Это отчитывать надо, раньше были в деревне такие бабки, а сейчас их не осталось (Елизавета Николаевна Степанова, 1925 г.р., род. в Ульяновске, из дома уехала в 1932 г., в Москве с 1952 г., слушающая).

5. Купили корову, и молоко пропало. А у соседей была корова, она какая-то худенькая, хроменькая — заливала молоком. Вот как у нас пропало молоко — у них стало молоко. Я тогда девчонкой была маленькой (Татьяна Ивановна Воронцова, 1916 г.р., род. в д. Потапово Смоленской обл., в Москве с 1947 г., рабочая).

6. У Хреновых вот корова перепрыгивала до крыши, из хлева вылезала. Она ей наговорила. [Кто?] Колдуны — кто! Что, вы думаете, колдунов не было? Знаешь, сколько было! [Наговаривали?] Да конечно, наговаривали. А что? Корова, да, перепрыгивала через забор. Колдунья эт ему наговорила. Знали кто. А как с ней бороться? Никак не боролись. Ей ничё не сделаешь, эт уж такой человек, она знает такие молитвы и делает порчу на людей, на коров...

Она так моей маме сказала: «Ох, Матвеевна, не знаю я на человека! Я, знаешь, что бы сделала! Но я знаю только на скотину». Ну вот моя мама знала, что она знает, ну и что? А когда война началась, Пал Палыч Кауров ей сказал: «Если только хоть один телёнок подохнет, я тебя судить буду!» И ни один телёнок не сдох! Она не сделала. <...>

У моего отца у коровы отняли молоко и он поехал в Дрезну (эт в Павлове). И ему женщина сказала (ну хорошая, которая отговаривает): «Иван Иванович, если тебе корову Господом Богом не взять — ты эту воду доведёшь. Если взять — никуда больше не едь». Дак он доехал до Дрезны — бутылка-то у него лопнула! Он говорил: «А ты давай это, в железную». А она говорит: «Нельзя. Только в стеклянную». Значит, всё. Он приехал, и мы корову зарезали. <...>

А у нас у одних была свадьба. Одну караулили-караулили-караулили... Всё равно, кончилась свадьба, на окошке вот такие вот два клубка шерсти нашли. И в Клязьму утопили, в речку выкинули эти клубки шерсти. Они рядом там жили с рекой-то. Да. Это на свадьбе. Караулили-караулили — так и не укараулили её.

А то они мучаются, если никому ничё не сделают. Ну, колдунам хочется сделать. Вот они и сделали: голова болит и болит. Дома лежит, температура, а в больницу придут — нормально. При солнышке никак нельзя ей работать. И вот так мучилась всю жизнь. Эт зависть человеческая берёт. <...>

А вот эта у Нюры сестра-то. Скоко мучилась с руками-то: и в институт приезжала в Москву, и везде и всюду. До тех пор мучилась, пока ей одна там женщина, ну так же вот говорит: «Надя, как мне тебя жалко! Что ты ко мне не придёшь?» Она говорит: «Что ты?» И она ей сказала, кто ей это всё сделал. Знаешь — та у

неё прощения просила. «Надя! Я делала не на тебя!» Насыпала шла на дорогу. «Я, — говорит, — делала совсем другому, а ты первая прошла. Я тебе не могла крикнуть-то». Во руки какие были, болели. Это вот уже наяву. Не знаю, чё насыпала (Надежда Ивановна Давыдова, 1922 г.р., род. в д. Войнова Гора Орехово-Зуевского р-на Московской обл., рабочая; зап. в г. Орехово-Зуево).

7. У нас в деревне наша соседка. У нее два парня, а дальше там, в деревне, в другом конце, девчонки жили. И вот её парнишка один познакомился с той девчонкой, а мать не хотела, чтоб он на ней женился. Ну и вот. А у нас же там огороды и стёжки такие поделаны от каждого огорода. И мать, когда пошли и засватили, то пошла на огород и, когда с огорода вернулась, ей попались яички, прям на стёжке, и она их собрала. Куриные. И вот она сошла с ума. И всё, она ни кого видеть не хотела, ни кого не впускала, даже кого знала, к себе.

Это сделала невестина мать, сваха её. Она не отказала, они её засватили, всё, а за то, что она её не хотела брать, они ей сделали. Не нравилась невестка. Сыну нравилась, а матери — нет. <...> Ну, наговорили, значит, на куриные яйца. Да. На чё хочешь наговорят (Александра Ивановна Рязанова, 1926 г.р., род. в д. Козловка Инжавинского р-на Тамбовской обл., в Москве с 1946 г.).

8. У нас всё про нечистую силу девчонки рассказывали, я стала бояться. Бывало, отцу говорю: «Ой, шли там девчонки вечером зимой по улице, кочан капусты валяется. Они подошли, а он весь искрами засветился, искрами какими-то!» А я говорю: «Вот ты мне говоришь — нечистой силы нет. Есть!» Я боялась, а отец не хотел, чтобы я боялась, он: «У! Ничего особенного! Везли капусту на станцию, кочан упал, мороз — он замёрз, тронули его, а от мороза искры посыпались». <...>

А ещё девчонки шли все с улицы, ночью, они там в час-два... «Ой, петух гуляет по улице! Чтой-то он на нашест не сел? Чё он?» А он отвечает: «Иди-иди своей дорогой!» <...>

Мне мать рассказывала. Мою мать околдовали. Да. Мать. Они были пять дочерей, красивые все, их брали «бесприданницы», без приданого. А крёстный у ней был, сказали, что колдун, у него были дочери некрасивые, замуж их не брали. И когда на свадьбе там гулянка, они и приехали к невесте гулять, и с матерью что-то сделалось плохо, и она начала болеть.

Потом, как мать рассказывала, были поляки-беженцы (это война когда была, меня на свете не было ещё), и она хо-

дила к нему, и он отчитывал. И говорит: «Молодая, сядь». Она говорит: «Ничего, я постою». — «Нет, нет, ты не можешь передо мною стоять». И вот он её отчитывал от этого всего. Велел на ночь выпить святой воды. Так она и сделала. Выпила святой воды, и легли спать с отцом, молодые ещё. А у них кошка око- тилась, и кошка замяукала. Она открыла дверь, пустила эту кошку и легла. И вот, хотите верьте, хотите нет, как мать рассказывала, врать не будет, это ж не ко- го-нибудь... и вот начало её как душить! Начало её душить чё-то, мать, мать всю, так тяжело всё это, она мучилась-мучи- лась столько, не знает, что ей делать... И вдруг — 12 часов петух закукурекал и сразу с ней сошло, стало легко. Она отцу и говорит: «Что ж ты, подох, что ли?! Ты видишь, что я мучусь, а ты не мог мне помочь?» А он говорит: «Ой, я не знаю, что со мной сделалось! У меня отнялись руки-ноги! Я чувствую — ты мучаешься, а я ничего не могу сделать!» <...> Вот она ходила к поляку, поляк-беженец, вот он отчитывал её и, конечно, вылечил её. А вот что он ей сказал: «Ну что, молодая, схватила мышку?! Приехала к малень- ке родимой (когда свадьба-то), на порог ступила... да кудрявый мужчина прошёл — перекрестилси, а ты не перекрести- лась — вот тебе и влетело!» Вот такие вещи. Да, она переходила через порог и не перекрестилась. Да. Вот это было. А кудрявый мужчина — эт её брат был, он прошёл, а она не перекрестилась. Эт мать сама рассказывала. Эт на пороге сделал ей, крёстный-колдун. А потому что пять дочерей у его, мои все беспри- данницы выходят, все красивые, а его — не выходят.

Ой, потом она ещё рассказывала: на свадьбе гуляли на какой-то, и вот дочь колдуна плясала. Плясала, знач, пляса- ла, а он хотел сделать молодым что-то (они ж не могут не делать, колдуны), и вот он поставил скамейку и говорит: «Садитесь-садитесь, отдохните-отдох- ните», — молодым-то. А они знают, что он колдун: «Ничего, мы, — говорят, — постоим». А дочь его плясала-плясала, как бухнулась на эту скамейку, он го- ворит: «Не для тебя положено!» Ну и она болела там чем-то. Потом ездили куда-то лечиться... <...>

Ходили в церкви, свечи ставят — перворачивают обратной стороной, ставят, на кого задумали, что ли. Эт я слышала. Почему я сейчас — иду куда, в церковь, я очки надеваю и смотрю, где волосок, а то не дай Бог с другой сторо- ны, я нынче боюсь. Эт я слышала, что люди делают с обратной стороны. Это да, эт не хорошо говорят. <...>

За Черкизово, там была такая дерев- ня — Калошино, мы там жили. И вот там про одного говорили: «Он колдун!

Он колдун!» А я мужу говорю: «Знаешь чего... Дядя Коля к тебе приходит, го- ворят, он колдун. На тебе “Живые по- мощи”¹, положи себе куда-нибудь». Ну, он приходил к нему в сарай, разговари- вал-разговаривал, потом он пришёл и говорит: «Ничего твои “Живые помощи” не помогли, он как разговаривал, так и разговаривает...» А он с ним дружил, в таких хороших отношениях, ну не то что дружил, а придёт к нему в сарай, они там разговаривают, сидят вот так вот... Потом один парень: «Знаете, — говорит, — всё-таки он колдун». — «А почему?» — «А я шёл совершенно бесшумно, по- дошёл к окну, и он сразу вышел». Ну, эт поговорили, да и ладно. Да, и он го- ворит: «Колдун должен что-то передать». Ну, я мужу всё пересказала, предупреди- ла. Потом, через какое-то время, он приходит к нему: «Павел Саныч, на тебе толь». Я говорю: «Ты что, взял? Не надо было брать». А он: «Да я велел ему там бросить, да и всё». И ни с чего он начал ругаться с мужем. <...>

А одна у нас такая отчаянная: «Я, — говорит, — сейчас его успокою!» Идёт мимо и взяла с собой песок с могилы Иоанна², по-моему, да, и посыпала ему по ногам, и он сразу упал! Упал и на- чал колотиться. А там дочь: «Ой! Ой! С ним плохо! С ним плохо!» — закричала. Там женщины все остановились. А ря- дом с нами медики жили, и пошла к ним дочь: «Вот плохо с ним, надо в больницу взять!» Она пошупала пульс: «Пульс нор- мальный, всё нормально». Его колоти- ло-колотило, и всё, встал — и ничего. <...>

А на мужа он чтой-то ополчился. Вот, теперь я мимо него ходить даже боялась. Вот так вот иду, возьму и обойду где-ни- будь. А за водой надо идти мимо него, где он жил. Ну, пошла я, значит, воды взяла в колонке, иду обратно (а уже с им не разговариваю ничего), думаю: «Счас буду читать “Живые помощи”, думаю, токо бы не сбиться мне!», а он так вот ломал дрова. Я подхожу ближе, он, знае- те, что делал: «А! А! А!» — вот так вот ру- ками разводил и орал не своим голосом! <...> А соседка увидела, как он орал, как вкопанная стоит, не поймёт, в чём дело, а я говорю: «Вот мимо дядь Коли про- ходила и читала “Живые помощи”, вот, значит, он колдун».

Ещё эт не всё. Дело было зимой, <...> тут женщины стояли, а тут сугробы-су- гробы, снег там, а они стоят, разговари- вают, а один мужчина идёт и говорит: «Что ж вы болтаете? Вон человек валяет- ся в луже, в воде захлебнулся!» Они как поглядели за сугробом, а он лежит в воде и умер. Ну, они подскочили, его взяли, понесли домой, стали там трясти его. Из него, наверно, ведро воды вышло! И по- шёл разговор, что вот говорили, что он колдун, а он никому ничё не передал.

А одна женщина говорит: «Нет. Он пу- стил всё эт по воде». Ручьи-то текли, по воде пустил (Елена Алексеевна Боровая, 1920 г.р., род. в д. Хомут Кораблинского р-на Рязанской обл., в Москве с 1940 г., рабочая).

9. Жила-была на улице Варламовой одна колдунья. Она могла превращать- ся ночью в чёрных собак, причем очень больших. Идёт один раз мама моя с работы. «Иду, — говорит, — а за мной кто-то топает. Я оглядываюсь — здоро- вая, большая собака, с меня ростом. Я иду — и она идёт, я останавлиюсь — и она остановится, я быстрее — и она бы- стрее, я к своему дому — и она со мной. Я побежала, за калитку прыгнула и за- крыла. Оглянулась — никого нет». Это вот один случай.

Второй случай тоже про ту же колду- нью. А может, это случай с другой кол- дуньей... Шла у наших соседей свадьба, и висела у них люстра над свадебным столом. Ну, колдунью на свадьбу не приглашали, она с ними не дружила, с этими соседями. Идет пир горой, вдруг подходит к окошку колдунья, посмо- трела в окно, и люстра упала прям на свадебный стол, и колдунья исчезла. <...>

Всё про ту же колдунью. По сосед- ству с ней в домике (домик был раз- делен на две части) жила её дальняя родственница, тётя Дуся. Вот тётя Дуся стала болеть, ей было в то время лет под 60. Стала болеть, а тётя Дуся очень лю- била цветы в клумбе: всё время их сажала, поливала, перекапывала... и что-то её потянуло перекопать клумбу: в разгар лета, цветущие цветы на этой клумбе ра- стут, а она решила её всю поковырять, что-то её толкнуло, мол, «ищи здесь!» Нашла длинную верёвку всю в узлах. Она эту верёвку выбросила, прочитала молитву «Богородица», бросила её через левое, по-моему, плечо, через забор, а нет, по-моему, на перекрестке пяти до- рог и читала «Богородицу» и после этого выздоровела.

Чем больше перекресток дорог — тем лучше. Только я не знаю, в какое время суток они ходили на этот перекресток (Светлана Евстафиевна Лариненко, 1952 г.р., род. в г. Сызрань Самарской обл., в Москве с 1970 г., врач).

10. А бабушка твоя рассказывала про привороты всякие. Ну, жили муж с женой, и так плохо жить стали, прямо ненавидят друг друга, смотреть не мо- гут. И решили их родители, кажется, к бабке отвести, узнать, в чём дело. Ну, вот поехали они, и на телеге вместе спокойно сидеть не могут, всё ругают- ся. Ну, вот приехали к этой бабке, она посмотрела и говорит: «О, это какая-то женщина приворот сделала». Ну, что-то

пошептала им, как-то что-то поколдовала, дала воды с собой... Да и сказала, что: «Смотрите, чтобы он ни от кого ничего не брал!» Ну вот они домой поехали, стали на телегу садиться — он ей помогает сесть, что-то шутят... Все удивлялись — то прям смотреть друг на друга не могли, а то шутят... Ну, и всё у них наладилось. А один раз он шёл и какая-то женщина идёт, семечки лускает и говорит ему, ну как обычно там: «Здравствуй, как дела... — то да сё, говорит: — На вот, хочешь семечек? Полускай». И он взял, полускал этих семечек, а они наговоренные были, и он с ума сошёл. Он и ту любить сильно стал, и эту бросить не может, и сошёл с ума (Анна Петровна Запорожец, 1925—2007, род. в с. Егорьевка Бузулукского р-на Оренбургской обл., с 1950-х гг. жила в ст. Динской Краснодарского кр., в 2002—2007 гг. — в Москве).

11. У нас колдунья была в деревне. Ну, на улице бегали и все: «Ой, колдун там». Я говорю: «Ой, да чё вы, вообще неправда». И вдруг перед нами лошадь. Эт я вот не вру, вот честно, первый раз, один раз на всю жизнь, я никогда не забуду. И как она поскакала! Мы как рванули! Ну колдунья. Все закрылись, убежали к одной мы на сенцы — у нас назывались. Дверь открыли и смотрим — никого. Вышли — ни лошади, никого. Я говорю — как рванула домой! Вот это была колдунья. Она появилась и пропала, лошадь (Мария Ивановна Назарова, 1930 г.р., род. в Подмоскowie, крестьянка, в Москве проездом).

12. А вот тоже люди бывают, которые отбирают силу. Ну вот, например: кто как готовит — от человека много зависит, от человеческих рук. Я помню, где мы жили, из Белой Церкви сосед привёз жену себе. Она, правда, вкусно готовит. Вот тоже она отбирала силу. У меня, между прочим, чудесное было всегда тесто, а она: «Научи меня пироги печь». Ну, у неё такие не получались. Я её научила, но у меня этого теста больше никогда не было! (Эмилия Ивановна Степанюк, 1929 г.р., род. в с. Родинцы Улановского р-на Винницкой обл. (Украина), в Москве с 1937 г., рабочая).

Примечания

¹ «Живые помощи» — искаж. «Живый в помощи...» — 90-й псалом, который в традиционной культуре принято читать в опасной ситуации. — *Примеч. редакции.*

² Возможно, подразумевается могила И.Я. Корейши. См. статью А.Б. Мороза на с. 9—12. — *Примеч. редакции.*

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

А.А. ИВАНОВА

«БЛАГОВЕЩЕНСКИЙ ЗВОНКИЙ КОЛОКОЛ...»

В составе народного календаря Куйбышевского р-на Калужской обл. Благовещение занимает одну из ведущих позиций и именуется местными жителями *годовым*, *большим* праздником, к которому, как и к Рождеству, Масленице и Пасхе, готовились заранее:

Вот живём пост. Ожидаем Благовещение. Бабка собирает молоко, творог, сметану. Всё собирает. Всё собирает, не даёт никому есть. Теперь подходит Благовещение, жгли глинистые горлачи¹. Вот горлачи повыйдут и даёт нам: «Вот нате горлачики полижите: сёдня праздник» [1].

Подобное послабление во время Великого поста допускалось с разрешения местных священников («Попы разрешали на Благовещение и мясо есть» [2]).

Благовещение открывало новый природный и хозяйственный циклы² и определённым образом влияло на весь последующий период. Это представление закрепилось в разнообразных приметах, запретах и ритуалах:

Если до Благовещения пролежит снег, то он быстро растает, и весна будет ранняя, хорошая. И наоборот: рано погнал — да и не по-путевому [3].

На Благовещение огня не зажигали: мол, если на Благовещение огонь зажжёшь, хлеб сгорит [4].

Ничего не делали: это очень большой грех — в праздник что-то делать. Очень большой грех. В старину рассказывали, что был такой случай. Идут люди в церковь и видят — летит ворона перед ними, несёт ворона сучок. А люди говорят: «Вот народ-то неправду говорит, что ворона гнезда не вьёт и плешивая девка косы не плетёт. Вот ворона-то полетела, палку понесла». Приходят. Сотель идут — на сучку ворона сидит: удушилась. Запуталась в ветвях. Так-то говорят, что на Благовещение ничего делать нельзя. А дело было как раз на Благовещение [2].

За день мама скажет: «Расчёсывайтесь. Завтра нельзя: птушка гнезда не вьёт, девка косы не плетёт» [4].

На Благовещение кресты пекли. А как запахиваться, обязательно эту булочку сберегут. И вот приедут пахать, три раза, бывало, пройдут по пашне, сядут, сальца

отрежут, крест-накрест эту кубаточку³ разрежут — попразднуют [5].

Кресты на Благовещение пекли 7 апреля. Только вот крестики с себя снимали и вдавливали в тесто, чтобы выделялись. Вот один такой крест берегут: как запахиваться поедут, так берут с собой этот крестик. А один такой крестик ещё все лето берегут: может, скотине пригодится. Если скотинка заболит, то ей давали [6].

На Благовещение пекли круглую корвижку. Это чтоб, когда корову выгонять, чтоб эту корвижку зачать. Вынесут её ў амбар, положат, и она ляжить. А потом, когда скотину выгоняют, забирают... Какая весна смотря. Корове дают, когда поведут. Ё поле дают этот хлеб: приучают [7].

В Куйбышевском р-не Калужской обл. Благовещение входило в триаду праздников (Масленица — Сороки — Благовещение), следующих друг за другом и маркирующих приход весны. С одной стороны, заметны сходства в привязанных к ним ритуальных практиках и темах, мотивах, образах обрядовых текстов, а с другой — «специализация» каждого праздника в проигрывании «сценария» наступления весны: Масленица окончательно закрывала зиму и связанные с нею виды хозяйственных работ, на Сороки совершался обряд закликанья птиц — вестников весны, на Благовещение — *грели, гукали, закликали, кричали, встречали, играли* весну. Соответственно, в обрядовых текстах, звучавших на Сороки, весна рисуется как будущая гостья, а в благовещенских веснянках — как пришедшая, ср.:

Это дети весну закликают. И мы девчонками ходили. Бывало, скажем: «Пойдёмте, девки, зачирикиваться». Найдём проталинку, где снег подтаял чуть, и кричим: «Сороки-сороки, / Летите к нам, жаворонки! / Мы вас угостим / Колобками, кренделями / И даже вашими птушками. / Мы их много испекли, / На всех хватит!» И, бывало, прыгаем где-нибудь на проталинке [8].

На Благовещение идут в церковь, потом молодёжь отправляется весну закликать. Дерут по листовному венуку, по снопу соломы и идут в поле, где рожь посеяна. Там на горочке разжигают костёр ну и прыгают. Ребята кричат: «Весна красна / По заречью шла. / Что ты нам принесла? / — Соху, борону / Да кобылу ворону». Так и кричали ребяташки.

АННА АЛЕКСАНДРОВНА ИВАНОВА,
канд. филол. наук; МГУ им. М.В. Ломоносова

А потом огонь загорит: «Ну, давайте, кто перепрыгнет». Кто перепрыгнет, а кто и в огонь вскочит. Да огонь ведь небольшой: со снопа соломы [9].

Обрядовой доминантой Благовещения был ритуал *грения весны*, который обычно совершался молодежью и включал следующие обязательные элементы: разжигание у реки или на высоких местах (реже — на дорогах) костров, собранных из «старых» материалов, приготовление на них обрядовой пищи (сала, яичницы), прыгание через огонь, исполнение песен, обращенных к весне, пускание костров по реке, вождение хороводов. Далее приводятся материалы из архива кафедры русского устного народного творчества филологического факультета МГУ (АКФ), собранные с 1977 по 2006 г.

1. Бороны рваные, за зиму что рваное, что разорвётся (онучи старые, веники, липник), всё-всё старое шли, кидали в костер. Девки идут жечь, идут палить весь мусор. Ходили мусор жечь без парней <...>, играли девки, хороводы водили и прыгали через огонь [2].

2. На Благовещение танки водят, хороводы, песни поют хороводные. Потом вынесут борону. Деревянные клещи были. Положат колесо, зажгут его ну и пустят по речке. Смотрят, куда оно: в Жерелёво?.. На колесо ещё накладывают липнику (тогда овец кормили липником). Оно, бывало, горит огонь, по речке плывёт. Самый разлив весной, а оно плывёт. Вот это было [10].

3. Костра два в деревне. Один раз у нас туточка на дороге прямо было. <...> Мужики яйца жарили. Только мужчины [1].

4. Яиц на костре наварить да и ўсё. [А зачем весну греть?] Чтобы весна была теплая. Кто как хочет. Особенно если есть мусор. <...> Коло речек, коло кустов... [11].

5. Колёса катали на Благовещение. Катали дети. Бывало, сажают на колёса девок и катают [12].

6. Костёр разожгём, ну, хворосту на-толкаем... Иногда и юбку сожгём, ходим вот, поём:

— А весна, весна,
Что нам принесла?
— Принесла я вам
Три уголья:
А первое (у)годье —
Воды половодье,
А второе (у)годье —
Скотинушку в поле,
А третье (у)годье —
Тките, бабы, красны [13].

7.
— Весна, весна, на чём пришла?
Что ты нам принесла?
— Принесла я вам четыре уголья,
Ой, ладо моё.

Да первое уголье — воды половодье,
Ой, ладо моё.
Второе уголье — пахарево поле,
Ой, ладо моё.
Третье уголье — скотинушку в поле,
Ой, ладо моё.
Четвертое уголье — народу доброе
здоровье,
Ой, ладо моё.

[В этот день обыкновенно пускали по реке зажжённые лапти] [14].

8.
— Весна красна,
На чём пришла?
— На сохе, на бороне,
На кривом веретене.
— Что нам принесла?
— Яиц корец, пирога конец [15].

9.
— Весна, весна,
Что ты нам принесла?
— Первое уголье —
Воды половодье,
Овечку с ягненком,
Коровку с теленком,
Курочку с яичком...
(Не помню дальше) [16].

10. [Благовещение отмечали 7 апреля. В этот день зажигали костры («грели весну»), пускали их по воде. Зажигали также колеса, у костров кликали весну:]

— Весна красна,
Что нам принесла?
— Соху, борону,
Лошадку ворону
И крашеное яйцо [17].

11.
Весна, весна, грейся,
На нас не надейся! [18].

12. На Благовещение дети кричали на улице. Как-то ж кричали:
Солнышко-ёлнушко,
Выгляни погулять
На оконушко! [19].

13. [Молодежь берется за руки и идет по деревне. Поют «Соболька». Затем обратно идут и поют «Коло тихого Дуная». А потом, когда «всю деревню протопчут», рассыпаются парами и поют «Гуси». А потом уж и остальные хороводные песни] [20].

14. Когда весну грели. Собирались: вот у нас такая горка — крутая-крутая в деревне. Вот вся гулянка у нас была на горке вот вечером <...>. И вот «Черного соболька» заведут, а они там услышат и тоже отвечают. Это обычно бывает это в разрой: речка разлившись. 7 апреля половодье начинается [21].

15.
— Ох, не чёрный наш соболёк,
Ой, лели, лели, соболек,
Дай во где ж ты был-побывал,
Ой, лели, лели, побывал?
Дай во где ж ночушку ночевал,
Ой, лели, лели, ночевал?
Дай во где ж тёмную коротал,

Ой, лели, лели, коротал?
— Дай во я был-побывал во селеньи,
Ой, лели, лели, во селеньи,
Дай я вы Высоковской деревне,
Ой, лели, лели, деревне,
Дай та деревенька хороша,
Ой, лели, лели, хороша,
Дай чернобыльничком заросла,
Ой, лели, лели, заросла,
Дай она малинником расцвела,
Ой, лели, лели, расцвела.
Дай тама ж есть кому погулять,
Ой, лели, лели, кому погулять,
Дай чернобыльничек притоптать,
Ой, лели, лели, притоптать.
Дай тама ж девушки в туфельках,
Ой, лели, лели, в туфельках,
А ребятушки в ботиночках,
Ой, лели, лели, в ботиночках,
Дай молодухи в сапогах,
Ой, лели, лели, в сапогах,
Дай во старушеньки в тапочках,
Ой, лели, лели, в тапочках.

[Песня пелась два раза. Первый раз, когда хвалили свою деревню, а второй раз, когда «корили» (ругали) соседнюю. Тогда текст песни несколько изменялся со слов:]

Дай та же деревенька нехороша,
Ой, лели, лели, нехороша,
Дай чернобыльничком не заросла,
Ой, лели, лели, не заросла,
Дай она малиной не расцвела,
Ой, лели, лели, не расцвела.
Дай там некому погулять,
Ой, лели, лели, погулять,
Дай чернобыльничек притоптать,
Ой, лели, лели, притоптать.
Дай там девушки босые,
Ой, лели, лели, босые,
Дай там ребятушки косые,
Ой, лели, лели, косые,
Дай молодухи в лаптях,
Ой, лели, лели, в лаптях,
Дай во старушеньки в лаптях,
Ой, лели, лели, в лаптях⁴ [22].

