

ISSN 0204-3432

ЖИВАЯ СТАРИНА

1 '96

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре





Народная икона «Рождество Христово», 2-я пол. XIX в., Западная Украина. Стекло, масло. Музей народной архитектуры и быта (Киев). Фото Л.М. Поповой

Если Вам, читатель, приходилось когда-нибудь быть на провинциальной ярмарке в «глухом уездном месте», то Вы, вероятно, не могли не заметить особых рядов, которые производят торговлю иконами на первобытный способ, разложив их просто на земле. Иконные продавцы громко выкрикивают: «Кому Богородицу, кому Николая, кому Егория, а для кого Катерину, подходите, честные господа, дешево уступим!»

И. Даниленко. Захолустная иконография // Пчела. 1875, № 5. С. 63



Народная икона «Пророк Илья», 2-я пол. XIX в., Западная Украина. Стекло, масло. Музей народной архитектуры и быта (Киев). Фото Л.М. Поповой

Изображения, связанные с народными верованиями, хотя и относятся к отдаленному времени, но еще и теперь иконопись воспроизводит их для простолюдинов, питающих к таким изображениям особое уважение и почитание.

Д. Успенский. Народные верования в церковной живописи // Этнографическое обозрение. Кн. XVIII—XIX. М., 1906. С. 14

ЖИВАЯ СТАРИНА

1(9) '96

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре

Учредитель: Государственный республиканский центр русского фольклора

Основан в 1890 году
Возобновлен в 1994 году

Главный редактор Н.И. Толстой

Редколлегия:

Л.Н. Виноградова

В.М. Гацак

А.А. Горелов

В.Е. Гусев

М.А. Енговатова

А.С. Каргин (зам. главного редактора)

С.Ю. Неклюдов

М.А. Некрасова

В.Я. Петрухин

Б.Н. Путилов

С.М. Толстая

А.В. Чернецов

Ответственный секретарь С.П. Бушкевич

Научный редактор Е.Л. Чеканова

Зав. редакцией М.А. Ковалева

Макет и компьютерная верстка

И.К. Дергуновой

Фотограф Г.В. Родин

Адрес редакции: 119034

Москва, Кропоткинский пер., 10

Тел.: 246-8417, факс: 246-3389

Журнал зарегистрирован в Министерстве
печати и информации Российской Федера-
ции. Свидетельство № 01827 от 30 ноября
1992 г.Издается при финансовой поддержке Рос-
сийского гуманитарного научного фондаПодписано в печать 29.02.96. Формат 60х90
1/8. Печать офсетная. Бумага Гознак. Усл.
печ. л. 8,0. Тираж 3000 экз. Заказ 38Отпечатано в ИЧП «Шанс»: 127412 Москва,
Ижорская ул., 13/19Рукописи не рецензируются и не возвра-
щаются. При перепечатке ссылка на журнал
обязательнаЖурнал можно приобрести (оптом и в роз-
ницу) по адресу: Москва, Кропоткинский
пер., 10. Государственный республиканский
центр русского фольклора

© «Живая Старина», 1996

На 1 стр. обложки: Даниил Никифорович
Капустин (1907—1994) — исполнитель тра-
диционных наигрышей на продольной оберт-
новой флейте — "будке-калюке". Житель с.
Большебыково Белгородской обл. 1992 г. Фото
В.Н. ТепловаНа 4 стр. обложки: Жительница д. Марьино
Глинковского р-на демонстрирует святочную
маску. 1995 г. Фото Б. Ефремова

СОДЕРЖАНИЕ

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ

- Л.Н. Виноградова (Москва). Демонологические основы архаической картины мира 2
С.Ю. Неклюдов (Москва). Ночной гость 4
Е.Е. Левкиевская (Москва). «Там, на Черногоре, есть нявское молоко...» (Женские
демоны в карпатской мифологии) 8
В.С. Кузнецова (Новосибирск). Сюжет о творении ангелов и демонов
в восточнославянской фольклорной традиции и книжности 9
С.Е. Никитина (Москва). Икота 12
А.Б. Мороз (Москва). «А еще она страшно боялась пауков и лягушек ...» 13

СОВРЕМЕННАЯ ДЕМОНОЛОГИЯ

- К.Э. Шумов (Пермь). Черный... Белый... Зеленый... 18

НАРОДНОЕ ИСКУССТВО И ФОЛЬКЛОР

- И.С. Веселова (Москва). Чудо св. Георгия о змие: икона и духовный стих 21
Л.М. Попова (Москва). «Опыты своемудреноизобретательной фантазии» (Украинская
народная икона XIX века) 24

ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ

- Н.И. Толстой (Москва). Мифологическое в славянской народной поэзии. 2. Предсказание
смерти в колоде или сосуде 28
В.В. Усачева (Москва). Ритуальный обман в народной медицине 29

ОБРАЗЫ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ В ЖИВОПИСИ

- Художник Н.С. Фомичев и его серия «Заговоры» — Предисловие О.В. Беловой,
запись текста М. Бурно 31

ПОВЕСТВОВАТЕЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР

- Н.И. Толстой. Две сказки в записях моих коллег 34

ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

- Век деда Данилы — Предисловие и подготовка текста А.Б. Конуховой,
В.Н. Теплова (Москва) 36
Л. Винарчик, М. Енговатова (Москва). «Раньше делали много дел — и всё с песнями ...» 40

ДЕТСКИЙ ФОЛЬКЛОР

- С.М. Лойтер (Петрозаводск). Детские мифологические рассказы 44

ЭКСПЕДИЦИИ

- М.Г. Матлин (Ульяновск). Экспедиции Ульяновского педагогического университета 46
М. Капица, А.Б. Мороз, Г. Шведов (Москва). Материалы Каргопольской экспедиции РГГУ 47
С.Н. Смольников (Вологда). Демонологические представления в Вашкинском р-не
Вологодской области 50
В.А. Бердинских (Киров). Материалы к этнографии Вятского края 51
В.Г. Долгушев (Киров). Вятские рассказы о колдунах 52
С.Е. Никитина. О колдунах, «словах» и судьбах 52

ПАМЯТИ УЧЕНЫХ

- Лариса Михайловна Ивлева 54
Елена Ивановна Шастина 55

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

- Л.Н. Виноградова. Ряженые в русской культуре 56
И.А. Морозов (Москва). Очерки истории и теории русского «деревенского маскарада» 56
В.С. Кузнецова. О дьяволах разных 58
В.Г. Смолицкий (Москва). Фольклористика в региональных центрах 59
Ф.С. Капица (Москва). Колдовство и демонология в Западной Европе 59
Г.-И. Утер (Гемттинген). Энциклопедия сказки: Международный проект в области
исследования повествовательных традиций — Перевод с нем. А. Ковалева (Москва) 60

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

- Конференция «Дом в языке и культуре» — А.А. Плотникова, В.В. Усачева (Москва) 63
Конференция «"Низшая" мифология балканских славян» — А.А. Плотникова 63
Симпозиум «Традиционная культура в жизненном цикле населения Восточной Сербии
и соседних областей» — Л. Винарчик 64

Л.Н. ВИНОГРАДОВА

Демонологические основы
архаической картины мира

Для развития науки о славянской мифологии долгое время была характерна ориентация на изучение пантеона высших божеств, сведения о которых добывались преимущественно из письменных источников (сочинений византийских авторов, записок иностранцев-путешественников, средневековых хроник, летописей, церковных поучений и т.п.). Запас свидетельств, содержащихся в этих источниках, количественно весьма ограниченный, к настоящему времени можно считать достаточно хорошо изученным и исчерпанным. Осознание этого факта привело к необходимости привлечения богатейших данных традиционной духовной культуры: обрядности, системы народных верований, фольклорных текстов. Диалектные формы их бытования обеспечивают не только постоянный приток дополнительных материалов, но и фиксацию каждого факта в разных вариантах, в локальных формах, что создает надежную базу для реконструкции первоначальной структуры и семантики элементов культуры. Поскольку славянская мифология лишена форм письменной фиксации, метод реконструкции остается практически единственным способом для изучения архаических религиозных воззрений славян, а диалектность фольклорной культуры делает ее незаменимым и почти единственным надежным источником для таких исследований.

Подробное изучение фольклорно-этнографических данных не дает, как оказалось, никаких новых фактов, способных дополнить и прояснить отрывочные сведения о славянских богах высшего уровня. Каждый, кто так или иначе имел дело с народными верованиями славян, знает, что в основе всех традиционных представлений об устройстве мира лежат поверья, связанные не с пантеоном высших божеств, а с персонажами так называемой «низшей» мифологии, т.е. с образами нечистой силы.

Именно народная демонология может быть признана центральным стержнем всей мифологической системы духовной культуры славян (и любого другого этноса). Нельзя сказать, что эта сфера народных верований мало привлекала к себе внимание исследователей: интерес к поверьям о водяных, лесных, домовых духах, о ведьмах и колдунах был постоянным и характерным для этнографов и фольклористов всех периодов и всех славянских ученых. Однако народная демонология изучалась прежде всего как галерея популярных образов нечистой силы, т.е. как ряд обособленных персонажей, мало связанных со всей мифологической системой народных воззрений об устройстве мира. Такой подход не раскрывает действительной роли низшей мифологии в народной культуре, ее связей как с обожествляемыми предками, потусторонним миром, космическим миропорядком, так и с категориями бытового сознания, с повседневной ритуально-магической практикой. Демонологические поверья пронизывают все сферы, уровни и жанры фольклорной культуры, они лежат в основе представлений о времени и пространстве, о явлениях природы, растительном и животном мире, о болезнях и психических состояниях человека, о его судьбе и удачливости и т.п. Особые группы мифологических персонажей оказываются закрепленными за календарем, за отдельными видами производственной деятельности; особые духи, как считалось, способны насыщать и излечивать болезни, вредить и помогать роженицам, новорожденным, насыщать на человека бессонницу, сон, дрему, икоту, вызывать состояние тоски, любви, гнева; от определенных демонических существ зависело, по народным представлениям, сбивается ли масло, пропадают ли в доме вещи, бьется ли посуда и т.п.

В настоящее время мы переживаем бум появления многочисленных мифологических и демонологических словарей, в которых с разной степенью подробности и достоверности характеризуется персонажная система славянской мифологии¹. К сожалению, далеко не все из них содержат надежные, проверенные сведения, подтвержденные современным уровнем научных знаний. Движимые стремлением представить в ярком свете богатую славянскую мифологию, авторы словарей (А.И. Баженова, А.А. и С.А. Кононенко, В.А. Василевич) соревнуются друг с другом в составлении длинных списков имен так называемых «божеств» и духов, сведения о которых добываются всеми мыслимыми и немыслимыми способами: используются неясные имена и названия,

встречающиеся в поговорках, присказках, формулах проклятий, заговорных текстах, песнях, песенных рефренах, а затем домысливается некий мифологический образ; черпаются сведения из трудов романтической мифологии прошлого века, из литературных произведений и т.п. В результате наряду с действительно известными в народной традиции мифологическими персонажами часто фигурируют такие образы «кабинетной» мифологии, которые были раскритикованы и отвергнуты еще учеными конца прошлого века.

О том, с какой легкостью и безответственностью моделируются фантастические образы и их символика, свидетельствует следующий пример. Составители словаря «Персонажи славянской мифологии» предпринимая попытку охарактеризовать персонаж южнославянской мифологии, называемый Божич. Источником для них служит заслуживающий всяческого доверия «Мифологический словарь» (М., 1991), в котором о Божиче говорится, что это персонаж, упоминаемый в колядных песнях наряду с символами (златорогий олень, ворота, свинья) и обрядами, обозначающими начало весеннего солнечного цикла, и что он соотносится с молодостью, новым годом в противоположность старому году². На этой основе авторы киевского словаря воссоздают свое понимание термина Божич: «солнечное божество», «символ его — златорогий олень, обозначающий начало нового солнечного цикла; также огонь», «Божич на своих золотых рогах приносит обновленное солнце» и т.п.³ Соответствующий рисунок закрепляет в сознании читателя абсолютно безосновательные представления о Божиче как олене. Непонятно, почему из перечисленного в первоисточнике ряда колядных символов (которые упоминаются в песнях наряду со словом «Божич») в киевском словаре избран именно «олень», а не «ворота» или «свинья». Подобные казусы, к сожалению, не единичны в изданиях этого типа.

Более удачными можно признать труды по народной демонологии, поскольку они базируются на надежных фольклорно-этнографических источниках, каковыми являются реально зафиксированные в крестьянской среде поверья, былички, суеверные рассказы и предания о нечистой силе. Например, весьма полезная выборка демонологических сведений из этнографических источников, представляющих разные регионы Белоруссии, сделана в словаре «Міфы Бацькаўшчыны» (Минск, 1994), который включает характеристики таких персонажей нечистой силы, как болотник, белун, упырь, домовик, змей, оспа, лихорадка, лесовик, мара, ночница, русалка и др. Обесценивают это издание все те же попытки представить персонажную систему «высших» божеств, в состав которых попадают имена и названия, значение которых не подкреплено никакими реальными фактами. Сравним, например, следующие данные из минского словаря: «Дзавоя — богиня добродетельности», «Жыцьне — бог осени», «Любмел — бог женитьбы», «Паляндра — богиня смерти», «Талака — существо, опекающее живнве», «Щчадрэц — бог развлечения», «Цёця — богиня лета» и т.п.

Заметно продвинуто изучение русской «низшей» мифологии появление двух добротных демонологических словарей: М.Н. Власовой — «Новая Абевера русских суеверий» (СПб., 1995) и Т.А. Новичковой — «Русский демонологический словарь» (СПб., 1995). Особую ценность с научной точки зрения представляет первый из них. Большое внимание в нем уделяется многообразию вариантов поверий о мифологических персонажах; их географической локализации; жанровым характеристикам источников, из которых почерпнуты сведения. С большой осторожностью, с отсылками к специальной литературе приводятся этимологические комментарии, объясняющие происхождение имен названий персонажей. М.Н. Власовой удалось не только дать систематическое словарное описание галереи конкретных образов нечистой силы, но и представить демонологическую систему русской мифологии, которая включает безымянных, не индивидуализированных (т.е. не наделяемых своим собственным именем) духов, призраков, мертвецов. Принципиально важным следует признать вывод о том, что неопределенные, расплывчатые, перетекающие от одного персонажа к другому характеристики нечистой силы сохраняются в народных поверьях издавна, поэтому далеко не всегда удается на основе конкретных признаков установить определенный тип персонажа. Часто в народных верованиях действует некая абстрактная нечистая сила, безликая, вездесущая, постоянно меняющая свой облик, совмещающая в себе

одновременно и вредоносные, и благотворные по отношению к человеку свойства⁴.

Однако если именно таково свойство комплекса традиционных поверий о нечистой силе, то словарная форма (предполагающая расположение материала в соответствии с перечнем конкретных имен-названий мифологических персонажей) создает определенные трудности при описании адекватной картины состояния демонологической традиции. Это связано не только с отсутствием в ряде случаев устойчивой терминологии по отношению к духам, не наделенным собственным индивидуальным именем, но и с тем обстоятельством, что к разряду «низшей» мифологии приходится причислить такие персонажи, как мифологизированные животные, насекомые, атмосферные явления, природные стихии и даже некоторые растения, которым приписываются демонические свойства.

Особый раздел — весьма значительный по объему и по роли в демонологической системе — составляет класс покойников: душ конкретных умерших родственников или не имеющих индивидуальных характеристик духов, привидений, призраков, пришельцев из загробного мира, душ умерших некрещенных детей, самоубийц и т.п. Эти души чаще всего не имеют четко закрепленной терминологии и определяются в текстах поверий либо через их собственные имена (Иван, Степан), либо через термины родства («померший батько», «мати»), либо с помощью нейтральной лексики («душа», «мертвец»). Поэтому хотя поверья о «ходячих» покойниках явно преобладают в народной демонологии, они, как правило, слабо представлены в словарях персонажей «низшей» мифологии.

Трудно определить четкую грань различий между демоническим существом в его зооморфной ипостаси и мифологизированным животным, за которым закреплен демонологический термин: например, название *домовик* по отношению к ужу и ласке, *відьма* — к бабочке, *кикимора* — к летучей мыши. В работах В.Н. Топорова и А.В. Гурья, посвященных зоологическому коду языка традиционной культуры, некоторые животные обоснованно рассматриваются как особая разновидность мифологических персонажей. К числу животных с очевидными демоническими свойствами в славянской мифологии относятся змея, уж, лягушка, летучая мышь, ласка, волк, заяц, кукушка и некоторые другие. Широко известны, например, у славян представления о летучей мыши как о вредоносном духе, нечистой силе. В польских поверьях Серадского воев. летучая мышь представлялась душой спящей ведьмы, которая по ночам отделяется от тела женщины и летает отбирать молоко у чужих коров. В селах Люблинского воев. летучих мышей считали злыми духами, которые могут вцепиться в волосы человека и утащить его в колодезь или утопить в реке. Верили также, что летучая мышь способна проникнуть в голову человека и съест его мозг. Сербско-лужицкие представления себе вампиров в виде летучих мышей. На Русском Севере их называли «кикиморами» и тоже боялись, что они могут вцепиться человеку в волосы. Согласно восточнославянским поверьям, если летучая мышь сядет на ребенка, то он перестанет расти. У туземцев Закарпатья летучая мышь выступает в роли домового духа-обогатителя, приносящего хозяину добро и благополучие. Нельзя не признать, что здесь мы имеем дело с представлениями не о реальном животном, а об особом мифологическом персонаже в облике животного⁵.

В еще большей степени в мифологии многих народов мира с демоническими существами отождествляются такие стихии, как ветер, вихрь, ураган, метель. Например, русские названия *вихрь*, *вихорный*, *вихрик* обозначают дух вихря, нечистую силу в облике вихря или обитающую в вихре. По свидетельству М.Н. Власовой, вихрь во многих районах России считался демоническим существом. В Ярославской губ. его называли «дедушко безрукий». Облик носящихся в вихре демонических сил расплывчат, не конкретизирован: в порывах вихреобразного ветра можно якобы различить лешего, черта, покойников, стариков с рогами и собачьими лапами. Особенно часто в виде вихря представлялись умершие неестественной смертью: если в деревне кто-нибудь повесился или утопился, мгновенно поднимается вихрь и можно видеть душу самоубийцы, пронесшегося в урагане мимо домов; завывание ветра в трубе — это плач покойника; срывание крыши во время урагана — это выражение недовольства умерших⁶. Широко представлены подобные верования во всех славянских традициях⁷.

Непривычным и странным было бы включение в демонологические словари некоторых имен из народного культа святых; между тем, этнографам хорошо известно, насколько тесно сближаются характеристики таких персонажей, как св. Пятница, св. Варвара, св. Люция, св. Николай и др., с признаками нечистой силы. Например, о св. Тодоре (день которого отмечается в субботу, следующую за масленичным

заговеньем) в болгарских поверьях рассказывается как об очень опасном духе, как о «нечистом» покойнике, который вместе с вампирами и караконджулами появляется по ночам на Тодоровой неделе и наказывает людей, нарушивших запрет работать в это время. В Плевенском крае широко известны былички о св. Тодоре, который в виде незнакомого парня посещает молодежные вечеринки на Тодоровой неделе, пытается ухаживать за девушками; однако одной из них удается распознать в нем нечистую силу по его хромоте, по провалу на месте носа или по золотым зубам (типичные признаки персонажей нечистой силы в этой местности, прежде всего — «нечистых» покойников), после чего девушкам удается спастись от него бегством⁸.

Таким образом, народные демонологические представления не сводятся к ряду привычных образов — наделенным конкретным именем персонажей нечистой силы, а включают более широкий круг лиц, объектов, животных, явлений природы, духов умерших людей, образы персонифицированных календарных праздников, периодов, дней недели, персонажей, олицетворяющих «смерть», «беду», «долю», «судьбу» и т.п. Поэтому вся система «низшей» мифологии не может быть полноценно описана через имена конкретных персонажей, если при этом не учитывается весь круг основных мотивов, функций и признаков, характеризующих эту систему в целом. Хорошо известно, что особенности функционирования демонологической лексики в традиционной культуре таковы, что названия персонажей во многих случаях подвергаются сознательным искажениям, заменам, фигурам умолчания, связанным с табу на их употребление, с эвфемистическими обозначениями, и что вообще далеко не всегда имеет место четкая номинация нечистой силы, определяемой часто местоименными формами («кто-то», «это», «оно») или безличными конструкциями («пугает», «водит», «заманивает»). Чрезвычайно показательны в этом смысле былички русского населения Восточной Сибири, изданные В.П. Зинovieвым. Больше половины всех рассказов, включенных в раздел «Леший», не содержат прямого названия этого персонажа. В некоторых из них — по нашему мнению, безосновательно — действующее демоническое существо квалифицируется как леший. Сравним, например, быличку о том, как мужик косил траву за селом и видит, как подвезжает к нему на лошади сосед, Алексей Андреевич, который спешился и предложил мужику закурить; тот пошел было за махоркой, вернулся к стожку сена, а соседа как не бывало, внезапно исчез⁹. Такие типичные мотивы, как внезапное появление и исчезновение нечистой силы в облике знакомого человека, могут быть отнесены в народных суеверных рассказах и к черту, и к козлу, и к покойнику, и к другим демонологическим персонажам. На 16 текстов, включенных в группу быличек о кикиморе, лишь один содержит это имя, в остальных же случаях исследователю приходится определять персонажный тип демона на основе своих представлений о нем¹⁰.

В настоящее время становится все более очевидно, что специфика анализируемого материала такова, что единственно надежным способом идентификации оказывается набор ведущих функций, определяющих типологию персонажа. Поэтому наряду с традиционными словарями названий мифологических персонажей необходимо создавать указатели безыменных функций (действий, характеристик, признаков), относящихся к нечистой силе в целом. Такое дуплановое описание демонологической системы (характеристика персонажа, определяемого конкретным именем, и перечисление всех функций, приписываемых нечистой силе в данной локальной традиции) создало бы более надежную базу для построения принципиально новой типологии персонажей «низшей» мифологии славян.

Примечания

¹ Назовем лишь некоторые, вышедшие в свет в последнее пятилетие: Мифологический словарь (отв. ред. Е.М. Мелетинский). М., 1991; Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М., 1995; Славянские древности: Этнолингвистический словарь (отв. ред. Н.И. Толстой). М., 1995; Власова М.Н. Новая Абега русских суеверий. СПб., 1995; Русский демонологический словарь (автор-составитель Т.А. Новичкова). СПб., 1995; Мифы древних славян (сост. А.И. Баженова). Саратов, 1993; Персонажи славянской мифологии: Рисованный словарь (сост. А.А. и С.А. Кононенко). Киев, 1993; Словник української міфології. Київ, 1991; Мифы Бацькаўшчыны (сост. У.А. Васілевич). Мінск, 1994.

² Мифологический словарь, с. 97.

³ Персонажи славянской мифологии, с. 25.

⁴ Власова М.Н. Новая Абега русских суеверий, с. 254.

⁵ Гурья А.В. Символика животных в славянской народной культуре (монография находится в печати).

⁶ Власова М.Н. Новая Абега русских суеверий, с. 87—89.

⁷ См. статьи «Ветер», «Вихрь» в: Славянские древности, с. 357—360 и 379—381.

⁸ Попов Р. Светли демони // Етнографски проблеми на народната духовна култура. София, 1994. С. 78—96.

⁹ Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Составитель В.П. Зинovieв. Новосибирск, 1987. С. 25.

¹⁰ Там же. С. 85—95.

В русской народной традиции хорошо известны такие рассказы: нечистая сила (бес, черт) начинает ночами навещать вдову или солдатку, тоскующую по отсутствующему или — особенно — покойному мужу, приняв его облик¹. В других случаях фантомом становится предмет безответной любовной страсти, который, таким образом, двоится на «дневную», реальную, фигуру и ночной призрак: воплощаясь в него, демон удовлетворяет неразделенные желания духовидца². При этом героиня (или герой) рассказа все больше чахнет и худеет, хотя никакими действиями оборотня, четко обозначенными в повествовании, это прямо не объясняется; сам призрак же, по всей вероятности, никому, кроме жертвы, не виден — окружающие (родные, соседи) обнаруживают его присутствие по изменениям, происходящим с жертвой. Справиться с ним удастся только попу или ворожее.

Эта фабула была популярна в романтической литературе, в том числе и в русской, — вспомним, например, переработки и переводы баллады Г.-А. Бюргера «Ленора» В.А. Жуковским и П.А. Катениным. Кроме того, рассматриваемый сюжет имеет большое количество более отдаленных мифологических, фольклорных, литературных параллелей, проясняющих его смысл, его основу и происхождение. При этом следует обратить внимание на три группы мотивов, важных для его объяснения.

Первая — подмена подлинного человеческого естества мнимым демони-

С.Ю. НЕКЛЮДОВ

Ночной гость

ческим. Фантом обычно появляется как двойник возлюбленного, жениха, мужа (соответственно, возлюбленной, невесты, жены). По своей сюжетной роли это, так сказать, его «негативный дублер». Вторая — неразграничение эротических и вампирических целей и действий призрака. Третья — «сексуальный травестизм» демона, исходная «половая принадлежность» которого иногда оказывается как бы затемненной.

Первая группа мотивов относится к числу фундаментальных не только для быличек и преданий, но также и для волшебной сказки³. Следует вспомнить такие сюжеты, как «Подмененная жена» (падчерица становится женой царя, мачеха заменяет ее своей дочерью, а царю обращает в уточку; АаТх 403), «Царевна и служанка» и «Подмененная царевна» (служанка вынуждает царевну, направляющуюся к жениху, поменяться с ней платьями, ослепляет ее и выдает себя за царскую невесту; АаТх 437, 533) или — в новеллистической разработке — «Подмененная невеста» (дочь барина просватана за сына куп-

ца, служанка заменяет невесту на свадьбе, чтобы скрыть ее беременность, а когда обман обнаруживается, становится законной женой купеческого сына; АаТх 870).

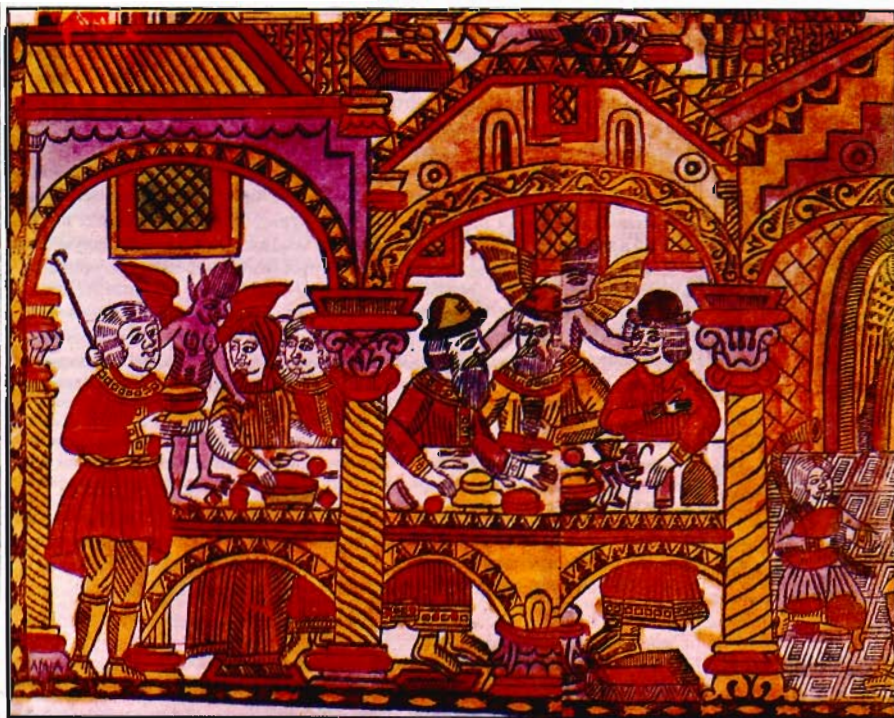
Во всех этих случаях объектом подмены является женщина. Существует, однако, группа мотивов, хотя и значительно меньшая, в которой фигурирует «брачный дублер» героя, вместо жениха умиряющий после свадьбы невесту-богатыршу (Зигфрид в «Нибелунгах» или Катом в русском фольклоре; АаТх 519).

«Классический» пример женщины-двойника — Изольда Белорукая, заменяющая Изольду Златоволосую; на ней женится (но с ней не живет) Тристан, т.е. тема «брачного дублирования» предстает в весьма специфическом ракурсе. Тот же мотив — в романтической повести Ахима фон Арнима «Изабелла Египетская»: вылепленная из глины и оживленная колдуном точная копия героини — голем Белла — должна стать «брачным дублером» настоящей Беллы⁴.

По некоторым предположениям, образ Изольды Белорукой заимствован из арабских источников, хотя вообще-то женщины-двойники и двойники-мужчины, созданные магическим способом, встречаются также в ирландской традиции, к которой, как считается, восходит и сюжет «Тристана и Изольды»⁵. Вообще же представления такого рода распространены весьма широко. Так, в тибетской легенде волшебник изготавливает точное подобие сына домохозяйки, чтобы испытать, насколько хорошо эта семья усвоила заповедь Будды⁶. Согласно монгольскому преданию, лама Джабдзан-Дамба-хутухта делает из теста двойника убежавшего мальчика и вдвухает в него душу⁷.

Возвращаясь к сказочным параллелям, следует отметить два обстоятельства. Во-первых, «брачный дублер» отнюдь не обязательно демонический персонаж, хотя подобный вариант не исключен: мачеха (злостроительная служанка) вполне может оказаться ведьмой или колдуньей. Во-вторых, подмена в сказке является лишь вспомогательным фабульным элементом. Скажем, чудесный помощник, типа Катомы, только укрощает на брачном ложе чудесную невесту, лишая ее девственности (а следовательно, и сверхъестественного могущества), поскольку это было не под силу сделать герою. Равным образом, замещение героини на свадьбе ее двойником для него не самоцель, а средство достижения более высокого имущественного и социального статуса. В быличке же, к жанру которой относятся приведенные в начале суеверные рассказы, «негативный дублер», во-первых, всегда связан с потусторонним миром (это демон или дух умершего), а во-вторых, его приход к человеку обычно не подразумевает каких-либо внешних по отношению к данному эпизоду намерений.

Фрагмент лубочной картинки «Трапеза благочестивых и неблагоприятных людей...». 1760-е гг. (Российская национальная библиотека. СПб.)



«Сия трапеза неблагоприятных людей, празднословцев, кашуников, сквернилаголющих, словес бесовских, ядущие без благословения ангель господень отврати лице, с вое отиде, стоя плачеть, видить, бесы с ними»

СЕРГЕЙ ЮРЬЕВИЧ НЕКЛЮДОВ, доктор филол. наук; Институт высших гуманитарных исследований РГГУ (Москва)

Согласно народным представлениям, демонические персонажи вообще отличаются чрезвычайной похотливостью. Это может касаться леших, водяных, домовых, ведьм, чертей, «огненного змея» и других духов, охотно вступающих в любовные отношения с человеком (что, как правило, имеет для жертвы самые дурные последствия). В основе подобных представлений лежат мифы о брачных отношениях человека с духами-хозяевами и темными персонажами. Они получают свое развитие в сказочных сюжетах о чудесном муже и чудесной жене (АаTh 400—459), в литературно-фольклорных эпических и романтических повествованиях о любовных связях богов и духов с земными людьми.

В актуальных верованиях более поздних эпох данная тематика, утрачивая свой исходный мифологический смысл, постепенно, под давлением христианства (или другой мировой религии), смещается в область народной демонологии, сохраняя, однако, все ту же бесконечно воспроизводимую архетипическую схему, не теряющую своей жутковатой притягательности, в том числе для художественной словесности (особенно для волшебного-фантастических повествований).

В японском народном сказе «Пионовый фонарь» (и в одноименной повести второй половины прошлого века, возникшей как запись этого сказа) девушка, умершая от тоски по возлюбленному, ночью является герою. Случается это после известия о ее смерти, в ложности которого она убеждает юношу, и его молитв о ней. Оборотившись в его подлинном облике видит слуга, тайком заглянувший за полог: «вся тощая, кожа да кости, лик у нее синий <...> от бедер книзу ничего нет, и вот своей рукой из кожи да кости она вцепилась господину Хагиваре в шею, а господин сидит со счастливым лицом...» Место жительства, указанное призраком, оказывается свежей могилой. По заключению гадалщика, человек, «вступив в плотскую связь с привидением», должен умереть. Так и происходит: несмотря на использование охранительных талисманов, данных искусным в молитвословиях настоятелем буддийского храма, юношу обнаруживают мертвым в объятиях скелета⁸.

Здесь очень многое прямо совпадает с соответствующим сюжетным корпусом русских быличек: фантом, возникающий вследствие тоски героя по умершей возлюбленной; доступность лишь ему (но не посторонним свидетелям!) особого «зрительного ракурса», позволяющего разглядеть желанный образ; смертельная опасность, протекающая от контакта с призраком; попытка персонажей, владеющих магическим знанием, предотвратить трагедию; наконец, затемненность природы того ущерба, который наносится герою при соприкосновении с оборотнем.

Действительно, непосредственные причины гибели Хагивары остаются скрытыми. Более всего похоже на то,

что он задушен ночным гостем в любовных объятиях, как это, например, произошло с героем новеллы П. Мери «Венера Ильская». Подобная неуточненность — уже в порядке чисто литературного приема — намеренно подчеркивается наличием «параллельного» объяснения (впрочем, тут же поставленного под сомнение), согласно которому Хагивару грабит и убивает слуга, инсценировавший и мистические обстоятельства свершившейся трагедии.

В китайской новелле Цюй Ю «Записки о пионовом фонаре» (XIV в.), к которой восходит этот сказ, оборотень в облике прекрасной девушки встречается овдовевшему и горюющему по

умершей жене студенту Цяо (что опять-таки соответствует сюжетным схемам русских быличек). Этим оборотнем оказывается бесприютный дух некой девицы, осиротевшей и рано скончавшейся, но сохранившей в себе «женское начало». Сосед, подсмотревший их свидание, видит рядом со студентом нагрудный скелет, однако мудрецу-даосу, к которому обращается герой, удается лишь отсрочить, но не отвести надвигающуюся беду — оборотень увлекает Цяо в гробницу (вспомним «Ленору!»), где тот и гибнет, также став приносящим несчастье призраком. Примечательная деталь: когда поднимают крышку гроба и обнаруживают тело героя, девица выглядит «словно живая»⁹.

Лубочная картинка «Притча из зеркала страшна и ужасна». 1760-е гг. (Российская национальная библиотека. СПб.). Ср. вариант из лицевого сборника XIX в., опубликованный в ЖС. 1994, № 2.



«Некая девица таила на исповеди отцу своему духовному смертны грехъ блудны и в томъ гресе умре. Отъ ея духовны нача молитися бгу и внезапно увидевъ ея на огненномъ змие сяду: на очахъ ея великия жабы, в ушахъ стрелы, из усть огнь вели, за сосцы ея змии сосу, рече пси адсти грызутъ. И вопроши ея отъ духовны: то еси ты повеж ми. Она же рече ему: азъ есмь проклятая дщерь твоя дховная, видиши ли, отче, жабы на очесехъ моихъ змии е за бестудны взоръ, стрелы в ушахъ за слушание песней бесовскихъ, огнь из устенъ за целование, зми сосцы сосутъ за прелюбодеяние, пси рече грызутъ за обимание любодеевъ, а на семь сию то есть блудны гре, которы тебе таила на исповеди. Потомъ невидима быть. Отъ же ея дховны ужасень бысть и поведи всемъ видение ужасное»

Фрагмент лубочной картинки «Благовременное покаяние». 1820-е — 1830-е гг. (Русский музей. СПб.)



Все это — хорошо известные признаки утпиря, жертва которого также превращается в вурдалака и для которого свежая кровь есть источник поддержания самого его существования. Вспомним у Пушкина («Песни западных славян», № 8):

*Там могилу прохожего разрыли,
Видят, — труп румяный и свежий, —
Ногти выросли, как вороньи когти,
А лицо обросло бороною,
Алой кровью вымазаны губы, —
Полна крови глубокая могила*¹⁰.

В китайской новелле, однако, речи о настоящем вампиризме нет, но эротические отношения с оборотнем приводят к аналогичным результатам: к вытягиванию из человека жизненных сил, в данном случае заключенных в его сексуальной энергии. Как мы помним, совершенно аналогичная картина наблюдается и в русских быличках.

Вообще, синкретизм каннибалистических, вампирических и эротических устремлений демона есть, вероятно, общераспространенная черта народных верований и фантастических сюжетов традиционной словесности. Так, в устном ойратском варианте волшебной повести об Онохор Турлэгтэ-хане прекрасная дочь дворцового скотника, на которой женится овдовевший царь, оказывается на самом деле оборотнем и вампиром («она приняла свой настоящий вид — длинные, ужасные медные губы, груди такие большие и отвислые, что их можно было закинуть за плечи, и волосы длинные и растрепанные...»); она кормит обессиленного мужа супом из человеческого мяса, а после, когда он заснет, сосет его кровь¹¹. Здесь, таким образом, мотивы вампиризма и каннибализма, вплетенные в матриониальную тематику, причудливо перераспре-

делены между демоном и его жертвой.

Однако чаще, как уже говорилось, сексуальные и каннибалистические намерения демона затемнены, отчетливо не разграничиваются и не конкретизируются. У сказочного вредителя они соседствуют самым ближайшим образом¹², а для эпического чудовища, для которого женщина является главным объектом посягательств, конечная цель похищения часто остается невинной и как бы двойящейся. «Ты, дорогая, не пугайся, тебя я не стану есть!» — говорит демон попавшей к нему женщине в монгольском книжноэпическом сказании. Затем он забирает ее себе, предварительно проглотив одну за другой всех своих жен, имевшихся у него ранее¹³. Сексуальное принуждение и каннибализм предстают тут в «логически прозрачных формах».

Но зачем, скажем, Змей похищает девушку в быличке о Добрыне? Какого рода насилие он собирается совершить над ней? Цели эти не сообщаются, а сам характер пленения описывается противоречиво: то жертва просто проглочена, то она закована и распята в змеиных пещерах, то в причитаниях похищаемой начинается явственно звучать свадебная тематика («Росплетать станут [косу] малыньки змеишьи // Да во тех во пещерах во глубоких»), то в эпизод похищения включается мотив встречи со змеем (из былички о Волхе), а сама похищенная княгиня в «пещерах глубоких» лежит «на перине на перовые, // На подушечках на пуховых», на каждой руке ее — по змеишьи; смысл этого последнего образа проясняется в другом сюжетном варианте: «На коленях держит два змеишьи; // А как сосут у нее да груди белые, // Высасывают из ей да кровь горячую»¹⁴.

Здесь фигурируют практически все возможные последствия похищения женщины чудовищем, хотя подобные упоминания в вариантах былички нерегулярны и факультативны: «эротический-каннибалистический комплекс мотивировок» словно бы поворачивается своими разными сторонами, что оставляет место для домыслов, явно, впрочем, не подразумеваемых эстетическими задачами былички — в отличие от фольклорных рассказов, готического романа, романтической повести и баллады.

До настоящего времени речь шла о демонах, имеющих вполне определенную «половую принадлежность»: обычно это духи умерших, сохранившие ее от своего земного прошлого. Однако таким образом дело обстоит далеко не всегда. Злой дух (причем в той же самой сюжетной ситуации!) может представляться гетеросексуальным и в своей основе как бы бесполом. Такова, например, в татарской демонологии мара, которая посещает выбранного ею мужчину в образе женщины, а женщину — в образе мужчины; в результате жертва начинает чахнуть и приближаться к смерти¹⁵.

Чрезвычайно сходны замешанные на народной демонологии богословские представления европейского Средневековья. Согласно им, дьявол, принявший облик женщины и соблазняющий мужчину, именуется суккубом («лежащим снизу»), а дьявол, принявший вид мужчины и вступивший в связь с женщиной, называется инкубом («лежащим сверху»). Они видимы только для тех, с кем вступают в связь, но не для окружающих (вспомним соответствующие демонологические представления в русском фольклоре, китайской или японской традиционной словесности); лишь иногда в конце любовного соития в воздух от жертвы («ведьмы») поднимается явственно заметный людям столб черного пара высотой в человеческий рост. В других случаях инкуб становится виден мужу женщины, к которой он ходит, в облике некоего постороннего мужчины¹⁶.

В народной книге о докторе Фаусте дьявол, дабы отвратить героя от тайнства брака, предлагает доставить ему любую желанную женщину, но фактически это обещание выполняется лишь следующим образом: злой дух сам принимает обличье предмета вожделений грешника, а незадолго до своей страшной гибели тот прямо вызывает к себе семь суккубов и предается с ними разврату¹⁷. В иронической новелле В. Набокова «Сказка» черт в облике пожилой дамы является герою во время его «фаустовских» грез («фаустовских» не по Гете, а по народной книге) и выражает готовность предоставить мечтателю к следующей полуночи (по адресу: улица Гофмана, дом 13) любое, но обязательно нечетное число женщин, которых тот пожелает. Бес, как и водится, обманывает: к назначенному сроку «реестр» объектов любовного влечения (куда герой чуть не включает и самого духа-искусителя) должным образом не укомплектовыва-

ется, поскольку в последний момент тринадцатой оказывается девушка из первого эпизода, — условленный нечет не складывается. В готическом романе Ж. Казота «Влюбленный дьявол» дух, совращающий героя, не скрывает принадлежности к потустороннему миру, но настаивает на своей женской природе, что, однако, оказывается ложью: в финальном эпизоде, когда герой соглашается на союз с ним, суккубат все же не осуществляется, а сатана показывается в своем «подлинном» отвратительном облике. Своеобразное разворачивание сходной темы наблюдается в балладе В. Набокова «Лилит», где умерший герой, несмотря на странный облик обитателей «того света», принятых им за фавнов, сначала полагает, что попал в рай, а появление нагой и рыжеволосой «гурии» этого «рая» напоминает ему давний образ юности: «русало» выход из воды красавицы нимфетки — дочка мельника. Однако в финале, после внезапно прерванных любовных объятий и исчезновения девы-соблазнительницы, демонические признаки окружающего сгущаются, становясь несомненными («мерзко блеющие дети», «козлоногий, рыжий народ»), обнаруживая подлинную суть места действия.

С инкубами и суккубами ассоциируется злой дух мара из пантеона «низшей» демонологии в средневековой Европе. Его различные трансформации (в том числе славянское *маруха*, *мора*, *кикимора*, франц. *sauchemar*, англ. *nightmare* и т.д.) представляют собой демона народных поверий, оборотня, олицетворения давящего ночного кошмара, насылаемого дьяволом и ведьмами; ср. духа мара в татарском фольклоре. Образ мара (марены) возводится к древнему индоевропейскому божеству, первоначально связанному со смертью; от него же происходит буддийский бог Мара¹⁸.

В буддийской мифологии Мара (у северных буддистов Шимнус) — это дух-искуситель, источник заблуждений, возмущающих страстей и препятствий на праведном пути человека; он искушал и самого Шакьямуни. Шимнус имеет мужские и женские воплощения¹⁹, сохраняя подобное свойство и в народной демонологии; так, по тувинским поверьям о демонах шулбусах (т.е. шимнусах), «мужчине пакустит шулбус женского пола, а женщине — шулбус мужского пола»²⁰. Превращаясь в ведьму-шулму актуальных поверий и традиционной словесности, он обретает качества оборотня, людоеда и вампира, причем сексуальный аспект его деятельности, как правило, присутствует или подразумевается, но опять-таки почти никогда не доводится до достаточной степени определенности и четкости.

«Половой травестизм» демона, неувязность его «исходной природы» также имеет древние и довольно отчетливые параллели. К ним следует отнести, в частности, мифы об изначальной слитности мужского и женского начал у первозданных существ (или даже об их бесполости) — с последующим раз-

делением на мужчин и женщин²¹; ср. признаки «двуполости» некоторых божеств в древнесредиземноморских традициях: египетские Рененут, Бата, сирийский Комбавос, а также Аттис, Астарта, Иштар²². Интерес к этому мифу у Фрейда²³, очевидно, связан с допущением «первоначального бисексуального предрасположения [у человека], переходящего в течение развития в моносексуальность с незначительными остатками другого пола»²⁴.

В заключение надо заметить, что описанная проблематика вообще выходит за пределы фольклорно-мифологических и литературных истолкований, о которых речь шла выше. Архетипический характер нашего сюжета побуждает искать его корни в глубинно-психологических основах человеческой фантазии, сублимирующей «первичные», по Фрейду, позывы жизни и смерти, любви (сексуального влечения) и агрессии²⁵. «История культуры человечества вне всякого сомнения доказывает, что жестокость и половое влечение связаны самым тесным образом <...> Эта примешивающаяся к сексуальному влечению агрессивность является собственно остатком каннибальских вождений, т.е. в ней принимает участие аппарат овладения, служащий удовлетворению другой онтогенетически более старой большой потребности»²⁶.

Это, как мне кажется, допускает возможность психофизиологического истолкования нашего сюжета в духе синкретизма фрейдовских «инстинкта любви» и «инстинкта смерти», «Эроса» и «Танатоса»: предмет любовной страсти и посланник смерти — будь то злой дух, покойный супруг, влюбленный и т.д. — предстают в неразделимом образе страшного ночного гостя. Его губительные сексуально-вампирические проявления имеют единую, взаимопроникающую, двустороннюю природу, а неизбежная смутность подобных проявлений рождает в традиционной словесности стойкий эстетический эффект, продуктивно используемый в фантастической литературе вплоть до нашего времени²⁷.

Примечания

¹ Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975. С. 131, 140—141; Афанасьев А.Н. Народные русские сказки. Т. 1—3. М., 1958. № 373.

² Сказки и предания Северного края / Записи, вступит.ст., коммент. И.В. Карнаухова. М.—Л., 1934. № 18.

³ Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С., Сегад Д.М. Проблемы структурного описания волшебной сказки // Труды по знаковым системам, IV (Уч. зап. ТГУ, № 236). Тарту, 1969. С. 119, 122—123.

⁴ Немецкая романтическая повесть / Под ред. М.А. Петровского. Ст. и коммент. Н. Берковского. Т. II. М.—Л., 1935. С. 79 и далее.

⁵ Смирнов А.А. Роман о Тристане и Исольте по кельтским источникам // Тристан и Исольт. От героини любви феодальной Европы до богини матриархальной Афреварии / Коллективный труд Сектора семантики мифа и фольклора. Под ред. акад. Н.Я. Марра (Труды Института языка и мышления, II). Л., 1932. С. 34.

⁶ Буддийские сказания тибетской школы Кадампа / Пер. с тибетск., составл., предисл.,

коммент. Е. Хамагановой. СПб., 1994. С. 27.

⁷ Легенды и сказки Центральной Азии / Собрал А.П. Бенниген. СПб., 1912. С. 16—17.

⁸ Санкютай Энтё. Пионовый фонарь / Повесть. Пер. А. Струацкого. М., 1976. С. 58—62, 73—81, 94—101, 114—121, 145, 158—159.

⁹ Цюй Ю. Записки о пионовом фонаре // Рассказы у светильника / Пер. с кит., предисл. и коммент. К.И. Голыгиной. М., 1988. С. 119—122.

¹⁰ Пушкин А.С. Полное собрание сочинений в десяти томах. Т. III. Стихотворения. М., 1957. С. 301—302.

¹¹ Легенды и сказки Центральной Азии, с. 66—67.

¹² Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С., Сегад Д.М. Проблемы структурного описания волшебной сказки, с. 119—122.

¹³ Гесерида. Сказание о милостивом Гесере Мерген-хане, искоренителе десяти зол в десяти странах света / Пер., вступит. ст. и коммент. С.А. Козина. М.—Л., 1935. С. 115.

¹⁴ Добрыня Никитич и Алеша Попович / Изд. подгот. Ю.И. Смирнов, В.Г. Смолицкий. М., 1974. № 2, 3, 5, 6, 8 (с. 24, 28, 33, 35—36, 42—43, 49).

¹⁵ Андреев М.С. Таджики долины Хуф (Верховья Аму-Дарьи). Вып. 1. Сталинабад, 1953. С. 82.

¹⁶ Шпренгер Я., Институторис Г. Молот ведьм. Саранск, 1991. С. 200—202; ср. также: Summers M. The History of Witchcraft and Demonology. London—Boston, 1973. P. 89—101.

¹⁷ Легенда о докторе Фаусте. М.—Л., 1958. С. 62—63, 127—128.

¹⁸ Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2. М., 1988. С. 110—111.

¹⁹ Ковалевский О. Буддийская мифология. Казань, 1837. С. 59—60.

²⁰ Катанов Н.Ф. Наречия урянхайцев (со-йотов), абаканских татар и карагасов (Образцы народной литературы тюркских племен, издаваемые В. Радловым. Ч. 9). СПб., 1907. С. 31.

²¹ Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 1. М., 1987. С. 358—359.

²² Струве В.В. Иштар-Исольт в древневосточной мифологии // Тристан и Исольт. От героини любви феодальной Европы до богини матриархальной Афреварии, с. 54—55, 66.

²³ Фрейд З. По ту сторону принципа наслаждения // Фрейд З. «Я» и «Оно». Труды разных лет. Кн. 1. Тбилиси, 1991. С. 186—189.

²⁴ Фрейд З. Очерки по психологии сексуальности // Фрейд З. «Я» и «Оно». Труды разных лет. Кн. 2. Тбилиси, 1991. С. 11.

²⁵ Фрейд З. По ту сторону принципа наслаждения, с. 182—186.

²⁶ Фрейд З. Очерки по психологии сексуальности, с. 28.

²⁷ Показательна распространенность баллады на данный сюжет прежде всего в юго-восточных областях Европы, т.е. там, где особенно сильна вера в вампиров, хотя сам текст с ней прямо и не связан. О «географии» сюжета см.: Schischmanow I.D. Der Lenorenstoff in der bulgarischen Volkspoesie // Indogermanische Forschungen, IV. 1894. S. 412—447; Шишманов И.Д. Песенка за мъртвия брат в поезията на балканските народи // Сборник за народни умотворения. 15 (1898). Ч. 2. С. 449—600; Vrabie Gh. Ballada populară Română. București, 1966. Пользуясь случаем поблагодарить В.М. Гацака, указавшего мне на эти работы.

Более представленным в этом фабульном типе является, однако, не «приход мертвого жениха (влюбленного)», а «приход мертвого брата»; историческое же соотношение обоих сюжетов (включая проблему непосредственного прототипа «Леноры») пока остается неясным. См. по этому поводу: Жирмунский В.М. Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки. М.—Л., 1962. С. 180, 188—189; Цивьян Т.В. Сюжет «приход мертвого брата» в балканском фольклоре (К анализу сходных мотивов) // Труды по знаковым системам, VI. Сборник научных статей в честь М.М. Бахтина (к 75-летию со дня рождения). Тарту, 1973 (Ученые записки Тартуского государственного университета, вып. 308). С. 83—105 (здесь же — подробная библиография).

Е.Е. ЛЕВКИЕВСКАЯ

«Мам, на Черногоре, есть нявское молоко...»
(Женские демоны в карпатской мифологии)

Среди хребтов украинских Карпат, вытянувшихся дугой с северо-запада на юго-восток, есть гора Черногора, реальная вершина, указанная на любой географической карте. Но для карпатской мифологии эта гора — не просто географическая высота. Именно туда, согласно местным поверьям, слетаются души самоубийц, именно там висельники и утопленники под присмотром чертей куют град и в огромных тучах разносят его по свету. Гуцулы, живущие в селе Головы Верховинского р-на Ивано-Франковской обл., утверждают, что там, на Черногоре, есть небольшой источник с «нявским» молоком, и это молоко «люды брали, набирали ў посуду и приносили до дому, абы було багато молока и сметана груба (т.е. жирная. — Е.Л.)». Хозяйками этого источника были «няўки, шо по лесам ходили» (ср. др.-рус. *навь* 'мертвец'), поэтому употреблять «нявское» молоко в пищу было можно, только добавив туда соли. Соль, как сильный оберег, нейтрализовывала опасность, заключенную в таком «иномирном» молоке.

Нявки — женские демонические существа — фигурируют в разных местах украинских Карпат под различными названиями: *богин'а, діка баба, пэрэлэстниц'а, літавэц'а, повітрул'а, вітрениц'а, бісэц'а, майка, лісна* и др. — однако все эти персонажи — частные варианты одного и того же образа. Подобное существо спереди выглядит как молодая и очень красивая женщина с длинными волосами, но сзади она не имеет спины, внутренности у нее открыты (характерная черта многих демонов, прежде всего черта, о котором известно, что «у него спина корытом»). Персонажи этого типа обладают необыкновенными свойствами (даром провидения, способностью летать и под.), а также способностью заманивать и обольщать парней: «Лисова панна — спереди выглядит как девушка хорошего рода, а сзади тянутся за ней кишки. Заманивает к себе молодых людей, идущих вечером одинокой лесной дорогой. Лисова панна завлекла к себе работника. Через два года он вышел из лесу глубоким стариком и вскоре умер» [Косов, Ивано-Франковская обл. — 6, 212].

Как же карпатская традиция объясняет их происхождение? Все они относятся к разряду заложных покойников, не изживших своего века: «Майкэ ходили, купались и на берег выходили, грелись, пели. Такая, как обычный человек, только у нее плечей не было, всё видно в середине... Мать родит ребенка, задушит его и кинет его — *страчка* называют, и майка из тех» [Ясень, Рожнятовский р-н, Ивано-Франковская обл. — 3]. «Повитрули — девушки такие, косы у них большие, очень красивые, поют... Эта повитруля прицепляется к мужчине... Повесится девушка, то она из того получается, эта повитруля» [Пилипец, Межгорский р-н, Закарпатская обл. — 3]. «Витреницэ — девчата очень красивые, что хлопцев причаровывали. [Они] из утопленников. Та, что девушка утопилась, то из нее получается витреница. То витреница — русалка. То одно и то же. А те витреницы в дуплах живут, а русалки в водах. Их [витрениц] можно увидеть. Они раздеваются, нужно одежду их найти, тогда она придет к тебе. Они раздевались, танцевали, пели. Если волосы были длинными, зелеными — это витреница» [Тисов, Долинский р-н, Ивано-Франковская обл. — 3].

Образ карпатской *повитрули, лесной панны, дикой бабы* и под. объединяет в себе несколько мотивов. С одной стороны, такие персонажи обычно живут в горных лесах и являются хозяйками лесных животных, особенно оленей, молоком которых они питаются. С другой стороны, в поверьях они часто выступают как атмосферные демоны

(ср., в частности, названия *повітруля, вітрениц'а*), которые танцуют в воздухе и образуют вихри. В Карпатах о поднявшемся вихре говорят: «видимэ танцюють». Такой вихрь опасен для человека, поэтому при его появлении нужно сказать: «Красни, красни, вы соби гуляйте, а мени спокій дайте» [Луги, Раховский р-н, Закарпатская обл. — 3]. *Красни* (т.е. красивые) — задабривающее название этих женских демонов.

Особенно опасными для человека такие существа становились на *Розыгры* — четверг перед Троицей. Считалось, что в этот день лесные панны справляют свадьбы по горным полонинам: «Лесовы, лісны больше лесами идут, их в лесу можно ночью встретить. А на Розыгры играют, везде бегают полями вокруг хат. Пели очень хорошо. Говорили, что на Розыгры нельзя спать на дворе, потому что *лесная* может увести с собой. Опасно на Розыгры» [Головы, Верховинский р-н, Ивано-Франковская обл. — 3]. Одному крестьянину из этого села даже удалось однажды подглядеть, как лесные панны гуляют на Розыгры: «Собирается их там — десятки. Так вот так — в воздухе летали и не касались земли. Нет, у них нет крыльев, они легонькие, что так летают, как в цирке» [3].

Часто считается, что такие персонажи, подобно польским *богинкам*, подменивают грудных детей, оставленных без присмотра, взамен оставляя своего ребенка — некрасивого, глупого и обжорливого. Поэтому, если ребенок не окрещен, в доме всю ночь горел свет, чтобы отпугнуть *лісову відьму* или *повітрулю*. В горных карпатских селах до сих пор живы рассказы о том, как один старик в лесу, предназначенном на вырубку, услышал плач ребенка. Подошел поближе и увидел на суку колыбельку, а в ней — человеческого ребенка, которого украла лесная ведьма. В некоторых местах считают, что для того чтобы вернуть своего украденного ребенка, женщина должна взять подмываша, отнести на перекресток и бить его девятью боярышниковыми прутьями. Тогда прилетит лесная ведьма с человеческим ребенком, швырнет его матери и скажет: «На тебе твое. Бей свое, а не мое», — а своего ребенка унесет.

Но главный мотив, встречающийся в быличках о лесных паннах, поветрулях, витреницах и под., — их любовные романы с человеком. «Богині не раз приманивають к себе мужчин, которые работают в лесах, а тужат по оставленным дома женам, и уже не отпускают их от себя» [2, 394]. На Карпатах бытует множество быличек о молодых пастухах, услышавших на горных полянах пенье витрениц и очарованных им навеки. Поэтому повсеместно существует запрет отзывать на незнакомый голос в лесу — это витреница или поветруля может заманивать к себе человека: «Лесная поет: «Нашо ты мэнэ маты на світ породыла, щобы я молодэнька бэдламы ходыла» — то нельзя отзваться — заведет в блуд» [Головы, Верховинский р-н, Ивано-Франковская обл. — 3]. «Лесниці задуривають и зазывают к себе парубков тем, что говорят, смеются и поют голосом любимой. Называют их даже по имени, кто отзовется, к тому они сразу пристають, и уже ему трудно от них отделаться» [2, 394].

Отозвавшись на голос, человек разрушает невидимую защитную границу, отделяющую человеческий мир от потустороннего. Мифологическая любовница получает доступ к человеку, приснившись ему, поэтому, чтобы избежать этого, необходимо рассказывать другим свои сны, особенно повторяющиеся: «Богини (лисниці, мамуні) приобретают вид той девушки или молодой женщины, которую парубок любит. Лесная приходит тогда, когда парубку приснится девять раз его любимая, а он про это никому не скажет» [2, 394]. «Какие бы девушки ни снились

[даже знакомые], то снятся поветрули. Нужно рассказать этот сон, можно дереву рассказать. Если парню приснится девушка 3 раза, а он не скажет об этом, тогда она прицепится, ночью приходит к человеку, целует, любит» [Пилипец, Межгорский р-н, Закарпатская обл. — 3].

Вот как о такой любви рассказывают гуцулы: «Бисиця. Это женщина... Об этом как-то моей мамы дед рассказывал, что давно сам видел этих бисиц. Она показывается как девушка и все. Давно пошел человек в лес, так она показалась, что он в нее влюбился и за ней ходил, и она за ним ходила. И он придет в хату, и в хате так посидит, посидит и снова туда в лес. И ходил целое лето. [Люди] себе думают: что с человеком стало, что же он туда ходит? Может, он там заболел, может, с головой что? И так собрались люди, соседи просто. [Приходят] они в лес, там такая смэрэка [вывернутая], там глина такая, там коренья такие, он туда залезает, и она приходит, и то, что она уж изловила, достает... [Люди забрали этого человека домой и не выпускали его из хаты]. Так она ходила около хаты, так верещала около хаты...» [Самаково, Путильский р-н, Черновицкая обл. — 3].

Все попытки «узаконить» любовь с такими существами, ввести ее в рамки человеческих отношений, а значит, лишить ее опасной для человека демонической природы, в конце концов кончаются неудачей, чему свидетельство — довольно однотипные сюжеты о браке с *литавицей* или *самовилой* в карпатской и балканской традициях.

Эти женские персонажи, охотно заманивающие к себе пастухов, лишь по принуждению соглашаются на брак с человеком (ни в одной быличке процесс бракосочетания не описан, хотя иногда сообщается о крещении (!) литавицы или поветрули). Брак становится возможным только после того, как претендент украдет у своей избранницы какой-либо из ее атрибутов, в котором заключается ее магическая сила: крылья, платок, одежду и под., а также даст согласие не нарушать какое-либо условие (обычно — задавать вопросы). Такой брак длится недолго, до рождения ребенка, после чего или муж нарушает поставленное условие, или она находит способ вернуть себе отобранную вещь и исчезает.

Сюжеты о любви подобных персонажей с мужчинами имеют довольно точные параллели в южнославянских традициях. Близость карпатских персонажей типа *витре-нищи* сербским и болгарским самовилам и самодивам отмечал еще Ф. Потушняк: «Видимо, с представлениями о поветруле соединились представления о лесных женах (укр. *Маня*, чеш. *Matoha, divě ženy, dziwie žony, divje devojke, divite žena*) и о вилах. Общие признаки: крылья, возможность жениться, рождение детей от смертного человека, способность поднимать бурю и ветер, любовь к пению и пляскам, пребывание на вершинах гор, необыкновенная красота» [4].

Добавим еще несколько сходных черт, объединяющих карпатские и южнославянские персонажи. В балканских поверьях также присутствует представление, хотя и значительно ослабленное, о связи самовил с заложными покойниками: вилы происходят из проклятых дочерей Адама и Евы, а также из обычных девочек, украденных вилами (5, 67). Согласно болгарским верованиям, самовилы живут под корнями деревьев [1, 112–113]; в уже цитированной гуцульской быличке *бисиця* живет под корнями вывернутой пихты: «там такая смэрэка [вывернутая], там глина такая, там коренья такие, он туда залезает, и она приходит».

Литература

1. Георгиева И. Болгарска народна митология. София, 1983.
2. Гнатюк В.М. Останки передхристианського релігійного світогляду наших предків // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991.
3. Карпатський архів відділа етнолінгвістики і фольклору Інститута славянознавства і балканістики РАН.
4. Потушняк Ф. Демони в народному верованні // Russkaja Pravda. 1940. № 178–184.
5. Кулиш ІІІ, Петровіч П.Ж., Пантелі Н. Српски митолошки речник. Београд, 1970.
6. Франко І. Людові вірування на Підгір'ю // Етнографічний збірник. Т. 5. Львів, 1898.

В.С. КУЗНЕЦОВА

СЮЖЕТ О ТВОРЕНИИ АНГЕЛОВ И ДЕМОНОВ В ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОЙ ФОЛЬКЛОРНОЙ ТРАДИЦИИ И КНИЖНОСТИ

В устной традиции сюжет о творении добрых духов (ангелов) Богом и злых духов (демонов) Сатаной отмечается преимущественно в составе контаминированного текста дуалистической легенды о миротворении, куда наряду с названным (II) могут входить еще три сюжета: о творении суши Богом из песка, поднятого со дна моря Сатаной (I), о свержении Сатаны с небес (III) и о творении первого человека (IV); известен он и в виде отдельных, самостоятельных рассказов. В конце статьи приводится список выявленных источников, содержащих эти сюжеты (в круглых скобках указано наличие/отсутствие каждого из них в тексте). В старой русской письменности сюжет о творении ангелов и демонов мы находим в составе сочинения, которое под разными заглавиями встречается в рукописных сборниках, но более всего известно как апокриф о Тивериадском море.

В устном бытовании рассказ о творении ангелов и демонов у восточных славян известен в двух версиях — северной и южной. Главный признак, по которому различаются версии, — способ творения демиургами своих помощников: северная рассказывает о происхождении ангелов и демонов из искр, высекаемых из камня; южная сообщает, что они появляются из водных брызг, при стряхивании капель воды с рук. Функции демиургов в процессе творения распределены по-разному; в зависимости от этого выявляются этапы в развитии сюжета, общие для обеих фольклорных версий.

