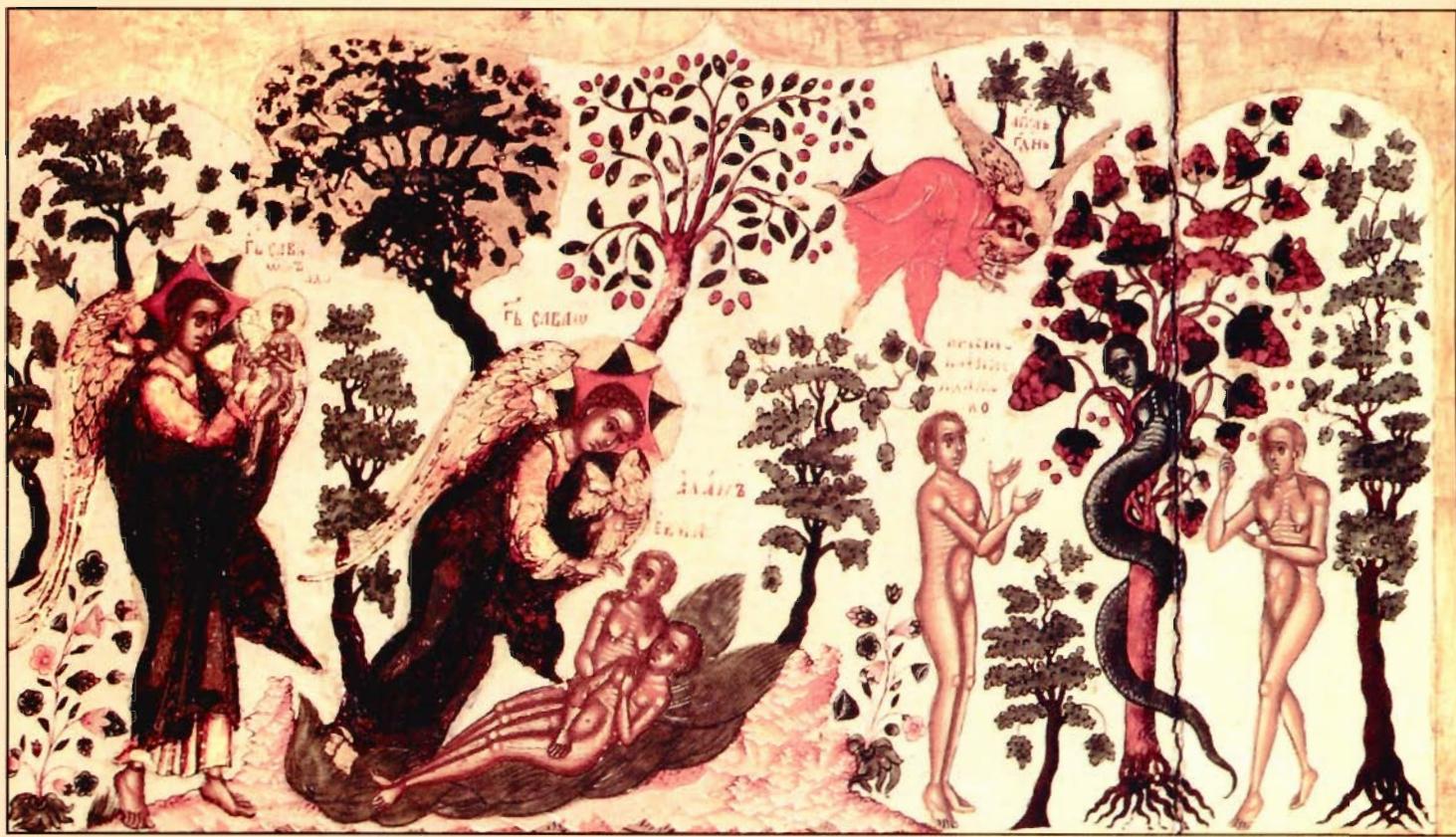


ЖИВАЯ СТАРИНА

1'97

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре

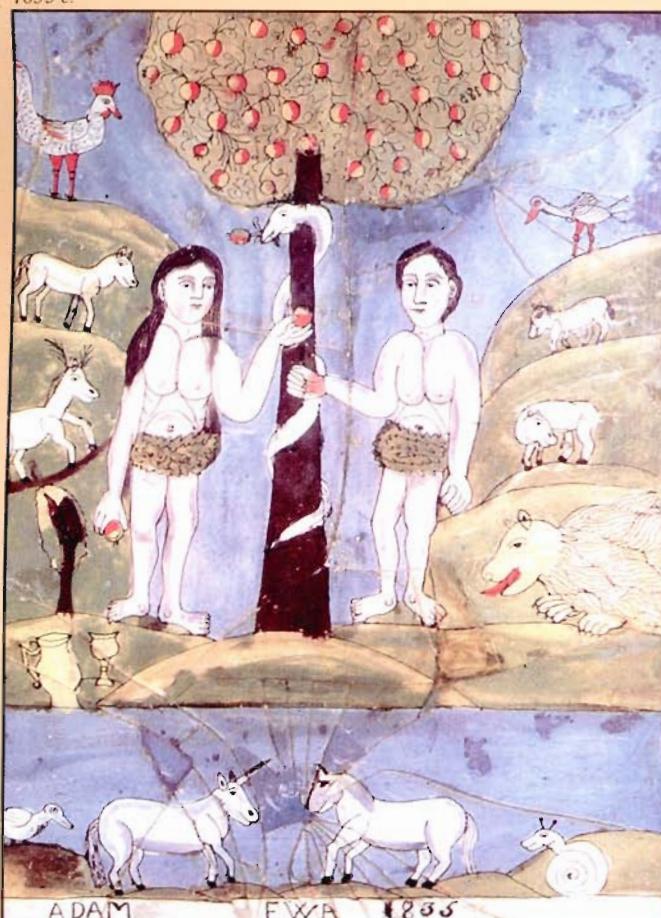




История Адама и Евы. Фрагмент иконы «Символ веры». Вторая половина XVII в. Музей-заповедник «Коломенское», Москва



Адам и Ева. Картина на стекле. Польша (Кросненское воеводство). 1835 г.