16. [На Благовещение справляли обряд встречи весны. Парни и девушки брались за руки и «водили соболька» по деревне. Женщины надевали новую красивую обувь, причем норовили пройти в ней по самой грязи, где только она ни встречалась. При этом пели песню:]

Весной соболька встречал.
— Ох, ты, чёрненький соболёк.
Где ж ты лётывал-полетал,
Где ж ты ноченьку ночевал?
— А я лётывал-полетал,
В Проходах я ночевал.
Тама вулица грязная,
Тама некому притоптать:
Тама девушки в лапотках,
Стары бабушки в ошметках.
А у нас тут молодухи в сапожках,
Стары бабушки в башмачках [23; 24].

17. Всё критиковали тогда деревню⁵:
Что на Новинке деревне
Тама некому погулять,
Некого крапивушки покатасть.

Тама деушки босые,
Молодушки косые...

Это уже критиковали деревня деревню.
Конец вспомнила, а вот начало? Вот мо-
гается, а не могу вспомнить. Это просто,
допустим, ходят, гуляют, карагод водють,
ну вот где «крапива». У своей деревне
гуляют, а тае деревню критикуют. [Это
не «Чёрненький соболёк»?] Во-во. «Где ж
ты был, соболю, побывал? Где ты ноченьку
ночевал?» [Спойте.]

— Ах, ты, чёрненький соболёк,
Лели-лели, соболек.
Где ж ты, соболю, был-побывал?
Лели-лели, побывал?
Где ж ты ночушку ночевал,
Лели-лели, ночевал?
— А на Новинке деревне,
Лели-лели, деревне.
Тама вулица всё узка,
Лели-лели, всё узка,
Йна крапивою зарысла,
Лели-лели, зарысла.
Тама некому погулять,
Лели-лели, погулять.
А крапивишку притоптать,
Лели-лели, притоптать,
Тама девушки босыя,
Лели-лели, босыя,
А молодушки косыя,
Лели-лели, косыя...

Вот этот «Соболёк». А тогда на свою
деревню по-другому. А это вот по деревне,
когда весна станет [1].

18.

Выходила девица
Во широкий бор гулять,
Выносила девица
Жар в рукаве,
Поджигала девица
Сыру сосну,
Согревала девица
Раннюю весну:
— Гори, гори, соснушка,
Верх высоко,
На вершу соснушки
Черен сокол.
Журит-бранит девку
Ясен сокол:
— А что б тебе, девица,
Сват не сватал.

[Исполняется на Благовещение.

Вместо слов «черный (ясный) сокол» мо-
жет быть «бел горностай», тогда последние
две строчки звучат как:]

А что б тебя, девица,
Поп не венчал [25].

19.

Выходила девица в широки боры,
Выносила красный жар в рукаве,
Да жар в рукаве,
Поджигала девушка сыру сосну,
Да сыру сосну,
У этой у сосёнушки три угоды,
Да три угоды:
У корни сосёнушки бел горностай,
Да бел горностай,
Посеред сосёночки яры пчёлы,
Да яры пчёлы,
На самой макушке ясен сокол,

Да ясен сокол.

Проклинает девушку бел горностай:
— А чтоб тебя, девушка, сват не сватал.
Проклинали девушку яры пчёлы:
— А чтоб тебя, девушка, муж не любил.
Проклинал девушку ясен сокол:
— Чтоб тебя, девушка, муж бросил [26].

20. Ну, где-нибудь так вот выйдут за
деревню, а нет бы где-нибудь коло речеч-
ки. Бывало, лапти эти плели, косметков
этих набирают. Клали, бывало, овечкам,
липник резали. Прутья соберут — ну, ко-
стёр большой-большой разложут. Вот и
ходили вокруг костра женщины и играли
— грели весну:

Благовещенский звонкий колокол,
Ой люли, люли, звонкий колокол,
Он звонко звонит, далеко слышно,
Ой люли, люли, далеко слышно,
Далеко слышно — на три стороны,
Ой люли, люли, на три стороны,
На три стороны, на три барины,
Ой люли, люли, на три барины...

А я вот не знаю, как дальше. Первый
барин, бывало, кто вот женится, идут с
барыней. Второй барин — другого называ-
ют, кто тут женился в этот мясоед. Третий
барин — вот такой-то. «Собирались на со-
бор-церкву». А дальше вот не знаю как [8].

Примечания

¹ Горлач — узкогорлый горшок для мо-
лока.

² См. об этом: Толстой Н.И., Толстая
С.М. Благовещение // Славянские древ-
ности: Этнолингв. словарь / Под общ.
ред. Н.И. Толстого. Т. 1. М., 1995. С. 182—
188; Агапкина Т.А. Этнографические свя-
зи календарных песен. Встреча весны в
обрядовых и фольклорных восточных славян.
М., 2000; Добровольская В.Е. Благой день
или грозный праздник: амбивалентность
Благовещения в традиционной культуре
Центральной России // Этнолингвистика.
Ономастика. Этимология: Материалы II
Междунар. науч. конф., Екатеринбург;
8—10 сентября 2012 г. Ч. 2 / Отв. ред.
Е.Л. Березович. Екатеринбург, 2012. С. 22—24.

³ Кубатка — ржаной ситный хлеб.

⁴ Хороводная песня «Соболек» могла
также исполняться на Пасху и Духов день.

⁵ Подробнее о словесных поедин-
ках в составе календаря см.: Агапкина Т.А.
Мифопоэтические основы славян-
ского народного календаря. Весенне-
летний цикл. М., 2002; Дранникова Н.В.
Локально-групповые прозвища в тради-
ционной культуре Русского Севера: функ-
циональность, жанровая система, этнопо-
этика. Архангельск, 2004.

⁶ Приведенный вариант был приурочен
исполнительницей к Масленице, проводы
которой в Куйбышевском р-не сопровож-
дались разжиганием костров: «Стоймя
стоят и поют».

Список информантов

1. Пелагея Григорьевна Гусева,
1920 г.р., д. Жёлны (АКФ 2006, т. 1,
№ 189, 174).

2. Екатерина Егоровна Голубкова,
1909 г.р., д. Хатожа (АКФ 1987, т. 8,
№ 19—21).

3. Прасковья Романовна Сначёва,
1927 г.р., с. Бутчино (АКФ 1984з, т. 1,
№ 107).

4. Фекла Ивановна Герлюк, 1910 г.р.,
д. Мамоновка, неграм. (АКФ 1987, т. 22,
№ 116).

5. Мария Васильевна Изотенкова,
1907 г.р., д. Садовище, неграм. (АКФ
1987з, т. 3, № 65).

6. Васса Тимофеевна Романенкова,
1912 г.р., д. Ильяковка (АКФ 1986з,
т. 20, № 8).

7. Татьяна Ивановна Башанова,
1918 г.р., д. Дегирёво, урож. д. Кушляновка
Кировского р-на Калужской обл. (АКФ
2006, т. 1, № 408).

8. Александра Андреевна Фомичёва,
1911 г.р., д. Дегирёво (АКФ 1983з, т. 5,
№ 130, 15).

9. Татьяна Алексеевна Владимирова,
1901 г.р., д. Козловка, урож. Спас-
Деменского р-на Калужской обл. (АКФ
1986з, т. 15, № 121—122).

10. Полина Яковлевна Петрашенкова,
1910 г.р., с. Кузьминичи, урож. д. Селилово
(АКФ 1977, т. 12, № 290).

11. Анна Прокопьевна Феденкова,
1935 г.р., д. Жёлны (АКФ 2006, т. 1, № 270).

12. Матрена Ивановна Балабанова,
1900 г.р., с. Кузьминичи, урож. д. Ба-
лабановка (АКФ 1977, т. 12, № 417).

13. Екатерина Ивановна Романенкова,
1914 г.р., д. Ильяковка, неграм. (АКФ
1986з, т. 20, № 42).

14. Прасковья Романовна Кузнецова,
1900 г.р., д. Починок, урож. д. Дедовы
Петровицы, неграм. (АКФ 1979, т. 2, № 349).

15. Анна Алексеевна Кубарёва,
д. Майская, урож. д. Проходы (АКФ 1979,
т. 7, № 83).

16. Александра Ивановна Марченкова,
1910 г.р., д. Пановка (АКФ 1986з, т. 10,
№ 137).

17. Евдокия Викторовна Стефаненкова,
58 л., д. Починок (АКФ 1979, т. 1, № 63).

18. Татьяна Михайловна Рябых, 63 г.,
д. Белашовка (АКФ 1987, т. 28, № 179).

19. Анастасия Михайловна Смирнова,
1936 г.р., д. Садовище, урож. с. Бутчино
(АКФ 1987з, т. 3, № 123).

20. Анастасия Андреевна Телепнева,
70 л., д. Казинки (АКФ 1979, т. 6, № 91).

21. Прасковья Ивановна Ерошенкова,
1930 г.р., с. Кузьминичи (АКФ 2006, т. 8,
№ 48).

22. Наталья Афанасьевна Власенкова,
1907 г.р., д. Высокое (АКФ 1977, т. 5, № 94).

23. Ирина Федоровна Козырева, 70 л.,
д. Селилово (АКФ 1977, т. 18, № 10).

24. Екатерина Константиновна Грен-
кова, 72 г., д. Селилово (АКФ 1977,
т. 18, № 10).

25. Анна Дорофеевна Захаренкова,
д. Савченки, неграм. (АКФ 1987, т. 27,
№ 94).

26. Улита Ивановна Михеева,
1899 г.р., д. Лужницы (АКФ 1987з, т. 2,
№ 74).

А.Д. НАЗАРКИН

ТОФАЛАРСКИЕ НАРОДНЫЕ ИГРЫ

Тофалары (тофы), самоназвание *тофа тылы (дылы)*, — коренной малочисленный народ, проживающий на территории Нижнеудинского р-на Иркутской обл. в Восточных Саянах на границе с Тывой и Красноярским краем. Этот народ сохранил уникальную архаичную культуру, которая остается малоизвестной.

Численность тофов, по всероссийской переписи 2010 г., составила 762 человека, на территории Иркутской обл. проживает 678 человек. В недавнем прошлом кочевники (их основным традиционным занятием до сих пор остаются охота и оленеводство северного типа), сейчас они живут в трех поселках, построенных в первой половине XX в., когда тофы перешли к оседлому образу жизни. До 1989 г. этот народ не имел своей письменности. Родным языком (относится к тюркской языковой группе) владеют всего 93 человека (12%).

За последние десятилетия в этнокультурной жизни тофаларского народа произошли заметные изменения. В детском саду и в школе внедряется тофаларский язык, изданы словарь и букварь. В клубных учреждениях на сцену стали приглашать знатоков фольклора, создаются тофаларские ансамбли песни и танца, каждое лето проводится большой национальный праздник «Аргамчи-ыры» («Арканские игры»). Все это стало возможным после принятого в 1990 г. постановления районного исполнительного комитета и коллегии областного управления культуры «О возрождении и развитии национальной культуры Тофаларии». В приложении к этому документу был разработан план первоочередных мероприятий, предусматривающий проведение этнографических экспедиций, которые должны были изучить на месте материальную и духовную культуру народа, наметить конкретные меры для социального и культурного возрождения.

С тофаларской культурой автор познакомился, став членом экспедиции Иркутского областного научно-методического центра народного творчества и отработав в Тофаларии два полевых сезона в 1990—1991 гг. Мы побывали

во всех населенных пунктах, где проживают тофы, разговаривали с людьми, родившимися еще при кочевой жизни и помнившими встречи с этнографом Б.Э. Петри в 1925 г. и с фольклористом А.К. Стояновым в 1975 г.

Начиная с XVIII в. многие исследователи (М.А. Кастрен, Ю.П. Штубендорф, Н.Ф. Катанов и др.) занимались изучением этого маленького народа, его племенного устройства, этногенеза, языка, верований, прозаического и песенного фольклора. Однако внимание игровой культуре тофов практически не уделялось. До революции этот материал был отражен лишь в исследованиях В.Н. Васильева¹ и И.А. Евсенина². Пожалуй, единственные из современных исследователей, кто записал и издал материалы по играм тофалар, это А.К. Стоянов³ и автор настоящей статьи⁴.

В данной публикации вводятся в научный оборот дополнительные сведения о тофаларских играх, записанные нами во время экспедиции 1990—1991 гг., а также в 2001 и 2004 гг.

Войдя в состав Московского государства в XVII в., Тофалария оставалась в составе Российской империи, затем Советского Союза и испытывала значительное культурное влияние со стороны русских. От русских тофы переняли игру в шашки, шахматы и пристрастились к картам. Соседство тофов с бурятами и тувинцами объясняет некоторую общность игр и особенностей этих народов. Характерной чертой игровой культуры этих народов является природосообразность — соответствие традиционных народных игр природным условиям, в которых живут и трудятся люди.

Хозяйственный уклад тофов был связан с разведением оленей и постоянной сменой мест для их кормления. На местах стоянок устраивали стойбище, где возводились жилища — юрты из жердей, покрывавшиеся в зимнее время шкурами, а в теплое время года — корой лиственницы или берестой. Весь необходимый скарб перевозили, навьючив его на оленей.

Национальные особенности бытового уклада проявились и в игровой культуре этого народа: «Как жили, так и играли» — говорят наши информанты.

Приводим описание 12 игр, сейчас ставших реликтовыми (в обыденной

жизни в них уже не играют). Описания игр даны со слов информантов и изложены нами в небольшой литературной обработке. Все названия даны информантами; сохранившиеся названия на тофаларском языке даются по правилам правописания, приводимым в тофаларско-русском словаре В.И. Рассадина⁵.

1. Чуэрт ойнаар (игра в дом)

Любимая игра девочек. Набрав разных камней, девочки находили место для игры, которое называлось «стойбищем». Камнями, выложенными по кругу, ограничивали жилище — это «юрта». В «юрте» выкладывали камни, каждый из которых в игре был посудной сумкой, сумкой с боеприпасами или с одеждой. В качестве предметов домашнего быта использовали еловые и сосновые шишки и мелкие камушки. Надкопытные косточки изюбра или оленя, называемые «шагай», были воплощением этих животных. С ними разыгрывали различные сюжеты кочевой жизни [1].

2. Игра в «дочки-матери»

Любимая игра девочек. Девочкам делали куклы из стебелька ревеня. Разлохматят волокна растения, вот и волосики. Заворачивали такого «ребенка» в округло-сердцевидный лист ревеня, это была «шкура» или «одеяло». Перевязывали, и кукла готова.

Делали куклы из косточки, надкопытного сустава оленя, заворачивали суставчик тряпочкой, другой тряпичей подвязывали, как кушаком. Играя, одевали, раздевали, представляли его ребенком. Играли и тряпичными куклами [2].

3. Чештынып ойнаар (игра в прятки)

Игра уличная. Участники определяют водящего. В руках у него палка, которую, подбрасывая высоко вверх, он должен поймать и вернуться на исходную точку. В это время все разбегаются прятаться. Оставив палку, водящий начинает поиск. Найдя кого-либо, водящий бежит к палке и стучит ею по земле. Его задача обнаружить и «застучать» всех спрятавшихся. Первый обнаруженный становится новым водящим [3].

4. «Волк и люди из чума»

С провозглашением начала игры в ребячьей компании сразу найдется кто-то желающий исполнять роль «волка». Этот участник отходит в сторонку.

Остальные «люди из чума» становятся друг за другом, держа за пояс впереди стоящего. Первым, исполняя роль «главы семейства», встает более ловкий и сильный.

АЛЕКСАНДР ДМИТРИЕВИЧ НАЗАРКИН, Новгородский областной дом народного творчества (Великий Новгород)



Автор статьи и сестры Адамовы. Пос. Алыгджер. Фото С. Падалко



Встреча в пос. Алыгджер. Фото С. Падалко



Тофаларочка. Фото С. Игнатенко



Тэбек (зоска). Фото С. Игнатенко

Игра заключается в том, что стоящий в сторонке «волк» нападает на играющих, пытается схватить кого-либо и утащить к себе в логово.

«Глава семейства» старается оградить играющих, отбивая нападения «волка». Цепко держась друг за друга, группа маневрирует, пытаясь предугадать намерения «волка». Так продолжается до тех пор, пока «волк» не переловит всех. Затем роли распределяются по-новому, и игра возобновляется. Играют, пока не надоест [4].

5. «Волк и олени»

Среди детей выбирается водящий, он будет «волк», остальные «олени». «Волк» садится на корточки в засаду, а «олени» ходят вокруг него табунком. Внезапно «волк» срывается с места, чтобы схватить зазевавшегося или нерасторопного «олени». Все разбегаются. Тот, кого поймали,

выходит из игры. Игра продолжается, пока не будет пойман последний участник, который и станет новым «волком» [5].

6. Аргамчылаар (игра с арканом)

Хороводная игра с арканом. В старину она проводилась в местах летних кочевий, на высокогорных плато. Количество участников не ограничено. В игре используется ременный аркан, концы которого связывают. Играющие берутся руками за аркан и, растягивая его, образуют круг. Все стоят с внешней стороны лицом внутрь круга. Участники запевают песню и одновременно в ритм песни делают вытянутыми руками резкие движения вверх, ассоциирующиеся с набрасыванием аркана при ловле оленя. Один из участников — водящий, он находится в центре круга. Его задача — задеть кого-либо из участников игры, тем самым сделать себе замену. В ответственный момент участники, уво-

рачиваясь, могут выпускать аркан из рук, чтобы затем снова вернуться в игру [6].

7. Тэбек (зоска)

Игра мальчиков. Тэбек делался из кусочка оленьей шкурки с мехом, утяжеленной свинцовой накладкой. Свинцовую пластинку прикладывали к шкурке и крепко зажимали по кромке. Подбросив этот волан с руки, дальше его подбивали ногой. Суть игры заключается в том, что играющие, соревнуясь в ловкости, поочередно подбивают тэбек стопой ноги — кто больше раз подбьет, не дав волану упасть на землю. Устраивали также перебрасывание тэбека от одного участника к другому, стоя в общем круге [7].

8. Неш ойнаар (игра палочками)

Играют дети в количестве до 6 человек в любое время года. Для игры

делается 25 плоских, гладко оструганных палочек длиной 15 см, шириной 1 см. После определения очередности первый по очереди игрок кладет все палочки на раскрытую ладонь, затем подбрасывает их вверх и, быстро повернув руку, ловит тыльной стороной кисти. Если на руке останется нечетное количество палочек, игрок одну откладывает себе и продолжает броски. Особенность заключается в том, что после броска на руке всегда должно быть нечетное количество палочек, дающее право получить приз — одну палочку и продолжить упражнения, пока не лишишься этого права. После чего в игру вступает следующий участник.

Правила игры:

1) если после первого броска на руке остается четное количество палочек, игра продолжается, но без права получить приз — палочку;

2) когда же и после второго броска остается четное количество палочек, то право хода передается следующему игроку;

3) если после броска на руке не останется ни одной палочки, то право хода передается следующему игроку.

Игра продолжается до тех пор, пока не будут разыграны все палочки. Победитель тот, кто наберет большее их количество.

Часто игра заканчивалась тем, что проигравших наказывали щелчками, производимыми при помощи палочки. Удерживая палочку за нижний конец, нужно оттянуть верхний и отпустить, ударив в лоб проигравшего. Количество ударов определяется разницей в количестве имеющихся у участников призовых палочек в конце игры [7].

9. Игра в оленей

Играли дети 4—6 лет. «Оленем» служил прутик. Разместив прутик между ног, играющие садились верхом на своих «оленей», как русские на «лошадку», и игра начиналась.

Устраивали соревнования в беге — кто первым прискачет к намеченной цели [6].

10. Шантюш (игра в мяч)

Играли дети 6—8 лет. Игра состоит из разнообразных упражнений с деревянным мячом (шаром) диаметром 5—6 см, который подбрасывали и ловили разными способами — двумя руками, одной правой, одной левой и т.д. Использовали для этого и еловую шишку. Играли два-три человека. Заранее договаривались о порядке выполнения упражнений. Игрок, допустивший ошибку или не поймавший мяч, передавал очередь следующему игроку [8].

11. Стрельба из лука

Стрельбой из детского лука занимались мальчики. Стрелы не имели острых наконечников, были тупые по форме. Затеска топором на стволе дерева обо-

значала мишень. По уговору участников устанавливалось расстояние до мишени, оно обозначалось чертой, проведенной на земле. Стреляли по очереди, за этим следил старший из ребят. Он обеспечивал безопасность и определял результаты. Об очередности также договаривались заранее. Учитывалась точность попадания.

При одинаковом количестве пущенных стрел побеждает участник, попавший в мишень большее число раз [8].

12. Шагайлаар (игра в бабки)

В краю охотников и оленеводов особо ценились меткий глаз, метание на дальность и в цель. Играли надкопытными костями диких животных — сохатого и изюбра. Бабки ставили в ряд и сбивали с расстояния каменной плиткой (битой). Сбивший бабку забирал ее в собственность и получал право следующего броска. С промахом очередь переходила к другому игроку. В конце игры определялся победитель, им становился участник, выбивший большее количество бабок [9].

Примечания

¹ Васильев Н.В. Краткий очерк быта карагасов // Этнографическое обозрение. М., 1910. Кн. 84—85. № 1—2. С. 46—76.

² Евсенин И.А. Карагасы (краткий очерк). Красноярск, 1919.

³ Стоянов А.К. Тофаларские народные песни: Материалы фольклорных экспедиций 1975—1976 гг. / Иркутский обл. науч.-метод. центр народного творчества и культ.-просвет. работы. Иркутск, 1980. С. 7—8.

⁴ Назаркин А.Д. «Аргамчи-ыры» — большой праздник маленького народа // Тальцы. 2004. № 1 (20). С. 3—9; Он же. Игры народные: Метод. пособие / Новгородский обл. дом народного творчества. Великий Новгород, 2008. С. 20—21.

⁵ Рассадин В.И. Тофаларско-русский, русско-тофаларский словарь. Иркутск, 1994.

Список информантов

1. Варвара Васильевна Адамова, 1917 г.р., пос. Алыгджер, зап. в 1990 г.
2. Александра Васильевна Шибкеева, 1923 г.р., с. Нерха; зап. в 1990 г.
3. Владимир Яковлевич Болхоев, 1928 г.р., с. Верхняя Гутара; зап. в 1991 г.
4. Тамара Николаевна Кочан (дев. Баканаева), 1953 г.р., пос. Алыгджер; зап. в 2001 г.
5. Матрёна Николаевна Шибкеева, 1914 г.р., пос. Алыгджер; зап. в 1990 г.
6. Владимир Васильевич Адамов, 1927 г.р., пос. Алыгджер; зап. в 1991 г.
7. Степан Николаевич Арактаев, 1920 г.р., пос. Алыгджер; зап. в 1990 г.
8. Екатерина Николаевна Кангараева, 1922 г.р., пос. Алыгджер; зап. в 1991 г.
9. Владимир Николаевич Шибкеев, 1929 г.р., пос. Алыгджер; зап. в 1991 г.

ЛОЕМСКИЕ СКАЗКИ В ЗАПИСЯХ XXI В.

В настоящей публикации мы представляем небольшую часть материалов по сказочной прозе, записанных в начале XXI в. от русского населения, проживающего в Прилузском р-не Республики Коми, в населенных пунктах, относящихся к Лоемской и Спаспуровской сельским администрациям. Фольклорная традиция Лоймы попала в поле исследовательского интереса относительно недавно; на сегодняшний день опубликовано несколько работ, посвященных отдельным сюжетам похоронно-поминальной обрядности, свадебной поэзии, заговорно-заклинательному репертуару¹.

Сотрудниками Института языка, литературы и истории Коми Научного центра РАН во время нескольких экспедиций (2004—2006, 2009 гг.) было записано более 40 текстов (разной степени полноты) на 20 сюжетов: волшебные, новеллистические, сказки о хитрых и ловких людях, сказки о животных, кумулятивные сказки. В репертуаре некоторых исполнителей зафиксированы сказки, отсылающие к литературным произведениям («Ночь перед Рождеством» Н.В. Гоголя, «Сказка о попе и его работнике Балде» и «Сказка о царе Салтане...» А.С. Пушкина, «Конек-Горбунок» П.П. Ершова, и др.).

Для данной публикации мы подготовили 7 текстов, записанных от 4 исполнителей.

№ 1. Сказка о падчерице (СУС 480=АА 480*В Мачеха и падчерица)

Старик да старуха жили. У их была девушка падчерица. А старуха-то любила... Ай де у старика-то была девушка. Они [старик и старуха] женились, у их у обеих по девушке. Та падчерица, а та ей родная, матери-то. Она родную-то всё снабжала и била², и косу длинную такую приделывала, чужую привязывала. И все в косу назаплетат ленточек-то и всё. А эту [падчерицу] всё заставит вот, навалит. Куды-ко поедут в гости, тех набасит, повезёт, а её всё оставит, этой падчерице-то стариковой-то задание задаст. Чё-ка как-ко вот навалит пшеничины-то чё: «Вот всё перекатай³, все худые зёрнышки выбери, всё, чтобы эти, эта пшеница была перекатана по зёрнышку. Отдели

штёбы, пока мы ходим». Она, она-то, чё же, девка, опять захныкает: «Чё же где, говорит, как же мало ж тут отделишь, столько зерна!» А её, она хорошая лопатчица⁴-то, всем поточкам⁵ всё маленьким, всё чё-ко давала, к окошку придёт, им бросит, то крошечёк, то зёрнышек. Они её полюбили. Потом это... Она уважала всех, любила. А сама ненабашенная, ниче. Еще старуха-то ещё и намажет её чё-ко да всяко. Ну чё-то она тоже людям да и жениху-то своему тоже чё-то, видно, пользу сделала.

Ну, она потоцёк-то кормила, потом пришла под окошку-то петь им, потоцкам-то, да: «Ой-ой-ой, — говорит, — мне чё будет. Как я, — говорит, — справлюсь, что за ночь вот мне, — говорит, — вот столько-то велаят всё по зёрнышку перекатать». Они, потоцки-те: «Ты, — говорят, — не расстраивайся. Мы тебе всё разделим сейчас, приедем, и всё будет готово: в том будет то, в том будет то». Оне вот прилетели, у его живо, потоцка берёт пшеницу, кладёт в то, та худое — в то, и живо в два... ещё ранёхонько у её всё отобрали, всё, улети, А не съели, не едят, у них так уж, сказка дак сказка и есть. Сытые прилетели. Ну вот. Приехали с поля. Ой, та со с падчерицей [т.е. с дочерью], пьянёхоньки, басёхоньки. Там у королей была. Ну, а та [падчерица]: «А я вот всю ночь не спала, всё, — говорит, — тут, всё перекатала по зёрнышку, — говорит, — всё у меня готово». Ну вот, ладно.

На другой день опять так жо. Опять... Не так. Старик-от всё ханькал⁶, что: «Свою дак басышь, а мою не басышь!» — «А вот твою, — говорит, — чё. Посади, сади её, — говорит, — в сани и повези её, — говорит, — к деду Морозу. К деду Морозу, — говорит, — повези. Чтобы взад не вози, в лесу оставлей. В лесу оставь».