В наиболее архаичном варианте каждый из демиургов творит себе помощников сам: Бог — ангелов, Сатана — демонов. Среди текстов, отражающих эту ступень развития сюжета, более многочисленны варианты северной версии — 17 записей (Олон.2, Новг., Волог., Костр., Смол.1, Влад., Ряз.1, Ряз.2, Тул., Орл.2, Тамб.1, Тамб.2, Пенз.1, Саратов., Вят., Казан., Тоб.); иногда при этом сообщается, что Сатана творит себе помощников, пока Бог спит (Тул., Орл.2, Казан.). Среди записей южной версии подобных вариантов только три (Гн.1, Радч., Мин.). К поздним изменениям в записях этой группы следует отнести замену Бога архангелом Михаилом: ангелов высекает архангел Михаил (со словами «Господи, благослови»), демонов — Сатана (Орл.1).

Другой, более поздней, ступенью в развитии сюжета является рассказ о том, что и ангелов и демонов вольно или невольно создает один Сатана: высекает молотом из горы сначала правой рукой — вылетают ангелы, потом левой¹ (устал — сменил руку) — вылетают бесы (Олон.1); со словами «Господи, благослови» высекает ангелов, молча — демонов (Арх., Влад.). Позднейшей подробностью здесь является передача функций Сатаны его помощнику — старому черту Кривому Ерахте² (Тоб.). Другая поздняя подробность рассказов — «зааминивание» Богом камня, после чего из него перестают вылетать бесы-демоны (Олон.1, Арх., Тоб., Смол.1, Тамб.2).

Среди записей южной версии эта ступень непосред-

ВЕРА СТАНИСЛАВОВНА КУЗНЕЦОВА, канд. филол. наук; Институт филологии СО РАН (Новосибирск)

Иллюстрация «Христос собирает силы против Антихриста» к Апокалипсису из лубочной библии В. Корена. 1692—1696 гг. (Российская национальная библиотека. Отдел редких книг. СПб.)



«Оружием сидящего на кони изшедшим изъ усть его. И вся птица насытишася от плоти ихъ. И видехъ ангела сходяща с небеси имея ключъ бездн и юже велико в руке его, и ягъ змия, змию древнюю еже есть диаволъ и сатана, и связа и на тысяща летъ и в бездну затвори его и заключи его, и запечатле над нимъ, да не прелети к тому языку дондеже скончается тысяща летъ. И по сихъ подобаетъ ему отрешену быти мало время»

ственно представлена лишь в одном тексте (Киев.), который и по способу творения ангелов стоит несколько отдельно: по велению Бога черт выплевывает утаенную землю — вылетают сначала черти, а потом, из чистой слюны — ангелы. Зато более многочисленны в южных материалах варианты, содержащие своеобразный южный извод этой временной редакции: Бог учит Сатану, как сотворить себе товарищей (Харьк.2, Гн.2, Гн.3, Гн.4, Гуц.); функции Бога могут быть переданы апостолу Петру: он учит черта встать в субботу рано, взять воды и брызгать «назад себе» — сколько будет «брызгов», столько будет «чортив» (Подол.2), а функции Сатаны — Адаму, который таким образом по неосторожности сотворил чертей вместо приятелей для себя, как учил его Бог (Подол.3).

С точки зрения способа творения и северная, и южная версии сообщают немало подробностей и деталей: ангелы и демоны высекаются из камня-кремня молотом (Арх., Олон.1, Казан., Вят.), молотком (Олон.2, Волог., Влад.), мечом (Тул.), посохом (Ряз.1, Ряз.2), кулаком (Тоб.), камень о камень (Новг., Костр., Нижег., Саратов., Тамб.2); творящий умывает руки и трясет ими (Харьк.2, Гуц.), трясет ими позади себя (Подол.2, Гн.3, Гн.4, Радч.), черти появляются из капель, падающих с пальца (Радч., Гн.1, Гн.3, Подол.3), с мизинца (Гн.4), из морских брызг: «Поди к морю, плесни по волнам двумя пальцами...» (Харьк.2), ангелы и демоны «наплеваны» (Киев.), «Йди на хори, там стоит ъ мидници вода. Плыунъ и вас буде два...» (Гн.2).

Из белорусских материалов нам известен лишь один текст

с этим эпизодом (Мин.), где он следует в контаминации с сюжетом о свержении Сатаны с небес и происхождении нечистой силы. Белорусская запись, принадлежащая южной версии сюжета, содержит очень своеобразный вариант его (черти сотворены из капель чернил: Бог пустил капельку чернил — появился черт Анцыпыр, он украл чернильницу и «наробыв» целый «мильён» войска).

Великорусские тексты относятся почти исключительно к северной версии, украинские — к южной. Встречу северной и южной традиций отмечаем на Подолье, а также в Харьковской и Минской губерниях. Записи этой географической полосы содержат как бы смешанную редакцию дуалистической легенды: следуют северной версии в рассказе о творении суши, но южной — в эпизоде-сюжете о творении ангелов и демонов (Харьк.1, Харьк.2, Мин.).

В связи с часто высказывавшимся в научной литературе мнением о болгарском происхождении апокрифа о Тивериадском море и народных легенд с подобным сюжетом, особо отметим, что в известных нам болгарских текстах сюжет-эпизод о творении ангелов и демонов отсутствует полностью.

В письменной легенде — апокрифе о Тивериадском море — эпизод творения Богом и Сатанайлом ангелов и демонов содержит северную версию сюжета в его архаичном виде: «И взя Господь у Сотонаила кремьнь, и преломи его на полы. И в правой руке остави Господь у себя, а в левой отдал Господь Сотонаилу. И взя Господь посох и нача бити кремьнь, и рече: "Вылети из него кремени ангели и архангели по образу моему и по подобию и безплотнии". И почали от того кремени вылетати силы огненньны, и сотвори Господь ангели и архангели и вся девять чинов. И виде Сотонаил, что сотворил Господь, и почал тот кремьнь бити, что дал ему Господь из левыя руки. И почали у Сотонаилу вылетати ангели его Сотонаиловы»³.

Дуалистический мотив творения каждым из демиургов себе товарищей и мотив творения их из искр, высекаемых из камня (равно как и из водных брызг), в книжных источниках не обнаруживается. В книге Бытия о сотворении ангелов не сказано ничего. В Палеях, в рассказе о первом дне творения, сообщается о сотворении ангелов Богом, например, в одном из северных ее списков (в Палее конца XVI — начала XVII в. библиотеки Соловецкого монастыря) читаем: «Бог прежде всех век, ни начала имея, ни конца. Яко Бог силен, первое сотвори ангели — своя духи, слуги своя, огонь пламенен»⁴. Способ творения при этом или не уточняется, или говорится о творении словом Господним: «О ангелех же пишет, яко и тии в 1 день с небесем и землею (сотворены) быша глаголом силы творяца Бога»⁵.

Далее речь идет о сотворении ангельских чинов, которые упоминаются и в апокрифе о Тивериадском море, но не перечисляются, в Палее же сообщается подробно: «1 — чин ангели, 2 — чин архангели, 3 — чин начала, 4 — чин власти, 5 — чин силы, 6 — чин престолы, 7 — чин господствия, 8 — чин херувими, 9 — чин серафими многоочитии, десятый же чин в демоны преложиши. Над всеми же сими чинми пристави Господь Бог старейшины, и воеводы, и начальники чином ангельским»⁶.

Подобные рассказы находим и в украинских рукописях. В сборнике отца Иллы Яремечко-Билашевича в «Слове о сотворенно ангел и архангел и о прочих безплотных силах» читаем: «Теди Творец небесний Господи сотворил небо и землю, солнце, месяц, звезды на небе, а потом сотворил Бог, предвечная мудрость, слуги своя — ангели, архангели, херувими, серафими, начала, власти, престолы, господствия силы. Сотворил девять чинов на хвалу свою, а десятый чин — огненный»⁷. В «Слове о создании неба и земле, и вшиткой твари» из рукописи отца Теодора из Дубовец: «В 1-й день сътвори Бог небо и землю, и сътвори свет и дух, служ[а]ще ему 10 чинов: аггли и архаггли многоочитии, серафим шестокрылатии и престолы, и начала, и власти, и силы и гдьства. 10 чинъ отпаде»⁸.

Эти «Слова...» из рукописей сельских священников пред-

ставляют собой компиляцию разных библейских и апокрифических подробностей, выписанных главным образом из Пален. Ценность их в том, что они дают представление о механизме создания мифологии народного христианства; по видимому, результатом именно такого процесса и стало возникновение апокрifa о Тивериадском море.

Итак, книжность, даже апокрифическая, не знает подробностей и мотивов рассматриваемого эпизода легенды и апокрifa. Сходство рассказа апокрifa с рассказом Пален ограничивается упоминанием ангельских чинов и имен некоторых старейшин и воевод каждого чина во второй редакции⁹ апокрifa о Тивериадском море. Соотнесение рассмотренных книжных версий с фольклорным материалом позволяет утверждать, что данный фрагмент апокрifa восходит к фольклорным источникам.

В заключение приведем еще несколько, на наш взгляд, показательных текстов, параллельных этому эпизоду в апокрife. Это прежде всего одно мордовское сказание, записанное в Пензенской губ.: «Анге Патяй (мать-богиня) ... желала как можно скорее наполнить мир добрыми божествами, чтобы, не говоря уже о людях, при каждом деревце, при каждой травке присутствовал добрый дух, который бы охранял создания Чам Паса от козней Шайтана. Она обратилась с просьбой об этом к своему отцу. Чам Пас дал ей огниво, сын ее, Нишки Пас (бог неба, солнца, огня и света), принес ей кремень. Анге Патяй стала ударять огниво о кремень, и сколько при этом вышло искр, столько явилось добрых духов — оазисов. Шайтан увидал, что делает Анге Патяй, взял из земли два кремня (огнива ему негде было взять...) и также стал высекать огонь. Сколько вылетело искр, столько произошло и злых духов» (Пенз.бмд).

Предание, записанное у вотяков Елабужского уезда: семь братьев били молотом по скале и отбивали осколки; каждый осколок обращался в человека; младший брат, вместо того чтобы говорить «Господи, благослови», приговаривал «будь проклят» — из его осколков вышли нечистые духи (Вят.). Эрлик сделал себе молот, наковальню, мех, клещи и все кузнечные снаряды, раскалил железо и стал бить молотом, как только он ударит, тотчас выскочит курюмес — бес. Так наковал он множество духов — слуг себе, что Ульгеню было неприятно (Верб.).

Примечания

¹ О семантике оппозиции «правый — левый» см.: Иванов В.В. Левый и правый // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1988. С. 43–44; Толстые Н.И. и С.М. К семантике правой и левой стороны в связи с другими символическими элементами // Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1974. С. 42–45.

² Черт Кривой Ерахта известен и как сказочный персонаж. См.: Афанасьев А.Н. Народные русские сказки. Т. 2. М., 1985. С. 136–137; Русские волшебные сказки Сибири // Сост. Р.П. Матвеева. Новосибирск, 1981. С. 100–111, 312.

³ См.: Барсов Е.В. О Тивериадском море // Чтения в Имп. Обществе истории и древностей российских при Московском университете. М., 1886. Кн. II. С. 5.

⁴ Порфирьев И.Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Казань, 1872. С. 83.

⁵ Там же. С. 84.

⁶ Там же. С. 83–84.

⁷ Апокрifi и легенды з українських рукописів. Збирав, упорядкував и пояснив Ів. Франко. Львів, 1896. Т. 1. С. 14.

⁸ Там же. С. 7.

⁹ О двух редакциях апокрifa о Тивериадском море см.: Кузнецова В.С. Сюжет о дуалистическом миротворении в апокрife о Тивериадском море (Текстологические наблюдения, традиции бытования) // Роль традиции в литературной жизни эпохи: Сюжеты и мотивы. Новосибирск, 1995. С. 24–39.

Сокращения, принятые для обозначения текстов

Северная версия

Арх. (I+II+III+0) — Дуров И. Очерки Кемского поморья (Из поездки по Белому морю в карбасе) // Известия Общества изучения Карелии. 1924. № 2. С. 53–54.

Б. (I+II+III+IV) — Бурцев А.Е. Сказание русского народа // Бурцев А.Е. Полное собрание этнографических трудов. Т. 7. СПб., 1911. С. 35–37.

Верб.1 (0+II+III+IV) — Вербицкий В.И. Алтайские инородцы. Сборник этнографических статей и исследований алтайского миссио-

нера, прот. В.И. Вербицкого. М., 1893 (далее — Вербицкий). С. 91–93.

Верб.2 (0+II+III+0) — Вербицкий, с. 99–100.

Влад. (I+II+III+0) — Российский этнографический музей (далее — РЭМ). Ф. 7. Оп. 1. Д. 15. Л. 29–30. 1899 г.

Волог. (0+II+0+0) — Иваницкий Н.А. Материалы по этнографии Вологодской губернии // Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России / Под ред. Н. Харузина. М., 1890. Вып. II. С. 119.

Вят. (0+II+0+0) — Веселовский А.Н. Разыскания в области русского духовного стиха. XI. Дуалистические поверья о мироздании // Сборник Общества русского языка и словесности. Т. 46. Вып. 5. СПб., 1889 (далее — Веселовский, Разыскания). С. 14.

Казан. (I+II+0+IV) — Этнографический сборник. Вып. IV. 1858. С. 210–211.

Костр. (I+II+III+IV) — Завойко К. В костромских лесах по Ветлуге-реке. Этнографические материалы, записанные в Костромской губернии в 1914–1916 гг. // Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Вып. VIII. Этнографический сборник. Кострома, 1917. С. 27–28.

Нижег. (0+II+0+0) — Архив Русского географического общества (далее — АРГО). Р. XXIII. Оп. II. № 61. Л. 49–49об. 1848 г.

Новг. (I+II+III+IV) — РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 701. Л. 3–4. 1898 г.

Олон.1 (I+II+III+0) — Барсов Е.В. Северные сказания о лембогах и удельниках // Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. XIII. Труды Этнографического отдела. Вып. 1. Кн. 3. М., 1874. С. 87–88.

Олон.2 (I+II+III+0) — Рыбников П.Н. Народные поверья и суеверия в Олонецкой губернии // Памятная книжка Олонецкой губернии. Петрозаводск, 1864. Отд. II. С. 191–192.

Орл.1 (0+II+III+0) — Иванов А.И. Верования крестьян Орловской губернии // Этнографическое обозрение (далее — ЭО). 1901. № 4. С. 70.

Орл.2 (I+II+III+0) — РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1090. Л. 3–4. 1898 г.

Пенз.1 (0+II+0+0) — Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975. С. 126 (то же: РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Пенз. губ., корр. А. Филимонов, разд. Ж, п. 190. Л. 22–23).

Пенз.2 (0+II+0+0) — Веселовский, Разыскания, с. 7–8.

Ряз.1 (I+II+III+0) — Легенда о Гоголе. Сообщил Вас. Влазнев // ЭО. 1892. № 4. С. 190. Текст представляет собой почти дословный пересказ апокрifa о Тивериадском море с добавлением некоторых подробностей из «Беседы трех святителей» (напр., о том, что Сатана зародился в пене морской в 9-м часу утра). Позднее этот же рассказ дословно был записан еще раз (см. Ряз.2).

Ряз.2 (I+II+III+0) — РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1448. Л. 40–41. Легенда о Гоголе.

Сарат. (I+II+0+IV) — О том свете и об этом. Рассказы Саратовского Поволжья. Из записей крестьянина Гавр. Кирил. Заварицкого // ЭО. 1916. № 1–2. С. 67–71.

Смол.1 (I+II+0+0) — РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1693. Л. 12–14. 1900 г.

Смол.2 (0+II+0+0) — Смоленский этнографический сборник // Сост. В.Н. Добровольский. Ч. 1. СПб., 1891. С. 227.

Тамб.1 (I+II+III+IV) — Звонков А.П. Очерк верований крестьян Елатомского уезда Тамбовской губернии // ЭО. 1889. № 3. С. 64–66.

Тамб.2 (I+II+0+IV) — Веселовский. Разыскания, с. 12–13.

Тоб. (0+II+III+0) — Городцов П.А. Западносибирские легенды о творении мира и борьбе духов // ЭО. 1909. № 1. С. 58–62.

Тул. (I+II+III+0) — Коллин А. Верования крестьян Тульской губернии // ЭО. 1899. № 3. С. 54–55.

Южная версия

Гал.1 (I+II+0+IV) — Галицко-русские народные легенды. Т. I–II. 36пр. Володимир Гнатюк // Этнографічний збірник. Львів. 1902. Т. XII–XIII (далее — Гнатюк I, II). Гнатюк I, с. 5–8.

Гал.2 (0+II+0+0) — Гнатюк I, с. 13–14.

Гал.3 (0+II+III+IV) — Гнатюк I, с. 15–16.

Гал.4 (0+II+III+0) — Гнатюк I, с. 16–17.

Гуц. (0+II+III+0) — Гнатюк II, с. 220–221.

Киев. (I+II+III+0) — Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Материалы и исследования, собранные П.П. Чубинским. СПб., 1872. Т. 1 (далее — Чубинский). С. 143–144.

Мин. (0+II+0+0) — Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края, собранные и приведенные в порядок П.В. Шейном. Т. II. СПб., 1893. С. 341–342.

Подол.1 (0+II+III+0) — Малорусские предания и рассказы. Свод Михаила Драгоманова. Киев, 1876. С. 91–92.

Подол.2 (I+II+0+0) — Чубинский, с. 142–143.

Подол.3 (I+II+0+0) — Киевская старина. 1897. Июль-август. С. 74–79.

Радч. (I+II+III+IV) — Радченко К.Ф. Этюды по богомилству. Народные космогонические легенды славян в их отношении к богомилству // Известия ОРЯС. СПб., 1910. Т. 15. Кн. 4. С. 74–76.

Харьк.1 (I+II+III+IV) — АРГО. Р. XIX. Оп. 2. № 41. Л. 3–5. 1848 г.

Харьк.2 (I+II+0+0) — П. И[ванов]. Из области малорусских народных легенд (Материалы для характеристики мирозерцания крестьянского населения Купянского у.) // ЭО. 1892. № 2. С. 69–70.

Холм. (0+II+0+0) — Чубинский, с. 191.

Удивительный сплав древних верований и психического заболевания представляет это явление, которое иногда как эпидемия поражает целые регионы. Одержимые бесом женщины известны в древности на Западе и Востоке, на Руси о бесноватых женах упоминает Стоглав. Их называли кликушами (от *клекатти*, *клечатти* 'пророчествовать') и воспринимали как ведьм, с одной стороны, и в то же время как несчастных жертв колдовства. В начале XVII в. пришли известия о кликушах пермских, известных там под именем икотниц. А потом начались «икотные дела». Были, например, обвинения в напущении икоты в делах Архангельской губернской канцелярии. В Юромской вол. в 1730 г. больных икотой насчитывалось 232 человека, из них только в 1730 г. заболело 158.

В описаниях икоты отмечается, что сначала обычно на человека — а это почти всегда женщина — нападает тоска, а потом икота кричит — или птицею, или зверем. В прошлом веке об икоте много писали, и один из авторов наиболее серьезной статьи — И. Прижов — даже обвинил журналы «Маяк» и «Домашняя беседа» в пропаганде кликушества. Указывались регионы, где кликушество наиболее распространено: это Русский Север, прежде всего Поморье, Архангельская, Вологодская, Ярославская, Владимирская, Пермская, Тверская губернии. Были кликуши также в Воронеже и Курске и даже в Малороссии, но в гораздо меньшем количестве.

Икота, икотница — названия северные. Медики относят ее к разновидности истерии, когда происходит раздвоение личности. Лингвисты сказали бы — раздвоение языковой личности. В человеке начинает говорить чужой голос, иногда членораздельно, иногда междометиями. И. Прижов пытался найти причины этого заболевания: болезни половых органов, неправильное пищеварение в соединении с психическими явлениями, идущими от гнета семейного и общественного. И лекарство он видел в поднятии низкого уровня народной жизни, в просвещении и благосостоянии.

Прошло более ста лет с опубликования статьи И. Прижова, а икота живет и процветает в тех же краях и с той же силой. В сегодняшнем Верхотамье икотой поражены целые деревни. Это старообрядцы, о которых и ранее писалось, что они ей очень подвержены. Конечно, тяжелая физическая работа может привести к нарушениям в половой сфере — недаром икотой поражаются женщины репродуктивного возраста от 15 до 45 лет; конечно, семейные неурядицы ведут к психическим срывам и различного рода душевным расстройствам — но почему в таких сходных и в то же время диковинных формах?

Вероятно, для этого нужно, чтобы в коллективном народном сознании присутствовали такие представления, которые стимулировали бы болезнь и придавали бы ей определенные формы и развитие. Именно на указанных территориях распространены поверья о вселении в женщин беса, который и проявляется как икота. Вселяется икота, залетая в рот мухой или маленьким червячком, — этого можно не заметить. Икота может переходить от одного челове-

С.Е. НИКИТИНА ИКОТА

ка к другому. Икоту, или пошибку, напускают колдуны, но если намеренная жертва ведет праведный образ жизни, кладет крестное знамение во всех необходимых случаях, то вселиться в нее невозможно.

В Верхотамье об икоте можно записать массу удивительных историй, часто противоречащих друг другу. По одним сведениям, икота, не нашедшая своей жертвы, может существовать не более сорока дней, по другим — годами. О поведении «бесприютной» икоты сообщают икоты других людей. Так, в одной из экспедиций две участницы-студентки находились на отпевании. Умерла соборная старушка-икотница. Среди отпевавших также была икотница. Ее икота сообщила присутствующим, что икота умершей сидит на воротах и ждет молодую девку, чтобы в нее вселиться. И тут идут две молодых! Старушки были смущены и в то же время им было интересно: в какую вселилась икота? Вопрос долго обсуждался, наконец было вынесено следующее суждение (может быть, в качестве утешения): «Наша старообрядческая икота в них не вселится».

Считается, что икота имеет свой век, и если она доживет до старости, то «идет в осину». Вселившаяся икота сообщает свое имя — всегда мужское. В одном человеке может быть две икоты, например своя и материнская. Икота «говорит всю правду» и этим часто вредит своей хозяйке. Одна женщина рассказывала, как в гостях поблагодарила хозяйку за то, что та поднесла ей питье: «А то к Павловне зашла, та не угостила». Икота — тут же: «Ой, неправда, чашечку выпила».

Икоту лечат лекари-колдуны. Не всякую икоту можно лечить. Не всякую долечивают до конца. Недолеченная икота — «немтая»: она не говорит, только «ухает». В результате успешного лечения больная родит какую-нибудь неприятную мелкую тварь — типа лягушки или крысы. Это и есть икота, или пошибка. Ее кладут в туюс и бросают в печь в огонь с воскресной молитвой. Пошибка ревет в печи на разные голоса. В это время крестьян печную заслонку. Если икоту не сжечь, а просто закопать в землю, то она выйдет снова и в кого-нибудь вселится.

Нам удалось зафиксировать на магнитофоне речевое поведение икотницы. Икота говорила в ней сдавленным голосом высокого регистра при отсутствии заметной артикуляции. Ниже приводится запись фрагментов разговора, в котором участвуют хозяйка-икотница (Х.), ее икота (И.) и автор статьи (Н.):

Х.: В каком году я заболела? Умирала вовсе. Вздую всю. Кололо. На операцию назначили. Пришла с фермы-то — колотье сильное стало. Направили меня в больницу (а раньше только с направлением брали), а меня не приняли — туда увезли, а обратно я пешком пришла. Конечно, врача, который не принял, сильно нарутали. В субботу в баню сходил — тут и началось! Как умираю. Парню два годика было — он помнит я болела. Из бани пришла, ничего не пила, не ела, только пресную брагу пила

с хлебом. Процедила брагу, выпила, в роту как дерево стало. Две сестры тут были, мама на печке была. Совсем мне плохо. Давить стало. Меня отгаживали, ни рук, ни ног не было. Потом, говорят, рот разжимали, лили в рот с иконы [воду. — С.Н.]. После иконы это тожно заухала. Заухала икота, ухала целый год. Год не работала, была как уголь черная. Врачи-то не стали признавать эту мою болезнь (врачи-то не признают), а уж начальство по лекарям меня направили. К старухам возили — куды пошло!

Н.: Какие старухи, какой веры?

Х.: Это я уж не знаю — какой. Всякие были. Воду дадут — пила, а что шептали — не знаю, не слыхала. Пока лекарь у меня сидит — хорошо, как уйдет — валюсь, руки-ноги отказывают. Как заухаешь — во все село. Рот вовсе не развала.

Н.: Икота что говорила?

Х.: Тогда не говорила, только ухала. Говорить стала лет восемь. Что хочет, то и скажет. К лекарю ездила, его не угостила, вот и сделал это. Он приехал, наговорил. Хозяев-то не было, я одна. Когда не угостила, хозяев-то не было, я одна лежала. Когда это? В семьдесят шестом году. И стала говорить. И сейчас ухат, матерится, что пошло, что пошло говорит. С молоком езжу — так в стороне сию, неудобно с народом, можно сказать. А чем я виновата — лекаря не угостила.

Н.: А кто лекарь?

Х.: Да хороший человек. Через больницу к нему направляють, ее там не лечат. Мужик во мне говорит. Мужички меня одолеи.

Н.: А как лекаря зовут?

Х.: Не знаю, как его зовут.

И. (икота): Андрей Антонович.

Н.: А фамилия?

И.: Скажи тебе? Не пиши часто-то [во время записи я делала записи в тетради. — С.Н.].

Н.: Сколько вам лет, Глафира Матвеевна?

И.: Ей? Шестьдесят один. Икоточка отвечает. Ее поставьте на вид, чтобы она всю жизнь на дороге была.

Н.: Ну, мы икоту выпустим на дорогу лучше или вот туда, в магнитофон, загоним.

И.: Ну, икоточка, вот тебя и окастрировали.

Н.: Ну почему же?

И.: Икоточка скажет: хороший начальник хочет ее замуж взять. Скоро свататься придет — замуж. Глафира Матвеевна замужем будет, а икоточка будет ходить в лопоточках.

Н.: Почему в лопоточках?

И.: А с ево кожу снимут.

Н.: С кого?

И.: С икоточки да. Сегодня икоточку обдирать будут».

Итак, в Верхотамье считают, что икота — голос беса. Заметим, что икота сама себя называла «икоточкой» и не употребляла местоимения «я», а говорила от третьего лица, имитируя речевое поведение ребенка.

Литература

Дмитриева С.И. Фольклор и народная культура русского европейского Севера. М., 1988; Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии // Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. 30. 1877; Прижов И. Русские кликуши // Вестник Европы. 1868. № 10.

А.Б. МОРОЗ

«А еще она страшно боялась пауков и лягушек...»

«При ней даже слово это нельзя было произнести, ей даже плохо становилось. Это не зря — как-то, каким-то образом это связано с ее болезнью», — рассказывала мне моя хорошая знакомая про свою давно умершую бабушку, Юлию Антоновну Шелюто, человека удивительного во всех отношениях. «Насколько я ее помню, это была такая щупленькая, маленькая, очень симпатичная старушка с невероятно добрыми глазами, у нее были очень длинные волосы, седые, заплетенные в косы, и дома ее некоторым образом притесняли, потому что она совершенно не умела никаких секретов хранить, она откровенная и правдивая была до невозможного». Будучи очень простодушной («При мне был случай, как она тушила лампочку электрическую [в 1946—47 гг. — А.М.]. Она поставила табуретку, взгромоздилась туда, долго дула...»), она сохранила до последних дней интерес к жизни в самых различных ее проявлениях. Так, в восемьдесят лет она научилась читать. «А случилось это так: у нее была любимая внучка — Надя — самая старшая из нас, она вот к этой Наде: "Вот вы читаете, я же тоже хочу научиться". — "Бабушка, да ты что? Куда тебе?" А она говорит: "А ты попробуй". И вот она стала учить. Короче говоря, она научилась. Пыталась она читать Евангелие, она читала, разбирала, ей страшно этот процесс вообще понравился, что вот она может читать». В это же время, в 1956 г., за год до смерти, Юлия Антоновна продиктовала своему младшему сыну свои воспоминания о том, как она в течение 10 лет страдала от болезни, которая известна под названием *икоты* (по свидетельству родственников, болезнь продолжалась 20 лет, из которых второе десятилетие проявлялась по-другому, но в воспоминаниях речь идет о первых десяти).

Все описываемые в воспоминаниях события связаны с икотой — когда, по народным верованиям, в человека вселяется бес и живет в нем своей жизнью, оказывая, естественно, в значительной степени влияние на жизнь больного человека. И большой, и сама икота, и все окружающие осознают икоту как персону, которую нельзя видеть (к тому же она, как правило, не может существовать сама по себе, вне человека, или во всяком случае стремится в него войти), однако можно слышать ее и говорить с ней. Икота, входящая в человека по собственной воле или насланная кем-либо, говорит голосом, отличным от голоса человека, в котором она сидит, часто вступает с ним в диалог, в спор, при этом «носитель» ее может ощущать себя физически больным или нет.

«Ее все в округе знали, считали чуть ли не юродивой». Вследствие болезни она научилась предвидеть ближайшие события. «Помню вот, рассказывали случаи: вот лежит она, отвернувшись к стене и вдруг заплакала. Ей говорят: "Юля, что с тобой?" Она говорит: "Да как же, вот такой молодой, да не вовремя помер", — я не помню, кто конкретно. Все говорят: "Да ты что, мы его видели вчера — здоровый мужик". Проходит какое-то время, узнают, что действительно в этот момент какая-то внезапная смерть от чего-то, что-то случилось, и этот мужик умер. Второй случай такой: у нас был дальний родственник, который раз в три года бывал у них. И вот сидят они, пурга, метель, а она говорит: "Слушай, ставь чай, он едет". Все удивились: "Ты что?" — а скоро открывается дверь, и он приехал,

родственник-то этот. Судя по папиным [сына Юлии Антоновны. — А.М.] рассказам, это были не единичные случаи, а как бы система, и к ней уже потом ходили и спрашивали. Слава эта разнеслась по округе, и ее считали какой-то провидицей. Она считала, что все от Бога, и это тоже, и никогда не сомневалась, и никого не пыталась убедить, что она была такой. За день — два она сказала, что умрет. Вечером [второго дня. — А.М.] она помолилась, как всегда, попросила, чтоб ее вымыли, и даже не слышали, как она умерла, совершенно неслышно, спокойно, легла спать и умерла».

Ю.А. Крупская (1876—1957), в девичестве — Шелюто, родилась и прожила всю жизнь в Гомельской области (губернии), недалеко от Ветки и Добруша. Говорила она, как и все ее домочадцы, по-русски, хотя не принадлежала к числу многочисленных в тех местах русских старообрядцев. Названия сел, где она провела детство и куда вышла замуж, неизвестны, последние годы она провела в семье старшего сына в Бобруйске. Там-то и были продиктованы и записаны ее воспоминания, рассказывающие о начале и ходе болезни, о физическом и душевном состоянии, в котором находилась больная, о способах лечения икоты. Особый интерес представляют многочисленные детали, отражающие некоторые архаические представления о порче, магии, болезнях и их лечении, к числу которых относится и боязнь пауков и лягушек.

Этот уникальный текст представляет интерес не только как этнографический материал, но и просто как живое свидетельство о давно ушедшей эпохе. Описываемые события происходили с 1899 г. по 1906 г. К сожалению, окончания воспоминаний, в котором рассказывалось бы о последних трех годах недуга и выздоровлении, не существует, но со слов родственников известно, что болезнь, насланная (так об этом говорится в тексте) на Юлию Антонову кумом Максимом, прошла ровно через десять лет, день в день.

Дмитрий Гаврилович, записывая воспоминания, старался не только передать точно содержание, но и сохранить все особенности речи своей матери, говорившей ярко и красиво, о чем можно судить и по публикуемому тексту.

Воспоминания записаны в трех школьных тетрадках по 12 листов, последняя, третья, исписана меньше чем на четверть, в нее вложен отдельный листок, вырванный из такой же тетради. На последних страницах третьей тетради и на листке содержится лишь план, наброски для дальнейшего рассказа, поэтому они не публикуются. История десятилетней болезни потом была закончена, но уже не под диктовку, а по воспоминаниям Дмитрия Гавриловича. Однако этот текст утерян. Тем, что воспоминания написаны под диктовку, объясняется, что временами повествование ведется не от 1-го, а от 3-го лица.

Текст воспоминаний публикуется почти полностью, сохраняются почти все особенности его орфографии; восстанавливается лишь пунктуация и написание прописных и строчных букв. В редких случаях текст разбит на абзацы. В квадратных скобках приводятся зачеркнутые слова и наши пояснения, в ломаных — вставки и купюры. Вопросительный знак в ломаных скобках стоит рядом с неразборчиво написанным словом.

Детство

В великий пост в субботу перед Благовещением умерла мать — Ефросинья Максимовна Шелюто. Перед смертью мать позвала к себе девочку — ей шел 8^й год — благословил [ее], перекрестив ее [и] сказав: «Благослови тебя господи и я благославлю». Заставила поцеловать ее руку.

Девочка осталась расти и воспитываться у меньшего брата. Григория — Гришки, женатого на Агате. Годы детства прошли обычно как и у всех деревенских детей. Будучи барышня, часто вспоминалась мать. Было обидно идти вечером с гулянки домой. Пороться [возиться с домашними делами. — А.М.] дома, когда все девушки

оставались гулять. Агата говорила:

— Нет, девочки, идите помогайте, у Вас же матки нет, работайте сами. Я на вас работать одна не буду.

Вышла замуж на 19 году. Вышла не за того, кого любила, а за того, за кого отдали родные. Брат Андрей и Гришко. За мужем прожила здоровой 4 года. Имела уже троих детей. Катя, [Федя], Иван Федя. Федя умер на 2^й годике. Отец — свекор, свекровь, золовки — Машка, Лена, деверь Мишка, его жена Дуня.

Начало

Перед жнивом в июне месяце болезнь проявилась в виде общей слабости. Давило горло. Семья лечила домашними средствами: ставили компрессы, обкладывали шею черной вонной (шерстью). Подобные схватки болезни были ежедневно. В это время всегда работала,

полола клубнику, аппетит был нормальный. Как только поест, пообедает сразу же схватывала болезнь. Соседи и люди смеялись над этим говорили, что, ах, невестка просто притворяется: поест, вылежится, а все за ней ухаживают. После жнива поехала по врачам. К врачу Кострицкому — в Гомель. Который никакой болезни не признал, кроме малокровия, дал советы, пилюли и т.п., но средства медицины ничего не помогали.

Змитрова Машка говорила: «Что вы ее слушаете, она просто забеременела, а поэтому просто плохо. Ты вот не выдумывай, ешь, работай».

— Дурной тебя поп крестил.

— Если бы был дурной, то не был бы попом.

Все же Юля сходила к акушеру. Беременности не было. К зиме стала совершенно слаба, а к весне уже ходила очень редко — была слаба. Все время лежала в постеле. Все тело жгло

огнем.

Свеков топила печь, готовила обед, кормила скот, гладела детей всех троих. Как только приходят все с поля, она становится совершенно здоровой, она просит:

— Простите меня все, я совсем здорова, хочу обедать, пусть простит меня бог. Я пообещаю и буду работать. — И как только пообедаст, снова сразу же становится плохо, и она вынуждена ложиться снова в постель. С слезами на глазах просит у бога и своих прощения, она снова ложиться в постель.

В первый год в петровку Юлию свеков послала к соседям Борисовым попросить квасу на холодник [холодный суп типа окрошки. — А.М.]. Там сидел Максим Рябой, он и обратился к ней.

— Кума Юлька, — ругать ты будешь меня. — За что же?

— А за то, што я ваше жито стоптал. Чуєте? У выгорках — жито хорошее.

— Что же вы его топтали — зачем?

— Искал перевесло..

— Ну и нашли?

— А как же, нашел.

— А как оно лежало?

— А хоть сноп ложи — развернутая. Я взяла его, принес домой и сжег.

— Ну что же, сожгут и стоптаное, а мне уже, пожалуй, и не придется в этом году жать.

— А что же с тобой, кума?

— Слаба стала, захварала, совсем не могу.

Однажды снится сон.

Прихожу это я к Максиму в гумно, оно оказалось стоит в саду. Он со всей семьей сметают жито в ворох: «Кум, Максим, какое у вас жито хорошее, умоленное. Довайте и я помогу сметать».

Максим говорит: «Да это не диво, откройка овню [овин. — А.М.], что там делается». Как открыла овню, а там две печки: по одну сторону двери горит печь, и по другую сторону двери горит печь, а около печек жито. Евия [овин. — А.М.] новенькая: крыши нет, стола нет.

— Как же у вас сохнет жыта, сроду так не бачила что за диво.

— А вот и сохнет.

Однажды вначале болезни снится сон.

Пошла я к Максиму просить кота. Кота у нас не было. Пришла в дом. Кота он не дал, а дал мне в руки крест с распятием Христа, а сам спрятался за дверь в петничек<?>, глядит за мной. Я взяла и думаю: лица Божьего не кину, буду нести. И принесла домой. Мать спрашивает: «За чем принесла? — Дал Максим, что же лица Божьего не брошу». И поставила на кут, и когда несла, по бокам на дороге стояли мешки муки.

На будущее лето на двор уже выходила с помощью матери. Выйду на двор, возьмусь за полисадник. Силы ити нет, погляжу на небо [как]. И заляюсь слезами. За что я так наказана? Никакой болезни нет. Мне могут не верить, а я уже не в силах и двигаться.

Бывало захочу кушать того, что у нас в доме нет. Мать пойдет по соседям. Найдет принесет, а я даже и глядеть не могу. Заплачу, прошу прощения. [В первый ин год]

II год. — А.М.]. В петровку на 2^й год не ела и не пила 3^й суток. Чувствовала себя совершенно сытой. Бог меня насытил. День и ночь молилась богу. На 4 день захотела рыбы. Свеков оделась в лапти, взяла топтуху [рыболовная сеть конической формы на каркасе. — А.М.], наловив речной рыбы, принес.

— Как тебе — жарить или варить?

— В глеике сворите рыбки.

Батка печку разжигает, мать рыбу чистит — быстро сварили. [подали] Несет мать. Я совершенно отказалась кушать, обсолютно не захотела. Стало обидно. Слезы градом покатились по лицу. Стала просить прощения у отца и матери, что так мучаю их, и после только выпила стакан чая без сахара.

Однажды ночью в груди чувствовалось сильную боль, как будто кто ножом режет. Я стала будить Гаврилу: «Гаврила, скорей, зови мать и всех, зажигай ломпадку, молитесь все

богу», — и стала молиться сама, выпила свиной воды. Мать взяла меня подмышки, держала, из носу у меня капнули две капли крови. После молитвы и воды меня отпустили.

Однажды батко стоит глядит на меня, а мне так трудно, так все внутри горит и режет, что я не вслаха открыть глаза, и говорит: «Что она выпиты днем, а потом ночь ей и не спится». Я с великой тяжестью открыла глаза и смогла только поглядеть с упреком на него. И подумала: Не дай бог так кому-нибудь другому спать и притворяться, как мне.

В спасовку днем лежала на кровати лицом к стенке. У кровати сидели мать и Гаврила. Мухи потушили ломпадки. Я и говорю:

— Раб Божий Гаврила, зопали лампадки,

— потом еще раз: — Раб Божий Гаврил,

зопали лампадки. Предвещает тебя матерь божья Почаевская.

Мать спрашивает:

— Юля, что ты говоришь?

— А что вы слышали?.. — Мать повторила.

— Вот это я и говорила.

— А зачем же?

— Я сама не знаю, оно само говорилось.

Говрило поставил табуретку и зажег лампадку, и мне стало легче.

Однажды энной в пилпровку 5 ночей не спала ни одного часа, потом 3^й суток ничего не пила и не ела. На 4^й день захотелось пить горелки (водки). Был[о] у меня коньяк, еще мать развела его по крепости водки, я выпила. Мать спрашивает: «Еще хочешь?» — Хочу. — Что же, придется Гаврилу посылать в Речки, а то попробуй сходи к Иконору может он тебе и даст. — Я пойду мне он даст».

Я оделась, взяла крапчочек <?> — посох и пошла. Иканор дал две рюмки вишневи. Я выпила. Иканор вышел схаты, Делька дала мне под платок целый графин водки.

— Пей, Юличка, сколько будет хотеться, может и ачуаешь.

Принесла домой: — Вот сколько дала мне Делька.

Мать налила еще рюмку и еще. Всего я выпила 6 рюмок. Батка спрашивает:

— Ну, а еще хочешь?

— Хочу. Она же совсем не горькая.

Дали мне еще и 7 рюмку. Большие батка не дал.

— Вы, что с ума сошли, 5 ночей не спала, трое суток не ела, а вы водкой понте. Потом мать и Марья (пришла с Гарист [название села. — А.М.] наведать меня.) перевели меня в другую хату, я легла. Все хотели уйтн, что бы дать мне возможность уснуть. Я же упростила мать, что бы она стерегла меня, что бы я п'яной не умерла.

— Еще дайте. Она же мне не горькая, дайте я выпью много, но только глядите, что бы с водки не умерла. У меня же детки, я не хочу оставить их сиротами. Я же жить хочу. Я легла на печь, вся спотела. Все плачут, что я уже умираю. Марья и мама решили меня переодеть приготвить к смерти.

— Юличка, довай тебля переоденем. Ты вся спотела, мокрая. Не бойся.

— Передавайте, я не боюсь. Что жь, коли смерть пришла, буду умирать. Не плачьте только.

Вся семья стала плакать. Меня переодели, и я начевала. С печи перенесли на кровать. Всю ночь не спала [Утром], лежа в уныне [в унынье. — А.М.] молилась богу. Утром предложили мне покушать.

— Что же тебе дать?

— Ой, мамочка, у нас в доме этого нет, чего мне захотелось.

— Ну скажи, девочка, мы найдем.

— Я хочу медового пряника.

Пряник нашан у Дениски. Принесли. Но я опять не захотела есть. Укуснула только два раза. Марья говорит:

— Ну девочка, ну с'ешь.

— Ой сестричка, не хочу. Не обижайтесь на меня. Утром я выпила чаю и немножко с полчашки молока сыродой [свежее, сырое. — А.М.].

Люди стали говорить, что это простуда. Возьмите меду, соли и в ёвни вытереть и

выгнать. Так и сделали в ёвне, вытерли. Мать и Гаврила. Но это нисколько не помогло.

Потом стали советовать к знахарам. Сходили к 1—2 знахарам, их вада сделала еще хуже. Стало тяжелее. Стало больше муки и мучений. Батко сходил к Барису тот и говорит, что надо верить одному Богу. Знахари только могут сделать хуже.

III. год. Осенью ехал Гридок с Гомеля гастить ко мне.

— Ну как, Юля, хочешь к нам в Глуховку?

— И хочется и не хочется оставить детей.

— Нет, нет. Пришло Текало, поедешь к нам, выпитим баню, помоем, поживешь у нас.

На завтра в дождь приехала Тэля с зонтиком за мной. Собираюсь. Я помолилась, попрощалась со всеми.

— А если я буду умирать, я хочу приехать и умереть у Вас около детей. Пришлите ли Вы мертвую, если я [приду] умру дорогой.

— Да бог с тобой, конечно, придем.

Я уехала. Неделью там жила ничего. Гридок просит суровых ниток на сеть: «Э нет, Гриничко, не могу». Шинкует Агата свеку: «Помоги ей Юля». Я взялась и не могу. В четверг приехал Якуб с Гарист, мы еще поужинали все вместе. Пришел Дункин батка — Гришка Левонovich, стали: «Ну что ж ты, как кукушка — ззяюла, сидишь. Взяла бы работала, выздоровишь».

Выймали меня, вычесали голову. Андрей купил живого серебра, смазали голову. Кто свежий увидит, никогда не мог поверить, что я больная. Щеки розовые, тело не худое. Иногда говорили люди: девка здоровая, просто притворяется. В пятницу есть отказалась и не ела три дня (пятницу субботу воскресенье). Во время обеда выходила сенцы, что бы не слышать даже запаха. Гридко: «Агачка, иди попроси, пусть Юля с'ест что-нибудь». Я это и слышу.

— Гриничка, родненький, я не хачу, я сытая. Я же жить хочу, детей желею.

В субботу принес вина.

— Бреешь, выпьешь вина, люди силой суят, что бы выздороветь, варенье, а то не хочешь. Кошь силком в тебя, а выпьешь, не дам голодной смертью умереть.

Я в слезы. Он налил в чашку вина и дает мне в руки. Я сижу на кровати и плачу, он дал в руки чашку. Чашка из рук вываливается. Он одной рукой держит чашку и подносит ко рту. У меня рот открылся, глаза выплывались, руки расставались, язык высуулся. Гридок, испугался, заплакал. Агата стала ругаться на Гришка.

— Не трогай ты ее, дурной ты. Зачем мучаешь ее.

Гридок позвал Андрея, Гришку Левонovich, рассказал им все.

— Э, братцы, это болезнь [не обычная] простая та [не, по-видимому, зачеркнуто по ошибке. — А.М.]. Надо искать знахарей.

Я отказалась без ведома Говрилы: если умру, или и<с>колючусь, меня Гаврила не примет, семья не примет.

— Разрешит Говрила — ищите.

На завтра Петрачек поехал, и с ним приехал Гаврила. Посоветовались и стали искать знахара.

Посоветовали Говрилу сходить в Путрашев-ку, но он не пошел, а зашел в Гаристы к знахару — Хрипачихе. Она дала вада, а в это время в Глуховке позвали знахара Власа Корчига. Он у воскресенье вечером пришел.

— Дайте свечку страстную.

Налил в стакан воды и перед иконой стал молиться богу, и я стала на колени богу молиться. Дал мне воды, я выпила, перекрестивши, споконна.

— А завтра я углям, — сказал Корчига, — вылечу тебя или нет.

Назавтра Агата хотела позвать Корчигу. А я подумала, что бы меньше платить, пойду сама. Взяла ее девочку 8 лет. Оделась в шубу, с цапчочком и пошла, пришла, они еще спали. Он проснулся, сходил в гребельку [на плотину. — А.М.] по водичку. Я послала Вольгочку домой. Он принес, пошептал и сказал: «Иди домой, тут водичку не пей. Придешь к дому, на форточку перекрестись, в дом войдешь, перекрестись. Выпей воду и ляги. Когда будешь ити назад, не

оглядывайся, ни с кем не разговаривай».

Я пошла. Прошла дом брата Корчиги, Иосифа, моего хорошего товарища, и увидела Осипа шагах в 10 от себя.

— Здравствуйте, Антоновна, — я промолчала. — Э, да что же вы молчите, как вышли замуж. Забогатели и не хотите разговаривать, гордитесь. Идемте чайку выпьем.

Я не утерпела, решила закрыть рот платком и рукой зажать, и ответит мне нельзя. Он, Иосиф, исчез. Пришла домой, перекрестилась. Агата предложила кушать. Я отказалась, разделась, села на кровать, перекрестилась: «Благослови меня, Боженька, дай мне ачунеть». Выпила один глоток воды, второй глоток, потом стала разуваться и зовыла по вольчи — раз, второй.

Гринька и Агата испугались, заплакали: «Божечко, что нам делать». Я ответила: «Не бойтесь, мне не страшна по-новому болезнь моя. Наверно, скоро умру, не горюйте». Разделась и легла дуть ртом (оно само дулось). Висевший полог качался во все стороны.

— За чем ты дуешь?

— Я же не дую, оно само дуется.

Грицько позвал Андрея, Гришку Долищенко. В понедельник принес воды Гаврила из Гари — от Хрипачихи. Я перекрестилась, выпила и закукала кукушкой, запела петухом, залаяла по [Все скраш] собачьи. Все стоявшие заплакали. «Держи, Юля, попробуй». Я говорю, что это делается помимо моей воли, сдержаться я не могу.

Я стала проситься домой. Андрей не стал пускать.

— Нам от вас ничего не будем брать. Будет умирать, пусть умирает здесь. Нам стыдно будет от людей, сводим в церковь, посповидаем.

В Светиловичах меня посповедали. Еще раз приехал Говрила. Через 2 недели мне <с>тала легче. Приехал Говрила и забрал меня домой.

Привезли меня в среду перед святым Николой.

Борисовы посоветовали с'ездить в речки к Лухверу. Я поехала с Гаврилом туда. Его не было дома, и мы уехали. А на завтра Говрила с'ездил и привез воды. Я лежала, матка подошла, я взяла ее за шею, поднялась. В пятницу перед святым Николой я взяла воду, перекрестила — Господи, благослови меня [Господи], Светлая мать божья Почаевская — и глотнула воды и сразу крикнула:

— Мы тут. Не сами пришли, а кум Максим прислал. Кума и хорошая молодница хотел в три дня умертвить, а мы подсказали: пошли нас на 10 годов. Вот нас тут тысячи. Положим ее, не дадим ни писнуть, ни притнуть. Не довали есть. А кум Максим, когда вел коня поить, увидел ее и говорит: «Кума, хорошая молодница, дай попробую правда ли, что можно умертвить человека в 3 дня». Взял следок, перевялище, спалил попил и следок повесил в копен. Потом стало жалко, положил на землю.

Батька стал ругать:

— Что ты говоришь, Юлька.

— Не трогай Юльки, а то и рот ее разорвем [говорят бесы. — А.М.]. А ты, Миша, что была бы ты зятем его, водочкой угощал, а сейчас, мы говорим, Корчига нас выгнал. Сама зевака поймала, а Хрыпачиха голову заглушила — нет у нас сейчас работы, а вот, когда мы ее резали, еще бы одна капля крови упала — все, было бы умерла бы, наша была бы, так где же.

— Матерь божия, спаси.

— Богомолка, просукина дочь, под ноги богу подтоптала. Мы бы молчали, да делать нам тут нечего, трудно нам, [Корчи] Хрипачиха голову забила, она малитвами забила. Теперь никто нас не выгонит, только разве дьяк Речецкий.

Иконор говорит:

— Быстрый запрягайте коней.

— У-у дурной, слепой черт, да разве он к вам поедет. Если хочете, так сами везите ее к нему, может быть, [что] и упросите. Да нет, только он вас не послушает. Он его озолотит, Рябой черт, рябая форма. Запрягли каней и повезли к дьяку в Речки.

Продолжение

Приехали к дьякону. Его дома не было. Была жена и дочь взрослая. Он поехал в лес по дрова. Мы стали ждать. Я лежала надивани спиной к окнам. Через некоторое время лежа я говорю:

— Вот и дьяк приехал.

Те посмотрели в окно и говорят: «Нет, еще не



Ю.А. Шелюто (внизу в центре) с мужем и детьми. 1922 г.

приехал».

— Эх, дураки, глядите он в полное <задние, ведущие в поле> ворота приехал.

Вышли во двор, посмотрели, и действительно, он выпрягал лошадь. Потом вошли в избу. Весь обмерзший, на усах сосульки льда, иней.

Дядька Иконор стал помогать ему раздеваться. Он разделся, согрелся и спрашивает:

— Что же вас сюда загнало?

— Ой, Раманович, до вашей милости. Привезли больную, захотелось, что бы вы богу помолились на ней.

— Что вы это, обратитесь к священнику, он больше знает. Он более образованный. Дочь стала упрашивать: «Помолитесь на нее». Стала я просить. Что, мол, только Вы помолитесь, дяденько.

— Нет. Нет, я ничего не знаю.

— Да мы же просим только богу помолился.

— Ну, раз так Вам хочется, что бы я помолился, пускай по-вашему.

Он взял в стакан и 3 щепоты сыпал соли <?> воды. Крест в руки, и стал молиться богу, а я стояла на коленях и тоже молилась богу и кричала:

— Пять выскочила, десять, двадцать. Нас тут тысячи, не все молились, не по правди молились.

— Ну, как так, все молюсь.

В бутылке обрзовалось маленький черненький уголек, который поднимался все выше и выше к горлышку.

— Не все молились. Мы тут, тут, тут

и будем. Нас послал кум Максим, рябая форма, на 10 годов, и не выгониш, а хоть и выгониш, Максим, рябая форма, сейчас же прискачет к тибя, осыпет тебя золотом, подкупит, и снова мы тут, тут и будем.

— Никто не придет и не озолотит.

— А вот увидишь. Ты его помилуешь.

Он оставил молиться, а я говорю:

— Не поправди помолитесь.

Дьяк дал вады выпить, сказал налить стакан чая и дал баранок. Я выпила и с'ела 2 стакана чая. Дядька Иконор и Мишка принесли водки, закуски, стали обедать и выпивать. Когда выпили крепко, дьяк стукнул кулаком о стол и сказал:

— Жив я, жива и ты, а сделал тебе кум Максим. [Когда т] Тебе будет ночью страх великий, не пугайся и не бойся. Будешь ехал, не с кем не разговаривай, и дома ни с кем ничего не разговаривай, дома.

Приехали домой вечером поздно.

2)* Меня раздели уложили спать, лег и Гаврила. Дьяк сказал, что Максим завтра придет прощения просить: ты говори <?>

1). Бог прощал и я прощаю, бог прощал и я прощаю, бог прощал и я прощаю.

— Не придет, не придет — ты его помилуешь. Не все помолился.

Поздно ночью я не сплю. Прилетает Максим и висит в воздухе с расставленными руками и говорит мне:

— Говори, кума Юлька, а то задушу тебя.

* Цифры 2) и 1), видимо, обозначают изменение в порядке следования абзацев.

— Сказал дьяк не говорить.
— Говори, приказываю, а то задуюшу.
Я просунула под его руки свою руку и перекрестилась, он исчез. И так три раза. На утро Максим не приходил. Прибежала его дочь 15—16 лет. Дьяк говорил, что бы никто из его дома ничего не вынес от больной. Но девочка пришла и все хотела подойти ко мне. Мать говорит:

— Машенька, не подходи к ней она больна. Маша вертелась, вертелась, а потом хватилась в горсть мусора у порога и бегом побежала с хаты. Матка за ней: «Вернись, Маша, вернись». Но где старухе догнать девочку — она убежала.

4 дня была совершенно здоровой, а потом снова стала плохо, и мы поехали опять к дьяку. Жена его и дочь рассказали, что четыре ночи и дня дьяк не спал: обступили его бесы, тянули за адежды, падали пауками с потолка; он прикрывал их крестом. Дьяк рассказал то же. Гаврило и я стали просить его помолиться еще раз.

— Ой, Гаврило Иванович, не Вы просите меня. Я вас прошу помилуйте меня, не [зас]делайте меня несчастным. Если бы он, Максим, был другой порафин <приход>, я бы помолилась, а то я в свой порафин должен их послать к нему, и человек от меня погибнет, грех на мне будет великий, меня же снимут с должности, а у меня дети. Чем я буду кормить их.

В конце концов упростили его. Он принес с чердака черную книгу бросил в отчаянии ее на диван.

— Быть посему.

А потом стал снова упрашивать.

— Дайте мне жить. — Жена так же стала умолять, что пощадите его не настаивайте.

— Гаврило Иванович, милый дорогой, — и слезы крупные покатились по его лицу, — оставьте меня. Я дам Вам такого же, как я, знающего. Поезжайте к нему, он другой порафин, он вылечит, поезжайте в Ветку к Езерскому. И стало жалко, дьяка, за что он должен страдать за меня. Мы согласились и уехали домой.

— Э, если бы ты послал нас к рабому форме. Всю вселенную собрали бы, не столько, сколько к ней народа бы собралось. Да не пошлешь, брешешь.

Время шло. Нисколько не лучше стало, еще хуже было. В сильную метель и буру поехали к Езерскому. Дорогой, кричала:

— Кум Максим, рябая форма, возьми нас. Не заработаем мы души ее. Проскуина дочь богомола подтопала нас под ноги. Скорей забери нас, ой, баба, вава, ой мама вава, — и всю дорогу кричала и мучилась.

Езерский помолвился богу над водой, вода в стакане кипела и пеннлась, дал выпить мне, потом я поела, и сказал приехать еще 2 раза, и я вылечу еще [раз я приехала к нему], а на [третий раз] была такая метель, такая бура, что нельзя было не только ехать, а выйти на улицу: намело сугробы в уровень крыши домов. Я измучилась, слаба стала и сказала, что бог даст, то и будет, не посду больше себя мучить. Что богом суждено, то и будет, и больше к нему не поехала.

Во время мучений домашние собирали всех соседей, всю деревню. Всегда молясь богу на коленях, я кричала и молилась.

— Вот довай потрясем ее руки, что б знала как богу молиться, — и начнет ее трясти: то одну, то вторую руку в воздухе, то голову, то все туловище.

— Люди добрые, перед богом, перед иконой говорю, если б я знала какой-нибудь грех за собой, перед всем миром бы сказала: я согрешила, грешна в том то и том, не делайте греха, а то, милые вы мои братья и сестры, не знаю.

— А вот и Федор Денисович. Погляди, как твой брат Максим сделал куме своей.

Откуда он научился.

Был на мельнице у Беяка. Шел старик и попросил его две лопаточки муки, и за это научил его, что бы он мог в два дня человека умертвить и что б богато жил, лошади велись, коровы много

молока довали и т.п.

— Братцы мои, разводил руками Федор Ден[исович]. За себя ручаюсь, ну, а за брата — господь ему судья. Ничего сказать не могу.

— Да, да. Ты не знаешь но полюбуйся, как твой брат сделал, полюбуйся на его и нашу работу.

Кричала по целому месяцу, по две недели. Начну богу молиться — мне легче. Начну молиться и кричу: «Проскуина дочь богомола, не заработаем души. Иди, рябая форма, погляди, как мы мучаемся». Наплюю на бога: «Тыфу на господа, тыфу на бога», — а потом: «Прости нас, господи, ой баба вава, ой мама вава», — и начнут кланяться до самого пола: «Эх, если б господь допустил, стукнули бы головой об пол так, что б и череп раскололся, может, тогда бы душу заработали. Вот придем сейчас к тебе зверями страшными, львами и тиграми, растераем тебя на куски».

— Бог допустит? Его воля — на все согласна.

— Гаратные <?>, несчастные, Бог под ноги подтопал. Не заробим души.

Самое тяжелое это было летом в жинно. Мучилась, не спала, пошла в сад и говорю себе:

— Раба божья Юлия, иди домой поспи три часика, предвещай тебе мать божья Почаевская.

Я вернулась домой. Сказала матери и легла. Проспала ровно три часа, проснулась. Очень тяжело было все лето жинно до Спасовки. На это приходили все люди [...] окрестных деревень и стали говорить:

— Не жалейте денег, свозите в Чернигов к святому Феодосию, может, ей станет легче.

Собрались ехать. Сильно кричала, сложили се на смерть.

— Святого Феодосия не спугаемся.

— Простилась со всей семьей и всей деревней. Выезжая из дому, сильно кричала, а у дома Максима — вышел Максим, и Максимиха. Максим просил:

— Кума, прости меня.

— Бог простит, — ответила я.

Провожала меня, как на кладбище, на смерть [Подвозил]: «Сынок, не бойся, придется умереть: закапай, где придется. Что же сделаешь». Подвозил Мишка до Ветки, до Гомеля паромом с Говрилой. В Гомеле подошли, разыскали Делижан. Взяли билеты и сели рядом с кандуктором на скомеечку.

До Чернигова ехали спокойно — не кричала. Приехали в Чернигов. В Собор пришел утром. Шла служба. Говрила рассказал священнику, что привезла болящую, мученицу. Среди церкви, против царских ворот, поставили чан с водой, взяли от святого Феодосия покрывало, воздух, и накрыли мою голову. Богу молились пять священников. Я стояла на коленях и обратилась к народу:

— Мир православный, помолитесь за меня, грешную рабу божью Юлию. Может, в мире есть кто богу угодный, может, меня бог помиует, я болею шестой год.

Весь народ стал на колени и стали молиться. Священники, взяв кресты, молнясь Я стала кричать:

— Мы святого Феодосия не испугались. Не сами пришли, кум Максим прислал нас десять годов. Кум Максим, возьми нас, приди, рябая форма, возьми нас, нам трудно здесь: богомола, не заработаем мы души ее.

Меня трясет, голову закинуло в верх, и всякая мука претер<певаю>.

— К крестьянину мы на 10 шагов не подступим, а мы посланные Максима. На 10 годов. Тут мы, тут и будем.

Освятить меня водой.

— Поднимите ее.

— Я сама встану.

Народ дал дорогу к святому Феодосию, поцеловала его в руки, в ноги. Священник снова стал молиться, я снова закричала:

— Не боимся святого Феодосия, тут мы, тут и будем. Богомола забил нас молитвами.

Приехала с Чернигова домой. Немного ста-

ло легче. Потом снова стала кричать. На 6 же году была беременна и родила Настю. Врач советовал сделать аборт, я отказалась: грешно это.

Летом шла я по двору во время жинва. Днем.

— Ты бога любишь?

— Люблю.

— Если любишь, как Иисуса Христа распнем.

Я пришла в хату. Мать собиралась в огород. Я рассказала матери, что собираются распять.

— Я не пойду, — положила серп <?> скатерть. Зажгла лампаду, стала на колени молиться.

— Распять!.. — руки раскинулись.

— Прибить пальцы. — Сложились по два нам <?>

— Подпишися нам, что у бога не вернись, — будешь здорова.

— Умру на месте, никому не подпишусь, кроме бога.

— Ой, несчастные, мы горестные, ой баба вава, мама вава. Обдумайся. Твои товаришки жито жуят здоровые, а ты болеешь. Согласна болеть?

— Согласна, если богу угодно.

Они плакать так стали, что и горю им [и]: «Возьми нас, рябой чорт, не заробим души у этой богомолки».

— Одеть стерновый венец на нее!

Голова моя беспомощно упала на плечо. Свеча гаснет, в уме молюсь богу, слезы ручьем текли на пол. Голова стала тяжелая, нет сил повернуть ее.

— Знай как бога любить. Хорошо, а?

— Хорошо.

— Связать ей руки, руки вниз крест на крест.

— Назад руки связать!

— Крест на плечи! Неси.

Я стала плакать и просить мать божью Почаевскую: «Спаси меня, не допусти меня ползать по полу на коленях. Народ подумает, что бесноватая». На одно плече, на другое плече, и Бог не допустил — я не поползла.

До шести лет просила у господа здоровья, а после стала сильно верить в бога и стала просить его, что делай со мной, что знаешь.

— Любишь бога?

— Люблю.

— Выпейте, — и руки как будто бы со стаканом поднесли ко рту, и я потянула в себя ртом, и мне стало очень горько.

— Что хорошо? Теперь любишь бога?

— Верю в него и люблю только одного бога.

И снова они плащать, кричать, галдеть: — Ай, баба вава, ой, мама вава, не заработаем у нее души.

Подписку требовали два раза.

Посоветовали к знахору в Крупец за Гомель. Весной до Ветки подвезли, до Гомеля паромом. В Гомеле у родственников поночевала и рано утром пошла в Крупец.

По дороге в Крупец встретилась с человеком, попутчиком. Он спросил о болезни и говорит: «Не иди же ты в Крупец, а иди к Змитраку Кольцову — это 25 верст».

— Ой не дойду же я.

До Крупа было 12 верст, до Оздямина 25 верст, и решила идти в Оздямин, спрашивая дорогу <...> Приду к знахору, не признаюсь, чем больна, пусть сам узнает, и больше по знахарам ходить не буду. Потихоньку при закате солнца вошла в село, разыскала Змитрака Кольцова, попросилась наночь.