Тема сотворения мира нашла яркое воплощение в славянской книжности и фольклоре — в легендах и преданиях, в духовных стихах и колядках, в поверьях и заговорах.

Богатством и разнообразием отличается и живописная традиция. В иконописи и изобразительном фольклоре славян отразились основные события дней Творения. Изображения сотворения Вселенной и первых людей, райского сада и сцены грехопадения совмещают канонические и апокрифические мотивы, библейские сюжеты “приближаются” к славянской этнокультурной действительности.

Особым разнообразием отличается иконография змея. Согласно традиции, искуситель первых людей воспринимается как носитель мужского начала, о чем свидетельствует его имя (ц.-слав. змін, рус. змей). Символикой змея — врага рода человеческого — отмечены многие легенды и предания, часто опирающиеся на скульптурные и живописные образы. В необычном изображении на русской иконе XVII в. можно предположить обратное влияние — воздействие народных верований на памятник иконографии. Соблазнитель Евы и Адама представлен в виде фигуры с женским лицом и грудью. Длинное змеиное тело обвивает ствол райского дерева. Перед нами уже не библейский Змий, но скорее “змей злой, подколодной, гадина лютая, снедающая людей и скот” русских заговоров, с которой в традиционной культуре соотносится представления о хтоническом существе, враждебном людям, связанном с миром предков и областью тайного знания.

Райское дерево украслено гроздьями причудливых плодов, похожих на ягоды. В памятниках письменности встречаются свидетельства о том, что на дереве, от плодов которого вкусили Адам и Ева, рос виноград. В русской иконописи этот книжный мотив получил своеобразное воплощение: райские плоды больше напоминают северные ягоды — малину или морошку.

На польской народной картине на ветвях райского дерева красуются яблоки. Подобными изображениями подкреплялись фольклорные легенды о том, что Адам, осознав, что нарушил Божью заповедь, хотел выплюнуть кусок яблока, но он навсегда застрял у Адама в горле. С тех пор и появилось у мужчин так называемое “адамово яблоко”.

Библейский образ райского дерева познания в славянской фольклорной традиции предстает как своеобразный вариант мирового дерева, центра Вселенной, объединяющего вокруг себя всех живых существ. В райском саду Адама и Еву окружают многочисленные животные — реальные и фантастические — петух и павлин, лев и олень, улитка и единорог... С трогательным старанием художник-самоучка попытался показать прекрасный и разнообразный мир, созданный Богом.

О.В. БЕЛОВА

Читайте на стр. 8 — 9 статью В.Я. Петрухина “Древо жизни” и обзор О.Р. Хромова «“Сотворение мира” в русском лубке» на стр. 10 — 12.

ЖИВАЯ СТАРИНА

1(13) '97

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуреУчредитель и инициатор возобновления издания Государственный республиканский
центр русского фольклора Министерства культуры Российской ФедерацииОснован в 1890 году
Возобновлен в 1994 году

Главный редактор С.Ю. Неклюдов

Редколлегия:

Л.Н. Виноградова

В.М. Гацак

А.А. Горелов

В.Е. Гусев

М.А. Енговатова

А.С. Каргин (зам. главного редактора)

М.А. Некрасова

В.Я. Петрухин

Б.Н. Путилов

С.М. Толстая

А.В. Чернецов

Ученый секретарь редколлегии

О.В. Белова

Ответственный секретарь редакции

А.С. Подгаец

Начальник редактора Б.М. Соколов

Макет и компьютерная верстка

И.К. Дергунова

Зав. редакцией М.А. Ковалева

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 Федерации. Свидетельство № 01827 от 30 ноября 1992 г.

Издается при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект 96-04-121)

Подписано в печать 18.03.97. Формат 60x90 1/8. Печать офсетная. Бумага офсетная №1. Усл. печ. л. 8,0. Тираж 3000 экз. Заказ 202. Цена договорная

Отпечатано в ИПК "Московская правда"
123845 Москва, ул. 1905 года, 7

Рукописи не рецензируются и не возвращаются. При перепечатке ссылка на журнал обязательна

Журнал можно приобрести (оптом и в розницу) по адресу: Москва, Кропоткинский пер., 10. Государственный республиканский центр русского фольклора

© «Живая Старина», 1997

На 1-й стр. обложки: Изображение 148 явлений Чудотворных икон Богородицы. Конец 1820-х гг. (Москва). Офорт, резь, раскраска. Государственный литературный музей, Москва. Инв. № 48171

На 4-й стр. обложки: Никита, избивающий беса. Деревянная скульптура. Москва, начало XVII в. Государственные музеи Московского Кремля