Старику делать нечего. Старик посадил в дрёвни свою родную доченьку и повёз к Морозку в лес. В лес подъезжает, высаживает и садит к Морозку. Морозко пришёл: «Так и так, что ты тут, девушка, сидишь?» — «А вот, мачеха выгнала, — говорит, — дак отец привёл, оставил меня одну». — «Ну ладно, — говорит, — не расстраивайся. У меня, — говорит, — есть работа тебе. Вот тебе, — говорит, — работа. Ты, — говорит, — иди, там у меня, — говорит, — спальня, постеля у меня, перина, говорит, у меня. А сейчас как-то мне стало негодно⁷ спать на ей, твёрдо». Мороз-от, дедушко такой Мороз, посватался к ей. А её уклал не морозом девушку-ту, где она сидела, а ёлочки такие стали зелёнькие, тепло дак. Но она потом встала, потом давай идти его перину расхлопывать. А перина большая! Расхлопала, расхлопала, расхлопала. А какие у нее тоже товарищи же были... сделала перину-то и опять ушла оттуля. А оттуля ушла уже ведь. Шубку он ей дал. Мороз был шибко! Она стала

в шубке, в шубке уж сидит. Он чё-то ещё какие-то всякие дела стал. Потом подкастил карету, девушку набасил в шубке, во всём хорошем, и тройку борзую, ох, какую тройку! Ну вот. И усадил её, и сел сам. Пока ехали, холодно-то дак, ехал с ей: «Ну вот теперь я тебя, — говорит, — вывёз, ты мне услужила все услуги». В избе у его всё сделала, всё везде ему помогала. Он на эту тройку и усадил её. И ей дал приданое — золота ящичек небольшой, серебра и золота, смешичей всего. И самый раз одел как какую купчиху, в шубке, во всём хорошем.

Вот она едет из лесу. Ой, на конях колокольцы бренчат, она сидит, тройка бежит борзая. Она сидит, правит. Ну, потом... Подъезжает к дому-то к ихнему-то. Её встречают, говорят: «Ой, падчерица приехала, падчерица приехала!» Та [старуха] на старика: «Ты о чём, пошто её, как оставил?» — «Ак ты, — говорит, — мне ведь бить не велела, так и велела живую оставить, дак чё. Она, — говорит, — вот сидела». Она приезжает, её встречают. Вдруг к ей подходит жених, и тоже к ей и садится: «Ну вот, — говорит, — и приехали. Свадьба будет, ино будем женить, — говорит, — а приехали раз невеста да жених дак. И вы, — говорит, — давай басытесь», — старухе-то говорит с девкой-то. И оне поехали. Оне поехали.

Стало лето как-то, ни сани, ничё. Такие они оба [падчерица с женихом] хорошиё. Ну, как в сказке, в сказке и есть. Оба уж как надо срежены⁸. А те [старуха с дочерью] поехали туды. Им надо за речку-то ехать как-то, а речка-то мост тут да и худо. Они поехали на свадьбу-то, на пирот да с мостом-то да и провалились в воду. В воду-то провалились да оба-то в речке, обе в речке-то стали бродить, ползать. Та [дочь мачехи] ревет: «Ой, спаситё, ой, спаситё!» А у её коса длинная, ленточка была ещё заплетена сюды, коса была у падчерицы-то [т.е. у дочери]. У её коса-то была привязанная, она в воде-то бродила, у её коса-то отстала. У её чапчик какой-то был наложен. Чапчик спал. Она не злат, как выбраться, падчерица-то [т.е. дочь], из речки-то. А те на карете-то, жених и невеста, уехали к венчу, они поехали к венчу. Поехали к венчу, и старик у их на козлах, и повёз их к венчу. Они с золотом, с серебром, тройкой лошадей и всё.

Так вот не надо издеваться-то над человеком-то. Надо каждого уважать... К тому это примеры. Так и сказано, что вот что, надо не себя уважать, а людей [1]⁹.

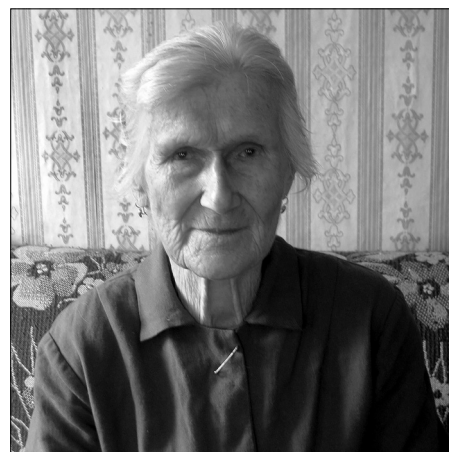
№ 2. Морозко

(СУС 480=АА 480*В Мачеха и падчерица)

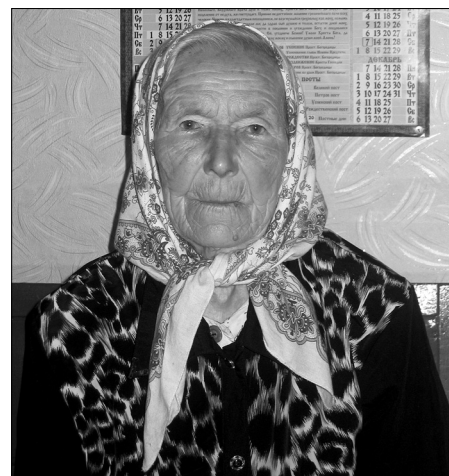
Жили старик со старухой. У них были две дочери. Одна у старика была. У старухи была родная, а другая была падчерица. Родную дочку она баловала, жалела, всё



Александра Ильинична Лобанова, 1923 г.р.



Зинаида Павловна Помысова, 1909 г.р.



Агния Павловна Лобанова, 1920 г.р.

для неё делала. А неродную дочь, падчерицу, она не любила. Посылала её... Родная дочка и понежится, и поспит, и угостит она её вкусными шанежками да пирожками. А падчерицу всё заставляла работать, посылала её в морозную погоду за водой, за дровами. Она должна была и дом убирать, и печку топить, и хлебы стряпать, и за скотом ухаживать.

Возненавидела мачеха свою падчерицу и стала донимать старика, чтобы он увёз её в лес и оставил там. Увёз старик падчерицу в лес, дочку, дочку свою, рѳдную дочку в лес, и оставил там.

[Дочь спрашивает]: «Батюшка, скоро ли ты сюда приедешь?» — «Скоро, доченька, я приеду, увезу тебя». А приколотил к дереву дощечку. Постукивает дощечка, вот и думает дочка, что батюшка её всё ещё в лесу дрова рубит. А батюшка давно уже домой приехал, и горюет батюшка. Донимает его старуха, где оставил свою дочку. Отправила-то она её на съедение волкам. Сидит дочка, ждѳт своего батюшку. Не едет батюшка, а дощечка всё постукивает, постукивает о дерево.

Ночь пришла — нет батюшки. Уже утро наступает, батюшки всё нет. И вдруг приходит дедушка, седой, в шубе, в больших рукавицах. Рукавицами хлопывает, нога на ногу постукивает. И спрашивает: «Тепло ли тебе, девица?» А девица уже дрожит, замерзает. Ей очень холодно. «Тепло, дедушка, тепло!» Ушѳл дедушка. Снова приходит, снова её спрашивает, а принѳс он ей тѳплую шубку. «На, согрейся, красная девица. Шубку я тебе принѳс». Поблагодарила его красная девица за шубку. Укрылась шубкой, сидит. Всѳ батюшку поджидает. А дощечка всё постукивает, постукивает.

Снова приходит дедушка Мороз: «Тепло ли тебе, красная девица?» — «Тепло, батюшка, тепло!» Ага. А сама коченеет, сама дрожит. Дал ей дедушка тѳплые валенки. Обулась девушка. Ну, тут хоть кто, дочка или как, хоть как её, красная девица. Теперь уж деду Морозу дак она — красная девица. Обулась красная девица в валеночки. Сидит. Снова опять, всѳ поджидает батюшку. Не едет батюшка.

Третий раз пришѳл к ней дедушка Мороз. Опять спрашивает: «Тепло ли тебе, девица?» — «Тепло, батюшка, тепло!» И приходит к ней дедушка Мороз, приезжает на тройке: «Вот тебе, красная девица, за твоѳ терпение, за твою доброту, за твоѳ доброе отношение я тебе привѳз сундук добра. Поезжай сейчас домой и... добро, добро тебе в сундуке!»

Села, посадил красную девицу на тройку, на тройку лошадей, и поскакала тройка лошадей. Едет девица, а дома собачка кричит: «Ой, старикова дочка едет на тройке, сундук везѳт добра!» Старуха кидает ей блины. Просит сказать, что... угрожает ей: «Скажи, что стариковой дочери косточки везут!» Слышит: звенят бубенчики, колокольчики. Тройка примчалась, стоит у двора, а на саних сундук. Раскрыла старуха сундук и диву дивуется. Там всякого добра: и платья, и шубы, и валенки, и рукавицы.

Захотела она отправить туда же свою дочку. Отправила старика. Посадила её. Повѳз старик дочку старухину. Посадила

еѳ под ѳлочку. И поставил дощечку. Постукивает дощечка. Сидит старухина дочка, замерзает, коченеет, дрожит вся и ждѳт, когда к ней придѳт старичок лесной и принесѳт ей добра: золота да сѳребра, да на тройке лошадей приедет. Приходит к ней старичок, спрашивает: «Тепло ли тебе, девица, тепло ли тебе, красная?» Отвѳчает ему: «Иди, старик! Вези... Приезжай сюда быстрее на тройке лошадей да вези мне сундук добра!»

Ушѳл от неѳ старичок, ничего ей не оставил. Другой раз приходит старичок, снова её просит у ней, спрашивает у неѳ: «Тепло ли тебе, красная девица?» Снова она на старика кричит, шумит, ругается, называет его: «Иди ты, старик, приезжай сюда на тройке, привози мне добра!»

Третий раз старик приходит да приезжает, и приезжает, привозят его три собаки. На трѳх собаках приезжает. Санки поставлены, а на санках сундук стоит. «Вот поезжай, везите его, собаки, везите красную девицу домой к старухе». А дома уже собачка лает: «Старухина дочка едет, еѳ три собаки везут, и сундук. А в сундуке-то у неѳ положены камни да угли!» Старуха и блины бросает, и всѳ: «Поезжай, старик, да говори, что старухина дочка едет, везѳт сундук добра да золота, едет на тройке». Вдруг слышит лай собак. Прибегают собаки. Посмотрела старуха, открывает сундук, а там лежат камни да угли. Вот и наказал её добрый дедушка Мороз за то, что она грубая да жестокая, да неприветливая. Вот сказки такие [2].

№ 3. Сказка про медведя (СУС 161А* *Медведь на липовой ноге*)

Один мужик в капкане заловил медведя. Ну... А медведь-от оставил ногу-то в капкане, без ноги ушѳл хромой. Ну вот. Он эту ногу принес домой, остриг, и бабушка-то шерсть эту стеребила и прѳсь... прѳсь¹⁰ [села], на пече сидела, прѳла. Тут и немного речи, а сказка дак сказка и есть. Ну вот. Потом медведь-от... задумал мужику-то отомстить и пошел ночью. А мужик-от опѳть — медведю отомстить. Мужик-от западню открыл, пол и двери оставил пѳлы¹¹, а медведь-от узнал, где как у его нога-то. Медведь скерлит¹², скрипит на трех ногах. Старик, старуха чуют. Старуха на пече сидит, прѳдѳт шерстку его. «Скирды, скирды, скирды, — говорит, — на дѳбовой ноге, на берѳзовой клюке! Кто, — говорит, — шерстку... стриг, шерстку прѳдѳт, — говорит, — сапоги кроит?» Скажет опѳть: «Сапоги подшивает», — говорит. Ой, ведь интересно шибко! Медведь-от всѳ идѳт, тут пѳлы-те двери-те, да и приговаривает. Ну. Потом последнее-то слово, как же это он сказал? «Скирды, скирды, скирды, — говорит, — на дѳбовой ноге, на берѳзовой клюке. Кто, — говорит, — моѳ мяско варѳт, мою кожу сушит, мою шерстку прѳдѳт, того,

говорит, я съѳм, съѳм». На двери-те ступил да в западню-ту да в гѳлбец¹³ и пал. Да старик, мужик его тут и заловил. «Вот тебе и поел. Ты меня, — говорит, — ты хотел меня изловить, а нет, я тебя хитрые, говорит». Мужик-от западню захлопнул, да и во дворе-то тут и запер, медведя-то этого. Вот я чего попало всяки тоже рассказываю [1]¹⁴.

№ 4. Сказка про репку (ср. СУС 37 *Лиса-нянька (плачѳ)*)

Жили-были дед да старуха. Вот посадил дед репку на голубенку. На голубенку — это значит на чердак. Ага. Пошѳл дед репку смотреть. Ой, вы... росла, росла репка на голубенке, выросла. Выросла. Ага. Стал дедка эту репку тянуть — не вытянул. Позвал бабушку. Вытянули с бабушкой репку, а бабушка не может с голубенки спуститься. Он посадил её вместе с репкой в мешок, да и отпустил мешок вместе с репкой. Полетели с голубенки бабка да репка. Бабка схватилась за репку, села на репку и сидит. Репка вниз, а бабка на репке сидит. И упали. Ага. А еще дед её спросит: «Бабушка, а бабушка, ушиблась? Бабка ушиблась?» — «Нет, не ушиблась!» Она на репке сидела, репка её сохранила.

Вот пришли, дедушка спустился с голубенки. Ага. Развязал мешок. Вышла бабушка из мешка. Вынули они репку и стали репку кушать. Вот [2].

№ 5. Сказка о животных (СУС 158 *Звери в саях у лисы (старушки)*)

Сказка сказывается, значит. Жили-были дѳда да баба. У них были дети: сын да дочь маленькие. Муж ходил, дрова заготавливал, сѳно возил, хозяйка ему хлеб пекла, обѳды готовила. Вот [в] один прекрасный день хозяин поехал в лес за дровами. Ехал, ехал, ехал. У его завѳрочка¹⁵ оторвалась. Оглобля на завѳрке, завѳрка называется, и оглобля вложена, и сопряжена лошадь. Это оглобли, это завѳрка вложен в этот конец, а этот в лошадь запряжена в эти концы в оглобли. Вот. Он едет. Ехал, ехал на просторе, попадает медведь навстрѳчу: «Дед, дед, посади меня! Увязи меня с собой, я устал!» Дед: «Садись давай!» Посадила медведя. Ехали, ехали, он снова едет. Волк попадает навстрѳчу. Волк попал навстрѳчу. «Дед...» Опѳть стал также проситься у дѳда. Волка он посадил, медведь... этот дед. Попадает лисичка навстрѳчу. Лисѳнку посадил, также она стала проситься. А дед и говорит: «Ты, лиса, хитрая! Да ты меня не обмани!» Потом зайчик последний попадает. Зайчик: «Бу-бу-бу-бу, дед, посади меня да повези, у меня ножѳньки устали, бѳгать больше не могу!» Дед: «Садись давай, ты маленький!» Посадила его. Ехал, ехал, завѳрка тогда

и оторвалась. Много насадил. Вот она, завёрка, оторвалась. Он говорит: «Давай, последите! Идите, медведь, давай, первый ты сел, из-за тебя, ты тяжёлый. Иди, завёрку принеси». Он колодину каку-то принёс, это дряхлую. «Это не годится!» Посылает волка, волк приносит, большое како-то бревно принёс. «Это не годится. Надо вот такую». Лисичка ушла, вичку¹⁶ принесла. «Эта мала». Зайчик ушёл — травинку принёс. «Это тоже, — говорит, — не годится! Давай садитесь и храните мою лошадь, чтобы куда не ушла. Я сам пойду. Надо черёмуховую вицу. Из её завёрку делать». Он ушёл по завёрку по эту, вицу искать, они в то время у его лошади съели. Лошадь съели, в середку мох набили и поставили на ноги. Он приехал, завёрку сделал, лошадь запряг. Понудил, ехать надо, лошадь пала, поглядел: у его всё распорото, лошадь съедена, всё мясо, только кожа одна. А они все убежали. Вот сказка кончилась [3].

№ 6. Как казак попа обманул (СУС 1561 Усердный работник)

Нанял поп работника. У его, попов, семьи большие были. По семь, по восемь ребёнков. Попадья только обеды готовила, а он служил опеть духовно. Вот эта, вот этот работник побыл. День дождит¹⁷, они день дома живут — нельзя на сенокос идти. Другой дождит. Он говорит, хозяин, поп, священник: «Ну, давай...» Пёрво поели. На улице всё дождит. Он говорит: «Давайте, я сразу...» Раньше утром утренний обед называли, теперь завтрак зовут, раньше обед называли. «Ну, давайте ну сразу попавжнаем¹⁸». Это дневное, теперь днём зовут обед, а раньше павжна называли. Павжна. «Давайте снова, пока дождит, дак [пообедаем]». Потом поели это, попавжнали. Всё дождит. «Давайте снова поужнаем, говорит, зара́з. Потом передождит, дак на работу пойдём». Только сели, поужинали. Зара́з всё из-за стола не выходили. Хозяйка носит, там подновляет, а много ли съест-то ведь не наешь. Потом. И вдруг солнце [в]стало, погода разгулялась. Поп и говорит: «Давай, казак¹⁹, надо идти на работу. Сейчас, — говорит, — солнышко выглянуло» — «Всё, говорит, пообедали, попавжнали, поужнали, а после ужны все лёжаться спать. Я спать пойду!»

Вот так. Лёг и до утра спал. Поп больше кормить казака не стал три раза зара́з. Вот так. Тоже казак надул своего священника [3].

№ 7. Где гора? (СУС 2016*АА *2015 I, 2018= АА*2015 I)20

- Где гора?
- Черви выточили.
- Где черви?

- Гуси выщипали.
- Где гуси?
- На леса улетели.
- Где леса?
- Люди вырубил.
- Где леса?
- Люди вырубил.
- Где люди?
- Люди примерли. У попа под окном, под белым полотном.

Видишь, умрут дак, у черквы вот раньше у нас хоронили, у черквы дак. У попа под окном, под белым полотном. Полотном жо... умрут, дак закрывают, дак так вот. У попа под окном, под белым полотном. [Детям такую сказку рассказывали?] Да, рассказывают <...> Пела бабушка, как пела... [4].

Примечания

¹ Крашенинникова Ю.А. Похороны «по-репному» (о некоторых фактах похоронно-поминальной обрядности северных русских) // Антропологический форум. 2009. № 10. С. 299—310; Она же. Свадебные приговоры и диалоги Прилузского района Республики Коми (по экспедиционным материалам второй половины XX — начала XXI в.) // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 10. М., 2007. С. 33—50; Она же. Скотоводческая магия русского населения села Лойма // ЖС. 2009. № 3. С. 18—20; Krashenninnikova Yu. Charms and Incantational Magic of the Northern Russians (In Records of the Early Twenty-first Century) // Folklorica. 2009. Vol. 14. P. 27—56.

² Басить (сов. набасить, причастие *набашенная*) — сев.-вост. рядиться, наряжаться; шеголять, красоваться (*Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1995. Т. 1. С. 52).

³ Перекаывать (зерно) — отделять хорошее зерно от испорченного.

⁴ Лопатчица — возможно, работница, от *лопатить* — перен. «выполнять тяжелую работу» (*Ефремова Т.Ф.* Новый словарь русского языка. Толково-словообразовательный. М., 2000. Цит. по электрон. версии: <http://www.efremova.info/>).

⁵ Поточки — маленькие птички.

⁶ Ханькать — арх., перм. хныкать, плакать (*Даль В.И.* Указ. соч. Т. 4. С. 542).

⁷ Негодно — неудобно.

⁸ Срежены — от *сряжены*, здесь в значении одеты, наряжены.

⁹ В тексте обнаруживаются параллели с кинофильмом «Морозко», снятым А. Роу в 1964 г. (ср. эпизод, в котором мачеха и ее дочь проваливаются с моста в реку, при этом дочь теряет привязанную к волосам искусственную косу); вероятно, этот яркий киноэпизод произвел впечатление на исполнительницу, поэтому был включен в повествование. З.П. Помысова использует мотивы из других сказок, например по-

мощь птиц при перебирании падчерицей зерна (ср. *Золушка* СУС 510А).

¹⁰ Пресь — от *прять*.

¹¹ Пóлы — открыты.

¹² Так в аудиозаписи. Возможно, огорка информанта.

¹³ Голбец — подполье, подпол.

¹⁴ Эта же сказка была записана от З.П. Помысовой в 2009 г. Запись 2009 г. фрагментарна, избегает подробностей, однако отметим интересную деталь: чтобы создать «картинку» прядения, информантка включает в текст цитату из стихотворения И.З. Сурикова «Детство». Ср.: в сказке: «Он [медведь] идёт ещё и это напевает, а бабушка за прялкой молча лён прядёт: “Ишь, говорит, свисает, огонёк свисает, зимний вечер длится, длится без конца”»; у И.З. Сурикова: «...Матушка за прялкой / Молча лён прядёт. / Избу освещает / Огонёк светца; / Зимний вечер длится, / Длится без конца...».

¹⁵ Завёрка — одна из деталей упряжи лошади.

¹⁶ Вичка, вица — прут.

¹⁷ Дожджит — идет дождь.

¹⁸ Павжна — обед, *павжнать* — обедавать.

¹⁹ Казак — наемный работник.

²⁰ Текст функционировал как песня-сказка. В интервью А.П. Лобанова продемонстрировала оба варианта исполнения текста (в форме рассказывания и речитатива, т.е. в напевной форме).

Список информантов

1. Зинаида Павловна Помысова, 1909 г.р., д. Козловская (бывш. Ракинская) Лоемского с/с; зап. Ю.А. Крашенинникова в 2006 г.

2. Александра Ильинична Лобанова, 1923 г.р., урож. д. Тарасовская, живет в с. Лойма Лоемского с/с; зап. Ю.А. Крашенинникова в 2006 г.

3. Нина Яковлевна Безносилова, 1923 г.р., урож. д. Лехта Лоемского с/с, живет в д. Красная Гора Спаспуровского с/с; зап. Ю.А. Крашенинникова в 2005 г.

4. Агния Павловна Лобанова, 1920 г.р., урож. д. Филипповская Лоемского с/с, живет в д. Кузнецовская Лоемского с/с; зап. Ю.А. Крашенинникова в 2009 г.

Сокращения

СУС — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л., 1979.

Предисловие, публикация и примечания Ю.А. КРАШЕНИННИКОВОЙ,

канд. филол. наук;

Ин-т языка, литературы и истории Коми научного центра УрО РАН (Сыктывкар),

П.А. ШАХМАТСКОЙ, Национальная библиотека Республики Коми (Сыктывкар)

С.М. ЛОЙТЕР

«ПОСЛУЖИ-КО, СЫН МОЙ МИЛЫЙ, СТАЛИНУ-ОТЦУ...»

(советские мифологемы в колыбельных песнях)

Так сложилось, что именно Карелия с ее богатейшей народнопоэтической традицией, с ее выдающимися сказителями явилась в 1930—1940-е гг. регионом, где фольклористика особенно сильно испытала на себе давление тоталитарного режима. Изданная в 1994 г. книга «Фольклор России в документах советского периода: 1933—1941»¹ свидетельствует о том, как государство, насаждавшее тезис о расцвете фольклора в советскую эпоху, превращало фольклористику в один из инструментов упрочения культа Сталина, внедрения советских идеологических мифов. Узаконивалось немыслимое ранее в науке руководство фольклорным процессом. В Карелии оно обрело характер тенденции. С этой целью проводились инструктивные слеты сказителей, совещания с отчетами и «обменом опытом» собирателей по оказанию им помощи. Летом 1938 г. состоялось первое Всекарельское совещание, а в мае 1939 г. — Всесоюзное совещание сказителей в Петрозаводске, на которое приехало около 100 сказителей из Карелии, Архангельской области, Коми АССР, Украины и Белоруссии. Как было принято, совещание направило коллективное письмо сказителей тов. Сталину, в котором «былинники карельские» дают «слово верное» и обещают отдать «жизнь за отца за Сталина, / За забутушку о нас да за великую»².

Результатом сотрудничества собирателей со сказителями явились многочисленные псевдофольклорные тексты, сочинители которых оказывались апологетами сталинского режима. Созданный ими мифологизированный образ заступника и дарителя счастья товарища Сталина, других деятелей партии и советского правительства превращал эти тексты в панегирики. Между тем эти фальсификации и подделки получили жанровое определение — «новины», и о них теперь уже существует немалая литература³. Однако справедливости ради следует признать, что первое серьезное исследование «сталинского фольклора» принадлежит американскому слависту Фрэнку Миллеру, защитившему в

1990 г. диссертацию «Folklore for Stalin: Russian Folklore and Pseudofolklore of the Stalin Era», в том же году она была опубликована в Нью-Йорке и Лондоне; в 2006 г. переведена на русский язык⁴.

Материалы убеждают: новины — сочинения прежде всего известных сказителей, чьи имена были на слуху, знатоков традиционных жанров — былин, причитаний, сказок. Именно эти жанры, сопряженные с определенной публичностью исполнения, стали материалом для сотворения советского «новодела» — новин-плачей, новин-былин, новин-сказов. Тем неожиданнее для меня стал факт, что принудительно-добровольное сознание сказителей с внедренными в него идеологемами распространилось на такой жанр поэзии пестования, каким является колыбельная песня.

Среди создательниц таких колыбельных песен — одна из лучших севернорусских сказительниц советского времени Анна Михайловна Пашкова, прекрасный знаток разных жанров традиционного фольклора (ее репертуар — 35 похоронных, бытовых и свадебных причитаний, 15 былин, 15 сказок, 320 пословиц, 40 загадок, большое количество обрядовых песен, несколько духовных стихов, заговоров и др.)⁵. Пашкова — наиболее талантливая после Федосовой вопленица, 9 традиционных плачей которой представлены в сборнике «Русские плачи Карелии»⁶. В другом собрании — «Былины Пудожского края»⁷ помещено 15 полноценных эпических песен. 16-й номер под названием «Былина» — это нелепый, мозаичный текст, сумбурное соединение разных исторических реалий и лиц — Киева, князя Владимира, Советской Расеюшки, где «новые богатыри явились <...> / Богатырь есть Сталин красно солнышко...», а за ним Папанин, Кренкель, Шишов, Федоров, Валерий Чкалов, Седов и Бадигин. Другая лексика, другой стиль — политических лозунгов, официальных штампов и газетных клише. В «Русских плачах Карелии» наряду с упомянутыми традиционными плачами в отдельном разделе — плачи Пашковой о Ленине «Наше красное ты солнышко» и «Бессмертному Ленину», плачи-сказы «Ему ветра повиновались» (о Чкалове) и «Другом

нашим, Горький, ты мне кажешься». В местных газетах, альманахе «Карелия» один за другим печатались сказы Пашковой «Чем Москва прославилась», «О Ленине», «Колхозница», «Раскрепощенная женщина», «Сказ о колхозных яслях», «Расцветает город в тундре», о «выборах всенародных».

Механизм работы со сказительницей (в 1933 г. после смерти мужа, кстати раскулаченного, она переехала из д. Семеново в Петрозаводск), обратившей на себя внимание властей, вовлеченной в общественную жизнь, обласканной, раскрывают биографические материалы из книги «Носители фольклорных традиций (Пудожский район Карелии)». «Ей (Пашковой. — С.Л.) подарено много книг, проведено радио и выписаны газеты. В Институте, куда она часто заходит, с ней проводятся беседы о текущей политике, решениях партии и правительства. Анна Михайловна является постоянной гостьей на вечерах Института, проводимых в праздничные дни, 1 Мая, 7 ноября и др., выступает со своими произведениями. Пашкова принимала активное участие в работе конференции сказителей в 1939 г., состоявшейся в Петрозаводске, в июле того же года ездила на конференцию сказителей в Москве. Как талантливая сказительница Пашкова награждена почетной грамотой Карельского правительства и избрана в члены Союза Советских писателей Карелии»⁸.