Старуха спрашивает: «Шаптаться пришли».

— Да миленькая. Пустите ли вы на ночь?

— Пустит.

Его не было дома, был в мельнице. Я мокрая сижу в угу на скомейки. Пришел Змитрок Кольцов.

— Здравствуйте.

— Здравствуйте.

— Что же, голубка, пришла?

— Пришла, что бы Вы богу помолитесь.

— Ну, а что же у тебя кашляешь, может, грудь болит.

Я говорю, что нет и сама не знаю.

— А, может, тебя кто сделал?

— Я не знаю.

— Ну, помолимся богу, поглядим, — ответил Змитрок. Стал он молиться. Я не крикнула. Он дал воды, я перекрестилась, выпила.

— Знаешь, небого, тебе сделано.

— Как это сделано?

— А, может, ты поругалась с кем-нибудь, а может и так кто. Тебя сделал мужчина темнорусый, живет рядом с вами. Он богатый, у него сад, у него пчелы. На завтра помолимся.

Я спросила, выживу ли я [...] или нет.

— Не бойтесь, Тебе послано живыми: взяла следок, пополок и споили выкуп<?>. И если моя водица поможет, то пускай муж привезет земельки с трех границ, [а если не] и я вылечу, следок твой верну, а если от воды не получат [получится. — А.М.], то не приезжайте и не трудитесь. Не вылечу.

— Сколько же километров от меня, если 70 км, то я не смогу вылечить: он на 7 слуг, и я на 7 слуг, у нас один слуга на 10 верст, и то, что я говорю, ему будет все известно, и я не вылечу. Возьми эту воду, если лопнет бутылка, принеси ее в платье, не выжимай.

Дома не стало лучше.

Или найди 12 удов, и что бы у этих вдов было [12 девочек] девочки по 12 лет, и они по 12 розг каждая ударит тебя.

Раз на тройку лежала и говорю: «Поглядите-ка, Максим рябой. На гумне лазит по крыше, чинит ее. Это же мы его носим, носим, носим по таку <току>, а теперь на крышу занесли».

Часто говорила, где он, на какой полосе работает, чем занимается.

В Городинке был святой священник. Поехали к нему. Приехали. Зимой подохли к дому. Говорила зашел в хату, объясни священнику.

— А где же больная!

— На дворе с лошадей.

Я пришла в хату. Священник накрыл меня ризой, взял крест и книгу и стал молиться богу. Я кричу:

— Мы не сами пришли сюда. Мы Максимом присланы. Тут есть, тут и будем.

— Какой ты здесь?

— Я не раз, говорю, Максимом послан.

— Может, ты младенцем рожденный! Может, банного<?> покрова<?>, может, ты потменный<?>, посмешный<?>.

Я говорю, что кумом Максимом послан.

— Так уходи, освободи раба божью Юлию.

— Тут, тут и буду. Пошли нас к Максиму, не успеют вернуться домой, мы его на куски растеразем.

— Нет, грешно, идите в воду глубину. Заклинаю всемогущим господом богом.

— Я не испугался. Я не сам пришел, Максимом послан, тут есть, тут и буду.

— Целуй крест и евангелию и уходи. Тут, тут и будет.

Я поцеловала крест, евангелию. Говорила стал расплываться, священник денег не взял.

— А если можете, завтра во время обедни поставьте свечечку.

Так и сделали, и он снова помолился в церкви богу. Мне стало трудно. Хотели, что бы я вышла из церкви, но я не вышла. Священник спрашивал, я отвечала. Приехали домой, стало легче, но не надолго.

Захотела еще с'ездить в Городинку, но свои уже не хотели: жалко было лошадей. Я пошла в Нестеровку, наша подводу за 15. коп. и поехала в Гуту к родне. Те строили гумно. Было весна, портилась дорога, лед на реке был слабый. Максим-родственник запрет лошадей и свез в Городинку. По пути в Добруше остонавились пообедать. В Городинке заехали к старосту церк<?> в <ному>. Там дружная, богатая семья — 18 чел., с ними я сходил к священнику, помолились богу. Снова кричала и отвечала священнику, что мы Максимом посланы, тут есть и тут будем.

Вернулись домой. Дорога еще не испортилась, придерживалась. С Гуты привез меня дядька, мамин брат, подвез до гумна. Домой не заехал, было не удобно, что бы не обиделись наши.

Летом в живно в Городинку пошла пешком. 34 раз. (Ностасе не было еще года). Священник благословил

меня и говорит: «Иди к деткам, ты свободна сейчас. Шла пешком. В Ветке переночевала. От туда шла пешком. До Кормы осталось 3 км, я пристала, ити не могла. Решила ночевать на лугу под копыной сена. Обвернулась платком от знобы и увидела, что едет человек — на телеги дрова и сверху сено. Он взял, посадил на воз, привез в Корму, снял. Хотел отвезти в Городинку, я не разрешила, пошла пешком. 1 версту ехал пан и не взял подвезти».

III

Наглядевшись на мучения Юлии люди посоветовали обойти три села, собрать милостыню и купить икону и поставить в церковь. Вот я собралась пошла и обошла д. Акшинку. Заходила в каждый дом, перекрещусь:

— Благослови меня, господи. И не оставь меня, господи, ни в дни, ни в ночи и во всяком месте, и владычица богородица в душе моей, господи.

Просить ничего не просила. Спросят: «Чего тебе надо», — отвечу: «Хотите — дайте, хотите — нет. И довали: кто деньги, кто яйца. Потом пошла на круг к двоюродной сестре. Машке. Она решила пойти со мной в Селищукю. Обошли ее, потом вернулась в Малков. Обошли Нестеровку. На собранное купили красивую икону Святого Феодосия и положили ее в церковь на престол.

Потом по обещанию богу пошла в Чернигов к святому Феодосию. До Гомеля доехала паромом, а с Гомеля пешком. Машка Змитрова, Змитро и всего чел. пять. В дороге в Тюресе заночевали.

Подороге встретили странников идущих с Почаева.

— Люди добрые, дайте этой мученице святой почаевской водицы, — попросила Машка.

— Ох, во что же налить, с бутылочки нельзя.

Потом одна женщина сняла с чайника крышку и налила воды. Как только я выпила ее, сразу же заговорили и заголосили на все лады:

— Мы не сами сюда пришли, нас кум Максим послал и т. п.

Шла босиком в чулках, шла тихо, еле переставляя ноги. Все уйдет вперед, зайдут версты за две, сядут, дождутся меня и дальше пойдут. Отдыхала у каждого верстового столба. Перед Черниговом за 14 км слышен колокольный звон Черниговских церквей и собора. Спутники обождали [и все рещили]. Многие хотели подвезти меня.

— Спасибо, люди добрые, немогу я ехать — иду по обещанию.

Мои спутники хотели ити до самого Чернигова вместе со мной. Услышав звон церковный, возмещавший обедню, я упростила их оставить меня:

— Идите одни. Вы успеете к обедне, а я уже не успею. Мне грешно будет, что из-за меня вы опоздаете на богослужение, — и они ушли. Я тихонечко доплелась до Чернигова к вечеру прямо в собор. На дверях меня встретила Машка.

— Ой, милочка, перетреслась я за тебя, боялась оставили одну больную в дороге.

В церкви было полно народу. Я обратилась к нему:

— Мир православный, помолитесь за меня. Может, среди вас есть кто богу угодный. Я болею шестой год. — Перекрестилась стала на колени богу молиться.

Ко мне подошло 5 священников. Накрыли мне голову водухом святого Феодосия и стали молиться богу. На всю церковь я кричала.

— Мы не сами сюда пришли, нас кум Максим прислал на десять лет.

Потом осветил меня водой с креста, и я кричала: «Мы тут, тут и будем, мы не сами сюда пришли».



Ю.А. Шелото в середине 1950-х гг.

Священник говорит: «Поднимите ее».

— Я сама встану. — И встала. Народ расступился, дал мне дорогу, я подошла к святому Феодосию, стала на колени, священники снова надо мной молились, потом я поднялась, подошла к святому Феодосию познаменовалась (поцеловала его). Весь мир плакал на всю церковь и молился за меня богу. При выходе из церкви народ толпой вышел за мной. Тут я и купила икону святого Феодосия*.

Переночевав, на утра сели на делижан. Икону держала все время сама. Дорога починалась. Все пассажиры слезали и версту обходили греблю. Я тоже шла. Делижан долго ждал. Второй раз кондуктор уже сказал:

— Баба, не слазь, седи.

Приехали в Гомель. На паром в Ветку и домой.

До тела господь не допустил. Я была с виду здоровая и красивая после шести лет. Просила бога:

— Дай, господи, так, как сам знаешь, умереть — слава богу, жить — слава богу. Страдать — слава богу. На все согласна, чего хочешь.

Боялись [бесы. — А.М.] херувимского лада. Ладон хранили в красивой пуньке<?>.

Первый раз ездил в Чернигов с мужем и на дорогу положила все на смерть, и решили закопать там, где умру.

Когда собираюсь в церковь, мне было очень тяжело, мучили меня. Млела, так не хотелось им, что бы шла в церковь.

<...>

* Описание второго приезда в черниговский собор св. Феодосия почти дословно совпадает с первым, хотя в действительности было совершенно два паломничества в Чернигов. Вероятно, в сознании рассказчицы эти две поездки сконтаминировались.

Выражаем признательность Э.Д. и О.А. Литвиновым, предоставившим воспоминания своей родственницы для публикации.

К.Э. ШУМОВ

Чёрный... Белый... Зелёный...



ЧЕРНЫЙ АЛЬПИНИСТ

Один из интереснейших пластов устных традиций туристов — рассказы, которые с некоторой долей условности можно определить как демонологические. Центральными их персонажами являются Белый Спелеолог, Черный Альпинист, Хозяин Пещеры, Белая Женщина, Горная Дева, Зеленый Байдарочник и некоторые другие.

В среде туристов и профессиональных спелеологов, альпинистов (геологов, проводников и спасателей) рассказы бытуют не изолированно, а в общем комплексе традиций, отличающем эти первичные контактные группы от других. Они характеризуются следующими особенностями:

1. Демонологическая проза является частью устных традиций, которые включают в себя рассказы о необычных или рационально необъяснимых происшествиях в пещерах, в горах или на маршруте походов. В эту же группу входят и рассказы о трагических случаях.

2. Демонологическая проза входит в комплекс своеобразных «ритуалов» туристов, значительная часть которых структурно и семантически повторяет особенности традиционного обряда посвящения.

Так, «старички» при первом удачном подъеме на красноярские «Столбы» укладывают новичка на камень лицом вниз и бьют по ягодицам калошей. Именно калоши из-за отсутствия качественной специализированной обуви охотнее всего используются скалолазами и альпинистами. (Для сравнения приведем пример из армейских и флотских традиций. В них «посвящение» из «салага» в «черпаки» закрепляется ударом флотским или армейским ремнем по ягодицам, обмотанным мокрым полотенцем, чтобы осталась синяя в форме якоря или звезды.) Как считает наш информант (выпускник физического факультета Пермского университета, работающий ныне программистом), эти действия не только ритуальны, они снимают напряжение очень важных для спуска мышц, готовят к самому сложному элементу скалолазания — спуску.

3. Демонологическая проза туристов выполняет еще одну, очень важную, функцию. В ней в образной форме закрепляются элементарные правила техники безопасности и моральный кодекс альпинистов и спелеологов.

На случай лавин и обвалов альпинисты и спелеологи укладываются спать в палатке головой к выходу, чтобы удобнее было выбраться из-под полотна рухнувшей палатки (выползти, перевернувшись на живот). Новичкам более естественным кажется положение ногами в выходе. Для закрепления принятых норм в рассказы о Черном Альпинисте или Белом Спелеологе включается следующий мотив: персонаж ходит по лагерям в поисках человека, который его предал или убил, открывает палатки и вглядывается в лица, а увидев ноги, вытаскивает человека наружу. Если при этом проснуться, можно сойти с ума от взгляда Черного Альпиниста. По свидетельству многих наших информантов, в альплагерях «старички» ногами вытаскивают из палаток тех, кто лег не по правилам.

Регламентация отношений внутри походной группы и закрепление моральных нормативов тоже существенная функция демонологической прозы. Довольно часто в рассказах человек наказывается за нарушение норм поведения. А сюжеты о появлении Черного Альпиниста или Белого Спелеолога однозначно связаны с предательством, подлостью и неокказанием помощи. От одного из инструкторов альплагеря нам пришлось услышать следующее высказывание: «Если новичок пришел в горы с черными мыслями, если задумал подлость, ничего хорошего его не ждет. Послушает про Черного, ногами покрутится в спальнике, а там и домой запросится».

4. Демонологическая проза туристов во многом повторяет сюжеты и мотивы традиционной крестьянской былички. Значительная часть полностью укладывается в сетку Указателей сюжетов-мотивов былички (Померанцева—Айвазян, Зинovieв). Вызвано это, скорее всего, своеобразным «оживлением» архаического типа мышления в ситуации с резким ограничением числа внешних коммуникаций и постоянного противодействия природе.

5. Какую-то роль в формировании представлений о демонологических персонажах фольклора туристов играет и атмосфера гор и пещер. Горный воздух обладает галлюциногенным свойством, способен вызывать видения. Любопытно, что у шерпов, являющихся профессиональными проводниками на Джомолунгму, в традиционном фольклоре есть персонаж, схожий с Горной Девой туристов. В пещерах зрительные галлюцинации тоже не редкость. Как считают опытные спелеологи, Белый появился в рассказах в связи с галлюцинациями в пещерной темноте.

6. Степень веры в реальность существования персонажей демонологической прозы установить точно не представляется возможным. Многие из наших информантов относятся к содержанию рассказов довольно серьезно, но с некоторой долей скепсиса. Люди же старшего поколения (первая волна массового туризма) плохо представляют эти сюжеты и персонажи. Мы не встретили ни одного человека, который бы верил во все рассказы. Это свидетельствует о том, что однозначно отнести рассказы о хозяевах гор и пещер к демонологической прозе нельзя. Нарочитого вымысла в них содержится довольно много.

Первые тексты были записаны в 1987—1988 гг. преимущественно от членов пермского турклуба «Компас» студенткой филологического факультета Пермского университета Ю. Корабельниковой. Значительная часть из них — самозаписи, частично — пересказ услышанного. При подготовке текстов к публикации Ю.А. Корабельникова затруднилась точно определить, от кого она слышала рассказы. Восстановлено было только место записи (оно указывается после текста, если указание отсутствует — запись сделана в турклубе). Ю.А. Корабельникова записала следующие тексты: 1, 2, 3, 6, 7, 18, 20, 21, 24, 25, 26. Приблизительно в те же сроки вела записи студентка филологического факультета Пермского университета И. Крылова. Она использовала те же приемы записи, что и Ю. Корабельникова. Ею записаны следующие тексты: 4, 5, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 15, 16, 17, 19, 22, 23, 27. Тексты 13 и 28 записаны автором публикации в 1988 г. от доцента геологического факультета Пермского университета В. Катаева, 1956 г.р.

На сегодняшний день в фонде объединения «Провинция» при Пермском университете находятся приблизительно 400 записей, относящихся к субкультуре туристов. В их состав входят «демонологические» рассказы, анекдоты, пародии, розыгрыши, авторские песни, фиксации «ритуалов», загадки, афористика. Составлен также небольшой словарь специфической лексики.

1. Двое альпинистов шли в горы. Они должны были перейти через перевал. Это было очень опасное место. И вот альпинист, который шел впереди, не удержался, соскользнул вниз и повис, держась руками за выступ скалы. Его силы быстро кончались. Он умолял своего товарища о помощи, но тот решил, что если он подает руку, то тоже сорвется в пропасть. И он оставил друга в беде, а сам свернул в сторону и пошел прочь от этого страшного места. Уходя, он слышал, как друг умолял его вернуться, потом услышал крик и грохот падающих камней. Он уходил все дальше и дальше.

Прошло время, и ему нужно было возвращаться. И вот, когда он вновь со всеми предосторожностями перебрался через это место, из-за выступа скалы показалась черная рука, перерезала ему страховочный канат, он упал в пропасть и разбился (Крым. Гора Карадаг).

2. Двое альпинистов отправились в горы. Одного из них звали Иван Егорович, другого — Витя, он был моложе. Между этими людьми раньше что-то произошло, за что Витя шантажировал Ивана Егоровича. Когда они пошли в горы, Иван Егорович предложил Вите забыть прошлое, но тот засмеялся ему в лицо и наотрез отказался. Тогда Иван Егорович ударил его и не рассчитал — Витя сорвался в пропасть и разбился. Первой мыслью Ивана Егоровича было скорее поехать домой, но он сообразил, что уже поздно и решил остаться в палатке до утра. Ночью он услышал, что его кто-то зовет. Он бросился на зов, надеясь, что это Витя, что он жив. На краю обрыва действительно стоял Витя, но не в сером комбинезоне, в каком он был, а в черном, и выражение его лица было настолько зловещим, что Иван Егорович бросился бежать и бежал до самой железной дороги.

Приехав домой, он никому ничего не сказал, но только за эту ночь он стал совсем седым. Потом его все время тянуло на это место. И однажды он поехал туда с другой группой. Ночью он опять услышал, что его кто-то зовет. Но кроме него этого зова никто не слышал. Он встал и пошел на зов, который несся прямо из ущелья. Иван Егорович не выдержал и шагнул прямо в пропасть (Кавказ).

3. Трое альпинистов, два парня и девушка, пошли в горы. Оба парня любили эту девушку. Когда они поднялись на гору, подул ветер и пошел снег. Но они благополучно поставили палатку и уснули. Ночью у палатки сорвало крышу, один из альпинистов встал и вышел для того, чтобы его поправить. Прошло некоторое время, парень с девушкой, которые остались в палатке, услышали крик. Парень вышел и увидел, что его напарник чуть не упал в пропасть и висит, зацепившись руками за край скалы. Второй парень, видя, что его соперник на краю гибели, взял и наступил ему на руку — тот полетел в пропасть и разбился.

С тех пор в этих местах бродит Черный Альпинист, ищет обидчика. И всех, кто спит в палатке ногами к выходу, вытаскивает за ноги из палатки, чтобы посмотреть, не он ли это (Урал).

4. В горы шли две девушки и парень. Обе эти девушки любили его, и одна из девчонок шла в горы с тайным намерением

погубить свою соперницу. И вот однажды она получила прекрасную возможность — при переходе через ущелье она подтолкнула напарницу, и та полетела в пропасть. Ущелье они переходили по бревну. Когда парень увидел, что произошло, он еще только собирался ступить по бревну со скалы, но, увидев, столкнул бревно со стоявшей на нем девушкой в пропасть. А через это бревно они должны были идти к стоянке, и он остался на той стороне, заблудился и сошел с ума. Вот так появился Черный Альпинист (*Кавказ*).

5. Однажды комендант стоянки Саша с инструктором одной из групп наткнулись в лесу на жилье Черного Альпиниста. Саша сказал инструктору: «Мне кажется, что он там. Подойди поближе ты и посмотри, а то мне здесь еще зимовать». Толик сделал несколько шагов по направлению к землянке, построенной из натуральных горных камней, но тут на пороге появился могучий человек, заросший густой черной бородой. Это был Черный Альпинист. Сначала он не увидел ребят, но Саша сфотографировал его, щелкнув фотоаппаратом, и он заметил их. Им пришлось убежать (*Крым. Карадаг*).

6. Был в горах один таинственный участок. Ни один альпинист, который бы через него ни шел, не возвращался обратно. Все говорили, что там хозяйничает Черный Альпинист. И вот группа отчаянных ребят решила проверить это. Когда они пришли туда, то увидели, что участок этот несложен для перехода — нужно было всего-навсего переступить ногами по нижнему уступу скалы лицом к ней, держась руками за верхний выступ. На середине пути идти стало несколько сложнее, так как нижний выступ стал совсем узкий. И вот как раз в этот момент из-за скалы вышел человек в черном комбинезоне. Увидев альпинистов, он усмехнулся, поднял с земли увесистый камень и с огромной силой прокатил его по верхнему выступу скалы. Руки альпинистов не выдержали, и они сорвались в пропасть (*Кавказ*).

7. В гору поднималась туристическая группа во главе с инструктором. Группа состояла из знатных доярков. Группа остановилась у подножия горы, а на вершине этой горы располагался лагерь альпинистов. Ближе к вечеру сверху к дояркам спустился инструктор альпинистов и предложил им провести в гостях у альпинистов всю ночь. Инструктор нижнего лагеря отпустил своих подопечных, а сам остался в лагере ждать. Но прошла ночь, прошел день, вторая ночь, а доярки все не возвращались. На второй день вернулся расстроенный инструктор альпинистов и сказал: «Заберите обратно ваших туристов. Никак не могут распрощаться с нашими ребятами, а у нас из-за них работа стоит. Хоть бы Черный Альпинист их выгнал, что ли!» Инструктор доярков собрался, и они отправились за его подопечными. Но не прошли они еще и нескольких метров, как увидели, что впереди по тропе с горы бегут, подпрыгивая, визжа и размахивая руками, все пятнадцать знатных доярков. Немного успокоившись, они рассказали, что их словно какая-то невидимая сила выгнала из палаток и погнала прочь от лагеря альпинистов. Альпинисты потом говорили: «Черный пошутит!» (*Крым. Карадаг*).

8. Как-то альпинисты совершали заброску продуктов и снаряжения на маршрут. Это челночные одиночные, парные, тройные ходы вверх-вниз. Жуков шел один. Спуститься вниз, в базовый лагерь, он не успел. Светила полная луна, он поставил палатку, что-то съел, лег спать. Через какое-то время услышал вокруг палатки шаги туда-сюда. Потом подошли ближе, попинали палатку, оттяжки. Жукову, конечно, было нехорошо. Шаги все раздава-

лись. Потом послышался лязг металла, и он услышал, как со склона полетел вниз примус. Он не вытерпел; выскочил из палатки и, никого не увидев, собрал вещишки и побегал вниз. Благо, луна хорошо светила. Через три-четыре часа был в лагере. А под утро разыгралась такая погода, что ему, будь он на той стоянке, пришлось бы просидеть там несколько суток. Жуков считает, что это был знак Черного (*Альплагерь «Цей»*).

ГОРНАЯ ДЕВА

9. Говорят, в горах обитает Горная Дева. Когда горнолыжник проходит самый сложный участок трассы, из-за скалы появляется на отличном импортном снаряжении прекрасная обнаженная женщина. Горнолыжник теряет трассу и разбивается, увлеченный этим зрелищем (*Кавказ*).

10. Существует история, произошедшая около двадцати лет назад, то есть в начале шестидесятых годов. К вершине шла связка-тройка, двое парней и одна девушка. Девушка шла в середине, но на одном сложном участке мужчины ушли вверх, девушка должна была пройти эту стену следом. Ей надо было подниматься, когда двое услышали ее голос, было похоже, что она зовет на помощь, но разобравшись, что она кричит, было нельзя. Мужчины увидели, что она машет рукой, они поняли так, что надо выбирать веревку. Через несколько минут они втянули свободный конец веревки — девушка отвязалась. Альпинисты начали спуск с того места, но девушки там не оказалось. Они начали поиск. Через какое-то время на этом же маршруте, метрах в шестистах от линии подъема тройки-связки, в пещере, которую раньше не наблюдали, была найдена седая сумасшедшая старуха.

11. Стучилось так, что в одной группе, вышедшей на восхождение, один человек решил обогнать группу и уйти на ночевку выше, в хижину. Наутро группа должна была подойти к хижине и продолжить маршрут в полном составе.

Альпинист за несколько часов дошел до хижины, но она оказалась заваленной снегом снаружи и изнутри. Он расчистил и убрал снег, приготовил ужин и собирался спать, когда услышал вокруг палатки шаги. Он испугался, закрыл дверь. Шаги продолжали кружить вокруг хижины, в дверь постучали, и странный металлический голос женщины сказал: «Открой дверь ипусти меня!» Альпинист не открыл. В дверь начали колотить, подул ветер, слышались новые требования открыть дверь, которая готова была соскочить с петель. Альпинист забаррикадировал дверь, и тогда через какое-то время в окне показалось женское лицо. Оно было жутко холодным, каким-то неживым и состояло из многих светящихся огоньков. Ветер дул со страшной силой, с холодящим душу воем и свистом. Альпинист занавесил, завалил окно, тогда лицо появилось в другом месте, на глазах стало распадаться на маленькие отдельные огоньки, которые проникали сквозь стены внутрь хижины.

Наутро группа нашла его в закрытой, замурованной изнутри хижине седым и мертвым.

12. В одной хижине стали пропадать люди — экспедиции, отдельные альпинисты. В конце сезона, в сентябре-октябре, было решено послать туда экспедицию. Вышли три человека, два парня и девушка, им было дано указание сидеть безвылазно в хижине и наблюдать.

Два дня группа сидела в хижине, на третий они услышали женские крики — кто-то просил о помощи. Они доложили об этом по ради и просили разрешения на выход. Им велели наблюдать. Второй день

этого кошмара закончился тем, что им разрешили выйти, но через каждые три метра отмечать свой путь красной краской. Наутро группа, взяв рацию, вышла из хижины, делая пометки, на крики. Они шли, маркируя свою тропу, передавая по радию чуть ли не каждый шаг. Через какое-то время в лагере, наконец, услышали: «Я вижу ее!» — на этом связь оборвалась. К месту происшествия отправились спасотряды, местные жители.

Оказалось, что крик женщины — это ветер в ущелье. А женщина, которую увидели участники экспедиции, видимо, геолог, которую накрыло лавиной и унесло. Она замерзла в большой прозрачной глыбе льда с протянутыми вперед руками. Группа, вышедшая для выяснения происшествия, увидев женщину, сорвалась в пропасть. Видимо, иначе ее увидеть было нельзя, только с края пропасти.

БЕЛЫЙ СПЕЛЕОЛОГ

13. Украинские спелеологи показывали нам перевод из журнала по проблемам спелеологии. В нем было написано, откуда появился среди спелеологов мира образ Белого Спелеолога. Точно, конечно, не помню, но было примерно так.

Где-то во Франции был один граф, который ходил всегда в черном. Однажды он решил устроить пикник в честь своей невесты. Человек он был оригинальный, любил эффекты и решил устроить все в пещере. У него во владениях была пещера: вертикальный «колодец», «шкурник»* и довольно большой грот. В этом-то гроте и были установлены столы. На пикник прибыл его старый соперник, который в свое время был влюблен в невесту графа, человек, умеющий интриговать и любящий это дело. Наверное, в пику графу он ходил во всем белом. Что-то он такое замыслил, но граф опередил его. Пока этот в белом спускался вниз в корзине через «колодец», граф умудрился отрезать ему голову, и на дно «колодца» опустил только его обезглавленный труп. С тех пор и ходит по пещерам мира безголовый человек в белом, ищет графа. Журнал предупреждает, что при встрече с ним лучше повернуться лицом к стене и не смотреть на него, тогда не тронет.

14. Молодая девушка-спелеолог отстала в пещере от своих товарищей. Она шла последней, потеряв из виду группу. Она остановилась на развилке двух путей, решая куда идти. И тут случилась беда — камень вырвался у нее из-под руки, увлекая за собой груду других камней. Девушка укралась за выступом скалы и серьезно не пострадала, но выход был перекрыт — она окончательно отстала от группы. Она, конечно, знала, что ее потеряют, вернутся за ней и помогут выбраться, и ждала. Но тут с противоположной стороны показались слабый свет, точно где-то далеко фонарь аккумулятора на чьей-то каске. Свет становился все ярче, и, наконец, к девушке приблизился человек в каске, в белом комбинезоне. Он оценил ситуацию, посочувствовал девушке и предложил вывести ее наверх. Действительно, не прошло и получаса, как наверху забрезжил свет. «Ну, мне пора обратно», — сказал неизвестный. Они попрощались и на вопрос девушки, не страшно ли ему бродить под землей в одиночестве, Белый Спелеолог ответил: «Пока жил — жутковато было, а теперь привык, делать нечего». И его силуэт растворился.

15. В группе спелеологов был один парень. Его звали Василий. Все ребята его

* «Колодец» — вертикальный ровный спуск; «шкурник» — узкий лаз, через который пробираются, «сдирая шкуру», иначе «шкуродер».

очень любили, он был у них заводилой, душой компании. И бывали случаи, когда только его веселость, неунывающий характер спасали их в трудные минуты. И вот однажды он погиб. Его друзья очень переживали и решили каждый год в день его смерти спускаться в эту пещеру. Они часто вспоминали, как помогали порой его шутки. Но вот однажды случилась беда — в пещере их застиг и засыпал выход обвал. Они были погребены. Они не могли найти другого выхода и совсем пали духом. И вдруг за грядой камней они услышали словно бы смех Василия. Они бросились туда, но никого не увидели. Смех удалялся, они двинулись за ним. Так продолжалось, пока не посветлело. Они вышли на поверхность. Васин смех вывел их.

16. Несколько молодых ребят-спелеологов всегда ходили в пещеры вместе. Среди них был один парень, которого все считали чудачком. Он всегда таскал с собой полный рюкзак свечей. На вопрос друзей, зачем он это делает, он неизменно отвечал: «Когда-нибудь пригодится». И вот однажды ночью он ушел из палатки, взяв с собой рюкзак со свечами, и один пошел в пещеру. Зная его странности, его никто не удерживал. С тех пор его никто не видел.

И вот прошло несколько лет. Этим ребятам пришлось снова идти в ту же пещеру. И там с ними случилась беда. Начался обвал, входы и выходы были перекрыты. Они долго искали какой-нибудь выход, но все было бесполезно. И вот, когда они были совсем готовы предаться отчаянию, где-то неподалеку, в одном из «шкурников», забрезжил свет. Они двинулись туда и увидели горящую свечу, за ней еще, еще и еще, пока, наконец, свет свечей не сменился дневным светом. Они вышли на поверхность.

17. Спелеологи поставили свой лагерь в пещере на совершенно ровной поверхности, застегнули палатки наглухо и уснули. Они никак потом не могли понять, как так случилось, что никто ничего не слышал и не чувствовал, а все оказались вытянутыми из палаток по пояс.

18. Шла группа спелеологов по пещере. Путь был очень сложный, они почти не поднимали глаз, потому что то тут, то там попадались на пути ямы и щели. Вдруг они услышали звук, как будто кто-то впереди сопел, тяжело дышал, метрах так в десяти. Они всмотрелись повнимательнее и увидели, что впереди движется какая-то тень. Они пошли быстрее, чтобы ее догнать, но им это так и не удалось. Чем дальше они шли, тем дальше удалялась тень.

19. По пещере шла группа спелеологов. Маршрут был сложный, поэтому шли тихо, не переговариваясь и не отвлекаясь. И вдруг один из них увидел тень идущего человека. Они попробовали угадать за тенью, но ничего не получалось — расстояние между ними не сокращалось. Неожиданно тень исчезла, и раздался звук падающего тела. Они подошли и увидели, что на месте, где они последний раз видели тень, лежит человек в черном комбинезоне, лицом вниз, весь в глине. Они его перевернули на спину и узнали парня, который погиб в этой пещере два года назад.

БЕЛАЯ ЖЕНЩИНА

20. В пещере Темная иногда случаются странные вещи, если спелеологи захотят «послушать тишину» и уберут свет, то они видят, что к ним приближается как будто белый женский силуэт. Но стоит только появиться малейшему источнику света (спичка, сигарета), как силуэт тотчас исчезает.

21. Однажды спелеологи решили разбить свой лагерь не на поверхности, а

прямо в пещере. Ночью они проснулись, потому что им показалось, что недалеко от их лагеря не то плачет, не то поет женский голос. А в группе у них женщин не было. Они сначала боялись выйти, а когда решились, было уже около пяти утра. Звук продолжался, только становился тише. Они двигались по пещере по направлению к этим звукам и увидели, что на краю обрыва над водопадом сидит молоденькая девушка, одетая во что-то светлое, и плачет. «Что с тобой случилось?» — спросили спелеологи. «Наша группа ушла, а я осталась, не смогла выйти и меня забыли», — сказала, всхлипывая, девушка. «Ну, не плачь», — сказали они. — Собирайся, пойдем их догонять». «Нет, не догоним!» — сказала девушка. — Уже двадцать лет прошло». И она прыгнула вниз со скалы.

22. Дело было в пещере Российской. По четырнадцатиметровому «колодцу» спелеологи спустились в грот. У этого грота был ровный каменный пол. И вот слышат они — кто-то их зовет. Обернулись — у дальней, самой темной стены, стоит девушка в белом платье и зовет их к себе. Они подошли, она продолжала их манить все ближе и ближе. Они еще приблизились и чуть-чуть не провалились в пропасть. Смотрят — девушки нет, а они стоят на краю ужасного ущелья, которого в этом гроте раньше никогда не было.

23. Говорят, в пещере Варсонафьева есть озеро, на берегу которого стоит сундук. На нем сидит женщина в белом платье, расчесывает свои прекрасные волосы и обещает отдать все золото из сундука тому, кто принесет ей взамен человеческую голову.

24. Есть в пещере Марынка узкий-узкий «шкурник». По нему удается проползти только до середины. На этой середине отчаянные спелеологи чаще всего и застревают и получают возможность «отдохнуть». Во время этого «отдыха» они слышат, что с другой стороны «шкурника», куда им не добраться, доносится мелодия, словно кто-то поет песню без слов.

Спелеологи говорят, что за этим «шкурником» есть грот, в нем живет прекрасная девушка, которая ждет своего избранника. Кто проникнет к ней через этот «шкурник», того она и полюбит. Пока это никому не удалось, и прекрасная девушка поет в ожидании.

ХОЗЯЕВА ПЕЩЕР

25. Однажды спелеолог отстал в пещере от своих спутников и заблудился. Он шел-шел, но ни людей, ни выхода не было видно. И вдруг он услышал где-то недалеко звуки, похожие на чай-то стон. Он быстро полез туда и увидел, что в небольшом гроте на камнях лежит старик, весь седой. Он лежал с закрытыми глазами и стонал. Услышав шаги, он открыл глаза и, еле шевеля губами, сказал: «Добрый человек, спаси меня!» — «Я бы рад тебе помочь, да, боюсь, я и сам точно в таком же положении, что и ты. Я не знаю, где выход, и рад бы тебе помочь, да не могу!» — «Ну, тогда хоть принеси мне воды», — сказал старик. Рядом, за скалой, был слышен шум ручья. Юноша пошел туда и набрал каску воды. Но когда он вернулся в грот, старика нигде не было, а неподалеку был выход из пещеры. И юноша почему-то подумал, что если бы он не принес воды, он никогда бы не нашел выхода, потому что это был сам Хозяин пещеры Маринская.

26. Шла по пещере группа спелеологов. Их путь пролегал через небольшой уютный грот. Инструктор сказал: «Здесь, в этом гроте, живет Маринский хозяин. Когда проходишь через этот грот, надо обязательно поздороваться с Хозяином и

говорить разные хорошие слова в его адрес. Если вы этого не сделаете, он вас не выпустит». Но они этого не сделали, и не прошло и десяти минут, как они, идя знакомой инструктору тропой, снова все-таки вышли в тот же грот. Они устали, разозлились и обругали Хозяина пещеры последними словами. Тогда он еще около двух часов кружил их на одном месте. Они все время возвращались в этот грот, пока одному из них это не надоело. И, проходя через грот в очередной раз, он, как бы в шутку, попросил у Хозяина пещеры прощения и тут же наговорил ему множество любезностей. Только тогда они вышли на правильную дорогу.

27. Группа спелеологов делала в пещере топосъемку. Когда они работали, они случайно нашли клыки пещерного медведя. Они заинтересовались и начали копать, и выкопали вход в новый грот. Это было для них неожиданностью. Они решили подняться наверх, взять с собой ребят, которые там остались, и с ними снова спуститься, чтобы показать свои находки. Клыки они пока оставили как ориентир. Но когда они спустились вновь, клыки лежали на месте, там же, где их оставили. Но, как ни бились, они так и не смогли больше найти вход в новый грот. Говорят, что они попали в грот Хозяина пещеры, который не захотел пустить их в гости.

28. Это было в одной из пещер на Украине. Как-то летом матерые уже спелеологи спустились в пещеру со школьниками из кружка. Сразу за спуском установили в большом гроте палатки и жили в них. Пещера была еще не совсем обследована, поэтому взрослые уходили в дальние маршруты. С детьми оставался кто-нибудь один — кухарничали, ходили в ближние гроты, тренировки проводили. Вечером садились у костра, гитара там, песни, байки. И про Белого, и про трогликов*. Понятно, что старшие рассказывали, а ребята слушали. Только сильно-то не верили в это все. И вот в один вечер на камне увидели девочку, лет шестнадцати. Сидит на камне, а сама голая. Старшие смутились, перед пионерами неловко. Заговорили с ней, а она все молчала. На другой вечер так же, только подвинулась поближе. Потом уже у костра присаживалась. Спелеологи на нее то куртку, то рубашку накидывали, чтобы прикрылась, а на следующий вечер она опять нагишом. Тут уже и задумались — одно дело маленьким про Белого травить, другое дело встретить Бог знает кого. «Хозяйка это», — кто-то догадался. Она у костра просто сидела, ничего не ела, молчала все. А девочка симпатичная. Только малышам все не верилось. Девочка девочкой, в каждой школе таких полно. Вот однажды вечером кто-то из парней и обидел ее, сказал что-то. Она тут же и пропала.

А на следующий день ушли снова по маршруту. Только вот далеко не ушли. В одном из гротов вода стояла, а еще вчера сухо было. Потом и другой грот подтопило. А потом такая вода пошла, что лагерь снимать пришлось — потоп чуть не до палаток дошел. Вот и говорили, что Хозяйка обиделась и выжила пионеров. Вода только через год спала.

* Еще один персонаж рассказов спелеологов. «Троглики, троглодиты» — очень маленькие обитатели пещер с большими ушами, большими белыми глазами. Чтобы не наступить на кого-нибудь из них, спелеологи при входе в грот топают ногой (отпугивают в действительности змей). Иногда в пещерах показывают на заиндевевших стенах отпечатки их босых крошечных ног (которые делают сами спелеологи ребром сжатой в кулак ладони и пальцами).

И.С. ВЕСЕЛОВА

ЧУДО СВ. ГЕОРГИЯ О ЗМИЕ: ИКОНА И ДУХОВНЫЙ СТИХ

К произведению старого искусства правомерно подходить как к предмету дешифровки <...> Трудности подобной дешифровки определяются тем обстоятельством, что нам обычно не известны с достаточной полнотой не только приемы выражения, но и само содержание древнего изображения.

Б.А. Успенский. О семиотике иконы

«Чудо св. Георгия о змие» — одно из самых популярных чудес православных святых в русской народной традиции. Текстов и предметов, непосредственно передающих сюжет «Чуда...» или подразумевающих его знание, существует множество: это охотничьи, пастушеские, любовные заговоры с обращением к св. Георгию, легенды, обряд Егорьева дня, личные иконки-обереги и, наконец, это так называемый «малый» духовный стих¹ о Егории Храбром и Елизавете Прекрасной и «полный» тип иконы «Чуда...» с изображением города, св. Георгия, поражающего змея, и царевны, ведущей змея на шелковом поясе в город.

В.Я. Пропп в статье «Змееборство Георгия в свете фольклора» предложил истолковать изображение на иконе через духовный стих. При этом он сделал важное замечание о характере русских икон «Чуда...». Дело в том, что, несмотря на их распространенность в народе, иконы на этот сюжет не найдены в описях икон основных центров русского православия и их описания отсутствуют в толковых иконописных подлинниках, а прорисовки начинают появляться в лицевых подлинниках в середине XIX века. По мнению В.Я. Проппа, иконописец «знал необходимый обязательный канон на память и в пределах этого канона свободно творил»². Принцип создания иконы оказывается сродни описанному П.Г. Богатыревым и Р.О. Якобсоном в статье «Фольклор как особая форма творчества»³ принципу бытования фольклорных текстов. Это сходство дало основание В.Я. Проппу применить к отдельным памятникам древнерусской живописи понятие «вариант», сформировавшееся в фольклористике. К сожалению, статья «Змееборство Георгия в свете фольклора» (одна из последних работ ученого) осталась неоконченной, и большая часть вопросов, поставленных в ней, осталась без разрешения.

Прояснить характер взаимоотношений словесного и изобразительного текстов — задача данной работы. Для этого сначала было проанализировано несколько вариантов духовного стиха и иконы, чтобы затем сравнить их интерпретации сюжета.

Духовный стих

В пяти духовных стихах из сборника П.А. Бессонова⁴ были рассмотрены сюжетное пространство, системы персонажей и атрибутов. Кроме того, были выделены сюжетные мотивы, для выяснения значения которых использовались тексты русских волшебных сказок «О змееборце» (№300 А по указателю Аарне—Томпсона⁵), «О невинно гонимых героях» (АаTh 480), «Чудесный супруг» (АаTh 432), «Красавица-жена» (АаTh 465), а также свадебных причитаний невесты, необрядовой лирики, заговоров и пр., в которых обнаруживались сходные с духовным стихом структура, персонажи, действия и атрибуты. Фоном для сравнения служила житийная легенда «Чуда...»⁶.

В духовном стихе о Егории Храбром и Елизавете Прекрасной сюжетное пространство организовано достаточно сложно. В начале рассказа важным является противопоставление «христианского» и «языческого» миров. Город Рахрынь, в котором происходит действие «Чуда...», наказан Богом за язычество (или отступничество) и упоминается вместе с другими «беззаконными» городами — Содомом и Гоморрой. Он находится «посторон

святого града Иерусалима» в «нечистом» пространстве. Впоследствии актуальной для сюжета становится оппозиция «город — чистое поле» — реализация универсального противопоставления «культура — природа». Преодоление границы, пролегающей между этими подпространствами, ведет к действиям героев, организующим сюжет.

Действующие лица закреплены в определенных локусах, каждое перемещение их важно для развития сюжета. Наименее активные персонажи существуют в подпространстве города: «жеребьевщики-мужички-ти Рахрыньские», царица и царь. В подпространстве «чиста поля, синя моря» обитает «Пещерский» змей, после укрощения его св. Георгием царевна ведет его в город для устрашения язычников, а для окончательной расправы над ним



«Чудо Георгия о змие». Первая пол. XVI в., Вологда (Русский музей, СПб.)

отводит обратно в поле. Змееборец тоже активен только в этом подпространстве. В некоторых вариантах (особенно в белорусских) объясняется, что он прислан Богом к царевне по ее молитве:

Ой, услышав Господь молитву ее,
Ой, кому ж ба на тэй свет ехатъ.
Ой, ехатъ на тэй свет святому Ягорию,
Ой, святой Ягорий на коня сядився,
На коня сядився, з неба сыезжает,
С неба сыезжает, к морю приезжает⁷.

Св. Георгий, в отличие от других персонажей, совершает перемещение не по горизонтали, а по вертикали «Царство Божие — царство земное».

По определению Ю.М. Лотмана, герой-действительный проявляет себя в преодолении границы; кроме того, его отличает «неполноценность» в «этом» мире и непринадлежность к «тому»⁸. Царевна Елизавета Прекрасная как раз обладает этими признаками (в городе она «не наша» по вере):

Молодая Прекрасная Лисафета
Она нашу веру не верует,
И трапезу не трапезует,
Она верует веру истинную, христианскую.
(Бессонов, № 120)

Пространству «чиста поля» она не принадлежит как человек города. Эти качества делают ее наиболее способной к перемещениям.

В духовном стихе могут быть выделены 18 мотивов⁹, встречающихся и в других жанрах фольклора: появление змея; поборы змея; метание жребия (жребий выпадает царю); «запечалился царь — закручинился»; встреча с женой — «чудесным помощником»; изложение задачи — разрешение задачи «чудесным помощником»; обманное сватовство; снаряжение царевны; перемещение — царевну отвозят к морю; встреча змееборца с царевной; волшебный сон змееборца перед битвой; похвала змея; пробуждение змееборца от упавшей горючей слезы; укрощение змея; снятие и передача пояса; наказ змееборца царевне; возвращение царевны в город; обращение города в христианство — расправа со змеем; слава святому. Наиболее специфичными для духовного стиха на этот сюжет оказались мотивы обманного сватовства и снаряжения царевны, волшебного сна змееборца и пробуждения его от горючей слезы, передачи пояса и возвращения царевны в город.

Структура фрагмента духовного стиха, в котором реализован мотив обманного сватовства, аналогична структуре причитаний невесты при засватании, а дробление мотива снаряжения царевны на одевание, плач и выход на крыльцо совпадает с делением «ноульки» в причитании невесты на сон перед днем свадьбы¹⁰. Кроме того, в духовном стихе говорится об одевании царевны то в «четное», то в черное платье или о перемене их.

Загадку для исследователей представляют мотивы волшебного сна змееборца перед битвой и пробуждения его от горючей слезы. В XIX веке они считались основным различием между устной и письменной редакциями «Чуда...». Георгий встречает у моря девицу и просит ее «поискать в голове», после чего засыпает у нее на коленях. Мотив «чесания/завивания головы/кудрей» встречается в русской необрядовой лирике, где он имеет значение установления любовных отношений между молодым и девицей¹¹. Пряди волос, чесание головы (например, жениху перед венчанием матерью и свахой) имеют магическое значение в любовных заговорах. Мотив пробуждения от горючей слезы встречается в сказках «о чудесном супруге» («Финист ясный сокол», АаТн 432), где горючая слеза, упавшая на лицо спящему, служит узнаванию героем героини. Если семантика этих мотивов в духовном стихе идентична их значению в других жанрах, то можно предположить любовную связь между царевной и Георгием.

Передача друг другу пояса, на котором царевна ведет змея в город, встречается во всех текстах «Чуда...» — житийных, фольклорных и иконописных. Видимо, это один из наиболее

архаических мотивов данного сюжета. Пояс в русской традиции — многозначный атрибут¹². В духовном стихе об Алексее, человеке Божьем, — одним из немногих текстов, где встречается мотив передачи пояса жене, — это действие означает прерывание супружеских обязательств друг перед другом. И в духовном стихе о Егории Храбром и Елизавете Прекрасной царевна возвращается в город со змеем при внешнем неизменении статуса, но с правом проповедовать и окрестить город.

По мнению В.Я. Проппа, «рассказ имеет все признаки вторичного образования: это тот же сюжет, что в сказке о герое, освобождающем царевну от змея, которому она отдана на съедение, но перелицованный на церковно-религиозный лад»¹³. Однако процесс перекодировки сказочного сюжета в духовный стих представляется более сложным. Первоначально архаический сюжет замещается христианством для создания житийной легенды «Чуда...» и приспосабливается к требованиям агнографии: исчезает мотив свадьбы змееборца со спасенной девицей, битва со змеем заменяется укрощением его молитвой, появляются мотивы наказания змея как Божьего наказания, проповедь христианства и т.д. Затем христианская легенда вновь переходит в народную среду, но уже в качестве духовного стиха. Текст обрастает множеством смыслов и мотивов, изменяющих его структуру. Основное изменение состоит в том, что сокращается функция змееборца при возрастании активности второго персонажа — царевны. В духовном стихе она становится героине-действительным, преодолевающим границу. Возрастание роли женского персонажа приводит к появлению мотивов обманного сватовства, снаряжения царевны, плача/молитвы, перемещения ее в «чужое» пространство — мотивов, имеющих параллели в свадебной обрядности и причитаниях невесты.

Брак змееборца с царевной, заданный «памятью» первоначально сказочного сюжета, реализуется в мотивах искания в голове, волшебного сна змееборца, пробуждения, передачи пояса. Брак как награда за победу в духовном стихе заменяется тем, что героиня получает власть над змеем, горожанами и право проповедовать. Эти способности соотносятся с приобретаемыми при пострижении в монашество, которое в христианстве толкуется как мистический брак. В этой связи становится важным то, что память преподобной (т.е. монахини) Елизаветы чудотворной празднует весной, на следующий день после Егорьева дня. Житие ее неопределенно, но упоминается, что «змея великого молитвою умертвила». Любопытно и то, что в России XVII—XVIII вв. единственным выходом для женщины из ситуации, когда брак был совершен де-юре, но невозможен де-факто, было монашество (такова судьба жен Ивана Грозного или первой жены Петра I — Евдокии).

Икона

Для сравнения с духовным стихом были проанализированы пять икон, разных по месту и времени создания, из собраний Русского музея и Третьяковской галереи. Если в словесном тексте пространственная структура разворачивается во временной последовательности, то в изобразительном, наоборот, временная последовательность выражается в организации пространства. Вертикально-горизонтальная структура иконы выражает и пространственно-временные, и оценочные¹⁴ характеристики. Обозначение границ подпространств в иконе помогает определить взаимоотношения персонажей. Их характеристика задается иерархией масштабов изображения фигур, ориентацией по шкале «верх-низ», цветовой символикой их одежды и пространственными формами, на фоне которых они изображены. Основная оценочная цветовая оппозиция «красный/белый — черный» реализуется в иконе как золотой, багряный, белый на положительном полюсе и коричневый, темно-зеленый на отрицательном.

Пространство иконы четко делится по вертикали и горизонтали. Вся плоскость иконы распадается на правую (город) и левую («чисто поле») части. По вертикали — делится на четыре уровня. Наглядно пространственную структуру иконы можно представить в виде схемы:



«Святой Георгий в житии». Первая пол. XVI в., Новгород (Русский музей, СПб.)

Божественная сфера	Башни города
Небеса	Стены города
«Иконные горки»	Вход в город со ступенями/лестницами

Пещера

Пещера — обиталище змея — изображается в виде разлома земли или сегмента круга. Изображение змея устойчиво во всех вариантах: свитое в кольца темно-зеленое или черное туловище с собачьей головой, крыльями и когтистыми лапами.

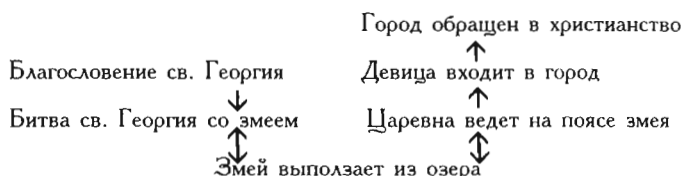
Город — трехуровневое пространство, где в каждом уровне закреплены свои обитатели. Нижний уровень — вход в город или лестница — пограничный локус между городом и «чистым полем», который, как и в духовном стихе, занимает царевна. Во всех вариантах она предстает в царской одежде. В двух вариантах у входа стоят также горожане, в других — горожане виднеются в окошках на стенах города. На гульбище, «царском дворе», в верхней части города стоят царь и царица. Их изображение сопровождается изображением какого-либо христианского атрибута или персонажа, что манифестирует христианизацию города, т.е. завершающую часть анализируемого текста. Устойчивого символа иконографией сюжета не предусмотрено, поэтому во всех вариантах они разные: в двух вариантах изображен священнослужитель в облачении (предполагается, что это епископ, который по житийной легенде крестил город), еще в двух — рядом с царем и царицей стоит монашенка (может быть, она и есть преподобная Елизавета или царевна, принявшая постриг), в последнем варианте

— прямо над городом простирается благословляющая десница.

«Иконные горки» — это особая форма передачи ландшафта в иконописи. Они обозначают «земное» пространство, и именно здесь и происходит битва св. Георгия со змеем. Св. Георгий во всех вариантах изображен на белом коне, в доспехах, красном плаще и с нимбом над головой. С точки зрения цветовой символики его образ реализует положительный абсолют — сочетание белого, красного и золотого.

На небесах в трех вариантах иконы парит ангел: он принимает венец из рук Бога, изображенного в Божественной сфере, и венчает им святого. В остальных вариантах — над св. Георгием расположена благословляющая десница.

Пространственно в иконе изображена последовательность развития сюжета (в средневековых изображениях действие развивается снизу вверх). Ее можно представить следующим образом:



Центральным для иконы является мотив битвы св. Георгия со змеем, т.е. икона не иллюстрирует какой-либо словесный текст, а дает свою интерпретацию сюжета «Чуда...». В духовном стихе героем-действующим оказывается царевна при сокращении функции змееборца. В иконе, наоборот, основное действующее лицо — св. Георгий, а царевна сохраняет значение пограничного персонажа.

Взаимоотношения Егория Храброго и Елизаветы Прекрасной не трактуются однозначно. В духовном стихе символически выражена связь между ними — «мистический брак». В иконе связь героев показана через соединяющую их линию: копье — змей — пояс.

В двух вариантах иконы царевна изображена дважды: в царской одежде при входе в город и монашеском облачении на башне города, что может служить подтверждением сделанного предположения о принятии ею монашества. Таким образом, тексты духовного стиха и иконы взаимодополняют интерпретацию образа царевны Елизаветы. Однако если духовный стих больше внимания уделяет обращению города в христианство, то для иконы наиболее значимым является мотив битвы св. Георгия со змеем и представление его победы при Божественном благословении.

Примечания

¹ «Большой» духовный стих о Егории Храбром рассказывает о страданиях за веру и мученической смерти святого.

² Пропп В.Я. Змееборство Георгия в свете фольклора // Фольклор и этнография Русского Севера. Л., 1973. С. 204.

³ См.: Богатырев П.Г., Якобсон Р.О. Фольклор как особая форма творчества // Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971.

⁴ Бессонов П.А. Калики переходные. Вып. 2. М., 1861. № 117—120а. Далее — Бессонов.

⁵ The Types of the Folktale / Antti Aarne - Stith Thompson. Helsinki, 1973. Далее — АаТн.

⁶ Памятники литературы Древней Руси. XIII век. М., 1981. С. 585—601.

⁷ Романов Е.Р. Белорусский сборник. Вып. 5. Витебск, 1891. С. 315.

⁸ См.: Лотман Ю.М. Структура художественного текста. М., 1970. С. 231.

⁹ Была использована классификация мотивов, предложенная Б.Н. Путиловым: мотив-ситуация, мотив-речь, мотив-эпизод, мотив-описание и т.д. См.: Путилов Б.Н. Мотив как сюжетобразующий элемент // Типологические исследования по фольклору. М., 1975.

¹⁰ См.: Русская свадьба / Сост. Балахов Д.М. и др. М., 1985.

¹¹ Список текстов с этим мотивом см.: Мальцев Г.И. Традиционные формулы русской народной необрядовой лирики. Л., 1989. С. 31.

¹² См., например: Байбури А.К. Пояс (к семиотике вещей) // Сб. Музея антропологии и этнографии. СПб., 1992. XLV. С. 5—13.

¹³ Пропп В.Я. Змееборство Георгия в свете фольклора, с. 198.

¹⁴ См.: Успенский Б.А. Предисловие // Жегин А.Ф. Язык живописного произведения: Условность древнего искусства. М., 1970.

Л.М. ПОПОВА

«Опыты своемудреноизобретательной фантазии» (Украинская народная икона XIX века)

Народная иконопись — интересное, но малоизученное явление в культуре Украины¹. В XIX в. ежегодно на ярмарках, базарах, в иконных лавках продавали тысячи икон «в народном вкусе»². Икона — неотъемлемый элемент убранства украинской хаты, что неоднократно отмечалось этнографами того времени: «В углу, противоположном печи, на покути <...> стоят образа <...> Замечательно, что наши земляки не любят икон печатных или литографированных, а предпочитают рисованные на дереве масляными красками»³.

Широкое распространение народной иконописи на Украине породило не совсем понятную на первый взгляд ситуацию: официальная православная церковь на протяжении всего XIX в. вела целенаправленную борьбу с иконой⁴. Мало того, в церковных указах украинские народные иконы однозначно характеризовались как «большой соблазн для народа» и явно «противные учению православной церкви»⁵. Что

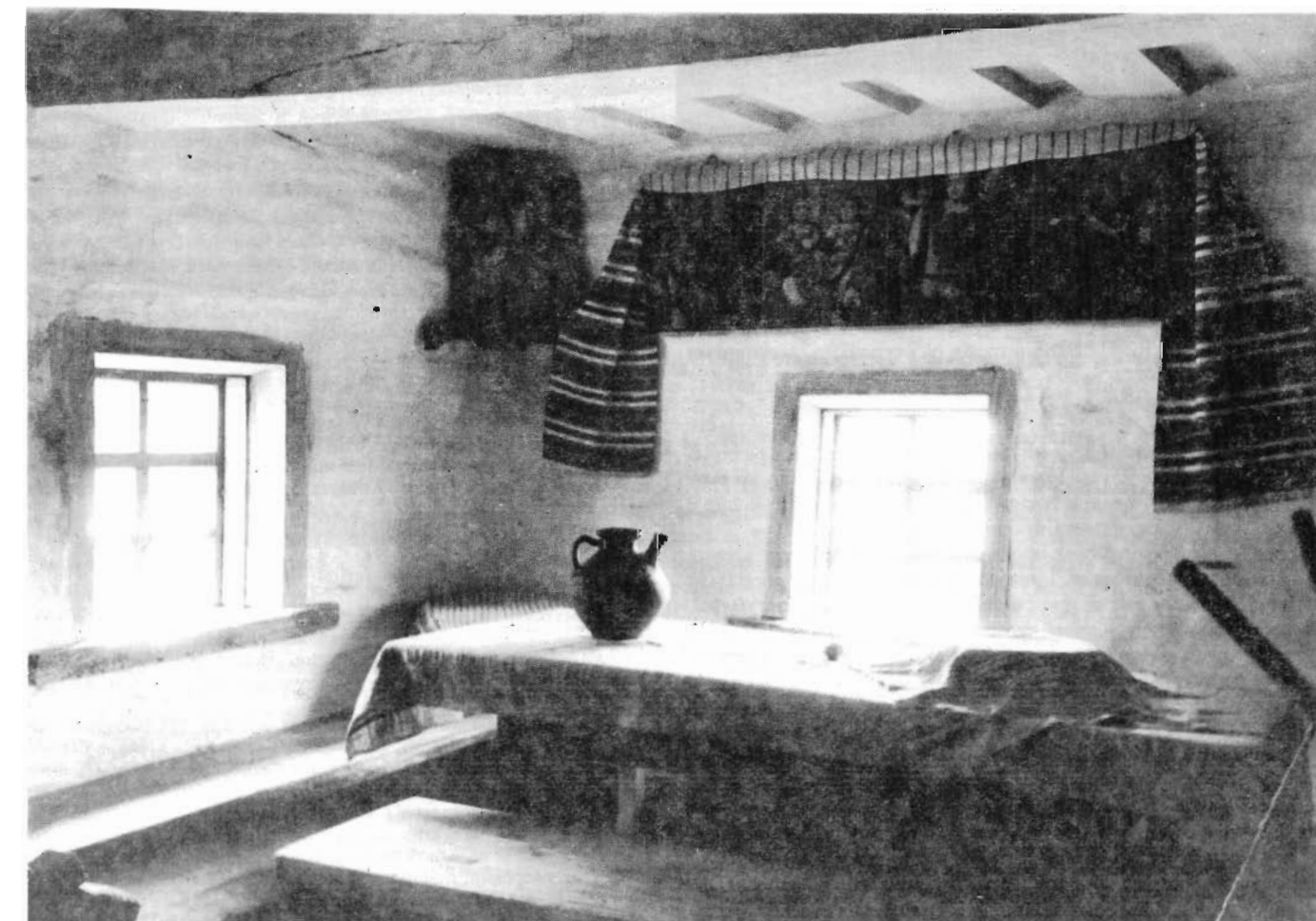
же стало причиной такого принципиального расхождения народной иконы и ортодоксальной иконописи?

Украинская народная икона отличается безусловной сложностью художественной структуры. В ней сталкиваются христианство и языческие верования, православие и католичество, средневековая традиция и культура нового времени. Пересекаясь, взаимодействуя и взаимоизменяясь, эти явления порождают некий сплав, который, казалось бы, не может избежать определенной эклектичности. Но украинская народная иконопись — явление, хотя и не исключающее художественно-эстетической многогранности, в то же время, несомненно, цельное. Основой этого единства стала народная культура. Именно теснейшие связи с традиционной внехристианской народной культурой и стали причиной тех серьезных изменений иконографии, которые вызывали протест церкви. Народная религиозность включала икону в один из важнейших фрагментов украинской традиционной культуры, который условно можно назвать «доброй магией». Этот фрагмент представляет собой сложный ком-

плекс обрядовых и магических действий, заговоров, примет, направленных на обеспечение благополучия человека, защиту его от злых сил. Корни «доброй магии» уходят в языческое прошлое, однако ее атрибутами подчас оказываются предметы христианского культа.

Икона в простонародной среде принимала на себя не свойственные ей функции. Весьма своеобразное, отличное от ортодоксального, отношение к ней простого украинца отражено в любопытной притче, записанной в Полтавской губ. в самом начале XX в. Однажды два селянина возвращались с ярмарки, где они купили иконы: один — «Богоматерь с младенцем», а другой — «Святого Николая». По дороге им попался шинок. «А що, кум, заїдемо? — Заїдемо. Тільки ж коні як? — Та чого ж там коні? А боги ж нащо? — Та і справді!». Кумовья завернули в шинок, но пока они веселились, коней украли. Раздосадованный селянин в сердцах закричал иконе «Николая»: «Ну нехай уже та з дитиною не вгляділа, а ти ж, старий собако, куди дивівся?!»⁶.

В научной литературе упоминается не-



Традиционное убранство сельской хаты Черниговской губ. Музей народной архитектуры и быта (Киев). Фото Л.М. Поповой



Слева — «Богоматерь Печерская». Фрагмент. 2-я пол. XIX в., Черниговская обл. Дерево, масло (Черниговский архитектурно-исторический заповедник). Фото Л.М. Поповой. Справа — украинец в национальной одежде. Открытка из серии «Малороссийские типы». 1902 г.



мало аналогичных примеров отношения к церковным святыням. Так, А.Я. Гуревич описывает бытовавший в средневековой Европе ритуал «унижения святых», в ходе которого участники, обращаясь к христианским святым, приговаривали: «Почему не защищаешь ты нас, святой господин? Ты забыл нас и спишь? Когда же ты избавишь своих рабов от нашего врага?»⁷. Одна средневековая дама так разговаривала со своим покровителем св. Бенедиктом: «Ты что натворил, Бенедикт, бездельник ты этакий? Все спишь. Как мог ты допустить, чтобы с твоей служанкой так

обращались?»⁸. На подобное отношение к иконе в средневековом Новгороде указывал В.Н. Лазарев: «... новгородцы обращались с иконою запросто, как со своим знакомым или закадычным другом. Они доверяли ей затаенные мысли и настойчиво добивались от нее поддержки во всем том, что представлялось им важным и неотложным»⁹. А.М. Горький описывает интереснейший обычай, имевший место в Чувашии в конце XIX в., где в награду за хорошую погоду губы иконописного Николая Мирликийского мазали сметаной, а за плохую — икону выносили во двор¹⁰. Таким

образом, незатейливая украинская притча становится отражением яркого, но пока еще малоизученного явления народной культуры — народной религиозности.