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции	2
Поздравляем юбиляра	2
СЛАВЯНСКИЕ ДРЕВНОСТИ (материалы к этнолингвистическому словарю)	
Т.А. Агапкина. Ель	3
А.А. Плотникова. Затмение	6
В.Я. Петрухин. Древо жизни	8
ИЗОБРАЗИТЕЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР	
О.Р. Хромов. "Сотворение мира" в русской лубочной традиции	10
Б.М. Соколов. Борьба за любовь в XIX столетии	13
ИЗ ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ	
Е.П. Гладких. Лев Александрович Кавелин (архимандрит Леонид)	18
К 175-летию со дня рождения	18
В.Г. Смолицкий. Анекдоты из жизни братьев-бланзенцов Б.М. и Ю.М. Соколовых	20
РУССКОЕ ЗАРУБЕЖЬЕ	
В.В. Головин. Русские старожилы Финляндии	24
"Заветные сказки" красноселов (публикация В.В. Головина)	27
Духовные стихи русских-липован Румынии. Предисловие В.М. Гацака	28
Из забытой тетради. Публикация В.А. Бахтиной	28
"Во озлоблении кафоликов или христианов". Духовный стих из коллекции М. Маринеску. Публикация Ф.С. Капицы	31
КНИЖНОСТЬ И СУДЬБЫ ФОЛЬКЛОРА	
Н.А. Криничная. "Всем травам мати..."	32
А.Б. Мороз. "Боговы слезы" и "Кукушкины слезки"	33
О.В. Белова. Легенда о дятле и разрыв-траве в книжной и устной традициях	34
НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА В СОВЕТСКОЙ ДЕРЕВНЕ	
М.В. Юнисов. Неподсудная корова. Крестьяне и агитинсценировки 1920-х годов	35
Крестьянская жизнь на страницах местной советской прессы периода коллективизации. Публикация, предисловие и примечания С.П. Бушкевич	38
ЭКСПЕДИЦИИ	
Ю.М. Киселева. Ключи от ретива сердца. Рукописный сборник заговоров	40
В.Г. Долгушев. Вятские пословицы и поговорки	41
И.Н. Осипова. Семейная обрядность села Красное Озеро Рязанской области	41
А.В. Кулажина, В.А. Ковпик, Т.В. Кирюшина. Святочные игры, гадания и подбюдные песни Поветлужья	42
ВЫСТАВКИ	
И.И. Шангина. "Праздничная и обрядовая жизнь русского народа". Новая экспозиция РЭМ	45
ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ	
Л.Н. Виноградова. Мифологические рассказы Русского Севера	49
М.А. Васильев. Новые исследования о древних славянах	50
Т.В. Рождественская. Очерки по этнокультурной истории Руси	51
Т.Лённгрен, М. Ловрие. Книга канадского исследователя о русском старообрядчестве	52
М.Я. Мельц. Ученый, педагог, гражданин	53
В.Г. Смолицкий. Фольклористика в региональных центрах	53
Н.Р. Тимонина. Новая литература по фольклору и этнографии	54
НАУЧНАЯ ХРОНИКА	
Международная конференция "Хлеб в народной культуре" —	—
А.А. Плотникова, Е.Е. Левкиевская	54
Фольклор на Уральских Бирюковских чтениях — М.Я. Мельц	55
Симпозиум "Народная религия: непрерывность традиции и изменения" — И.А. Седакова	56
Конференция "Наследие А.Н. Веселовского и проблемы теоретической и исторической поэтики" — В.Я. Малкина	57
Круглый стол по проблемам современного городского фольклора — И.С. Веселова	58
Музыкальная славистика в Минске — Л.Ф. Костюковец	59
Конференция "Животные и растения в мифоритуальных системах" — Т.Н. Дмитриева	59
Содержание журнала "Живая старина" за 1994–1996 гг.	61

Прошло три года со времени выхода в свет первого номера нашего журнала. Теперь в распоряжении читателей имеет ся двенадцать выпусков «ЖИВОЙ СТАРИНЫ», а это — более двухсот статей, посвященных различным ракурсам изучения отечественной традиционной культуры и фольклора (полное содержание всех вышедших номеров публикуется на стр. 61—64). Впрочем, мы не ограничиваемся рамками только русской традиции. На страницах журнала речь также идет — без учета старых и новых государственных рубежей — об устном творчестве, обрядах и верованиях наших родственников и соседей по континенту (славянских, балтийских и других народов).

Большое значение мы стараемся придавать освещению важных теоретических проблем фольклористики и культурной антропологии: соотношению устных и книжных начал в традиционной словесности, функциям вещей в народной культуре, регионально-географическим аспектам исследования культурных традиций. Как правило, темы, заявленные в одном из номеров или разделов (например, православие и народная культура, современный городской фольклор, мифологические персонажи в народной культуре), получают свое развитие в последующих выпусках, становясь для журнала постоянными.

Другая важная задача «ЖИВОЙ СТАРИНЫ» — рассмотрение этнологических и фольклористических концепций XX века (особенно тех, которые относительно мало знакомы нашим читателям), а также обзоры творческого наследия крупнейших деятелей отечественной и зарубежной науки — как в связи с юбилейными датами, так и вне зависимости от них. Мы также считаем своим долгом информировать читателей о фольклорно-этнографических экспедициях, о новых публикациях текстов и исследованиях по народной культуре, о событиях научной жизни у нас и за рубежом, о деятельности крупнейших мировых фольклористических центров.

По всем описанным выше направлениям деятельность «ЖИВОЙ СТАРИНЫ» будет продолжена, а в некоторых исследовательских областях ее предполагается расширить.

Мы вернемся к рассмотрению невербальных форм народной культуры (изобразительных, музыкальных и пр.), чему уже были посвящены некоторые статьи и разделы нашего издания (особенно в № 3 минувшего года). На страницах журнала пойдет также речь о целостном осмыслинии народной культуры и народной традиции; наиболее дискуссионные проблемы могут быть обсуждены в форме журнального «круглого стола». При этом мы остаемся верны своему главному принципу: неотрывности от анализа конкретного материала, без которого теоретическое осмыслиние легко подменяется псевдонаучной риторикой.

Нам приятно, что на страницах журнала соседствуют авторы из столицы и из провинции, относящиеся к разным поколениям — от всемирно известных ученых до только еще начинающей свой путь молодежи, от академиков до аспирантов и студентов. Удовлетворение вызывает и прочно установившаяся «обратная связь» с читателями. Мы бываем особенно рады, когда из текущей редакционной почты появляется не только уместный, но и необходимый для журнала материал. Есть основание надеяться, что этот диалог с читателями, это взаимозанинтересованное сотрудничество будет продолжаться. Со своей стороны мы обещаем ни при каких обстоятельствах не «снижать планку» требований к поступающим материалам, от кого бы они ни поступали, не допуская тем самым снижения уровня самого издания.

И, наконец, несколько слов о наших ближайших планах. В 1997 году редакция посвящает отдельный номер памяти первого главного редактора нашего журнала — Никиты Ильича Толстого. В последующих выпусках найдут свое отражение и юбилей Москвы, и тема интерпретации археологических древностей, и актуальные вопросы изучения повествовательного фольклора. Остается добавить, что наш принцип — введение в обиход новых, ранее не фигурировавших в науке материалов (не только текстовых, но и иллюстративных), и этому правилу мы постараемся следовать и впредь.