Хранящаяся в архиве Карельского научного центра «байка» (в Карелии колыбельные песни называли *байками*) А.М. Пашковой, записанная Е. Родиной в августе 1938 г., до сих пор не была известна. Она неоправданно велика (более 170 стихов). Можно предположить, что «байка» записывалась собирателем (кстати, она записывала от Пашковой сказки и другие тексты) не в один присест, а на протяжении нескольких встреч. Готовность выполнить социальный заказ, желание выразить официальную точку зрения деформировало жанровую природу текста, рассчитанного на интимное, домашнее, камерное исполнение. А механическая контаминация многочисленных микросюжетов и мотивов традиционной колыбельной со злободневными газетными лозунгами и штампами

СОФЬЯ МИХАЙЛОВНА ЛОЙТЕР, доктор филол. наук; Карельская гос. пед. академия (Петрозаводск)

превратила текст в нечто эклектичное, искусственное, маловразумительное, а подчас просто в бессмыслицу.

Из той же деревни Семеново Пудожского района родом другая сказительница — Александра Тимофеевна Конашкова (грамотная), невестка знаменитого сказочника Федора Андреевича Конашкова. Она обратила на себя внимание знанием традиционных свадебных и лирических песен, была не просто участницей, но одной из выступавших в июне 1939 г. на первом Всекарельском совещании сказителей. Из ее выступления: «Когда я пришла в Институт, у меня и в мыслях не было, что мои строки появятся когда-нибудь в книге или газете. Я сказала, что знаю старинные песни. А тов. Лозанова спрашивает: “Не можешь ли ты составить какой-нибудь плач?” Я говорю: “Вы скажите, что мне составить”»⁹.

Социальный заказ Конашкова выполнила. В разделе «Плачи и сказы о вождах и героях Советского Союза» сборника «Русские плачи Карелии» три ее плача: «Потеряла вождя всенародно-го» — о Ленине, «Уж ты, дочь, сестра народная» — о Крупской и «Вечно будем тебя помнить» — о Чкалове¹⁰. Находящиеся в архиве «байки» обозначены самой А.Т. Конашковой как сочиненные ею.

В обеих «байках» традиционные мотивы единичны, импровизацию составляют приспособленные к ситуации усыпления, ее ритмам и интонациям газетные клише и идеологемы. Самое парадоксальное, что о счастливой жизни поет женщина, которая пишет письма в официальные инстанции о своем бедственном положении, отсутствии денег, неустроенном жилье, просит помочь.

И еще две «байки», записанные в Сороке (Беломорск) в 1938 г. В.В. Чистовым от сказительницы Феклы Ивановны Быковой. «Выдающаяся носительница песенной традиции» Беломорья в мае 1939 г. была принята в Союз советских писателей и награждена почетной грамотой Верховного Совета Карельской АССР¹¹. В сборнике «Русские плачи Карелии» наряду с традиционным плачем по мужу во втором, уже упомянутом разделе два плача Быковой («Постройте-ка стены везде да камни» и «Заветы твои все исполнены») посвящены Ленину: «Но дело твое не помрет у нас / Дело твое ведь Сталин ведет»; здесь же ее «Сказ о летчиках, погибших под Архангельском», где опять же есть «Сталин-батюшко».

Байка А.М. Пашковой

Баю, баю, баю, бай
Не ложись-ка ты на край
Не ложись на краёчек
Придёт серенький волчек
Придёт серенький волчек
Тебя хватит за боcek
Тебя хватит за боcek
Потащит во лесок
Потащит во лесок
Отпошет поясok,
А не серенький волчек
Тут молодой паренёк,
Время Ванюшка поспать.
Многодетная я мать,
Три недельки погожу
Да седьмого вырожу
Никуда не ускою
Много денег полуцю
Много денег полуцю,
Всех детей накруцю
Всим дружкам по сапожкам
И по платью девушкам,
Байки, байки, байки, байки
Куплю Вани балалай... (ки).
Балалаечка без струн,
Будет Ванюшка форсун.
Куплю Ванюшки тулуп,
Девяносто один руб.
Куплю Ванюшки сибирку
Пятьдесят рублей с полтинкой,
Куплю суконный пинжачок
Да и красный кушачок
А сапожки на ножках поскрипывают,
А за Ванюшкой девки побегивают
Спит-ко, Ванюшка, мой друг,
Не проси-ко белых рук
Спит ко, Ванюшка, покрипце
Некогда с тобой возитце <...>
Спи-бери, Ванюшка, в ум,
Пойдешь учиться в техникум.
Будет Настенька девица
На все руки мастерица.
Я узнаю это верно
Привалило счастье мне
Будут лётчики и шофер
Капитан на корабле
(Как много — так везде хватит)
Уж я Ванюшку люблю,
Боброву шапочку куплю,
Запрягу я воронка,
Гулять отправлю паренька,
Посажу на облучок,
Одену красный кушачок
А я Настеньке сестрице
Заплету я две косицы,
Я рубашку сошью нову.
Душагреечку парчову.
Руса коса до пояса
Моя Настенька хоро... (ша).
А малютки мои.
Спит-ко, Ванюшко, усни
Спит ко, Ванюшка дружок,
Пролетарский паренёк
Не прохватывайся ты.
Путь широкий бедноты.

Когда росила я вас,
От нужды состарилась
Если лётчиком ты будешь,
Ты увидишь Сталина,
А я Ленину скажу
Поклоню головушку
Што женщинам подарил
Волю и свободушку.
Баю баюшки, баю,
Баю Ванюшку.
Наши девушки не знали
И умом не думали
Што в Верховный Совет
Депутатом выбрали.
Ты, Ванюша, подрастешь
В Красну армию пойдешь
В Красну армию пойдешь
Много пользы принесешь
«Не тужи, моя мамаша,
В Красну армию пойду,
Я живой врагу не дамся
И с поста я не сойду».
Вы проклятые троцкисты
Вы гады шипучии
Наших славных героев
Многих замучили
Оны всюду пробираются
Суют собачий нос
А мой то Ванюшка поправится
Сунет прямо в горло кось.
Враги трудящего народа,
Не просите милости
От тюрьмы и от расстрела
Вам никак не вылезти,
Как у Сталина народу
Всё в закон написано
Конституция для всех
Стала правдой истинной. <...>¹²
Баю, баю, побаяю
Не ругаю, не браню,
Уж вам девушки дивья,
У вас волюшка своя. <...>
Слушай, доченька моя,
Што скажет матушка твоя:
«Когда я была молода
Три тяжких доли имела
Поневолила меня мамаша
Не за милого дружка
Лучше было бы упасть
В воду с крутого бережка
Бай да побай
Мне за байканье подай,
Мне за байканье подай,
Ты живи не умирай
Поторопишься — умрешь
Много слёз наделаешь
Много слёз тоски
До гробовой доски.
А качки, покачки
Качу покачу
А качу покачу
По головке подрачу. <...>
Ты повырастешь больша,
Будешь умна, хороша
На колхозные поля
Пойдешь, Настенька моя,
Когда выспишься подоле,

Наберёшь ума поболее,
На колхозных на полях,
Водить будешь трактора.
Спи сыночек дорогой
Што случилось со мной
Как не думали же мы
И во сне не видели
Што в Союз писателей
Делегаткой выбрали¹³.

Байки А.Т. Конашковой

Баю, баюшки, баю
Баю дочку мою.
Слушай песенку мою —
Про старинушку спую.
В старину мы работали,
В жизни счастья не видели.
На работушку пойдём,
Детей маленьких замкнём.
Жизнь тяжёлая была,
И для нас и для ребят.
Баю, баюшки, баю,
Слушай песенку мою,
Я про нову жизнь спую.
Власть советская пришла,
Жизнь по-новому пошла.
На работу мы пойдём,
Детей в ясли занесём,
Там их кормят и поят,
В чистоте держат ребят.
Баю, баюшки, баю,
Слушай песенку мою.
Как сыночек, подрастёшь,
В Красну армию пойдёшь.
На границе не зевай,
Власть Советску защищай,
И буржуев не пушай.
Баю баюшки, люли,
Помни песенки мои¹⁴.

Баю, баюшки, баю
Баю доченьку мою.
Спи же, дочка милая,
Родилась ты счастливая.
В каждый день и каждый час
Все заботятся о вас.
И как мать, отец родной
Да наш Сталин дорогой.
Пусть ты некрещёная
Будешь ты учёная.
Спи же, доченька родна,
Не будешь мужу ты раба.
При царизме закон был
Муж частенько жену бил.
Ленин в руки власть забрал,
Женщине дорогу дал.
У нас женщина везде,
Она с мужчиной наравне.
Баю, баюшки, баю.
Слушай песенку мою.
Будешь, дочка, подрастать,
Будешь больше понимать,
Будешь счастливо ты жить
И отечеству служить.
А как в школе-то теперь
И не бьют, не мучат.

Чего хочется тебе,
То всего научат.
И читать, и писать,
И по воздуху летать,
И строною управлять.
Баю, баюшки, люли,
Помни песенки мои.

Байки Ф.И. Быковой

Спи, сыночек, спи, прекрасный,
Баюшки-баю,
Когда вырастешь побольше,
Я тебе спую.
Защищать ты будешь, милый,
Родину свою.
Спи-ко, спи-ко, сын любимый,
Баюшки-баю.
Послужи-ко, сын мой милый,
Сталину-отцу.
Ты люби вождя и друга,
Родину свою,
Спи, сыночек мой прекрасный,
Баюшки-баю.

Помри, дитятко, скория,
Ты избавь бедну меня.
(Это когда я была ребенком, мать
убаюкивала так меня. — Ф.Б.)
А теперь тебя качаю,
Ты живи, не умирай,
А советска власть научит,
Будешь летчиком летать,
Будешь летчиком летать,
Города вси повидать.
Города кругом видать,
Меня, стару, защищать,
Меня стару защищать,
Всю Рассею защищать¹⁵.

Примечания

¹ Фольклор России в документах советского периода 1933—1941 гг.: Сб. документов. М., 1994.

² Письмо карельских сказителей тов. Сталину // Красная Карелия. 1939. 6 июня. № 1274; То же // Карелия: Альманах. Петрозаводск, 1939. Кн. 2. С. 6—10.

³ Смолицкий В.Г. П.И. Рябинин-Андреев в работе над «советскими» былинами // Рябининские чтения—95: Сб. докл. Петрозаводск, 1997. С. 58—63; Сенькина Т.И. Забытая страница из истории русской фольклористики Карелии (30—40-е годы XX века) // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 2002. С. 125—139; Она же. Попытки создания советского фольклора сказителями Карелии // Она же. Забытые и неизвестные страницы истории фольклористики Карелии: Очерки и материалы / Науч. ред. Е.И. Маркова. Петрозаводск, 2012. С. 125—154; Иванова Т.Г. О фольклорной и псевдофольклорной природе

советского эпоса // 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 (в следующей за исследовательской частью републикации 141 текста, созданного во всей России, 71 принадлежит Карелии); Иванова Т.Г. История русской фольклористики XX века. 1900 — первая половина 1941 г. СПб., 2009. Раздел III: Фольклористика в 1929 — первой половине 1941 г. С. 488—516, 645—687; Лойтнер С.М. Фольклористика Карелии в «Истории русской фольклористики XX века» // Кижский вестник. Вып. 13. Петрозаводск, 2011. С. 95—102; Она же. Что такое «Сталинский фольклор»? // Композиторская техника как знак: Сб. ст. к 90-летию со дня рождения Ю.Г. Кона. Петрозаводск, 2010. С. 373—381.

⁴ Миллер Ф. Сталинский фольклор / Пер. с англ. Л.Н. Высоцкого. СПб., 2006. (Современная западная русистика).

⁵ Выборочно ее репертуар см. в: Лад да совет. Сказительница А.М. Пашкова / Сост. и автор биограф. очерка Т.И. Сенькина. Петрозаводск, 1992. (Сказители и рунопевцы).

⁶ Русские плачи Карелии / Подгот. текстов и примеч. М.М. Михайлова; Ст. Г.С. Виноградова и М.М. Михайлова; Под ред. М.К. Азадовского. Петрозаводск, 1940. С. 53—97.

⁷ Былины Пудожского края / Подгот. текстов, ст. и примеч. Г.Н. Париловой и А.Д. Соймонова; Предисл. и ред. А.М. Астаховой. Петрозаводск, 1941. С. 61—182.

⁸ Носители фольклорных традиций (Пудожский район Карелии) / Изд. подгот. Т.С. Курец. Петрозаводск, 2003. С. 209.

⁹ Там же. С. 133—135.

¹⁰ Русские плачи Карелии... С. 261—262, 287—288, 297.

¹¹ Виноградов Г.С., Михайлов М.М. Фекла Ивановна Быкова // Русские плачи Карелии... С. 118—119.

¹² Неразборчивые строчки, которые самой собирательницей не включены в копии текста.

¹³ Архив Карельского научного центра РАН, ф. 1, оп. 1, кол. 12, ед. хр. 22.

¹⁴ Там же, ф. 1, оп. 1, кол. 11, ед. хр. 2, 5.

¹⁵ Там же, ф. 1, оп. 1, кол. 31, ед. хр. 233, 234.

Работа выполнена при поддержке Программы стратегического развития ПетрГУ в рамках реализации комплекса мероприятий по развитию научно-исследовательской деятельности на 2012—2016 гг.

ВЕЛЬСКАЯ НАХОДКА: КАК ЧУДИ БЕГАЛИ ЗА ЛУКОМ

В данной статье речь пойдет о *чуди* — мифологическом персонаже, рассказы о котором распространены на евразийском севере. В них чужд является древним населением этих мест, исчезнувшим с приходом более крупного и воинственного народа. В нарративах о чуди можно выделить наиболее частотные мотивы: самопогребение чуди при приближении врагов / из-за нежелания принимать христианскую веру; чужд занимается возделыванием ржи; необычная внешность чуди (светлые глаза, маленький рост); чужд оставляет клад, памятники материальной культуры (ямы, остающиеся в результате самопогребения, старую посуду)¹. Подобные рассказы можно встретить и у коми — в них чужд предстает малорослыми и полудикими людьми, которые «живут в траве, как в лесу»², и у самодийцев — тут речь идет о *сихиртя*, людях, живущих под землей и пасущих там оленей³. В некоторых текстах чужд выступает в качестве героя, дающего название некоему месту: топонимы и микропонимы, отсылающие к этнониму *чудь*, достаточно многочисленны⁴.

При написании нашей работы мы пользовались материалами, собранными во время летней экспедиции Лаборатории фольклористики Историко-филологического института РГГУ в д. Кишерма, относящейся к кусту деревень Хозьмино (Хозьминское с/п, Вельский р-н Архангельской обл.), в 2010 г. В рассказах нам встретился довольно редкий мотив — дорожка, по которой чужд бежит за луком. Вероятнее всего, этот мотив является эндемичным, так как все рассказы записаны либо от жителей деревни, либо от ее уроженцев.

Наш случай встраивается в модель русской топонимии, отражающей взаимодействие географических объектов и человека. В Приморском р-не Архангельской обл. есть Чайная («за водой для чая бежали») и Кофейная дорожки (обе в деревне Кушкучара)⁵. В Велокоустском р-не Вологодской обл. рассказывают про Матрешкину дорожку — по ней девушки, выданные замуж против воли, бежали домой⁶. «Дорожные» топонимы можно увидеть и в Каргопольском р-не — это либо прямая дорога, которую проложил святой (по одной версии, предварительно протрезвевший), либо очень кривая дорога, проложенная пьяницей; также

встречаются мотивы о незарастающей тропе, проложенной святым⁷.

О событиях, связанных с Чудейской дорожкой, информанты склонны говорить в прошедшем времени; в тексте № 4 упоминается о том, что сейчас дорожку увидеть уже нельзя («только уж сейчас... её уж не видать»). К сожалению, в Кишерме никто из собирателей до дорожки не дошел, однако тексты привязывают данный топоним к конкретному локусу. Устойчивым элементом рассказов является Каменуха — некое место, где у чуди находились огороды с луком; информанты говорят и о конкретном расстоянии — 5 км (тексты № 1, 3, 4) или 7 км (текст № 4). Уже после экспедиции мы выяснили от местной жительницы, что Каменухой называлась местность — три полянки и ручей, на которой находились сенокосные угодья. В данный момент все зарастает лесом⁸.

Характерной чертой кишеромских текстов является указание на то, что чужд очень быстро бежит, например: «быстро бежали <...> пока накрывают стол, они сбегает» (текст № 1). Еще один признак, приписываемый чуди, — это невысокий рост («с метр, наверное, может, побольше» — текст № 4, «ну маленькие такие человечки» — текст № 6).

Во всех текстах актуализируется тематика чужого, инородного. Не случайно в тексте № 1 чужд сравнивается с цыганами («Ну, может, какие племена были, цыгане ли, кто ли. Ну называли их чудьями»). Кроме того, можно говорить о влиянии на рассказы о чуди информации о древних людях и образе их жизни, полученной во время уроков истории в школе или музейных экскурсий («Ничего не сеяли, ничего. Токо рыбой питались»; «Они жили в землянках» — текст № 4); не случайно в тексте № 3 в связи с чуждью информанты говорят о поездке в Российский этнографический музей в Санкт-Петербург, где они видели экспозицию, посвященную быту древних людей. Упоминаются и археологические работы на месте Чудейской дорожки: «там какие-то раскопки, находили якости и челюсти ж... в общем, кто-то жил там... в своё время...» (текст № 3).

Интересно, что мотив самопогребения чуди⁹ встречается в наших текстах лишь однажды, а именно в тексте № 7. Информант называет персонажей не чуждью, а *уйками*, при этом наделяя их признаком, характерным для местных рассказов о чуди, — умением быстро

бегать («луку нету — мать сыну сказать, что сбегай — а там километра что-то... три-четыре... пока она собирала на стол, он успевал в деревню сбегать за луком»). Таким образом, признаки чуди приписываются *уйкам* — жителям обособленного поселения Екодим — поселка под Вельском, в котором жили репрессированные в советское время поляки и украинцы. Вероятно, этноним *уйки* восходит к польскому или украинскому термину родства: *вуй* — «дядько, *вуяшко* — дядько по матері»¹⁰). В тексте № 9 информанты спорят о том, кого называли *уйками* — поляков или переселенцев с Западной Украины. *Уйкам* также приписываются обособленность и странность; информанты рассказывают об их контактах с жителями деревень (тексты № 7—8).

№ 1

[ИЯТ:] Мы знаем, что вот у нас есть дорожка Чудес... Чудеская, всё говорят: «Ой, на Чудескую ходила». Ак эта дорожка — там чуди какие-то жили, в своё время приезжали. <...> Ну, может, какие племена были, цыгане ли, кто ли. Ну называли их чудьями.

[ЛАВ:] Чудьями, они бы... очень быстрые были. [Быстрые?] Быстры... быстро бежали, потому что за пять километров у них были огороды и к обеду, вот пока накрывают стол, они сбегает за луком, нащиплют там на Каменухи, вот я от... я тоже от папы так слыхала, что...

[ИЯТ:] Ну чуди, вот Чудеская дорога.

[ЛАВ:] Ага, дак чужд... чуди. Да, чу... [Это где?] А это вот в конце деревни, там вот... там раньше и раскопки какие-то находили, на сейчас и... там лес вырос, да и вырос [?].

[ИЯТ:] Это всё лес. Мелиорация была тут всё время. Тоже говорили, что какие-то кости находили, а какие-то времена... [1; 2].

№ 2

[Знаете племя чужд?]

[ГПБ:] Не. Тётъ Саня?

[АПВ:] А чего это, «чуть»?

[ГПБ:] Племя так называлось.

[Соб.: Давно жили.]

[АПВ:] У, я не знаю, я таково ни слыхала.

[Соб.: Чудейская дорога какая-то у вас есть?]

[ГПБ:] А... ой... Чудейская дорога, да... есть.

[АПВ:] Есть, есть-есть, у нас там Чудейская дорога в Нижнем, туды, к полю. <...> За деревней бегают по Чудейской дорожке, ак а кто его знает, откуда это слово взялось, «чужд», не знаю [3; 4].

№ 3

[ЛАВ:] У нас и частушки про кишеро-му есть <...> Кишерома — ёжики.

[ЕАК:] Ножики, нож... <...> Ножики они.

[ЕИ:] А вот которые ещё раньше ж... были, они в пещерах жили. [Кто жил?] Люди.

[ИЯТ:] Кишерома [смеется].

[ЛАВ:] Кто? А? Кишерома? Чуди. <...> Да, вот у нас там чуди-то... раскопки же. <...> ...Мы были в Сан-Петербурге, в музее этнографии, по-моему. И там про чудей есть. Что они вот действительно на севере жили. А вот как я, как помню, папа всё рассказывал, но когда это было... что вот это, Чудейская-то дорожка...

[ЕАК:] Чудейская-то дорожка...

[ЛАВ:] А вот, от Павлиных же она там идёт... <...> Чудейская дорожка, а вот туда, к лыве [низкое болотистое место], как бы там типа известняка ли что, там какие-то раскопки, находили якобы и челюсти ж... в общем, кто-то жил там... в своё время...

[ИЯТ:] А огороды у них были на Каменухе, пять километров, и к обеду они за луком бегали.

[ЕАК:] Ничё себе вот так вот.

[ЛАВ:] Во какие у них ножки были [1; 2; 5; 6].

№ 4

[Нам говорили, что здесь чудь жила?]

[ЛКЗ:] Да, чуди.

[НАК:] А, чуди, вот Чудеська дорожка вот называется. <...>

[АНК:] Вот это у нас... это у нас было морё... Это вот море [показывает на реку]. [Море?] Да, вот эт... вот это вообще тут было всё залито было.

[НАК:] Здесь же был залив, это самое, море было здесь.

[АНК:] А жили... я-то в Шенкурске и в Вельске в этом, всё время... пойду в музей, дак я всё время спрашиваю там... а это были, а были чуди у нас тут они... такие народы, чудь назывались. И вот, а это у нас вот тут Чудеська дорожка вот это вот, называется Чудеська дорожка. <...>

[ЛКЗ:] [Нрзб.] дорожка. Бегали вот туда. [Бегали по дорожке?]

[АНК:] Они пока... пока садыцы вот обедать...

[НАК:] Да. На Каменуху за... за это...

[АНК:] Эти, ну... обедать. Они сбегают на Каменуху за луком. <...> Эти чуди, это пять километров всего отсюда. [Кто сбегает?] Эти чуди, вот так бегали быстро, говорят. Это рассказывали старики нам. <...> Вот они вот это, это правильно, чуди... это породы такие, чудь, я потом в Шенкурске вот это узнавал. <...> С музее, да и в Вельске в музее. Ак вот... они занимались токо...

[НАК:] И были-то [нрзб.: вот такие — показывает рукой рост, приблизительно 1,5 м].

[АНК:] Ничего не сеяли, ничего. Токо рыбой питались.

[НАК:] Да, рыбой.

[АНК:] Плоты вот тут копали эту... конаву, дак вырывали эти дерёва, там стлань была.

[САК:] Землянки. <...> Они копали землянки. Они жили в землянках, да.

[АНК:] Они жили прямо... в землянке, да, и на плотках прям у них дома были. Вот тут. <...> [А Каменуха — это что?] А Каменуха — это... там, видно, камень добывали ли, что ли... <...> Это вот отсюда... семь километров от Кишермы. То Каменуха [нрзб.] там. <...> Там лук рос... лук растили. На той Каменухи, видимо, они, говорят, за луком бегали, дак вот там и лук был.

[САК:] [нрзб.] Мы бегали... за тридцать, за двадцать километров.

[АНК:] А это там ведь суша было. А то, где стоять-то, было всё море. За... залить всё. Это вот я слышал. <...>

[НАК:] Во рост [показывает приблизительно 1,5 м от земли], они небольшие были, они с метр, наверное, может, побольше. Маленькие были.

[АНК:] Ну нормальные, ну они... побольше-то что...

[САК:] Они маленькие, да. <...>

[АНК:] Там в этом в музее-то, дак они люди как люди. В музее-то фотографируем, да, люди как люди.

[НАК:] [Нрзб.] но не порато [очень] велики. А знаешь чё?

[АНК:] Ну вот, они это... бегали быстро. <...> Так вот у нас и осталась память от йих. Чудеська дорожка называлась.

[Соб.: Что за дорожка-то?]

[НАК:] Ну вот она [нрзб.].

[АНК:] Ак это дорога, вот такая дорога, я [нрзб.].

[ЛКЗ:] [Нрзб.] Только уж сейчас... её уж не видать. <...>

[АНК:] Тут ведь всё болота у нас кругом, это мы тут на сухом мисте токо вот. А там болото. <...>

[НАК:] Там морошка росла и клюква вот в этом месте, и... Мы ходили ещё маленькие, небольшие.

[АНК:] Там всё, всё в болоте. Вот там на ту гору они забирались, наверно, да и жили там в гору, это на угорьях.

[ЛКЗ:] Чудеська-то идёт вот... по этой дороге и туда выходит на большую дорогу. [Здесь где-то?] Да-да-да, здесь. Вот она прямо. Так она всё время [?] называется Чудеська дорожка. <...>

[САК:] [Нрзб.] не найти, там никаких землянок... ну так раньше...

[НАК:] Нет, а дыры-то есть. <...>

[АНК:] Они выходили и туды, на Каменуху, бегали по этой дорожке вот по Чудейской. [Куда они делись потом?] А вымерли, наверное, все.

[НАК:] Они убежали все, наверное, на Екодим [шутка]. <...>

[ЛКЗ:] Мы с вами чудей не видали. Только слышали.

[САК:] Чудей не видали мы.

[АНК:] Ну я говорю, я... только в музее встречал [?] в Шенкурске да в этом, в Вельске вот... [7; 8; 9; 10].

№ 5

[Не слышали, что здесь, в Кишерме, раньше жили чуди?]

[ИАК:] А то э... и сейчас это... есть такая де... в конце деревни, там так дорожкой и зовётся — Чудейська...

[ЛАК:] Чудейська.

[ИАК:] ...Дорожка. Тоже так-то по наслышкам-то слыш...

[ЛАК:] Они ведь приезжие, приезжали... на Якодыме они жили-то? Или в деревне тут жили всё?

[ИАК:] Нет... всё... тут в деревне. [Кто жил?] Эти чуди-те... это...

[ЛАК:] Дак чуди... это... они после войны или до войны?

[ИАК:] До войны, да... до... до наших стариков.

[ЛАК:] А! Ну дак они давнишние, наверное, чуди-то называли-то [усмехается].

[ИАК:] Это, так это... ну да чёрт не знает, когда они жили. Некто и... как это дол... предположение какое-то.

[ЛАК:] В том краю вот и есть Чудейская дорожка, туда, и выходит на большую дорогу.

[ИАК:] Там... на... она на большую дорогу выходит. [Кто это — чуди?] Который народ какой-то был. [Не рассказывали, что они были маленькие?] Не... никто не... не видел и... вот ни стариков их расспрашивали, никто их и не видал. [Что бегают такие чуди маленькие, не говорили?] Да, да, не слы... не слышали. Токо так па... по какой-то там, по легенде... что они ччетыре километра бегали за луком. А... а лук сеяли это да... далеко вот. Перед опуском как на... надо тут к реке, по большой дороге, где... дак вот не доезжая опу... того опуска... на... налево отсюда, и там... этот пожни, ну вот я... мы-то запомнили пожнями, а там-то вроде того, чтобы их был... было у их какое-то... в районе посева, дык вот туда бегали они. Обедать надо, дак з... сбегают. Больно быстро могли сбегать за луком. Вот это... вот так это от стариков слышал. [Не рассказывали, куда они потом делись?] Не рассказывали. Где... куда, куда он... по... это потерялся.

[ЛАК:] Выжили или вымерли ли [11; 12].