Безусловно, простой украинец искренне считал себя подлинным христианином. Народ, который длительный период истории жил либо под угрозой завоевания мусульманами, либо под властью поляков-католиков, в национально-освободительной войне XVII в. выступил под знаменем борьбы за православие. Понятие «христианин» имело для украинцев весомое значение, и тем не менее христианские представления далеко не исчерпывали их религиозные взгляды. Народная религия включала в себя мощный пласт верований, весьма удаленных от официального христианства. П.С. Ивашенко, украинский исследователь XIX в., отмечал, что, преследуя молитвой утилитарные цели, народ тем самым отходил от христианской религии, и как подтверждение своей мысли приводил в пример украинскую пословицу «Що тому богу молитись, который не милує»¹¹. Такие представления, по мнению автора, не что иное, как отголоски языческих времен, «когда божества чествовались молитвами с целью привлечь их на свою человеческую сторону, получить от них известные блага или отвести их от неблагоприятных для человека действий»¹². Икона, попадая в народную среду, принимала на себя функции нехарактерные, да и противные христианскому вероучению, в котором она «имеет целью вывести сознание в мир духовный», показать «тайные и сверхъестественные зрелища», служит напоминанием о потустороннем мире, мире небесном, ирреальном¹³. Эта направленность мышления на сверхчувственный, трансцендентальный мир, которую требует богословие, чужда народному мировоззрению с его конкретностью и наивной реалистичностью. Здесь икона рассматривалась как средство получения помощи от Бога, святых в жизненно важных делах. По народным воззрениям, главное предназначение иконы — «добрая магия». Именно эта функция формирует определенный круг наиболее популярных сюжетов, вносит изменения в иконографию, оказывает влияние на образность.

Наибольшим спросом на ярмарках и базарах пользовались те иконы, на которых изображались святые, по народным верованиям, активно участвующие в обыденной жизни простого крестьянина, в сознании которого произошло достаточно четкое разделение «их сфер деятельности». Закономерно, что исключительной популярностью на Украине, где земледелие было занятием большей части населения, пользовалась икона «Геorgia Победоносца» — покровителя земледелия и скотоводства. Гончар молился иконе «Святого Николая», пасечник — святым Зосиме и Савватию, женщины — святой Пятнице, покровительнице брака, придания и ткачества.



Слева — «Богоматерь Ченстоховская». 2-я пол. XIX в., Черниговская обл. Дерево, масло (Черниговский архитектурно-исторический заповедник). Фото Л.М. Поповой. Справа — украинка в «намысто». Открытка из серии «Малороссийские типы». 1902 г.



Святого Иустиниана, исцелителя детских болезней, просили о здоровье детей. Вероятно, подобное разграничение функций между христианскими святыми является пережитком языческого многобожия. Закономерно, что иконы, вне зависимости от живописного изображения на них, назывались на Украине «богами», полочка, на которой они стояли, — «божничком», а рушник, их покрывавший, — «божником»¹⁴.

Нередко народный мастер размещал на одной доске или на холсте изображения сразу нескольких святых. Такая трехчастная икона, купленная в Киеве во второй половине XIX в., описывается священником с. Сивинки Зороастровым: «Приносятся [из Киева. — Л.П.] и такие иконы, кои писаны с чрезвычайным непониманием того, что пишется, например: в середине иконы написаны Святитель Николай Мирликийский, а предстоящие по бокам Честнейшая Херувим в молитвенной позе к Святителю и Св. великомученица Варвара»¹⁵. Как пишет Зороастров, «сим подобных икон» продавалось в Киеве огромное количество.

Такие многочастные иконы были широко распространены в народе. По народным представлениям, они обладали наибольшей потенцией: сонм святых в глазах украинцев гарантировал более действенную помощь, чем один святой. Интересно, что икона «Богоматерь троеручица» — одна из наиболее распространенных на Украине. Вероятно, три руки Богоматери воспринимались как свидетельство больших возможностей этого типа иконы. Необходимо отметить также, что особым доверием пользовались у украинца иконы с изображением святых, культ которых в той или иной мере был связан с украинскими городами (Антоний и Феодосий — с Киевом, Черниговом, Любечем; Варвара и Архангел Михаил — с Киевом), что находится в полном соответствии с характерной чертой народной религиозности — приверженностью к местным святым¹⁶.

Постепенно сложился определенный круг иконных изображений, наиболее популярных в народной среде, который, если употреблять выражение Э.С. Смирновой, примененное ею к народному течению новгородской иконописи XIII в., носит утилитарно-практический характер. Закономерно поэтому, что состав иконографических сюжетов, использовавшихся в украинской народной иконописи второй половины XIX в., весьма узок. Если в Киево-Печерской мастерской иконописи в конце XVIII — первой половине XIX в. при написании икон использовалось более 200 сюжетов¹⁷, то в народной иконописи XIX в. функционировало не более 30 иконографических типов.

В одном из церковных документов украинские народные иконы характеризуются как «опыты своемудреноизобретательной фантазии»¹⁸. «Сочинять и предписывать есть дело не живописца, но святых отцов, этим последним при-



Слева — «Святая Варвара». Фрагмент. 2-я пол. XIX в., с. Новая Басань, Бобровицкий р-н, Черниговская обл. Дерево, масло (Черниговский архитектурно-исторический заповедник). Фото Л.М. Поповой. Справа — украинки в девичьих головных уборах. Открытка из серии «Малороссийские типы». 1902 г.



надлежит право композиции», — утверждает православное богословие¹⁹. Действительно, украинский мастер недопустимо свободно, с точки зрения церкви, интерпретирует иконографический канон. В народном сознании святой — защитник и помощник в земных делах — закономерно наделялся теми же привычками, занятиями, внешними атрибутами, что и украинский селянин или горожанин. Это воспринималось, возможно, как некая гарантия более действенной его помощи: святой как бы опускался на уровень простого человека, а значит, лучше понимал его и больше помогал ему. Так, в украинских колядках и щедровках Богоматерь готовит еду, ткет, стирает рушники, пеленает сына. Святой Николай — желанный гость крестьянина, его кум. А сам Христос занимается главным для земледельца делом — пашет землю, готовит ее под будущий урожай:

Що у полі-полі
Сам плужок оре;
А за тим плужком
Сам Господь ходе.
Діва Марія
Істи носила,
Істи носила
Бога просила...²⁰

Георгий Победоносец в украинских народных представлениях также уподоблялся простому селянину. В одной притче рассказывается о находчивом маляре, который вместо требуемой иконы «Георгия Победоносца» хотел продать старухе икону с изображением св. Пантелеймона. На возражение старухи, что это не Георгий, так как Георгий — это тот святой, который на коне, маляр отвечал: «То, бабусю, як був він багатий, то їздив на коні, а тепер він бідний, то ходить пішки»²¹. И совсем недопустимую свободу обращения с иконографическим каноном встречаем в одной украинской народной песне. В ней рассказывается о дочери, которая, тоскуя по

своей матери, будучи отданной замуж в далекое село, хочет написать ее на иконе:

І измалюю матір
Та на божничку в хаті²².

Это не просто поэтическая метафора, но и отражение стремления иконописца приблизить небесный мир к земному. Так, в иконах появляется немало конкретных реалий бытовой культуры украинцев. Народный мастер пишет Богоматерь в украинских «намысто», св. Варвару — в девичьем головном уборе (атласных лентах с цветами), Георгия Победоносца — поверх античных лат повязанного тканым поясом, Христа — в шароварах, рубаше, а на одной иконе — даже в «оселедцем» на бритой голове. Попадали в народные иконы и предметы быта. Так, на иконах «Св. Зосима и св. Савватий» изображаются борти, которые применялись в украинском пчеловодстве.

Лики народных икон несут явный отпечаток национального типажа. Круглое лицо с прямым носом, с темными бровями и небольшим ртом — так, в полном соответствии с украинскими народными представлениями о красоте, изображает народный художник Богоматерь, св. Варвару, св. Пятницу. Обаятельные образы, созданные незатейливой кистью, нередко перекликаются со словами украинских народных песен:

В мене личко,
Як яблучко...
В мене очі,
Як терночок...
В мене брови,
Як шнурочок²³.

Непременный элемент народной иконографии — цветочный мотив. Пышные букеты, раскрывающиеся бутоны, венки из цветов, роскошные розы преображали ее образный строй, вносили ощущение праздника и светлой радости. Безусловно, в этом явлении немало от сильного воздействия на народную

икону искусства барокко с его приверженностью к цветочному орнаменту. Однако, по нашему мнению, такое активное внедрение в народную икону цветочного мотива напрямую связано с ее ориентацией на «добрую магию». Цветы, как и другие элементы растительного мира, наделялись украинцем охранительной функцией, что подтверждают некоторые народные обряды, бытовавшие в XIX в. В Троицын день девушки вили венки и приносили в церковь к обедне цветы и душистые травы, которые священник во время крестного хода вокруг церкви окроплял водой²⁴. Считалось, что если положить васильки под плечи больному младенцу, то он излечится²⁵. Цветами непременно украшали иконы на божнице: «Сами же иконы обставляются возможно тщательнее засушенными цветами: чернобрицами, васильками, гвоздиками, барвинком и т.д., головками мака и пахучими травами»²⁶. Охранительная функция, которая приписывалась растениям, цветам, играла, полагаем, определяющую роль, когда они изображались на стенах хат, на печи, над «пилом», украшали скриню — обязательный элемент приданого, символ благополучия молодой семьи. Поэтому появление многочисленных цветочных орнаментов в народной иконе как важнейшего элемента «доброй магии» вполне логично*.

Понимание иконы как инструмента защиты от горя и лишений не могло не отразиться на характере иконных образов. Кисть народного художника создает добрых, справедливых, всепонимающих Бога и святых. Средневековая иератичность, строгость заменяется мягкостью, задушевностью, человеческой теплотой. Любопытную сравнить две иконы, написанные на сюжет «Богоматери Печерской», — икону XIII в. из собрания Третьяковской галереи и народную икону XIX в. из Черниговского государственного архитектурно-исторического заповедника. На средневековой иконе монументальный абстрактный лик строг: перед зрителем суровая и величественная Царица Небесная. С народной иконы смотрит чернобровая, кареглазая украинка, заступница селянина и горожанина, близкая и понятная. Атмосфера доброты и человечности, наполняющая икону, создается за счет ряда деталей: младенец Христос изображен в широких зеленых шароварах, лица святых Антония и Феодосия светлы и добры, жест руки Феодосия, касающегося ножек младенца, под кистью народного художника утрачивает значение религиозного поклонения и превращается в непринужденное проявление человеческой ласки.

Икона «Рождество Христово» (см. 2-ю стр. обложки) даже на фоне яркой образности других иконописцев подкупает светлым, возвышенным настроением. Открыты и простосердечны выражения лиц пер-



«Георгий Победоносец». 2-я пол. XIX в., Западная Украина. Стекло, масло. Музей народной архитектуры и быта (Киев). Фото Л.М. Поповой



«Богоматер с младенцем». 2-я пол. XIX в., Западная Украина. Стекло, масло. Музей народной архитектуры и быта (Киев). Фото Л.М. Поповой

сонажей: Богоматери, склонившейся в жесте всепоглощающей материнской любви над колыбелью; Иосифа, смиренно смотрящего на явленное чудо; царей с дарами в руках. Удивительна по трогательной наивности изображения такая органичная для народной иконы деталь — божественный младенец, запеленутый в разноцветные пелены, возлежащий на цветущем ложе, согревается дыханием белоснежного жеребенка и круглобого серебристого бычка.

Народная икона, напоенная светом и обещанием счастья, выполняющая функцию оберега в структуре «доброй магии», была призвана защищать простого труже-

ника от бед и горестей реальной жизни, помогала сохранить ему человеческое достоинство, духовное богатство, веру в добро и справедливость.

Примечания

¹ В науке утвердилась точка зрения на народную иконопись нового времени как на общекультурное явление для стран Центральной, Восточной и ряда стран Западной Европы. См. об этом: Grabowski J. *Sztuka ludowa w Europie*. Warszawa. 1978. Однако об украинской народной иконописи XIX в. до последнего времени не было научных публикаций. См. работы автора: Народная икона и церковь // Наука и религия. 1985. № 10; Деякі аспекти українського народного іконопису XIX ст. // Народна творчість та етнографія. 1989. № 2.

² ЦГИА Украины. Ф. 127, оп. 756, № 174.

³ Левченко М.М. Несколько слов о жилище и пище южно-русов // Записки Юго-Западного отдела имп. Русского географического общества. Т. 2. Киев, 1875. С. 139.

⁴ ЦГИА Украины. Ф. 127, оп. 756, № 274

⁵ Черниговский государственный областной архив. Ф. 127, оп. 3а, № 2440.

⁶ Народ про релігію. Збірник фольклорних творів / Упорядкування М.С. Родіни та Ф.Д. Ткаченко. Київ, 1958. С. 42—43.

⁷ Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981. С. 83.

⁸ Там же.

⁹ Лазарев В.Н. Новгородская иконопись. М., 1976. С. 6.

¹⁰ Горький А.М. Из письма к зав. редакцией журнала «Наши достижения» В.Т. Боброву // Москва. 1957. № 12. С. 188.

¹¹ Иващенко Л.С. Религиозный культ южно-русского народа в его пословицах // Записки Юго-Западного отдела имп. Русского географического общества. Т. 3. Киев, 1875. С. 76—77.

¹² Там же.

¹³ Флоренский П. Иконостас. Богословские труды. М., 1972. Вып. 9. С. 99.

¹⁴ Левченко М.М. Несколько слов о жилище и пище южно-русов, с. 139.

¹⁵ ЦГИА Украины. Ф. 127, оп. 756, № 274.

¹⁶ Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры, с. 129.

¹⁷ Подсчет осуществлен автором на основе анализа иконописного фонда Киево-Печерского историко-культурного заповедника.

¹⁸ Черниговский государственный областной архив. Ф. 127, оп. 3ф, № 2440.

¹⁹ Флоренский П. Иконостас, с. 105.

²⁰ Гринченко Б.Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Вып. 3. Чернигов, 1899. С. 40

²¹ Народ про релігію, с. 43—44.

²² Гнедич П.А. Материалы по народной словесности Полтавской губернии, Роменский уезд. Вып. 2. Полтава, 1915. С. 12.

²³ Ігри та пісні. Весняно-літня поезія трудового року. Київ, 1963.

²⁴ Календарь Черниговской губернии на 1887 год. Чернигов, 1886. С. 688.

²⁵ Базилиевич Г. Местечко Александровка Черниговской губернии Сосницкого уезда // Этнографический сборник. Вып. 1. СПб., 1853. С. 323.

²⁶ Волков Ф. Этнографические особенности украинского народа // Украинский народ в его прошлом и настоящем. Т.2. Петроград, 1916. С. 53.

Автор благодарит сотрудников Музея народной архитектуры и быта (Киев) Л.Г. Орел и Л.В. Бурковскую за помощь в отборе памятников народной иконописи.

* В традиционной символике славян, в том числе украинцев, отношение к цветам не так однозначно. См. противоположное мнение по этому вопросу: Виноградова Л.Н. Цветочное имя русалки: славянские поверья о цветении растений // Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы. М., 1995. С. 231—260. — Ред.

Н.И. ТОЛСТОЙ

Мифологическое в славянской народной поэзии.

2. Предсказание смерти в колоде или сосуде

В первом этюде о мифологических мотивах в славянском фольклоре, озаглавленном «Между двумя соснами, елями» (см.: Живая Старина. 1994. № 2. С. 18–19), говорилось, помимо прочего, о сербской эпической песне «Смерть Королевича Марка». Упоминался и такой эпизод песни: Королевич Марко по совету вилы поднимается на одну из вершин Урвин-горы, заглядывает в колодец, стоящий между двумя елями, и видит, что его ожидает смерть. В песне не сказано, что именно он увидел в колоде, и я в своем первом этюде, желая подробнее раскрыть символику двух елей, оставил эту деталь без внимания.

А она выглядит так: герой Марко

наднесе се над бунар, над воду,
над водом је лице огледао:
а кад Марко лице огледао,
виђе Марко кад ће умријети.

нагнулс над колодцем, над водой,
над водой он глянул на себя,
а когда Марко глянул на себя,
увидел Марко, что (когда) он умрет.

Понять, что увидел Королевич Марко, глянуп на свое отражение в колоде, помогает другая, не менее известная сербская эпическая песня — «Начало бунта против дахий». Эта песня повествует о прологе сербского восстания против турецких насаждений и узурпаторов власти («дахий»), вспыхнувшего в 1804 году под водительством Карагеоргия — Георгия Черного, как называл его Пушкин и пушкинские современники.

В этой песне прежде всего поется о знамениях, предвещавших восстание, о чудесных явлениях, когда «на небе святые начали воевать» («небом свеци стали војевати»). Тогда от дня св. Трифона (1.II ст. ст.) до Юрьева дня (до светог Ђурђа — 23.IV ст. ст.) месяц каждую ночь не сходил с небосвода, затем от Юрьева дня до дня св. Дмитрия (26.X ст. ст.) по небу плыли кровавые облака, как кровавые знамена; гром загрел зимой в день св. Саввы Сербского (14.I ст. ст.), а в день Честных вериг ап. Петра (16.I ст. ст.) было землетрясение на востоке, и, наконец, к концу зимы, в день св. Трифона, трижды восходило солнце и трижды оно «играло»¹ («један данак три пута се вата и три пута игра на истоку»). Все это делали святые, побуждая сербов взяться за оружие («да се Србљи на оружје дижу»). Тогда же было предзнаменование и самим дахиям — туркам, захватившим власть и притеснявшим сербский крестьянский люд, сербский народ. Чтобы узнать свою судьбу, дахия сделали из стекла круглый противень — «тепсию», зачерпнули им воды из Дуная и вынесли его с водой на башню Небойшу, что стоит в Белграде на дунайском берегу. В эту тепсию они «похватили» небесных звезд («у тепсију звјезде поваташе»)², а затем

Око ње се састаше дахије,
над тепсијом лице огледаше,
Ка дахије лице огледаше,
све дахије очима виђеше:
ни на једном главе не бијаше.

Вокруг нее собрались дахия,
над тепсией на себя посмотрели.
Когда они на себя посмотрели,
все дахия своими глазами увидели:
ни у одного из них не было головы³.

Раздосадованные дахия разбили стеклянную тепсию, сбросив ее с башни в Дунай, а сами обратились к священным книгам, к Корану, чтобы из них узнать свое будущее. Будущее, однако, не предвещало им ничего хорошего: книги говорили, что их дома будут сожжены, а головы снесены с плеч. Озлобившись и пытаясь предотвратить свою гибель, турки-мусульмане⁴ начали резать сербских «князей» (сельских старейшин), но в итоге потерпели поражение от сербского вождя Карагеоргия. Таковы фрагменты мифологических представлений в двух упомянутых сербских народных песнях из классического собрания сербского фольклора начала XIX века Вука Стефановича Караджича.

Согласно сербским народным верованиям, смерть может

предсказывать не только отражение в колоде, в сосуде с водой или растопленным жиром, маслом, но и тень на стене от свечи, если эта тень останется без головы. При этом так же, как отражение в колоде или в сосуде, имеющее силу предсказания, должно быть, как правило, на определенном месте (на вершине горы, между двумя елями, на башне Небойша) или после определенного действия (оставления воды в посудине на ночь «под звездами»), отражение на стене от свечи должно быть во время рождественской трапезы в Сочельник. В этом случае оказывается обязательным еще один фактор — фактор времени.

Так, каждый серб в районе Болевца (Восточная Сербия), садясь в Сочельник за семейную трапезу, сразу же оглядывался и смотрел, есть ли на стене тень от его головы. Если тень была, считалось, что в будущий Сочельник он будет снова за такой же трапезой, а если тени не было, не будет и человека через год. Поэтому все, садившиеся ужинать, старались сесть так, чтобы тень от их голов падала на стену. В той же Восточной Сербии, в Поморавье, около города Алексинца, в Сочельник в рождественский пирог, называемый *нива* («хлебное поле»), ставилась свеча и также обращалось внимание на то, как падает тень от головы, ибо отсутствие тени предвещало смерть в грядущем году. А в Гуже, в центре Шумади, в тот же торжественный вечер следовало смотреть на себя в посудину с растопленным салом от жертвенного животного («од божиње печенице»). Считалось, что тот, кто не увидит себя в посудине, скончается в том же году. Сербь в Центральной Боснии, в районе Високо, также гадали о своей жизни и смерти по рождественской свече, вернее по тени, от нее возникающей, а также по отражению лица в растопленном меде и масле.

Не менее убедительное подтверждение нашим толкованиям мифологических мотивов в сербском народном эпосе дают данные болгарских народных верований. Так, в Пловдивском крае на Еньов день, т.е. в день, известный у русских как день Ивана Купалы (Рождество св. Иоанна Крестителя — 24.VI ст. ст.), ранним утром на рассвете жители села Дыбене смотрели в колодец. Они верили, что увидеть себя в колоде без головы — значит, не дожить до будущего года и что смерть также настигнет того, кто рано утром в тот же Еньов день пройдет по дороге или тропинке и от него упадет на землю тень без головы (запись Ж. Стаменовой и Т. Колевой, 1974 г.).

На крайнем юго-востоке Болгарии, в Страндже, в селе Моряне на Еньов день ходили к колодцу с зеркальцем. Нужно было пустить «зайчика» в колодец, чтобы увидеть покойников. В другом странджанском селе, Малко Тырново, на Троицу ходили к колодцам, называемым *Газман гераните*, тоже чтобы увидеть, но уже без зеркальца, тех, кто ушел на тот свет (запись Ж. Йордановой, 80-е гг. XX в.).

Интересен пока единственный пример иного порядка, а именно обращение к магии колодца в случае родов, а не смерти, прихода на белый свет, а не ухода из него. Сербь на Косовом Поле, живущие в верховьях реки Моравы, полагали, что при трудных родах роженица должна пойти к колодцу и посмотреть на свое отражение в колодезной воде («да се види своју сенку»). После этого она легко родит ребенка. Хотелось бы в связи с этим поверьем напомнить, что у сербов беременная женщина часто называется *самодруга* (ср. русск. *самдруг* 'двое, вдвоем'), поэтому увидеть свой облик, получить второе лицо, хотя бы и отраженное, значило раздвоиться, освободиться от второго существа, от бремени.

Таким образом, и водная гладь в колоде, и поверхность растопленного жира, масла или меда выполняли ту же функцию отображения, что и зеркало. Надо полагать, что ими пользовались еще до появления зеркала, а в ритуалах их предпочитали как более архаический способ увидеть себя. На том же основании сербь в Сочельник во время ужина не брали вилки и ложки, сидели не за столом, а на полу, на сене, воспринимая этот архаический вид трапезования как обрядовый. И зеркало, и растопленный жир,

масло, мед и особенно вода в колоде представляют собой, согласно народным верованиям, границу между земным и потусторонним миром, этой и «той» жизнью, окно в иной мир. В силу своей пограничности они могут быть в определенное время опасны (вспомним обычай завешивать зеркало, когда в доме покойник), но и нужны для некоторых магических действий, прежде всего для гаданий, так как через эту границу, через это «окно» можно заглянуть в будущее. Все они так или иначе используются в магических процедурах, сакральность которых усиливается и подчеркивается определенным временем — обгнго Сочельником или Еньовым днем (днем Ивана Купалы), порой зимнего и летнего солнцеворота.

О том, как связано зеркало с культом покойников и как с ним следует поступать в ряде ритуалов, хорошо рассказано в статье С.М. Толстой «Зеркало в традиционных славянских верованиях и обрядах», и это освобождает меня от необходимости подробного обоснования приведенных положений.

Примечания

¹ Об игре солнца см.: Толстая С.М. Солнце играет // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Польши на общеславянском фоне. М., 1986. С. 8—11; Лепер Е.Р. Южновеликорусский летний обряд «караулить солнце» // Этнография. 1928. №2. С. 32—64.

² «Нахватать» звезд означало оставить посудину с дунайской водой на ночь под открытым небом, чтобы в воде отразились звезды. Обряд этот широко распространен у балканских славян. Так, болгары в Добрудже в канун «старого» Нового года, или дня св. Василия Великого, ставили воду на ночь «под звезды» и затем, на Новый год, с этой водой гадали (Добруджа. Этнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974. С. 332.).

³ Словосочетание «огледати лице», как видно из двух приведенных отрывков, особенно из второго, означает не «увидеть отражение лица», а «увидеть отражение себя, своего облика». Сербское слово *лице*, помимо значения «лицо», имеет значение «облик, вид, передняя часть тела». Ср. русск. *лицо* и *изнанка* в одежде и т.п. Очевидно, что в песне «Смерть Королевича Марка» Марко увидел себя без головы.

⁴ В XIX веке и ранее турками называли не только турок, но и людей говорящих по-сербски и даже не знающих турецкого языка, но исповедующих ислам. Православие называлось словами *српска вера* («сербская вера»), а мусульманство — *турска вера* («турецкая вера»).

Литература

Карачий Вук Ст. Српске народne pjesme. Београд, 1954; књ. II. С. 426 — 431; књ. IV. С. 119—139. Антонијевић Д. Алексиначко Поморавље // Српски етнографски зборник (далее — СЕЗБ). Књ. LXXXIII. Београд, 1971. С. 175; Архив на Етнографски институт и музеј. София, № 880 II, Пловдивско, 1974; Бандић Д. Народна религија Срба у 100 појмова. Београд, 1991. С. 99—102; Грбић С. Српски народни обичаји из Срза Бовљачког // СЕЗБ. Књ. XIV. Београд, 1909. С. 87; Иорданова Ж. Някои механизми за създаване на нови обредни практики като обект на етномузикологията // Български фолклор. Т. XII. Кн. 2. София, 1986. С. 37—50; Петровић П. Ж. Живот и обичаји народни у Гружи // СЕЗБ. Књ. LVIII. Београд, 1948. С. 325; Толстая С.М. Зеркало в традиционных славянских верованиях и обрядах // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 111—129; Филиповић М.С. Живот и обичаји народни у Височкој нахији // СЕЗБ. Књ. LXI. Београд, 1949. С. 189; Vukanović T. Srbi na Kosovu. II. Vranje, 1986. S. 214.

В.В. УСАЧЕВА Ритуальный обман в народной медицине

В традиционной культуре болезнь представляется в виде враждебной силы, которая непрошено вторгается в жизнь человека, в его пространство, для чего использует разные способы. Она обманывает жертву, меняя свой облик, подступом, хитростью заставляет вступать с ней в контакт. Принимая антропоморфный вид, просит о помощи, окликает человека, когда он спит; лихорадки являются во сне и задают вопросы, на которые не следует отвечать: если ответишь — заболеешь, промолчишь — избежишь встречи с недугом [10: 123]. М. Фасмер в «Этимологическом словаре русского языка» склонен считать рус. *лихоманка* табунистическим названием, в основу которого легло значение «плутовка, обманщица» (ср. также *лихоман* «плут, обманщик», *лихоманить* «причинять зло», «наносить вред», от *лихо манить*); Потебня предполагает значение «замышлять зло» и сравнивает слово с греч. *δυσμενής*, что менее убедительно.

Возможно, в ответ на обманные действия духов болезней используется такой способ избавления от них, как обман, — по принципу *similia similibus curantur*. Чаще других обман применяется при лечении лихорадки.

Чтобы обмануть недуг, используют и действие, и слово. Лихорадку можно сбить с толку направлением следов, для чего больной уходит из дому пятась, идет к бане, конюшне, сараю, где и прячется. Это делается в убеждении, что болезнь, увидев следы, ведущие к дому, зайдет и, не найдя больного, уйдет ни с чем [10: 124]. (Ср. подобное правило при встрече с мифологическими персонажами: от банника можно убежать задом наперед.) Запутать болезнь можно было, выйдя из дому и тут же вернувшись обратно, ступая по своим следам. Полагали, что болезнь не будет искать больного и, увидев следы, ведущие из дому, уйдет в уверенности, что человек не вернулся.

От лихорадки скрывались в надежде, что она не сможет отыскать человека. Прятались на чердаке, на конюшне, под чаном, под корытом, из которого кормили свиней, в отхожем месте; перед началом приступа залезали в печь [11: 207]. Полагали, что, не найдя свою жертву, болезнь уйдет и больше не вернется. Правда, иногда болезнь находила человека и в печи, и нужно было вытерпеть, когда она начинала душить, давить печью или представлять кем-то [13: 282].

Лихорадку обманывали, притворяясь за несколько часов до наступления пароксизма уже охваченными им. Так же поступали, желая отвлечь болезнь от себя: чтобы не подхватить лихорадку, придя домой после посещения больного, прикладывались на некоторое время одержимыми лихорадкой [13: 348].

Магические формулы, использовавшиеся при лечебных ритуалах, также могли выражать заведомую ложь. Иногда жилище покидали тайком, написав на двери, что больного нет дома. Перед началом приступа лихорадке оставляли «послание», в котором ее просили: «Вчера приходи», «Дома нет, приходи вчера» или: «Марья Иродовна, приходи ко мне вчера» [3: 403, 402]. Как отмечает В.И. Даль, слова «приходи вчера» используются в народе не только в заговоре от лихорадки, но и в мысленном ответе домовому, когда почудится, что кто-то зовет по имени [3: 930].

В Польше больной перед приступом озноба прятался в дальний угол конюшни, а кто-нибудь в это время писал на двери: «Niema Wojtki w domu» («Войтка нет дома»). Берили, что болезнь, прочитав адресованные ей слова, уйдет [18: 96—97]. Так же поступали в Чехии, где лихорадку просили не приходить, добавляя при этом: «Zemnice! nechod' k nam; Jenik není doma — šel na hory» («Лихорадка, не приходи к нам; Янека нет дома — ушел в горы») [1: 84]. В некоторых местах России таким образом поступали во время падежа скота: в Смоленской губ. на воротах писали, что на дворе нет ни коров, ни овец, ни лошадей [1: 84].

Иногда больной, спрятавшись в печь или в трубу на крыше, звал лихорадку: «Ty mnie szukasz, a ja tu» («Ты меня ищешь, а я здесь») [18: 97].

Кроме надписей на дверях с ложным сообщением использовали обман словом, который должен был испугать болезнь и побудить ее уйти. В Обонежье Г.И. Куликовским был записан случай, когда колдун, лечивший мужика, сказал громко, чтобы слышала лихорадка: «А теперь я буду пороть тебя розгами». Испуганная предстоящей поркой лихорадка удалилась [9: 48].

Редкий случай избавления от болезни путем произнесения заведомо ложного сообщения зафиксирован М. Федеровским у белорусов. Больной идет в корчму на краю села, просит две рюмки водки, одну выпивает, а платит за обе и при этом говорит: «Siudy maja ciotka zaraz prydzie, to hetu haŭielku wupje» («Сейчас сюда придет моя тетка [так называется лихорадка. — В.У.], и выпьет эту водку») [16: 406, № 2480].

Иногда для избавления от недуга следовало прикинуться мертвым. По вятским поверьям, чтобы избавиться от лихорадки, больной обмазывал лицо сажей или грязью и забирался в репную яму. Там он лежал, не шевелясь, пока к краю ямы не подходила лихорадка. Она начинала просить больного выйти оттуда, но он должен затаиться и не подавать признаков жизни. Лихорадка наконец выходила из себя, плевала на лежавшего и говорила: «Не приду к тебе больше вовек! Ты безобразен, выпачкан, обмаран!» — и уходила навсегда [13: 347].

В Сибири все болезни представляли обычно в образе женщины. Поэтому считалось естественным бороться с ними с помощью обмана или запугивания. Например, в Бурлинской вол. больной лихорадкой выходил из дома и накрывался корытом. Иродовны (так назывались здесь лихорадки), найдя его в корыте и думая, что он умер и лежит в гробу, оставляли его в покое. Верили, что исполнение этого ритуального действия принесет облегчение [10: 124].

В Витебской губ. существовало поверье, что от лихорадки можно излечиться, заманив ее в могилу. Когда начинался приступ болезни, больной бежал на ближайшее кладбище и прятался между двух свежих могил. Лихорадка, пришедшая вместе с человеком, увидев свежую могилу и следы человека, спешила вслед за своей жертвой, а больной бежал домой, но уже без лихорадки

ВАЛЕРИЯ ВАСИЛЬЕВНА УСАЧЕВА, канд. филол. наук; Институт славяноведения и балканистики РАН (Москва)

[12: 276. Примечание № 349, с. 23].

У болгар известен способ лечения, заключающийся в том, что больной ложился в специально для этого выкопанную яму, после чего его протаскивали через расщепленный прут шиповника. Прут вместе с одеждой больного закапывали в яму в полной уверенности, что закапывают и уничтожают болезнь [8: 142]. Символическое погребение живого с последующей заменой человека его одеждой или предметом, на который перешла болезнь, широко практиковалось у южных славян для защиты оставшегося в живых близнеца или «одномесечника» [14: 84—85].

Вера в магическую силу обмана отразилась в таком действии, как уход ночевать к соседу, причем это нужно было сделать так, чтобы об этом никто не знал [13: 352]. У южных славян больному следовало ночевать двенадцать ночей подряд в двенадцати чужих домах или в доме, в котором давно никто не живет. В некоторых местах советовали для избавления от болезни переменить место жительства.

Чтобы излечиться от сибирской язвы, делали чучело человека и, выбросив его через окно из избы, относили на кладбище. Таким образом пытались болезнь ввести в заблуждение и направить ее в другое место [13:384].

По народным представлениям, от болезни можно было избавиться, выманив ее из дому и уведя далеко от села. Для этого недужный, а вместе с ним и недуг, поселившийся в нем, уходил в лес, к реке и там оставлял непрошеного гостя, а сам убегал что есть силы. Домой следовало возвращаться другим путем, чтобы напасть не нашла дорогу обратно и вновь не прицепилась.

Иногда для избавления от лихорадки достаточно было снять после приступа рубаху и бросить ее на дорогу подальше от дома. По дороге туда и обратно нельзя было оглядываться из боязни, что болезнь может пристать снова [16: 406, № 2479].

В карпатоукраинских селениях верховьев р. Днестр приписывали лихорадку злобе самого дьявола. Тот, кто хотел от нее избавиться и перехитрить дьявола, выбрасывал на дорогу клочок от своей рубахи, передника или платок с мыслью, что кто-нибудь, польстившись на брошенную вещь, поднимет ее и вместе с ней заберет лихорадку [17: 119].

Весьма результативным считалось изменение своей наружности, для чего чернили лицо сажей, переодевались в чужое худое платье [1: 84], чтобы не быть узнанным лихорадкой, когда она вздумает повторить свое посещение. Иногда подобные действия мотивировались иначе: испугавшись безобразного вида недужного, болезнь отстанет [13:347]. В Сургуте с этой целью мазали дегтем руки, ноги, спину [11: 207].

Во Владимирской губ. притворялись умершими, прятались, пачкали одежду дегтем не только от лихорадки, но и от холеры [2: 143].

Обманывая лихорадку, притворялись мертвым животным, для чего, отыскав остов павшей скотины, ложились в ребра и оставались там до конца приступа [6: 803].

Болезнь выманивали с помощью произнесения определенных магических слов и действий на какой-нибудь предмет (например, лечение болезни «волос» с помощью ржаного колоса) с последующим его уничтожением, веря, что с предметом гибнет и болезнь, перешедшая на него, — сгорает, тонет и т.п. Безветренного духа заманивали в сосуд, табакерку, коробочку; замыкали лихорадку в яйцо: из сырого куриного яйца вынимали пленку, пеливали в нее и вешали на палочке на чердаке [13: 350]. Лужичане при короточении помещали капелюху крови в яичную скорлупу и бросали ее в огонь — кровь тут же останавливалась.

Эвфемизмы и табу также можно рассматривать как обман, если не болезни, то себя (своего рода самообман). Полагали, что, назвав недуг другим именем, можно избежать неприятности. Обращаясь к болезни, использовали разного рода табуированные наименования, эвфемизмы, почтительные обращения, называли ее по имени отчеству: *Марья Иродовна, Оспа Осповна, Царевна Васильевна*. Употребляли слова-заменители: она, *лихая, проклятая, поганая*, но к этому еще добавляли: «Не здесь будь сказано!» [13: 350]. Ср. ласковые обращения к болезням, чтобы снискать их расположение, употребляемые болгарами: *сладки-медени, медени-маслени, живи-здрави, благи*. Подобные обращения известны и сербам: *богине, добрица, бела-црвена*.

Обманные действия и слова выступают в разных обрядовых контекстах, но подчинены они одной идее — избавлению человека от болезни, ее изгнанию.

Иногда с больными производили действия не очень приятные, будучи уверены, что делают это не с человеком, а с болезнью, поселившейся в нем. Лихорадке предлагали выпить вина, которое больной должен был пить через непрочищенный чубук. По народным представлениям, это заставит болезнь тут же уйти, обидевшись на такое с ней обращение. Больному вместе с питьем (например, водки), давали выпить нечетное количество вшей, о чем он не должен знать [19: 174] или хлеб в паутине, но так, чтобы ему было неизвестно, что он глотает.

Обманом болезни можно считать и тайное срезание колтуна во время сна больного: если бы удалось срезать колтун в тот момент, когда и

болезнь, находящаяся в человеке, спит, то больной выздоровел бы; но если болезнь проснулась во время этой процедуры, то человек бывал наказан — все тело его покрывалось нарывами [20: 209].

По мнению Д.К. Зеленина, мотив ритуального обмана болезни отражен в обряде передачи новорожденного после крещения в окно, а не в дверь в тех случаях, если дети в доме умирали в младенчестве. Это действие совершали крестные родители. Нередко в подобных случаях исполнялся еще один ритуал: ребенка, принесен из церкви, крестные во дворе дома клали в корыто, из которого поят лошадей [7:324].

Стремление спасти, оградить новорожденного от смерти, болезни, обмануть злую судьбу известно и другим славянским народам. Особые обряды совершались в тех случаях, когда в семье уже умирали младенцы. Например, в Словакии женщина уходила рожать в дом к соседям, имевшим здоровых детей [4: 51]. Лужичане считали, что если ребенок родился в несчастливый час и все его предшественники умирали, то перед тем, как идти в церковь на крестины, надо протаскать его через колесо телеги, чтобы таким образом защитить от влияния злых духов, или же вынести через окно [4: 84].

В Болгарии с целью перехитрить *орисниц* (духов судьбы) в семьях, в которых дети «не держались», умирали в младенчестве, ребенку давали три имени, готовили три пеленки, три раза на него плевали, три раза обертывали поясом. Иногда новорожденного на третью ночь переносили в другой дом, а в люльку вместо него помещали какой-нибудь предмет [5: 55—56]. У македонцев в окрестностях Охрида свекровь берет пепел, рассыпает его от печки до двери и отпечатывает следы ступней младенца со словами: «Когда придут искать тебя наречницы, пусть по твоим следам подумают, что ты в загоне для овец, и сюда не приходят» (по сообщению И.А. Седаковой). В Кратове (Македония), если ребенок заболел эпилепсией, ему изменяли имя.

Интересный пример защитной магии с использованием ритуального обмана записан в Польше (с. Вырыки Хелмского воев.). Если человек умирал от тяжелого недуга (например, от рака), на него запрещалось смотреть, чтобы болезнь не перешла на смотревшего. В доме умирающего переворачивали горшки и миски вверх дном, чтобы показать болезни, что в доме никого больше нет, после этого все уходило из избы. Иногда духу болезни оставляли что-нибудь живое, например, кошку [15].

Подобным образом спасались от чумы и холеры южные и восточные славяне: во всех домах гасили свет, иногда и огонь в печах. Это было знаком, что село, дома необитаемы и что болезнь может пройти мимо, так как ей нечего здесь делать. Другой способ обезопасить себя от чумы во время эпидемии этой страшной болезни заключался в том, что в домах вынимали оконные рамы, не зажигали света, желая показать, что в доме никто не живет.

Как видим, ритуальный обман в его вербальном и акциональном вариантах является, по народным представлениям славян, действенной мерой в борьбе с нечистой силой, в том числе с болезнями, постоянно докучающими человеку.

Список литературы

1. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. Т. 3. М., 1994.
2. Быт великорусского крестьянина-землепашца. Описание материалов Этнографического бюро кн. Тенишева. СПб., 1993.
3. Даль В.И. Пословицы русского народа. М., 1957.
4. Дети в обычаях и обрядах народов Западной Европы. Т. 1. М., 1995.
5. Этнография на България. Т. 3. София, 1984.
6. Зеленин Д.К. Описание рукописей Ученого архива Импер. Русского географического общества. Вып. 2. Пг., 1915.
7. Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991.
8. Илчев А.Т. Растения от българско фолклорно гледище // Списание на Българската академия на науките. Кн. 8. София, 1919.
9. Куликовский Г.П. Похоронные обряды Обонежского края // Этнографическое обозрение. 1890. Кн. IV. № 1.
10. Миненко Н.А. Живая старина. Будни и праздники сибирской деревни. Новосибирск, 1989.
11. Неклепаев И.Я. Поверья и обычаи Сургутского края [Отдельный оттиск из Записок Западно-Сибирского отделения РГО].
12. Никифоровский Н.Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.
13. Русский демонологический словарь / Автор-составитель Т.А. Новичкова. СПб., 1995.
14. Толстой Н.И. Заклинания, связанные с институтом побратимов и «одномесечников» // Этнолингвистика текста. Семантика малых форм фольклора. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. Ч. 1. М., 1988.
15. Archiwum Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego.
16. Federowski M. Lud białoruski na Rusi Litewskiej: Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877—1905. T. 1. Kraków, 1897.
17. Gołbiewski Ł. Lud polski, jego zwyczaj, zabobony. Lwów, 1884.
18. Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 3. Kujawy. Cz. 1. Wrocław, 1962.
19. Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 31. Pokucie. Wrocław—Poznań, 1963.
20. Werenko F. Przyczynek do lecznictwa ludowego // Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. T. 1. Kraków, 1896.

Картины Николая Сергеевича Фомичева (1902—1981) — это не художественный комментарий к фольклорным и этнографическим источникам. Это размышления русского интеллигента, московского художника на тему русской духовной культуры, традиционных верований, язычества и христианства. В своих работах Н.С. Фомичев пытался создать обобщенно-поэтический образ русской старины, в которой древнее мировоззрение славян тесно переплеталось с христианством. Славянское язычество для него было связано с поэзией природы, а христианство — с духовностью и с высшим ее проявлением — общечеловеческой Любовью. Именно этот сплав и определил, по мнению художника, самобытность русской культуры. Обращение к традициям, сохранение старинных верований, обычаев и обрядов и в то же время постоянное стремление к духовному совершенству, осуществляемое через познание христианских идеалов, сформировало понятие «русское», в котором определяющей доминантой является духовность. Состояние нравственного, духовного подъема Н.С. Фомичев считал одной из характерных черт русской души.

Эта мысль получила образное воплощение в картинах «Православные праздники» — серии из восьми полотен, над которыми художник работал в период с 1959 по 1980 г. (ныне находятся в художественном музее Ростова Великого). Картины как бы двухъярусны. В верхней части, составляя смысловой центр, помещаются композиции на сюжеты православных икон Покрова Пресвятой Богородицы, Благовещения, «Троицы» Андрея Рублева, Преображения Господа нашего Иисуса Христа и других. Все остальное пространство художник отдает изображению обычаев русского народа, приуроченных к этим праздникам. В композиции «Рождество» перед нами предстает древний славянский обычай «греть покойников»; в «Благовещении» запечатлена традиция выпускать на волю птиц и обычай подниматься в этот день на возвышенные места, чтобы «кликать весну»; на картине «Троица» мы видим ритуал «завивания венков», а в «Успении» — «бороду», ритуал окончания жатвы.

Представляемая на страницах журнала «Живая Старина» серия «Заговоры» (название условно) — это своеобразные иллюстрации к классическим трудам по русскому фольклору и мифологии — книгам А.Н. Афанасьева, И.П. Сахарова, И.М. Снегирева, А. Терещенко. Опи-

Художник Н.С. Фомичев и его серия «Заговоры»



Николай Сергеевич Фомичев. 1980 г. Фото М. Бурно

раясь на описания и фольклорные тексты, художник попытался представить тему ворожбы, гадания, контакта с демоническими силами, воспроизвести ситуацию, разворачивающуюся на границе двух миров.

«Заговор от призороков» — прямая иллюстрация к тексту из сборника И.П. Сахарова «Сказания русского народа»: «Посреди Окияна-моря выходила туча грозная с буйными ветрами <...> нагонялись волны на высок терем, налетали орлы черны на широк дол, выходила красная девица к загорному студенцу, во тоске, во кручине, садилась красная девица вокруг студенца...» [1, с. 71].

«Заговор на след» — попытка «увидеть» сущность магических действий, производящихся с целью навести порчу на человека, посеять раздор между влюбленными, отомстить недоброжелателю. Думается, что сюжет этой картины художник также почерпнул из «Сказаний русского народа», где представлено подробное описание всего ритуала [1, с. 79—81].

«Заговор от тоски» — своеобразная художественная компиляция, построенная на основе различных заговорных текстов, которые произносились на ут-

ренней заре, над проточной водой [1, с. 71; 2, с. 181—183, 189—190]. В композиции присутствует и метафорический образ тоски-змеи, которая терзает человека, «въедается» в него, «высасывает» сердце [1, с. 75]. Именно эту «змею подколодную» — тоску, болезнь, вражду — уносит прочь «душа реки», к которой обращены слова о помощи.

«Чары на волосы» — это отражение народных представлений о том, что при помощи волос можно «извести» человека, «передать» болезнь, наслать порчу. Для этого нужно завладеть прядью волос

того, кому хотят причинить вред, произнести над волосами заговор или совершить магическое действие — закопать, сжечь [3, с. 420—423]. Один древнерусский рукописный сборник сохранил описание сложного ритуала наведения порчи и заговорный текст, которым сопровождалось действие. Похищенный волос выступает здесь в качестве «знадбы» (т.е. признака) жертвы [4, с. 165—166].

Представленные работы — не единственные в наследии Н.С. Фомичева, где художник обращался к теме верований и преданий. Существует еще серия «Вещие птицы русского народа», картины «Самсон-володей», «Птица Сирин», «Оберег». В каждом из этих полотен отразилось отно-

шение нашего современника к традициям, известным городскому жителю в основном по литературным произведениям и фольклорно-этнографическим сводам XIX в., составляющим в наше время популярное чтение.

Вдова художника, Вера Юрьевна Фомичева, бережет квартиру, в которой они жили вместе с Николаем Сергеевичем, такой, какой она была пятнадцать лет назад, — с множеством книг и прекрасных картин. Фрагменты публикуемых воспоминаний художника были записаны в 1980 г. с его слов другом семьи, психотерапевтом Марком Бурно: «Художник рассказывал то, что ему было дорого, и я записывал (магнитофона у меня тогда не было). В этих записях нет ничего от меня, кроме бережного отношения к словам Николая Сергеевича».

Литература

1. Сахаров И.П. Сказания русского народа. М., 1990.
2. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1—3. М., 1994.
3. Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. Т. 1. М., 1995.
4. Елеонская Е.Н. Сказка, заговор и колдовство в России. М., 1994.

О.В. БЕЛОВА



«Чары на волосы»

<...> Родился в рубашке. Это считалось счастьем. Не могу пожаловаться: я счастлив всю свою жизнь. В самых тяжелых условиях жизни люди ко мне очень хорошо относились.

Родился в Москве на Каланчевской улице в двухэтажном доме своего деда — Алексея Васильевича Фомичева, основателя русской мануфактуры. В этом великолепном старинном особняке, недалеко от станции Каланчевская, сейчас железнодорожная поликлиника. Родился в квартире на втором этаже, в левой части. Помнится, как дед пригласил на свою половину. Внизу жили дядя Аркадий с женой. Дядя Аркадий, архитектор, спал в продавленном диване. У него был кирпичный завод и единственный в Москве маленький красный автомобиль <...>

Помнится моя маленькая голубая комната. Стены покрашены масляной краской. У сестры с братом — по своей отдельной комнате, а я жил вместе с няней и любил, когда она зажигала лампадку возле иконы. Няня Арина — толстая, большая женщина, любительница выпить <...>

Дядя Виктор Алексеевич попросил деда выделить ему наследство. Дед дал ему 200 тысяч. Дядя купил в Ницце дом и сдавал квартиры даже американцам. В 1905 году мы всей нашей семьей (отец, мать, дети) и с прислугой поехали к дяде в Ниццу, подальше от революционных беспорядков, и дядя нам тоже сдал квартиру (100 рублей в месяц). За границу поехали в карете с парой лошадей, таинственно <...>



«Заговор на след»

В Ницце няня Арина продолжала выпивать. Гуляя со мной, заводила в рестораник, брала рюмку портвейна, давала мне попробовать глоточек. Еще запомнилось, как были с ней там в овощном магазине, купили корзинку красных помидоров. Одну маленькую помидорину положил в карман, забыл о ней, раздавил и заплакал.

В доме под нами снимал квартиру маркиз. Когда няня укладывала меня спать, я все спрашивал, что за зубцы на потолке. Она пугала меня, что это чертики. Я вскрикивал, выпрыгивал с постели. И вдруг открывается дверь, входит слуга в ливрее и говорит по-французски, что мы мешаем спать <...>

Отец, Сергей Алексеевич Фомичев, как-то технически работал по детским книгам и журналам (например, в журнале «Семья и школа»). Сам писал лирические и философские стихи. Издал сборник «Песни земли». [В доме Фомичевых хранится книга в переплете с тиснением «Стихотворения Сергея Фомичева (1897–1898)», напечатанная на машинке, и изданная в 1916 году в Москве книжечка-брошюра стихов «С.А. Фомичев. Солдатский сборник». — М.Б.]. Тянуло его к русской истории. Ранние его стихи — о Куликовской битве, о славе России. Эти гены передались и мне <...>

Помню, как в ту пору осенью в Москве мужики рубили капусту сечками в деревянных корытах. Давали кочерыжку, если попросишь. Обилие кочанов вокруг <...>

Дед прожил 72 года и свои двенадцать миллионов завещал церкви. И только немножко денег — детям. Наша семья переселилась из особняка (на Каланчевской) на Большую Дмитровку, где мы сняли квартиру в доме Михайлова.

Колоссальное наследство деда дети его решили отбить от церкви и пригласили для этого опытного адвоката Малентовича (при Временном правительстве он был министром юстиции). Отец в это время был в Москве, ждал, как решится дело, а дети с матерью — снова в Крыму. Там видели, как плыла на катере из Гурзуфа в Ялту царевна.

Отец вдруг приехал из Москвы. Бодрые шаги, взволнованный, довольный, энергичный. Обнимает маму, уединяются в другой комнате и долго тихо там разговаривают. Процесс был выигран. Мы стали обладателями миллиона. Семья обеспечена на всю жизнь.

Всем детям досталось по миллиону, и все рассыпались в стороны и более не общались друг с другом.

За четыреста тысяч мы купили доходный дом у Шугаева (Харитоньевский переулок, 14), сдавали в нем квартиры и сами имели квартиру на весь этаж. Это чудесный дом, как игрушка. Уже тогда, в 1912 году, были в нем пылесосы, домашние телефоны. Со стороны двора семь этажей, а со стороны улицы — шесть. Красный ковер до седьмого этажа лежал на лестнице. Лифт. Все аккуратно, чисто, швейцары в форме. Напротив — церковь Харитония. Дом давал двадцать две тысячи дохода в год.

Еще до первой мировой войны были всей семьей в Берлине. Приземистый серый большой город. В магазинах ружья, куклы. Помню потрясающую чистоту в городе по утрам. Мостовые мыли с мылом два раза в день. В черном асфальте мы видели свое отражение. И отношение между людьми такое вежливое, внимательное, чтоб не обидеть ничем.

Были тогда и в Швейцарии. Жили в отеле у русского хозяина, он советовал продать все в беспокойной России, перевести деньги в швейцарский банк и переехать сюда, в этот рай с заснеженными горами и застенчивыми крестьянами, за бесценно продававшими прекрасные молочные продукты. А то в России-де будет скоро заваруха.

В американский отель поднимались на фуникулере. В большие овальные окна смотрел на горы в снегу. В номере душ, ванна, громадная кровать. Сто долларов в сутки стоил номер. Отец почесал в затылке, и вернулись в русский отель <...>

В реальном училище работал преподавателем рисования хороший художник-реалист — Высоцкий. Он сказал как-то: «Фомичев, что ты у старухи сделал нос, как у воронки?» А потом: «Фомичев, ты сегодня ко мне в мастерскую приходи». И учил.

Директор как-то вызвал меня: нам нужны таблицы — разрезы животных. Я попросил сделать их брата Алексея: он срисовывал потрясающе. А сам я позднее молился Богу каждую ночь многие годы — сделай меня художником!

Переезжали на дачу из Москвы на лето в мае целым обозом в шесть фургонов. Помнится, как приятно пахнет пылью (запах переезда). Здесь каждый штрих знаком, здесь каждый звук



«Заговор от призраков»

понятен, и все прошедшее проходит предомной. Неограниченная свобода — жаблови, коллекции собирай... Сторож Иван (он же плотник, работник) мастерил инсектарии, аквариумы. Я наблюдал жизнь канареек, чижей, других птиц. Каждый день делал свои открытия в жизни животных. Думал тогда, что наверняка буду биологом <...>

Как-то в те времена сказали, что на Трубе (Трубная площадь) в чайной продают канарейку с необыкновенным пением. Пошел туда. Действительно, колена редчайшие. Стоит сто рублей. И почувствовал, что это все-таки разврат — заплатить столько, хотя мог бы <...>

В 1917 году произошла октябрьская революция, наше великое несчастье. Керенки. Сегодняшний рубль превращается завтра в копейку. Пришел к отцу мужик: у вас сабли, оружие на стенах, за это расстрелять могут, продайте мне. Все продали. И дачу между Большевым и Тарасовкой. Все ушло.

Сестра Лиза была старше меня. Добрая, музыкальная, она окончила консерваторию по скрипке. В двадцать лет (в 1919 году) заболела корью, случилось осложнение на мозг, и сошла с ума, все повторяла слова других людей. Были у многих известных психиатров — например, у Краснушкина, Белугина. Сказали — деменция прекокс <...>

Люди сказали, что на Покровке живет знахарь, который лечит от многих болезней. И родители попросили меня: «Коля, ты

посмотри, что там». Знахарь жил в избе у Покровских ворот. В ожидальне было человек двадцать — сидели по стене. Стол, заваленный письмами, отзывами, фотографиями. Открывается дверь, выходит знахарь с черными волосами, черной мохнатой бородой. И хотя я пришел не первый, зовет меня: «Вот ты, ты иди!» В комнатке у себя спросил: «Ты читал иконы божьей матери?» И стал на икону молиться. Дал для Лизы зеленую жидкость. Сказал: «На, неси ей, сахар в ней мочить. Раз в неделю за жидкостью присылайте. Выздоровеет». Стали давать Лизе куски сахара, впитавшие эту жидкость. Но не помогло. Однажды утром вбегает мама: «Коля, что-то с Лизочкой!» Я побежал к ней. Сидит на постели. Говорит: «Коля, я острижена. Мне идет стриженое?» И все смотрит в зеркало. Потом попросила маму показать альбом с семейными фотографиями. Увидела фотографии бабушки и испугалась, закричала: «Черные глаза! Сеансы! Сеансы!» Снова отвезли ее в Столбовую <...>

В двадцатых годах работал в коммуне под Москвой на станции Лиозово. Там было немецкое поселение. Добротные усадьбы, сельские хозяйства, все устроено с удобствами. Мужики в революцию сожгли усадьбу немца по фамилии Марк, и остался от нее только несгораемый шкаф. Думали, в нем — золото, и несколько дней ломали — не могли сломать. Однажды утром шкаф оказался открытым — хозяин пришел и взял все, что ему надо.

Помнится Пасха в начале 30-х годов. Я холостяк еще. Дело было в Тучково. Ледо-



«Заговор от тоски»

ход по Москве-реке. Но лодочники перевозят. По горе к церкви идут сотни людей со свечками. Большая хоральная церковь, посвященная Божьей матери. Молодежи битком набито. Взад-вперед движутся обнявшись, светлые, радостные. И хор! Христос воскрес! Христос воскрес! — беспрерывно. Возле церкви хороводы, излучается всем этим Любовь. Наслаждался зрелищем. Снежок еще лежал. В чаще светятся зеленым таинственно гнилушки. У меня было с собой разговление. Залез на холм. Вид великолепный. Набрал хворосту, сложил костер и сел ждать, когда солнце появится. И вот из лесу огненный шар выплыл. Я пал ниц, как наши предки, и дал жертву: подлил вина в огонь и сам сел, как царь земли, представитель человечества. Какая это прелесть! В народе говорят: «Солнце играет». И, верно, оно крутится, переливается изумительно. Но как высоко поднялось — кончилось все это.

Друзья-коллеги, зная мою любовь к славянскому фольклору, делают мне иногда приятные подарки в виде записей народных сказок, песен, поверий или обрядов. Я принимаю их с благодарностью и берегу как ценность и память о наших добрых отношениях и встречах. Но я полагаю в то же время, что эти записи могут быть интересны и другим людям, и прежде всего читателям нашего журнала.

Сказка «Злая жена» записана известным лингвистом-славистом академиком Хорватской академии наук, профессором Стиепаном Бабичем со слов его отца Вйекослава Бабича, родившегося в 1898 году в селе Бездрт, что около Тухая. Он жил некоторое время в селе Драганац возле Чезмы, а с 1917 года в Орловце в Славонии. Вйекослав Бабич любил рассказывать короткие сказки и народные анекдоты. Сказка «Злая жена» записана по памяти в 1990 году, семнадцать лет спустя после смерти отца-сказителя и 25 лет спустя после ее рассказа. Стиепан Бабич старался записать ее словами отца, и в этом ему помогала его сестра Любица. В письме ко мне из Загреба от 21.VIII 1990 г. коллега Бабич выразил неуверенность, что он точно воспроизвел магические слова «*Nokus-rokus-rgeragatus*». Я же по своим детским воспоминаниям из Белграда помню, что они звучали «Фокус-покус-препарандус». Естественно, что могут быть варианты. Добавлю, что я старался сделать перевод с хорватского (или сербского) языка максимально приближенным к оригиналу.

Литературная запись «Русавый дед», как ее сам назвал автор, Афанасий Петрович Цыхун, скомпонована из нескольких быличек, услышанных автором в селе Жаросавка

Мостовского района Гродненской области*. Текст прислан мне моим коллегой и давним другом, ведущим белорусским славистом Геннадием Афанасьевичем Цыхуном. Его отец Афанасий Петрович Цыхун известен как собиратель народной лексики и фольклора на Гродненщине. Относительно недавно, в 1993 году, в Гродно вышла его книга «Скарбы народнай мовы», содержащая словарь диалектной лексики, народную фразеологию, пословицы и ономастику Гродненского района. Материал собирался в 1939-40 годах и в послевоенные годы. Более двадцати лет А.П. Цыхун был инспектором Гродненского отдела народного просвещения, что позволило ему хорошо познать и изучить народную жизнь и культуру.

Текст дается без перевода, однако для облегчения его понимания читателю предлагается краткий словарь:

аднойчы — однажды; *адчуваць* — чувствовать; *вадзянік* — водяной; *галыш* — голыш (дух); *здарэнне* — случай, происшествие; *дзічка* — дичок; *дзяркачык* — коростель; *жаўручка* — жаворонок; *капуля* — рубаша; *кірмаш* — ярмарка; *кулямёт* — пулемет; *курцаль* — перевязь; *намэнчыць* — намучить; *палавец* — желтеть; *парадзіць* — сделать; *шльнаваць* — охранять; *прытомнасць* — сознание; *радзюжа* — дерюжка; *спалохаць* — испугать; *трасца* — лихорадка; *ўсялякі* — всякий, всяческий; *цікавы* — интересный.

* Тем самым он продолжил традицию известного белорусского этнографа А. Сержпутовского, публиковавшего свои «Очерки Белоруссии» на страницах «Живой Старины» в начале нашего века.

Злая жена

Жил на свете один человек и была у него злая жена, которая делала все как не надо, все наоборот.

Муж ей говорит:

— Жена, поджарь мне сегодня на обед цыпленка.

А она говорит:

— Не буду, ни за что не буду! Сварю тебе горох с репой.

А на следующий день муж просит:

— Жена, сварь мне сегодня горох с репой.

А она отвечает:

— Не буду, ни за что не буду! Сварю тебе кислую капусту с вяленным мясом.

Когда человек увидел, что супруга делает все иначе, чем он просит, он понял, как ему поступать, чтобы было по его желанию. Когда ему хотелось жареного цыпленка, он говорил:

— Жена, сегодня ни в коем случае не жарь мне цыпленка.

А она упорствовала:

— А вот и поджарю, а вот и поджарю!

Когда ему захотелось лапши с орехами, он сказал:

— Жена, сегодня ни в коем случае не готовь мне лапшу с орехами.

А жена возражала:

— А вот и приготовлю, а вот и приготовлю!

И так человек ел то, что ему хотелось.

Но все же надоело ему так жить. Всегда он должен был говорить иначе, чем думал. Хотел он отделаться от такой жены, но не знал, как это осуществить.

Однажды косил он траву на лугу и наткнулся на какую-то яму. Таковую, что дна не видно. Бросил в нее камень и понял, что она глубоководная. И тут же его осенила мысль, как избавиться от своей жены. Набросал веток, покрыл их сеном, и, когда жена принесла обед, он ей сказал:

— Жена! Смотри, не становись на эту кучу сена.

А жена ему в ответ:

— А вот и стану, а вот и стану!

Стала и провалилась в яму.

И муж был счастлив. Отделался от жены.

Прошел день, за ним другой, третий. А ему жить все трудней и трудней: некому обед варить, посуду мыть, стирать, гладить.

Он и думает: лучше уж такая жена, чем никакая. Взял длинную веревку и пошел на луг. Стал спускать веревку и спускался до тех пор, пока кто-то за нее не

схватился. Тут он стал тащить веревку, тащил, тащил, пока не вытащил черта. Но то был черт не такой, как все черти: одна сторона его была черная, а другая — поседевшая.

Увидел черт, что человек удивлен и сказал:

— Это та сторона, которая соприкасалась с твоей женой. В яме было очень тесно и мы не могли там даже шевельнуться. У тебя злобная жена. Спасибо тебе, что ты меня от нее избавил. Я тебя за это награжу. Я влезу в трех королевских дочерей, каждая из них заболела необычной болезнью, и никто их не сможет вылечить. Тогда ты придешь и скажешь: «*Nokus-rokus-rgeragatus*», и я выйду из одной из них, и она выздоровеет, и король тебя наградит. Но запомни хорошо: из двух дочерей ты меня можешь изгнать, но из третьей меня изгнать нельзя, и пусть это тебе не приходит в голову, а то ты ее потеряешь.

Разнеслась весть, что дочь короля заболела необычной болезнью и никто ее не может вылечить. Король обещал дать половину своего богатства тому, кто вылечит его дочь. Приезжали врачи со всех концов королевства, но никто не мог ей помочь.

Когда об этом узнал муж злой жены, он пошел к королю и сказал, что исце-

лит дочь, только ему нужно остаться с ней наедине. Король на это согласился и сказал, что в случае исцеления он отдаст половину своего имущества.

Оставшись вдвоем с королевской дочерью, человек произнес слова «*Nokus-rokus-preriparatus*!», черт тотчас убежал, королевна выздоровела, король отдал целителю половину своего богатства, и человек стал богат.

Пролет черт к королевне другого королевства, и она также заболела и король ее никак не мог вылечить. Король обещал тому, кто вылечит его дочь, отдать все свое богатство, дочь в жены, а после его смерти и все королевство.