С.Ю. НЕКЛЮДОВ

Поздравляем юбиляра

В 1995 г. вышел в свет 1-й том этнолингвистического словаря «Славянские древности» под редакцией акад. Н.И. Толстого. Работа над словарем продолжается, и журнал «Живая старина» открывает новую рубрику — «Славянские древности. Материалы для этнолингвистического словаря».

Первая публикация на страницах новой рубрики подготовлена авторами словаря и редакцией журнала к юбилею Людмилы Николаевны Виноградовой — одного из главных участников коллективного труда, известного фольклориста, талантливого исследователя народной культуры, автора более 150 научных публикаций*.



Л.Н. Виноградова

В работах Людмилы Николаевны счастливо сочетаются «фактография», внимание к конкретному материалу, стремление к его полноте, систематичности, документированности и постановка глубоких теоретических проблем, интерес к категориальным основаниям народной духовной культуры, к семиотическому языку культуры и методам его изучения. К магистральным направлениям научного творчества Л.Н. Виноградовой относятся мало разработанное в нашей науке сравнительное изучение славянских обрядов, верований, фольклорных текстов и проблематика взаимных связей фольклора и этнографии, тема содержательного единства народной культуры во всех ее фор-

* Библиографию трудов Л.Н. Виноградовой см. в журнале «Славяноведение», 1997, № 2

мах, жанрах, кодах и т.п., проблема мифологических основ и исторической общности славянских культурных традиций.

Окончив Ужгородский университет и аспирантуру Института славяноведения в Москве, Л.Н. Виноградова в 1973 г. защищает диссертацию о польских народных колендах и публикует серию статей, посвященных сюжетному составу, композиции и общеславянским мотивам этого жанра польского фольклора. В дальнейшем круг ее научных интересов существенно расширяется. От сугубо филологической проблематики она переходит к функциональному анализу фольклора, к изучению этнографического контекста как необходимого условия и источника интерпретации вербальных текстов. Л.Н. Виноградова решительно выходит за пределы одной — польской — фольклорной традиции и обращается к материалу других славянских традиций, к типологии и сравнению в общеславянском масштабе. Именно этот новый методологический уровень изучения фольклора обеспечил широкую известность, признание и отклики во многих странах книге Л.Н. Виноградовой «Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: генезис и типология колядования» (М., 1982). Эта книга оказалась не только подведением итогов, сколько началом следующего большого цикла работ, объединенных вокруг сформулированной в монографии проблемы мифологических основ традиционных славянских обрядов, верований и фольклора.

Исключительное значение для «мифологического» этапа научного творчества Л.Н. Виноградовой имела ее многолетняя полевая работа в Полесье в составе этнолингвистической экспедиции Института славяноведения и балканстики РАН под руководством Н.И. Толстого. Именно полесские наблюдения и материалы послужили для Людмилы Николаевны главным импульсом к пересмотру и углублению сложившихся в науке представлений о русалке, домовом, ведьме, ходячих покойниках и других представителях низшей мифологии славян, о системе персонажей народной демонологии, принципах их идентификации и классификации, о связи нечистой силы с народным календарем, о демонологических основах архаической картины мира. Обобщением этих новаторских работ явится находящаяся в печати книга Л.Н. Виноградовой «Что мы знаем о русалках?».

Л.Н. Виноградова одна из первых обратила внимание на значение так называемых малых жанров фольклора, на их роль в обряде, на архаику их мотивов и форм. Яркие статьи на эту тему составили особый цикл; в них анализируются заклинательные формулы в календарной поэзии славян, украинские обрядовые приговоры, колядные рефрены, заговорные формулы от детской бессонницы, формулы ритуальных приглашений на рождественский ужин, формулы-поверья о чудесном появлении на свет детей, приговоры в ритуалах гаданий, благопожелания, величания и др. Теоретическим вопросам изучения малых жанров посвящен доклад Л.Н. Виноградовой на X Международном съезде славистов в Софии «Отражение славянских мифологических представлений в «малых» фольклорных формах».

Предметом изучения в работах Л.Н. Виноградовой становятся обряды и магические приемы, верования и культурные стереотипы, фольклорные тексты и языковые клише, отдельные символы, мотивы, жанры. Ее неизменно интересуют вопросы методологии, применение ареальных подходов и картографирование, методы сравнения и реконструкции, возможность создания фольклорной лексикографии, применение к материалу народной культуры концептуального аппарата лингвистической семантики, pragmatики, семиотики. Но ее привлекает и история науки — Л.Н. Виноградова посвящает свои статьи работам О. Кольберга и Ю. Кшижановского, Д.К. Зеленина и Е.Н. Елеонской, ранним польским этнографическим программам; она публикует множество рецензий на новейшие исследования отечественных и зарубежных фольклористов.

Работы Л.Н. Виноградовой всегда читаются с увлечением, их отличает научная «зоркость» автора, безуокризенный вкус, умение выбирать темы, извлекать яркие примеры из безбрежного моря фактов, способность видеть за фактом проблему и аранжировать факты так, что они «сами» себя объясняют, словом, то, что характерно для большого ученого. В этом не раз могли убедиться и читатели «Живой старины».

С.Т.

Т.А. АГАПКИНА



В обширном пространстве славянского дендрария ели, елке отведено особое место. И место это во многом, если не во всем, определяется той этнокультурной традицией, в которой «проживает» елка. Западнославянская ель — родная сестра западноевропейской, которая в свою очередь приходится прарабушкой нашей новогодней, появившейся в России еще в конце XVII в. Из Европы ее привез Петр I. Знаменитый царский указ — о праздновании Нового года «генваря с первого числа», опубликованный на исходе XVII в., 20 декабря 1699 г., предписывал «по большим и проезжим знатным улицам <...> и у домов <...> перед вороты учинить некоторыс украшения от дерев и ветвей сосновых, еловых и можжевеловых». Однако только в XIX в. в Петербурге, главным образом в немецкой среде, жители России вновь встретились с елкой. Сначала рождественская (как у немцев, а не новогодняя — как ныне в России) елка привлекла к себе внимание петербургской знати, а позже увлечение «елкой» — не только самим деревцем, но и всей окружающей ее праздничной суетой, всем таинством рождественской ночи — вошло в быт других слоев Петербурга, а затем — и всей России.