№ 6

[Не слышали про чудей, которые здесь раньше жили?] Нет, рассказывали, да. [Что рассказывали?] Много чего говорили, находили после них посуду такую вот, не знаю, старинную, да. Ну маленькие такие человечки, это всё рассказывали, стары люди. Вот только я что вот. [Что еще про них рассказывали?] Так ничего таково особенного. [Что они быстро бегали, нет?] <...> Ну бегали быстро, да.

Тоже это всё рассказывали, это тоже всё слышала. Понаслышке. [Куда они бегали?] Куда бегали, я не знаю. [За луком, нет?] Ну, может... да, рассказывали, за луком, может быть. [Что они как-то по-особенному похоронены были?] Этого не слышала. Токо слышала, что вот они жили, существовали раньше, маленькие человечки такие вот. А больше-то я не слышала, как они умерли, шчо с ними сделалось, не знаю [13].

№ 7

[После рассказа о том, что в деревне много польских фамилий, которые, вероятно, появились еще от польских поселенцев до революции.] Здесь там... Екодим... за Екодимом были... ладно, расскажу я вам, что бабушка мне рассказывала. Чего-то мне вспомнилось это дело. Здесь была старая дорога... вот... с Бурцево... Бурцево заканчивается... и почти что прямо. Вот немножко левее... пошла... там была деревня Нижня.. Н... от... А это-то новую дорогу уже... я пацанёнком был, построили. Ну от, а бабушка жила на Елани, вот та... а те дороги, в общем... там... ой, там Нечаево, потом Елань, Нижняя, и с Нечаево соединялись и уходили на Хозьмино, на Елюгу. Там жили уйки. [Уйки?] Да. Что за уйки — я не знаю. Но вот... Но вот, что бабуся рассказывала... вот: они жили поселениям, ну, они, может быть... и... какие-то типа может староверы были, ли ещё что такое... но от... Но, говорит, они бегали очень быстро. Но вот. И... могла что если... луку нету — мать сыну сказать, что сбегай — а там километра что-то... три-четыре... пока она собирала на стол, он успевал в деревню сбегать за луком. Ну вот. [В какую деревню?] Вот, на Елани ли, в Нижнюю туда. Они с... с остальными не общались особо. А потом их чего-то начали притеснять. Они выкопали яму... в общем... подрубил снизу столбы и сами себя [себя] похоронили. <...> И было это вот... когда выселение сталинское было, вот Западной Украины да отовсюду... это... там за Екодимом... были бараки. Построено вот лес они... там... пилили-то туда-сюда... Ну, из деревень там возили туда им... картошку, там на что-то у них выменивали там. Ну, были, видать, рукодельницы, там это... если вот это... с той стороны, кому что... [Речь идет о месте поселения ссыльных поляков и западных украинцев с 1940 г.] А там вот уйки были, говорит... жили... Их как-то и опасались немножко что в это... что... ну как они... Ну, считалось, что они... не такие люди, как и все... здесь. А почему — не знаю. [А не говорила бабушка, что они большие были или маленькие?] Нет, обычный рост, вон... такого не было. [Так у них там своя деревня?] Да, своё поселения там было. Не знаю, может быть... што... староверы... но вот... я помню, что уйки... их звали, именно уйки [14].

№ 8

[Рассказывала про поселение репрессированных поляков и украинцев Екодим.] У меня вот ещё подушка у бабушки, вот так... не обычной конфигурации, а вот такая длинная. Я так любила на ней спать, она мягкая-мягкая! А они их почему-то, вот местные жители, называли «уйки». Да. Ага. Так это была «уйкина подушка» у меня называлась [смеется]. Она её выменяла, короче, на хлеб. Они босые, говорит, вот вообще без ничё высланные, видимо, вот были, эти. Как враги народа или кто они там считались. [Это где?] Да вот за речкой-то, Якодим. Якодим называется <...> [Нам говорили, там чужь где-то жила]. Ну это, может быть, про то и говорят. Считалось как бы. [Не слышали?] Ну нет, а... Про них, наверное. Типа снежного человека у них чужь-то. Про них, скорей всего, это уже помоложе кто-то, видимо, такое сказал, да? Не-не-не, вот я [говорю], не знаю, почему они их уйками звали. Детство [?]. Вот у кого-нибудь у старых-то спро... поспросите, уже тема-то будет такая наводная, дак она, может, что-то и путнее расскажет, я вот то что слышала, связанное с подушкой, где она её взяла [смеется] [15].

№ 9

[ГАЧ:] [На вопрос собирателя, рассказывали ли что-нибудь о поляках.] Мне свекровь рассказывала, я тогда здесь не жила дак... Уйки, говорит, уйками их звали.

[НМЧ:] Ну... уйками йих... прозывались.

[ГАЧ:] Здесь, грит, уйки похоронены. Ак всё копали... на могилы накапываются. Ак наши могилы так вот [показывает рукой холмик], а у них хоть как вот... и... э... это... похоронены. [Уйки? А что это значит?] А вот не знаю, пошто уж йих так прозвали [?].

[НМЧ:] Уйками прозвали, дак как... <...> Я думал, За... Западной Украины.

[ГАЧ:] Может и эти, что иностранные дак так... Не знаю... Вот они... на Екодиме-то всё [нрзб] жили, дак вот сюда и хоронить привозили... А... раньше кладбище-то было около... церкви там... А тут у её-то... стали их сюда... на это кладбище хоронили [между Мауркинской и Хозьмино], а потом и наших всех... [16; 17].

Примечания

¹ Дранникова Н.В., Ларсен Р. Репрезентация чужды в норвежском и русском фольклоре // ЖС. 2006. № 2. С. 21; Дранникова Н.В. Чужь в устной традиции Архангельского Севера. Архангельск, 2008. С. 72.

² Христофорова О.Б. Икота: к вопросу о генезисе мифологического персонажа // ЖС. 2009. № 4. С. 22.

³ Неклюдов С.Ю. Какого роста демоны? // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 1. С. 99.

⁴ Березович Е.Л. Язык и традиционная культура: Этнолингвистические исследования. М., 2007. С. 229.

⁵ Березович Е.Л. Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте: Пространство и человек. М., 2009. С. 241.

⁶ Березович Е.Л. Язык и традиционная культура... С. 61.

⁷ Каргополье: фольклорный путеводитель. М., 2009. С. 508, 509.

⁸ Выражаю благодарность Галине Александровне Веревкиной, директору Вельского краеведческого музея, оперативно предоставившей мне информацию. Местная жительница — Екатерина Павловна Нечаевская.

⁹ Приказчикова Ю.В. Устная историческая проза Вятского края. Ижевск, 2009. С. 46, 47.

¹⁰ Етимологічний словник української мови. Киев, 1982. Т. 1. С. 438.

Список информантов

1. Инна Яковлевна Тетерина, 1946 г.р., д. Кишерма, куст деревень Хозьмино.
2. Любовь Александровна Вечерская, 1940 г.р., д. Кишерма.
3. Галина Павловна Бутусова, 1951 г.р., д. Кишерма.
4. Александра Полуэктовна Власова, 1930 г.р., д. Кишерма.
5. Екатерина Александровна Кондратова, 1950 г.р., д. Кишерма.
6. Елизавета Измалкова, 2004 г.р., д. Кишерма.
7. Зинаида Леонтьевна Кондратова, 1937 г.р., д. Кишерма.
8. Николай Александрович Кондратов, 1961 г.р., д. Кишерма.
9. Сергей Александрович Кондратов, 1967 г.р., д. Кишерма.
10. Александр Николаевич Кондратов, 1933 г.р., д. Кишерма.
11. Иналий Арсентьевич Кондратов, 1938 г.р., д. Кишерма.
12. Любовь Александровна Кондратова, 1936 г.р., д. Кишерма.
13. Ольга Викторовна Зверева, 1970 г.р., д. Кишерма.
14. Юрий Николаевич Поречук, 1958 г.р., д. Смольянская, куст деревень Смольянец.
15. Елена Александровна Кондратова, примерно 1965 г.р., д. Никитинская, куст деревень Хозьмино.
16. Галина Анатольевна Черных, 1936 г.р., д. Мауркинская, куст деревень Хозьмино.
17. Николай Михайлович Черных, 1931 г.р., д. Мауркинская, куст деревень Хозьмино.

Ф.О. ОРЛОВ, студент

Российского гос. гуманитарного ун-та (Москва)

Книга «Язык цыганский весь в загадках»: продолжение дискуссии

Эта книга имела драматическую историю создания. И.М. Андроникова (1937—1994) вопреки обстоятельствам посвятила себя исследованию русских цыган, но из ее архива доступна исследователям только черновая картотека афоризмов, которая содержит более 13 000 карточек, собранных ею и ее родственниками. Собрание было подготовлено к публикации С.В. Кучепатовой и вышло в свет в 2006 г. После этого вспыхнула полемика по поводу достоинств и недостатков коллекции (см. [1; 2]). Вопрос о ее подлинности в узком кругу российских цыганологов вызывает жаркие споры, оставаясь одним из незакрытых вопросов в противоречивом наследии XX века.

Автору этих строк до поры до времени не казалось уместным вступать в дискуссию, поскольку ожидается его статья с пространным изложением позиции по этому вопросу. Кроме того, трудно было отрешиться от ощущения, что горячность обсуждения несколько заслоняет принципиальное совпадение мнений по ряду ключевых вопросов. Однако постепенно накопились причины, по которым стало необходимо объяснить свою точку зрения. Во-первых, это внимание к нашему докладу на 8-й Международной конференции по цыганской лингвистике в 2008 г., во-вторых, неожиданно широкий спектр оценок тезисов к этому докладу, в-третьих, необходимость в связи с полемикой уточнить свою позицию по общим вопросам оценки источников, в-четвертых, стремление понять причины разногласий по довольно очевидному вопросу: что ни говори, а сомнительный источник надо проверять.

1. Тезисы на полторы страницы «Харкуно совнакай» (Фальшивое золото) содержат только один пример из обсуждаемой книги (3657), в котором анализ обнаруживает цитату из смоленского сборника В.Н. Добровольского: «Лэ о сингрависто и розмар, о яг тэ сегедыр пэрла», «Возьми головню и разбей, огонь скорей повалится» [7. С. 54]. Трансформировано в рассматриваемой коллекции: «Головню разбей, огонь скорей развалится (если убрать главаря шайки, вору разбежится)», «Головешка размар, яг сыгдыр роспэрлапэ» [12. С. 175]. (Полужирным отмечены лексические совпадения между двумя цыганскими и русскими текстами, подчеркиванием — различия).

Это бытовая зарисовка: лепешку печь надо на углях, а не на огне. Для того и разбивается головешка, чтобы побыстрее прогорела до ровного жара. Вне исходного контекста эта фраза была переосмыслена в символическом ключе борьбы с преступностью. Выбор цыганской лексики (головешка, рос-пэр-ла-пэ) указывает на зависимость от русского перевода В.Н. Добровольского, а не от смоленского цыганского текста 1908 г. (где представлено редкое слово сингрависто). Этот пример был выбран, чтобы показать, что в источнике имеются «ошибки переосмысления». «На фоне дословных совпадений они обычно указывают на неотмеченное цитирование» [11]. Больше ничего в этом примере нет. Но больше и не было места в тезисах.

Одного случая недостаточно для объяснения всего собрания «мистификацией». Но достаточно, чтобы не принимать на веру остальные афоризмы. Тем более что эта же этнографическая зарисовка стала базой для порождения еще нескольких афоризмов: «и о праско о расхочола: тоды адэ яг мариклы», «и зола разгорится; тогда опреснок на огонь» [7. С. 54]. «6562. Когда зола разгорится, тогда опресок пеки (когда у родителей посватаешь, тогда и женись). ~ Коли зола расхачёлапэ, тогда опреско пэк» [12. С. 304].

«Э мариклы сыр кхам жужи!», «Опреснок как солнце чист» [7. С. 54]. «7507. Опресок как солнце чист, да что-то не естся (надоела своя жена). ~ Опреско, сыр кхам чисто, да со-та на халапэ» [12. С. 348]. Опять символическая трактовка. Опять слова в новый цыганский перевод взяты из русского текста.

«Нэ, буст лья, чюдя 'да күско (балавас) пэ буст», «Взял цыган рожон, положил кусочек сала на рожон» [7. С. 54]. «10254. На пресный рожон (лепёшку) да сала бы кусочек (среди голодной цыганской жизни не плохо бы добыть хорошую добычу). ~ Пэ прэсно рожоно да тхулы-пэн бы куторорэ» [12. С. 467]. В новый цыганский перевод взято слово рожон, которое понимается не как «ветка с развилкой», а как «лепешка». Чем вызвано непонимание слова рожон? Контекст у Добровольского оказался не вполне ясным? Взял цыган рожон, положил на него кусочек сала. Возможно, кому-то здесь привидится не импровизированная вилка из ветки, на которой подпекается над костром кусок сала, а бутерброд.

И еще: «Т' авэс ту дылыно, дяк мэ пал' тутэ и на жавас», «Если б ты был дурак, не пошла б я за тебя замуж» [7. С. 54]. «7099. Коли был бы ты дурак, за тебя

бы не вышла. ~ Коли бы тэ явэс дылыно, пал тутэ на джавас» [12. С. 330].

Начало русского перевода бытовой зарисовки «44. Счастливый день цыгана. Цыганская хвасть» [7. С. 54] в сборнике В.Н. Добровольского объемом порядка 1500 знаков позволяет найти **предположительный** источник 5 афоризмов, перечисленных выше. Случайное совпадение с ними прерывистой цитаты из фольклорной записи Добровольского (т.е. одинаковых слов и словосочетаний в той же последовательности, но с разрывами и вставкой других слов между ними) объемом около 150 знаков маловероятно.

Не возникает ли после этого желание поискать вероятный источник для других афоризмов из книги «Язык цыганский...»? Могли ли они быть заимствованы у смоленских цыган исключительно устным путем? Или же выписаны из сборника В.Н. Добровольского? Фольклорны или литературны по своей природе приведенные при цитируемых афоризмах их переосмысления в символическом ключе? Возникает много обоснованных вопросов, которые требуют квалифицированного ответа. Возможно, и 300 таких примеров кого-то не убедят. Но текстологические аргументы не рассчитаны на веру, как и математические расчеты.

Почему нами был сделан вывод о том, что обширные материалы И.М. Андрониковой нуждаются в критической проверке? Сборник В.Н. Добровольского нам приходилось переписывать и перепечатать, так нам было легко обнаружить довольно многочисленные параллели.

Почему И.Ю. Махотина [8], говоря о мистификации, ссылается на эти тезисы как на выражение нашего мнения? Потому что с нею автором этих строк обсуждались как полный вариант доклада и еще не опубликованная статья, так и многие другие текстуальные совпадения между коллекцией и более ранними публикациями. Так что в «реальном подлоге» [1. С. 64], который диагностирует Н.В. Бессонов в статье И.Ю. Махотиной, отчасти виноват и автор этих строк как невольный вдохновитель объективных текстологических разысканий.

Но как не обсудить с редким заинтересованным собеседником, например, казус «залазочки». Залазочка, жс., чаще мн. Название не существующего (якобы цыганского) мясного блюда из баранины: «8708. Никто лучше моей тещи залазочки не умеет сготовить. ~ Никон хэдыр мрэ сасятыр залазочки на джинэл тэ керэл» [12. С. 402, 468 (№ 10288-9)]. Ошибка, видимо, литературного проис-

хождения (при знакомстве со словом на слух ударные гласные перепутать трудно), слово возникло на месте неверно понятого слова *залозочка*.

Залозочка — тоже ошибка литературного происхождения, возникшая у писателя А.В. Германо: «Молча чавкали цыгане с голодухи, хватая деревянными ложками из котла горячую жижу с конопляным маслом. Не сравнить, конечно, такую еду с нашей, старой: кусок сала да чеснок плавает в котле. А то еще есть славная пища — “залозочка”. В шиворот и задней лопатке барана попадают шарик с ореховое зерно. Зовутся они “паркотинной”. Так цыганки повырежут эту паркотину, ну и приятная баранина получается, мягкая, не воняет потным» [3. С. 44], позднее пассаж был несколько изменен [4. С. 19; 5. С. 17].

Ошибочно понято слово *залозочка* из научной статьи В.Н. Добровольского: «Цыганы наблюдают, чтоб в баранине не было “залозочки”. Около шиворота и задней лопатки попадают шарик с ореховое зерно; такие шарик цыганы называют “залозочки” и еще по-своему “паркотина”. “Залозочки” вырезаются потому, что с ними говядина крепкая и воняет» [6. С. 31]. Это русское диалектное слово *залоза* ‘железа’.

Цыгане под Смоленском до революции перед варкой удаляли из баранины крупные лимфатические узлы. Эта практика не имела параллели в крестьянской гастрономии. Ее исторические истоки достойны исследования. Но трудно поверить в то, что независимо от Александра Германо кто-то еще, читая статью Добровольского, так же ошибочно переосмыслил диалектное слово *залозочка* в духе мифологизации сытого царского прошлого, модной в голодный тридцатый год, и превратил его в термин изысканной кочевой кулинарии.

Конечно, Н.В. Бессонов прав: немногому можно было научиться И.М. Андрониковой у некоторых авторов предшествующей эпохи, но кое-что она усвоила некритично.

2. Широкий разброс оценок наших тезисов простирается от обоснования «масштабной мистификации» до подозрения в «похвальной осторожности». Трудно согласиться с такими крайностями. Пока не проведен анализ всего массива, о масштабности неотмеченного цитирования говорить рано. К сожалению, и похвальной осторожностью автор этих строк обделен, иначе бы не занимался критикой источников. На самом деле сказано то, что сказано. Ознакомление с опубликованной частью архива позволяет сделать вывод о том,

что в ней имеются не только оригинальные полевые материалы.

Это не должно изумлять, а тем более возмущать. Как подчеркивает Н.В. Бессонов, «воля исследовательницы по отбору и редактированию материала нам неизвестна» [1. С. 64]. С этим нельзя не согласиться. Равно нельзя не согласиться и с тем, что нами пока по-хорошему не изучен и состав этого материала. Следовательно, как это и бывает в подготовительных материалах, там могли быть выписки самого разного назначения и происхождения, а не только полевые фиксации.

3. В связи с полемикой нелишне уточнить некоторые общие подходы к оценке источников. То, что в картотеке перемешанными оказались рабочие выписки из публикаций, а не только фольклорные записи, печально, но почти естественно, учитывая историю архива. Выписки эти исследователь может пометать как-то «для себя», писать на карточках разного цвета и пр. Разобраться в секретах этой «кухни» порой невозможно. Тем более что не было никакой гарантии, что сохранилась авторская расстановка.

Здесь необходимо сказать, что эта дискуссия вообще оказалась возможной только потому, что ценой огромных усилий Станиславы Валерьевны Кучепатовой из груды карточек появилась упорядоченная публикация. Доводя тезис до полной ясности, надо сказать, что не только воля и замысел И.М. Андрониковой нам неизвестны, но и сам материал мы видим только благодаря неблагодарной, квалифицированной и очень трудоемкой работе по подготовке публикации с тематической разбивкой и указателем. Так что можно сказать, что мы смотрим на коллекцию глазами кропотливого публикатора. И нам повезло больше, чем тем, кто смотрел на текст «Слова о полку Игореве» глазами Мусина-Пушкина.

Хотя тема подделки фольклора, мягко говоря, не нова [9], в данном случае нет оснований говорить о конфузе, по масштабу равном заслуженному недоумению с поэтом В.А. Журавлевым, бессознательно «усыновившим» стихотворение Анны Ахматовой «Перед весной бывают дни такие» [10].

Но нет бесспорных оснований и для того, чтобы разделить подкупающий энтузиазм Н.В. Бессонова: «Лично я ни на минуту не сомневаюсь в подлинности коллекции Андрониковой» [2. С. 141], который он, впрочем, и сам не разделяет, уточняя далее, что «критики совершенно правы, отвергая подлинность ряда цыганских фраз» [2. С. 145]. (При фиксации

цыганского фольклора не это главное?) В конце концов, дело не ограничивается и цыганскими фразами: «Надо признать, что на опубликованных черновых карточках имелись как подлинные, так и сомнительные записи» [2. С. 146]. Такой плюрализм, вообще говоря, открывает большие перспективы для установления истины.

4. Трудно понять причины столь бурного обсуждения довольно очевидного вопроса. Н.В. Бессонов абсолютно справедливо призывает: «Архив нуждается не в бойкоте, на котором настаивает пристрастная критика, а в научном осмыслении» [1. С. 66]. Но и И.Ю. Махотину нельзя упрекнуть в бойкоте: уж ею-то для обоснования своей критической концепции собрание И.М. Андрониковой было проштудировано вдоль и поперек, что и позволило обнаружить ряд бесспорных текстологических параллелей. Можно еще раз напомнить: «Главной мишенью избрано собрание афоризмов, т.е. текст, который сама Андроникова к печати не готовила. Архив опубликован в том виде, как он записан на черновых карточках» [1. С. 64]. Но от этого не появится чистового архива. Следовательно, приходится работать с тем, что есть.

«Новая запись уже опубликованного — норма в полевой работе» [2. С. 140]. Это утверждение Н.В. Бессонова нуждается в коррекции. Новая редакция произведения, имеющего устное бытование, безусловно, имеет ценность для фольклориста. Пересказ же прочитанного информантом — это все-таки не вполне норма. Здесь надо разбираться, с чем мы имеем дело (дословный пересказ заученного, творческая переработка, фантазия на ту же тему, цитирование или плагиат).

Н.В. Бессонов с обеспокоенностью отмечает: «Но коль скоро речь заходит о цыганах, от нас требуют отбросить практику фольклористики, поскольку кто-то обнаружил некие параллели» [Там же]. Вопреки призыву не применять к цыганам двойных стандартов здесь нет и намека на дискриминацию. До проведения полного разбора мы не знаем, как трактовать эти не до конца еще обнаруженные кем-то некие параллели. Будь это хеттские таблицы, подход был бы тем же.

Цыганский материал, по мнению Н.В. Бессонова, является результатом деятельности русских энтузиастов из семьи собирательницы, поэтому не может считаться аутентичным: «коллектив, работавший над сбором лексического материала, не включал ни одного знатока русско-цыганского диалекта» [1. С. 66]. Призывая покончить с двойными стан-

дартами, уважаемый автор в этом месте требования снижает и требует проявить сочувствие: «Мы должны лишь учитывать маленькие слабости национальных активистов и игнорировать сочиненные цыганские дублеты в исторических публикациях» [2. С. 146]. Но среди собирателей обсуждаемой коллекции, насколько мы еще помним, не было ни цыган, ни активистов. Это двойные стандарты или метафора?

Тем не менее собирателями «на цыганский язык» были переведены многие предложения, изначально сказанные по-русски. К ним явно относятся все фразы, обращенные к деревенским жителям (например, при выпрашивании подаяния <...>). Кроме того, маркером ненужного перевода является отсутствие рифмы в цыганском «эквиваленте» поговорок. При цитировании таких образцов следует приводить лишь «складный» русский вариант поговорки» [2. С. 146]. То есть Н.В. Бессонов предлагает для отсева *ненужных* (по его мнению) цыганских фраз два критерия: тематический, или содержательный (реплики, обращенные к русским), и формальный (размер, рифма). Думается, эти критерии не являются абсолютными. На их основании ни в коем случае нельзя выводить из научного оборота (против чего протестует и сам Н.В. Бессонов) столь значительную часть собрания.

Эти критерии лишь очень приблизительно способны ограничить материал для более тщательной дополнительной проверки. Стыдливо отбрасывая материал с грамматическими ошибками, мы сами уподобляемся мистификаторам. Так мы не улучшим репутацию коллекции, но можем потерять ценный материал. Наоборот, в цыганских материалах (при всей их местами грамматической неотшлифованности) встречаются любопытные лексические раритеты: *кхурмитко* ‘колхоз’ от *кхурми* ‘каша’ (4869), *бишибнитко*, *бидытко* ‘конокрад’ < ‘арестант’ (3848), *хасбанка* ‘спекулянтка-нахалка’ < ‘воровка’ (3596) и др. Все эти примеры нуждаются в дальнейшем бережном изучении.

Цыганский фразовый материал, по мнению Н.В. Бессонова, можно использовать после правки: «Таким образом, если возникнет необходимость в цитировании, желательно получить консультацию у лингвистов (или носителей языка) и привести фразы в грамотный вид» [1. С. 66]. Что такое грамотный вид для фактически бесписьменного языка, автору этих строк неизвестно.

Не станет ли это стремление к лакировке еще одним источником фальсификации аутентичного источника? Не всем

сможет поправить цитаты специалист мирового уровня Л.Н. Черенков, который знает массу цыганских диалектов. А тем, кто последует такому совету, цитаты будут править «носители». Но нет же носителей цыганского языка вообще, а есть носители отдельных диалектов! Даже не хочется представлять, что будет в результате. Это все равно, что славянину дать править славянский текст: болгарину — украинский или украинцу — кашубский.

Конечно, независимо от мнений, даже прозвучавших в авторитетных журналах, издание будет использоваться. Не так много цыганских материалов нам оставил XX век. Но никто, конечно, не гарантирует, что результаты критического осмысления неполной и черновой копии коллекции будут однозначно позитивными. Не вполне реалистичной выглядит и мечта предписывать режим использования научных материалов и корректировать выводы, беря за абсолют собственные представления об истинном и прекрасном: «Когда я привлек И.Ю. Махотину к работе над цыганским архивом семьи Панковых, мне не приходило в голову, что одним из последствий станет необоснованная критика материалов И.М. Андрониковой» [1. С. 66, примеч. 3]. А если бы И.Ю. Махотина по доброте уважаемого этнографа не познакомилась с текстами из собрания Панковых, у нее бы не хватило решимости и квалификации для проверки своих сомнений по поводу коллекции Андрониковой?

И.Ю. Махотина изложила свои аргументы и пришла к выводу: «Важным этапом ее [мистификации] разоблачения становится сопоставление с публикациями В.Н. Добровольского... А.Н. Куна... А.В. Германа, советских цыганских писателей», цит. по: [2. С. 113]. Н.В. Бессонов тоже признает наличие таких параллелей, но более терпим к ним: «Прежде всего, не будем отвергать версию, что кто-то из первых собирателей коллекции действительно мог использовать обороты из предшествующей литературы. Для любительского этнографического собрания это норма <...> В наших глазах это не криминал» [1. С. 65].

Разумеется, отмеченное цитирование — вовсе не криминал в научной работе. Для записи же фольклорных произведений, думается, самое важное — это различие влияния печатных источников на информантов (создателей и носителей фольклора) и влияния научных публикаций на собирателя и исследователя. Задача сама по себе непростая. Но при возникновении сомнений именно она требует проверки в первую очередь.

В заключение хочется с полной солидарностью процитировать многостороннего и продуктивного исследователя цыган Н.В. Бессонова: «Мы неизбежно должны признать архив Андрониковой подлинным. Но это не значит, что он лишен недостатков» [2. С. 145]. И добавить, конечно, что не следует путать подлинность и достоверность. XX век оставил нам горы документов, которые при всей подлинности бумаги, чернил и печатей, указанного времени и места создания и заявленного статуса авторов отражали вполне мифологическую картину мира. Источник надо проверять. Меня учили ценить дезинформацию выше, чем плоскую и пресную правду. Есть надежды, что такая проверка принесет интересные и неожиданные результаты.