Человек пошел в другое королевство, пришел во дворец к королю и сказал, что он вылечит его дочь, только чтобы это ему нужно остаться с ней наедине. Царь на это согласился, человек остался с королевской дочерью и произнес слова «*Nokus-rokus-preriparatus*». Черт тотчас убежал, королевна выздоровела, король сдержал свое слово и человек женился на королевне. Он жил хорошо и счастливо некоторое время, пока не разнеслась весть, что заболела еще королевская дочь соседнего королевства. Теперь уже все знали, кто способен вылечить такую болезнь, и король третьего соседнего королевства послал гонцов, чтобы они привезли человека, который исцелит его дочь. Но человек испугался. Он знал, что он не должен соглашаться. Он сказал, что он не может приехать. Однако король соседнего королевства сказал, что он должен явиться и помочь его дочери. А если он откажется, то король со всем своим войском вторгнется в его страну и уничтожит в ней все живое.

Итак как соседнее королевство было значительно сильнее, попросил человека его тесть-король поехать и вылечить королевскую дочь, иначе пострадают все, в том числе и его зять.

Увидел человек, что деваться некуда и поехал в соседнее королевство. Когда же он встретился с королевской дочерью, черт, сидящий в ней, прошептал:

— Разве я тебе не говорил, что ты не смеешь меня выгонять из третьего королевства?

— Я не пришел тебя выгонять, — ответил человек, — я пришел предупредить тебя, что моя жена вылезла из той ямы и теперь ищет тебя.

Как только это черт услышал, он вылетел стремглав из королевской дочери и она выздоровела.

И все еще долго жили довольные и счастливые.

Щебетал скворец — вот и сказке конец. И я там был, мед-вино пил, да еще язык промочил, до сих пор не высушил. Коль не веришь, так погляди!

Русава дзед

(З успамінаў бабулі)

— Не лезце, дзеткі, у жыта! Русавы дзед ухопіў, — часта казала наша бабуля Явуся. І мы яе слухалі, не лезлі ў жыта. Баяліся Русавага дзеда. А які ён? Ніхто не ведаў. Нам так хацелася паглядзець яго...

Аднойчы бацькі паехалі на кірмаш, а мы, дзеці, засталіся з бабуляй Явусяй. Яе мы вельмі любілі. Яна нам расказвала пра ведзьмароў, вадзянікоў, галышоў, залатых русалак, што жывуць у жыцце. Спявала жніўныя песні. Задавала цікавыя загадкі. Нам вельмі хацелася, каб яна расказала што-небудзь і пра Русавага дзеда, што жыве летам у жыцце. Прасілі яе. Бабуля глядзела на нас, хітравата ўсміхалася, паўтарала: «Ой, дзеткі, і страшны Русавы дзед!» Затым расказвала пра яго: «На маім вяку, — казала яна, — давялося два разы з ім спаткацца. Усялякіх давялося бачыць: вадзянікоў, галышоў, русалок, але з іх Русавы дзед найстрашнейшы, бо ён дзяцей хапае...» Пасля такіх слоў нам становілася сапраўды страшна. Мы пераглядаліся паміж сабой, кожны з нас адчуваў за плячыма халадок, чуў, як прабягалі па цэле мурашкі. А бабуля Явуся глядзела на нас з усмешкай і працягвала расказ: «Русавы дзед, — казала яна, — заўсёды ходзіць у доўгай кашулі, падпязаны круццём, босы. Высокі такі, за барадой, з доўгімі русымі такімі валасамі. Таму і празвалі яго людзі Русавым дзедам. Жыве ён у жыцце, як і русалкі, да самога жніва, як той кароль у сваім царстве-гасударстве. Што хоча, тое і робіць. Пільнуе, каб ніхто жыта не таптаў. Жыве, дзеткі, ён не адзін, а са сваімі дзеткамі: курапаткамі, жаўручкамі, дзярчачкамі. І найбольш любіць ён іх, бо яны яго ахраняюць. Пазашываюцца у жыта ці густую траву, і ўсю ноч дзяруцца, каб ніхто і блізка не падшоў да яго. А Русавы дзед, накрывшыся верасковай радзюжкай, спіць сабе на мяжэ пад дзічкай і ў вус не дзе...»

Бабуля Явуся часамі прыпынялася, задумвалася і далей расказвала: «А аднойчы ў мяне з ім было і такое здарэнне: Іду сабе сцяжачкай праз жыта, а яно, як той лес, высокае, густое. Уж не пралезе. Звоніць сабе каласкамі. Я тут зірнуў убок — і замярла: бачу — той самы Русавы дзед. Як на якой карцінцы. Каля сцяжачкі сядзіць. Стаю, як укопана. Ні ўперод, ні назад. Думаю: каб це трасца ўзяла і з дзедам! Што рабіць? Прапала! Задушыць адну ў жыцце дый годзі. Але ж

Бог літасцівы Гарцёма нанёс, суседа. Зірнула, а Русавага дзеда і след прастыў. Толькі яго і бачыла. Гарцём доўга з мяне смяюся: «Гэ, кажа, старая нешто прыдумала! Ніякага Русавага дзеда не было! На нешта прыгледзелася...»

Пасля кароткага перапынку бабуля Явуся і зноў нам расказвала пра Русавага дзеда: «А калі я яшчэ маленькай была, та да мяне прычапілася была трасца. Такая хвароба была. Некаторыя людзі казалі: «Трасца не хвароба, ад яе ніхто не памёр». А я вам кажу — хвароба, ды яшчэ і якая гадкая. Як прычапілася да мяне, рады не было. Кожны вечар трасе, як кажуць: «І за бацьку і за сё». Маці плакала, а парадзіць нічога не магла. Бо ў той час ніякіх лекараў не было, не тоя, што цяпер у кожным сяле свой лекар. Не было каму лячыць.

Перад тым, як трасці, я залазіла на печ. Маці навальвала на мяне кажухам, а мяне ўсероўна трасло, калаціла. Ляскаеш, як той воўк, зубамі. І так кажнісенькі вечар...»

Нам вельмі цікава было і мы адначасова запыталі: «Бабулю, а як вы ад той трасцы вылячыліся?» Бабуля памаўчала крыху, уздыхнула, глянула на нас і далей працягвала: «Адзін раз суседка Барбуша маёй маці дый кажа: «Танулю, што ты сабе думаеш? Глянй, што стала са з тваёй Явусі? Да чаго давяла трасца! Вядзі ты яе да Русавага дзеда. Хай ён выжана з яе гэту трасцу. Трэба, каб добра спалохаў. Яна сама ўцячэ».

Помню, было гэта на Пятра і Паўла. Маці паклікала мяне да сябе дый кажа: «Явуську, пойдзем паглядзім з табой, як лён наш цвіце». Была святая раніца. Сонейка грэла. Жыта стаяла ў рост чалавека. Палавела. Зараз жаць. А здалёк сінеўся наш лён. Маці падвяла да яго мяне дый і кажа: «Ты, Явуську, тут пастой, а я зараз вярнуся». Баюся, кажу. Стаю, чакаю, слухаю як жаўручкі спяваюць. А зноў чую матчын голас: «А, ей! Явуську! Хутчэй уцякай! Русавы дзед!..» Я закрычала, як магла, і пабегла. Прышла да прытомнасці, калі маці глядзела мяне па галаве і казала: «Явуську, дурненька! Не плач! Усё будзе добра. Русавы дзед выгнаў тваю трасцу. Даволі намэнчыла цябе».

І праўда, з той пары трасцу, як хто рукой адняў... А ў час апошняй вайны, — працягвала бабуля Явуся, — Русавы дзед зрабіўся нават партызанам. Сваіх хаваў у жыцце. Раненых, кажуць, лячыў. А хай які немчурыска пакажашца, або які паліцман ў жыцце, так і засмаліць з кулямёта, як касой зрэжа! Ого, немцы, як агню, баяліся таго Русавага дзеда!»

Век деда Данилы

Натуральные продольные флейты — «травяные дудки», как их называют местные жители, — были обнаружены в селах Белгородской области в начале 1980-х годов экспедицией Московской консерватории.

Уникальная находка, пополнившая традиционный русский инструментарий, сразу привлекла внимание фольклористов-практиков возможностью освоить «неслыханную» обертонную традицию инструментального музицирования.

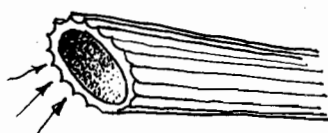
Несложно найти заготовку для травяной дудки — для этого, как правило, используется стебель зонтичного растения или колючего татарника; несложна и технология изготовления и звукоизвлечения, зато овладеть языком травяной музыки «сходу», без соприкосновения с живой традицией — непросто.

Наши встречи с мастером травяной музыки Даниилом Никифоровичем Капустиным (1907—1994), жителем села Большебыково Белгородской области, начались в середине 1980-х гг. и продолжались до его смерти. Дед Данила каждый раз с огромным удовольствием делал нам дудки:

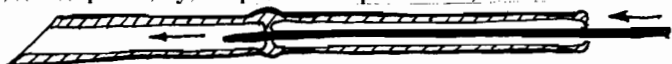
— обычным ножом *зарезет* выбранный пустотелый ствол, «вот, вот она, вот она вот зарезана, так? во-во,



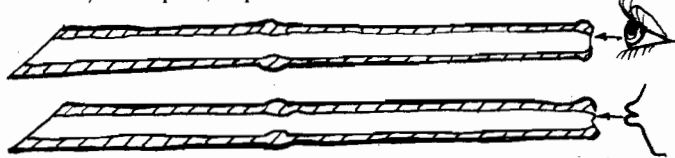
вот она зарезана;
— затем *обравняет* острые края среза,
«вот ей ща тута обрамляем хорошенечка»;



— проткнет *перетонки*, если они есть в стволе: «эти луговые — суставы у них закупорены, дак дырочки, ну, хворостиною проткнёшь»;



— *поглядит* — проверит чистоту внутренней поверхности ствола, «вот поглядишь, во — (дует в ствол) — хорош, хорош».



— потом *заправит*: «вот сейчас начинаем ей заправлять; во...»



вот это щас заправили мы»:



«Вот заправили так, начинаем»:



«У дудку я с детства. Друг от друга научились и играли. Так погонешь скотину... и учишься... и пригоняешь — дома занимаешься, а как жи?»

За разговорами, за делом, постепенно, в деде Даниле открывалось самое, может быть, значительное и притягательное, что мы ищем в наследии традиционной культуры, — образ цельного, сильного, духовно развитого человека, рожденного для гармоничных взаимоотношений с окружающим миром.

Его душевная красота — притягательна, жизнь — поучительна, а судьба — трагична.

Предлагаем очерк его жизни, составленный нами из слов самого деда Данилы, его родных и односельчан: Стефана Михайловича Жукова, Екатерины Стефановны Жуковой, Ольги Григорьевны Жуковой, Ивана Андреевича Косинова, Марии Даниловны Хрипковой, Ульяны Осиповны Переверзевой, Ольги Тихоновны Переверзевой, Лукеры Романовны Капустиной, которым мы выражаем свою искреннюю благодарность.

Родился-то тут у деревне, вот шо дом стоит над ключом, в этом... Ямү, этому дому, скока вот дед Даниле, стока и ямү. Мать чиכולая была и справляли етот дом.

Отец погиб на той, на германской войне. Он сиротой возрастал. Дед приучал его к работе. Двенадцать годов было — он уже за сохою ходил, как старей. Дед сам работал — рубаху николи не стирали. То-то ходя, ходя и она, ну, спина — от солю — поломається, выскоча и всё. Угу, другую. Тах-то работал.

У школу его не пустили. Сшили ему шубу, у школу пошёл. Там подмочил подол, пришёл — дед ругаться начал, стება. Жалко его, мать каже: «Не ходи, нехай той полушубок целой буде». Так и остался... неучёным.

А то дед с ним лошадей у ночное водил. Сено как уберут, а трава возраста под осень по-за лесом — лошади хорошо ходили. Водили, пока снег нападе, го-нишь — у дудку поигрываешь.

Ну то-то ж и приучали. Дед яво, он хоть был это жесткай дед, богатый, а людей никогда не обижал. Он сам у работников жил, этот дед. Какая-то бабка умерла, а мать же этого деда — дед Данилкина — ухаживала за этой, за бабкою. Вот, пришла, каже: «Слышь, тот, бабка умерла там, иди, у ней там подситок золота». Он узял золото, начал землю покупать.

Жили, вроде считались богачи, а какие ж они б там богачи? Ну, справили они вон дом вродя получаща тут из деревни, а у лаптях всё равно ходили. Валенки были на семью одни... Дед работника одного имел, вот, а это сыны выросли — работали и сам не слегивал — работал, не то что он там... ходил у самотканых штанах, ну его к Богу!

В 18 году расстреляли его. Зимой. Не одного его, с Большебыкова четырёх человек, да с Расковецкого, да там их много у ложку, побили. Это был указ или приказ шо ль, на двадцать с чем-то часов, понимаешь? Чи запугать шобы народ, чтобы революция... прошла, а потом отменить сразу.

В одну ночь забрали и ночью их порасстреляли в яру там. Няделю там они лежали, потом эти поехали... деды тут. Три раза ездили. Поедут, зацепят верёвкой, дотянут, возьме — оторвется. Три раза — тока щобы ночью, днём не давали. Привязли, взяли и тэта там гробок сделали дома. Ночью хоронили — было страсть страшно — не разрешили днём: ни плакать, ни кричать, ни свет зажигать. Схоронили на кладбище, братскую могилу выкопали. И за шо — хто зная — расстреляли? Унук кричал, кричал: «Дедушка, дедушка, дедушка». Ой, ох, аж дрожь пронимае, ей-Бо. Да любочка ж, люд, за што, вот за што спрашивая? Какое время было...

Ну, вырос — жанилси, ему лет можить и 19—20 было. Тады родители жанили. Мать же ж сказала:

— Пойдем от туда свататься.

У том дому мать учила ткать и нарядать, там хозяйка померла. Оны на



Даниил Никифорович Канустин дома. 1989 г. Фото А.В. Колмыкова

одной улице жили всё время. Пришли, каже:

— Тут моя сноха должна быть.

А хозяин кажа:

— Выбирай любую.

— Ну, вот моя будет сноха.

Как всё одно приворожила. Хоть они и не дружили, но, наверно, она ему нравилась. У них там соломах какую-то варили от гречанаю и катали. Тады поиде она по воду на ключик, а у них жа не хватало яды. Он скомкае от такой-то ком, откроя окно, скажа: «Пойди сюды». Она: «Щё?» Он: «Держи ведро». Как дасть у вядро из окна этот комья соломати... Вишь как... Ну, наверно ж, любил.

Он её брал туды у свой дом, и жили они там. За скотом ходили, ну, косили, пахали, молотили. Вот... хлеб вырабатывали. А всё равно у нужде. Бедно ж были, токо жили не плохо, жили и весело. На санках катались, на улицу тут ходили у карагод, песни играли, плясали. Масляна — гуляют... Крещение — гуляют... Как это соберутся бабы, девчата, и это начне — или жалейка, или это... дудка. Раньше ж музыки не было такой вот, как сейчас усё это, а вот это во — самое хорошее дело. И травяная — самая пляска.

Было, было, было это вот усё... Вот это Рождество зайдё, самая битва, мороз, и пошёл друг на друга, и пошёл — чья возьме? Кулачки были — страшные кулачки. Дед Данил силён был, но не отчаянный. На это тоже надо отчаянному быть. Ведь тебя не крестя-не моля, ни со скандал никакого — р-р-раз тебе так-то во даст по храпатке — разбил нос... Любительное дело... Чёрте знае,

носа поразобьют друг другу, скока крови на том на снягу, потом глядишь — ага, дружеские отношения, станут отдыхать, начинают покуривать.

А на Масляну блины начинаются... сперва, а в четверг блинцы пойдуть... Блинец... наливается он тоньше, чем блин. Потом: «Ну, давайте завтра орехов напекём». Орехов напекуть, во... Кто-то берё крыгу, у карман их, а то есть захочут, пока там покатаешься... Дед Данила крыгу делал человек на 15... из соломы из усякой. К Масляной заготовливал. Вот, ну, метров до четырёх длины снопы вяже, 4 снопа, — и колы у каждом у этом у снопу сквозные. А потом их уместе связывают, скручивают опять же соломою всё, и тада каровым гавном разводють и смазывают с одной стороны. Поливаешь, и поливаешь, и поливаешь — лёд намораживается, аж блестящий, и зайде с горе и до самого лога летить тада, как... Вот так катались.

А тут и онэ коллективизация. Начали тут ломать дрова: то хлёб заберуть, то у колхоз, о-йой-йой... Тут бросили всё. Не до кулачек. Начали, знаешь, подозревать. Песни заиграють, уде то шо-то веселятся — активисты: «Что они тут веселятся?» Ох! да и дай Бог. Вишь тады какая жись: окошки позаклеяли, по за окнами ходять, слушають — кто щё балакае иде-нибудь. Скажешь — он слыша, сука, и выходят, приходять и забирають. Были страшное время. Слушишь — этих забрали, слушишь — на ране выйдешь там куда-нибудь на улицу, а говорит: «Ковалёва забрали, — Да ну! Ага, нынче ночью забрали». Примерно третью часть у Быково повыслали.

Тут, видишь, получилось гадкое. Дело в том, шо у нас получилось — узали активиста застрелили, понимаешь, у хате, у в акно. Ну, они тут освирепели. Приезжае начальник, полномоченный какой-то, и говорит: «Вот мне стоко-то надо арестовать». Много забрали, человек, наверно, тридцать. И дед Данила арестовали, репрессировали — яво дед жа был кулак. Посодили, а потом жену выгнали из дома — виду ж богачи были. Лошадь была — ей забрали, корова была — забрали. У колхоз не принимали, земли не давали, горód не давали. Жена ходила со своими детьми по задворьям, по дворам, иде попало — коли неделю у кого, коли три. Ну, принимали их люди, поесть — кусочек детям дадуть... Вот людьми, людьми жили...

Удивляюсь — наши ж люди его арестовывали. Ведь они наши, эти активисты, дураки бессовестные, ведь они б подумали, собрались и сказали: «Ребята, что мы делаем? Ведь он сиротой возрастал, у нищете, у нужде, шо он видел хорошего? А дед — да Бог с ним, на шо он дед там».

Какая-то тройка судила. В Воронеже им решение вычитали, зашли у камеру, там хто там — прибратник, коли хто, зачитал: «Вам по три года». Вот.

Тут отправили их на Беломорканал. Вот, говорят, что Ленинград строился когда-то на костях на русских, да, да... Так и Беломорканал. Там сколько помёрло их; о-о-ох, мол, и дюжа-т голодно было, а работали... Они ж вручную там его делали, камни всё возили тачками, от со одной колясо.

Там тоже сильный был мужик: как большой камень на тачке — говорить: «Вот не возьму потом по трапику». Ну, а дед Данила богатырь был: «Э-эх, дед, поди-ка, браток, дай-ка я». Та-та возьме, пошё-ол, сильный был. Три года ему было, а за хорошую работу, значит, начисление: два года он отбыл.

Пришёл без ног — привезли его. Ноги, наверно, чи простудил. Он так плакал, так плакал, шо, ну, ходить ня буду. Тады сено, ну, сено степовое, у печке у чугунах спаривали. Потом тада вечером вынають и — у кадушки, тут это такие кадушки были деревянные. У них ноги отпаривал. Пашёл. Отпарили. Вылечили. Ноги пошли.

Завербовался у Харькове на заводе на каком-то работать. Под Рождество, на коляду пришёл из Харькова у в отпуск, а на третий день Рождества забрали его. Три ночи ночевал всего.

Приехал обратно уполномоченный, какая-то нахальная вербовка. И забрали снова их, стариков, значица, и дед Данила забрали у другой раз. И забрал свой человек, брат двоюродный. Пришел, кажа:

— Дед Данил, иди ты у сельсовет.

— А е шас прииду.

У него паспорт был, усе они на месте, они ж тут на квартире жили. Вот он:

— Не, мне сказали, шо б без тебя я не ходил.

А жена заплакала:

— Видно заберут.

— Да ну нет, докүменты проверят.

И он его тада как повёл этот родичка... А если б он сказал, скажем: спрячься ты, — а он, как на канале был, там у него люди

были знакомые. Он бы ушёл туды, там бы перебыл скоко. Можя бы его посла забрали, можя б и не забрали. От кто прихоронился, эти остались. А то-то, как забрали, и усё.

У тюрьму он же вместе с отцами, с дедами-то попал. У Воронеже их разделили: молодых оставили, а этих старичкёв забрали да поизрасходовали...

Обратно решение ему вышло — 10 лет ему дали. 10 лет. Отправили, тут он на лесоповале был. Привезли у тайгу, у палатках, подле вогнищев. Ну, он остался, що ня спал то-то усю ночь, кажа: «Вогнищу жгу, греюсь, а есть вот то-то какие — около етой вогниши разгрябют, лягут... Глядишь — он готов». Это тада люди попомерли все, а он остался. Выдерживал усе напоры он. Сильный был.

Рассказывал, как на лесоповал привели. Итить — какая-то ложбинка на ту сторону, а водичка там — во так-то во. Они тута разулись, лапотки разули, перяшли, зимой дело было, перешли на ту сторону, на пнёчке сели тута, ноги ш мокрые, тута протяночками теми обгёрли ноги и начали пилить... лесоповал. Ох, да рассказывал — страсть! У него ноги чёрные, как сё равно уте... Усё ходил хромой. Вот поиздевались да больше ничего. «Э-э-эх, скока попомёрло, я, — говорит, — начал и работаю-работаю, сам себе держал у силе, если б тока я не делал, я б тожа погиб ба».

Признали его — бригадир сказал начальнику лапгункта, что й вот тэтому мужику надо две порции давать, две, говорит, нормы будет выполнять. О-о-о, дак прямо, как начальник сказал, бригадир его — с работы, он — на кухню: да дюжа гороховый суп любил! Ох-ха... Да, ну шо ж он: раз начали кормить хорошо, надо ш и работать. Работага был. «Я, — каже, — не чувствовал, шобы умуру. Я б и три, чатыре трудонормы етих делал, они мне две дадут отработать и кажуть: иди домой». Он подчинялся их, слухал, работал хорошо, за это его там любили.

Дед был — хороший дед. Не курил. Махорки шесть пачек на месяц давали. Есть такие люди, шо последнюю пайку заберут хлеба за махорку, и человек поопухае и умирае от этого. Он сроду вот такого-то там не обижал. Разделе усем ету махорку — никада паёк не брал. И свой паёк отдавал. «У начальника, — каже, — две коровы, ну, хозяйство... Я пойду и дров наколю». Он ж был расконвоированный, а ночевал у бараку, отмечался усежды. «Ухо-жу, и мене ребята ждуть». Хозяин он прямо скаже, ентот начальник: «Смотри, Капустину шоб напоил и накормил и буханку хлеба дай». Дак его ребята ждуть с этим хлебом. «Приду, — кажа, — они ждуть, разрежу усем по кусочку, разрежу, раздам этот хлеб».

Это благодаря хороший начальник был. Вот вызвал его, говорит:

— Слушай, Капустин, на, читай этот указ.

Он каже:

— Да я неграмотный.

— Ну, позови кого-нибудь.

Вот вышел, там ети, постовые.

— Слышь ли, пойдем-ка, постовой, мне зачитаешь мой приговор. Он зашел, начал читать:

— После десяти годов — отдалённых краёв пять лет. Вы поняли, Капустин?

— Да я понял, да чтой-то дюже страшно.

Вышел етот начальник, говорит:

— Кто у тебя дома оставался?

— Да оставалась мать, две дочки, две сестры оставалось...

— Ну, Капустин, на свою миссию беру, поедешь домой.

А то он сказал, да ишо дал, када освобождали, два бушлата, двое штанов ватных дал. И ночи не дали поночевать, прямо, как пришёл приказ, ночью прямо отвезли его на станцию, да начальник кажа:

— Ну, Данило Никифорович, всё-таки ты поедешь домой мучиться. Тут ты жил у нас, а там будешь мучиться.

Пришёл справнай. Это ж он в Рождество пришёл, видно как раз у 48 году. Приехал: ни хаты ж нету, ничего, ни каровы, ни хаты. Той-то жана с дочками с двумя: «Мам, от нам есть хочется». А есть-то нечего. Ну, она вот так вот взголосилась и голёся, и голёся, и голёся, а они ж тогда кричат коло её. Уходя человек. Большой. У хату уващёл, поздоровкался, уходя, а хатка небольшая — там ушла женщина замуж, а их пустила, — она хатка низенькая, он ходя по потолку, в накидке, капюшон от так от завязал. Можя, специально так обтянулся, а дочки ж то-то его испужались, маму окружили:

— Это ж бандит, видно.

Она кажа:

— Да погадите.

Он ходя, ходил-ходил:

— Как вы живёте, что вы делаете от?

Она же рассказывае:

— От у лес ходим, вот принесли, мол, покололи дрова, похоронили, а то ж ещё хто прииде уваровать.

— А как же вы дальше жили?

— Да тах-то жили.

А потом как она закричала, как он скинул капюшон, закричала:

— Это ж отец, отец, девки!

Долго боялися его:

— Мам, ну как ето не отец наш, либо он нас побье, мол?

Вона:

— О, ну теперя — отец, теперь ужо называй — усё чисто.

Туто им получшало жить, как ни кажи — отец. Хатку купили себе и небольшую хоть, а купили жа. А то ходили — люди кормили. странствовали дюжа. То работали у людях: то вязе жена его что-то, то пайде пополе, то пряде людям за кусок хлеба. Пока красна наприде — там то-то щё-то дадут. Мучицы трошки. Понясе то-то детям. Трудно было тады, и тады было трудно жить... А жили... Ну, и детей не бросила, и замуж не пошла, и сватались: «Не, не пойду, буду ждать...» А как жа — ждала. У ей дети балакали, мол, какой он есть, вот, мол, как он? Она тут рассказывала вот усё девкам.

Бывало кины эти были нямые. Привязуть, а она возьме каже:

— Пойдёмте отца глядеть.

— А как жа ж мы его увидим?

— А я тады скажу, как он будя везть, мол, тачку, а я скажу.

Вот стоят:

— Мам, ще ж, иде ж отец?

— Он вон, вон повёз тачку, о — большой вон, то-то вон энтот — отец.

Ну, ждали, а кто зная — и ждали, и не ждали. Слуху ж то нету. Кто зна... Надеялись. Мать его ходила — ишо вот. Тут лежачий был у Ракове. Ну, вишь, она, ну, кто знае — слуху нету и всё, как поминать? А тут слух ещё прошёл, шо расстреляли.

— Чи, — кажа, — можя б отслужить погребальну по нём, что хто знае чё такое?

И пошла она к лежачему этому. Болящий он лежал скока... А люди ходили, он там предсказывал, ну, и она пришла. Там увошла к нему, кажа:

— Братец...

— Да я знаю, шо ты, сестричка, пришла.

— Ну, вот сын у мене, так вот так-от так. Ну вот как? Можя яго за упокой помянуть или как?

Он кажа:

— Нет, он в белой одежде, он жив, он прииде, вот. Он Богу угоден.

И запиал. Ну, то-то и надежду держали шо, шо он приде.

Приехал он на волю, приехал из заключения, начал у колхозе тут пахать, как говорится, ну, работать. Ой, да аж черязчур. Да смеялись над ним: если примется работать, то он не отдохне.

Сперва он работал на кирпичне — такой уручной заводик. Вот, блоки делали саманные из глины и соломы, вот, хаты класть. И вот они как эту-т от глину меся, значь, а вот лопатками там это все мешают, размешивают... Дед Данил и каже:

— Ох! ух! вот добрещо, хох! Как он — как пушок!

А другой глаза выплупае:

— Мать его так! Для него это, как пушок, а я еле живой к вечеру!

— Ох! как пушок, о-о-о, хорошо, хорошо, да!

А копал он жа ж у нас вот, ну, лес тут. Лесник задумал окопать лес. Ну, там — лог, и яго надо перясець от так — с горы на гору, перкопать, шоб язды не было, воронни шоб леса не было. Он за день или два его зделал. Ишо узял там людей обманул: «Пойдёмте ли то, пообедим, потом придем ишо копать». Покеда пришли, а он перкопал уже, уже гатово усё — ровяка зделал так, шо машина не перейде, кошка и собака не перепрыгнет. Во наворочал!

Какие у колхозе работы есть — усё он... Ага, и копал, и косил. и грузил там что-то... Косил по много... и до двух гектар косил за день. Страсть. Дочка с женой вяжут, а он кося и за ними споси снопы. И складе, и оны не управляются. Косил страсть как... Дочка плаче: «Бать, я за тобой ня буду вязать. Вон, глянь, бабы вяжут — одна управляетя вяжа, ну, мы пропали за тобой».

Пенья бил, вот у лесе там што-то корчевали пенья. Ведь набье пеньев страховых, паколе их на вот такие кусочки и топя.

Ну, сильный был какой-то, кто его знае он... Ежели б его, вот это, не кантужили вот это, не забирали б, если б жил он на месте



Дом Капустиных в с. Большебыково. 1995 г. Фото В.Н. Теплова

— кто знае, щоб из него было. Да скоко б он прожил и какая б у него сила была...

Дак вот, когда-то у нас был председатель, он:

— Данил Никифорович, сколько ж ты напиливал за день?

— Да сколькя? Чи 25 кубометров, шо ль, лес.

— А какая ж пила у тебя?

— Лучковая.

Ну, один вот. Дак он это подсчитал, считал-считал, каже:

— Ты напилил, Данил Никифорович, за десять лет на город Гомель, ха-ха, понимаешь ты?

Дед Данил — ну, он безобидный, добрый и он работающий. Если вот взялся работать, то кто знае — вот работал бы, силы у него было многа... многа...

Работал хорошо в колхозе, вот, даже премии получал. Ну, тут-от дале боле, тут уж они стали получать деньги, тут они... купить сабе сала. Но курочек то-то они держали, уточки были как-то. Тут же начали было — то-то жить, но постарели целиком. Вот так усё. Опять ня надо ничего.

Присылали — снято с него и судимость и усё снято:

Прокуратура СССР
Прокуратура Белгородской области
308800, г. Белгород,
ул. Пушкина 13, 32 А
от 19.6.1990 г.
№ 13-68-90

СПРАВКА

В соответствии с указом Президиума Верховного Совета СССР от 16 января 1989 года «О дополнительных мерах по восстановлению справедливости в отношении жертв репрессий, имевших место в период 30—40х и начала 50х годов» внесудебное решение (постановление) тройки УНКВД Воронежской области от 15 января 1938 года в отношении Капустина Даниила Никифоровича... отменено, он считается реабилитированным, возмещение ущерба в связи с незаконным осуждением Капустина Д.Н. производится на основании действующего законодательства.

Прокурор Белгородской области А.И. Иванов

Подпись и печать

Отдавали ему дом. Он жа там платил небольшие деньги. Он вот над ключом, он доселе цел, — ну, тада ж, видишь, это ж дед его строил. Узая у дом переходить, усё ворочал сам... накладе, на его, на машину, привязе, там сложа и сразу — сел. Один усё. Один.

Он с год пожил тут у доме. К нему когда прийдёшь, у него на столику — поест и мисочку сразу прям помое, и ложечку тут у стаканчик, и всё у него это — прибрато. Там ведь у него всягда. У него всё сложено и усё резиночками всё обматано и усё утушковано, всё уложено там вот, щас как пойдёшь, поглядишь, дак аж душа мре. Дюже аккуратный и чистой. Он не курил, пить — ни разу не встречалось, а когда человек — эта, голова здравая, она ж усё делается порядком. Сроду никогда не услышишь, щоб матершина какая-то из него, никада. Есть мужики — мат-перемат, да я тебе... Он такой, что ни с кем и не поругается, дед Данил, куды там. Есть он быстрый, тот подерётся смолоду или шо-то такое, или

обокраде ли шо, погубить, а дед Данила — он никому ничего никада. Ты его ударил, он перемолчит, да то-то всё: «На спасибо». Он всё прощал: «Да няхай, ехт, ох-ых, они хоть меня обижали, няхай». Молодец был.

А так он весёлость-то жизни хорошей не видал никак. Вот у них жа ж своего нишаго не было, а сроду не завидовале на людей: «Слава тебе, Господи, усе у нас, усе есть и то-то се». Да у него и бабка была, они как-то сошлись, бабка у него тожа, ну, не унывала. И всё оне: «О, хорошо! Слава Богу, слава Богу, у нас усё есть, у нас усё».

Старуха умерла. Вот, а дед Данил ослаб, к дочке ушёл. Он у ей на том краю два года недожил немножка — месяц или два.

Первый год он жа выходил на улицу, вот пойдё с палочкою, поглядит тут, это: «Вот у вас много беспорядицы. Кубы у меня нога работала и рука, я б от хоть бы порядок навёл». Он парализован был, ноги были дюжа поморожены. Синие-синие усе. И они под конец пошли на раны у него, потякли. Ну, скоко ж ня быть, а боль явилася. Ага. И, вот шо ты, ходил, и с двумя палочками ходил, а никак не согнулся. Вот так ище, угу, стройный, сильный.

— Дед Данил, как оно дело?

— О-о-о, ничего, всё хорошо, у нас всё хорошо.

— Ты ходишь сам...

— Только шо хожу, ноги боля... вот очень плохо щас...

— Всё ж таки тебе замучили.

— Ох, мучили — я не знаю... Как говорится, здоровье — ей-Богу, чи сердце здорово? Ведь мне б надо давно б помереть, а я вот и живу, и живу...

Просился дюжа у свой дом, а ня повезли, да, а он просился, кажа:

— Я б, можа, там бы скорее умер бы у сваём доме.

— Бать, мне ж тижало буде.

— Когда Колькя приедя на лисапеде, когда кума Ольга прииде, Тамарка там за мной можа поглядить, отвязите меня.

— Ночевать же с тобой, бать, надо.

А живе у другой половине женщина с девочкою — её муж прогнал, а они ей пустили. Дед Данила сказал: «Раз вы ходили, люди ничего не брали, кормили вас, не бярите и вы ничего с неё». И не стали брать ничего, четыре года от живе теперь.

— Она меня на замок закроя, и я буду ночевать один.

— А как же от устанешь?

— Ну, чё ж тах-то Бог, видно, даст. У сваём доме как я от родился, как от меня забирали оттеля, так мене мучали и мене хочется у нём помереть.

Хто знае почему то? На свою родину есть тяне людей, даже щоб там схоронили. Вот какая разница? Вот нет чё-то, видно ж, не разница.

— Ну, ладно, ня хочете мене везть, дак это, когда я помру, дак привязите у мой дом на двор мене, как будете везть, — ставьте, я постану там.

— Да хто ж ты буде везть! Ты ж не будешь видеть — не.

Он почти на своих ногах умер, ну, може, там недели две просто он полежал. И то вот дочь сказала: он её ничем не надсадил. Она плаче, плаче, кажа: «Как ты мене, бать, дюже аккуратный и чисторядный». Он глядит, глядит и кажа: «Все равно Бог неправильно делае, вот как я страдал, страдал, а вот под старость отнял ручку мою и ножку».

— Господь и любя наказывая, не обязательно за грехи, есть любя наказывае страдать.

— Ну, почему он меня тах-то обидел при старости? Отнял мою всягды ручку рабочаю и ножку.

У чатыре часа утром помер. У понедельник.

Раз приказывал — повязли, грязница была и яр мешал — так плохо, а против дома доехали и остановились. И поехали.

Ну, хоронили хорошо, как у нас хоронют, мы считаем хорошо. Священник, отпевали. Ото схоронили, поужинали. Помянули...

Дед был няплахой, няплахой прямо дед, сейчас таких-то нету людей...

Литература по «травяным» дудкам:

Иванов А.Н. Волшебная флейта южнорусского фольклора (от Дона до Оскола) // Сохранение и возрождение фольклорных традиций. Вып. 2, часть 1. М., 1993.

Иванов А.Н. Наигрыш на обертонных флейтах: Из записей 1980—1981 гг. в селе Большебыково Белгородской области // Сохранение и возрождение фольклорных традиций. Вып. 2, часть 2. М., 1992.

Предисловие и подготовка текста
А.Б. КОНУХОВОЙ, В.Н. ТЕПЛОВА
Рисунки О.Н. ДЕМИДОВОЙ

Л. ВИНАРЧИК,
М. ЕНГОВАТОВА

«Раньше делали много дел — и всё с песнями...»

В течение более чем тридцати лет Смоленская область находится в центре исследовательских интересов музыковедов-фольклористов РАМ им. Гнесиных. За этот срок сменилось не одно поколение собирателей, накопилась внушительная коллекция полевых материалов (одна из самых крупных в гнесинском собрании), принципиальное изменение претерпел подход к полевой работе: последние 10 лет ведется сплошное обследование ряда районов области по специально разработанной программе; новые технические возможности лаборатории по изучению традиционных музыкальных культур позволяют производить многоканальные записи песенного фольклора, видеосъемку обрядов и т. д.

Изменилось многое, кроме, кажется, того, чем и притягательна для исследователей народная культура этого западнорусского края: неизменными остались ее древние корни, изобилие музыкального фольклора и богатство обрядовых практик, многие из которых хорошо помнят информанты не только старшего, но и среднего возраста, а иные совершаются и сегодня. Поразительна способность культуры этого региона сохраняться вопреки многочисленным историческим и социальным катаклизмам, выпавшим на ее долю.

Эти мысли снова возникли во время последней — октября 1995 г. — экспедиции в Глинковский район, участниками которой, помимо авторов, были также старший преподаватель РАМ Т.В. Киришина и оператор видеозаписи Б.С. Ефремов. Впечатлениями от этой экспедиции нам и хочется поделиться с читателями.

В течение недели группа работала с исполнительскими коллективами двух сел: Марьино и Белый Холм. За такой короткий срок было записано около 350 образцов инструментальной и вокальной народной музыки, вербального фольклора (быличек, заговоров, народных молитв (см. приложение 2)), не считая фоно- и видеозаписей бесед с исполнителями, традиционной хореографии и под.

С полной уверенностью можно говорить о том, что произведенные записи зафиксировали традиционную музыкальную культуру этой части Смоленщины в достоверных, аутентичных формах. Данный факт тем более удивителен, если учесть, что оба коллектива достаточно активно функционируют как «концертные», часто выступают, правда, в основном в ближайших селах и в райцентре, однако влияние «большой эстрады» их не коснулось. Кроме того, оба ансамбля «молоды» по этномузыкологическим меркам: из пяти певцов Белого Холма только одна — М.Ф. Граценкова — старше 70, остальные родились во второй половине тридцатых. То же и в Марьино: ядро его составляет трио наиболее пожилых женщин (1914–1920 г.р.),

остальным восьмерым от 50 до 65. Достоверность исполнительской традиции обеспечена тем, что более молодое поколение застало ее в живом бытовании: большинство из певиц среднего возраста выходили замуж «по-старому», участвовали в календарных обрядах, посещали молодежные вечеринки — одним словом, в полной мере овладели традиционной культурой. Отношение к ней, как к тому, что наполняет и их сегодняшнюю жизнь, ощущалось постоянно.

Особенностью местной традиционной культуры, вернее, ее современного состояния является господство в ней музыкального пласта. Его ведущая роль особенно заметна, когда дело касается обрядового фонда традиции, чей музыкальный язык служит исполнителям той основой, с которой ими связываются другие компоненты обрядовых практик. Показателен и чисто количественный фактор, ибо не так часто в одном селе можно записать по несколько десятков песен каждого жанра.

Так, к примеру, два полных сеанса (по

несколько часов каждый!) длилась запись лирических песен в д. Марьино. Конечно, фиксация не единичных фактов, но большого массива песен одного жанра значительно повышает научную информативность собранного материала. А лирика этих мест — интересный объект для исследователя. Представляя собой цельный стилизованный пласт, она тем не менее разнообразна. Здесь можно наблюдать различные типы ладового и мелодического строения напевов, разные виды песенных форм — как типичные для Смоленщины образцы лирики, тесно связанной с обрядовой песенностью, так и другие, с чертами протяжных песен (со словообрывами, вставками, длительными внутрисловными распевами). Наконец, было бы интересно проследить, как различные структурные формы соотносятся с сезонной приуроченностью песен, которая здесь весьма разнообразна: «весновские» песни пелись со дня Жен-Мироносиц, включаясь в ритуальный комплекс этого праздника, «летние» — в течение покоса и жатвы, «восенские»

На закате жарко солнце, на закате (летняя, "когда в сено ходят, сено гребут")

Пример 1

— Ты куда-куда, галубчик, отлетаешь?
А ты с кем мяне галубку покидаешь?
— Ты лети-лети, галубка, вслед за мною.
— А я б рада полетети за табою —
Подломились мае крылья пада мною.

— Ты куда-куда, мой милый, отъезжаешь?
А ты с кем мяне, младую, покидаешь?
— Ты иди-иди, милая, вслед за мною.
— А я б рада бы идите за табою —
Подломились мае ноги пада мною.

Смоленская обл., Глинковский р-н, д. Марьино, с/с Новский
1 к. — Е.Е. Горбунова (р. 1914); 2 к. — Н.С. Сидоренкова (р. 1920);
3 к. — А.Г. Ильяхина (р. 1910)

ЛАРИСА МИХАЙЛОВНА ВИНАРЧИК,
науч. сотрудник; Лаборатория по изучению
традиционных музыкальных культур РАМ
им. Гнесиных (Москва)
МАРГАРИТА АНАТОЛЬЕВНА ЕНГОВА-
ТОВА, канд. искусствоведения, доцент; Лабо-
ратория по изучению традиционных музы-
кальных культур РАМ им. Гнесиных

звучали во время осенних хозяйственных работ, связанных преимущественно со льном и коноплей.

Даже по отношению к сравнительно скромным образцам лирических песен русского Запада будет справедливо утверждение, что при исполнении песен именно этого жанра в наибольшей степени проявляется чисто музыкальное мастерство певца. Если во время пения обрядовых песен их увлекает ритуальная стихия, захватывает энергетика большого поющего коллектива (независимо от реального числа певцов), то лирические песни поются «в глубину», хотя и громко, как это принято на Смоленщине. В них важна индивидуальность каждой певицы, умение чувствовать партнера по ансамблю, выстраивать музыкальное пространство. Эти качества в высшей степени свойственны марьинскому трио старейших певиц села: Е.Е. Горбуновой, Н.С. Сидоренковой, А.Г. Илюхиной (нотный пример 1).

Наиболее мощный пласт музыкального фольклора в Смоленской области имеет обрядовую природу, и безусловно лидирующее положение в нем занимают свадебные песни (нотный пример 2). Это поистине нескончаемый ряд музыкально-поэтических текстов. Жительница д. Марьино Надежда Степановна Сидоренкова хранит дома составленный ею сборник марьинских песен, который занимает более 15 школьных тетрадей, в большинстве из них — свадебный репертуар. Свадебные песни охотно комментируются певицами и — всегда в связи с самим ритуалом — вызывают в их памяти,



Д. Марьино. Слева направо: М.А. Енговатова, Надежда Степановна Сидоренкова, Анна Григорьевна Илюхина, Л.М. Винарчик, Т.В. Кирюшина. 1995 г. Фото Б. Ефремова

может быть, несколько гиперболизированные картины свадебных игр предвоенной поры и послевоенных лет.

Пример 2

Ой тёмная, нявидная ночушка

(свадебная, поют в доме жениха, когда ждут молодых)

1 Ой те-мная, ня-ви-дная но-чу-шка, но- (о) чу-шка, но-чу-шка.
ви-дная но-чу-шка, но-чу-шка, но-чу-шка.

2 За-жда-ли-ся вы-на ма-ту-шка, ма-ту-шка, ма-ту-шка.
ло-вы-на ма-ту-шка, ма-ту-шка, ма-ту-шка.

3 А што тва-што са-ло-выю-шки до-п-га нет, до-п-га нет, до-п-га нет.
са-ло-выю-шки до-п-то нет, до-п-га нет, до-п-га нет.

А знать яго да пташечки зманули.
И што пра што да Колечку долга нет?
А знать яго там девушки узлюбил.

На высок терем да й Колечку водили,
За тесовый стол да й Колечку садили,
Пивом-вином да й Колечку поили.

Смоленская обл., Глинковский р-н, д. Марьино, с/с Новосиль
1 к. — Е.Е. Горбунова (р. 1914); 2 к. — Н.С. Сидоренкова (р. 1920);
3 к. — А.Г. Илюхина (р. 1919)

«Раньше обязательно играли две свадьбы: у невесты и у жениха», — говорили женщины, обращая наше внимание на параллельное совершение прощальных обрядов в семьях обоих молодоженов: у невесты собирався «девишник», у жениха — «ребятник», обоих молодых «дарили», благословляли; в обоих домах пели песни, соответствующие тому или иному обряду. Сейчас же играют одну свадьбу, «а это грязно!» Даже более молодые певицы застали то время, когда утром свадебного дня невеста ходила по домам подруг, собирая для венка ленты, которыми он украшался, когда «насеивали венки». Неудивительно, что старинный свадебный венок сохранился в Марьино до сих пор.

Свадебные песни разделяются певицами по двум признакам. Первый — состав исполнителей, отсюда — такие специальные термины, как «девошские» песни, «свадебские» и «общие». Песни различают также по их месту в ритуале. В своих «репертуарных списках» Надежда Степановна выступает и как классификатор свадебных песен, группируя их по определенным этапам обряда: «чешут невесту», «едят жениха», «бредут девки на сватов», «если сваты с женихом за стол», «собирают невесту к жаниху», «отводы», «увозить жениха весту (так! — Л.В., М.Е.)», «когда дарить невесту», «ждут жениха за невестой», «салятся за стол сваты», «встречают невесту», «села женихова родня за стол», «когда жених собирается за невестой». Помимо огромного числа свадебных песен в обеих деревнях помнят и умеют исполнить свадебные причитания, показывая, как «выла» невеста и ее мать.

«Живучесть» смоленского свадебного фольклора поразительна. Хотя современное его воспроизведение не в обрядовой, а, по большей части, в концертной обстановке накладывает свой отпечаток. Вероятно, именно «требования» сцены побудили участниц марьинского ансамбля включить в инсценировку народной свадьбы (фрагмент, относящийся к карнавалу второго свадебного дня) эпизод с ряженьем в корову, перенеся его сюда из обрядности святочного шквала. «Была свадьба, делали мы свадьбу. И вот тут у нас она (показывает на Надежду Сергеевну) сделала корову. Коровью галаву с кардонки сделала, и роги, и всё, и хвост! И как у свадьбе — вот и вядеть она эту корову. Вот, говорит, дочку отдала и приданое вяду. Корова эта — виль-виль хвостом. Хвост-ти от коня отрезали?



Ансамбль из д. Марьино. 1995 г. Фото Б. Ефремова

— не знаю. Так реготали! Так реготали! Ай, Господи! Лезуть доить. Говорят: Бабочка! Ты коща твоя корова? Не — говорит. Доилась, да, говорит, бросила, бросила я её доить. Стока реготали! ... Она — наперёд баба, другая — сзади. Посеред кладём этой на плечо и другой — палку, посеред. А тада серым одеялом накрываем. И длинный хвост, сзади приселили. Вот эта там хвостом мотает сзади, а эта тут наперёд идет» (см. 4-ю стр. обложки).

С другой стороны, и в подобных условиях неожиданным образом может актуализироваться обрядовая семантика песен. Так, на одном областном фестивале певицы из известного смоленского коллектива с. Стодолье предложили марьянцам: «Давайте, бабы, брехаща!» (то есть петь свадебные дразнилки антифонно, одни — за свашек, другие — за девок). «Но мы брешем так, что никто не перябрешет», — оценивает потенциал своего ансамбля Екатерина Ефимова Горбунова, — мы им не поддались! Именно дразнилки с их соревновательной семантикой оказались подходящим жанром в ситуации творческого соперничества.

Смоленская область и особенно ее центральная часть, к которой относится и Глинковский район, знаменита традицией духовных стихов, до сих пор активно бытующих в похоронном и поминальном обрядах. Напомним читателю опубликованные записи смоленских духовных стихов в исполнении О.В. Трушиной (пластинка выходила в серии «Из коллекции фонограмм архива Пушкинского Дома»), а также подборку образцов этого жанра в «Живой Старине» (№ 2, 1994 г., автор — Е.Б. Резниченко).

По большинству других мест Смоленщины известно, что духовные стихи — не общедоступный жанр, на их исполнении, как правило, специализируются отдельные певицы. Но, к примеру, в Белом Холме «стишки» знают все участники певческого коллектива. В этой поездке выяснилось, что, помимо нормативного прикреплёния духовных стихов к определенным этапам соответствующих ритуалов, некоторые из них имеют еще специфическую приуроченность — по адресатам. Так, были записаны стихи «по заливцу», «когда умирает молодой человек», «когда умирает мать маленьких детей» и т.п. Поскольку жанр занимает значительное место в похоронном обряде, запись «стишков» создает благоприятные условия для выяснения обстоятельств самого обряда. Среди интересной и редко фиксируемой здесь информации — записи былички о посещении того света [см. приложение 1].

Календарные песни занимают, пожалуй, наиболее скромное место в мощном пласте обрядового фольклора Глинковского района.

Они представлены здесь в основном так называемыми подблюдными песнями («перстни трести»), циклом пасхальных песнопений (волоческие песни и пасхальный тропарь «Христос воскрес») и песнями троицкого периода («духовские» или «майские»). Интересно, что из всего перечисленного сегодня активно бытуют (правда, в трансформированном виде) пасхальные обряды. В д. Белый Холм нам показывали определенное место — открытое и возвышенное, — куда в пасхальную ночь женщины приходят петь «Христос воскрес», стараясь петь так, чтобы их было слышно во всем селе. Эта акция неизменно получает одобрение односельчан.

По сведениям из других мест Смоленщины известно, что в реальной практике обряда тропарь и волоческие песни могли сочетаться по-разному. Например, они могли исполняться

синхронно, двумя группами одновременно, как говорят певицы — «на перелив». А вот в Белом Холме во время обходов дворов на Пасху и посещения кладбища на Радунцу звучала трехчастная композиция, в центре которой находилась волоческая песня, а обрамляло ее троекратное исполнение «Христос воскрес».

Кроме того, в обоих селах существовали две народные версии напева тропаря: на «женский» и на «мужинский» голос. В Марьино нам удалось записать реконструкцию особой формы его исполнения, когда мужчины и женщины поют тропарь попеременно, каждая группа на свой «голос», при этом всякий раз его начинают петь, не дожидаясь окончания предыдущего. Данная форма занимает промежуточное положение между антифонным пением и так называемыми особыми формами совместного пения. Таким образом пели, когда носили по деревням иконы: «С деревни до деревни вот примерно носили все иконы — мужчины (тогда много мужиков было), женщины все. Идет всё народ, идет — как бель! Нясуть эти протасеи из деревни до деревни. И вот — тогда ж дярвени частыи были! — из деревни вынесут и поют. Сперва женщины спают, тогда — мужики, первая женщины, тогда — мужики, и до самой деревни, ежели уже даялю, тогда перядышку делают ... Ты конец вядеши и яны начинают, яны подхватывают. Ещё она не кончила, уже начинают подхватывать» (д. Марьино, Е.Е. Горбунова) [нотный пример 3]. Сейчас такие обряды не совершаются: в Глинке церкви нет, а ближайšie только в Смоленске и в Ельне. Показательный факт, характеризующий сохранность традиции: певицы 1930—40-х г.г. хорошо помнят «мужинский» голос, сами вызвались его исполнять и пытались воспроизвести мужскую манеру пения — пели «грубо», выделяя каждый слог, обрубая концы фраз.

В этой экспедиции мы столкнулись с таким необычным явлением, как сочинение народными исполнителями песен в традиционном стиле. Произошло это во время записи кален-

Пример 3

Христос воскрес из мертвых
(тропарь Пасхи)

Женский голос

Хри-стос во-скре-се из ме-р-твых смер-ти-ю смерть по-прав

и су-щим во гро-бех жи-вот да-ро-вав.

Мужинский голос

Хрис-тос во-скре-се из мерт-вых

смер-ти-ю смерть по-прав и су-щим во гро-бех жи-вот да-ро-вав

Смоленская обл., Глинковский р-н. Поют: коллектив д. Марьино, с/с Новский

дарных песен в д. Марьино, когда ансамбль буквально ошеломил нас впечатляющей «Коледой» [нотный пример 4]. Наша реакция вполне объяснима, ведь в Смоленской области колядки встречаются крайне редко и обычно это коротенькие детские песенки. Каково же было наше удивление, когда обнаружилось (едва ли не случайно!), что коледа сочинена самими певицами, в основном Екатериной Ефимовной Горбуновой, запевалой и бесспорным лидером коллектива. Вот что выяснилось в дальнейшем разговоре: «Так эту «Коледу» вы сами сочинили? — Да, сами! — А слова вы где узнали? — В галаве слова, вот де! — А привел как вы придумали? — По радива пели, ну там что схватили из радива. Ну, где кто поет и как лучше... Как что к чаму подходит где, думаем: давай ета таперь приложим!»

Вообще и Екатерина Ефимовна, и другие певицы из Марьяно сочиняют довольно много. В основном это песни нового, «захаровского» стиля, несколько образцов которых мы также записали. Но такое сочинительство — не исключительное явление и наверняка знакомо многим собирателям. Гораздо более интересно сочинение именно в традиционной манере, а сам факт перехода творческой активности народных певцов из сферы исполнительства, воспроизведения в область композиции поразителен. И если сочинение «Коледы» еще можно объяснить «практическими нуждами» — отсутствием в местном календарном цикле песен зимнего обхода дворов (на святки здесь по сей день делают «чуды», т.е. ходят по домам ряженые), то в новых свадебных или духовских песнях, кажется, нет никакой необходимости! При этом такие песни уже прижились и даже заняли свое место в обряде. Кто знает, не следует ли записать в Марьино все сочиненные здесь песни: быть может, они послужат интересным объектом специального исследования?

В прошлые годы нами недостаточно хорошо записывался святочный период, так как основное внимание в нем уделялось обрядовому фольклору, в то время как другой существенный компонент — музыкальное наполнение праздничных молодежных собраний — не привлекал к себе должного внимания. Объяснить это можно двумя причинами. Во-первых, более поздним характером хороводного цикла, который некоторым образом выпадает из очень цельной в стилевом отношении песенной системы. Подозрительное и даже скептическое отношение к себе вызывал и танцевальный репертуар (поль-

ки, вальсы, падэспани и под.), который представлялся чуждым традиционному культурному пласту Смоленщины. Значительную трудность представляло и то обстоятельство, что святочный музыкальный ряд насковзь связан с движением, словесное изложение которого не дает о нем адекватного представления. Перелом наступил летом 1995 г., когда вместе с гнесинцами в экспедицию поехал профессиональный хореограф А.И. Шилин и началась видеофиксация хореографического материала.

Прежде всего разрушился миф о том, что пляска, плясовая культура — приоритет исключительно южнорусских традиций. Оказалось, что в такой типичной западной традиции, как смоленская, хореография занимает огромное место. Здесь движутся не только под святковские песни, но пляшут и большую часть свадебных песен, и во время определенных свадебных ритуалов. Сваха, например, пляшет на лавке, развешивая набожники и другое приданое невесты в доме будущего мужа (записано в Демидовском р-не); приплясывают даже в санях и телегах во время переездов сватов из дома в дом.

Смоленские святковские песни — это хороводы различного вида: круговые, фигурные и, как называют их в Марьино, хороводы «с примерами», то есть с пантомимным разыгрыванием сюжета песни несколькими участниками, тогда как остальные стоят, ходят кругом или сидят на лавках.

Предмет особого разговора — танцы городского происхождения, бытовавшие в первой половине века в крестьянской молодежной среде. Для наших информаторов это традиция, которой они прекрасно владеют и с большим энтузиазмом знакомят с ней собирателей. Особое удовольствие им доставляет исполнение танцев в традиционных костюмах, когда во время кружений, переходов широко развешивающиеся сарафаны захлестывают друг друга («Девки билась хвостами на вечеринах», — говорят женщины об этом эффекте). Кстати, традиционный костюм и в Марьино, и в Холме есть практически у всех женщин: сарафаны, фартуки, рубашки, старинные женские головные уборы; последние, правда, не любят сейчас одевать даже на время выступлений.

Центр смоленской молодежной танцевальной вечерки — вальс, который танцевался часами, иногда целую ночь. Его функция здесь аналогична кадрили в других русских регионах. Он представляет собой огромную танцевальную



Гармонист Николай Александрович Коршунов с женой Надеждой Ильиничной. Д. Марьино. 1995 г. Фото Б. Ефремова

сюиту, каждое колено которой имеет свое название, свой тип хореографии, музыкальное сопровождение. Многие части вальса пронизаны игровыми, соревновательными моментами, могут они быть и хороводными («плетень») или чисто плясовыми («барыня»). Впрочем, танцевальная традиция Смоленской области в целом и отдельные ее фрагменты, такие, как вальс, заслуживают специального исследования, или хотя бы отдельной статьи.

В связи с танцами хочется еще сказать и о записях исполнителей-инструменталистов. К сожалению, единственный инструмент, сохранившийся в Глинковском районе в живом бытовании, — гармошка; исчезли уже скрипичная и балалаечная традиции, ушли из практики пастушьи духовые инструменты. Но гармонистов и сейчас можно записать очень хороших, с обширным репертуаром, таких, как Николай Александрович Коршунов из д. Новобрыкино, что в нескольких километрах от Марьяно, или Константин Иванович Судейкин, живущий сейчас в Глинке. Кроме того, певцы могут симитировать инструментальный наигрыш — спеть «язык» или подыграть себе на гребенке.

По возвращении из экспедиции, подобных этой, наполненной результативной работой, неизбежно возникает горькое чувство. Нет, не от сознания того, что это удивительное, обаятельное своей подлинностью и искренностью искусство когда-нибудь исчезнет, а потому, что сейчас, пока еще живое, оно остается известным лишь узкому кругу исследователей. К сожалению, совершенно прекратилась практика столичных этнографических концертов, проходивших раньше ежегодно в рамках «Московской осени» или независимо от нее, благодаря которым широкая публика могла познакомиться с последними полевыми открытиями этномузыковедов. С тревогой приходится констатировать, что с каждым годом все труднее становится организовывать и собирательскую работу специалистов. Остается добавить, что и эта экспедиция не состоялась бы без финансовой поддержки Российского гуманитарного научного фонда.

ПРИЛОЖЕНИЕ I

Рассказ о посещении того света

Жили две кумы дружно. Вот — любили друг друга. Бывало, что сготовить... Ты сготовишь вкусно: Ай, кумочка, сёння вкусно я готовила, приходи-ка ко мне! А нет — сама понесет! И ета — так, всё, что спекеть, что сварить, всё: Ай, кума, я сегодня то, это... Ну, вобщем — дружно, дужо хорошо жили... Ну вот, и вдруг (одна была — никого не было у неё, а у другой две дочки было), и вот так получилось, что умерли. Две

Колезда
(при обходе дворов под Новый год) Пример 4

А ты хозяйка, жарко сонушко,
А дай тебе Бог да здоровыща.
Ваши деточки — ясны звёздочки,
А дай-ка им Бог счастья-доложку.
А ты хозяйин, ты ясный месяц,
Одари ты нас, что Господь послал:
А дай же ты нам по рублёвочке.

А ты хозяйка, жарко сонушко,
А дай же ты нам хоть полтинничек,
А к полтинничку дай колбасочки,
Ваши деточки — ясны звёздочки,
Подайте вы нам по копеечке.
Одари ты нас, ты нас поскорей,
А то Коледу в другом дворе ждут.

Смоленская обл., Глинковский р-н, д. Марьино, с/с Новский

девочки тых умерли и кума эта умерла. Осталась кума одна. Ну, и покойница эта всё приглашала: Кумочка! Приходи ты в гости к нам! Как я с девками со своими хорошо живу! Приди!! Ну, йна — что ж делать? Думала, думала, пошла к батюшке: Батюш! Что ж мне делать? Вот умерла кума, зовешь в гости, как мне? — Ну, иди! — гаварить. Взят, её благословил иконой: Иди! — А куда ж мне идти? — На кладбище иди, грит, побудь там. (Он же не знал, что так оно получится у ей...) Ну, она пришла, села на кладбище — очутилась в доме! Дом, говорит, всё — двери, двери, с обеих сторон — двери! И в каких дверях — это всё покойники. Старые — отдельно, дети — отдельно, и кума сидит отдельно, эта — с дочками своими. Ну, в первые двери зайшла, говорит, — грызут друг друга, голые, оборванные, говорит, — грызутся, что только творять! Вторые открыла — там детки тоже шалать, шуметь так. А потом третьи открыла — уже тут кума сидит. С дочками сидит, говорить, всё на столе у ее: вся еда, всё приготовлено, всё хорошо. — Кумочка, как же мы тебя ждём-ждём, проходи, садись, хадь за стол! Как я со своими девками (хоть с дочками, там) хорошо живу! Всё у нас есть. Ага. — Ну, кума, ну, слава Богу! Ну, вот сидели-сидели, разговаривали. Глядь у вокошко: Ой, девки, пойдёте скорей, свадьба едет! А ты, кума, сиди, да у вокошко не гляди! Ну... кума эта сидит-сидит. Первый раз стерпела, не глянула в окошко. Ну, яны побыли — пришли. — Ну, говорят, вот свадьба была! Свадьба была, ходили, говорить, свадьбу глядеть. Ну, опять сидели-сидели, гомонили-гомонили... [Опять — шум, гам за окном, колёса скрипят. Они опять — глядь у вокошко: Ой, пойдёте скорей, старик едет! А ей опять: Сиди, да в окошко не гляди! Ну, кума сидит-сидит,]* не вытерпела, глянула в окошко и очутилась на кладбище. Как сиделась, так и сидит околевши [смеется. — М.Е.] И вдруг — вязуть старика з ихней дравени — хоронить. Ну, подъехали, говорят, сразу вроде спугались: она, говорят, надела семирётное всё, белое! — Господи! — говорят (А везли, говорят, уже как-то перед вечером.) — Ну, чтой-то такое? Сидит на кладбище... Она кричит: Хадите, ня бойтес! — Ну где ты была, говорят, тебя три дня не было? А уже не знаю, что она им отвечала... Ну вот, такая басня.

Смоленская обл., Глинковский р-н, д. Марьино, с/с Новский, Е.Е.
Горбунова, 1914 г.р.

ПРИЛОЖЕНИЕ 2

Из рассказов о домовом хозяине

1. «Каждое воскресенье вот на этот угол стола [ближний правый. — Л.В., М.Е.] надо положить кусочек хлебushка или батончика и сказать: *Хозяин родимый, глазами невидимый! Защити нас своею силой и рвением. Чтоб водой не затопиться, Огнём не опалиться, Достатка в доме не лишиться. Аминь.* И тот кусочек хлебushка (у вас же хозяйств нет!) — сама хоть грамм укуси. Хоть грамм укуси и всем во дворе дай (...). Я вот — скоту отдам».

2. «Это желательно делать первое число каждого месяца (...). Надо отрезать горбушку хлеба с полной булки. Одну горбушку скушать, у мяне вой она где ляжить [в кухонном столе, в уголке. — Л.В., М.Е.]. Другую — серебряную монету, послать ту половинку, послать — три целотки в три места, монету вставить ребром (серебряную желательно, но я — белую) в другую палатину! И налить маленькую рюмочку — желательно вина (...). Я ставила во тут во. Это зовётся припечек. Рюмочку такую, вот и просить:

Хозяин-батюшка, сударь-домовой!

Полоби и пожалуй!

Выпей полную чашу!

Сберяги мой скот, моих детей и моё подворье. Аминь.