Видимо, уже много позже в крестьянском быту появились народные этиологические легенды, которые объясняли доселе неведомый обычай, возводя его к событиям христианской истории, главным образом к эпизодам, связанным с рождением Христа. В 1980-е гг. несколько таких легенд было записано в Полесье. Поскольку речь в них идет прежде всего о рождественской елке, то нельзя исключать и польского влияния. На вопрос собирателя о том, зачем ставят под Рождество и Новый год елку (в том числе и в церкви), в с. Полесское Коростенского р-на Житомирской обл. рассказали следующее: «Шо Сус Христос роды́са пуд ёлкою. От це ў нас так кажутъ: Сус Христос роды́са пуд ёлкою ў сеині, то, значитъ, на ёго дэнъ рожжэнъя ставлять що ёлку. От на Рузду ў цэрквы стоййт ёлка над Сусом Христом. То ту ёлку ломают бэрут, застромлют ў будынок, шоб гром из грэмбю, ны ляскаў. Кажут, та ёлка дужэ лычэбна од грому» (Полесский архив Ин-та славяноведения и балканстики РАН; далес — ПА). Согласно другой легенде, обычай устанавливать ёлку на святки ведет свое происхождение от эпизода бегства Богородицы с младенцем в Египет: «Они осёдлали ослицу и ехали: мать Бóжая малыньково тово рабёнчка дэржыть и той правэдный Ийосиф з пей вмэстэ быў. Когда они ехали на той ослица, охватыла ихнич. Ноч, мороз, холод, как обычно на Новый год. И они ночовали под гэтою ёлкой. Заночовали там, тому шо надо ж было ехать, это ж аж за Персию иде-то там. И когда они ночовали, так звязда эта большая вяла ихих и там остановилася, да они ночовали, там она остановилася, высоко звязда. И ўот ис того врэмени мы убираем ёлку, звёздочки вешаем, прыкрашаем и свечки горять и ўсо» (ПА, Нобель Заречинского р-на Ровенской обл.). Происхождение же слочных игрушек связано, согласно другим этиологическим легендам, с дарами волхвов: «Значыць, як народы́са Христос, и вси ишли

ТАТЬЯНА АЛЕКСЕЕВНА АГАПКИНА, канд. филол. наук; Ин-т славяноведения и балканстики РАН (Москва)

волхвы, и все ижлы дары, и короли и все ижлы Христовы дары. А ёлочка стояла на бору, и она горько плакала смоляными слёзами. И все плоды ижлы, а она плач: «Иично же я, який я Христовы дар занысү?» И от однажды ёлочка убралася, ийи убрали и прынислы Христову подарок. Это для того делают ёлку какиже Рождество» (ПА, Олтуш Малоритского р-на Брестской обл.).

Впрочем, в крестьянском быту восточных славян ни рождественское, ни новогоднее украшение домов словесными ветками и срубленными деревцами в XIX в. привиться не успело. Гораздо разнообразнее и богаче подобные обряды, испытавшие сильное немецкое влияние, были на западе славянского мира. Здесь ветви и верхушка ели служили прежде всего для украшения домов и церквей на Рождество. Обычай рождественского деревца, пришедший к западным славянам из Германии, нашел активную поддержку на местной славянской почве, соединившись с многочисленными ритуалами, относящимися к внесению в дом деревца (ния, ствола, ветвей и др.) в определенные праздничные дни календарного года и жизненного цикла человека. В отличие от разнообразных пород деревьев и кустарников, используемых для других видов обрядового деревца, рождественское почти всегда изготавливается именно из хвойных пород и прежде всего — из ели, что нашло отражение в его названиях, ср. укр. ёлка, ялъючка, пол. диал. *jegljika*, словац. *jadlička*, чеш. *chvojka*, морв. *chrája*, *chrájka*.

Ель в виде срубленного деревца, его верхушки, веток, венка или гирлянды из словесных веток устанавливали (веняли) на весь период от Рождества до Крещения, втыкали за образа в доме, подвешивали к потолку, ставили в красном углу на лавке или даже на столе. Деревце украшали вышитыми из теста фигурками — нового года (в виде сплюснутого младенца-Христа), зверей и птиц, яркими ленточками, конфетами, бумажными цветами, а под деревцем прятали подарки для детей. Некоторые из этих украшений напоминали и о хозяйственных интересах крестьянства. Так, словаки вешали на словесную ветку веночек из льна, в надежде, что от этого лен уродится богаче.

Вместе с тем, словесная ветвь — не только элемент праздничного убранства дома, во многих местах она была в центре многих рождественских и святочных обычаяев. На Украине украшенную свечками сложку носили с собой колядники. Замечательные «слочные» ритуалы были и у мораван. С словесной веткой, называемой в этом случае «счастье» или «счастьчик», парни в день св. Степана (26.12) поздравляли односельчан, обходя по очереди все дома в селе. С помощью такой ветви утром на Рождество девочка кронила всех домашних святой водой и желала им счастливого Рождества и благополучного года, а после разносила словесные ветки по всем имеющимся во дворе хозяйственным постройкам, полагая, что «счастьчик» в течение всего года будет защищать

скот в хлеву и зерно в амбаре. Еловыми ветками стали украшать не только дома, но и церкви — снаружи и изнутри, их носили к крещенской «Иордани», а затем — уже как «святые» — помещали на божницы, втыкали в струху, надеясь таким образом обезопасить дом от бури, грозы и других несчастий.