Литература

1. Бессонов Н.В. Цыганский архив Инги Андрониковой: мистификация или достоверный источник? // ЖС. 2013. № 3. С. 64—66.
2. Бессонов Н.В. Цыганский архив И.М. Андрониковой // Традиционная культура. 2013. № 2. С. 137—146.
3. Германо А.В. Ярга. Цыганские рассказы. М., 1930. 151 с.; на обл.: Цыганские рассказы (Повесть «Мирикля», с. 36—64).
4. Германо А.В. Повести и рассказы. Пер. с цыганского М. Вардашко. М., 1960 (Повесть «Мирикля», с. 3—45).
5. Германо А.В. Повести и рассказы. Пер. с цыганского М. Вардашко. Орел, 1962. 151 с. (Повесть «Мирикля», с. 7—33).
6. Добровольский В.Н. Киселевские цыганы // Живая старина. 1897. Год 7-й. Вып. 1. С. 1—36.
7. Добровольский В.Н. Киселевские цыгане. СПб., 1908.
8. Махотина И.Ю. Фиксация и изучение фольклора русских цыган в XIX—XXI веках // Традиционная культура. 2012. № 3. С. 112—116.
9. Рукописи, которых не было. Подделки в области славянского фольклора / Ред. А.Л. Топорков и др. М., 2002.
10. Чьи же стихи? // Известия. 1965. 19 апр. № 92 (14871). С. 6.
11. Шаповал В.В. Харкуно совнакай: «фальшивое золото» вторичных источников // 8th International Conference on Romani Linguistics (4—6 Sept. 2008, St.-Petersburg). St. Petersburg, 2008. P. 55—56.
12. Язык цыганский весь в загадках: Народные афоризмы русских цыган из архива И.М. Андрониковой / Сост., подгот. текстов, вступит. ст. и справ. аппарат С.В. Кучепатовой. СПб., 2006.

В.В. ШАПОВАЛ,

канд. филол. наук;

Московский городской пед. ун-т

К полемике вокруг цыганского архива И.М. Андрониковой

В недавнее время вышли две статьи Н.В. Бессонова [2, 3], посвященные довольно спорному источнику по цыганскому языку и фольклору — архиву И.М. Андрониковой, который был опубликован С.В. Кучепатовой (Российский институт истории искусств, Санкт-Петербург¹) [7]. Эти две статьи стали ответом на публикацию И.Ю. Махотиной «Фиксация и изучение фольклора русских цыган в XIX—XXI веках» [5]. Поскольку в одной из статей Н.В. Бессонова в связи с архивом И.М. Андрониковой упоминается моя монография [1], то я позволю себе выступить с репликой по поводу этого источника и по поводу стилистики развернувшейся полемики.

Напомню: архив И.М. Андрониковой, ученого трагической судьбы, которой не удалось защитить диссертацию на популярную в пору ее работы в науке тему и при жизни опубликовать результаты почти всех своих исследований, состоит из более чем 13 000 карточек, на которых от руки двумя разными почерками записаны высказывания на цыганском языке с переводом на русский. Эти фразы, названные публикатором «народными афоризмами», хранились в забытом чемодане вместе с одной из версий диссертации И.М. Андрониковой, до тех пор пока не были обнаружены и опубликованы. Безусловно, как диссертация, так и архив заслуживали публикации, и следует выразить глубокую признательность С.В. Кучепатовой, проделавшей грандиозную работу и открывшей для широкой публики малоизвестную страницу истории науки. Как бы ни оценивалась аутентичность коллекции афоризмов, это значительное культурологическое явление.

Теперь обратимся собственно к научной оценке архива. И.Ю. Махотина высказала сомнения в том, что «народные афоризмы» были записаны от информантов, ибо она нашла в предшествующих публикациях на цыганском языке и о цыганах возможные непосредственные источники фраз из архива И.М. Андрониковой. На это и ответил Н.В. Бессонов. В первую очередь, хочется сказать о недопустимом тоне, который выводит обсуждаемые статьи Н.В. Бессонова за рамки научной полемики. Автор использует такую воен-

но-полевую терминологию, что кажется, будто на дворе не начало XXI в., а самые мрачные времена борьбы с вредными направлениями в науке. Его послушать, так неполные четыре страницы, посвященные архиву И.М. Андрониковой в статье И.Ю. Махотиной, — это «разгромная критика», а архив — ее «главная мишень», тут и «презумпция виновности», которая якобы проявляется в личном отношении И.Ю. Махотиной к И.М. Андрониковой, и «реальный подлог», и «дискредитация», и «фабрикация», и «фальсификация» «под прикрытием авторитета ваковского журнала», и «улики». Особенно возмущительным кажется неоднократное упоминание возраста И.Ю. Махотиной и того, что она «начинающий литературовед» и «молодой специалист», который «логично» «с самого начала научной карьеры берет курс на дискредитацию предшественников», а также обвинение ее в «горячности молодости», «для которой все средства хороши». Если уж говорить об авторитете ваковских журналов, то не стоило бы «под их прикрытием» печатать столь недопустимые пассажи. В несдержанности и горячности можно с гораздо большим основанием упрекнуть как раз Н.В. Бессонова, который посвятил изысканиям И.Ю. Махотиной аж две статьи, одна пристрастнее другой.

Н.В. Бессонов предлагает позаботиться о «коллегам из смежных отраслей», которые невзначай могут поверить сомнениям И.Ю. Махотиной, — мысль справедливая, поскольку круг цыгановедов в нашей стране, к сожалению, чрезвычайно узок, по каковой причине критические отзывы о той или иной публикации действительно — как справедливо замечает уже И.Ю. Махотина — недоступны широкому кругу читателей. Так вот, хочу заверить широкий круг: ничто не свидетельствует о том, что И.Ю. Махотина нападает на И.М. Андроникову лично, порочит ее доброе имя. И.Ю. Махотина говорит лишь о том, что пользоваться архивом как научным источником без дополнительных изысканий и выверения материала по меньшей мере затруднительно. Далее: И.Ю. Махотина вовсе не призывает к «бойкоту» архива, как мнитесь Н.В. Бессонову, а, напротив, «спокойно и честно» анализирует его материалы. Наконец: никто не ставит под сомнение труд публикатора архива С.В. Кучепатовой, которая упорядочила материал в черновой картотеке, разбила ее на тематические рубрики, рассказала в предисловии весьма драматическую историю жизни И.М. Андрониковой и

описала сложности интерпретации материалов архива.

Отвлечемся теперь от стиля полемики и перейдем к ее логике и аргументации. Н.В. Бессонов, говоря о «недобросовестных приемах», которые, с его точки зрения, применяет И.Ю. Махотина, не замечает, как его самого «заносит». Например, оказывается «установлено», что была «целая группа исследователей-энтузиастов» — мать и тетя И.М. Андрониковой, а впоследствии и она сама; а также «существовали и другие люди», которые в течение сорока лет и создавали коллекцию: «выехали в таборы» еще до войны, а затем послевоенный цыганский быт описала уже сама И.М. Андроникова. Существование этой группы или даже «проекта», как его называет Н.В. Бессонов, ничем не подтверждено. По некоторым свидетельствам, карточки И.М. Андрониковой переписывала ее тетя. И только.

Вообще, хочется прояснить содержание термина «подлинность». Для меня в данном случае «подлинными» полевыми материалами были бы те, которые записаны от информантов — носителей цыганского языка (пусть записаны с ошибками с точки зрения принятой орфографии русско-цыганского диалекта или транскрипции и переведены тоже с неточностями, если собиратель не владел цыганским языком в достаточной степени). В этом смысле многие «афоризмы» вызывают определенные сомнения — все (включая Н.В. Бессонова) согласны, что в ряде случаев имеет место перевод на цыганский фраз, сказанных на русском языке; кроме того, и В.В. Шаповал, и И.Ю. Махотина убедительно показали, что ряд «афоризмов» — это новый «обратный» перевод на цыганский язык фраз из предшествующих источников на русском языке, а эти фразы, в свою очередь, — перевод изначального цыганского текста. Речь идет, в частности, о сборнике В.Н. Добровольского [4], где параллельно даются цыганский текст и его русский перевод, но в архиве И.М. Андрониковой фрагменты из сборника Добровольского даны не в исходном цыганском виде, а в «новом» переводе, который по сравнению с фрагментами текстов Добровольского, ставшими объектом перевода, дает нам видоизмененный цыганский текст.

Кроме того, как отмечает В.В. Шаповал, фрагменты бытовых зарисовок из цыганской жизни, заимствованные из собрания Добровольского и переведенные «обратно» на цыганский, пере-

осмысляются в символическом ключе (об этом говорят комментарии к «афоризмам»), в результате чего возникают псевдопословицы, которые в обычной речи (т.е. в исходных текстах) не имели метафорического смысла [7]. Например, фраза из текста о печении лепешек из сборника Добровольского («Возьми головню и разбей, огонь скорей повалится») трансформируется в высказывание «Головню разбей, огонь скорей развалится», которая переводится на цыганский (№ 3657) и переосмысливается в комментарии в рамках «разбойничьей» темы: «если убрать главаря шайки, воры разбегутся» [8. С. 175].

Можем ли мы говорить здесь о «фальсификации»? Наверное, нет, если у автора коллекции не было злого умысла выдать трансформацию уже опубликованных материалов за нечто новое, аутентичное, собранное им самим. Но вообще-то нам неизвестна подлинная мотивация собирателей и назначение самой картотеки, тем более что для «широкого круга читателей» и «исследователей из смежных отраслей» коллекция предстает в цельном и упорядоченном виде. Теперь представим себе, что некий исследователь, незнакомый со всеми обсуждаемыми деталями, — скажем, фольклорист, изучающий паремии какого-то другого народа, приведет эту псевдопословицу в качестве примера, допустим, какого-то типологического сходства или различия. Будет ли это сопоставление корректным? Очевидно, нет. Об этом и беспокоится И.Ю. Махотина, высказывая сомнения по поводу архива.

Н.В. Бессонов не верит, что афоризмы из архива И.М. Андрониковой «сочинены в кабинете». В пользу аутентичности материалов архива, по мнению Н.В. Бессонова, говорит то, что там действительно находит отражение реальная кочевая (и оседлая) жизнь цыган, в отличие от расхожих мифов, транслирование которые ожидалось бы от фальсификатора. Пусть так — правдоподобных иллюстраций цыганского быта в архиве много, во всяком случае в тех фразах, которые имеют источником тексты Добровольского. Но хочется предостеречь Н.В. Бессонова от обобщения рассказов отдельных информантов и возведения их в ранг «цыганских традиций» — ведь это тоже создает мифы: о крайнем гостеприимстве цыган (приведенный рассказ одной информантки о том, что вернувшиеся из тюрьмы на какое-то время частенько оседали у цыган — известное явление, когда не-

прикаянные и растерявшие связи люди прибывают к маргинальным группам); о, напротив, недоверчивости цыган к чужим и одновременно о том, что это народ «мягкий, гибкий, добрый, уступчивый, понятливый» (еще один рассказ еще одного информанта). Случай приковывания к телеге девушки, которая норовила сбегать с женихом, превращается в «доселе неизвестный этнографической науке таборный обычай», подтвержденный, как утверждает, не только информантами из нескольких групп цыган, но и «достоверным» источником — аннотацией к грампластинке. По-моему, не стоит абсолютизировать сведения, которые сообщили информанты, и делать их базой для научных построений о «ментальности» того или иного народа — информант имеет право рефлексировать по поводу национального характера в целом и называть свой народ то «понятливым», то «недоверчивым», но от ученых ожидается другой подход и другая терминология. В своей полевой работе я видала всяких людей — и недоверчивых, и доверчивых, и понятливых, и не очень. Если бы цыганский народ был таким уж закрытым и недоверчивым, ни мне, ни Н.В. Бессонову, ни другим исследователям никогда бы не удалось ничего записать от наших информантов.

И кстати, почему в случае с грампластинкой Н.В. Бессонов полностью доверяет автору этой аннотации — цыганскому артисту и писателю И. Ром-Лебедеву, а в другом случае игнорирует его же ремарку о том, что в книге сказок И.М. Андрониковой опубликованы подлинные цыганские песни [6. С. 300]? Вот уж действительно двойной стандарт! А ведь Н.В. Бессонов посвящает целый пассаж тому, что И.Ю. Махотина судит песни из книги И.М. Андрониковой «Сказки идущих за солнцем» по законам «настоящего» фольклора, в то время как они сочинены «по мотивам» народных песен и стали авторской творческой перделкой (это если не доверять мнению И. Ром-Лебедева). Так что «нелогично», в терминах самого же Н.В. Бессонова, упрекать И.Ю. Махотину в том, что она критикует один жанр по законам другого, да еще попутно возлагать за это ответственность и на научного руководителя ее диссертации, и на рецензента журнала, где вышла ее статья.

В общем, если «правильно ориентировать коллег из смежных областей», то, на мой взгляд, следует сказать: как лингвистический, фольклорный и этнографический источник собрание «афоризмов»

проще не использовать, чем использовать, — много ошибок и в цыганском языке, и в переводах на русский; есть справедливые сомнения в том, что первоначально те или иные фразы были сказаны по-цыгански, а не переведены с русского; несомненно, есть подлинные высказывания — вот только вычленив их из всего корпуса с ходу трудно. На мой взгляд, очень сомнительна и вторична «метафоризация» высказываний — придание им в комментариях более обобщенного смысла (2773. Конь коню большая разница (о знатности родов цыган, кто знатнее); 2775. Старик по звону копыт знает, хороший или плохой конь (умный человек определит, врет или правду говорит цыган) и множество других). Многие фразы не комментированы в метафорическом плане, но считать их устойчивыми выражениями нет оснований (2599. Цыганский конь и кормит, и возит; 2770. У каждого коня своя повадка и под.). Кажется, эта искусственная метафоризация — общий подход составителя картотеки, вот только зачем это было сделано — неизвестно.

И это выводит нас на размышления о том, что же это за источник такой — архив И.М. Андрониковой, каковы, собственно, были намерения его собирателей. Лично меня он интригует — полностью разделяю мнение А.Ю. Русакова и В. Калинина, высказанное в статье, которая была опубликована в приложении к моей книге: «Издание это представляет большой интерес, несмотря на отмечаемые составителем трудности, связанные с интерпретацией этого материала» [1. С. 269]. В злокозненность создателей картотеки я не верю — вряд ли была мысль сфальсифицировать доселе неизвестный корпус собственно фольклора. Но действительно интересно, зачем кто-то записывал на карточки высказывания на цыганском языке, переводил их на русский с ошибками (или переводил с русского на цыганский, тоже с ошибками; или и то и другое). Может быть, таким образом авторы набирали материал для публикаций «по мотивам цыганского фольклора»? Это объяснило бы метафоризацию обыденной речи, заимствования из предшествующих источников.

Исключительно любопытно, чем был пресловутый «обыск», во время которого якобы были изъяты основные части наследия И.М. Андрониковой (рукописи подготовленных к публикации книг и фотографии), а остался только чемодан с черновыми карточ-

ками и версией диссертации, который впоследствии и нашли на антресолях. Н.В. Бессонов предполагает, что обыск был инсценирован некими «коллегами», ибо только для них представляли интерес фольклорные записи. Но где же тогда эти коллеги, присвоившие собранный И.М. Андрониковой фольклор? Где их публикации? Где 600 песен? Где более 100 сказок? Обе цифры (600 и 100) — крайне сомнительны для любого вдруг найденного фольклорного собрания, не только цыганского... В общем, в истории создания архива еще много загадок. И стоит выразить признательность тем профессионалам, кто, во-первых, опубликовал архив и, во-вторых, пытается разобраться в этом источнике и сказать о нем объективную правду, без мифологизации, без необоснованных обобщений, без любительской восторженности.

Примечания

¹ Пользуясь случаем, выражаю «дореформенным» сотрудникам РИИИ горячую поддержку и солидарность.

Литература

1. Абраменко О.А. Очерки языка и культуры цыган Северо-Запада России (русска и лотфитка рома). СПб., 2006.
2. Бессонов Н.В. Цыганский архив И.М. Андрониковой // Традиционная культура. 2013. № 2. С. 137—147.
3. Бессонов Н.В. Цыганский архив И.М. Андрониковой: мистификация или достоверный источник? // ЖС. 2013. № 3. С. 64—66.
4. Добровольский В.Н. Киселевские цыгане. СПб., 1908. Вып. 1.
5. Махотина И.Ю. Фиксация и изучение фольклора русских цыган в XIX—XXI веках // Традиционная культура. 2012. № 3. С. 108—119.
6. Романы-чай И. Сказки идущих за солнцем: По мотивам цыганского фольклора. Л., 1963.
7. Шаповал В.В. Харкуно совнакай: «фальшивое золото» вторичных источников // 8th International Conference on Romani Linguistics. (4—6 Sept. 2008. St.-Petersburg). St. Petersburg, 2008. P. 55—56.
8. Язык цыганский весь в загадках: Народные афоризмы русских цыган из архива И.М. Андрониковой / Сост., подгот. текстов, вступ. ст. и справ. аппарат С.В. Кучепатовой. СПб., 2006.

О.А. АБРАМЕНКО,
канд. филол. наук
(Санкт-Петербург)

Поморская культура в зеркале семейной истории

История семьи Жидких на фоне поморской культуры: исследование и публикация по материалам Г.Ф. Белошицкой / Подгот. текстов, вступит. ст. и коммент. О.В. Змеевой, И.А. Разумовой. — Апатиты, 2013. — 184 с.

Книга сотрудников Кольского научно-го центра РАН И.А. Разумовой и О.В. Змеевой знакомит читателя с историческим и культурным наследием современной поморской семьи Жидких, род которых, по данным Государственного архива Архангельской области, проживал в Кандалакше уже с начала XVIII в.

Издание открывают концептуальное предисловие «Культурное наследие поморской семьи — часть национальной традиции» и развернутая вступительная статья И.А. Разумовой «“История семьи Жидких поморского села Кандалакша” как историко-этнографический источник»¹, помещающие публикуемые материалы в контекст новейших микроисторических исследований.

В основу книги легла рукописная «История семьи Жидких», написанная Галиной Федоровной Белошицкой (Жидких) в 2003—2006 гг., которая составляет отдельный раздел. Хроникальное семейное повествование вписывает жизнь семи поколений фамилии Жидких в историю родного села и шире — родной поморской культуры: это и устные предания (подтверждаемые документальными материалами) о прапрадеде Филиппе Жидких, попавшем в плен к англичанам в 1854 г.; и легенда об уцелевшем в русско-японской («дал обет») и погибшем на Первой мировой войне («обета не исполнил») деду — Евдокиме Жидких; и воспоминания о вступлении в колхоз, когда «в жертву» новым порядкам был выбран отец Г.Ф. Белошицкой — Федор Евдокимович; и рассказ бабушки мемуаристки — Анны Филатовны — о приходе в сонном видении покойной бабушки последней с предсказанием начала Великой Отечественной войны; и собственные детские впечатления Г.Ф. Белошицкой об увиденных в Кандалакше жертвах Ашхабадского землетрясения 1948 г.

Повествование наполнено множеством замечательных бытовых и ценных этнографических подробностей: внук-школьник показывает бабушке физический опыт с пробкой, выталкиваемой паром из бутылки — «Оменьш! Бабушку чуть не окривил» (с. 50); дядя

Егор с товарищем гибнут на промысле — «Как случилось, что они не выполнили поморский закон: сначала якорь от лодки выброси на берег, а потом выходи сам?» (с. 49); мемуаристку будит стук чего-то тяжелого об пол — «Проснулась и подумала о бабушке. Действительно, почуяв приход смерти, она столкнула себя с кровати на пол, надеясь умереть на полу» (с. 51), и т.д.

Хроникальное изложение семейной истории по мужской линии дополняет публикация документов семейного архива о родственниках по женской линии — Дурыниных и Плотниковых, и особо — о священнослужителях в роду Жидковых и Плотниковых (с. 93—95).

В разделе «Из записей Г.Ф. Белошицкой» публикуются другие материалы из рукописного корпуса Г.Ф. Белошицкой. Материал, изложенный в главах «Забавные случаи из жизни наших односельчан» и «Забавные случаи нашего детства», наряду с многочисленными анекдотическими микросюжетами основного повествования (например, десятилетнюю сестру Шуру поймал с переметом рыбацкая сеть: «Ты что тут делаешь? — Ничего. — Как тебя зовут? — Никак. — Где живешь? — Нигде». — с. 58), позволяет наглядно проследить формы и факторы генезиса жанра бытового анекдота в традиционной культуре. Значительную долю бытового юмора составляет прозвищный фольклор: «Валя Барыня», «Ваня Пароход», «Алексей Колесо», «Развернись», «Понимашь», «Свекла Федоровна», «Мотя Три тата», «Тася Коти пели» и др. (с. 74—75).

Глава «Игры» включает описание игр «Взятие сопки», «Баски» и «Камушки», а также катания на лыжах, санках (*керёжах*) и коньках (*снегурках* и *трехконечниках*).

Глава «Песни семьи Жидких» позволяет увидеть репертуар поморской семьи сразу в двух аспектах. С одной стороны, каждый текст помечается: «песня Ф.Е. Жидких», «мамина песня», «пели братья Федор и Павел Жидких», «пели вместе мама и папа», «пели все», «бабушкина песня, но пела ее и мама», «пели все, но больше подходит бабушке Жидких А.Ф. — она тоже осталась вдовой с 5-ю детьми», благодаря чему наглядно выявляются механизмы бытования, усвоения и смысловой ассоциации лирических песен в семейном кругу. С другой стороны, жанрово-тематическая характеристика репертуара (колыбельные, традиционная и новая баллада, фольклоризованная авторская песня советского времени), увязанная

с половозрастным и поколенческим статусом исполнителей, позволяет в целом проследить эволюцию народной лирической песни в поморской культуре XX в.

В разделе «Фотоальбом» воспроизводятся материалы семейного архива (личные и коллективные фотопортреты, жанровые сценки («шьют лодку»), пейзажи и виды храмов, копии архивных документов, открытки и газетные вырезки), отобранные и оформленные в виде альбома самой Г.Ф. Белошицкой.

К каждому разделу публикации составителями подготовлены примечания, поясняющие местные реалии и исторические факты, а также фольклористические комментарии, соотносящие тексты локальной традиции с их региональными вариантами и общерусскими версиями.

Особый раздел издания — словарь диалектной и этнографической лексики, построенный в виде таблицы. Объем словаря определен списком диалектных слов, извлеченных исследователями из публикуемых рукописей и интервью с Г.Ф. Белошицкой. Сначала даются пояснения значений диалектных слов самой Белошицкой. Параллельно приводятся толкования тех же лексических единиц по словарям И.С. Меркурьева «Краткий мурманский словарь» (1979), И.И. Мосеева «Поморска говОря. Краткий словарь поморского языка» (2005), И.М. Дурова «Словарь живого поморского языка в его бытовом и этнографическом применении» (2011) и «Толкового словаря живого великорусского языка» В.И. Даля. Таблицу предваряют методические замечания об отборе источников и принципах организации словарной статьи.

Завершает публикацию развернутый список литературы, включающий актуальные работы по проблемам семейной и локальной истории, а также широкий круг собственно поморских, севернорусских и общерусских фольклорно-этнографических источников, использованных в исследовании и комментариях.

«История семьи Жидких», несомненно, интересна и как исторический документ, и как источник разнообразной (часто уникальной по своей детальности) этнографической и фольклорной информации. В совокупности же с подробным и высокопрофессиональным комментарием публикаторов этот текст становится замечательным

образцом аналитического представления семейной и локальной истории Русского Севера.

Примечания

¹ См. публикацию материалов из рукописи Г.Ф. Белошицкой в № 4 журнала «Живая старина» за 2013 г. (статьи О.В. Змеевой и И.А. Разумовой). — *Примеч. редакции.*

С.В. АЛПАТОВ,

канд. филол. наук;

МГУ им. М.В. Ломоносова

Профессия и профессионалы в антропологическом описании

Т.Б. Щепанская. Сравнительная этнография профессий: повседневные практики и культурные коды (Россия, конец XX — начало XXI в.). СПб.: Наука, 2010. — 368 с.

Каждая книга Татьяны Борисовны Щепанской является событием в российской социальной антропологии. Причиной является как личный талант и профессионализм автора, так и умение выбирать интересные темы для исследования. Новая работа не является исключением.

Книга основана на материалах полевого исследования профессиональных традиций, проводившегося с 1998 по 2009 г. Автором — частично самостоятельно, частично при помощи студентов факультета социологии СПбГУ — собраны полевые материалы о представителях более чем сорока профессий; использованы также другие источники информации: исследование социальных и филологических наук, газетно-журнальная публицистика, мемуарная литература, сообщения из Интернета.

Исследование строится преимущественно на фольклорных материалах (если понимать термин «фольклор» в широком смысле), среди которых вербальные тексты (песни, байки, приметы, нормативы и др.), а также специфическая лексика и клишированные суждения, визуальные объекты (рисунки, инсталляции, скульптуры, стенгазеты, элементы самодельного оформления помещений), ритуализованные практики и т.д.

Щепанской предпринимается этнографическое исследование повседневного опыта носителей различных профессий с точки зрения того, как в этом опыте проявляет себя неформальная профессиональная традиция. Анализируется, как эти традиции процветают в материальную среду, в которой живут и взаимодействуют представители профессий; как материальные объекты наделяются свойствами знаковой и как, в процессе каких практик происходит считывание их значений (интерпретация). Автор сознает, что используемый им эмпирический материал фрагментарен, но ставит перед собой задачу сравнения культурных кодов разных профессиональных традиций, сопоставления их структурно сходных элементов. В результате этих действий получается «мозаичная и многослойная картина, где традиции разных профессий представлены фрагментами, которые удалось зафиксировать, и наложены друг на друга, а точки наложения определяются сходством структур более высокого уровня, чем отдельные феномены. Ни одна традиция при таком принципиально фрагментарном способе бытования не может быть описана «полностью» <...>, но наложенные друг на друга, их обрывочные описания позволяют восстановить общую модель: недостающие фрагменты как бы «просвечивают» сквозь лакуны одной традиции, становятся видимыми в «слое» другой традиции» (с. 318).

Прежде чем приступить к собственно этнографическому описанию, автор в **главе 1** рассматривает неформальную профессиональную традицию как неформализованный институт социального контроля, регламентирующий повседневную жизнь. Заинтересованность в автономии (собственном контроле условий труда) заставляет профессиональное сообщество бороться с формами внешнего контроля (организационного, государственного, рыночного и др.). Поэтому в рамках неформальной традиции просматриваются как формы поддержки и дополнительного подкрепления официальных норм, так и способы борьбы с ними. Так, профессиональная этика включает не только формализованный кодекс, но и неписанный свод правил (например, корректные отношения с коллегами, делающие желательным сокрытие мелких нарушений). При этом в фокусе внимания оказываются антропология нарушений, мифология профессионального риска. Так, в качестве систем актуализации мифологии риска рассматриваются гадания, предсказания,

приметы в преддверии значимых профессиональных действий; эти и другие фольклорные формы вербализуют опыт переживания, предчувствия и преодоления опасности. «Самые разнообразные элементы повседневности, значимые и случайные действия, внешний облик профессионала, некоторые моменты времени или места в пространстве профессии становятся для носителя традиции напоминаниями о рисках, средствами актуализаций представлений о рисках, а тем самым и подкрепления неформальных норм» (с. 100).