Через трое суток смотрим. Если вино не выпито, значить надо просить домового, девять раз это говорить, девять раз! И так же печке кланяться (...). Три раза. И отдавать три поклона на три угла. Вот так: сначала — налево (три раза перекреститься и поклон дать), в чело печки так же, и направо так же (...). И подносить кота к печке:

Дарю тебе мохнатого зверя (кота — к чалу!),

А ты мне подари богатство.

Кота!!! [— А какой масти кота?] Всё равно какой, разницы нет».

3. «У каждом доме есть домовый хозяин и домовая хозяйushка. Обязательно!!! У каждой квартире, у каждой! А вы думаете, что у вас нету? И у вас есть, у каждой, обязательно. Никуда мы не денемся! (...) Я во ложусь спать, а я ж одна?! Мне ж — во! — оторопно! Я всё говорю: *Домовые — хозяин, хозяйushка!*

Простите меня грешную,

Сберягите меня грешную,

Спасите меня грешную,

От всех бед, от всех напрасниц.

Прошу вас, умоляю вас и поклонюсь вам.

Во имя Отцу и Сыну и Святому Духу. — Поняли?»

Смоленская обл., Глинковский р-н,
с. Белый Холм (с/с), А.Т. Андреева, 1938 г.р.

* Реконструкция, дефект звукозаписи.

С.М. ЛОЙТЕР

Детские мифологические рассказы

До недавнего времени за пределами научного изучения находились целые пласты детской фольклорной культуры. Длительное время не изучалось, не записывалось то, что звучит неблагоприятно, чрезмерно вольно, эпатажно, не соответствует официальному и каноническим меркам. Школьная, городская по преимуществу, культура оставалась вне поля зрения ученых.

Появившиеся в 1980—90-е гг. публикации и исследования¹, проходящие с 1986 г. в разных городах России традиционные Виноградовские чтения позволили выделить неизученный круг жанров и форм. Теперь есть основание говорить о повествовательной традиции детей, которую в свою очередь можно разделить на стихотворную и повествовательную прозаическую традиции. У детей есть своя сказочная² и несказочная проза.

Из жанров несказочной прозы остановимся на детских «страшных» историях, или «страшилках»³. Публикации последних лет⁴, собственная коллекция и личные архивы собирателей разных регионов России⁵ позволили перейти к систематизации и классификации накопленного материала, записанного преимущественно в 1970—90 годы. Его география, репрезентативность, многовариантность повествовательных стереотипов послужили основанием для составления Указателя типов и сюжетов-мотивов детских «страшных» историй. Первоэлементами Указателя явились выделенные типы повествований о тех сверхъестественных существах, предметах и силах, которые оказываются носителями страшного и ужасного. Всего (пока) выделено 30 типов повествований (рука, перчатка, пятно, занавеска, ведьма, вампиры и т.д.). В свою очередь каждый тип представлен вариантами, в которых проявляются основные мотивы⁶. Это дает возможность обозначить основной сюжетобразующий фонд мотивов детских страшных историй.

В своем преобладающем большинстве сверхъестественные силы «страшилок» не просто вредоносны, но в 90% рассказов смертоносны. Если же удается избежать смерти, то она угрожает герою, висит в воздухе, неотвратимо преследует их. Детское сознание, а точнее элементарная детская любознательность, обращены к одной из «метафизических» проблем, занимающих человечество с древнейших времен, — тайне смерти. По мнению В.Н. Топорова, детство является «зоной повышенной и открытой опасности», «зоной, находящейся под неусыпным вниманием смерти, когда всякая опасность несет угрозу жизни, неотменяемую возможность смерти»⁷. Обязательность смерти или ее угроза позволяют говорить о детских страшных историях не просто как о страшных рассказах, а рассказах о смерти, которая, как правило, наступает как «кара, наказание за неповиновение, нарушение запрета»⁸.

Жила семья: бабушка, папа, мама, девочка. Однажды мама пошла в магазин. Ей говорили, что можно купить любые занавески, но только не черные. Но в магазине не было никаких других занавесок, кроме черных. Мама купила их, принесла домой и повесила на окно. Ночью голос говорит маме девочки: «Встань!» Он встал. «Подойди к окну!» Он подошел. Занавески его задушили. На следующую ночь голос говорит маме девочки: «Встань!» Она встала. «Подойди к окну!» Она подошла. Занавески ее задушили. В следующую ночь голос говорит бабушке девочки: «Встань!» Она встала. «Подойди к окну!» Она подошла. Занавески ее тоже задушили. На другую ночь голос говорит девочке: «Встань!» Она еще спит. Голос говорит: «Подойди к окну». А она еще только встала. И занавески задушили сами себя (зап. в Петрозаводске от Оли Лукановой, 6 л.).

Выделение типов повествований о сверхъестественных вредоносных силах выявили влияние на детские рассказы мифологических рассказов взрослых. Определилась группа страшных историй, персонажи которых заимствованы из быличек и бывальщин (ведьма, покойник, вампир, женщина в белом или в

СОФЬЯ МИХАЙЛОВНА ЛОЙТЕР, канд. филол. наук; Карельский пединститут (Петрозаводск)

черном, черт, привидение, колдун, голоса, духи)⁹. Однако эти персонажи функционируют в «страшилках» и «взрослых» быличках по-разному. Например, ведьма в «страшилке» съедает девочку, ее маму, душит кого-то из членов семьи; в быличках же ведьма выдает чужих коров, наводит порчу, может обернуться змеей, кошкой, собакой.

Однако преобладающими являются рассказы, в которых демоническими существами оказываются привычные для ребенка предметы и вещи: перчатка, занавеска, чулки, лента, печенье и т.д. Среди них прежде всего выделим группу существ-маргиналий, представляющих собой часть целого и сохраняющих «симпатическую связь» с ним после прекращения физического контакта. К этой группе персонажей относится рука (наибольшее количество вариантов)¹⁰, глаза, мясо, зубы. Особую группу сверхъестественных существ составляют предметы и вещи, связанные «с приемами костюмирования» (выражение Богатырева): перчатки, парик, лента, занавески и др.

Одним из распространенных в страшных историях демонических персонажей является кукла¹¹. Демонической силой обладают статуя, портрет, картина — предметы с печатью таинственности, соотносящиеся в знаковой системе с чувством ужаса (они встают, оживают): «Однажды девочка ночью подошла к портрету. А женщина вдруг ожила и сбросила девочку с пятого этажа». Мифологическую семантику имеют такие демонические персонажи, как тень, черные нитки, связанные в народном сознании с колдовством¹². Гроб на колесиках в «страшилках» соотносим с движущимся, летящим гробом из финских мифологических рассказов¹³.

В детских страшных историях цвет — одна из основных характеристик демонических персонажей: черная рука, желтая занавеска, белое пятно, черная простыня, зеленые глаза, красное печенье, синий ноготь. Цвета детских рассказов, а их в основном семь (черный, красный, белый, синий, зеленый, желтый — другие почти не встречаются), — это цвета «некогда упорядоченной системы символической классификации»¹⁴. В ней на первом месте — черный, красный и белый, составляющие «основной общечеловеческий треугольник словесных названий цветов, совпадающий с треугольником, который выявлен в исследованиях цветовых символов в ритуалах и мифологии различных народов»¹⁵. Из 216 проанализированных рассказов в 63 мы встречаем черный цвет, в 49 — красный, в 12 — белый. Часто встречается синий цвет: синий ноготь, синие зубы, синие чулки, синие туфли, синий автобус¹⁶.

Функция цвета в детских рассказах значительна. Демонические силы начинают действовать с обретением мифологического цвета. Именно цветом инициируются их злобные свойства и качества (например, приведенная выше история о черных занавесках).

Действие страшных историй, как правило, происходит ночью: «...ночью оттуда вылезли человеческие руки»; «и вот однажды мама уложила детей спать, ... обнаружила, что пропал сын»; «и вот каждой ночью эти занавески душили кого-нибудь из семьи»¹⁷.

Усвоив мотивы и образы суеверных рассказов взрослых, персонифицировав персонажи внечеловеческого мира, сделав их активными, дети создали свою «позднюю демонологическую традицию»¹⁸, отразившую комплекс их представлений о страхе, смерти, угрозе жизни.

В отличие от «взрослых» быличек и бывальщин, не имеющих устойчивой художественной формы, язык которых не отличается от бытового, мифологические рассказы детей, аккумулируя сильные эмоции, могут быть рассмотрены как произведения словесного искусства, создаваемые «в противовес детскому языку бытового общения»¹⁹.

Детские страшные рассказы художественно оформлены, закончены. Они имеют вполне определенное начало, подчас повторяющее инициальную формулу сказки («Жила-была женщина...», «Жила-была семья...»). В большинстве рассказов толчком к действию является нарушение запрета, табу, следующего за отлучкой (или ее «усиленной» формой — смертью)²⁰ кого-нибудь из взрослых членов семьи.

Под влиянием сказки (преимущественно волшебной) мифологические рассказы обрели четкую и однотипную сюжетную структуру. Заложенная в ней заданность (предупреждение/запрет — нарушение — воздаяние) позволяет определить ее как «дидактическую структуру»²¹. Она и регламентирует последовательность мотивов, которые в детских страшных рассказах создают свой устойчивый «сюжетно-композиционный ритм».

При небольшом объеме, элементарном сюжете детские мифологические рассказы содержат многие черты традиционной поэти-

ки. Их характеризует наличие устойчивой лексики, стилистическая однородность, обусловленная и сложившимся составом «общих мест», и устойчивыми словесными комплексами, и повторяющимися вопросами и обращениями.

Мифологические рассказы детей — не единственный жанр повествовательной детской традиции. Наряду с ними, есть рассказы совершенно другого пласта культуры: связанные с «письменным фольклором» любовные девичьи рассказы, сложившиеся в рамках девичьего альбома; школьные хроники; эротические рассказы. Стихотворная эпическая традиция детей представлена совершенно не исследованной школьной балладой. Дальнейшее изучение детской повествовательной традиции, безусловно, расширит наше знание о многообразной культуре детства²².

Примечания

¹ Среди них особо выделим: Школьный быт и фольклор. Ч. 1—2 / Сост. А.Ф. Белоусов. Таллин, 1992.

² О сказке, созданной или бытующей в детской среде, см.: Детские сказки / Сост. И.А. Разумова. Петрозаводск, 1995.

³ Термин предложен М.В. Осориной в 1970 г. См. также: Гречина О.Н., Осорина М.В. Современная фольклорная проза детей // Русский фольклор. Вып. XX. Л., 1981.

⁴ Русский детский фольклор Карелии / Сост. С.М. Лойтер. Петрозаводск, 1991. № 1017—1026; Топоров А.Л. Страшные истории и пародии на них // Школьный быт и фольклор. Таллин, 1992. Ч. 1. С. 86—99; Топоров А.Л. Пиковая Дама в детском фольклоре начала 1980-х гг. // Школьный быт и фольклор. Ч. 2. С. 23—42; Лурье В.Ф. Краткая антология младших подростков // Школьный быт и фольклор. Ч. 1. С. 15—19; Лойтер С.М. Детские страшные истории («страшилки») как мифологические рассказы // Лойтер С.М., Неелов Е.М. Современный школьный фольклор. Петрозаводск, 1995. С. 7—68.

⁵ Автор выражает сердечную признательность фольклористам, предоставившим свои коллекции страшных историй: А.Ф. Белоусову (С.-Петербург), С.Б. Борисову (Шадринск Курганской обл.), М.Ю. Новицкой (Москва), Е.М. Неелову и И.А. Разумовой (Петрозаводск); И.А. Разумова сделала опись архива кафедры литературы Вологодского пединститута.

⁶ Первый вариант Указателя типов и сюжетов-мотивов детских страшных историй («страшилок») см.: Лойтер С.М., Неелов Е.М. Современный школьный фольклор. Петрозаводск, 1995. С. 41—67.

⁷ Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического. М., 1995. С. 444—445.

⁸ Токарев С.А. Смерть // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982. С. 457.

⁹ См.: Указатель сюжетов русских быличек и бывальщин о мифологических персонажах / Сост. С. Айвазян // Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975. С. 177—181; Указатель сюжетов-мотивов быличек и бывальщин В.П. Зиновьева // Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. Новосибирск, 1987. С. 313—316, 318—319, 320.

¹⁰ Рука как демоническая сила присутствует в финских мифологических рассказах. См. об этом: Симонсуури Лаури. Указатель типов и мотивов финских мифологических рассказов. Петрозаводск, 1991. С. 57.

¹¹ См. об этом: Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 200.

¹² См.: Логинов К.К. Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993. С. 134.

¹³ Симонсуури Лаури. Указатель типов и мотивов финских мифологических рассказов, с. 57. Ср. также повесть Н.В. Гоголя «Вий».

¹⁴ Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 78.

¹⁵ Иванов Вяч. Вс. Художественное творчество, функциональная асимметрия мозга и образные способности человека // Текст и культура: Труды по знаковым системам. Тарту, 1983. С. 7.

¹⁶ П.А. Флоренский к цветам, вызывающим «тревожные чувства», относит синий, связанный с такими понятиями, как «холод», «окопение», «смерть». См. об этом: Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М., 1990. Т. 1. С. 553.

¹⁷ О «ночном» сознании как мифологическом см.: Флоренский П.А. На Маковце. М., 1990. Т. 2. С. 17; Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1976. С. 70.

¹⁸ Неклюдов С.Ю. После фольклора // Живая старина. 1995. № 1. С. 4.

¹⁹ Миц З.Г. Некоторые особенности языка детского словесного искусства // Тезисы докладов IV Летней школы по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1970. С. 135.

²⁰ Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки, с. 39.

²¹ Мелетинский Е.М. Введение в историческую поэтику эпоса и романа. М., 1986. С. 191.

²² Только что вышедшая монография М.П. Чередниковой «Современная русская детская мифология в контексте фактов традиционной культуры и детской психологии» (Ульяновск, 1995), на мой взгляд, подтверждает сложившуюся концепцию детских мифологических рассказов и с психологических позиций. Тексты Приложения дополняют Указатель типов и сюжетов-мотивов детских страшных историй.

Экспедиции Ульяновского педагогического университета

Хотя Ульяновская область не является белым пятном на фольклорной карте России, тем не менее комплексное обследование ее в нынешнем веке не проводилось до 1974 г., когда к работе на кафедре литературы приступила М.П. Черединова. Совместно с сотрудником Областного дома народного творчества В.В. Чихалевым она организовала в июле 1976 г. первую фольклорно-этнографическую экспедицию, в которой приняли участие аспирант Саратовской консерватории Б.И. Борисенко, студенты Ульяновского педагогического института и Московского института культуры.

В качестве объекта обследования был выбран Теренгульский р-н. Расположенный в центре области, тогда еще обладавший богатой и развитой песенной и обрядовой традицией, он давал возможность увидеть общую картину состояния фольклора в его традиционных и новых формах, выявить некоторые региональные особенности, уточнить существовавшие вопросы и анкеты по собиранию фольклора. Изучение района осуществлялось тремя группами (руководители М.П. Черединова, В.В. Чихалев и М.Г. Матлин) в течение 20 дней. Собранный материал стал первым в фольклорном архиве кафедры литературы.

В качестве примера приведем одну свадебную величальную песню, записанную в с. Гавриловке Н. Павловой от Е.В. Митрофановой, 1910 г.р. Исполнялась она на вечерках в доме невесты для жениха и невесты.

Не разливайся да ты, тихий Дунай,
Да не потопаляй зеленые луга.
Не потопаляй зеленые луга.
Во этих лугах гулял белый олень.
Во этих лугах гулял белый олень.
Что белый олень золотые рога.
Что белый олень золотые рога.
Мимо ехал что и Петр-господин.
Что мимо ехал а что и Петр-господин
Михайлыч а дворянин.
Ударил, хлыстнул его плеточкою.
Ударил, хлыстнул его плеточкою.
Ударил, хлыстнул расшелковенькою.
Ударил, хлыстнул расшелковенькою.
Тут белый олень возговаривал:
Что белый олень возговаривал:
— Не бей, не хлыщи меня плеточкою,
Не бей, не хлыщи расшелковенькою.
Жениться будешь, я тебе пригожусь.
Жениться будешь, я на свадьбу приду.
На свадьбу приду, всех гостей взвеселю.
На свадьбу приду, всех гостей взвеселю.
А больше всего я невесту твою.
А больше всего я невесту твою.
Невесту твою, свет и Верюньку-душу.
Невесту твою, свет и Васильевну-хорошу.
Да чтобы она да не плакала.
Да чтобы она да не плакала.
Не ронила бы горячих своих слез.
Не ронила бы горячих слез.
Не портила бы румяных своих щек.

Установка на комплексный подход при изучении современного состояния фольклорной традиции сохранилась и в последующие годы, когда к музыкально-этнографическому аспектам был добавлен и хореографический благодаря участию в экспедициях хореографов Н.Ю. и В.А. Ионовых.

Поездка в 1976 г. в Майнский р-н осуществлялась одной группой (руководитель М.П. Черединова). Исходя из выявленных особенностей фольклорной традиции центра области основное внимание было обращено на песенные и прозаические жанры, как традиционные, так и новые (жесткие романсы, песни литера-

турного происхождения, мемораты, духовные стихи позднего происхождения и др.). Было также продолжено изучение репертуара и исполнительской манеры фольклорных коллективов, большинство из которых сформировалось на основе бытовых певческих групп. Подтвердилось выявленное в первой экспедиции наблюдение, что основным пластом традиционной лирики, сохранившимся в памяти исполнителей и частично в живом бытовании, является свадебная лирика во всех ее разновидностях, исключая закланательные песни, тогда как историческая песня фиксировалась лишь отдельными сюжетами и только в локальном бытовании.

Экспедиция 1977 г. работала в Карсунском р-не. Особое внимание было уделено изучению бытования необрядовой протяжной лирики в селах, где еще сохранялись традиции казачьей исполнительской манеры (Сухой Карсун, Большая лирика во всех ее разновидностях, исключая закланательные песни, тогда как историческая песня фиксировалась лишь отдельными сюжетами и только в локальном бытовании).

В связи с введением с 1978 г. обязательной учебной практики по фольклору в педагогических институтах экспедиционная работа получила существенное расширение. Так, в этом году собирательскую работу в Вешкаймском р-не осуществляли уже две группы (руководители М.П. Черединова и М.Г. Матлин). Особое внимание было уделено обрядам и обрядовому фольклору, тем более что представилась возможность зафиксировать в естественном бытовании обряд второго дня свадьбы «поиски ярки». Вот один из рассказов-воспоминаний об этом обряде, записанный М.П. Черединовой в с. Араповка от А.Ф. Платоновой, 1898 г.р.

«Второй день — блинки у родителей невесты. Утром у жениха ищут ярку ряженые (солдаты, врач, цыганка с ребенком, горбатая старуха). У двора невесты — костер, в щепы молат по горящей соломе. И говорят: "Куды вы прётесь? Мы работаем". Расшвыряют весь костер да в избу идут. А в избе "покойник" лежит (кто-нибудь им притворился), вопят. Это для смеху. Гости подходят, раскрывают простынь, "покойник" вскочит. Все садятся за стол».

Апробированные формы и принципы экспедиционной работы были использованы и в последующие годы: Инзенский р-н — 1979, 1980; Сурский р-н — 1981; Барышский р-н — 1982; Кузоватовский р-н — 1983; Сенгилеевский р-н — 1984; Новоспасский р-н — 1985; Радищевский р-н — 1986; Сызранский р-н Самарской обл. — 1987; Старо-Майнский р-н — 1988; Шигонский р-н Самарской обл. — 1988, 1989, 1990; Николаевский р-н — 1988, 1989; Павловский р-н — 1988, 1989 (руководители групп — М.П. Черединова, М.Г. Матлин, А.П. Рассадин, С.М. Шаврыгин, В.Ф. Шевченко).

За 14 лет практически было завершено сплошное обследование правобережья области (не изучались районы, где преобладающим было нерусское население: Старо-Кулаткинский р-н (татары), Цильинский р-н (чуваш), Ново-Малыкинский р-н (мордва, чуваш); были обследованы районы соседней Самарской области (в XIX в. они входили в состав Симбирской губернии).

С 1987 г. проводится повторная запись фольклора в уже обследованных регионах и отдельных селах: с. Путьма Карсунского р-на — 1987; с. Большая Кандарать Карсунского р-на — 1989.

Начиная с 1990 г. под руководством М.Г.

Матлина повторно систематически обследуется Барышский р-н. В рамках этой работы, впервые, проведены вторичные записи песенных текстов от тех же исполнителей; во-вторых, зафиксирован песенный репертуар, как фактически существующий в данный момент в селе, так и хранящийся в памяти певцов; в-третьих, сделаны дополнительные записи обрядового фольклора (свадебного и календарного), уточняющие и корректирующие представления об особенностях, локальных и региональных, его бытования в первой трети нашего века. Одновременно началось систематическое изучение свадебной обрядности области, нацеленное на создание соответствующей базы данных. В качестве основы используются как специальные вопросы, учитывающие своеобразие свадебной традиции региона, так и анкеты, которые позволяют осуществлять фиксацию традиций в виде, удобном для последующего ввода сведений в базу данных, и которые не требуют особой подготовки собирателя.

В.Ф. Шевченко с 1995 г. приступил к проведению повторных записей классического песенного и прозаического фольклора в Радищевском р-не, где во время экспедиции 1986 г. была зафиксирована хорошо сохранившаяся песенная традиция, как обрядовая, так и необрядовая, включая исторические песни разинского цикла и о войне 1812 года.

Некоторые экспедиции работали по специальным программам. Так, в 1985 г. под руководством В.Ф. Шевченко была проведена работа по программе «По следам записей семьи Языковых» (Карсунский р-н), С.М. Шаврыгин в 1988—1992 гг. осуществлял собирательскую работу по программе «Культура дворянской усадьбы» (Николаевский и Барышский р-ны), А.П. Рассадин в 1988—1989 гг. проводил целенаправленный сбор меморатов о советских политических деятелях, в частности о М.А. Суслове, уроженце с. Шаховского Павловского р-на.

С 1987 г. под руководством В.Ф. Шевченко началось изучение детского фольклора в городе Ульяновске, продолжающееся и по сей день.

Под руководством Р.К. Садыковой с 1993 г. проводится изучение традиционного фольклора татар и чувашей, проживающих на территории области и в пограничных с ней национальных республиках. Это стало возможно благодаря созданию на факультете национального (татаро-чувашского) отделения.

Двадцатилетняя работа кафедры подтверждает выводы других фольклористов об основных процессах в области народной культуры: почти завершилось живое бытование форм классического крестьянского фольклора, для сохранившихся в памяти отдельных исполнителей текстов характерно разрушенное или полуразрушенное состояние. Тем не менее полевые исследования не теряют своего значения, и не только потому, что заметнее, зримее становятся новые явления в области фольклора, как детского, так и «взрослого». Затухание традиции носит локальный характер, существуют «точки», где удерживаются в силу разных обстоятельств те или иные классические жанры, отдельные тексты, а это дает возможность установить некоторые законы жизни фольклора на современном этапе.

Например, в 1985 г. во время работы в Новоспасском р-не М.Г. Матлиным и Н.А. Голковой в д. Рокотушка от М.П. Крымовой (1914 г.р.), Т.С. Елистратовой (1914 г.р.), З.И. Гордеевой (1914 г.р.) была записана классическая баллада, которую, как удалось установить в ходе целенаправленного поиска, в районе больше никто не знает.

Материалы Каргопольской экспедиции РГГУ

Продолжаем публиковать материалы последних лет, собранные в Каргопольском р-не Архангельской обл. студенческо-преподавательской экспедицией историко-филологического ф-та Российского государственного гуманитарного ун-та (Москва)*. Летом 1995 г. экспедиция обследовала с. Архангело и с. Хотеново. Жители в этих селах были совершенно разных, так сказать, «типов». Если в с. Архангело информантов у нас было много, около восьмидесяти, но все они, за редким исключением, помнили интересные нас факты весьма приблизительно, то в с. Хотеново их было вдвое меньше, но зато они рассказывали много и подробно и почти все «знали», то есть умели лечить заговорами.

умирал младенец, то «к овинам тоже ходили, к трем овинам, брали земельку и чево-то тоже говорили. И, говорят, чтобы овин овина еще не видел, чтобы рядом были овины ти. Ту земельку тоже кладут к ребеночку» (А.Т. Петешева, 1932 г.р.).

После смерти тело обмывали на соломе, воду после этого выливали снаружи на «большой» угол дома или на улицу. Одевали покойника в ту одежду, которую он сам себе заранее приготовил. Она должна была быть новая и неносенная, лучше если домотканая. Молодых старались одеть понаряднее. Иногда, как нам рассказали в Хотенове, перед похоронами с покойника снимали нательный крест, надевали ему другой, на шерстяной ниточке, а его крест



Разрушенная часовня. С. Хотеново (д. Село). 1995 г. Фото А.Б. Мороза

Похоронный обряд Каргополя

Мы побывали в трех селах, расположенных вокруг озера Лаче: Калитинке (1993 г.), Тихманьге (1994 г.), и Хотенове (1995 г.), а также в селе Архангело, расположенном на реке Онеге к северу от Каргополя (1995 г.). На основе материала, собранного в этих экспедициях, складывается следующая картина похоронного обряда.

Обрядовые действия начинаются еще до смерти: они направлены на облегчение агонии умирающего. Во всех четырех селах для этой цели в доме открывали двери, окна и трубы, читали над умирающим «Воскресную молитву» («Да воскреснет Бог...»), а если агония была очень тяжелой, стучали в крышу, поднимали и опускали конек («охлопень»), сдирали тесину с крыши. Часто ставили у головы умирающего миску с водой. В отдельных селах некоторые фрагменты этого ритуала имели особенности. Так, в с. Хотеново «Воскресную молитву» не просто читали, ее наговаривали на кусочек хлеба и привязывали этот хлеб к нательному кресту умирающего (М.В. Крапивина, 1918 г.р.). Иногда умирающего поили водой, которой обмывали икону, — эта вода называлась «Тихон» (Е.Г. Трошина, 1924 г.р.). В с. Архангело рядом с умирающим ставили воду и говорили: «Земля и вода, небо и земля (три раза), помоги» (Н.Д. Сидоров, 1933 г.р.). Иногда кричали в трубу: «Возьми-ка ты душу и муки сними (имярек)» (А.Т. Петешева, 1932 г.р.). Если тяжело

использовали как оберег или талисман: «Этот крест хоть куда дак гожд. Я вот пойду рыбу ловить — его отдам, пусть он гожд, ежели я пойду в лес, все равно этот крест гожд, ежели я пойду на суд, все равно...» (З.И. Конторина, 1918 г.р.).

Перед тем, как положить в гроб тело, туда кидали листья от березовых веников и стружку. Листьями же набивали подушку. Ее шили вручную, причем швы должны были быть наружу. В гроб мужчине клали шапку и топор или иной инструмент (в последнее время стали класть спички, сигареты и бутылку). Женщине повязывали платок, причем узел должен был быть под подбородком, а не сзади (З.И. Конторина, 1918 г.р.). Под левую руку покойнику в гроб клали хлеб с солью и приговаривают: «Вот тебе доля, вот тебе половина, ты и ешь, сколько хошь, только нас не тревожь» (А.Ф. Подвезова, 1922 г.р., с. Тихманьга). В Тихманьге был зафиксирован также рассказ о том, как жена забыла положить в гроб ремень, а муж ей приснился и жаловался, что с него штаны сваливаются, тогда жена пошла на чьи-то похороны и положила там в гроб ремень, чтобы передать его мужу. В Архангеле рассказали о том, что жена забыла положить в гроб инвалиду-мужу ножной протез («зубы положила, а ногу — нет»). Муж ей во сне явился и говорит: «Я, это, как буду ходить-то?» Он сказал жене, что скоро у них в селе умрет такая-то женщина, так вот с ней и надо ногу передать. Жена так и сделала (А.А. Рыкова, 1920 г.р.).

В гробу глаза обязательно должны были быть закрыты, для этого на них сверху кладут монеты. Считается, что если глаза открыты, то

Я по бережку ходила,
По крутому гуляла.
Я ходила, я гуляла,
Злы коренья рвала.
Я ходила, я гуляла,
Злы коренья рвала.
Нарвала я злы коренья,
На Дунай-речку пошла.
Нарвала я злы коренья,
На Дунай-речку пошла.
Уж я вымою коренья,
Мелко в ступе истолку.
Уж я вымою коренья,
Мелко в ступе истолку.
Истолку я мелко в ступе,
Пиво с ядом наварю.
Истолку я мелко в ступе,
Пиво с ядом наварю.
Наварю я пива с ядом,
По стаканьям разолью.
Наварю я пива с ядом,
По стаканьям разолью.
Разолью я по стаканьям,
За милым в гости схожу.
За милым в гости схожу я,
За стол ёво посажу.
За милым в гости схожу я,
За стол ёво посажу.
За стол ёво посажу,
Стакан пива поднесу.
— Милай, выпей стакан пива,
Если любишь ты меня.
— Милай, выпей стакан пива,
Если любишь ты меня.
Милай выпил стакан пива,
Тихилёхынька вздохнул.
Милай выпил стакан пива,
Тихилёхынька вздохнул.
— Ну, сумела ты, злодейка,
Пива с ядом наварить.
— Ну, сумела ты, злодейка,
Пива с ядом наварить.
Ну, еще сумей, злодейка,
Мое тело схоронить.
Ну, еще сумей, злодейка,
Мое тело схоронить.
Схорони ты мое тело
Между трех больших дорог.
Схорони ты мое тело
Между трех больших дорог.
— Схороню я твоё тело
Между трех больших дорог.
Схороню я твоё тело
Между трех больших дорог.
Первой Киевской, Московской
И Сызранской столбовой.
Первой Киевской, Московской
И Сызранской столбовой.
Я куплю тебе, мой милай,
Золотые два венка.
Я куплю тебе, мой милай,
Золотые два венка.

Результаты собирательской работы кафедры нашли отражения в различных публикациях, например: Сурская подгорная / Сост. М.Г. Матлин и А.П. Рассадин. Ульяновск, 1984; Народные песни Ульяновской области / Сост. О.Г. Фадеева. Ульяновск, 1986; Фольклор. Обряд. Литература. История. Ульяновск, 1995; Чередникова М.П. Современная русская детская мифология в контексте фактов традиционной культуры и детской психологии. Ульяновск, 1995 и др.

В планах работы кафедры не только продолжение исследования традиционного фольклора и новообразований по тем направлениям, которые уже освоены, но и расширение собираемого материала (изучение русского фольклора в многоязычной среде, совместно с кафедрой немецкого языка предполагается приступить к собиранию фольклора немцев Поволжья).

М.Г. МАТЛИН

* См.: Живая Старина. 1995. № 2. С. 58—59.

покойник высматривает с собой кого-нибудь еще.

После выноса гроба лавку, на которой тот стоял, переворачивали, кидали на это место «песочливый» камень и сразу начинали мыть все в доме. Мыли всегда к порогу, а воду выливали снаружи на угол. Все вещи, которые были в соприкосновении с покойником (тряпки, мыло, расчески и т. д.), кидали в могилу или сжигали. На кладбище гроб несли, накрыв его красивыми атласными платками. По дороге причитали.

«Завтра похороны. Дай, думаю, попричитаю. Не знаю, откуда оно взялось. Ну, так, немножко слышала, но никогда мне не приходилось. И вот, я на похороны, но у меня такое бессознательное состояние было, что я очень громко плакала:

Я иду, да не по-прежнему,
Я иду, да не по-старому...
Под косодзатым окошечком
Ты тогда, подружка милая,
Да куда справилась-отправилась,
Да не в ту мою путь-дороженьку,
Невозвратную путинушку.
Ты смахни-ко очи ясные,
Ты открой уста весёлые,
Ростяни-ко белы рученьки,
Да ну-ко стань на стары ноженьки.
Ты как встретишь, моя тётушка,
Моего младо венчального,
Передай от него мне письмо —
Не пером оно написано,
А моей слезой горячую.
Как живу я не по-прежнему,
Как жила я с ним два годика,
Я жила да красовалась,
Скоро жисть моя порвалась,
Налетели злые коршуны,
Те враги были жестокие
(Я к войне подошла),
Отняли друга милого
Не в пору, не вовремя,
Во младые мои годики.
Оставил меня молодую да молодёшеньку
Среди дороги длинной,
Среди пути широкия
(И вот откуда-то оно в рифму всё идёт, я сама не знаю),
За плеча с сумой тяжёлой,
На руках <с> дитёю малым.
Я живу да не по-прежнему,
Да я живу да не по-старому,
Покосилась моя хижина...»
(А.Н. Чуриловцева, 1916 г.р., с. Тихмань-га).

А в селе Хотеново З.И. Конторина, 1918 г.р., рассказала, как она в причитании привет передавала покойному мужу через другую умершую:

Стань, соседка порядовная,
Ты спишь да высыпaeшьсе,
Не пора, да и не времечко спать,
Все люди, у всех уж печки истопились,
Да бригадир у окошек наколотились,
А ты спишь да высыпaeшьсе,
В крепки сны да задаваешьсе,
Ты открой-ка глазки ясные
Да погляди-ко, милая моя, что как ты эдак
Спишь да высыпaeшьсе,
Ежели на путе да с мужем встретишься,
А на ночлеге обночешься,
Дак ты скажи да младе милому
От меня привет, да человеческой,
Што я живу да горё бедноё,
Я живу да всё горюю.
Так уж ёни меня оставили, горюшу горькую
Да сироту да беспризорную,
Мне деваться теперь некуда,
На ково меня оставил, млада милая,

На своих да милых детонек,
А милы детоньки все взяли обсемьились,
От меня да все отступились.
Я никому теперича негожа,
Мне некуда деваться бедною,
Как я теперь да их распустила,
Когда я ростила да поднимала,
Дак ворота не запиралисье,
Ворота не запиралисье,
Волоса не забиралисье,
А тепериче у меня у победною
Глазки не глядят,
Рученьки повывахались,
Ноженьки повывохилисье,
Глазки все повывагделалисье,
Мне деваться теперь некуда.
Не берут да милы детоньки
Меня да горя бедного,
Меня да горё горькую.
Так мне, победную горююще,
А когда ростила да поднимала,
Дак взаворож <?> пустила милых детонёк,
Дак за поля да за широкие,
Дак за луга да за далёкие,
Дак за леса да за дремучие,
Да за болота за топучие.
А теперь дак мне-ка некуда.
Уж только мне, горюше горькую,
Придалисье да призумилисье.
На леву рученьку корзиночка,
А в праву рученьку дубиночку,
Итти мне-ка по волости.
Вы возьмите, люди добрые,
Вы, суседки порядовные,
Пригласите меня, бедную,
Да на тёмную осеннюю ноченьку,
Мне-ка некуда более деватьсяе.

На кладбище могли приходиться все, кроме пастуха, беременных женщин и женщин, у которых умер первый ребенок, если это похороны этого ребенка. Их присутствие на похоронах было опасно и для них самих, и для окружающих. В могилу обычно кидали монеты («окупали место») и носовые платки. Часто кидали туда веревку, которой перед этим связывали ноги покойнику, реже клали в могилу икону и крест. Возвращаясь с кладбища, шли на поминки, где каждый при входе должен был отвешать по ложке «кутьи» (рисовой каши с изюмом). Покойнику тоже ставили во время поминок тарелку с едой и наливали стопку водки. Эту стопку оставляли потом до девятого (или сорокового) дня. Если водка высыхала, считалось,

что в доме скоро будет еще один покойник. Иногда эту стопку отдавали любому (первому) пришедшему в дом мужчине. Чтобы близкие не боялись покойника, на кладбище и дома производился ряд специальных обрядов: с могилы брали горсть земли и сыпали ее сзади за воротник, а когда приходили домой с кладбища, подходили к печке, заглядывали в нее и говорили: «Не было, нет и не будет» (этот текст записан во всех селах, кроме Калитинки). Иногда землю с могилы не только сыпали за воротник, но и приносили ее домой, сыпали в умывальник, и все пришедшие с кладбища умывались этой водой (О.В. Потыкова, 1914 г.р., Хотеново). В Архангеле хозяйку, чтобы она не боялась, заставляли пролезть под табуретками, на которых стоял гроб, под гробом (А.Т. Петешева, 1932 г.р.). Если все эти меры предосторожности казались недостаточными, на ночь читали молитву: «Крестом открещусь, крестом отгложусь, крестом ангелов призываю, крестом врагов отгоняю» (Е.И. Тугунова, 1930 г.р., Калитинка).

На другой день после похорон ходили «навестить» могилу, приносили покойнику «завтрак» или «обед», сыпали крупу на могилу и оставляли стопку водки (чтобы птицы помянули). Затем усопших поминали на девятый, на сороковой день (реже — на двадцатый), на годовщину, потом по Родительским субботам, на Радунницу и на Троицу. Считалось, что если прийти помянуть в Радунницу, то мертвые это чувствуют и радуются, что к ним пришли. Они тоже слышат. Считалось также, что до сорокового дня душа человека пребывает в этом мире и может вернуться. Потому до сорока дней не спали на месте, где человек умер, не надевали его вещи. В с. Хотеново было принято вывешивать в течение шести недель всю одежду умершего на чердаке, в сарае или во дворе, и только потом ее можно было носить (З.И. Конторина, 1918 г.р.). Чтобы покойник не возвращался, клали под порог топор или нож, а если он являлся во сне, шли его помянуть и раздавать милостыню.

Мертвые в сознании людей продолжают существовать после смерти. Поэтому в ногах умершего ставили крест: «Век свой ставят в ноги. Што ена поутру встанет, да помолиться-то куды будет?.. на восток» (З.И. Конторина, 1918 г.р., Хотеново). На крест вешали полотенец и «выюнки» (венки). На вопрос, для чего это делали, З.И. Конторина ответила: «Дак она поутру встанет, да мыться-то в чеве, вытерет-



Часть кладбища в с. Хотеново. 1995 г. Фото А.Б. Мороза

ся-то как?» На кресте «хорошие люди делают крышу» (С.П. Солдатова, 1937 г.р., Архангело). А в Тихманье В.Ф. Лодыгина, 1930 г.р., рассказала, что полотенце вешали на крест в день рождения покойника, в подарок. Детей, умерших до крещения, могли похоронить у церкви, при этом родители давали им имена.

Таков в общих чертах обряд Каргополья, но можно отметить еще одно очень интересное обстоятельство, уже не связанное напрямую с самим обрядом. Старики практически не боятся смерти. Они охотно и свободно беседуют о ней, рассказывают, что они себе приготовили «на смерть» и т.д. Они даже ждут смерть: «Жду Ивана Гробова» (Ю.А. Гришечина, 1918 г.р., Хотеново); «Жду, пока Господь Ивано-то Гробова пошлет — гроб от привезут, скажут: "Поди, возьми старух, хватит им по белу свету бродить, уж на левую сторону глаза вывернулись, а все глядит"» (З.И. Контрина, 1918 г.р., Хотеново).

М. КАСПИНА, студентка РГГУ

Культе Николы в с. Архангело

В с. Архангело мы столкнулись с двумя фактами, позволяющими говорить о достаточно ярком выраженном культе св. Николая.

Километрах в четырех от центра села, в овраге, на источнике, из которого берет начало небольшой ручей, впадающий в Онегу, метрах в двухстах от места впадения, стоит часовня св. Николая. Она представляет собой сруб размером 2х3 м с плоской, очевидно, переделанной относительно недавно крышей, крытой рубероидом, с зарешеченными окнами. Несмотря на плачевное состояние здания (двери нет, стекла в окнах разбиты, от пола осталось несколько гнилых досок) и икон (со всех почти полностью сошла краска, так что изображение можно было различить только на одной — это была большая храмовая икона св. апостола Иоанна; возможно, туда были перенесены образа из закрытых церквей), часовня продолжает почитаться: в дни памяти св. Николая, а возможно, и в другие, туда ходят старушки, они кладут на лавку, на которой стоят иконы, деньги, а на иконы и над ними вешают платки. По местному преданию, эта часовня приплыла по р. Онеге.

По рассказам, в Никольском — одной из деревень в Архангеле — некоторое время назад у старушки на чердаке стоял «памятник Николы». Статуй такой, увезли в Москву. Хозяйка

пока жива была, так у ей вверху стоял. Она внизу жила, а там сделано было так, специально. И он там стоял, как человек. Там «на чердаке» комнату сделала. Мы приехали, она там жила, и уж он там стоял. Он как человек стоит. Руки в стороны, там полотенца и деньги наложены. «Ему на руки вешали» полотенца и деньги «клали». Ходили к Николу-угоднику. А потом этот памятник через реку перевезли и быстро отправили в Москву. «Большой он был?» — Как человек» (С.А. Рыкова, 1918 г.р.). В январе 1996 г. эта скульптура экспонировалась в Третьяковской галерее на выставке «Резные иконостасы и деревянная скульптура Русского Севера».

А.Б. МОРОЗ, преподаватель РГГУ

О тараканах, клопах, лягушках...

В обследованных в 1995 г. селах хорошо сохранились способы избавления от домашних насекомых, в первую очередь от клопов. В с. Хотеново их выгоняли так: «На Петров день сходи вот да принеси на Петров день вищу (ветку), да оне убежит и сами <— Куда надо вищу положить?» — Да склади хоть и за икону. Клади, чтобы никто не видел. «Я, — говори, — несущи вищу в избу. Это, — говори, — не гля дров, не гля пещьки, а только гля клопов и гля тароканов». И всё, и они уйдут. Куда-нибудь склади, чтобы никто не видел, ты бы один знал, что куды склади. За печку, так за печку, там и лэжит» (З.И. Контрина, 1918 г.р.). «Одна старуха тут была, да в спичечном коробке выносила. Выносила просто, к соседу отнесёт, выпустит ли, как ли. Чтобы из своего дома ушли» (Е.Г. Трошина, 1924 г.р.). «У кого были тароканы и клопы, обходили <дом на Петров день> с помелом. <Один человек на помеле или с помелом нагой ходит вокруг дома по солнцу, а другой ему отвечает:> — Каков сегодня день? — Петров день. — Чего пьют да едят? — Сыр да масло, сыр да масло, а клоп клопа ешь, клоп клопа ешь! <Использовалось помело, которым> в пеще пахали; из сосны сделано помело» (К.П. Заседателева, 1927 г.р., примерно то же записано от Е.Г. Трошиной, 1924 г.р., А.Т. Спириной, 1924 г.р.). «В Петров день выводят тароканов да клопов. Ну, вот сегодня Петров день, вот, если у ты клопы да тароканы есть, ты прикажи подругу свою, пусть она придёт. Придёт, откроет двери и спросит: "Какой сёдня день?" — Петров день.

— Чего едят? — Сыр да масло. — А клопы да тароканы? — А клоп клопа, а тарокан тарокана, а остальные сами уйдут". И уходит. Вот, уйдёт. И опять заходит. Три раза заходит. А в войну-ту, да знаешь, сколько тароканов! Это при моих глазах было, а мама сидела с девкам. Говорит, пришла старуха, открыла, говорит, двери, ну, и спросила, и ещё зашла, и ещё зашла и ушла. И всё заносят, при этом заносят, если у тебя наново ничего нет, наломай лисков, принеси лисков <веток с лисьями> и говори, <когда> зайдёшь: "Новая новинка в дом — все клопы и тароканы вон!" А эти лиски за печку кладут. И опять уходят, двиря полы <открытые> оставляют, чтобы они ушли» (А.В. Порова, 1916 г.р.). В селе Архангело с клопами боролись так: «Сорок цветов надоть нарвать, насбирать да в избу принести, что если тамо тараканы есть да клопы, раньше выводили, дак: "Цветы в дом, а тараканы да клопы вон!" <Цветы рвали> только в канун Ивано-дни, вот шестого» (М.В. Трофимова, 1929 г.р.). «Надо было, значит, раздецца нагой, взять вот это да помело, что раньше в печи <подметаи>, и поехали. Вот это помело надо меж ног, вокруг дома надо итти. Три раза обойти и вот <говорить>: "Хлоп-хлоп по пизды, все клопы из избы". Вот и уйдут клопы» (М.М. Ласикова). От клопов избавлялись, отправляли их на «тот свет»: «Покойнику подкладывали, чтобы ушли клопы. Клопов в коробок спичечный и к упокойнику положи и отправят» (А.А. Рыкова, 1920 г.р.). Их могли и сплавлять по реке: «В коробочку положи таракана и отправь. Выйди на Онегу-реку, вот туда по воде к Белому морю, може к океану иди. И там прискака: "Уводи всю свою родину". Также клопа. Они и ушли» (Н.Д. Сидоров, 1933 г.р.).

Иногда, чтобы избавиться от клопов, под печку клали лягушку: «Клали лягушку эту перву, как увидя вот весной, ей поймают, в тряпку заверты и под печку кладут ей: "Лягушка в дом, а клопы — вон". Так три раза проговорят, и они уйдут» (А.В. Друганина, 1907 г.р., Архангело).

В Хотенове о лягушке рассказывали: «Жабу ни часом убьёт, она может влепиться. У нас маме влепилась в грудину жаба. Сено там грабили и влепилась жаба в грудину. Она заревела во все горло: ну жаба влепилась. Так вот домой бежала, а отец зеркало подставил, дак она на зеркало выпрыгнула. А так дак оторвать не могли. На зеркало прыгнула — там показалась другая, дак она туды прыгнула и на зеркале остановилась. Тут ей нарушили» (К.П. Заседателева, 1927 г.р.). «Лягушки нельзя бить. Скотина ходит — на што ты лягушку убьёшь? У нас парень... их бывало много-много там, в Михалева. Так ручей у нас был посередке, тут камнище был большой дак... со всего-то поля бежала лесовая вода. Побежит, дак все говорили: "Ну, до пашни еще две недели — лесовая вода побежала". Большеханская вода, то да всё. Потом сделалось, что давай, лягух много-много. А парень, что давай, лягуху и обостит <помочится на нее>. Лягуха-то на камню: "Петька, — говорят, — обости лягуху". Так веть она за ним бежала, прыгала и ён в избу заскочил, в сини, да сини да захопнула, дак она на синих-то умерла. В дом-от сна не попала, на двери-то вот так села и умерла. Да вить хоть вырезывай. Так нельзя было никак вынять» (З.И. Контрина, 1918 г.р.).

Там же записана такая легенда про кулика: «Вот кулик рычит-рычит-рычит. Он только с этого, с дождя и пьёт, да с росы пьёт. Всяка птичка копала ричку, а ён не копал, говорит: "У меня красны сапоги — я умараю". И вот до реки его Господь до воды и не допускает. Токо он от дожди пьёт. Летает по полю да только рычит: "Пить-пить, пить-пить". А дождика нет» (З.И. Контрина, 1918 г.р., Хотеново).

Г. ШВЕДОВ, студент РГГУ



Внутреннее убранство Никольской часовни. С. Архангело. 1995 г. Фото Г. Шведова

Демонологические представления в Вашкинском р-не Вологодской области

Предлагаемые ниже материалы продолжают серию публикаций о традиционной культуре Вашкинского р-на Вологодской обл. Они были собраны в ходе совместной экспедиции Института этнологии и антропологии РАН, Государственного республиканского центра русского фольклора и Вологодского ОНМЦ*.

Леший — один из центральных демонологических персонажей в поверьях крестьян Вашкинского р-на. С ним связаны многочисленные запреты, в частности запрет называть его по имени. «Про лешего никогда не говорили. У меня дедушка век свой не любил вспоминать. Скает: "Лучше матокнишь, а этого не вспоминай!" [9]. Соблюдение этого запрета сулит исполнение всех желаний, а нарушение ведет к несчастью, болезни. «Три года не вспоминай леснова, ну и тебе это будет хорошо, милушко; што ты задумашь — всё тебе будет выполняться, что желаешь. А если будешь всё время напоминать это, и человеку непоздоровица. Вот, примерно, пойдёшь — запнёшь, падёшь, ушибёшь. "Ой, ой!" — и начнёшь это лесново вспоминать. Он тебе не залечит ноги, [а] исколечит чово-нибуть можот. Через дорогу женщина есть: "Ой, ой, я запнулась да чово-то, ногу-то сломила." А теперь ходит, ноги так и не вылечила! Так хромает с палочкой. Вот, не надо было тебе это вспоминать» [2].

Леший может показываться в разных обликах. «Говорят, што есть хозяин, есть веть в лесу хозяин. А мы их не видам и не знаем. Кому чово-то покажётся. Можот всяким показаша, можот человеком, можот какой-нибудь зверюшкой. Говорят, лесной... Бывает, что и вихрем <...> Какая-то сила есть» [4]. Но чаще, по представлениям жителей Вашкинского р-на, леший предстает в облике человека, обычно незнакомого мужчины или старика.

Одно из основных свойств лешего — умение быть невидимым. «У нас в деревне одну девушку леший увёл, не так давно, недавно увёл, и она два года не бывала дома. А как появилась, дак потом рассказывала, где ходила там. "Если ести захочим, он преобразится в старика, зайдём там в какую-нибудь деревню и поедим. А если кто принесёт ложку лишнюю за стол, дак тоже этой ложкой лишней поедим, они не замечают нас, просто из миски хлебаем и все". А потом [та], что всё ходила, ходила, всё домой просилась, он, говорит, всё меня никак не отпускает. А потом, што: "Я хоть посмотреть". "Где-то вроде далеко и ходили, — она говорит, — только вот вышли, смотрю: мама на печке белёе пологает". Она смотрит, а он ей строго-настрого заказал, штоб не кричать, ничё, только смотрит там на неё. Мать-то голову [подняла], вскрикнула, закричала, а он её [девушку] обратно увёл. Искали опять не могли найти. Только два года прошло, она сама пришла» [10].

С лешим, как правило, связывали случаи исчезновения людей или скота. Леший может «увести» в результате неосторожного его упоминания, нарушения какого-либо запрета, ребенка, проклятого родителями; нередко было достаточно просто попасть «на след» (т.е. на дорогу, которой ходит леший). «У моей этой сестры дочку, док это водил у лесу, этот — кто? — Господь знает кто. Три ночи ея дома не было. Потом от старушки тут подедали да, пришла обратно. Дак после говорят, што леший водил дак <...> чово-то тут с иконой походили, куда она пошла <...> А Шура уш говорит: Я уш не прокляла свою дочку, никак и всё. А кто скажот, што на след попала <...> А это где леший, говорят, ходит. На след попадеш, так он и уведёт с собой. А правда ли, нет ли, господь знает. Но это-то да, увё... ушла-то девка-то дак уш это-то... уш это-то от моей родной сестры дочка дак. Уш это-то никто

не совърёт. Правильно» [6].

«У нас терялась в Логинове. Ой, казца, хоть не нидею ли не было. Небольшая деовка. А потом оцюдиласе, нашли в лесу, дакы гоорят: "Как ты жила? Да где ты жила? Да как ты живая-то осталася?" — "Меня дедушко носиу, на плечу'ях, носиу, черёз реку перенесёт дедушко меня. До-обры дедушко!" Вот дак это-то нонешнее. Кто ё изругау чо ли, эту девоцку. А жива осталасе <...> Ругать нельзя. Там нельзя вот так говорить, нельзя, што: "Неси тя лешой!" Вот это как скажот, так обязательно... Это худо. Ныне есь веть и не так скажут» [12].

В Вашкинском р-не, чтобы найти потерявшегося (человека, скотину), который был «закрыт» лешим (т.е. не может перейти границу, очерченных лесным хозяином, и остаётся для других людей невидимым), главным образом обращались к помощи «знающих людей».

«Вот тут у нас у одново, это я слышала, потерялась лошадь. Нидило нету лошади. А вот какой-то заухарь быу. Старик на Мунгском ли, на Волоцком ли, где ли там. Он и пошоу к ему, к этому захарю узнать, где лошадь. Этот захарь сказаш: "Лошадь живая. Подёшь обратно, тебе, — учит, — встрёту попадёт кто, ты на ё не гляди и даже с ним слова не говори". Вот он идёт. Пошов от ё. Идёт мужик, черёз плечё вот так намотано верёвки, то-оустой веревки, тоусто-тоусто. Вот это лесной-то эдак это и есь. И он ёму не звука не сказаш. Дак, грит: "Если не скажот, лошадь придёт домой". Ну вот он нидё не сказаш, прошоу этот мужик. Потом лошадь пришла домой у этоо мужика. Живая осталася. Если бы цё поговорил, лошадь бы неживая была. Закрыта была... Дак у ё это, у хозяина-то лесново (тут цё называют [...] лешой) закрыта была <...> А кто знает как, ушла да и всё, не знают. Потерялась и всё, нету, нету, нету...» [1].

Чтобы уберечь от лешего скотину, пастух заключал с лешим тайный договор — *брал отпуск*. В Вашкинском р-не «отпуском» называлось приношение в виде наговоренного кусочка хлеба, написанной на клочке бумаги молитвы, небольшой тряпочки или ленты, повязанной на дерево, и т.д. Все действия по передаче лешему «отпуска» сопровождалась заговорами и молитвами, известными только опытным пастухам. Отпуском могли называть также своеобразный «обет», который давал пастух, договариваясь с лешим. «Лесной есь — и Бог есь! Лесной есь? Есь! Отпуска даё? Даёт, грит! Он [пастух. — С.С.] возьмёт отпуск, [да]к он не пасёт коров-то, только их прогонит. На чё взят отпуск — и он [леший — С.С.] исполняй своё! У ё там пасёт, и какоо время надо — ёо пригонит. А если отпуск взял, да ёво помёшау, то значит худо будёт. Вот у нас мальчик пас беспризорной, это, Вася-то. Пас он. И он *взял этот отпуск коровушке на колокол*. И вот он пас, парнишечко молоденькой. И эти ноци как раз мы работали — возили навоз. И вот недалёко и пас-то ночью, пас парень-то коров-то. И в одну ноц трёх коров свалиу медведь. И это вот, не заю с чоо — женщина у нас жила напротив — и не знаю с чоо-то она сняла колокол у коровушки. А как он бедный плакау! Как плакау Васяка этот, помню я! Он [медведь] всё корову [что ни на ест] колхозную свалиу да одинолишних, грит, коров — мидвиды! Она колокол-то сняла у коровы — не знаю, пошто сняла колокол-то...» [7].

В непосредственный контакт с лешим вступали не только «знающие люди» и пастухи, но и охотники. Охотник мог получить от лешего «особую статью», т.е. заключить с ним своеобразный договор, за нарушение которого лесной хозяин наказывал. В договор могло входить, например, условие не брать больше, чем разрешал леший; приходило за добычей вовремя, как, например, мы видим из следующего рассказа. «Ну я запомниу дедка Федота: Охотник, понимаешь сё, во! А именем-то быу Федот Рандин. Спросто как дедко быу Дёмка ёму. Да. А батько, как сын евоной, и жона (как родители это), померли от халеры. Да. Раньше дичи-то было оцень много. Вот это старик и говорит: "Всё, я-тя, Федот, научу — *статью дам*. Дак вот этот науциу, дак он вот поставит если (ну, раньше кляпи — пётел дак не было; кляпи — што капкан), значит, у ёо што: только в одне не попадёт! Вот если двадцать сделау — там колод или кляпей поставиу — значит

девятнадцать попадёт зайцей или там тетёр. Тетёр он имел по целому гнезду на болоте. Наставит вот этих слоупей (слоупеу — это вроде голая гадака, цетере бревна наверх, да, и их давит, да). Ак он вот к осене набёт, просто наносит как вот. Престейный праздник празнуют, [да]к мама говорила: "Зайчи носити некуда, вешаещя тетёр!" Дак вот приходят: надо [к] Празднику [Рождество Пресвятой Богородицы. 21.09. — С.С.] сварить — веть не у каждого деньжонок есте, а гости-то придут! Ак приходят: "Федот Максимович, тетёрку-то бы ты мне дау!" Пять копек ничок [связка] продавау. Поняу, нет? Пять копеек ничок. Вот. И, значит, он што — поставиу всё это. Надо было черёз день ходить проверять. Не в каждой день! Вот он, допустим, пришёу черёз день, а нету! Надо было ему тогда заутра бы итти: раз нету, значит, заутра итти. Вишь, а он не договориуся этово. Он заутра не пришёу, а пришёу опит как черёз день. Дак вот ёо дедушко лесной с вершиной [дерева] прогнау, [но не попал]: только по лыжам успеу вершиной хлэснуть, во! Вот понимаешь ли ёо олуциу. Дак он худо слышау, понимаешь ли. И с тех пор отстау ходить и больше не ходиу. А статью эту знау. Ну, мне было годов так семь-восемь, как он помер. Да. Ну вот, он не мог нам рассказать, потому што у ёо вроде парализовано, язык дёргал и всё. Так он ёо познау» [11].

Баенник и баенница — демонологический персонаж, по представлениям крестьян, хозяин бани. Поверья о баеннике связаны с почитанием бани как особого, сакрального места. По отношению к человеку баенник, как правило, агрессивен, в отличие, например, от *подовинника*, который и сам защищал овин от посягательств враждебных сил, и помогал в этом хозяину:

«А вот один мужик подовин сушил — ну, рига, овин <...> Приходит мужик — сосед. Приходит с уздой: "Пощол, — там, — Иван, я пощол, лошад наа привязать, да... <...> Потом к тебе я зайду!" — "Ну, ладно, заходи", — говорит. Тут доски были положены, дак лёг да лежит. Приходит. "Ну, привязал лошад, всё", — потом, значит. А там пазушины, где тепло-то й от каменки идёт туды, сушишь-то, в сушильное помещание. Акэ такоэ там сантиметров питацать-двацать, штобы тепло туды шло, и там рожи или овёс там пшеница или чёо, дак штобы сохло. Вот этот кум, сосед, набрал пучёчик и поджигает [тут], а мужик-то сторож, сосед-та как, ёо овин-то, говорит: "Чё ты, — это значит, — делаашь-то?" А до этого тогда, когда кум ушов, вышел это, овинник, подовинник-то: "Это, — гворит, — к тебе ни кум приходил, а баенник, с бани. Ак ты вот кали две кляхи, принеси ицо кляху. Одну кляху эту в каменку-ту [ни] положь". Ну, кум-о этот и пришов, да начал солому да поджигает. "Да ты чё делаашь-то? Ить солому поджигашь!" А подовинник-то ему предупредил: "Две-то кляхи накали, дак одной-то — он черной, а я дымчатой", — как у фицов вот были кителы мышиного цвета. "Док ты, — гворит, — если он черной, дак ты ево и поджигай этой кляхой-то, а то нам с тобой ни одолеть, он нас сильней!" Подовинник-то сказал. И вот. А потом он ухватил прыду да хотел ицо. Мужик-то выхватил эту, кляху-то, а одна ицо там кляшца, красная. И давай водить ему в рыло да везде. А подовинник иво тожо, значит. И вот выскочил и удрал. "Вот, — говорит, — а если, — говорит, — бы я тебе ни предупредил — вот какой кум-то к тебе приходил!" Вот как бываэт-то...» [д. Глухарево].

Баенница, очевидно, связана с родильной обрядностью. Быличка не только указывает на эту связь, но и отмечает характерную внешнюю особенность баенницы — один глаз.

«Баенник ест. Вот у нас <...> ну, в нашей деревне <...> значит, раньше как рожёнка родит робёноцка, эту рожёнку у баину. Утогляют баню, и рожёнку вот с робёноцку у баину. Там живет неделю, можот и не неделю прожить. Вот один раз, говорят, случай. Три... (там всё к ней ходят, носят еду в эту баину этой рожёнке). Вот пришла... (одна тут принесла ей чо в баню), а гворит... (грит, одной нельзя быть этой, которая родит рожёнку в бане, штобы одной нельзя). А это, которая к ней пришла... грит: "Я за водичкой схожу на реку <...> Ноги в крес клади". Нога на ногу

* См.: Живая Старина. 1995. № 4. С. 52—54.

штобы крес быво. Вот она ушла, вдруг глаза, грит, открываю: стоит женщина передо мной, во ўбу один глаз, большу-у-шшой глаз, и грит: "Женщина, скинь ногу, скинь ногу!" Это штобы креста не было. Она бы к ей подошла, моот ко бы с ей сделалось. А раз крес положён — ей нельзя. "Я, — гит, — со мной, — гит, — худо сделалось. Из памяти меня вычи[кнуло]". Дак потом, гэт, сразу эта и пришла женщина, которая ушла за водой-то. Вот каки, вишь, случан <...> А кто, туту нецистый дух быу уш. Баенница, этот, баенница. Баенница, баенница: один глаз во ўбу. Свѣтит, один, гит, большой глаз. "Со мной, — гит, — худо и сделалось" [1].

Кикимора (Мара) — демонологический персонаж, одновременно связываемый с лесным миром и с крестьянским хозяйством: «Кикимора — в лесу будто как старуха, в подполье живёт» [9]. Кикиморой пугали детей: «Мама пугала нас: "Не шалитё, вот кикимора выйдет из подполья"» [5]. В Вашикинском р-не сохранились поверья, связывающие кикимору с прядением. «Эта... я никак этао ничёму ни верю... Аэ, ну, што где-то брякает, только ходит кикимора — ма-а-ленькая! Ак: "Бабушка, кто она?" — "Она, — говорит, — маленька старушка, — говорит. — Вот скока у нас симья, столько их симья. Вот на печной столб сядет, прыдёт. Слышишь, веретном колотит?" А там ништо ни колотит ничё. А, бывало, положона берестина. А билье занесёно было на градке, каглёт на берестину, как веретно, этим, пяткой, веретном-то стучит. Ну, ак кака кикимора? ... А в двенадцать часов ночи — приходит и сядица на печной мос(т), столб. А печной столб рядом с печкой стоит, если печка скреплена, да она как ограждениё» [д. Глухарев].

Кикимора или Мара следит за девушками во время прядения. «Пугали девушек Марой. Если не благословясь прылку положишь, значит, Мара там шшолчков нашьшквёт — дак кудеало-то и перепортит... Да, вроде, узлов на этом, на кужле навязет ниткой... [У] девушек, и женщин, и всех — наа благословясь прылочку положить — "Ну, слава Богу, сёдня попра-ла!" — на ночь...» [8].

Кикимора или Мара имела характерный внешний облик: «Детей тоже пугали Марой: "Сицяя Мара забирёт — вот там, на вышке!" — "Какая, бабушка, какава Мара-то?" — вот у меня внучата уш это маленькие: "Баушка, какава Мара-то?" — "Придёт женщина такаа, старуха — вся замазанная, грязная, в саже, в грязи. Вот это и есь Мара". Мара — от слова «мараэцца», ну, «пачкаецца» иначе. По-нашому. У нас в деревне все гйт: "Уй, как замаралась-то, смотри-ко, как Мара! Ну-у, как Мара замаралась!"» [8]. «Кикимору вспоминать вспоминали: оденется как-нибудь [т.е. плохо], дак вот и кикимора» [3].

В Вашикинском р-не Марой могли называть также привидение.

Список жителей Вашикинского района, сообщивших сведения:

1. Анисья Игнатьевна Афоничева, 1912 г.р., род. в с. Липин Бор;
2. Александра Дмитриевна Белокурова, 1909 г.р., род. в с. Иевлево Киснемского с/с, проживает в пос. Октябрьский;
3. Третья Матвеевна Березина, 1913 г.р., род. в д. Гора Муньского с/с, проживает в с. Липин Бор;
4. Михаил Матвеевич Богданов, 1924 г.р., род. в д. Речка Ковжинского с/с, Вытегорского р-на, проживает в пос. Октябрьский;
5. Анастасия Васильевна Иванова, 1917 г.р., род. в д. Иаьино, проживает в с. Липин Бор;
6. Клавдия Сергеевна Капарулина, 1907 г.р., род. и проживает в с. Липин Бор;
7. Анна Васильевна Киселева, 1913 г.р., род. и проживает в д. Мытник Андреевского с/с;
8. Анна Филипповна Лебедева, 1921 г.р., род. и проживает в д. Мосеево, Мосеевского с/с;
9. Елена Федоровна Максимова, 1925 г.р., род. в д. Маньково, проживает в д. Алешино Ивановского с/с;
10. Евгения Ефимовна Осипова, 1912 г.р., проживает в мест. Ярбозеро;
11. Петр Федорович Родичев, 1917 г.р., род. и проживает в д. Аверино Ивановского с/с;
12. Александра Максимовна Светлова, 1912 г.р., род. в с. Липин Бор.