При всем том, было бы неверным считать обрядовую «елку» исключительно святочным «персонажем». Многим значительным событиям в жизни человека и всего традиционного социума — будь то календарный праздник, свадьба, проводы рекрута или строительство дома — сопутствовало установление обрядового деревца, в роли которого очень часто выступала именно ель. В России и в белорусском Полесье елочку украшали на масленицу (возможно, как воспоминание о старом новолетии, до XIV в. отмечавшемся на Руси 1 марта). Ее обряжали лентами, бумажными цветами и колокольчиками. Елочку возили в повозке рядом с чучелом Масленицы или ходили с ней по домам. На Брянщине масленичную елочку обвещивали овощами — огурцами, капустой, луком и свеклой. Установлению деревца здесь часто сопутствовала обрядовая трапеза, после которой молодежь «кликала весну». «Колись гукали вясну, — рассказывали в с. Симоничи Лельчицкого р-на Гомельской обл., — Девочки сбираюца, идуть ў гумно, поють: „Ой, гу, весна, Ой, гу, красна, Шо ты нам принесла? — Да ци сыра кусок, Да ци масла бруск“. Робили квасы от клюквы, дёйки наварять борщ, кащу, напекут из теста. И весновали ходили. Робили ёлки, квітками украшали. Навёрх свечку ставили. Стыя ёлкой запрагали волы и ездили по дэрэуне. Это весняна гульба называецца» (ПА). Иногда украшенные деревца втыкали в специально испеченный в последний день масленицы коровий.

В России украшенную лентами, платками и полотенцами елочку носили с собой в Фомино воскресенье выношиники, поздравлявшие молодоженов с Пасхой. На Украине 1 сентября (на старое новолетие, в день Симеона Столпника) устраивали «празднование Семена» — на базарах ставили елки и увшинвали их фруктами, плодами, арбузами. Сюда приносили угощение, и празднование продолжалось всю ночь.

У русских и белорусов ель в значительно меньшей степени, чем на западе славянского мира, ассоциировалась с рождественскими обычаями, отмечавшими начало года и возрождение всех сторон жизни. В восточнославянской мифологии ель имела самое непосредственное отношение прежде всего к области смерти и была связана с целым комплексом похоронно-поминальных ритуалов и верований.

Из ели (как и из сосны и березы) часто делали гроб, мотивируя это, в частности, тем, что ель (как и сосна) не позволяет покойному «ходить» после смерти, ср. в авенесовых проклятиях, адресуемых хозяину, плохо одарившему колядников: «А не подашь — на Новый год еловый тебе гроб, осиновую крышку» [1, № 17]. Изредка в

восточнославянском фольклоре и ритуальной практике можно встретить архаический обычай похорон под елью. В Пермском крае у старообрядческого согласия бегунов хоронят покойников без креста под елкой: «Подкапывая коренья, сворачивали всю цельну. Выкопавши яму, кладут туда тело умершего без гроба, кждения и без всякого поминовения, поставя ёлушку на место, яко будто век тут ничего не бывало» [2, С. 295]. С этим согласуется известное олонецкое свидетельство о похоронах удавленников между двумя елями [3, С. 55], а также характерный для сербских эпических песен мотив похорон под елью, о котором подробно писал Н.И. Толстой. Растиущая же над могилой ель, особенно над могилой праведника или святого, ель становится объектом паломничества или просто культовым местом, посещение которого помогает в невзгодах и болезнях. У старообрядцев Заволжья вблизи легендарного озера Светлояра находилась могила отца Иония, над которой росла старая ель. «Страдающие зубной болью, — писал П.И. Мельников-Печерский, — приходят сюда, молятся за умершего или умершему и грызут растущее над могилой его дерево в чаинки исцеления». Когда от старости ель свалилась на землю, местные жители растаскали гнилушки по домам в качестве амулетов [4, С. 330].

У русских повсеместный характер имело обыкновение бросать словесные ветки (реже — ветки пихты, можжевельника и сосны) по дороге к кладбищу — и перед гробом, и после него. Объяснения этого обычая диаметрально противоположны друг другу. По одному из них, лапником «устиляют» или «разметают» дорогу покойнику, чтобы в течение первых сорока дней его блуждающая по земле душа без труда находила дорогу к дому. В Ветлужском крае это поясняли так: «Вот сперва с иконой идут <...> а после иконы идет корзина с лапками, и кидают ланоцьки <...> Вот он по ланоцькам-то и будет, покойник-от. Он сорок дней ходит — хоть не он, а душенька летает» [5, С. 138]. Часто этот обычай объяснялся совсем иными — апотропейическими соображениями: «Стараешься дорожку завалить покойному — чтобы не приходил, не тревожил», — говорили пермяки [2, С. 296]. В Заонежье словесным лапником засыпали пол, порог и стушенки крыльца, а сразу после выноса тела лапник убирали и уничтожали.

Очевидная в данном случае медиативная функция словесных веток (и, вероятно, если вообще) находит подтверждение и в некоторых других свидетельствах, где срубленные деревце ели или ее ветки используются для маркирования пути. Согласно русскому преданию, пьяница, изводившему побоями жену, в пьяном угаре привиделось, что она с малолетним ребенком на руках стоит почью у проруби, вокруг которой воткнуты в лед небольшие елочки. Внезапно очнувшись, мужик побежал к реке и действительно обнаружил там жену, памеревавшуюся броситься с ребенком в прорубь, хотя никаких елочек рядом не было. Ко всеменным подтвер-

ждением метафорической связи ели и дороги может служить русский обычай втыкать елки по бокам масленичных гор — вдоль всей их длины, сохранявшийся и в городском быту XVIII-XIX вв.

У западных, в меньшей степени — у восточных славян ветви ели как вечнозеленого растения, гирлянды из нее и еловые венки служили и служат украшением гроба и могилы, используямы как в самом похоронном обряде (ср. обкладывание могилы лапником после предания тела земле), так и в цикле поминальных обычаев (у западных славян, например, на Пасху, в день Всех святых и др.). Ветки ели и других хвойных деревьев и кустарников как бы заменяют собой цветы, особенно в зимнее время. Срубленную елку (а также кипарис, сосну, можжевельник), часто украшенную цветами или лентами, могли устанавливать или реже — сажать на могиле парня или девушки, умерших до брака, т.е. использовать ее в функции свадебного деревца в обрядах типа похороны-свадьба, хотя значительно чаще (особенно у южных славян) вместо вечнозеленых деревьев брали плодовые — в основном яблоню или сливу. Связь ели с темой смерти замечна и в русских свадебных песнях, где ель — частый символ невесты-сироты: «*А ёлка, ты, ёлка зеленая, Та все тебе все сучья встегнется. Только у меня нету макушечки, Макушечку мою бурею сломило. Бурею сломило, под горку скатило*» [Архив кафедры фольклора МГУ. МГУ ФЭ 1983, т. 1, № 113, Калужская обл. Куйбышевский р-н].