Распределяя символически значимые элементы повседневности на три класса — обуславливающие пространственный, предметный (вещественный) и телесный код, — автор посвящает главу 2 пространству профессии, под которым понимается «восприятие места работы сквозь призму представления о профессии: место работы воспринимается как средоточие символов профессии и проекция профессиональной идентичности» (с. 105). Внимание уделяется практикам посвящения в профессию; в ритуалах перехода неопитам открывается «символическая сторона пространства, где им предстоит работать» (с. 107), как правило, посвящение связано с освоением локусов, значимых для самоидентификации профессионала: у этнографов и археологов — в поле, у летчиков — после первого полета, у медиков — после занятий в анатомичке или морге и т.д. Щепанская указывает, что пространство, в которое вступает новичок, часто ассоциируется с риском и смертью. Позднее этот «некротизм пространства профессии сворачивается в краткие формулы повседневной коммуникации: фразеологизмы, шутки, приметы» (с. 111).

Пространство работы часто маркируется размещенными в нем неформальными «нормативными посланиями» (кодексами, сводами правил, распоряжениями, предписаниями). Они, как правило, носят шуточный характер. В данном случае неформальная традиция дополняет формальные нормы, подкрепляет их, но может олицетворять и сопротивление официальному контролю. «За счет размещения здесь посланий нормативного жанра (или указаний на них) профессиональное сообщество обозначает свои претензии на осуществление социального контроля, определение правил жизни, причем не только собственно в месте постоянной работы, но и в местах выездных работ за его пределами» (с. 130).

В главе 3 с характерным названием «Тело и дело» рассматривается связь профессии и телесности. Автор выходит на «фольклорную конструкцию: попадая в пространство профессии, тело человека претерпевает трансформацию и затем само уже преобразует своим присутствием пространство профессии» (с. 162).

С одной стороны, представителям разных профессий приписываются определенные черты, обусловленные профессией (например, особый взгляд, голос, интуиция, «энергетика» и др.). Профессионализм может интерпретироваться как «болезнь» или «стигма».

С другой стороны, человек не только принимает символику профессии, но и транслирует собственное «я» в мир профессионального; это проявляется в личностном воздействии на атрибутику рабочего пространства — «от техники, инструментария, рабочей одежды и снаряжения до обстановки рабочего места» (с. 148). Происходит как бы «достройка» тела, выражающаяся, например, в получении спецодежды, инструментов (что часто присутствует в ритуалах посвящения в профессию). «Получение атрибута профессии, как и обыгрывание “идентификации” с ним как символом профессии (битые, поцелуй и т.д.) в посвященных ритуалах должны обозначать приобщение к кругу профессионалов как “воображаемому сообществу”» (с. 151). Постепенно происходит идентификация профессионала с его инструментарием и даже анимизация рабочего пространства и его элементов.

Глава 4 посвящена более широкому маркированию профессионального пространства человеком. Вариантами символического маркирования мест работы может быть помещение в них портретных изображений значимых представителей профессии; это могут быть портреты как «отцов-основателей», так и самого работника и его коллег с атрибутами профессии. Интересным вариантом являются шуточные скульптурные «идолы» профессии и прочие антропоморфные фигуры, в том числе памятники, находящиеся в профессиональном пространстве. Отдельный параграф посвящен живущим в рабочих зданиях кошкам, которым порой присваивается символика «хозяев» помещения. В целом различные формы символизации и анимизации пространства являются «проекцией профессиональной идентичности» (с. 165).

Помимо привнесения в рабочее пространство профессиональной символики происходит «одомашнивание» этого

пространства (глава 5). Это выражается, с одной стороны, в размещении здесь предметов, принесенных из дома (например, фотографий близких родственников); с другой — в восприятии рабочего пространства как коллективного «дома», что предполагает определенные неформальные практики.

Одним из внутренних пространств профессии являются курительные и туалетные комнаты, в которых происходит неформальное общение работников, выведенное из зоны социального контроля. «Но в неподконтрольных организации “пустотах” проявляется и другая логика общения — “домашняя”. Действительно, здесь общение менее официально, а моральные оценки зачастую обосновываются отсылками к семейным, родственным отношениям и обычаям» (с. 195).

Обобщая материалы об одной из самых заметных неформальных практик — застольях на работе, Т.Б. Щепанская резюмирует: «В жизни профессионального сообщества коллективное застолье играет роль ритуала, посредством которого достигается символическая идентификация профессиональной среды, ее границ и репрезентация ее внутренней (особенно неформальной) структуры. Символами профессиональной общности становятся практически все заметные элементы застолья: алкогольные напитки, распределение ролей при их изготовлении и распивании, порядок рассаживания, содержание тостов, наконец, сами поводы, по которым принято собираться. Все эти элементы застолья интерпретируются участниками в соотношении с профессией и тем самым становятся вынесенными вовне символами коллективной идентичности» (с. 228—229).

В главе 6 рассматривается, какие именно аспекты профессионализма находят отражение или конструируются в рамках неформального дискурса. Так, профессионалу свойственно обращать себе на пользу собственные ошибки (что разбирается на примере медиков); ему свойственно сверхзнание (что проявляется, в частности, в предчувствиях) и удачливость; он сохраняет профессиональные качества даже вне работы; он значительно более компетентен, чем клиент или профессионал-антагонист. Кроме того, «умение видеть объект своей деятельности в любом месте и в любой ситуации воспринимается как признак профессионализма» (с. 234). Ритуализованное вхождение в профессию часто происходит через симво-

лическую идентификацию с объектом исследования, а работа связывается с похищением части объекта (например, студенты-медики, готовясь к экзаменам, уносят части трупов из анатомички домой).

В качестве одного из способов нормирующего воздействия профессионала на клиента (как на объект труда) Шепанская рассматривает обращенные к последнему надписи (отличающиеся от рассматриваемых в начале книги надписей, обращенных к коллегам). Так, широко известны высказывания, размещаемые в салонах общественного транспорта: «Просьба бананы есть вместе со шкурками»; «Остановки “здесь” и “тут” будут где-нибудь “там”»; «Десять минут страха — и Вы дома» и др. (с. 261—262). В данных высказываниях конструируются образы сверхкомпетентного мастера и недалекого профана как двух сторон рабочей коммуникации.

Наконец, **последняя глава** посвящена конструированию гендера в неформальном дискурсе профессии. Профессионализм рассматривается как преимущественно маскулинное качество; в качестве довода приводится, в частности, то, что «неформальные посвященные обряды чаще всего представлены в профессиях, считающихся традиционно “мужскими” <...> Для этих обрядов характерны формы демонстрации маскулинности» (с. 279). Символическое взаимоотношение «мужского» и «женского» прослеживается в связи профессионала с инструментом и объектом труда.

Наблюдается тенденция табуирования «женского» в пространстве профессионализма. Это выражается в признании нежелательным пребывания женщины в мужских пространствах («женщина на корабле»); в приметах о первом клиенте (если первый клиент мужчина — это сулит удачу, если женщина — наоборот). Устойчивы суждения о «дефеминизации» женщины — утрате ею женских качеств с ростом профессионализма; согласно мнению автора, «проявлений противоположного принципа, когда бы профессионализм повышал оценку по шкале феминности либо проявления женственности автоматически повышали бы статус работницы как профессионала, не были зафиксированы в фольклоре ни одной из профессий» (с. 301).

Темы, которые затрагивает в книге Т.Б. Шепанская, часто находятся в зоне компетенции ее читателей, по-

этому ее умозаключения стимулируют встречную интеллектуальную активность читателей, обеспечивая их интерес. В процессе чтения постоянно хочется дополнить текст, а иногда и поспорить со сказанным.

Так, говоря о портретах «отцов-основателей» как о способе символического маркирования места работы (с. 165—168), Шепанская справедливо указывает в качестве примера портреты видных ученых в научных организациях. Вдумчивые читатели могут продолжить ряд аналогий: портреты Дзержинского в кабинетах советских милиционеров и работников спецслужб; портреты Макаренко у педагогов и, наконец, портреты глав государства и государственная символика в кабинетах госчиновников и военных — все эти объекты являются знаками, легитимирующими деятельность профессионалов, так же как в коммерческих фирмах легитимацию обеспечивают лицензии на трудовую деятельность, вывешенные на самом видном месте. Читая параграф о курительных комнатах, в которых происходит неформальное общение работников (с. 187—195), читатель может добавить от себя столовую и ближайшую к работе пивную — как локусы интенсивной межличностной коммуникации и формирования идентичности локальных сообществ.

Спорным же кажется, например, пассаж о застольях в рабочем коллективе, которые являются пространством неформального общения и ухода из-под социального контроля (с. 220—221). Однако во многих организациях именно руководители являются инициаторами проведения застолий, и эти застолья жестко структурированы. Таким образом, совместное времяпрепровождение за выпивкой или чаем является не уходом из зоны социального контроля, а, наоборот, одной из форм этого контроля. Неформальное общение есть, но оно происходит в узких дружеских компаниях сотрудников, куда высокое начальство не приглашают.

Среди частных спорных моментов — соотнесение с символикой «дороги» распространенных в среде торговцев понятий «ходкий товар» и «ходовые места» (с. 129): вряд ли такой вывод можно делать только потому, что и профессионалу и товару свойственен какой-то «ход».

Вызывает замечание формулировка предмета исследования, вынесенного в заголовок, — повседневные практики профессий. В действительности книга несколько о другом: она почти не касается

профессиональной деятельности как таковой, речь идет только о *неформальных* коммуникативных практиках, связанных с этой деятельностью. Иначе говоря, в книге нет рабочего, врача, милиционера в ходе их повседневной трудовой деятельности; есть они же, но во время перекура, застолья, общения с коллегами, неформального творчества: «В этом материале мало технологии: правил, касающихся собственно техники наложения швов хирургом или экспериментов с полупроводниковыми материалами в экспериментальной физике» (с. 321). Если бы автор заявила в названии книги о «неформальных повседневных практиках» — предмет исследования был бы определен точнее.

Увлеченный выбранным концептуальным подходом, автор иногда не замечает, как вторгается в уже изученные зоны. Например, при разговоре о некротизме посвящения в профессию не учитывается, что символика смерти типична для лиминальной фазы многих социальных процессов, связанных с переходом, не только профессиональных посвящений. Здесь затрагивается теория обрядов перехода А. ван Геннепа; и было бы правильным опереться на нее, не выхватывая лишь отдельные фрагменты.

Наконец, кажется рискованным включение самых разных профессий в единую семиотическую систему; профессии всё-таки разнообразны, и многие параметры неформальных практик у них могут не совпадать. Напрашивается предположение о корреляции между разными типами профессий и параметрами их неформальных традиций. Например, согласно одной из классификаций, профессии разделяются по направленности труда: «человек — человек», «человек — машина» и «человек — знак»; есть ли какие-то различия в традициях этих групп профессий? Но даже отсутствие таких различий — это значимая информация, позволяющая конкретизировать антропологическое знание.

Однако даже в своих спорных моментах работы Т.Б. Шепанской бывают более интересны, чем иные формально корректные тексты «ни о чем». Эти работы (и в том числе «Сравнительная этнография профессий») не только содержат ответы на многие вопросы, но и дают толчок к размышлениям.

Д.В. ГРОМОВ,

доктор ист. наук;

Ин-т этнологии и антропологии РАН
(Москва)

XVII Толстовские чтения

13—16 мая 2013 г. в Ясной Поляне в формате международной конференции «Ethnolinguistica slavica» прошли XVII Толстовские чтения, организованные Отделом этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН и посвященные 90-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого. В конференции приняли участие ученики Н.И. Толстого, представители созданной Н.И. и С.М. Толстыми Московской этнолингвистической школы, этнолингвисты и фольклористы из Польши, Франции, Сербии, Белоруссии, Украины.

В докладе **Е. Бартминьского** и **С. Небжеговской-Бартминьской** (Люблин, Польша) «Этнолингвистический и диалектологический словари (на примере польских словарей)» на примере концепта «дунай» были проанализированы различия дефиниций в двух типах словарей — диалектном и этнолингвистическом. Если в диалектном словаре фиксируются диалектные слова и их значения (пол. диал. *dunaj* — географический апеллятив — ‘глубокая река’, ‘болото’, ‘луг’, также это ‘деталь телеги’, ‘деталь печи’ и др.), то в этнолингвистическом словаре отдается предпочтение толкованию ментального знака, характерного для фольклорных и ритуальных текстов (ср., например, концепт *dunaj* в свадебной обрядности), и его культурным коннотациям. В дискуссии, сопровождавшей доклад, было отмечено, что диалектные, общезыковые и культурные факты не могут разграничиваться категорично, часто их соотношение бывает более сложным, что связано с развитием отдельного национального языка и с лексикографической традицией.

Е.Л. Березович (Екатеринбург) в докладе «О перспективах этнолингвистического изучения народной топонимии» обратила внимание на некоторые аспекты изучения топонимов, несущих этнокультурную информацию, и на то, что в топонимическом материале хорошо расставлены ценностные акценты. В качестве примера были приведены микротопонимы *Золотое дно*, *Золотой ручей* и т.п. в бассейне р. Вохмы, *Золотая гора* и под., скала *Разбойница* на Урале, которые являются опорными точками топонимических преданий Русского Севера о кладах и разбойниках. Топонимические данные могут быть использованы, в частности, для реконструкции значений слов, связанных с ориентационными концептами, которые отражают связь положения солнца и времени приема пищи. Например, из топонимической информации вычленяются неизвестные в языке значения лексем *повечёрье* ‘северо-запад’, *пáбед* ‘запад’, *зáужна*, *зáужень* ‘запад’ (р. *Повечёрная* и р. *Ночная* в Вологодской обл. текут на северо-запад и север соответственно, ср. диал. *ночь* ‘север’, *повечёрье* ‘время после захода солнца’ и ‘время приема пищи’; ручьи *Полднейой* и *Пáбедный* впадают в р. Нею в бассейне р. Ветлуги на юге и западе соответственно, ср. *полдень* ‘юг’, *пáбед* ‘полдник, когда солнце находится на западе’; в западной части Урала фиксируются топонимы гора *Зáужна*, покос *Зáужный* и т.п., ср. *зáужна*, *зáужень* ‘последний прием пищи, когда солнце на западе’) и т.п. В аксиологической перспективе были рассмотрены топонимы *Веселый* и *Безымянный*; на примере прецедентных топонимов (*Палестина*, *Иордан*, *Москва*, *Америка* и др.) было показано, как важно осуществлять контрастное изучение топонимической семантики в рамках родственных и неродственных языков.

Л. Раденкович (Белград, Сербия) в докладе «*Черт* и/или *межевой*» попытался соотнести происхождение слова *черт* с мифологическими представлениями, связанными с межой. Докладчик показал, что гарантами договорной границы между участками земли разных собственников являются души покойников, которые связаны с плодородием, с защитой урожая; обычаи или действия на меже говорят о связи межи с культом мертвых (обычай при споре о меже носить на голове кусок дёрна или камень). Межа является местом пребывания нечистой силы (дорогой ведьм, колыбелью черта, местом обитания *самовил*, *межевика*, *межника*, *меживника*), «нечистых» покойников, которые могли называться *чъртови* (*бъси*) < **čersti* ‘чертить, резать,

прорубать, проводить границу’, ср. аналогичные образования *бъсь лѣсныи*, *бъсь полоудьньни* и т.п. Слово *чѣрт* (**чъртъ*) не встречается в древнерусских письменных памятниках и впервые фиксируется в XVII в., однако лексема **čьrtъ* известна старочешскому и польскому языкам. Докладчик предположил, что слово было заимствовано в XVII в. из польского через Западную Русь для обозначения мифического существа — духа локуса, происходящего от «нечистого» покойника.

В.Я. Петрухин (Москва) в докладе «Вий в Талмуде» обратился к одному сюжету, который встречается в Талмуде, по-видимому, имеет иранские корни и обнаруживает сходство с сюжетом гоголевского «Вия». Рав Йоханан в словесном состязании с пришельцем из Вавилона в определенный момент просит поднять ему веки; от взгляда рава пришелец умирает, его хоронят, после чего старый рав исправляет свою ошибку, проникая в погребальную пещеру и воскрешая умершего, прошедшего испытание мудростью. Детали этого предания позволяют сопоставить сюжет «Вия» с топомом ближневосточной арабо-персидской литературы, а мотив «состязание незрячего хозяина того света с испытываемым живым» соотносит это предание с кельтскими преданиями и сюжетом Полифема, встречающимся не только в средиземноморской традиции, но и в осетинском нартском эпосе.

А.В. Гура (Москва) в докладе «Три версии одного мифологического существа (балканская легенда об отмене свадьбы Солнца)» связал фольклорную легенду (аргумент против свадьбы всегда один: дети Солнца сожгут весь мир), известную на Балканах, а также у балтов, с библейскими сюжетами о валаамской ослице и о входе Христа в Иерусалим на осле, а также с литературными сюжетами (роман Апулея «Метаморфозы, или Золотой осел» и псевдо-Лукиана «Лукий, или Осел»). Основанием для такого сближения докладчик посчитал вариант балканской легенды, в котором Солнце едет искать себе невесту верхом на ослице. Докладчик активно использовал построения О.М. Фрейденберг (весьма спорные, как было отмечено в последовавшей дискуссии), уподоблявшей Христа, едущего на осле, самому ослу как древнему солярному божеству.

В докладе **Т.А. Агапкиной** (Москва) «Дерево и человек: одна судьба на двоих» был показан отраженный в мифологии, обрядах и фольклоре славян изоморфизм дерева и человека, который раскрывается в трех «сценариях» взаимоотношений человека и дерева: 1) в символическом уподоблении судьбы дерева и человека (как растет дерево, так растет и человек; всё происходящее с деревьями, растущими вблизи или принадлежащими человеку, проецируется на человека, человек повторяет судьбу дерева); 2) в представлении о том, что человек и дерево разделяют одну судьбу (дерево — двойник человека, ср. восприятие двойничества в народной культуре как неблагоприятного явления, заключающего в себе угрозу для одного из членов пары); 3) в веровании, что умерший человек может продолжать свое существование в жизни дерева.

Доклад **А.А. Плотниковой** (Москва) «Специфика народного православия у старообрядцев Добруджи» был посвящен одному редкому архаическому ритуалу русских старообрядцев южной Румынии, называемому «тайная милость (милостыня)», который можно охарактеризовать как искупление вины человека, умершего не своей смертью, вследствие чего его хоронят без поминовения. Принявший положенную тайно (обычно ночью) милостыню должен молиться о грехах умершего. Ритуал, получающий постоянную подпитку из религиозного богослужения, включает и черты дохристианского мировоззрения в рамках оппозиции «давать—брать» (ср. дар в обмен на некоторые услуги и обязательства), взаимодействия глубинного смысла таких понятий, как «дар», «счет», «тайком», «ночь»¹ и др. При этом особое значение получают все характеристики исполнения ритуала тайной милости: регламентированное время и место, способ и объект действия, отправитель и адресат. Характерна для славянской народной традиции амбивалентность оценки принятия тайной милости (отмаливать и хорошо, и тяжело).

О.В. Чёха (Москва) в докладе «Символика числа семь в традиционной греческой культуре» на примере греческой фразеологии и верований, связанных с числом семь, показала, что оно скорее употребляется не в буквальном, а в метафорическом смысле. Несмотря на то что в древнегреческой культуре число семь было значимо и оценивалось положительно (например, Аполлон родился в седьмой день от сотворения мира и т.д.), для народной греческой культуры положительная или отрицательная оценка не играет роли, в числе семь скорее раскрывается идея множественности (символика наиболее проявляется в обрядах жизненного цикла, семерка связана с идеей плодородия).

В докладе **И.А. Седаковой** (Москва) «Вариативность ритуала и его кодов: оповещение у славян» рассматривались ритуальные функции оповещения (о достоверных событиях). Была рассмотрена терминология, в которой отражается связь оповещения с передачей знания (рус. *оповестить*, *известить* и др.), со звуковым кодом (болг. *давам глас* 'извещать' и др.), с идеей приобщения (рус. *сообщить*, серб. *javiti* 'оповестить' и др.). Оповещение чаще всего соотносится с рождением, смертью и с изменением статуса лица. В докладе были проанализированы коды оповещения и сделан вывод, что оповещение — специфический текст, который может быть развернутым и детализированным, включать в себя не только вербальные, но и предметные и акциональные составляющие (а иногда только последние: вербальный код может отсутствовать), регламентироваться по времени и месту.

Г.И. Кабакова (Париж, Франция) в докладе «Русское застолье глазами иностранцев» на примерах из записок западноевропейских путешественников XVIII—XIX вв. проанализировала отзывы иностранцев о русском гостеприимстве, которые вписываются в подспудную дискуссию, насколько гостеприимство и цивилизация — совместимые явления, а также насколько бескорыстно русское гостеприимство. Также из записок можно почерпнуть сведения о традициях самих иностранцев, с которыми они сравнивают уклад русских. Критика некоторых сторон русского гостеприимства была связана с историческим и социальным опытом путешественников, постепенно она сходит на нет, поскольку русский дворянский этикет всё более сближается с западноевропейским.

О.О. Микитенко (Киев, Украина) в докладе «Обрядовый текст бдений при умершем в свете работ Московской этнолингвистической школы» на украинском и сербскохорватском материале рассмотрела семантику бдения над покойником, которое в различных славянских зонах демонстрирует удивительное единообразие. Среди основных факторов, маркирующих данное обрядовое действие в его различных локальных вариантах, докладчица выделила следующие: обязательность исполнения обряда бдения над умершим, особенно для ближайших родственников; многочисленность участников, среди которых как родственники, так и соседи и определенные ритуальные категории (могильщики, псаломщики); обрядовое угощение: мясо, калачи, хмельные напитки; ритуальные игры и шутки при покойнике; вербальная коммуникация, варьирующая в зависимости от влияния церковной традиции — от религиозных песен, почтительных разговоров о покойном до скабрёзных шуток. Обряд повсеместно и последовательно связывается с императивом «стеречь умершего» и имеет цель помешать посмертному хождению покойника.

Доклад **Н.П. Антропова** (Минск, Белоруссия) «Белорусские этнолингвистические этюды. 3. "Куст" (география и семантика)» был посвящен западнopoлесскому (преимущественно) обходному обряду «вождение Куста». Были рассмотрены: 1) ареал обряда; 2) его структура и семантика; их истоки; 3) этимология обрядового термина *куст*; 4) версии генезиса обряда. Обобщив материал (ареал обряда более широкий, чем историческая Пинщина; обряд приурочен к некоторым праздникам весенне-летнего цикла или может быть окказиональным; *Кустом* может быть наряженное зеленью ритуально чистое лицо (девушка, вдова, старуха, парень); основные ритуальные

действия — обливание *Куста*, бросание его в воду, поклоны *Куста* или *Кусту*, троекратное вращение *Куста* вокруг себя на пятке), докладчик сделал вывод о первоначальной плювиально-магической окказиональности обряда, приуроченного к засухе (в настоящее время обряд ограничен обходом дворов и сбором пожертвований).

В докладе **К.А. Климовой** (Москва) «Народная этимология и календарная обрядность Новой Греции» были рассмотрены примеры взаимосвязи народной этимологии с ритуальными действиями. Греческое народное языковое сознание пытается на доступном уровне прояснить происхождение слова, которое является неясным, непрозрачным для носителя народной культуры. Это приводит к искажению первоначального слова и акцентированию специфических признаков или свойств. Народная этимология часто является ключевым фактором создания календарного обрядового текста или устойчивых «этимологических» формул: «Ο Αντρέας αντρίευε το κρύο» (Св. *Андрей усиливает мороз*) — имя св. Андрея связывается с глаголами *αντρίεω* 'усиливать', *αντρίεομαι* 'усиливаться'; Αλό του Σπυρίδωνα σπυρί-σπυρί μεγαλώνει ημέρα (Со св. *Спиридона день растёт по зернышку*) — имя св. Спиридона сближается со словом *σπυρί* 'зерно', «Ο Γενάρης λέγεται Γενάρης γιατί γεννάνε τα κατσίκια» (Январь называется январем, потому что *рожают козы*) и т.п. Были указаны случаи вторичного этимологического сближения и принципиально «неверной» народной этимологии, на основании которых возникают специфические обряды.

В докладе **Л.Н. Виноградовой** (Москва) «Семантическая оппозиция "единичное—множественное" как идентифицирующий признак демонологических персонажей» было показано, для каких персонажных групп характерна черта «появляться во множестве», в чем смысл такого умножения однотипных мифических существ, если они выступают как носители одной и той же функции. Докладчица обратила внимание на то, что наиболее актуален признак множественности для духов болезни, для персонажей календарной мифологии (сезонных демонов) — в.-слав. *русалок*, *навей*, ю.-слав. *самодив*, *тодорцев*, *караконджелов*, с.-рус. *шуликунов* и др., генетически связанных с разными категориями покойников. Это позволяет предварительно реконструировать некие архаические представления о приходе с того света на землю в разные периоды разных категорий душ умерших. Также в связи с дискуссией в науке о существовании высшей и низшей мифологии у славян в докладе были упомянуты неиндивидуализированные, нелокализованные множественные персонажи, такие как черти — помощники колдуна, представления о которых неконкретны, размыты.

Доклад **М.М. Валенцовой** (Москва) «Ареальный аспект словацкой демонологии» касался ареального изучения и предварительных результатов размещения на карте основного корпуса словацкой демонологической лексики. Диалектная демонологическая терминология, которая дифференцируется по регионам, в целом соответствует диалектному членению словацкого языка: трихотомическому (членение на западные, средние и восточные ареалы) или двум видам дихотомического (это более архаическое членение — с севера-востока на юго-запад и с северо-запада на юго-восток). Например, для персонажа «русалка» фиксируются термины *vila*, *poludnica*, *rusalka* в Западной, Средней и Восточной Словакии соответственно (подобное ареальное распределение отражают также термины, описывающие водяного, и др.). Существуют, однако, общие для западно- и восточнословацкого ареала термины в противоположность среднесловацкому, например з.- и в.-словац. *bosorka* 'ведьма' vs. ср.-словац. *striga*, а также термины, распространенные на северо-востоке и противопоставленные известным на юго-западе.

С.М. Толстая (Москва) в докладе «Нижнелужицкая *ходота*: этимология и верования» рассмотрела этимологические версии нижнелужицкого термина *ходота* в связи с описанием одноименного женского мифологического персонажа, который имеет типичные признаки и функции ведьмы: это сухая уродливая старуха, наводящая порчу на скот, на хозяйку, она имеет признаки

«двоедушника», способна вызывать град, обращаться в животное и т.д., для нее характерна трудная смерть. При установлении этимологии слова *ходота* важно учитывать мотивационную модель, которая представляет собой образование от способа передвижения, ср. функцию персонажа бродить из дома в дом и творить всякое зло, подмеченную первыми этимологами (Срезневским, Мукой), а также вариант названия «ходоты» *муровой* (от **moriti* 'морить'); в дальнейшем этимология, связывающая *ходоту* с глаголом **xoditi*, не была поддержана безоговорочно. Однако семантическая модель, когда персонаж называется по какому-то действию, очень продуктивна в славянских языках.

М.В. Ясинская (Москва) в докладе «Когда кажется — креститься надо: обман зрения в русской диалектной лексике и в мифологических рассказах» проанализировала глаголы со значением «обмана зрения» (типа *мерещиться*, *казаться*, *почудиться* и др.), выступающим в мифологических контекстах, и указала различные способы выражения этого значения: могут учитываться позиции как субъекта, так и объекта воздействия, они могут смешиваться, перетекать или взаимно заменять друг друга, что обусловлено стремлением языка передать неопределенность подобного зрения. Глаголы, для которых значение 'казаться' является не единственным, употребляются в функции мифологического термина, описывают действия мифологических персонажей и состояние человека, подвергнувшегося потустороннему воздействию.