С.Н. СМОЛЬНИКОВ,

аспирант Вологодского педуниверситета

Материалы к этнографии Вятского края

В 1982—1989 гг. в ходе плановой работы по теме «Устная история России» мною и помогавшими мне студентами Кировского медицинского института были записаны рассказы крестьян-старожилов о событиях 1920—30-х гг. в вятской деревне. Некоторые из этих рассказов, интересные прежде всего сведениями по этнографии и народным верованиям, представлены в этой публикации. Значения диалектных слов даются в тексте в квадратных скобках.

А свѣлбы как интересно справлѣли! А вот невеста с женихом совсем не пили, не притрагивались даже. А невеста показывала свой снаряд. Вот скоко есь у её снаряду — все перенарядит, весь вечер показывать. А на другой день невесту зставляли нести полные ведра с водой на коромысле через всю деревню, штоп не сплеснула и капельки воды. Ежели сплеснёт, значит плохая жись будет — така была примета. А родные жениха на другой день смотрят постель молодых: чесна ли невеста попалась. Иначе и выгнать могут тут жо. Но такой притки у нас не было. Наряжались, как чыгана, фсяко приставлелись (устраивали представления) на свадьбе [4].

И еретники [колдуны] раньше были. У нас Вася-еретник жил. Раньше сватом по невесту издили на лошадях, колокольца у каждой лошади вдевали, к дуге полотенца, скатерти вышитые с кружевом. А ево, этово еретника, на свѣлбу не пригласили. Он вышол, обошол лошадей, они фстали на дыпки — передними машут в воздухе. А люди ползали по снегу на корочках [четвереньках], ровно волки, и выли. Он ушел домой, а они так и остались. Хозеин пошёл к ёму кланяться ... Час, два... Коё-как уладили. Обошёл, пошептал, похлопал — лошади фстали, пошли. Вззли ево с собой. Приихали к невесте. Хлопнул по плечу, она перестала. У ево толста книга была, буквы чёрнушши. Он фсё по книге делал. Боелися ево очень. Стол потрогат за уголки, дак он как запляшот. Пил здорово! Умёр, дак язык было долгушшой, высунулсь, упихать некуда было — вот какой черти выташпыли. У ево дочи Наталья, она у ево выучилась. Приговаривала и одговаривала. С мужиком моим чё-то зделала, дак он чуть не наглаза [в глаза] ругает меня и мать. А раньше был не такой. Она уехала в Зуефку. Взамуш не выходила, ково надо — тово и приговорит к себе [3].

Люди вирили в ўрок [сглаз], в ворожбу. Думали, што один человек можот изўрочить [сглазить] другого. Ворожей заговаривали любую боль. Вот как заговаривали зубную боль: кору липы али соль ложили на большой зуп. А детской испуг: мирили ниточкам голову, завязывали узелки. Костоед [ревматизм] лечили травам. Но такое было: урочили людей. Зевнут на человека лихим глазом [зевнуть лихим глазом — сглазить] — и человек заболевает. Но другие сымали ўрок.

В нашей деревне жили две еретницы. Я про сибя роскажу. Я был молодым здоровым парнем, ничё у меня не болело. И вот одинова [однажды] пришла ко мне эта еретница и чё-то збаяла [сказала]. Но я не понел не одново её слова. На другой день меня заломало. Дело ф том, што ф то время мне крепко поглянула одна дефка и я ей поглянулся. Скоро я софсем слёк. Это бы ошпо ничево, но вот какое диво: дефка, которой я глянулся, вдрук отворотилась от меня, будто мы были незнакомы друг з другом. День ото дня меня ломало фсе больше и больше — родники [родные] думали, што я помру. Тогда позвали другую еретницу. Она пришла и пошептала надо мной. Потом она сказала, что меня изўрочили и что я через несколько дён умру. Спасти меня можот только смерть той еретницы.

На другой день был такой страх! Пастух загнал стадо в загороду. И вдрук бык, до этово смирной, тихой, озлился. Толы [глаза] его окровенели, он остервенел, рознес фсю ограду и понёсся по деревне. Он прибежал г дому первой еретницы и стал очень сильно реветь. А еретница как рас была дома, она подошла к воротам. И тут бык рогаи сорвал калитку с петель, ворвался в усадьбу и пробол еретницу к стене избы. Потом постоял немного и пошел обратно. Пришел домой и снова стал смирной. Не знай, ф чем тут дело, но на другой день я почувствовал себя лучше. Потом пошел на попрафку. И дефка моя ко мне пришла, говорила, што как во сне фсё было. Потом жили мы хорошо. А почему еретница была? Не знай, почему. С ветром она зналась, с лесовым², розговаривала с ния. Вот потерет человек чё-небудь, она могла точно показать то место. Как-то на картах могла фсё увидеть [5].

Вирили в зглас на детей и красивых девок. Чёрной глас — лихой. Ково зглазят — потом их ломало. Вроде бы нечё не болит и в то же времё — фсё болит. Ходили г бабкам, те их «миряли». Лежит человек на животе, у ево сводят леву руку и праву руку, потом наоборот. Потом умывають наговорной водой.

К старухе носили младенца с паховой киллой [грыжей]. Матере сказали: «Постаф онну ногу на стул!» И через неё три раза перекинули робёнка. Потом из голбеца [подвала] достала бапка березовоё помело [помело, помельник — палка с привязанным к ней на конце пучком мочала, тряпки, хвойных веток, травы или соломы для подметания пода русской печи]. Вынула вицу [прутик], сначала помепала, потом побила вицей — робёнок заревел. Нашоптала на сулейку [бутылку] с молоком. Кила была размером с яйцо, и её не стало [2].

Ф празники собирались у нас не помню ис скольких деревень. Молодешь ф круту. Тут дефки липатские, дальше наши дефки, там за ним сапронофское звено, там ошпо какие. Ну вот, они даже две писни поют — велик круг-от. Тут одна деревня поёт писню, там — другая. А по зимам игришпа фсё устраивали. Собираются парни,

собираются дефки — играют. Фсяки игры. Гармонисты свои. Пили [пели], «Ф пошту», вот играли. Так вот дефка сядёт, а парнечок за ёй стоит. Дефка топнёт, парень спрашивает: «Хто тут?» Девка: «Пошта», — баёт. А он: «За чим?» — «Привезла то-то», — скажет. Носовик [носовой платок] или општо што. Парень: «А кому это, кому?» Ну, она позовет, извеличает [назовет по имени-отчеству] ково-то. Тот приходит, они поцелуются. Он сядёт на это место. И дальше снова. «Ф сусида» играли. Опеть, знашь, парни играм девок розберут. И вот ходят две дефки спрашивают ... Менялись кавалерами-то: хто люц, с тем и останёсья. А частушки наперебой пили [пели] друк друшке, она те так, а ты ей так. Ну и играли фсяко-фсяко. Целой вечер. «Хрены» пили. Ну, это так. Фсе на лавках сидят, а две дефки водят парня, поют: «Хто тибя садил да хто полевал?» — «Садил меня Иван, полевал Селиван, селиванова жона блиско г городу жила, хрен ухаживала, огораживала. Хрен роувёл, фсе плоды розвёл». Подведут парня г дефке: «В горот по копусте, ф терем по невесте. Хто жонится?» Вот такой-то жонится, ево назовут, извеличают. Х которой дефке подведут, её назовут. «Дело ли, робята?» — «Дело!» И этово парня сядят тутока. А потом другова парня берут и опеть г дефке [1].

Примечания

¹ Чертей на Вятке называют *масяк, шуликун*. См.: Бердинских В.А. Вятские сказки. Киров, 1995. С. 77—78.

² Лучший в Вятской губернии имел несколько наименований: *он, некошной, дялдошко, дяля большой, кусь-дяля, дедушко, лесной, лесовой, лесной дялдошко, лэман, лешак, вешаный, диконький* (См.: Там же).

Список жителей Кировской обл., сообщивших сведения

1. К.В. Белякова, 1906 г.р.; д. Таракановщина Верхотрижемского р-на.
2. Г.Т. Гонина, 1923 г.р.; д. Гонины Котельничского р-на.
3. М.Ф. Новоселова, 1911 г.р.; д. Чепрасы Зуевского р-на.
4. Н.Ф. Стремюсова, 1922 г.р.; д. Кривошеи Лузского р-на.
5. В.К. Шубин, 1911 г.р.; д. Шубины Подосиновского р-на.

В.А. БЕРДИНСКИХ

Вятские рассказы о колдунах

Несколько рассказов о колдунах, предлагаемых читателям «Живой Старины», были записаны в Кировской области диалектологической экспедицией Кировского пединститута и Московского пединститута в 1984 году. Значения диалектных слов даются в тексте в квадратных скобках.

В деревне Шубёны жил колдун, лекарь и знахарь Федюня Алухин. Люди говорили: «Федюня Алухин без вина не лечит». Вот идет, например, женщина к нему с вином. Приходит, значит, оставляет в сених, входит в избу, так и так, рассказывает. Он сразу узнавал: «А чево же то, что принесла, оставила на мосту [в сених]? — Неси!» Он все знал. Человек идет — он скажет: «Вот ко мне он идет и несет столько-то вина». Он, говорят, и с чертями злился (Даровский р-н, с. Красное).

Я заболела, пропал аппетит, силы нету никакой, повези меня к Федоне. Четвертьсамогона в передке избы оставили; подумала: «Будет толк — так выставлю. Не будет — так не выставлю». Заходим мы с мужем в избу, он и говорит: «Ну так что, Иван Филиппович, ведь уж если не веришь — так нечево было и четверть брать. А уже если взял — выставяй! Ну, что там у тебя? — Да вот, молодушка захворала. — Что, не ест? — Не ест. — Не пьет? — Не пьет. — Ну, так сейчас она есть будет». Он отрезал ломоть ржаного хлеба: широкий-широкий, круто его посыллил и спустился в гóлбец [погреб]. Что он там делал? — Бог вест! Через некоторое время Федюня вернулся и говорит: «Молодушка, залезай на печь! — Да ведь не могу я! — Ну так давай подсадим!» Подсадили муж с Федоней меня на печь. «Вот, — говорит он ей, — съешь-ка этот ломоть и засни. А ты, — обратился он к

мужу, — поезжай домой. А Дарья сама придет».

И действительно, утром Дарье стало лучше и под вечер следующего дня она сама пришла домой. А когда они расставались с Федоней, тот сказал ей: «По деревне пойдешь — так не оглядывайся назад» (Даровский р-н, с. Красное).

А ездили деготь продавать раньше по деревням. Колдуна все Васей звали, Васей-Медвежонком. И он с девками за дегтем ездил. Вот девка одна пошла, пошла, ногой-то и вылягнула [споткнулась]. Он и сколдовал ее. Через некоторое время она заболела. К Васе пришла ее сноха. Оринкой звали сноху-то. «Ты зачем пришла, — спрашивает он ее, — молодила? — А вот, Федор Ильич, пришла. — Пришла, так зачем — говори! — Матушка у меня заболела. — А пошто она, — баёт Вася, — за девками-то бежала, так вылягнула?» Ну, он ей это наговорил. Пришла Оринка, баёт, домой, попоила матушку, да умыла, так получше ей и стало. И поправились она (Даровский р-н, д. Заполье).

Если покойник был «слаб», т.е. тело не коченело, то его душили. Если же оживший человек оказывал священнику сопротивление, то его старались обмануть. Священник говорил: «Пади в ноги и читай "Верую"». В это время священник ударял его кадилом со специально вделанной в него гирькой по затылку. Человек терял сознание и умирал. Если не убить ожившего покойника, то в этой церкви умрет сорок попов (Котельничский р-н, д. Шеломово).

В.Г. ДОЛГУШЕВ

Из дневника собирателя

О колдунах, «словах» и судьбах

Слова-ти есь!

Это было очень давно, больше тридцати лет назад, когда сгорела знаменитая церковь в Турчасове на Онеге. Рассказывали тогда, что поднялся ветер, и очень все боялись, как бы не выгорела вся деревня. Уже и рядом стоящая зимняя церковь стала зашаиваться, но святой жизни женщина Ольга Ивановна, взявши икону, тихо обошла церковь, и та сгорела ровно божья свечка, и ничего больше огонь не тронул. Много говорили про это, и петь нам никто не хотел, и мы ходили по окрестным деревням, где люди не так были придавлены случившимся. Недалеко от Турчасова было небольшое село, стоявшее полукругом вокруг изящной деревянной церкви. Там, сказали мне, живет Анна Матвеевна, которая пела раньше так, что и в театрах не снислось.

— Пела, правда, а теперь не буду, и без песен рот тесен. И судьба моя тяжелая, не дай Бог никому. Расскажу тебе, девка, чтобы знала, как бывает. Вот по деревне шла мимо первой избы — Варвару-то видела? Варварина изба. А мужика видела? Тимофея-то Яковлевича видела? Тимоша-то мужик-от ведь мой... И жили-то с ним, хорошо жили, руки на меня никогда не поднял, криком не кричал. В согласье все было. Я пельсеньница первая на селе, он мужик мастеровой — очень мной радовался! А вот ушел... А как было — после войны уж это было. Приходит раз Варвара и говорит: «Отпусти, Анна, Тимофея-то Яковлевича в сельсовет. В сельсовете сессия». Ну, пошли они в Турчасово. Час-от нет, другой-от нет, третий прошел. Чтой-то, думаю, долго как. Оделась, пошла. Иду мимо Варварина дома, а там свет горит. И окошко не задернуто. Народу никого нет на улице-то. Я прохожу и что вижу-то: Тимоша мой за столом сидит у Варвары-то, а она ему лук в миску крошит! А я, милая, глазам своим не поверила, не поверила и все. Варвара, ведь она подруга моя задушевная. Не поверила и в сельсовет в Турчасово пошла. Пришла, а там темно, и двери заложены. Я стучу — Нюрка там открывает, девка, уборщица. Я говорю: «Нюрка, в сельсовете сессия, аль нет? — Кака, Анна Матвеевна, сессия, никого уж два часа как нет. — Нюрка, — говорю, — ты посмотри, Тимофей-от Яковлич не там ли сидит? Можя, сессия еще идет? — Иди, говорит, домой, ты што, никого нет». Ну, я пошла. Иду назад, а в Варварины окна не гляжу, будто не вижу. Пришла, дверь заложил и повалился. Только слышу ночью — Тимоша стучит. Я встала, кряк-от отложила и опять повалилась, не помню ничего. А как в себя пришла, смотрю: Тимоша стоит перед иконой, говорит: «Ну, Анна, што хошь со мной делай, все равно к Варваре уйду. — Тимоша, — говорю, — иди к кому хошь, да зачем на шестерых-то уходишь?! Шестеро у ей, у Варвары-то. Ты подумай, говорю, Тимоша, к кому идешь». А он опять свое: «Што хошь делай, все равно к Варваре уйду». Ну и ушел. А после, время прошло, он говорит: «Ой, Анна, какой-то туман на меня нашел, што я ушел». Ты, девка, думашь, слов таких нет. Слова-ти есь! Есь люди, наговорят, и уйдет мужик, хоть и всю жись прожизил. Варвара-то, верно, ходила к кому затылному. Туман, говорит, нашел, это. Тимоша-то говорит. А ведь не вернулся. Так с Варварой и живет... Каки уж тут песни!

Гапа Косая

К Гапе Косой меня послали радульские старообрядцы, которые утверждали, что их вера людей портить не позволяет, не то, что у «православных», т.е. никониан. А Гапа Косая была настоящей полесской колдуньей, черниговской ведьмой, которую в селе Лопатни очень боялись. Об этом я узнала у магазина, где, как известно, про все на свете узнать можно. В прошлом году сын Гапы, байстрюк, трактором сразу двух мужиков задавил, а почему? Не иначе, Гапа виновата. А теперь две матери глаза выплакали, смерть кличут, и все из-за Гапы. Нет, она и лечить может, не только портить, да бояться люди к ней ходят, дак она сама бегает в дальние деревни, дома не бывает. А хата кака! Сору-то, грязи — внутри и снаружи. Но грамотная. Псалтырь читать может и Черномагу тоже.

Что это Гапа Косая, я поняла сразу, когда невдалеке увидела маленькую гнутую старушку, которая быстро катилась ко мне на кривых ножках. Никто не заметил, откуда она появилась, и мне остались считанные секунды, чтобы приготовиться.

— Отчество? — быстрым шепотом спросила я у какой-то бабы. — Какое у ней отчество, у байстрючницы, отца не было. — Ну а паспорт-то ведь есть? — Толи Павловна, то ли Петровна, — сказал кто-то. — Смотри, Косой не назови — не простит!

А Гапа Косая была уже рядом, классическая ведьма, сошедшая со страниц Ивана Васильевича. Одним своим черным глазом она прожигала меня, другим шарила по бабам. Жевала провалившимся ртом, беспокойно двигала худыми темными щеками, подрагивала острым длинным носом, будто втягивала в себя запах только что сказанного. Я пошла в наступление.

— Агафья Павловна, — сказала я громко и даже торжественно. — Вам привет от лучшей подруги.

Гапа Косая, собиравшаяся сесть на лавку, застыла в нелепой позе. — Как, — сказала она, и подбородок ее задергался, а пронзительный черный глаз стал бессмысленным и растерянным, — как привет?

— Из Радуля, от Ефросиньи Матвеевны.

— Ефросиньи... от Фроськи, какой Фроськи? — Гапа продолжала стоять потрясенная. — Так и сказала — привет Гапе?

— Так и сказала.

Гапа была приятно поражена. Можно было приступить к делу: — А Ефросинья Матвеевна говорила, что с Вами о многом можно поговорить, так я к Вам...

— Знаю, — сказала Гапа, — а что ж ты мне это при недругах моих говоришь, пойдем в хату. — Легко встал и вороньей прискоккой побежала домой.

— Что ж ты при недругах моих, — бормотала Гапа, возясь с замком, — они ж недруги, они ж про меня болтают...

Ну и хата же была у Гапы! Единственное окошко, не пропускавшее свет из-за многолетнего слоя грязи, было заставлено нематыми банками и битыми черепками. По столу, заваленному грязной посудой, обедками и тряпьем, ходила черная кошка. На небранной кровати валялся засаленный ватник и несколько лучин. Серая, давно не беленная печка зияла пустой холодной пастью. Я поискала глазами розетку: батареек с собой не захватила.

— Нету у меня свету, — мгновенно поняла Гапа. Войдя в хату, она стала необыкновенно суетливой, что-то перекладывала с места на



Агафья Павловна у своего дома. 1982 г. Фото С.Е. Никитиной

место, зачем-то шарила в печке. Вдруг подошла ко мне вплотную, быстро и деловито сказала: — Что надо? Отворожить, приворожить, кровь замовлять — все могу! Десять рублей.

Ничего себе, десять рублей при командировочных в сельской местности рупь сорок в день!

— Десять рублей, — повторила Гапа. — Вот Липа списывала — десять рублей.

— Агафья Павловна, — сказала я опять немного торжественно и одновременно укоризненно, — Липа для чего списывала?

— Как для чего, для себя.

— А я вовсе не для себя. А чтобы для людей осталось, чтобы все это не забыли. Мне никакой пользы, а Вам слава. А Вы — десять рублей!

Гапа была озадачена. — Ну ладно, один приворот на горилку скажу, — после некоторого раздумья произнесла она.

— А ты не пиши, а запоминай. — И забормотала быстро и безо всякого выражения:

— Встану я рано-ранешенько, умоюсь бело-белешенько, тонким белым полотном оботрется, в чисто поле уберуся, в чистом поле, в зеленой дуброве течет река огненная, мать моя река, куда течешь, куда бегишь, потеку побегу к доброму молодцу на русой волос, на громкий голос. Приворачиваю раба божия — как там у тебя — к рабе божией — тоже имя подставить надо — чтобы сна не досыпал, еды не доедал, работы не заробил, рабу божью век не забыл ни на утренней заре, ни на вечерней заре. Як теленок не может жить без матери — здыхае, як рыбка не может жить без воды — здыхае, так раб божий — имя — не может жить без рабы божией ни на утренней заре, ни на вечерней. Тыфу, тыфу, тыфу! Всел!

Снова засуетилась, стала хватать какие-то вещи. — Ухожу, ухожу, и ты уходи. Через год приходи.

— Не через год, а завтра, с батарейками. На магнитофон запишу.

— Через год. Завтра не придешь. — Гапа вдруг посуровела.

— Ждите завтра и никуда не уходите, — тоже твердо сказала я.

Это и была моя ошибка. С колдуньями так

непочтительно не поступают. Назавтра я не могла глотнуть — так разболелось горло. Ангина, которой с детства не было. Ай да Гапа! Или, может быть это оттого, что ходила я босая по утренней холодной росе?

Увидела я Гапу только через два года. За это время еще больше обветшала ее хата, сгнила солома на крыше, прибавилось сору и грязи на запущенном огороде. И Гапа сдала. Была она дома, а не в беггах, лежала на кровати. Сразу меня узнала.

— Ничего не помню, все забыла, памяти нету, — жалобно заговорила она.

Я молча положила на стол пятерку.

— На что это? — с удивлением и жадностью спросила Гапа.

— На память, — как можно более внушительно сказала я.

Гапа заулыбалась. — Хорошие люди меня знают, хорошие люди уважают, я лечу, я над покойником читаю, я... Постой, постой, — забеспокоилась Гапа, увидев, что магнитофон уже работает, — я тебе сейчас...

— Отворот и приворот...

Гапа просяще посмотрела на меня:

— Можно, я песню спою? Уж больно я песни люблю. — И запела тут же, лицо колдуньи сделалось беззащитно-простодушным:

*При лунной ноченьке осенней
Скрывался месяц в облаках,
На ту зеленую могилу
Пришла красавица в слезах.*

*Своими белыми руками
Могилу милого обняла,
Своим унылым голосочком
Своего милого будила.*

*Устань-устань, мой ненаглядный,
Я без тебя жить не могу.*

*Уйди-уйди, моя милая,
И не тревожь моих костей,
Мое тело давно стлело,
Одни лишь косточки лежат.*

Потом она с мечтательно-сентиментальным выражением фотографировалась у своей хаты, а провожая меня, все время повторяла:

— И что про меня недруги выдумывают!

Было это пятнадцать лет тому назад, и было тогда Гапе Косой семьдесят девять лет.

С.Е. НИКИТИНА



ЛАРИСА МИХАЙЛОВНА ИВЛЕВА

28 октября 1995 года, став жертвой бандитского нападения, погибла Лариса Михайловна Ивлева, видный фольклорист и этнограф, кандидат искусствоведческих наук, доцент.

Лариса Михайловна Ивлева родилась в 1944 г. в Ленинграде. Окончила филологический факультет Ленинградского государственного университета. Уже в студенческие годы со всей полнотой проявился ее интерес к народной культуре. Во многом это связано с личностью В.Я. Проппа, последней и любимой ученицей которого была Лариса Михайловна. Под его руководством ею была написана дипломная работа, посвященная скомошину. В 1970 г. Л.М. Ивлева была принята на сектор фольклора Ленинградского государственного института театра, музыки и кинематографии (ныне — сектор фольклора Российского института истории искусств) стажером-исследователем, затем стала лаборантом, потом научным сотрудником, а в 1985 состоялась защита ее кандидатской диссертации. Эта работа стала первым в отечественной науке специальным исследованием, посвященным ряженью. Новизна и методологическое значение диссертации Л.М. Ивлевой заключались в том, что это явление народной культуры рассматривалось исследовательницей в этнотеатроведческом аспекте, на стыке этнографического и искусствоведческого ракурсов.

Ко времени защиты Л.М. Ивлева была отнюдь не новичком в науке, она опубликовала ряд серьезных научных статей, выступала с докладами на конференциях, да и само диссертационное исследование было уже несколько лет как написано. Но для Ларисы Михайловны сам научный поиск всегда был настолько важнее карьеры, всякое тщеславие было настолько чуждо ей, что она стремилась не приблизить, а, наоборот, оттянуть срок защиты диссертации, чтобы максимально усовершенствовать свою работу. В этом сказались как свойственная Ларисе Михайловне чрезвычайная самокритичность, так и колоссальная работоспособность, отличавшая исследовательницу.

С 1985 по 1995 год появилось множество новых публикаций Л.М. Ивлевой, в большинстве своем посвященных русскому обрядовому ряженью. В 1994 г. в Санкт-Петербурге вышла в свет ее монография «Ряжение в русской традиционной культуре», работа над которой велась в течение десяти лет и которая принесла ученой большую известность, поставив ее имя в один ряд с именами ведущих современных этнографов и фольклористов. В своей книге Л.М. Ивлева первая в отечественной науке дала целостную интерпретацию ряженья, определив его как «миф по содержанию, игру по форме». В свете этой концепции она почти исчерпывающе ответила на такие вопросы, как соотношение ряженья и народных демонологических представлений, значение маски в ряжене, хореография и костюм в специфической знаковой системе ряженья, поставила проблемы изучения парадигматики ряженья, его ритуального значения и др.

Будучи верной основной области своих исследований, Л.М. Ивлева отнюдь не была при этом специалистом узкого профиля, ее научные интересы касались самых разных явлений не только обрядово-зрелищной культуры народа, но и традиционной словесности, материальной культуры. В этом плане показательны, что первый и последний в жизни Ларисы Михайловны научные доклады не были посвящены ряженю: один из них касался образа кузнеца в народной культуре, другой — образа инородца.

С 1992 г. Л.М. Ивлева читала курсы «Традиционные культуры народов Севера», «Фольклористика» на факультете народов Крайнего Севера Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена.

Огромное внимание уделяла Л.М. Ивлева полевой собирательской работе, считая для себя невозможным изучать народную культуру, не соприкасаясь с ней. На счету исследовательницы не один десяток экспедиций в Ленинградскую, Новгородскую, Рязанскую, Архангельскую области, поездки в Полесье в составе экспедиций, руководимых Н.И. Толстым. При ее непосредственном участии сотрудниками сектора в 1970—1980-е гг. разрабатывалась комплексная методика исследования народной культурной традиции, предполагающая фиксацию фольклорно-этнографических явлений во всей их совокупности, а не по жанровому принципу. При этом исследовательницу интересовал не только материал, чрезвычайно важны для нее были личности крестьян, носителей традиции. Со многими исполнителями Лариса Михайловна сходилась близко, с некоторыми состояла в постоянной переписке, навещала их, высылала необходимые лекарства.

Последние два года Л.М. Ивлева исполняла обязанности заведующего сектором фольклора Российского института истории искусств. Лариса Михайловна была истинной душой сектора, ее личный и научный авторитет был чрезвычайно высок. С вопросами как научного, так и административного, а порой и этического плана обращались именно к ней, всем важно было в первую очередь узнать ее мнение, выслушать ее оценку или совет. Филолог по образованию, Лариса Михайловна обладала таким верным и тонким чувством языка, что сотрудники нередко обращались к ней за помощью в стилистическом оформлении деловых и научных текстов, официальных документов.

Лариса Михайловна была человеком, обладавшим не только творческим даром ученого, мощным интеллектом и исключительной работоспособностью, но и высочайшими душевными качествами. Мягкость характера, чрезвычайная отзывчивость, обостренная восприимчивость к чужому горю, к нуждам и проблемам других людей делали ее человеком исключительном, не похожим на других. Не только близкие друзья, коллеги и ученики, но и те, кто были знакомы с Ларисой Михайловной лишь поверхностно, отмечали то особенно приятное впечатление, которое складывалось при всегда содержательном и интересном общении с нею.

Всю свою любовь, все свое время, всю свою жизнь отдавала Лариса Михайловна научной и преподавательской работе, окружающим ее людям — друзьям, коллегам, аспирантам, студентам. Всех, хорошо знавших ее, не покидало ощущение, что этот человек слишком мало уделяет внимания себе, слишком мало считает себя со своим отнюдь не крепким здоровьем, совсем не оставляя себе времени на отдых.

Со смертью Л.М. Ивлевой фольклористика, этнография, искусствоведение понесли огромную утрату. Обширные знания, глубокие идеи в области русской традиционной культуры унесла она с собой. Кто знает, сколько интересных наблюдений, выводов, открытий было бы еще сделано Ларисой Михайловной, сколько аспирантов и студентов обогатил бы интеллектуальный потенциал этого человека, не постигни ее трагическая кончина...

*Сотрудники Российского института истории искусств,
редколлегия журнала «Живая Старина»*

14 августа 1995 года скончалась Елена Ивановна Шастина, доктор филологических наук, профессор, заведующая кафедрой литературы Иркутского педагогического института.

В фольклористику Елена Ивановна пришла тридцать лет назад: с этого времени начались ее экспедиции, стали появляться статьи, а потом и книги. Она активно включилась в научную жизнь: приезжала на конференции в Москву, Ленинград, Тбилиси, Кишенев, Киев, Новосибирск... Голос ее все отчетливее звучал в науке, и сама она организовала несколько прекрасных конференций, приняла участие в крупных ученых предприятиях (одно из последних — серия «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока»)...

Была она прекрасным педагогом, много занималась вопросами роли фольклора в образовании учителя; в родном институте пользовалась непререкаемым авторитетом и всеобщей любовью.

Внешне для меня она все время оставалась такой, какой я увидел ее где-то в середине 1960-х годов в доме Эрны Васильевны Померанцевой в Москве: хрупкая, изящная, с милым открытым лицом, взгляд доверчиво-вопросающий, в глазах и уголках губ легкая усмешка, в речи некоторая нерешительность, как бы сомнение. От сибирячки — разве что характерные интонации в говоре да чуть слышное оканье.

Позже я мог убедиться, что за ее тихой, спокойной, как бы вопрошающей манерой говорить, спорить, отстаивать свою точку зрения кроется характер твердый, покоится убежденность в собственных позициях — не усвоенных, но выработанных, прочный опыт, добытый не только за кабинетным столом, но и «в поле», и за университетской кафедрой.

Думаю, что в формировании Елены Ивановны как ученого, педагога и человека счастливо соединились сибирские корни, сибирская природа и культура и время, которое пришлось на годы ее научного роста.

Это были 1960-е годы, когда фольклористика наша начала энергично высвобождаться из-под тяжелого груза прошлых десятилетий, от догматизма и конъюнктурщины, вырабатывать новые теории и искать новую методологию. Талантливая, яркая молодежь потянулась в науку. Я готов многих ее представителей назвать «шестидесятниками»: они не были диссидентами, но в сфере научных занятий, конечно же, противостояли официальным взглядам и отжившим концепциям.

Елена Ивановна — одна из них. Ей, может быть, в более отчетливых формах было присуще тяготение к традиционным научным темам. Центром ее интересов стал русский фольклор Сибири, прежде всего — сибирская сказка и сибирские сказочники. Усвоив и сумев сберечь все то лучшее, что было накоплено школами братьев Соколовых и М.К. Азадовского, она смогла преодолеть сложившиеся стереотипы и догмы, связанные с преувеличением «личного начала» в сказках, нашла новые подходы и сделала настоящие открытия в сибирской сказочной традиции. С 1966 по 1983 г. летом и зимой



ЕЛЕНА ИВАНОВНА ШАСТИНА

Е.И. Шастина совершала — в одиночку и со студентами — экспедиции в различные районы Восточной Сибири, работала в русских поселениях едва ли не всего бассейна Лены, а также Катанги, Нижней Тунгуски и низовьев Индигирки. По масштабам полевых исследований, по числу охваченных пунктов и количеству и жанровому разнообразию собранных материалов ее экспедиции должны быть поставлены в ряд значительнейших достижений фольклористики советского времени.

Напомню, что именно открытие и изучение М.К. Азадовским ленской сказочной традиции позволило ученому наиболее полно и четко сформулировать главные положения, относившиеся к теории «личного начала» в сказке. Спустя полстолетия Е.И. Шастина как бы заново открыла живую сказку на ленских берегах. Она нашла здесь прямых наследников знаменитой (благодаря опять же М.К. Азадовскому) Н.О. Винокуровой: записи, сделанные Еленой Ивановной от детей сказочницы, беседы с ними, многочисленные наблюдения позволили говорить о существовании «винокуровской школы» с характерным для нее репертуаром и «своим» пониманием сказки, со своей эстетикой.

Благодаря Е.И. Шастиной целая галерея современных сибирских сказочников и сказочниц предстала перед нами — не только с характерными текстами, но и с особенностями исполнительской манеры, со своими взглядами на сказку и на ее отношение к реальной жизни.

Елена Ивановна умела слушать сказочников, тонко чувствовать живой текст, обнаруживать в нем отражение психологии и опыта рассказчика. Новым было то, что Елена Ивановна исходила из убеждения в существовании глубоких закономерностей, заложенных «генетически» в самую природу сказки, из признания коллективного характера процессов исполнения и — шире

— усвоения сказки. Не ограничиваясь выделением «индивидуальных» моментов в творчестве сказочников, она пришла к заключению о важной роли «социально-биографического» начала, связанного с процессами «творческого переосмысления традиции под определенным общественным углом зрения на современном уровне художественного народного мышления». Эти общие соображения нашли конкретизацию в анализе трех выявленных ею направлений восточносибирской сказки: винокуровской школы, ангинской школы и школы бродячих сказочников. Добавлю к этому, что в своих работах по сказке Е.И. Шастина была предельно внимательна к проявлениям традиционного уклада жизни сибирской деревни, к своеобразной народной культуре региона, к следам архаического мировосприятия — ко всему тому, что иными «специалистами» третировалось как противостоящее советской действительности и что на самом деле жило в толще народной жизни.

Своими публикациями восточносибирских сказок Е.И. Шастина внесла существенный вклад в русскую и — шире — европейскую литературу народных сказок.

В творчестве Е.И. Шастинной проявлялась одна из характерных особенностей отечественной фольклористики: будучи всей душой привязана к родному краю, она чрезвычайно много сделала для того, чтобы ввести фольклорную культуру Восточной Сибири в широкий научный обиход, и одновременно способствовала разрешению ряда общетеоретических и историко-фольклорных проблем, интересующих всю российскую науку.

Сделанное ею — надолго. А наша сердечная память о ней — всегда с нами.

Основные работы Е.И. Шастинной

Теоретические исследования

Русская волшебная сказка в Восточной Сибири: Современные судьбы, художественная структура, сказочники. Автореф. ... доктора филол. наук. Л., 1978;

Сказки, сказочники, современность. Иркутск, 1981;

Сибирская школа бродячих сказочников: (К проблеме социально-биографических обобщений в современном сказительстве) // Литература и фольклор Забайкалья: Республиканский сборник. Вып. 2. Иркутск, 1976;

К вопросу о новых принципах изображения сказочного мира современным сказочником // Фольклор народов СССР. Межвузовский научный сборник. Вып. 3. Уфа, 1976.

Издания сказок

Сказки и сказочники Лены-реки. Иркутск, 1970;

Сказки ленских берегов. Иркутск, 1971;

Сказки Приленья. Иркутск, 1974;

Русские сказки Восточной Сибири. Иркутск, 1985;

Сказки Дмитрия Асланова. Иркутск, 1991;

Не на небе — на земле: Русские сказки Восточной Сибири. Тт. 1—4. Иркутск, 1992.

Б.Н. Путилов

Л.М. Ивлева. Ряженье в русской традиционной культуре. СПб., 1994.

Ряженье в русской культуре

Тяжело и больно осознавать, что недавно опубликованная монография, посвященная анализу ряженья в русской традиции, оказалась последней книгой в творческой судьбе талантливого ученого — Ларисы Михайловны Ивлевой. Некоторые из ее коллег, высоко оценивших новое исследование, успели в частных письмах поздравить автора с выходом замечательной книги, но большую часть печатных откликов и рецензий Лариса Михайловна так и не успела увидеть...

Появление этого фундаментального исследования, безусловно, знаменует собой новый этап в изучении общей типологии русского ряженья, представленного в исследовании как целостная система. Впервые в отечественной науке была предпринята попытка реконструировать содержательный план обычая ряженья на основе комплексного анализа всех основных элементов, т.е. данных изобразительного, этнолингвистического, музыкально-хореографического, фольклорно-этнографического материала. Автор поставил перед собой такие вопросы, которые традиционно считались наиболее сложными для реализации: зачем в ритуале используется переряживание и что вообще означает такой необычный тип поведения?

Чтобы получить «содержательную картину» ряженья, мало — как считает исследователь — описать все его многообразие с формальной стороны как этнографическую и театрально-игровую данность. Каждый элемент этой системы, кроме того, нуждается еще и в смысловых интерпретациях, а они в свою очередь могут быть прояснены, если при изучении ряженья учитываются особенности игровой культуры, ритуальной прагматики и мифологической семантики.

Книга построена таким образом, что каждая следующая глава раскрывает очередной тезис общей идеи о том, что средствами игрового «языка» в обычае ряженья воспроизводится определенное мифологическое содержание, основным стержнем которого выступает мотив контактов с потусторонними демоническими силами. Об этом свидетельствуют — как это убедительно представлено в монографии — следующие данные: 1) по преимуществу демонологическая терминология названий персонажей ряженья: «старик», «горбун», «халавы», «буки», «лешаки», «шуликуны», «кинкморы», «покойник», «смерть», «умрун» и т.п.; 2) общий состав всего круга маскированных, определяемых как «чужие», странные, страшные, смешные (чужие этнические и социально, принадлежащие потустороннему миру, пришедшие издалека, отличающиеся признаками зооморфной или вообще не-человеческой природы); 3) типы масок и устойчивые приемы переряживания: приметы пугающей внешности, косматость, горбатость, вывернутость одежды, чернение лица, использование особых, ритуально значимых атрибутов (кочерги, помела, венка); 4) особые стереотипы поведения: молчаливость, неподвижность, незрячесть либо, наоборот, повышенная активность, подвижность, агрессивное поведение; 5) сюжетные схемы игровых действий: пантомимы, связанные с символическим «изгнанием», «проводами», «похоронам», «осуждением», «шутливой «свадьбой», «заупокойным», «умиранием и оживанием» и т.п.; 6) в хореографии: акцентирование «странных» телодвижений (кривляние, скаканье, верчение, кувырканье, карикатурные танцевальные фигуры); 7) в музыке: нестройный мир резких

звуков и шумовых эффектов (звон, ляганье, грохот, стук, скрежет, битье в печные заслонки, сквороды).

Стремясь описать обрядовое ряженье в народной культуре как игровую версию мифологических представлений, автор значительно расширяет круг привычных источников такого изучения: помимо этнографических свидетельств о типах персонажей, приемах маскировки, атрибутах ряженья, особенностях поведения ряженых, учитываются также широкий круг поверий, запретов и предписаний, примет и мотивировок, относящихся к ряженью (например, чувство страха перед необходимостью надеть маску, требование ритуального очищения для всех, кто рядился в маску). Одним из наиболее содержательных источников исследователь считает демонологический повествовательный фольклор, который во многих случаях позволяет атрибутировать некоторые маски или «этимологизировать» реплики, действия ряженых и детали их костюма.

Принципиально важным можно признать вывод о том, что оставшиеся за пределами календарного цикла формы ряженья в свадьбе и в поминальных обрядах возникают на той же самой мифологической почве, что и их календарные соответствия, и являются способом символизации демонологических представлений.

Хотя основная часть анализируемого в книге материала уже несет в себе признаки дегламантизации поздних форм ряженья, которое, отрываясь от мифологических корней, постепенно превращалось в развлечение, забаву, в некую «праздничную бутафорию жизни», тем не менее, используя метод комплексного анализа и приемы реконструкции, автору удалось успешно осуществить главный замысел исследования: подвести читателя к пониманию ряженья «как специфического языка общения с потусторонним (главным образом, демоническим) миром, магической игры с ним».

Л.Н. ВИНОВА

Очерки истории и теории русского «деревенского маскарада»

Автор новой книги о традиционных формах ряженья у русских, Лариса Михайловна Ивлева, чья трагическая смерть недавно потрясла всех нас, еще двадцать лет назад сформулировала основные цели этого исследования в своей программной статье¹. В книге «Ряженье в русской традиционной культуре» Л.М. Ивлева представляет вниманию читателей комплексный подход к проблеме «деревенского святочного маскарада», позволяющий, по словам автора, «охватить по возможности полно спектр реализуемых в нем (т.е. в ряжении) «языков»: 1) изобразительного (костюм, маска, грим и прочие предметно-материальные атрибуты ряженых); 2) вербального (словесные диалоги, монологические тексты, различные приемы декламационно-речевого этикета); 3) музыкального или музыкально-звукового (пение и инструментальные наигрыши, сопровождающие обряд ряженья, а также его звуковой образ в целом); 4) действенного или действенно-хореографического (пояска, жестикуляция, мимика ряженых; набор основных действий, которые они совершают). Совокупность этих языков, по мнению автора, и помогает создать «специфическую зрелищно-игровую форму ряженья». Практически же идея комплексного подхода реализуется в последовательном проведении провозглашенного в начале книги тезиса: «Ряженье в равной мере принадлежит к обрядовой, и зрелищно-игровой культуре, — что предполагает тщательный учет этнографического контекста и региональной специфики ряженья.

Как известно, единой точки зрения на происхождение и сущность ряженья до сих пор нет. И это несмотря на почти уже полустороннюю историю его изучения, ведь проблеме ряженья в той или иной мере уделяли внимание практически все крупные русские фольклористы, этнографы, культурологи и историки культуры. В историографическом очерке во введении к книге, которое так и называется «Введение в мир ряженья: источники, проблемы изучения», Л.М. Ивлева перечисляет основные существующие концепции происхождения и сущности ряженья: символическо-мифологическую (в первую очередь солярную и метеорологическую); тотемистическую, трактующую ряженье как отражение культов предков; магическую, акцентирующую внимание на брачной и похоронной символике ряженья, которая играет важную роль в аграрной обрядности и связана с продуцирующей и охранительной магией; наивно-подражательную, объясняющую ряженье как естественное человеческое стремление к перевоплощению, лежащему, в частности, в основе театра и игры.

Нетрудно понять, что все перечисленные концепции являются лишь частными, в ряде случаев взаимодополняющими толкованиями сложного феномена ряженья. Преодоление их противоречивости и неполноты является одной из задач книги.

Надо признать, что этот замысел вполне удался. В первую очередь это относится к полноте отраженных точек зрения и широте охваченных источников (только библиография учтенных автором опубликованных свидетельств насчитывает свыше двухсот названий). Многие из них, в том числе архивные источники и полевые материалы самой Л.М. Ивлевой, публикуются впервые, достаточно редки, а порой и уникальны.

Первая глава книги, «Ряженье как тип игры», посвящена театроведческим интерпретациям ряженья, первые из которых появились в России еще в середине прошлого века, а в числе последних можно упомянуть работы В.Е. Гусева, Н.И. Савушкиной, В.Н. Топорова, А.Ф. Некрыловой, а также самой Л.М. Ивлевой. В ней автор предлагает важное методологическое разграничение ряженья-явления и ряженья-приема. Если ряженье-прием, при котором наряжаются не для того, чтобы что-либо или кого-либо изобразить, а для того, чтобы защитить себя от вредоносных сил, стать невидимым для них, выполняет в основном обрядово-магические функции (является «способом достижения некоторого магического статуса»), то второй тип ряженья, составляющий ядро русской традиции, связан с игровым аспектом народной обрядовой культуры и является фактически «приемом игрового перевоплощения» (с. 30—31), «способом включения окружения в игровой тип поведения; для которого характерна ролевая структура действия» (с. 34). Остается, правда, непоясненным вопрос генезиса обеих этих форм ряженья и их взаимосвязи. Известно ведь, что облачение в шубу родителей молодых (а также свахи или дружки), приводимое в качестве примера «ряженья-приема» (с. 32), генетически восходит к ряженью в животное («медведь» или «медведица», т.е. некогда характеризовалось «ролевой структурной действительностью»).

В этом смысле гораздо более основательной кажется мысль о том, что «ряженье не столько исторически эволюционировало по пути превращения в игру, сколько само по себе изначально являлось игрой» (с. 36). Правда, согласиться с этой мыслью или же принять ее с некоторыми оговорками во многом зависит от того, как определить понятие игры (скажем, от того, как ответить на вопрос, чем по существу являются «копирование» и «подражание»: игрой или ритуалом?).

Очень важным и глубоким представляется и тезис о том, что в известных нам по этногра-

фическим источникам типах ряжения игровая форма служит «средством обнаружения мифопоэтического содержания» (с. 35), и это позволяет определить ряжение как «игру по форме и миф по содержанию» (с. 38). Хотя идея, выраженная в этом тезисе, использовалась многими предшественниками, начиная с А.Н. Афанасьева и кончая В.Н. Топоровым, столь лаконичная и выразительная формулировка ее по отношению к ряжению сделана, кажется, впервые. Идея о том, что ряжение является, в сущности, «видеорядом» к широкому слою повествовательных жанров фольклора, в последнее время все чаще занимает умы ученых. Упомянем в этой связи хотя бы недавнее пронизательное наблюдение Б.А. Успенского о прямых соответствиях между сценками ряжения и сюжетами многих заветных сказок². Сама Л.М. Ивлева приводит любопытные параллели в терминологии ряжения («окрутники», «окрутки») с быличками, посвященными оборотничеству (с. 46—54), отмечая в частности, что «для выяснения семантики окрутничества много могут дать смежные явления традиционной культуры (их комплекс еще предстоит очертить) — от котлов, свернутых в емкие послочинные формулы, до сюжетных повествований типа былички» (с. 40). Более того, и за пределами календарных обрядов «ряжение вырастает на той же мифологической почве, что и его календарные формы, и по преимуществу является способом символизации демонологических представлений» (с. 121).

К этому можно добавить, что не только сюжеты и мотивы быличек о «нечистиках» порождают сценки и образы ряжения, но и само ряжение (равно как и гадание) является благодатной почвой для возникновения целого пласта неказачьей прозы. Несомненно, что эту мысль можно развивать и по отношению к верованиям, гаданиям, загадкам. В этом контексте вполне логичным выглядит использование в сценках ряжения текстов и сюжетов церковно-литургического содержания, выполняющих в народном сознании рубежа веков роль «новых мифов», пришедших на смену архаическим.

Вторая глава книги, «Ряжение в свете народной терминологии», посвящена этнолингвистическому анализу этого явления. Как справедливо отмечает автор, «названия отражают как мировоззренческую, так и собственно игровую специфику ряжения и тем самым обеспечивают нашим представлениям о нем особую объемность. Только взятые в совокупности, они позволяют совместить в понимании ряжения его внешнюю форму с «формой внутренней», возвращая нас из круга очевидных, легко наблюдаемых реалий в круг коренных (в том числе полузабытых или даже забытых) вещей» (с. 42).

Действительно, в книге можно найти достаточно полный обзор терминологии ряжения, аналогий которому пока не существует. Многие наблюдения Л.М. Ивлевой очень интересны и перспективны с точки зрения дальнейшего этнолингвистического изучения ряжения. Это относится, скажем, к устанавливаемым на языковом уровне соответствиям терминологии ряжения со свадебной и похоронной обрядовой терминологией (типа «рядить свадьбу», «снаряжать или обряжать невесту или покойника», «суженый-ряженный», а также «окручивать невесту», «крутить молодую» и т.п.). Это соответствие имеет прямое отношение к приводимым в книге фактам участия ряженных (в том числе ряженого-покойника) в играх с символической «свадьбы» и «женитьбы» (с. 43—45, 97—99 и др.). Несомненный интерес представляют и параллели в поведении ряженных и оборотней — персонажей быличек и сказок. Скажем, непрерывное кувырканье, характерное для таких персонажей ряжения, как «петушок» или «курица», «медведь», «бес» и др. и «перекидывание» как «типичная для превращений оборотней характеристика» (с. 52). Для ряжения харак-

терен особый вид движения: бег, ходьба — в том смысле, в котором говорят о «ходячих покойниках» (ср. «кулишам бегать», «рядихам ходить»). Это сопоставимо со способностью всякого рода «нечисти» передвигаться только бегом и совместно, нередко сцепившись в цепочку, и т.п. (с. 55—56).

Ряд тем, затронутых в этой главе и не связанных напрямую с тематикой книги, по справедливому замечанию автора (с. 77), требует дальнейшей разработки. Упомянем хотя бы те, которые сразу бросаются в глаза. На с. 56 приводятся очень любопытные семантические сближения выражений «выводить кудесы», «водить ряженных» («барина», «русалку», «медведя», «свадьбу» и т.п.) и «проводить души», т.е. устраивать поминки. Добавим к этому обычай «проводить души на росстань», т.е. на перекресток, служивший, как известно, местом для девичьих гаданий. Именно на перекрестке на девушек, судя по многочисленным быличкам, постоянно нападают ряженные-парни (то же относится к другим излюбленным местам гаданий: овну, гуму, бане, хлеву). Изучение соотношения быличек этого слоя (например, о погоне за девушками «свиной туши» после гадания или о девушке, вышедшей замуж за явившегося ей во время гадания «суженого-ряженого» в облике «черта» или «солдата») со сценками ряженных (например, преследование девушек ряженым-«боровом» или «вепрем» или «переживание» ряженных с присутствующими на посиделках девушками) может дать немало для понимания всего механизма функционирования обряда ряжения в традиционной культуре в целом.

Очевидно, что с «проводами души», а также с «проводами» русалки, масленицы, кукушки, костромой и т.д. в той или иной степени соотносятся и святочные обходы колядовщиков, и разнообразные формы масленичного и троицкого ряжения. Как известно, ватага колядовщиков часто состояла из нескольких ряженных и идущей «заследом» толпы любопытствующей публики, «водящей нарядно» (в Великом Устюге, к примеру, в конце прошлого века, по свидетельству Ф.М. Истомина и С.М. Ляпунова, толпа могла достигать ста человек!). По-видимому, аналогичную, но стадийно более позднюю форму представляли из себя обходы скоморохов и медведчиков в сопровождении зрителей, отголоски которых мы еще застаем в ряжении рубежа веков.

Особого внимания требует и фиксируемое источниками разграничение «красивых» и «страшных» нарядно (с. 61), первые из которых ходят в «чистое» или «святое» время (от Рождества до Нового года), а вторые — в «страшные вечера» (с. кануна Нового года до Крещения). Эта проблема, собственно говоря, и является ключевой в понимании общего смысла святочного (да и масленичного и троицкого) ряжения у русских. Трудно согласиться с Л.М. Ивлевой, которой подобное разграничение представляется всего лишь «попыткой объяснить святки в целом как соединение христианской идеи с дохристианскими представлениями» (с. 62). В данном случае, по-видимому, гораздо ближе к истине мнение Т.А. Бернштам, считающей, что святочный период — это лишь одно из звеньев годового цикла «молодежной игры»³.

Ряженные играли очень важную роль в регулировании и циклизации брачной активности в «переходные» периоды календаря, вплоть до личного участия в «переживании», «венчании» молодежи и своеобразном «благословлении» сложившихся пар на брак. Именно после ритуального (в поздних вариантах — уже чисто символического) контакта с ряженными следует обычно период официального заключения браков. Отсюда логика действий, наиболее ярко выраженная в святочном цикле: «последний» или «копальный» вечер на посиделках перед Рождеством, который ассоциируется с «последним вечером» перед свадьбой или Великим

постом (т.е. перед символической ритуально-обрядовой смертью); обход «красивых» ряженных в первую неделю святок, соотносившийся с архаическими формами сватовства; активный контакт со «страшными» или «чудными» ряженными на второй неделе (или в канун Нового года, Крещения, иногда Рождества) сопровождался символическими формами «венчания» и «брака». В последнем случае имеются в виду пережиточные формы ритуального брака с предком, уже в XIX в. редуцировавшиеся до комедийно-эротических сценок, в первую очередь с участием ряженого-покойника, «дедов» (с. 43—44, 84—85, 99), «барина», «воеводы» (с. 97), «кузнеца» (с. 98) и т.п.

Дальнейшего изучения требуют и этимологии отдельных терминов ряжения, особенно связанных с мифологическими персонажами. Так, при анализе слов «кострома», «кикимора» или «русалка» до сих пор практически не учитывался факт их употребления в качестве названий персонажей ряжения. Вместе с тем это может дать дополнительные аргументы при их объяснении, о чем свидетельствуют комментарии, данные в книге к слову «кикимора» (с. 72). Правда, нам кажется, что для создания объективной картины необходим комплексный анализ целых гнезд таких слов. Скажем, слово «кикимора» нуждается не только во «внешнем» сравнении с формально близкими ему «шишигой» и «шишиморой», но и во «внутренней» семантической реконструкции, при которой становится очевидным родство этих слов и со внешне не похожими «хуляками» (ср. болгарские «кукеры») или «куликами» («куляшми», «шулюкунами» и т.п.), «куканами» (ср. «кукушка», «кук» и т.п. Понятно, что это также тема отдельного исследования).

Третья глава книги, «Ряжение и обряд», посвящена анализу роли ряжения в системе традиционных праздников и обрядов, а также подробному обзору форм и разновидностей ряжения у русских и типов поведения его участников. В главе рассмотрен целый ряд малоизученных проблем, в частности, обычай «переряживания» на свадьбе и во время похорон. Приведена солидная подборка описаний действий ряженных, включающих в себя эпизоды, построенные по типу импровизационных сценок на основе одного-двух мотивов: «продажа товаров» («лошади», «рыбы», «соли», «шкур») девушкам или парням, «суд» над ними, «подковывание», «битье шерсти», «перемалывание зерна», «изображение различных сельскохозяйственных работ» и, наконец, «похороны» и «свадьба». Для автора принципиально важным представляется тезис о том, что действия ряженных являются лишь одной из составляющих «специфического обрядового текста». Так, когда «покойник» преследует участников посиделок, «это и образует мифологический текст» покойника, поскольку в данном случае ритуальный персонаж является мифологическим существом» (с. 130). Интересны мысли Л.М. Ивлевой о том, что «обращенные через окрутников в мир по ту сторону границы, многие игры были, судя по всему, нацелены на особого, невидимого, но от этого не менее значимого зрителя. Контакт с ним, в игровой форме осуществлявшийся именно ряженными участниками обряда служил, вероятно, основной целью подобных представлений». При этом «многократность воспроизведения того или иного эпизода прежде всего рассчитана на эффект ритуальной действительности. Тем самым игра обеспечивает всеобщую магическую причастность к определенному внеигровому результату» (с. 128).

Цельный раздел книги посвящен практически не разрабатывавшейся еще в отечественной этнологии теме хореографии ряжения. Отмечая необычность манеры пляски окрутников — «скаканье», «вихляние», «верчение», «кувыркание» (с. 137), — Л.М. Ивлева заключает, что «танец и пляска мыслятся как эквивалент маски», являясь своеобразной «ролевой характеристикой» для многих персонажей. При этом

чрезвычайно важно, что «танец оказывается здесь средством принуждения собравшихся к контакту с окрутиком» (с. 149). Эти выводы, кстати, заставляют задуматься о происхождении многих традиционных плясок, названия которых совпадают с названиями персонажей ряжения (их обзор приводится в последней, пятой главе книги) или являются их «ролевой характеристикой», — назовем хотя бы «барыню» и «цыганочку» (ср. роль этих плясок при обходе домов ряженными «баринном» и «барыней», «цыганами»), «Кузеньку» и «Тимоню» (пляска ряженого-«покойника»), «топтуху» и «русского» (пляска ряженого-«медведя») и др.

Четвертая глава книги, «Предметный мир ряжения», посвящена символике нарядов и масок ряженных, помогающих им создавать свой зрительный образ. Здесь, как и в действиях ряженных, отмечается явное тяготение к антиповедению. Основные признаки их нарядов и внешности: «перевернутость», «ветхость», «нефункциональность» (обряживание в лукошки или кошелки, опоясывание соломой или лыком и т.п.), «необычность» (например, употребление старинной или городской одежды), включая травестию и намеренное обнажение. Характерно употребление в качестве деталей наряда предметов, имеющих богатую символику в ритуально-обрядовой сфере: старых лаптей (отопков), венков или метел, плетей, соломенных жгутов. Любопытна и цветовая гамма ряжения, представляющая из себя сочетания белого, черного и красного цветов, что, как справедливо указывает Л.М. Ивлева, является дополнительным доказательством принадлежности персонажей ряжения к сфере «нечистой силы» (с. 166—167).

Знаменательны и выводы, которые делает автор, говоря о будущности такого явления, как ряжение. Отбрасывая широко распространенную еще в прошлом веке точку зрения на бытующие формы ряжения как на пережиток магической практики и считая, что многие существовавшие еще сравнительно недавно эпизоды ряжения «рано списывать по разряду архивных древностей», Л.М. Ивлева утверждает, что «здесь предстоит решить другую задачу — задачу смеховой игры с сакральными ценностями в обряде» (с. 37). Такая игра будет иметь место всегда, «пока в соответствующей среде бытования существует комплекс мифологических образов, о которых рассказывают, в реальности которых так или иначе верят», так как ряжение в этом случае всегда будет находить почву для существования и интерпретации (с. 36). Продолжая эту мысль, можно сделать вывод, что пока живут и процветают «барабашка» и «красная рука», у ряжения сохраняется неплохая перспектива на будущее.

Заключая, хотелось бы подчеркнуть, что хотя в рамках одного исследования трудно дать исчерпывающий ответ на все вопросы, возникающие при столкновении со столь многообразным явлением, как ряжение, все же несомненно одно: Л.М. Ивлеву удалось внести весомый вклад в изучение карнавалыно-игровой культуры русских. Представляется очень важным тот факт, что в книге не только суммированы главные достижения отечественной науки в изучении феномена ряжения за последнее столетие, но и намечены наиболее перспективные направления дальнейшей работы мысли в этой отрасли народоведения.

Примечания:

¹ Ивлева Л.М. Обряд. Игра. Театр. (К проблеме типологии игровых явлений) // Народный театр. Л., 1974. С. 20—35.

² Успенский Б.А. «Заветные сказки» А.Н. Афанасьева // От мифа к литературе: Сборник в честь 70-летия Е.М. Мелетинского. М., 1993. С. 120 и след.

³ Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. М., 1988. С. 230—247.

И.А. МОРОЗОВ

Русский демонологический словарь / Автор-составитель Т.А. Новичкова. СПб.: Пб. писатель, 1995.

О дьяволах разных

«Дьяволы разные» — под таким заглавием в 1916 г. крестьянин с. Князевка Петровского у. Саратовской губ. Гаврила Кириллович Зава-рицкий опубликовал рассказ, который услышал в детстве от отца в ответ на свой вопрос «Что это такое — дьявол, шут, чорт, леший, домовый, окаянный? какое различие между ними?» (Этнографическое обозрение. Кн. 109/110. С. 72 и сл.).

Интерес к тайнам демонологического мира не оставляет исследователей традиций народной жизни и сегодня. Об этом свидетельствуют, например, переиздание работ известных этнографов и фольклористов XIX в., в которых собрание фактов совмещено с их исследованием: Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994; Даль В.И. О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа. Материалы по русской демонологии. СПб., 1994, здесь же помещены фольклорно-этнографические материалы по народным верованиям, собиравшиеся во второй половине XIX — начале XX в. в отдельных губерниях России П.С. Ефименко, Д.Н. Ушаковым, Н.Н. Харузиным, а также тексты быличек, бывальщин и сказок о мифологических персонажах из собрания Д.Н. Садовникова, Н.Е. Ончукова, Д.К. Зеленина и др.

Новым по научным задачам явлением среди работ, связанных с изучением народных верований, явился «Русский демонологический словарь», подготовленный сотрудником Ин-та русской литературы РАН Т.А. Новичковой. Это попытка обобщить представленные в разрозненных источниках сведения по народным демонологическим верованиям и систематизировать их в форме энциклопедического словаря-справочника.

Название рецензируемой книги находится в удачном соответствии с замыслом составителя, им самим сформулированным: «Она названа "Словарем" — отчасти в подражание старинной традиции именовать "Словарями" и "Лексиконами" обзоры народных поверий, изложенных в алфавитном порядке, отчасти — вследствие установок книги на непосредственное отношение к фактам, на информативность, не скованную каким-либо методом, теорией и научной школой» (с. 3).

Источниковая база словаря основательна и многообразна. Ею послужили тексты мифологических рассказов, быличек, бывальщин, поверий, связанных с теми или иными персонажами, образами, явлениями демонологического мира, описания обрядов и обычаев, которые регламентировали отношения человека с этим миром («Бога зови, а черта не гиеви»). В некоторых случаях составитель обращается к сюжетам и мотивам, отмеченным в сказках, былинах, духовных стихах. Для сравнения с фольклорными материалами привлекаются древнерусские книжные источники.

Разнообразные фольклорно-этнографические сведения были извлечены автором из материалов, зафиксированных собирателями фольклора XVIII—XX вв. Наряду с источниками публиковавшимися, составитель использует впервые вводимые в научный оборот тексты из рукописей Архива Русского географического общества и Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева, хранящегося в Российском этнографическом музее. Основная масса привлекаемых материалов датирована XIX — началом XX в.

Что касается отбора информации и способа ее подачи в словаре, то исследователь, отказав-

шись от претензии на исчерпывающую полноту, стремится представить демонологические верования в их наиболее типичных проявлениях, как они зафиксированы этнографами и собирателями фольклора в живой народной традиции обозначенного временного периода.

Сведения об обитателях мира русской демонологии и его реалиях (водяном и лешем, банике и овиинике, бабе-яге и русалке, колдунах и ведьмах, дивных людях и еретниках, заложных покойниках и бесах, волшебных клладах, сглазе, оспе и т.п.) представлены в 135 словарных статьях книги. Сами словарные статьи, основанные на передаче содержания народных рассказов, поверий, связанных с нечистой силой, оставляют впечатление объективного свидетельства: о своих верованиях сообщают как бы сами носители народной традиции, составитель компетентно и ненавязчиво упорядочивает и организует эту информацию. Такое обращение с источниками обеспечивает комплексность в передаче представлений, связанных с различными существами демонологического и колдовского мира, позволяет отразить характер и способ их включенности в повседневную хозяйственную, семейно- и календарно-обрядовую жизнь человека. Так, поверья, связанные с нечистой силой, рассмотрены и по персонажам в соответствующих словарных статьях (Мороз, Коровья Смерть, кумохи-лихорадки, бес, оборотень, кикимора, леший, овииник, Пятница и пр.) и по признаку приуроченности их к определенным числам и годовым праздникам — своего рода народный демонологический месяцеслов, согласно которому различного рода духи бывают особенно активны в известные месяцы и дни года (с. 397—435).

Делать выводы из приводимой информации автор-составитель справедливо доверяет читателю, будь то интересующийся традициями народной жизни любитель старины или специалист-исследователь. Это свойство издания придает ему несомненную дополнительную привлекательность.

Содержание книги-словаря удачно иллюстрируется и дополняется ее художественным оформлением (художник Л.А. Яценко), в котором использованы картины из лучших изданий прошлого века, материалы собрания Д.А. Ровинского, архива Литературного музея Пушкинского Дома.