По грамматическому роду своих названий в славянских языках ель — по преимуществу дерево женского: рус. *ель, елка*, серб. *јела, омира, оморика, смрека*. Женская символика ели буквально пропитывает восточнославянский фольклор, захватывая множество жанров, ср. в лирических пес-

нях: «*Зеленая ялиночка на яр подалася, Молодая дівчинонька в козака вдалася*» [6. С. 122], частушках: «*Буду елочку рубить, которая зеленая, буду девочку любить, которая веселая*» [5. С. 216], в подлюдных песнях: «*Стонет еленка качается, Срубница дожидается*» (предвещает женщине одиночество) [7. С. 65] и др.

Вероятно, женской символикой ели следует объяснять устойчивый запрет сажать ель и вообще иметь ее около дома, поскольку она якобы приносит несчастье и, в частности, «выживает» из дома мужчин. По верованиям таковцев (сев. Шумадия), ель — «баксузно дрово»: если она растет вблизи дома, в нем не будут рождаться мальчики. На Брянщине считали, что нельзя иметь ель у тех домов, где много девочек, иначе они останутся вековухами. В Каргополье это дерево опасались сажать у дома, поскольку в противном случае там «мужики не будут жить, умирать будут, одни вдовицы будут» (ПА), ср. закарпатское объяснение того же запрета: «*и э будэ вэстыся мужъски пол*» (Карпатский архив Ин-та славяноведения и балканистики РАН).

Многие черты «еловой» мифологии и формы ритуального использования ели легко находят себе объяснения в природных свойствах этого дерева. Запрет сажать у дома ель передко мотивирован тем, что она принадлежит к неплодовым деревьям. В Белоруссии елку не сажали из опасения, что «в доме ничего не будет вестись», «нечто не будет радить чи у хляве, чи дома» (ПА). Особенно избегали держать ель у домов молодоженов, чтобы те не остались бездетными. Значительно реже запрет сажать ель у дома объясняли более общими выражениями: «*Ёлку и сажают — чы кто-то умрёт, нема щасты ў дварі*» (ПА, Олбин Козелецкого р-на Черниговской обл.) или «*К дому вонще садить нельзя ёлек. Это семя*

искореница, ей не будет» (Тихманьга Каргопольского р-на Архангельской обл.). Подобные объяснения актуальны для мифологии многих других деревьев и кустарников, ср. известный по средневековым польским лечебникам запрет спать под тенью сли, которая насыщает болезни и отнимает у человека сон.

Колючесть ели, а также, возможно, сильный смолистый запах обусловили ее широкое применение в качестве апотропея (напр. с сосновой, можжевельником, боярышником, шиповником, терновником, крапивой, репейником и др.). На Украине еловые ветки втыкали в канун купальской ночи перед воротами, хлевом, в стреху крыши и другие места, чтобы уберечь скот от ведьм, свиней — от болезней и др. Поляки Силезских Бескид при первом удое процеживали молоко через положенные крест-накрест еловые веточки, чтобы оно не испортилось, а на Троицу — обводили овец вокруг воткнутой в кошаре сложки и давали им взамен корма молодые еловые побеги, смешанные с освященной солью. Еловые ветки широко использовали для защиты строений и культурного пространства от непогоды. Мораване украшали ими крестики, которые на Пасху втыкали в посевы — от града. Однако более действенным средством считались еловые ветки, предварительно освященные на Рождество, Крещение, Сретение, Пасху или в день Рождества Иоанна Крестителя (что может быть связано с необходимостью изгнать из еловых веток скрывающихся в них нечистых духов). По сообщению с Витебщины, освященные еловые ветки вместе с ладаном подкладывали при закладке дома под четыре угла, чтобы предохранить его от «перунов». Ветки, которые были воткнуты в лед по бокам «Иордана» на Крещение, в Белоруссии приносили домой и клади за образа и втыкали в крышу — от ветра и грома; привязывали к яблоням в саду, чтобы предохранить деревья от бури; втыкали в стену, клади под дом, в подпол: «*каб бурьян не затронуў*», «*хлеў коб вихром из зиэлю*» (ПА, брест.).

Окказионально ель «участвует» практически во всех мифопоэтических и ритуально-магических сюжетах, приносящих дереву как таковому. Например, на Русском Севере, в северо-восточных и некоторых центрально-русских областях елка иногда выполняет культовые функции. Свидетельство тому — северо-русские предания о священных елях, хотя, следует заметить, что чаще в качестве священных деревьев здесь встречаются сосны, что соответствует культовой роли обоих деревьев в северо-европейской мифологии. Ель упоминается в фольклорных текстах и паремиях, касающихся археической практики венчания вокруг дерева, ср.: «*Венчали вокруг ели, а черти пели*» [8. С. 45]. Среди других сюжетов, связывающих ель и церковь как сакральные фольклорные центры, — многочисленные русские предания о явлениях на елях чудотворных икон и постройке часовен и церквей на месте, где росли такие ели. В Тверской



Масленичные горы. Литография. Нач. XIX в.

области рассказывали, как однажды на ели нашли икону и отнесли ее в соседнюю деревню в церковь, но икона вновь возникла на этой ели: «Тогда поняли, что Богородица хочет, чтобы церковь была на этом месте» [9. № 419]. Рассказывали также и о том, как онгинский старец Зосима вырезал на большой старой ели крест, чтобы под ним могли молиться келейницы.