В докладе **О.В. Трефиловой** (Москва) «Терминология колдовства и порчи в старославянской книжной традиции» был представлен общий обзор терминологии колдовства, встречающейся в старославянских памятниках X—XIV вв. Материал показывает, что термины, относящиеся к колдовству, могут быть объединены в три группы: 1) лексемы, называющие акт, инструмент и/или результат колдовства, порчи; часто это *nomina actionis*; 2) номинации действий (глаголы); 3) номинации колдунов (субъектов действия), *nomina agentis*. Были указаны синонимические ряды различных номинаций и семантические закономерности образования терминологии колдовства в старославянском языке.

А.Л. Топорков (Москва) в докладе «Русские охотничьи заговоры: попытка указателя» представил фрагмент указателя охотничьих заговоров, составленного им на основании типов и версий этих заговоров. Внутри тематических блоков («Для успешной охоты», «Для охраны ловушек», «Для защиты охотника и его оружия», «Навести порчу на чужое оружие» и др.) заговоры объединяются в соответствии с характерными формулами: например, внутри тематического блока «Для охраны ловушек» указываются формулы «Пусть св. Егорий (и др.) воздвигнет железную стену вокруг ловушек», «Пусть Богородица покроет своей ризой ловушки» и др. В качестве фрагмента указателя была представлена детально разработанная группа заговоров на порчу оружия.

А.Б. Мороз (Москва) в докладе «Легенда о жертвенном олене: география, варианты, источники, параллели» проанализировал происхождение, варианты и географическое распространение легенды об олене, добровольно приносившем себя в жертву в престольный или обетный праздник до тех пор, пока не был нарушен ход ритуала, после чего олень перестал приходить, а вместо него стали забивать вола, быка, барана или другое домашнее животное. Легенда известна грекам, македонцам, болгарам, сербам, албанцам-христианам, армянам, абхазам, грузинам, русским на Русском Севере, коми и карелам. Докладчик предложил новую версию происхождения легенды и попытался объяснить, как эта легенда могла попасть на север России.

В докладе **О.В. Беловой** (Москва) «Народные профетические тексты: "свое" и "чужое" (на примере нарративов о предсказаниях времен Второй мировой войны)» анализировались тексты, в которых содержатся пророческие мотивы, предсказания разных событий военного времени: борьба разномастных животных, представления о «ранешней» Библии, которая якобы была скрыта от народа и в которой содержатся предсказания о судьбах мира; отдельный блок представляют тексты, записанные на украинско-белорусско-польском и литовско-латвийском пограничье, базовый мотив которых — библейские пророчества о судьбе евреев, рассказы о ритуалах в еврейский праздник Судный день, представляющий как день предчувствия еврейскими гонений, и др.: в православном народном сознании истребление евреев во время войны связывается с Божьей карой за распятие Христа.

В докладе **М.Н. Толстой** (Москва) «Фольклорные материалы карпатских экспедиций» было акцентировано внимание на карпатских демонологических представлениях. Информация черпалась из материалов, которые записывались во время лингвистических экспедиций в карпатоукраинские села с 1987 г. до начала XXI в. и содержат сведения об архаических верованиях, известных в карпатобалканском ареале.

К конференции были приурочены издание сборника статей¹ и открытие в Ясной Поляне выставки, рассказывающей о жизненном и научном пути Н.И. Толстого. Участники конференции посетили семейный некрополь Толстых у Никольской церкви в Кочаках, возложили цветы на могилу Н.И. Толстого.

Примечания

¹ Ср. соответствующие статьи в: Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 1—5. М., 1995—2012.

² Ethnolinguistica slavica: К 90-летию акад. Н.И. Толстого / Отв. ред. С.М. Толстая. М., 2013.

О.В. ТРЕФИЛОВА;

Ин-т славяноведения РАН (Москва)

Международная школа-конференция

«Вербальное и визуальное в народной культуре»

С 26 апреля по 5 мая 2013 г. в Переславле-Залесском прошла XIII Международная школа-конференция молодых исследователей по фольклористике и культурной антропологии «Визуальное и вербальное в народной культуре», организованная учебно-научным Центром типологии и семиотики фольклора (ЦТСФ) Российского государственного гуманитарного университета (Москва) при поддержке Программы стратегического развития РГГУ. Ставшие традиционными весенние выездные заседания школы являются уникальной площадкой встречи молодых исследователей — фольклористов, лингвистов, антропологов — и ведущих специалистов в данных областях.

Формат школы-конференции предполагает, с одной стороны, лекции, семинары, круглые столы, занятия по творческому письму, с другой стороны, саму конференцию, на которой студенты, аспиранты и молодые ученые имели возможность выступить с докладами и обсудить результаты своей научной работы. Такой формат зарекомендовал себя как оптимальный. В ходе мероприятия обсуждались визуальные и вербальные знаковые системы в городской и традиционной народной культуре, коммуникативная специфика визуальных, акциональных и вербальных сообщений в фольклоре и ритуале, механизмы визуализации «невидимого» в культуре и др.

Общее количество участников школы-конференции составило 83 человека, из них 56 слушателей и докладчиков (студенты, аспиранты, кандидаты наук до 35 лет), 27 преподавателей, ведущих секций. Среди участников были представители России (Москва, Санкт-Петербург, Майкоп, Вологда, Киров,

Ульяновск, Пермь, Тюмень, Якутск), Абхазии, Германии, Израиля, Украины, Франции, Эстонии.

Работа школы-конференции началась вступительным словом профессора ЦТСФ С.Ю. Неклюдова и его лекцией «Презентации видимого» в фольклоре: изобразительные возможности и невозможности устного текста». В ней на обширном материале были проанализированы способность повествовательного фольклора к моделированию визуальных образов, степень их детализации, трансформация облика персонажей в зависимости от логики фольклорного описания.

Утреннее заседание открывалось часовой лекцией специально приглашенного специалиста по проблемам, актуальным для данной секции, далее заслушивались доклады, выступления дискуссионтов и проводилось общее обсуждение. В вечернее время проходили лекции, практические занятия, интеллектуальные игры и просмотры этнографического кино.

В течение 10 дней молодыми исследователями было сделано 34 доклада в 10 секциях: «Механизмы визуализации в мифологическом тексте», «Массовая культура и фольклор», «Визуализация мифологических персонажей», «Фольклор и политика», «Фотография в ритуальном, социальном и магическом контексте», «Современный фольклор и обрядовые практики», «Иконография и мифология», «Визуализация времени и пространства», «Визуализация эмоций глазами этологии и семиотики», «Антропология любви».

Принципам визуализации персонажей актуальной мифологии в фольклоре были посвящены доклады Н.В. Петрова (Москва), А.И. Шевелевой (Москва), М.И. Байдуж (Тюмень), Ю.С. Буйских (Киев), Ю.Н. Наумовой (Москва), Е.Ф. Югай (Вологда), М.М. Паштовой (Майкоп), Я.Я. Горбуновой (Якутск).

Ряд докладов затрагивал проблему взаимодействия фольклора и сферы современных медиа. Особенности функционирования визуальных образов в интернет-фольклоре посвятили свои доклады М.Д. Алексеевский (Москва), Д.А. Радченко (Москва), М.Г. Матлин (Ульяновск), Л.В. Кузнецова (Санкт-Петербург). Доклад Н.С. Петровой (Москва) был посвящен визуализации фольклора в рекламе.

Визуальным элементам политического фольклора были посвящены выступления А.С. Архиповой (Москва), Н.Г. Комелиной (Санкт-Петербург), И.В. Козловой (Санкт-Петербург). Сообщения В.Ф. Лурье (Санкт-Петербург), А.С. Астаповой (Тарту, Эстония) затрагивали проблемы коммуникативных технологий современных митингов. Н.Н. Рычкова (Москва) рассказала об особенностях иллюстрирования сюжетов городской песни. Ритуальным изображениям в иконографии разных народов были посвящены доклады Д.И. Антонова (Москва), М.Р. Майзульса (Москва), Д.Д. Беляева (Москва), А.И. Давлетшина (Москва), С.А. Зайковской (Москва), О.С. Тумановой (Пермь). Обрядовым практикам, сложившимся вокруг фотографии, посвятили свои доклады А.С. Архипова (Москва), Д.Ю. Доронин (Москва), М.М. Миленина (Киев). А.Д. Соколова (Москва), Д.С. Ермолин (Санкт-Петербург) рассказали о визуальных кодах уличной мемориализации в России и Польше.

Символике жилого пространства был посвящен доклад М.Д. Волковой (Москва). Историческому пространству города и его рефлексии в устных рассказах жителей — доклад Н.И. Антоновой (Москва). О визуализации времени в советской детской печати рассказали А.В. Козлова (Санкт-Петербург) и А.А. Попова (Санкт-Петербург). В.О. Филатова (Москва) представила результаты сравнительного изучения образов времени у представителей разных поколений москвичей. Доклады П.В. Башарина (Москва) и Ю.А. Аверьянова (Москва) касались образной системы мусульманской миниатюры. О различных аспектах невербальной коммуникации рассказали Ю.Н. Феденко (Москва) и С.И. Переверзева (Москва).

Учебная часть школы состояла из лекций и семинаров ведущих специалистов в области фольклористики, лингвистики, антропологии. С.Ю. Неклюдов прочел лекцию «Виденье и виде-

ние в иллюзиях, галлюцинациях и текстовых репрезентациях». Е.Е. Левкиевская (Москва) вместе с Д.И. Антоновым рассказали о механизмах изображения иномирного существа в моменты его превращений в устных нарративах и книжной миниатюре XVI—XVII вв. О.Б. Христофорова (Москва) проанализировала разные пути визуализации болезни в процессе символического лечения. Две лекции прочел Ю.Е. Берёзкин (Санкт-Петербург) — «Изобразительное искусство как инструмент удержания власти» и «Индийские, европейские и восточноазиатские элементы в перуанских мифологических текстах XVII—XX вв.». О.В. Белова (Москва) рассказала о влиянии иконографии на народные рассказы о библейских персонажах и святах. В лекции А.К. Байбурина (Санкт-Петербург) была проанализирована советская практика фотографирования на паспорт. О.А. Казакевич (Москва) представила анализ шаманских текстов северных селкупов. М.Д. Алексеевский (Москва) прочел лекцию «Фольклор в Интернете: методы текстологического анализа и научные эксперименты».

Особый интерес вызвали выступления специалистов смежных с фольклором и этнографией дисциплин. Антрополог С.В. Дробышевский (Москва) рассказал об основных этапах эволюции мозга человека. Специалист в области психиатрии, доктор И.М. Зислин (Иерусалим) прочел две лекции на темы «Воображаемое и галлюцинируемое» (о проблеме соотношения нормы и патологии) и «Прежде женщин не было» (о явлении «любовного бреда»). Биолог С.А. Боринская (Москва) в своем выступлении представила взаимосвязь миграции генов и мифов. Психолог М.В. Фаликман (Москва) прочла лекцию об особенностях переработки человеком визуальной и вербальной информации.

На практических занятиях обсуждались частные проблемы научно-исследовательской работы. Литературный критик и преподаватель РГГУ Г.Л. Юзефович провела цикл занятий по творческому письму, в рамках которых рассказала о принципах создания различных типов научных текстов и вместе с участниками проанализировала ряд конкретных примеров. Занятия Д.С. Николаева (Москва) были посвящены рассмотрению особенностей различных жанров академических сочинений (тезисы, статьи), а также приемам разработки раздаточных материалов и презентаций для доклада. А.С. Архипова провела несколько семинарских занятий: о принципах создания заголовков научных статей, о правилах работы с указателями мотивов и сюжетов и их пользе для исследователей (совместно с Н.В. Петровым). Я.К. Фрухтманн (Бремен, Германия) провел цикл семинаров по поиску информации и оформлению документов на грантовые программы зарубежных фондов на научные и образовательные цели. Традиционными стали семинары, организуемые А.С. Архиповой и С.А. Бурлак (Москва), на которых слушатели не только разбирали задачи, но и учились сами их составлять. Е.Е. Левкиевская показала возможность картографирования мифологической информации с использованием функции персонажа; ассистент кафедры компьютерной лингвистики Института лингвистики РГГУ А.Ч. Пиперски рассказал об обработке и интерпретации информации, полученной из электронных поисковых систем; научный сотрудник Института русского языка им. В.В. Виноградова А.А. Лопухина и аспирант Института лингвистики РГГУ А.А. Сомин обсудили с участниками школы проблемы современной лексикографии. Аспирант Института языкознания РАН М.В. Шкапа рассказала о методе глоссирования, позволяющем представить текст на редком языке в доступной форме.

Директор ЦТСФ РГГУ О.Б. Христофорова показала фильм «Кузум» («Kusum», 2000, Финляндия) о практике ритуального лечения в современной Индии. Научный сотрудник Института восточных культур и античности РГГУ А.И. Давлетшин представил отчет о полевой работе в Полинезии, продемонстрировал ритуальные предметы, фрагменты видеозаписей. После под-

ведения итогов школы-конференции по традиции состоялась интеллектуальная игра «Что? Где? Когда?», организованная И.Б. Иткиным (Москва).

Тезисы и материалы школы-конференции были опубликованы к началу мероприятия (Визуальное и вербальное в народной культуре: Тезисы и материалы Междунар. школы-конференции — 2013 / Сост. А.С. Архипова, С.Ю. Неклюдов, Д.С. Николаев. — М.: РГГУ, 2013. — 340 с. — Тираж 120 экз. Сборник опубликован при поддержке Программы стратегического развития РГГУ), также они доступны на сайте

«Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика» (http://www.ruthenia.ru/folklore/ls2013_final.pdf). В результате работы школы-конференции многие участники, по их отзывам, открыли для себя новые ракурсы исследования, решили пересмотреть или дополнить результаты своих научных исследований с учетом новых знаний и замечаний.

С.С. МАКАРОВ,

магистрант Российского гос. гуманитарного ун-та (Москва)

Конференция

«Россия в диалоге культур»

19—20 сентября 2013 г. в польском городе Торунь, на родине Николая Коперника и в университете его имени прошла конференция «Россия в диалоге культур. Литература. Язык. Фольклор. Идеи», приуроченная к юбилею профессора Стефана Гжибовски. В конференции приняли участие ученые из Латвии, Эстонии, Германии, Украины, России и разных городов Польши. Представляя юбиляра, Ивона Жепниковска наряду с научными заслугами отметила его талант собирать вокруг себя талантливых и интересных людей. Атмосфера конференции, проходившей в Институте славянской филологии, была дружеской и легкой.

Конференция объединила антропологов, этнографов и фольклористов, представивших многообразие тем и методов исследования самых разных пластов фольклора — от классического до современного, включая интернет-фольклор.

Проблемы изучения классического фольклора и актуальных мифологических представлений различных локальных и этнических групп были затронуты в нескольких докладах. Так, **Владимир Темплинг** (Тюмень) в своем сообщении «“Кто где чё, я уже хватаю...”» (к характеристике механизмов формирования репертуара заговоров и трансляции фольклорной традиции) на материале с юга Тюменской обл. показал специфику складывания актуальной разговорной традиции, источники формирования ее репертуара и выявил некоторые механизмы передачи магического знания в условиях нарушенной преемственности с предыдущим ее состоянием. В частности, в условиях современного мира, где циркулирует множество магических представлений, относящихся к разным культурам и традициям, именно особенности жизненного пути информанта, конкретные проблемы, с которыми он сталкивается, влияют как на актуализацию использования заговорных практик, так и на складывание заговорных текстов, источники которых оказываются разнообразны и случайны.

Несмотря на то что **Юлии Крашенинниковой** (Сыктывкар) не удалось приехать, ее доклад «“Адская газета” в свадебных приговорах» был зачитан. Доклад был посвящен памятнику народной религиозно-сатирической поэзии, публиковавшемуся в дореволюционный период. Некоторые тексты, найденные докладчицей в архивах, фиксировались в составе свадебного ритуала — как приговоры свадебных чинов или гостей.

Елена Югай (Вологда) рассказала о причитаниях похоронно-поминального цикла, сосредоточив внимание на разнообразии функций птиц, выступающих знаками пространственно-временных характеристик причитаний и персонажами — адресатами жалоб причитальщицы. Важнейшие функции птиц в причитаниях — обращение к умершему и обозначение людей. Себя причитальщица в основном именует кукушкой («серой кукушкой»). Территориальные различия причитаний были представлены в виде карты.

Марина Байдуз (Тюмень) представила доклад на тему «Домовой в актуальных верованиях коми Западной Сибири», в рамках которого были изложены основные характеристики и функции домового как актуального мифологического пер-

сонажа, имеющего локальные варианты. Различия в представлениях о домовом у коми связаны с территорией проживания коми, с межэтническими контактами (с татарами, русскими, ханты, манси и ненцами), с близостью к крупным городам и городской инфраструктуре, а также с влиянием масс-медиа и интернет-коммуникаций.

Во многих докладах поднималась тема взаимовлияния литературной и фольклорной традиции.

Михаил Алексеевский (Москва) начал свой доклад «Легенды о поезде-призраке в постсоветской России: между фольклором и литературой» с демонстрации газетного сообщения о гибели подростков, выслеживавших поезд-призрак и перепутавших его с настоящим. В США зафиксированы нарративы XIX в. о траурном поезде Линкольна, проезжающем в годовщину смерти президента, в это время в ближайших населенных пунктах останавливаются часы. В докладе была показана почти детективная история о поезде-призраке в русской литературе, фольклоре, Интернете, массовой литературе и СМИ.

Интересное сообщение «К вопросу о фольклоризации древнерусского перевода “Повести о купце” Беняша Будного» представила **Ивона Жепниковска** (Торунь). В основе «Повести о купце, который заложился с другом о добродетели жены своея» Будного лежит сюжет одной из новелл «Декамерона» о приключениях оклеветанной верной жены, доказывающей свою невиновность. Повесть была переведена в XVII в. с польского языка.

Тема взаимодействия авторского, литературного и фольклорного в современных рецепциях народной культуры была затронута и в докладе **Вячеслава Поздеева** (Киров) «Фольклорная смеховая культура в современном самодельном искусстве: теория и практика». Докладчик осветил разные аспекты проблемы комического, в частности показал, что необходимо разделять специфику авторской и фольклорной сатиры и юмора. Сценическое воплощение произведений народной культуры, по утверждению докладчика, имеет несколько основных форм реализации (шествие-карнавал, представление на сцене или вне ее), которые строятся согласно определенным закономерностям и зависят, главным образом, от соотношения текстовых и вне-текстовых компонентов в народной смеховой культуре (пространство и время, атрибуты, маски, действия, мимика и жесты).

Рафал Сивицки (Торунь, Польша) в своем выступлении разобрал варианты мотива смерти в повести Ч. Айтматова «Пегий пес, бегущий краем моря» и роль данного мотива в своеобразной инициации молодого героя повести. Докладчик выделил ряд фольклорных и мифологических представлений, которые повлияли на формирование взгляда Айтматова на то, какую роль играет страх смерти в жизни современного человека.

Марина Костюхина (Санкт-Петербург) представила свою новую книгу «Детский оракул: По страницам настольно-печатных игр». Исследовательница призналась, что, прежде чем изучать какую-либо игру, она играла в нее, чтобы почувствовать дух игры. По наблюдению докладчицы, старые настольные игры были очень просты: человек вступал в поединок с судьбой, и символика игр акцентировала этот поединок. В усложнившихся современных играх, где важно умение, интеллект, психологическая выдержка, этот смысл теряется. В заключение доклада

«Русско-польские связи в формате настольной игры» исследовательница обратилась к польским коллегам с предложением объединить усилия в исследовании данной темы.

Блок докладов был посвящен вопросам изучения визуального фольклора, бытующего в Интернете и на ученических партах.

Лидия Кузнецова (Санкт-Петербург) в докладе «Иван Грозный и Дарт Вейдер в современном визуальном интернет-пространстве» рассмотрела жанр, находящийся на пересечении фольклора, кино и массовой культуры — демотиваторы. Для примера были выбраны два популярных персонажа — российский (исторический) и американский (вымышленный), интерпретируемые пользователями в визуальных жанрах интернет-лора. Смех является одним из путей преодоления травматического опыта. С другой стороны, образ диктатора может переосмысливаться в качестве национального и культурного «своего» и интерпретироваться иначе.

Агнешка Голембёвска-Сухорска (Быдгощ, Польша) представила презентацию «О чем говорит школьное граффити?» на примере богатого материала, собранного в польских начальных школах и гимназиях. Исследовательница рассмотрела влияние Интернета на школьный письменный фольклор, а также на разные формы граффити — афористическую, диалогическую, монологическую. К диалогическим формам граффити относятся, например, игра, когда инициатор рисует паровоз и письменно предлагает тем, кто «тоже скучает на уроке», дорисовать вагончик. Даже такой вопрос на парте, как «У кого-нибудь есть бутерброд?», не остается без ответа. «Исправление» и дописывание официальных надписей может восприниматься как диалог с враждебным миром взрослых.

Гундега Гаилите (Рига, Латвия) отстаивала тезис о том, что в современной латышской карикатуре представление России в образе «русского медведя» используется как латышской, так и русской общинами. Напряженные отношения между латышами и русскими влияют на визуализацию России как воинственного медведя, что, в свою очередь, оказывает влияние на формирование и закрепление этнических стереотипов и, как результат, на сами межэтнические отношения.

Анализ творчества советских сказителей 1930-х гг. были посвящены доклады **Ирины Козловой** (Санкт-Петербург) и **Моники Гошиньски** (Торунь, Польша). В первом докладе внимание было сосредоточено на отражении советского феминизма в характеристиках женщины в лиро-эпических новообразованиях указанного периода. Поскольку большинство сказителей были женщинами, тема обретения новых прав и свобод для них была значима. Основными способами демонстрации свободной и равноправной женщины были изображение ее на неженской работе, манифестация равных с мужем прав или благодарность вождям за новые права. Доклад вызвал интересную дискуссию, связанную с замечанием О. Рябова (Иваново) о том, что советская женщина, получив свободы, лишилась своей женственности, права быть женщиной. И действительно, характеристики женщины в новинах лишены каких-либо описаний внешности; говорится лишь о том, что женщина счастлива в своем новом положении. Во втором докладе «“И подняли-то его на возвышение” — героический образ Ленина в новинах» анализировались характеристики Ленина в новине Марфы Крюковой «Сказ о

Ленине». Описание главного героя соединяет черты, типичные для былинного героя, и новые характеристики, созданные под влиянием эпохи и личных мотивов сказительницы.

Ирина Филиппова (Магнитогорск) в докладе «Полевая фольклористика: региональный опыт или тенденции современной науки», который вызвал бурное обсуждение, затронула этические моменты отношений собиратель—информант. Стоит ли показывать опрошенным книги, в которых напечатаны их тексты? (Магнитогорские издания, посвященные фольклору казачества, были встречены информантами радостно и ревностно.) Однако в последнем случае существует опасность возникновения «эха», ориентация информанта на книгу.

Доклады польских коллег, прочитанные во второй день конференции, были сгруппированы вокруг сказковедения и опирающегося на работы В.Я. Проппа структурно-типологического анализа фольклорного материала.

Адриан Мянечки (Торунь, Польша) в докладе «Тема инцеста в польском фольклоре» отметил, что, несмотря на редкость данной темы и ее неочевидность, в ряде сюжетов она все же подразумевается или может быть обнаружена. Докладчик показал, что инцест является универсальным мотивом наиболее архаичных сюжетов польских волшебных сказок и проявляется, в частности, в описании и наделении определенными характеристиками героини-принцессы.

Виолетта Врублевска (Торунь, Польша) показала сходство символики яблони и яблок в польских и русских народных сказках, которая проявляется главным образом в магических и медиативных свойствах этих предметов.

Эва Серафин (Вроцлав, Польша) в докладе «Образ матери в народных волшебных сказках (постановка проблемы)» выделила наиболее распространенные типы образа матери в польской волшебной сказке (биологическая мать; мать, проклинающая детей; молодая героиня в поисках отца или матери; дух умершей матери; мать героя; мать-ведьма (антагонистка); мачеха; мать Солнца или Луны — сверхъестественное существо) и связанные с ними мотивы.

Эва Стрычиньска-Ходуль (Познань, Польша) в докладе «Метаморфоза. Русский вариант сказки “Жена ужа” (425 М)» рассмотрела данный сюжет в литовском и латышском фольклоре (где сюжет зародился) и в аналогичных восточнославянских сказках.

По меткому замечанию М. Алексеевского, девизом работы фольклорной секции на конференции могла бы стать строчка из названия доклада В. Темплинга «Кто где чё, я уже хватаю». С одной стороны, тематика докладов была пестрой, с другой стороны, столь разные темы были объединены стремлением использовать новые методы в изучении традиционных форм фольклора и расширять привычное поле фольклористики. В целом разнообразие тем, методов и подходов удачно сложилось в общую картину диалога русской и польской фольклористики.

По результатам конференции планируется издание сборника статей.

М.И. БАЙДУЖ, научный сотрудник
Музейного комплекса им. И.Я. Словцова (Тюмень),
Е.Ф. ЮГАЙ, канд. филол. наук (Вологда)

Ответственный секретарь редакции
А.С. Подгаец
Научный редактор **О.В. Трефилова**
Корректор **Ю.В. Стрельникова**
Дизайн и верстка:
И.К. Дергунова, Т.В. Бурцева
Обработка иллюстраций:
Н.А. Пивоварова
Ответственный за печать и подписку
Э.Р. Жукова

Адрес редакции: 119034,
Москва, Турчанинов пер., 6
Тел.: (495) 708-3102, (499) 245-2205
Факс: (499) 246-9323; E-mail: crf@inbox.ru
(с указанием: для «Живой старины»)
Сайт: www.folkcentr.ru
Журнал зарегистрирован в Министерстве печати и информации Российской Федерации. Свидетельство № 01827 от 30 ноября 1992 г.

Подписано в печать 25.02.2014. Формат 60×90 1/8.
Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 9,0.
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», 2014



Дерево у могилы Ивана Яковлевича с воткнутыми в щели коры записками. Сейчас дерево спилено. 2009 г. Фото с сайта Necropol.org

Могила юрдового Ивана Яковлевича Корейши (1783—1861) на кладбище у храма Пророка Илии в Черкизове — одно из почитаемых мест в Москве. Прихожане обходят могилу; кладут на нее приношения; отламывают молодые побеги от спиленного дерева (раньше от дерева отламывали кусочки коры).

Читайте статью А.Б. Мороза о почитании могилы Корейши на с. %%%%



Девушка читает акафист, прислонившись в спиленному стволу дерева, росшего у могилы Ивана Яковлевича. Несколько чурбаков поставлены один на другой среди соседних могил. Фото А.Б. Мороза



Сейчас на могилу Ивана Яковлевича, согласно объявлению, запрещается «сыпать что-либо (соль, землю, крупу)», но туда кладут цветы и свечи, а на Пасху крашеные яйца. Фото А.Б. Мороза



Посетители трижды обходят могилу Ивана Яковлевича против солнца. Фото А.Б. Мороза



Ростки из пня спиленного дерева на могиле Ивана Яковлевича. Фото А.Б. Мороза



Посетители парка на холме Аттилы (деревня Тапиосентмартон) ложатся на землю, чтобы получить здоровье

В этом номере журнала мы публикуем статью венгерского исследователя Иштвана Поведака, посвященную сакральным местам в современной Венгрии (с. %%%). Почитание сакральных мест отмечено синкретизмом: одни и те же локусы используются представителями различных религиозных (а также политических и т.д.) групп, а в их оформлении задействованы символы самых разных движений.



Посетители парка на холме Аттилы «подпитываются энергией»



Копия статуи Девы Марии Монсерратской в Добогокё



Скульптура Девы Марии и урна для карточек с изображением святых в парке на холме Аттилы