Все вместе — корпус словарных статей, органично дополненный иллюстрациями, доходчиво написанное, лаконичное, но содержательное введение к книге, в котором рассмотрена история собрания и изучения русских демонологических верований, — создает у читателя полное и целостное представление об этой стороне народной жизни.

Пожелания в адрес словаря связаны с расширением его справочного аппарата. Сожаление вызывает отсутствие в книге перечня названий словарных статей с указанием страниц, на которых они помещены, что облегчило бы работу с книгой, а также указателя имен мифологических персонажей: указатель наименований, встречающихся в словаре (с. 632—639), не вполне его заменяет. Несколько сужает возможности использования книги излишнее лаконичность (хотя это оговаривается составителем) ссылки на архивные материалы, ограниченные указанием места записи и не содержащие данных об их архивном хранении.

Высказанные пожелания, однако, не могут помешать оценить труд Т.А. Новичковой, признать первый опыт научной систематизации народных верований, связанных с демонологическими представлениями, состоявшимся и удавшимся и осознать, что появление этой книги означает переход на качественно новую ступень в освоении исследуемого материала и открывает новые возможности в его изучении.

В.С. КУЗНЕЦОВА

Фольклористика в региональных центрах

Саратовский вестник. Периодическое издание Саратовского областного центра культуры и творчества; выходит с 1993 г.

В выпуске № 1 (1993 г.), посвященном былинам, публикуются: новые записи былин, сделанные в Саратовском Поволжье в разные годы (об Илье Муромце — 3 текста; об Иване Гостиним сыне — 1 текст и нотная запись; о Добрыне — 1 текст; о Суровце — 1 текст; прозаический текст «Жил Илья Муромец»); статья Б.М. Соколова «О былинах, записанных в Саратовской губернии», впервые изданная в 1922 г. небольшим тиражом и ныне являющаяся библиографической редкостью; библиографический обзор основных сборников фольклора Саратовского Поволжья и исследовательских работ по местному фольклору.

Выпуск № 2 (1994 г.), посвященный частушкам, публикует записи, сделанные студентами филологического факультета Саратовского ун-та в последние три года в городе и деревне. Материал приводится в следующем порядке: частушки о любви; сатирические и юмористические; отдельно выделены жанровые разновидности — «Страдания», «Семеновны», «Себяночки», «Нескладухи», ранее никогда не публиковавшиеся политические частушки о Ленине, Сталине, Рыкове, а также о сегодняшних деятелях — Горбачеве, Ельцине и др. В сборнике представлен архивный материал — записи 1920-х годов. В приложении даны ноты традиционных саратовских частушечных напевов.

Выпуск № 4 (1994 г.) посвящен заговорам. Большинство из опубликованных в этом выпуске заговоров извлечено из саратовских архивов и печатается впервые. Материал систематизирован по разделам: «Заговоры-обереги», «Общественно-социальные заговоры», «Хозяйственно-бытовые заговоры», «Любовные заговоры», «Лечебные заговоры». Кроме того, в выпуске приводятся заговоры из лечебников, собранные в 1923 г. экспедицией Б.М. Соколова на саратовской земле. Список литературы, посвященной саратовским заговорам, дан в конце выпуска.

Песни станицы Кавказской / Сост. В.Г. Захарченко. Краснодар, 1993.

Эту книгу можно назвать историко-этнографическим и фольклорным портретом одной станицы (78 текстов с нотным сопровождением), в основе которого — репертуар потомственной казачки станицы Анастасии Ивановны Сидоровой. Материал дается в следующей последовательности: исторические, военно-бытовые, лирические, календарные, шуточные и плясовые, колыбельные песни; приводится подробный рассказ А.И. Сидоровой о свадебном обряде станицы Кавказской с исполнявшимися при этом песнями.

В приложении напечатаны тексты песен (34), записанных в станице Кавказской в XIX веке, и статья А.Д. Ламонова «Исторический очерк о заселении станицы Кавказской Кубанского казачьего войска и жизни ее с 1794 по 1914 год» (перепечатана из: Кубанский сборник. Краснодар, 1914. Вып. 19).

Бордюг Н. Детский музыкальный фольклор Нижегородской области в праздниках и обрядах (опыт реконструкции). Нижний Новгород, 1993.

Книга представляет собой сборник произведений местного традиционного детского творчества, исполняемых в календарных обрядах. В ней представлены как уже опубликованные материалы, так и записи фольклорных экспедиций, публикуемые впервые. Все словесные тексты сопровождаются нотами. В тех случаях, когда нотное сопровождение не было записано одновременно с текстом, автор предлагает свою звукопись, выполненную в традиционном стиле.

Нижегородский детский фольклор / Сост. К.Е. Корепова. Нижний Новгород, 1993.

Эта небольшая по объему брошюра, в которой собраны местные образцы детского фольклора, исполняемого детьми и взрослыми, обращена к родителям и работникам детских дошкольных учреждений. Она имеет следующие разделы: «Колыбельные песни» (прилагаются ноты), «Пестушки и потешки», «Закалички», «Игры», «Страшилки», «Пугалки». Все опубликованные материалы строго документированы. Не совсем понятно, почему из сборника выпали дразнилки и считалки — наиболее популярные жанры детского творчества. Каждый раздел книги снабжен предисловием, дающим характеристику жанра, элементарные сведения о его бытовании и рекомендации, как использовать данный материал в процессе воспитания. Очень важным, на наш взгляд, методическим замечанием является совет: рассказывать сказки, а не читать их. Это позволит ребенку услышать живую интонацию, заложенную в сказке.

П.В. Еремеев. Арзамасские мастера. Нижний Новгород, 1992.

В книге рассказывается о старинных народных ремеслах арзамасского края. Глава «Диво дивное» посвящена всем видам обработки дерева: от архитектурной резьбы по дереву до плетения лаптей, включая изготовление бочек и ведер, колес, мебели, иконостасов. В главе «Из камня и земли» повествуется о добычании известняка, производстве кирпичей, художественной отливке из гипса и алебастра, о печниках и гончарах. Глава «Оживленный металл» рассказывает о кузнечном, жестяном и медном промыслах, литье колоколов, искусстве ювелиров, чеканке, росписи по эмали. Глава «Древние ремесла» — о кожевенном, скорняжном, войлочном и сапожном промыслах. Отдельная глава — о «благородных художествах»: иконописании, росписи интерьеров, деревянной скульптуре. Наконец, последняя глава — «Рукоделинцы» — о женских промыслах: ткачестве, золотом шитье, вышивке, плетении кружев, вязании.

Благодаря энциклопедичности, эта книга в некотором роде может служить справочником по арзамасским народным промыслам. Однако автора интересует не только искусство само по себе, но и те, кто его создает. Перед читателем проходят судьбы мастеров, старых и современных.

Издание богато иллюстрировано, однако иллюстрации не всегда дополняют повествование и даже не всегда соответствуют словесному тексту. Несмотря на последнее замечание, эта книга является несомненным достижением в изучении местных промыслов и ремесел, и было бы весьма полезно, чтобы каждый регион страны имел издание, подобное этому.

В.Г. СМОЛИЦКИЙ

Переводы

Колдовство и демонология в Западной Европе

Р.Х. Роббинс. Энциклопедия колдовства и демонологии / Пер. с англ. Т.М. Колянич и Ф.С. Капицы. Науч. редактор Ф.С. Капица. М.: Миф, 1994.

Эта книга впервые была опубликована в Англии в 1959 г. (Robbins R.H. Encyclopedia of witchcraft and demonology. London, 1959) и с тех пор выдержала семнадцать изданий. Она сразу же получила высокую оценку специалистов, причем не только на Западе, но и в Восточной Европе — одна из первых рецензий на нее появилась в Польше (Аргументы. 1961. № 14. С. 9).

Ее автор — Рассел Хоуп Роббинс — родился в 1912 г. в Уэлси (Чешир, Англия). Получил образование в университетах Ливерпуля и Кембриджа. С 1941 г. проживает в США. Состоит профессором более 10 университетов США и Англии, избран членом многочисленных научных обществ в США, Великобритании, Германии и других странах, в том числе Королевского литературного общества и Академии медиевистики. Роббинс — признанный во всем мире исследователь культуры европейского средневековья, автор более 200 научных трудов. Его главные научные интересы сосредоточены на исследовании литературы английского средневековья. Начиная с фундаментального справочника *The Index of Middle English Verse* (1943, приложение — 1965), он занимается поэзией XIV—XV веков. Книги Роббинса *Secular lyric of the XIV—XV centuries* (1952), *Historical poems of the XIV—XV centuries* (1959) и *Early english christmas carols* (1961) давно уже признаны многими поколениями специалистов.

«Энциклопедию колдовства и демонологии» открывает ряд работ Роббинса, посвященных истории европейского колдовства. Среди них стоит отметить *Sex and witchcraft* (1961), *The impotence of witchcraft* (1963), *The real crime of witchcraft* (1966), *The heresy of witchcraft* (1966) и *The witchcraft collection* (1971). Они адресованы специалистам и местами существенно расширяют и дополняют материал энциклопедии, в которой автору удалось достичь органичного соединения научной и исторической точности с доступной широкому читателю формой подачи материала. Главное качество данной энциклопедии — строгий и последовательный научный подход автора к рассматриваемому материалу.

Словник издания охватывает основные события истории европейского колдовства: наиболее известные процессы и случаи преследования ведьм, терминологию, персоналии, обзоры по истории колдовства в отдельных странах и регионах, анализ наиболее известных трудов, эволюцию самой концепции колдовства и подходы к ней со стороны демологов.

Практически впервые в научной оборот и читательский обиход вводится множество источников, хранящихся в различных архивах

Европы и Америки. Это разнообразные судебные отчеты, записи признаний, протоколы допросов, письма, изобразительные материалы (редкие гравюры, иллюстрации из книг). Многие из них впервые воспроизводятся по единственному сохранившемуся экземпляру. Кроме того, Роббинс использовал более 600 печатных изданий, большая часть которых также недоступна русским исследователям: сочинения классиков европейской демонологии, полемическую литературу, памфлеты, листовки, народные книги. Большим плюсом энциклопедии является краткая характеристика каждого из используемых источников, даваемая при его первом упоминании.

В статьях энциклопедии содержатся сведения, необходимые специалистам различного профиля — историкам, этнографам, фольклористам. Например, труды многих демологов содержат записи старинных обрядов и ритуалов; в книге Мартина дель Рио, опубликованной в 1599 году, дана подборка быличек о ведьмах — едва ли не самая ранняя в Европе. Аналогичные сведения приводятся и в *Compendium Maleficarum* Франческо Гваццо (1626).

Не менее интересны и описания ритуалов, приводимые Роббинсом. Часто они опровергают устоявшиеся в литературе мнения исследователей, как, например, в статье «Дьявол», где Роббинс приводит все существовавшие в средние века точки зрения на происхождение дьявола и показывает, что этот персонаж равно далек и от библейского прототипа, и от аналогичных образов европейского фольклора. Не менее интересна для фольклористов статья «Демоны», где содержится развернутая типология этих персонажей в европейской традиции. Книга Роббинса не только превосходит основные обзорные работы по истории вопроса, например, книгу Ч. Ли «История инквизиции», но и может дополнить исследования по русской демонологии.

Труд Роббинса — увлекательное чтение; в нем благодаря живому, даже местами разговорному стилю, воссоздается разнообразная и вместе с тем трагическая реальность одной из самых мрачных страниц человеческой культуры. Автор посчитал необходимым ограничить материал книги рамками Западной Европы и отчасти Америки. Он намеренно не входит в этнографические и фольклористические аспекты рассматриваемого явления. Столь резкое самоограничение представляется вполне мотивированным ввиду обширности материала, хотя и приводит к тому, что иногда в изложении появляются серьезные пробелы. Одним из них является, в частности, отсутствие славянских материалов (за исключением единичного упоминания).

Недостаточность информации особенно заметна в статьях о демонологах. Не стала предметом изучения деятельность итальянского богослова Андреа Альбиано (1492—1550), который одним из первых противопоставил слепой и неразумной ярости здравый смысл, хотя и не осмелился открыто выступить против веры в ведьм. Тем не менее именно его считал своим главным врагом Ж. Боден, о котором тоже сказано мало. Для истории колдовства очень важен также интерес Бодена к проблемам естественной религии и его труд «Семичастник» (*Heptaplomeres*), кстати, гораздо более значительный, чем «Демономания».

Многие выдающиеся деятели вовсе не упомянуты Роббинсом, например Томас Браун (1605—1682), знаменитый английский врач и естествоиспытатель, неутомимый борец с суевериями. Его книга *Pseudodoxia Epidemica* (1646) явилась самым ярким откликом на «Демонологию» Якова I (1599). Браун не поколебался проанализировать и экспериментально исследовать то, что он сам назвал «простонародными предрассудками». Безусловно, заслуживал бы упоминания и видный английский богослов Томас Спрат (1636—1713). Хотя его «История королевского общества» (1667), ставшая событием для своего времени, и является попыткой примирения религии и науки, ведьм и колдовство он называет «лживыми химерами», как бы подхватывая эстафету Ф. Шпее и становясь предшественником Б. Беккера и К. Томасиуса. Введение в энциклопедию всех названных выше имен позволило бы показать, что практически на всем протяжении истории колдовства находились люди, осмеливавшиеся в той или иной форме выступать против веры в него.

Не менее заметно и отсутствие сведений историко-культурного характера. Статья о герцоге Жиле де Ре, несомненно, выиграла бы, если бы автор остановился на его судьбе во французской литературе (он стал прототипом герцога Синяя Борода). Следовало бы более подробно рассказать и о том воздействии, которое оказывали на мировую культуру наиболее известные процессы над ведьмами. Так, история Луденских монахинь в середине XX века стала основой известного романа О. Хаксли *The Devils of Loudun*, а затем и материалом для оперы известного польского композитора К. Пендерецкого.

Однако, высказывая подобные замечания, необходимо учитывать, что круг интересов каждого исследователя индивидуален, ограничен его опытом и просто физическими возможностями. Вероятно, стоило бы показать и преломление некоторых сюжетов, с которыми знакомит читателя Роббинс, в современной культуре, в частности в жанре фэнтези и кино. Внедрение демонологических персонажей в современные постфольклорные формы является одной из причин их популярности в настоящее время. Нет сомнения, что энциклопедия поможет и любителям фантастических триллеров и фильмов ужасов.

При переводе на русский язык была проведена унификация терминологии, употребляемой автором, в соответствии с отечественной энциклопедической традицией. Это прежде всего касается статей, посвященных основным теоретическим понятиям колдовства, — «Ведьма», «Колдовство», «Чародейство», «Шабаш». Распространенный в английском термин «ведовство» заменен на более привычные русскому читателю «колдовство» и «чародейство». Унификация статей-персоналий позволила придать им форму, традиционную для статьи подобного рода. Кроме того, в книгу были внесены пояснения западноевропейских историко-культурных фактов, малоизвестных русскоязычному читателю. Подобная работа представляется, безусловно, необходимой при переводе аналогичных изданий.

Ф. С. КАПИЦА

Продолжающиеся издания

ЭНЦИКЛОПЕДИЯ СКАЗКИ: Международный проект в области исследования повествовательных традиций

С 1975 г. выходит в свет немецкоязычное справочное издание под заглавием *Энциклопедия сказки* (*Enzyklopädie des Märchens*), излагающее результаты более чем полуторавековой научной работы ученых разных стран в области исследования народных повествовательных традиций прошлого и настоящего. Заглавие *Энциклопедия сказки* ни в коей мере не означает, что материал данного труда сводится к одним только сказкам. В нем учитываются также все те жанры, которые в свое время братья Гримм собрали в своих *Детских и Семейных сказках*, объединив их под широко истолкованным понятием «сказки» — т. е. также сказки о животных, басни, этиологические предания, литературные сказки, шванки, кумулятивные сказки, легенды и т. д.

«Одна из важнейших целей *Энциклопедии сказки*, — заявляют издатели и редакция в предисловии к первому тому, — заключается в сравнении материала повествовательных традиций самых различных народов, передававшихся устно и письменно, и во вскрытии их исторической, социальной, психологической и религиозной подоплеки. Кроме того, предстоит проследить пути передачи сюжетов и мотивов посредством таких литературных источников, как сборники притч, проповедей и историй, как народные книги и поэзия, связанная с устной традицией, а также прояснить издавна существующие отношения взаимного обмена между литературой и народной традицией. В теоретической области будут ставиться вопросы о функциях и закономерностях жанров, об их содержательных и формальных качествах, о социальных основаниях их содержания. Подзаголовок всей этой программы в целом таков: *Словарь исторических и сравнительных исследований повествовательных традиций*».

Всего предусматривается 3800 статей, расположенных в алфавитном порядке; с названиями статей авторы и все заинтересованные лица могут ознакомиться по предметному указателю*. Тематика статей такова:

- теории и методы, проблема жанров, вопросы стиля и структуры;
- монографии о важнейших типах и мотивах повествовательного искусства;
- «бнология» народных повествовательных традиций (контекстные исследования);
- биографии исследователей, собирателей и авторов литературных трудов, имеющих значение для изучения повествовательных традиций;
- обзорные очерки исследовательской работы в разных странах и регионах с указаниями на соответствующие народные традиции и изучение повествовательного арсенала.

Запланировано 12 томов, каждый в пяти

* См.: *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Stichwortliste. Stand 1985.* Walter de Gruyter. Berlin—New York, 1995; *Энциклопедия сказки. Настольный словарь исторического и сравнительного сказкознания. Русско-немецкий список ключевых слов для томов 1—6 / Сост. Инес Келер-Цинх и в сотрудничестве с Кристианой Хаушильд и Альфредом Шефф.* Walter de Gruyter. Berlin—New York, 1995.

выпусках, а также один дополнительный том. Примерно каждые два-три года выходит в свет один том. На сегодняшний день уже издано семь томов и три выпуска восьмого, содержащие около 1900 статей, так что примерно половина запланированных статей издания уже доступна читателю (статьи *Aarne — Legende*). Несколько примеров, взятых из различных групп статей, могут дать представление об их тематическом разнообразии. Так, уже вышли статьи:

— о широко известных и повсеместно распространенных повествованиях («Алладин», «Али-Баба и сорок разбойников», «Золушка»);

— о персонажах («Дурочок», «Нищий»/ *Bettler*, «Слепой»/ *Blinder*, «Дракула», «Уленшпигель»/ *Eulenspiegel*, «Фауст», «Фея», «Домовые», «Антагонист», «Помощник»/ *Helfer*, «Невеста»/ *Braut*);

— об основателях религий, святых, о материале легендарных повествований и его религиозных аспектах («Адам и Ева», «Одержимость»/ *Besessenheit*, «Будда», «Буддийские повествования», «Христианские черты»/ *Christliche Züge*, «Христос»/ *Christus*, «Демон», «Демонология», «Странствия богов по земле»/ *Erdenwanderung der Götter*, «Экзорцизм», «Чистилище»/ *Fegefeuer*);

— о мифологических фигурах («Цирцея»/ *Circe*, «Даная», «Дананды»);

— о животных и сказочных существах («Орел»/ *Adler*, «Обезьяна»/ *Affe*, «Медведь»/ *Bär*, «Василиск»/ *Basilisk*, «Дракон», «Единогор», «Слон»/ *Elefant*, «Рыба»/ *Fisch*, «Лиса»/ *Fuchs*);

— о группах тем и мотивов («Старики»/ *Alte Leute*, «Бедный и богатый», «Подкуп»/ *Bestechung*, «Свойства характера и его испытания»/ *Charaktereigenschaften und -proben*, «Кража», «Супружеская измена»/ *Ehebruch*, «Убийство родителей»/ *Elternmörder*, «Дружба и вражда», «Виселица», «Опасность»/ *Gefahr*);

— о проблемах стиля и структуры («Абстрактность», «Абсурдность», «Адаптация», «Амбивалентность», «Ассоциация», «Эстетика», «Подлинность»/ *Authentizität*, «Обработка»/ *Bearbeitung*, «Экзотика», «Экстремальная ситуация», «Достоверность», «Вывисел», «Формульность», «Формульная теория», «Функция»);

— о теориях и методах («Антропологическая теория», «Архaisческие черты», «Компьютерная техника и компьютерный анализ», «Экспериментальные исследования повествовательных традиций», «Полевые исследования»/ *Feldforschung*, «Теория осколков/фрагментов»/ *Fragmententheorie*, «Теория "сниженной" культуры»/ *Gesunkenes Kulturgut*);

— о жанрах («Анекдот», «Эопова басня», «Баллада», «Бестиарий», «Комикс», «Эпос», «Притча»/ *Exemplum*, «Басня», «Сборники басен»/ *Fabelbücher*, «Фильм», «Листовка»/ *Flugblatt*, «Сказки-ловушки»/ *Fragemärchen*, «Женские сказки»);

— о «биологии» повествовательного искусства («Применение к чужой культуре»/ *Akkulturation*, «Повествование»/ *Erzählen*, «Повествователь»/ *Erzähler*);

— о биографиях авторов важнейших источниковедческих трудов, исследователей и собирателей («Антти Амарус Аарне», «Александр Николаевич Афанасьев», «Джованни Боккаччо», «Эразм Роттердамский», «Зигмунд Фрейд»);

— о странах и регионах («Абхазы», «Адыгейцы», «Афро-американский повествовательный арсенал», «Албания», «Алжир», «Аргентина», «Ацтекский повествовательный арсе-

нал», «Баски», «Бразилия», «Болгария», «Чили», «Китай», «Дания», «Дунгане», «Эквадор», «Франция»).

Если окинуть взглядом уже опубликованные статьи, то можно отметить следующую тенденцию: статьи о типах и мотивах повествования преобладают как численно, так и по объему. При этом вместо простого перечисления разрозненных мотивов или их различных региональных вариантов авторы и редакция старались вскрыть содержание, функции и смену функций повествования и его жанров, а также их социально-исторические импликации. Большинство статей отражают оригинальные концепции, и поэтому их нельзя найти ни в одном справочном труде. По перечню соответствий между статьями с буквы *A* по букву *L* между *Энциклопедией сказки* и *Словарем немецкой сказки* (*Handwörterbuch des deutschen Märchens*, Berlin/Leipzig 1930—40) видно, что примерно каждая седьмая статья *Словаря немецкой сказки* представлена соответствующей словарной статьёй в *Энциклопедии сказки*, однако позитивистские тенденции *Словаря* проявляются в *Энциклопедии* не столь явно.

Статьи о типах и мотивах повествования *Энциклопедии* излагают материал, который в существовавших доселе каталогах арсенала повествовательных традиций охватывался в недостаточной мере; это обстоятельство зачастую было связано с тем, что учитывались почти исключительно тексты устных традиций XIX—XX вв., а более древние письменные источники редко привлекались к оценке. При этом, вопреки мнению многих исследователей, еще раз подтверждается тезис о значительном влиянии письменной традиции, выдвинутый Альбертом Вессельски (Albert Wesselski) в первые десятилетия нашего века. В этом отношении симптоматична статья «Неравные дети Евы»/ *Die ungleichen Kinder Evas*: изначально — рассказ о возникновении сословного строя, в ходе традиции превратившийся в этнологическое предание о происхождении подземных жителей и различных животных и усвоивший характерное для жанра сказки представление о красоте. Статья показывает, насколько разнообразными могут быть формы этого повествовательного мотива в письменных источниках и в устной традиции; кроме того, становится очевидным, что для сохранения и развития этого мотива была необходима взаимозависимость между устной и письменной традициями.

Для статей подобной тематики и по сей день характерна неравномерность в охвате повествовательных текстов. Так, благодаря интенсивной собирательской деятельности, во многих случаях начатой еще в XIX столетии, мы располагаем надежными сведениями о повествовательных традициях Европы. Что же касается изучения других культурных ареалов, то оно, напротив, пока оставляет желать лучшего, — поэтому повествовательный фонд, например, американских индейцев и африканских негров описывается в *Энциклопедии* с недостаточной полнотой и последовательностью. Это обстоятельство выявилось уже с выходом в свет первого выпуска; оно отчасти отражает недостаточное развитие соответствующей области исследований в некоторых странах. Подробные сведения об исследовании повествовательных традиций приводятся в статьях, посвященных отдельным странам. Для вышеописанной ситуации типична, например, статья «Гайана»/ *Guyana*. Там говорится, что только по достижении независимости (1966 г.) национальная культура этнически разнообраз-

ного населения страны начала изучаться основательно, во что внесла свой вклад и секция фольклора, проводившая систематическую полевую работу, тогда как прежде собирательская деятельность была весьма неравномерной.

Схожим образом обстоит дело и в таких странах, как Аргентина, Бразилия и т.д., где в последние десятилетия собирательская деятельность, поддерживаемая ранее почти исключительно европейцами — в особенности этнографами и миссионерами, проводится теперь в специально созданных архивах и исследовательских центрах. Совершенно очевидно, что собирают не везде и не с одинаковой интенсивностью, а желаемые результаты медленно доходят до международного сообщества исследователей повествовательных традиций. Становится ясно, что замысел *Энциклопедии* из-за неравномерного освещения материала повествовательных традиций может быть осуществлен лишь в ограниченном объеме. Следует примириться с определенным региональным и этническим ограничением поля наблюдений и исследований. В предисловии от 1977 г. эта проблема была решена так:

«С учетом интересов всей книги в целом было выработано следующее соглашение: прежде всего принимаются во внимание и подвергаются обработке устные и литературные повествовательные формы Европы и культур, испытавших европейское влияние, а также средиземноморских и азиатских регионов; в противоположность этому повествовательный фольклор тех народов, которые до недавнего времени не имели письменности, излагается в основном в виде обзорных очерков национальных исследований. Определенная иерархия, отвечающая также нынешнему состоянию исследований, была принята как неизбежная. Трудно отрицать, что в итоге средневропейскому — и в особенности немецкоязычному — материалу оказано несоразмерное предпочтение; однако это, скорее, следствие нынешней ситуации в данной области исследований в Германии, а не выражение идеологического этноцентризма».

Именно преобладание европейского повествовательного искусства — как в материале, так и при отборе самих статей — не раз служило поводом для критики. Африканский фольклор представлен в *Энциклопедии* лишь несколькими словарными статьями: «Повествовательная традиция африканских негров»/ *Schwarzafrikanisches Erzählgut*, а также «Восточноафриканская», «Западноафриканская», «Южноафриканская» и «Центральноафриканская повествовательные традиции»/ *Ostafrikanisches, Westafrikanisches, Südafrikanisches, Zentralafrikanisches Erzählgut*, и лишь таким североафриканским странам, как Алжир, Марокко, Тунис, Эфиопия, Судан, посвящены отдельные статьи. Азиатские повествовательные традиции тоже в основном рассматриваются в обзорных статьях; однако при этом их материал может приниматься во внимание и в других статьях. Все старания издателей и редакции найти какое-либо удовлетворительное решение в совместной работе с африканистами остались безрезультатными. Тем не менее ряд сложных статей, посвященных отдельным странам, написан сразу несколькими авторами, как это видно на примере статьи «Китай»/ *China*.

В отношении группы опубликованных на сегодняшний день теоретических статей следует отметить, что *Энциклопедия* рассматривает не только отдельные понятия из области стиля и структуры — например, такие категории, как «Абстрактность», «Абсурдность», «Всеобщая взаимосвязанность» или «Одномерность», —

но также приводит в обзорных статьях сведения о «Формульности», «Действующем лице», «Функции» и «Функционализме», а также о теориях и методах: «Экспериментальное исследование повествовательных жанров» или «Антропологическая теория». Множество отвлеченных понятий, разрабатывавшихся за столетия десятилетия историю исследований, зачастую приводит к изменению позиций и мнений относительно документации народных повествований. Здесь можно указать, напр., на такие статьи, как «Подлинность»/ *Authentizität*, «Обработка»/ *Bearbeitung*, «Полевые исследования»/ *Feldforschung*, «Межэтнические отношения»/ *Interethnische Beziehungen* или «Контекст». Однако из теоретических статей явствует, что весьма многие открытия, представлявшиеся ранее значительными, — как, например, теория двух слоев (*Zweischichtentheorie*) Ганса Науманна (Hans Naumann), рассмотренная в статье «Теория "сниженной" культуры»/ *Gesunkenen Kulturgut*, — должны оцениваться существенно иначе; другой пример — господствовавшая с конца XIX столетия этнологическая теория (*Ethnologische Theorie*), развивавшаяся, как гласит соответствующая статья *Энциклопедии*, «за счет и в ущерб этнографии», что и по сей день мешает созданию теории сказки на этнографической основе. Некоторые статьи напоминают о теоретических концепциях, на сегодняшний день уже устаревших, — как, напр., статья «Учение о культурном круге»/ *Kulturkreislehre* или замечания Карла Вильгельма фон Зюдова (Carl Wilhelm von Sydow) о таких формах повествований, как рассказы о чудовищах (*Chimera*), фабулат или фантастические сказки.

Группа биографических статей не ограничивается данью уважения собирателям и исследователям: сюда же включены также целые области различных источников — например, «Собрания» притч (*Exempelsammlungen*). Наряду с такими статьями, как «Притча»/ *Exempel* или «Легенда», содержащими лишь сведения о жанрах, существует также немало биографических статей, призванных в этой связи обстоятельнее представить и такие подробности, как документация тем или иным автором определенного сюжета или мотива, как возможные изменения их функций или особую историю их рецепции.

Обо всех статьях в целом можно сказать, что редакция не стремилась привести к единообразию расходящиеся между собой или противоречащие друг другу концепции различных исследователей, но — как в статье «Два брата» — оставляла их в неприкосновенности. Различные методологические подходы не только объясняются в соответствующих теоретических статьях, как, например, «Географическо-исторический метод» или «Антропософская теория», но находят свое выражение и в самих статьях. Так, статья «Братья ищут сестер» [AaTh 303 A] — пример последовательно проведенного географическо-исторического метода, тогда как направление статьи «Обучение страху»/ *Fürchten lernen* [AaTh 326] скорее филологическое. Статья «Бегство» принимает во внимание прежде всего психологические аспекты (школа К.-Г. Юнга), а в статье о древнеанглийском эпосе «Беовульф» применяется структуралистский подход. Социально-исторические черты рассмотрены в таких статьях, как «Старики»/ *Alle Leute*, «Женщина», «Голод», «Повальный голод»/ *Hungersnot* и т.д. Кроме того, прослеживается тесная связь — как в методах, так и в содержании — с другими областями науки, которые не относятся к основной области исследования повествова-

тельных жанров. Здесь можно указать, например, на статьи из области теологии («Ветхий Завет», «Апокрифы», «Эсхатология»), психологии («Архетип») или юриспруденции («Присяга»/ *Eid*, «Клятвенное признание»/ *Meineid*), этнографии («Примитивное мышление»/ *Elementargedanke*, «Фетишизм») и т.д.

Уже опубликованные статьи *Энциклопедии* ясно показывают, что научные интересы и соответственно направление издания отражают такие специфические аспекты фольклористики, которых не найти в справочных пособиях по различным дисциплинам — или же они рассмотрены там лишь вкратце. В примечаниях даются дополнительные указания на справочные пособия по теологии, истории права, антиковедению, литературоведению и т.д. Не только в отмеченных выше статьях проявляется связь с другими дисциплинами: так, например, статьи по истории античных повествовательных мотивов представляют интерес для филологов-классиков, статья «Дидактические повествовательные жанры»/ *Didaktisches Erzählgut* заинтересует педагогов, а такие статьи, как «Письмо», «Книга», «Погребение», «Кладбище», «Могила», «Кровать», «Крыша», «Хлеб», «Пиво» и другие — историков культуры. В каждой из этих областей, как показали рецензии, опросы и многочисленные беседы с читателями, *Энциклопедия сказки* уже зарекомендовала себя как рабочий инструмент, значение которого к тому же далеко выходит за пределы исследования повествовательных жанров и этнографии.

У такого начинания, как *Энциклопедия сказки*, есть, конечно же, своя история, и в заключение мы вкратце ее коснемся. С двадцатых годов нашего столетия еще относительно молодая тогда наука этнография была озабочена тем, чтобы представить отдельные области этой специальности в объемных трудах, предназначенных для преподавателей, учащихся и заинтересованных лиц. Вышли в свет, например, широко известный (и появившийся недавно в переиздании) *Словарь немецких суеверий* (*Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, 1927—42) и *Словарь немецкой сказки* (*Handwörterbuch des deutschen Märchens*, 1930—40), издание которого, впрочем, было прервано последней мировой войной по выходе в свет второго тома. В незавершенном виде остался и запланированный в пятидесятых годах *Словарь саги* (*Handwörterbuch der Sage*: вышли только три выпуска в 1961—63 гг.), а другие проекты, такие, как *Словарь шванка*, остались неосуществленными по сей день. Продолжение *Словаря немецкой сказки*, который к тому же ограничивался только немецкоязычным ареалом, потеряло смысл из-за устаревшей концепции и не могло быть поддержано с научной точки зрения. Когда издательство Walter de Gruyter, уже выступившее в свет *Словарь немецкой сказки* и *Словарь немецких суеверий*, обратилось с такой просьбой к Курту Ранке (Kurt Ranke), исследователю повествовательных традиций, преподававшему тогда в Киле, он отклонил этот план, однако тут же занялся подготовкой такого издания, которое охватило бы всю область исследования повествовательных традиций, отдавая особое предпочтение евразийскому и средиземноморскому культурным ареалам и тем влияниям, которые они оказали либо испытали сами. В 1956 г. Курт Ранке основал рабочую группу *Энциклопедия сказки*. Для планируемого издания нужно было составить обширный архив текстов, подвергнуть оценке источники и собрания со всего света и обработать специальную литературу. Из этого скромного на первых

порах предприятия, начатого в Киле, при финансовой поддержке Немецкого общества исследований (Deutsche Forschungsgemeinschaft), а в течение определенного срока также и Фонда предприятий «Фольксваген» (1967—1972) постепенно выросла находящаяся с 1960 г. в Геттингене рабочая группа *Энциклопедия сказки*, располагающая ныне обширной специальной картотекой по исследованиям повествовательных традиций, архивом, содержащим около сотни тысяч текстов и специальную литературу на труднодоступных языках, и большой специальной библиотекой. В 1985 г. к рабочей группе перешла также богатая библиотека Курта Ранке: около сорока тысяч томов. С 1980 г. изданием *Энциклопедии* занимается Академия Наук в Геттингене. В Геттингене находится и штаб-квартира редакций. Когда после подготовительного периода, продлившегося около двадцати лет, начался этап собственно издания, главный издатель Курт Ранке основал штат издателей и редакторов. В качестве соиздателей были приглашены Герман Баузингер (Hermann Bausinger, Тюбинген), Вольфганг Брюкнер (Wolfgang Brückner, Вюрцбург), Макс Люти (Max Lüthi, Цюрих), Лютц Рерих (Lutz Röhrich, Фрайбург) и Рудольф Шенда (Rudolf Schenda, Геттинген; ныне Цюрих). С 1981 г. в число издателей входит Рольф Вильгельм Бредних (Rolf Wilhelm Brednich), тогдашний руководитель геттингенской рабочей группы. В настоящее время в издательскую коллегию входят также Инес Келер-Цюльх (Ines Köhler-Zülich), Ульрих Марцольф (Ulrich Marzolph), Эльфрида Мозер-Рат (Elfriede Moser-Rath), Кристина Шолдзай-Каван (Christine Shojaei Kawan), Ханс-Йорг Утер (Hans-Jörg Uther), Клаус Рот (Klaus Roth) и Хельга Герндт (Helge Gerndt). Курт Ранке основал, кроме того, международное периодическое издание *Fabula*, выходящее с 1958 г.

Как организатор проходившего в 1959 г. в Киле и Копенгагене международного Конгресса исследователей повествовательных традиций и один из основателей Международного общества исследований народных повествовательных традиций (International Society for Folk Narrative Research: ISFNR, 1960) Ранке позаботился о том, чтобы были налажены контакты с исследователями и заинтересованными лицами со всех континентов. Многие авторы *Энциклопедии* входят в число авторов журнала *Fabula* или являются членами ISFNR. Такой проект, как *Энциклопедия Сказки*, всячески нуждается в сотрудничестве с международно известными специалистами. Над уже опубликованными статьями работали более 330 исследователей, представляющих самые различные дисциплины: фольклористы, романисты, филологи-классики, слависты, англисты, германисты, религиоведы, этнографы, педагоги и т.д. Половина авторов *Энциклопедии* представляет немецкоязычный ареал, а остальные распределяются по более чем 40 странам — это прежде всего США и страны Восточной Европы. *Энциклопедия сказки* призвана не только служить справочным пособием для фольклористов, но и удовлетворять интерес широкого круга заинтересованных лиц. Издатель и редакция надеются на то, что им удастся придать стабильного порядка изданию и завершить проект к 2000 году или чуть позже. Тогда (а может быть, и раньше) открылся бы и путь для переводов на другие языки: на необходимость этого неоднократно указывали многие рецензенты.

Г.-Й. УТЕР, Геттинген, Германия
Перевод с немецкого А. Ковалева

Конференция

«Дом в языке и культуре»

В Польше (г. Щецин) с 22 по 24 марта 1995 года проходила этнолингвистическая конференция «Дом в языке и культуре», интердисциплинарная тема которой собрала ученых из разных учебных и исследовательских научных центров Польши, Германии, Литвы и России.

Открывая конференцию, проф. К. Длугош (Ин-т польской филологии Щецинского ун-та) охарактеризовал общую направленность заявленных докладов. По мнению К. Длугоша, большое число желающих принять участие в конференции говорит о том, что дом является весьма важным элементом культуры, языка, литературных текстов. Выступивший затем проф. Ежи Бартминский (ун-т им. Марии Кюри-Склодовской в Люблине) в докладе «Дом — окружающий мир: оппозиция или взаимодополняемость?» изложил свою концепцию взаимозависимости таких культурологических понятий, как «дом» и «мир», «дом» и «отечество». Подробно анализировался космогонический и антропологический образ дома (через соотношение «дом—космос», «дом—человек»). Докладчик остановился на литературном и фольклорном мотиве ухода из дома в «свет», сравнивая этот акт с выходом человека в сферу новых ценностей. Доклад проф. Квирины Хандке (Ин-т славистики ПАН, Варшава) «Язык польской семьи» был посвящен языку отдельной семьи, который рассматривался в его отношении к современному польскому литера-

турному языку, разговорному польскому языку и диалекту. Доктор Иоланта Мащкевич (Гданьский ун-т) выступила с докладом «Дом в польской и английской фразеологии». Сопоставительный анализ материала показал много общего в структуре польских и английских фразеологизмов и паремий на эту тему. Завершила пленарное заседание оживленная дискуссия, в ходе которой ставились такие вопросы, как соотношение «дом—антидом» (понятие «антидома» характерно для таких выражений, как «Это не дом, а гостиница», «Это не дом, а ад» и т.п.), и пр.

Далее работа конференции проходила по трем секциям: «Дом в культуре», «Дом в литературных текстах», «Языковой образ дома». Секцию «Дом в культуре» открыл доклад В.В. Усачевой (Ин-т славяноведения и балканистики РАН) на тему «Функции дома и его частей в лечебной магии», в котором было показано, что в народной медицине дом и почти каждая его часть выполняют апотропеическую функцию и в то же время служат местом исполнения магических действий, совершаемых при лечении определенных болезней. В докладах этого заседания поднимались также проблемы этнического самосознания народов и понятия дома как «малой родины».

23 марта на секции «Дом в культуре» был заслушан доклад Марины Валенцовой (Ин-т славяноведения и балканистики РАН) «Крыша в магических обрядах славян». Докладчица рассмотрела обряды помещения на крышу различных ритуальных предметов с целью удаления их из культурного пространства или для магического воздействия на сверхъестественные силы (предотвращения стихийных бедствий, оповещения предков о важных событиях и т.п.). Проф. Уршуля Жидек-Беднарчук (Силез-

ский ун-т, Катовице) выступила с докладом «Силезский дом», в котором прозвучала оценка мира через понятие *дом*, его семантику. Агнешка Малоха (Вроцлавский ун-т) в докладе «Дом еврейский» остановилась на ряде таких значений слова *дом* в древнееврейском языке, как «мать (первое место укрытия человека в этом мире), праисточник, клад, архив, музей, сокровище, амбар, святыня». Анна Плотникова (Ин-т славяноведения и балканистики РАН) в докладе «Двор в славянской духовной культуре», анализируя совершаемые в пределах двора обряды и ритуалы, показала, что эта часть дома, усадьбы может иметь статус и «своего», и «чужого» пространства, а также служить своего рода медиатором. Елена Чирьева (Ин-т славяноведения и балканистики РАН), выступая с докладом «Домашний очаг в свадебных обрядах славян», рассказала о роли печи в обряде ввода невесты в новый дом и других обычаях, связанных с приобщением невесты к новому дому. Тадеуш Баранюк (Этнографический музей в Плоцке) в докладе «Проклятый дом» осветил процесс формирования жанра современной былички. Доклад Инги Ивасюв (Щецинский ун-т) был посвящен жилищу как «оборудованному пространству».

24 марта на заключительном пленарном заседании были прочитаны доклады: «Образ дома в лужицких языках» (проф. Тадеуш Левашкевич, Ин-т славистики ПАН, Познань); «Дом и его границы как ценностная категория» (Данута Кемпа, ун-т им. Марии Кюри-Склодовской); «Формирование стереотипа дома в польском языке» (Гражина Савишка, Щецинский ун-т) и др.

А.А. ПЛОТНИКОВА
В.В. УСАЧЕВА

Конференция

«"Низшая" мифология балканских славян»

3—6 октября 1995 г. в Сербии состоялась международная научная конференция, посвященная проблемам и результатам исследования так называемой «низшей» мифологии славян. Организатором конференции был председатель Научного общества по изучению славянской мифологии и фольклора профессор Любинко Раденкович. Проведению работы помогли общины Сокобани и Заечара.

На открытии конференции в Белграде после приветствия вице-президента Сербской Академии наук академика Д. Срейновича и директора Ин-та балканистики члена-корреспондента Академии наук Николы Тасича первый доклад на тему «Делится ли славянская мифология на высшую и низшую?» сделал академик Н.И. Толстой (Москва). Докладчик проследил историю фиксации архаических взглядов славян на мир божественных и демонических персонажей, выразив, однако, сомнение в целесообразности разделения славянской мифологии на «высшую» и «низшую». Проф. Белградского ун-та Нада Милошевич-Джорджевич в докладе «Мифологические существа в демонологических преданиях» остановилась на вопросе изучения различных демонологических персонажей по данным фольклорных текстов. Директор Ин-та этнографии в Софии проф. Рачко Попов, выступая с докладом «Демоническое в образах некоторых христианских святых», выделил определенный круг болгарских представлений о демонической природе св. Тодора, св. Анастасия, св. Атанаса и св. Петки. Доклад Анны Радин из Белграда «Сходные с вампиром существа» был посвящен выявлению одного из типов демонологических существ на основании ряда типологических признаков. Проф. Любинко Раденкович сделал доклад «Общий взгляд на мифологические существа балканских славян», в котором сообщил о своих результатах исследования мифологических персонажей балканских славян.

Продолжение конференции проходило в местечке Сокобани. 4 октября на утреннем заседании с докладом «Марен» выступил академик Павле Ивич (Белград). Анализируя этимологию и этнокультурный контекст лексемы *марен*, которая известна в восточносербских, западноболгарских и северо-восточных македонских проклятиях, докладчик связал ее с названием старославянского демонологического персонажа **мара*, оспаривая при этом возможность греческого заимствования. Проф. Драгослав Антониевич (Белград) в докладе «Демонические существа

балканских скотоводов» рассмотрел образы демонов, распространенные у сараканских и влашских этнических групп Греции и Македонии. Александр Гура (Москва) сделал доклад на тему «Животные и демонологические персонажи в системе мифологических представлений», в котором сложное соотношение между животными и демонологическими персонажами проиллюстрировал примером, когда те и другие выступают в общей роли домашнего покровителя. Далее были заслушаны доклады Татьяны и Виталя Зайковских (Киев) «Образ дьявола у греков-пантийцев Кавказа и балканский культ волка», Виталя Зайковского «Индоевропейский культ свиньи/кабана и его реликты на Балканах и у восточных славян» и доклад Александра Ломы (Белград) «Некоторые сербские параллели к восточнославянскому Вию», вызвавший дискуссию о методологических принципах подхода к демонологическим персонажам в литературе.

На вечернем заседании выступила Людмила Виноградова (Москва) с докладом «Календарная приуроченность появления и исчезновения нечистой силы», в котором была прослежена зависимость поведения демонов (их появления, исчезновения, активизации контактов с человеком) от конкретных периодов, сезонов, годовых праздников. Светлана Толстая в докладе «Календарные демоны», заметив, что мифологические свойства могут приписываться любым объектам и явлениям окружающего мира, обратила внимание на «мифологизацию» и «демонологизацию» календарного времени — процесс, вызывающий появление демонологических свойств у христианских святых. Далее прозвучали доклады Зои Каранович (Нови Сад) «Некоторые аспекты пространственной характеристики вилы в устной традиции балканских славян», Бояна Ивановича (Белград) «Геоцентричность анимизма», Анна Плотникова (Москва) в докладе «Демонологические ипостаси ветра в представлениях южных славян» рассмотрела различные аспекты представлений о ветре как проявлении демонической силы. Биляна Сикимич (Белград) посвятила свой доклад «Белн Русман» структурному анализу некоторых южнославянских текстов детского фольклора.

Утреннее заседание третьего дня конференции открыла Татьяна Агалькина (Москва) докладом «Демонологический аспект славянских поверий о деревьях». Проиллюстрировав связь народной демонологии со славянскими дендрологическими представлениями, исследовательница показала, что особенности мифологических представлений о деревьях обусловлены общими для славянских верований закономерностями и стереотипами восприятия окружающего мира. Елена Левкиевская (Москва) в докладе «Славянские домашние демоны: проблема типологии и идентификации» на основе выделения набора релевантных признаков мифологического персонажа сделала попытку определить основные типы

славянских мифологических персонажей, связанных с домом. Анджелка-Элиана Груич (Белград) выступила с докладом «Демоны в свадебном ритуале», показав особенности проявления демонических сил и специфику обрядов от них в сербской и македонской свадебной обрядности. Милена Беювска-Събова (София) в докладе «Русалки и самодивы в болгарском фольклоре» показала, что, с одной стороны, мифологические характеристики русалки, известной в верованиях северо-восточной Болгарии, в значительной степени совпадают с особенностями одноименного персонажа восточнославянской традиции, а с другой стороны, очевидно сходство между русалкой и южнославянской самодивой (самовилой). Радост Иванова (София) прочитала доклад «Эпический герой и его мифический противник», посвященный исследованию основного образа южнославянской эпической традиции — Марка Краевича. Мирьяна Детелич (Белград) в докладе «Место встречи человеческого и потустороннего мира в сербском десятистишином эпосе» выделила шесть локусов внутреннего и внешнего пространства (дом, церковь, лес, вода, дорога, поле), где происходит «эпическое событие». В докладе «Временные и простран-

ственные измерения в демонологии» Евгения Мицева (София) подробно рассмотрела три группы демонов, определенные ею как вампир, «караконджол» и «таласъм» (дух-хранитель). Албена Георгиева выступила с докладом «Демонологические персонажи и легендарные предания».

6 октября в Заечаре состоялось заключительное заседание конференции. Любомир Миков (София) в докладе «Изображение змеи в болгарском народном искусстве и искусстве Возрождения» рассмотрел украшения в виде змеи на болгарском обрядовом хлебе, в текстильных орнаментах, резьбе по дереву, металлопластике и каменных рельефах. Ивета Тодорова-Пиргова (София) прочитала доклад на тему «Мир демонов в слове и образе». Никос Чаусидис (Скопье) доклад «Змей, нежить, вила: от демона к божеству и наоборот» посвятил исследованию археологических и лингвистических фактов, которые свидетельствуют о «взаимопроникновении» демона и божества с точки зрения их функций, внешнего облика и т.д.

А.А. ПЛОТНИКОВА

Симпозиум

«Традиционная культура в жизненном цикле населения Восточной Сербии и соседних областей»

С 23 по 28 августа 1995 года в г. Сврлиг (Югославия) проходил международный научный симпозиум «Традиционная культура в жизненном цикле населения Восточной Сербии и соседних областей». Он был организован общественной организацией г. Сврлига «Этно-культура радионица», которую возглавляет профессор Белградского ун-та д-р Сретен Петрович. В форуме приняли участие более 40 исследователей из Югославии, Болгарии и России.

В открывшем симпозиум докладе Любомира Релича «Трансформация обрядов жизненного цикла в окрестностях Княжевца» прослеживались изменения, произошедшие со временем как в структуре самих обрядовых практик, так и в их осмыслении носителями традиции. В сообщении Живки Воинович речь шла об обычаях и верованиях владшского населения северо-восточной Сербии, связанных с рождением ребенка. В выступлении Лиляны Тояга анализировались общетипические и специфические особенности родильных обрядов различных культурных зон Сврлижского края.

В докладе «Социо-мифологический характер восточносербского обряда "бросать ребенка на перекрестке"» д-р Сретен Петрович интерпретировал известный южнославянский обряд как пережиток матриархата. Д-р Радослав Раденкович в сообщении «Функции и значение мифологем в народных верованиях о детях на территории юго-восточной Сербии» представил классификацию обрядово маркируемых локусов, временных промежутков, предметов, используемых в магических действиях при рождении и воспитании детей в обозначенном регионе.

Даниэла Гаврилович основное внимание уделяла локальной специфике родильной обрядности Сврлижского края, выявившейся в результате сравнительного анализа с подобными обрядами, бытующими в других сербских областях. В совместном сообщении «Магическая защита беременной-роженицы и новорожденного» Гордана Живкович и София Костиц ознакомил слушателей с соответствующими обрядовыми практиками отдельных восточносербских районов. Д-р Любинко Раденкович в докладе «Мифологические персонажи, связанные с рождением» подчеркнул особенность статуса новорожденного в традиционной народной культуре и остановился на характеристике некоторых мифологических персонажей, появление которых связано с рождением ребенка.

Серию докладов, посвященных свадебной

тематике, открыло выступление болгарского исследователя д-ра Радости Ивановой «Архаичные элементы в свадьбе северо-западной Болгарии». Объектом внимания в докладе стали следующие моменты: брачный возраст молодоженов, обрядовые функции кума и старого свата и так называемое «ладуване» — приготовление обрядового хлеба, встречающееся только в традиционной свадьбе северо-западной Болгарии. Мирослава Малешевич в докладе «Отношения свекрови и снохи в свадебном ритуале» применила структурный подход к анализу ритуальных взаимоотношений двух участниц обряда.

Сообщение д-ра Миляны Радванович «Свадьба в районе Црног Врха в конце XIX — начале XX в.» основывалось на аутентичном описании свадебного обряда, сделанном в 70-х годах крестьянином Давидом Савичем — знатоком народных обычаев и фольклора местечка Буджак. Д-р Десанка Николич посвятила свое выступление одному из персонажей сербской свадебной обрядности — «чаушу», его роли в свадебном ритуале и генезису. В докладе Голуба Радвановича «Ввод невесты в дом жениха в Голаке и в Бане (различия и сходство)» показывались особенности отдельного фрагмента свадьбы в различных восточносербских зонах. В выступлениях Зорицы Дивац «Понимание брака в северо-восточной Сербии» и д-ра Милоша Марьяновича «Модернизация свадебных ритуалов во владшских селах Неготинской краины» поднимались проблемы социологического характера.

Несколько сообщений было связано с погребальной обрядностью. Д-р Боян Иванович в своем докладе подверг критике гипотезу о существовании у сербов в прошлом ритуального отцеубийства. Выступление Милены Беювской содержало характеристику современного состояния погребальной обрядности в северо-западной Болгарии и было построено на материалах автора, собранных по методике так называемого «включенного наблюдения», позволяющего фиксировать детали, ускользающие при использовании «рутинной этнологической анкеты».

Д-р Станка Янева выступила с докладом «Хлеб с брачной функцией в обрядах рождения и смерти». Славолюб Гацович познакомил слушателей с одним из обрядов погребальной культуры владшского северо-восточной Сербии — «петрактуром». В докладе д-ра Борислава Првуловича «Риторика в похоронных обрядах Тимочской краины» было обращено внимание на риторические фигуры фольклорных текстов погребальной обрядности.

Специальное заседание было отведено выступлениям, в которых проблематика симпозиума разрабатывается на лингвистическом материале. В докладе д-ра Неделько Богдановича рассматривалась фиксируемая в горах Сврлига лексика, относящаяся к понятию «размножение». Были заслушаны доклады д-ра Вилоты Вукадиновича «Лексика обычаев жизненного цикла в окрестностях Сврлига», Ивана Ранджелович «Лексика родственных отношений в Сврлижском крае», а также сообщение Биляны Савич о наименованиях, которые дает невеста

родственникам со стороны жениха. В сообщении Дамира Йоичича «Поэтические особенности сватовских песен с. Гушевца» анализировались темы, мотивы и стилистические фигуры этой группы свадебных песен.

В ряде выступлений затрагивались общие вопросы, связанные с обычаями жизненного цикла. Сообщение Петко Христово было посвящено некоторым аспектам внутрисемейных отношений в патриархальной болгарской традиции. Основное внимание докладчик уделил проклятию и благословению как формам регуляции этих отношений. О проклятии как религиозно-моральном наказании на Балканах говорилось и в выступлении д-ра Николы Ф. Павковича.

В докладе известного сербского этномузыколога д-ра Драгослава Девича «Архаичное двухголосное пение бурдонного типа в центральной-нобальканском регионе» было высказано мнение о необоснованности трактовки данного феномена как изолированного явления; автор интерпретировал его как некую славянскую музыкальную идиому. Гордана Джорич проанализировала свое сообщение «Свадебные песни как составная часть свадебных обычаев в Сврлижском крае» записями народных исполнителей.

Предметом исследования д-ра Веселина Илича стала топонимия одной восточносербской зоны — Голака, отражающая, по мнению докладчика, мифологические представления славянских и угро-финских народов. В выступлении д-ра Мирко Барьяктаровича «О некоторых древних элементах в народной культуре Восточной Сербии» была сделана попытка выявить исторические и национальные корни отдельных обычаев и верований.

Во время работы симпозиума ученым разных стран была предоставлена возможность поговорить с крестьянами окрестных деревень, познакомиться с материальной культурой региона, произвести видео- и фонозаписи обрядов, народной музыки: песенной и инструментальной. В рамках симпозиума были показаны этнографические фильмы «Бадяк в Сврлиге» и «Божич в Сврлиге» (автор обоих фильмов — Сретен Петрович). К дням работы форума были приурочены новая экспозиция в местном краеведческом музее и выставка «наивного» художника Драгиша Ранджеловича.

Симпозиум был хорошо подготовлен. В распоряжении участников помимо тезисов выступлений имелись многочисленные буклеты, вспомогательные материалы, двухтомник «Культурная история Сврлига». Поддержку симпозиуму оказали более 50 спонсоров, начиная от Министерства науки и технологий, Министерства энергетики Республики Сербия и кончая частными предприятиями Сврлига. В планах устроителей — проводить симпозиум, посвященный культуре восточносербского региона, раз в два года. Темы 1997 г. — «Традиционная культура в годовом календарном цикле Восточной Сербии» и «Старая архитектура и археология Восточной Сербии».

Л. ВИНАРЧИК

Книги издательства «Индрик»

А.Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. В трех томах. Т. II. Репринт издания 1868 года. — М.: «Индрик», 1994. — 796 стр. Переплет, тираж 5 000.

А.Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. В трех томах. Т. III. Репринт издания 1868 года. — М.: «Индрик», 1994. — 840 стр. Переплет, тираж 5 000.

А.Ф. Журавлев. Лексикостатистическое моделирование системы славянского языкового родства. — М.: «Индрик», 1994. — 254 стр. Обл., тираж 1 000.

Монография ставит своей задачей установление меры генетической близости между отдельными славянскими языками по данным праславянской лексики, сохраняемой каждым из них, и выяснение возможности реконструкции на этой базе целостной картины взаимоотношений между диалектами позднепраславянского языка.

Российские фольклористы. Справочник / Сост. Л.В. Рыбаковой. — М.: «Индрик», 1994. — 208 стр. Обложка, тираж 2 000.

Справочник содержит информацию о людях разных специальностей (филологах, музыковедах, хореографах, этнографах и др., всего 625 имен), работающих в России с аутентичным фольклором многих народов.

Н.Ф. Познанский. Заговоры / Статьи, примечания Ф.С. Капицы. — М.: «Индрик», 1995. — 352 стр. Обложка, тираж 1 000.

Книга Н.Ф. Познанского, ставшая ныне библиографической редкостью, подводит итоги изучению этого жанра в XIX в. и одновременно намечает пути, по которым оно могло бы развиваться в последующем.

Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья / Отв. ред. Н.И. Толстой. — М.: «Индрик», 1995. — 400 стр. Переплет, тираж 1 000.

В сборнике публикуются результаты этнолингвистических исследований традиционной духовной культуры Полесья. Первый раздел посвящен проблемам картографирования обрядов, обычаев, перенаний, фольклора и содержит 76 карт. Во втором разделе печатаются два этнолингвистических словаря — свадебной и календарной терминологии, полный материал одного полесского села и хроника полесских экспедиций.

Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Загадка как текст. I / Отв. ред. Т.М. Николаева. 2-е изд. — М.: «Индрик», 1995. — 270 стр. — (Ин-т славяноведения и балканистики РАН.) Обл., тираж 1 000.

В первом томе монографии рассматривается генезис, структура и язык загадки и ее отношения к пословице, заговору и другим видам паремий. Исследуются также прагматические аспекты этого жанра.

История литератур Восточной Европы после второй мировой войны. Т. 1. 1945—1960 гг. / Отв. ред. В.А. Хорев. — М.: «Индрик», 1995. — 696 стр. — (Ин-т славяноведения и балканистики РАН.) Переплет, тираж 1 000.

Рассматривается история литератур Болгарии, Венгрии, ГДР, Польши, Румынии, Чехословакии, Югославии и Албании с 1945 г. до конца 60-х гг. В вводной главе кратко очерчена предистория литератур данного региона, специальная глава посвящена их восприятию в СССР.

Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы / Под ред. В.Н. Топорова. — М.: «Индрик», 1995. — 376 стр. — (Ин-т славяноведения и балканистики РАН.) Переплет, тираж 1 000.

В сборнике на материале славянской, балтской, иранской, финноугорской, тюркской и иных традиций рассматриваются собственно лингвистические проблемы и вопросы этнолингвистического и культурно-исторического характера, относящиеся к фольклору и письменным текстам, ритуалу, прикладному искусству и т. п.

Каталог коллекции античных гемм Музея изобразительных искусств им. А.С. Пушкина / Сост. С.И. Финогонова. — М.: «Индрик», 1993. — 304 стр., илл. Переплет, тираж 2 000.

Издание является первой публикацией коллекции античных гемм (по состоянию на март 1993 г.), принадлежащей Музею изобразительных искусств имени А.С. Пушкина. Каждая гемма представлена в цветном изображении и черно-белой фотографией со слепка. Книга содержит введение, посвященное искусству геммистики и истории коллекции гемм; полный каталог с описанием каждой геммы, включая место находки, литературу и аналоги; а также библиографию и указатель.

DIALECTOLOGIA SLAVICA. Сборник к 85-летию Самуила Борисовича Бернштейна. — М.: «Индрик», 1995. — 336 стр. Обл., тираж 1 000.

Сборник, посвященный одному из основателей современной славистической науки проф. С.Б. Бернштейну, содержит статьи российских и зарубежных исследователей, рассматривающих различные аспекты славянской диалектологии.

Серия «ТРАДИЦИОННАЯ ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА СЛАВЯН»:

Д.К. Зеленин. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901—1913 / Вступ. ст. Н.И. Толстого; сост. А.А. Топоркова; подготовка текста Т.А. Агапкиной; коммент. Т.А. Агапкиной, Л.Н. Виноградовой и др. — М.: «Индрик», 1994. — 400 стр.

Переплет, тираж 5 000.

Издание избранных трудов Дмитрия Константиновича Зеленина (1878—1954), крупнейшего русского этнографа и филолога XX в., рассчитано на пять томов, однако каждый из них имеет полноту самостоятельный, законченный характер.

Д.К. Зеленин. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки / Вступ. ст. Н.И. Толстого; подготовка текста, коммент., указат. Е.Е. Левкиевской. — М.: «Индрик», 1995. — 432 стр. Переплет, тираж 3 000.

Е.Н. Елеонская. Сказка, заговор и колдовство в России. Сб. трудов / Вступ. ст. и сост. Л.Н. Виноградовой. — М.: «Индрик», 1994. — 272 стр. Обл., тираж 3 000.

В сборнике впервые собраны все основные труды замечательного, но незаслуженно забытого фольклориста и этнографа начала XX века Е.Н. Елеонской (1873—1951). Приблизительно третья часть всех материалов издана впервые.

Н.И. Толстой. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. 2-е изд. — М.: «Индрик», 1995. — 512 стр., карты, илл. Переплет, тираж 2 000.

В сборник статей академика Н.И. Толстого включены работы в области славянской мифологии и этнолингвистики — языковедческой дисциплины, тесно связанной с историей культуры, мифологией, фольклористикой, этнографией, этнической психологией, теорией этногенеза.

Серия «БИБЛИОТЕКА ИНСТИТУТА СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ И БАЛКАНИСТИКИ»:

Этюды по типологии грамматических категорий в славянских и балканских языках / Отв. редакторы Вяч. Вс. Иванов, Т.Н. Молошная. — М.: «Индрик», 1995. — 264 стр. Обложка, тираж 1 000.

В коллективной монографии рассматриваются категории липительности, наклонения, времени, таксиса, результативности (актуализированности); глагольно-падежные конструкции с посессивной семантикой, глагольные конструкции с конъюнктивом в современных славянских языках.

Человек в контексте культуры. Славянский мир / Отв. редактор И.И. Свирида. — М.: «Индрик», 1995. — 240 стр. Обложка, тираж 1 000.

Предметом внимания авторов сборника являются представления о месте человека в картине мира и его положение в мире реально. Очерчивается модель личности, вырабатываемая на протяжении различных эпох — от средневековья до русского авангарда, анализируется образ человека в народной культуре, христианском сознании, художественном творчестве.

Заказы на приобретение книг наложенным платежом можно присылать по адресу:

199134 Санкт-Петербург, наб. Макарова, 4,

Институт русской литературы РАН (Пушкинский Дом), «ДМИТРИЙ БУЛАНИН»

Телефакс: (812) 312-72-92

Уважаемые читатели!

Подписка на журнал
"ЖИВАЯ СТАРИНА"

принимается во всех
отделениях связи.

Подписной индекс
по каталогу Респечати
— 73149.



В следующем номере:

Б.М. Соколов (Москва).
Кандинский и русская сказка

Х. Баран (Олбани, США).
*К истокам солярного мифа
в творчестве В. Хлебникова*

С.И. Савенко (Москва).
Стравинский и фольклор

А также:

Н.И. Толстой (Москва).
*Мифологическое
в славянской народной поэзии:
Месяц в горшке,
звезды в посудине*

С.И. Рыжакова (Москва).
*"Святая Мара" в латышской
народной культуре*

О.В. Белова (Москва).
Баснословный зверинец

М.Б. Сапрыкина (Москва).
*Заговоры Лешуконского района
Архангельской области*

*Старинный армейский анекдот
«Солдат в раю»,
иллюстрированный
Б.Н. Литвиновым (1872—1948)*