В верованиях восточных славян ель (как и подавляющее большинство других деревьев, кроме плодовых) имеет самое непосредственное отношение к демонологии. Об этом говорят и упоминания в быличках о «еловом» лешем, мотивированные представлением о его частичной дендроморфности, и рассказы о чертях, водящих проклятых и заброшенных к ним детей по вершинам елей и укладывающих их спать на елках, и представления о ели как о хозяйке леса, как, например, в олонецком заговоре-договоре: «Ель, еленица, красная девица, оборони от темненькой ночи» [10. С. 627]. Однако чаще ель — лишь времменное пристанище лешего, черта, русалки и других персонажей. Согласно смоленскому рассказу, «у лесовых есть дети <...> Лежат они голенькие в люльках, привешенных к ветвям ели или сосны. Если увидишь такого ребенка, нужно что-нибудь с себя снять, покрыть ребенка <...>». Однажды люди, проходившие мимо большой старой ели, услышали жалкий стон и накрыли место под елью, решив, что это плачут русалочки дети. Как только они сделали это, стон стих [11. С. 8, 13].

Один из популярных мотивов русской демонологии, связанный с елью, — счет хвоинок. Обычно этим занимаются по поручению колдунов заброшенные к ним проклятые дети, а также черти: «Черти часто надосят им [колдунам]. — Т.А.], требуя себе работы, и вот <...> колдуны чертям дают разную работу, иногда очень трудную. Так, например, носылают их на еловый лес сосчитать хвою; черти безропотно принимаются за счет хвои и считают ее очень быстро, но как только дойдут до крестообразных сучьев, так весь счет забывают и возвращаются с извинением, что не могли сосчитать» [12. С. 113]. Тот же мотив можно встретить в заговорах от детской бессонницы, где считать иголки отправляют тех, кто, по мнению исполнителей заговоров, является причиной бессонницы: «Заря-зарянка, поди, заря, в лес, сядь на елку, считай себе иголки. Там тебе дело, там тебе работа. Моего дитятка сердечного здай, не задавай» [13. С. 90].

У восточных и западных славян передки поверья о том, что черт, дьявол или нечистая сила прячутся под елью во время грозы, павловская на себя гром и молнии. Вот почему под елью — как и под многими другими деревьями — нельзя стоять в грозу, нельзя выращивать ее у дома, использовать для строительства и для топки бани: Господь или Илья-пророк, преследуя дьявола, поражают громом и ель, и находящегося под ней человека.

Литература

- Познания крестьянских праздников / Сост. и примеч. И.И. Земцовского. Л., 1970.
- На путях из земли Пермской в Сибирь. М., 1989.
- Барсов Е.В. Причтания Северного края. М., 1872. Т. 1.
- Мельников Н.Н. В лесах. М., 1956. Кн. 1.
- Ветлужская сторона / Сост. и ред. А.В. Кулагиной. Вып. 2. [б/м] 1996.
- Чубинский Н.Н. Труды Этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край. СПб., 1874. Т. 5.
- Вятский фольклор: Народный календарь / Под ред. А.А. Ивановой. Котельнич, 1995.
- Русский филологический вестник. Варшава, 1914. № 72.
- Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. О.А. Черепанова. СПб., 1996.
- Зеленин Ч.К. Тотемический культ деревьев у русских и белорусов / Изв. АН. 7-ая серия. Отд-ние обществ. наук. 1933. № 6.
- Добропольский В.Н. Нечистая сила в народных верованиях // Живая старина. 1908. № 1.
- Завойко Г.К. Верования, обряды и обычай великоруссов Владимирской губернии // Этнографическое обозрение. 1914. № 3-4.
- Традиционная русская магия в записях конца XX века / Сост. С.Б. Адоныса, О.Л. Овчинникова. СПб., 1993.

А.А. ПЛОТНИКОВА

ЗАТМЕНИЕ

Многочисленные народные поверья, связанные с затмением солнца или месяца, охватывают предполагаемые причины и отрицательные последствия, способы предотвращения и защиты от этих считающихся опасными природных явлений. Загадочность данного феномена вызывает самые разные трактовки возникновения затмений солнца и месяца. К. Мошинский выделяет четыре типа народных представлений об их причинах: 1) затмение объясняется нападением на солнце или месяц сверхъестественных существ, которые «пожирают» светила; 2) затмение рассматривается как следствие вредоносных действий ведьм, колдунов, ворожей; 3) оно интерпретируется как результат битвы между солнцем и месяцем; 4) как опьянение месяца людской кровью [1, 460—461]. Это деление следует также дополнить верованиями, составляющими часть комплекса народно-православных представлений о явлениях природы. Крестьяне в русских деревнях полагали, что затмение случается оттого, что злой дух крадет свет Божий, чтобы впопыхах легче поймать людей в свою сеть. Встречаются также поверья о затмении как о Божьем наказании; иногда говорят, что Бог допускает это явление для покаяния и исправления людей, давая им возможность почувствовать тяжесть («тьму») их грехов. Представляя солнце в образе мужчины, а луну — как женщину, жители Подольской губернии считали, что они закрывают свои лица руками, чтобы не видеть людских грехов. В этих верованиях, где затмение выступает как знак каких-либо прегрешений на земле, прослеживается и более архаическая основа народных представлений, связывающих затмение с активизацией «темных», враждебных сил, с войной, битвами, убийствами и несчастьем для людей в целом. Важно отметить, что затмение бывает предвестником только «плохих» событий. Поэтому в целом ряде архаических славянских народных представлений его возникновение объясняется действием нечистой силы.

«Пожирание» солнца или месяца разными демонами засвидетельствовано еще в славянских средневековых письменных источниках. В Кормчей книге по списку 1262 г. говорится: «влькодлаци лоуну изъедша или слънце» [1, 461; 2, 419]. Подобные представления сохраняются в отдельных селах на Украине (солнце якобы стремится съесть «крылые вовкулаки» или летающий змей «шаркань») и имеют немало соответствий в верованиях южных славян. Так, сербы Воеводины полагают, что затмение вызывают демоны непогоды «халы», которые «поедают» солнце. В других областях Сербии бытуют поверья о том, что на месяц попременно нападают большой черный теленок с длинными рогами, ушами и хвостом, огромный черный вепрь с вытянутой мордой, черный волк с громадной пастью и длинным хвостом. У всех этих животных по шесть пальцев на ногах; наскакивая на месяц, эти демонологические существа откусывают от месяца по куску: после трех кусков каждый из них превращается в шестипалого человека, который снова набрасывается на месяц с железными вилами. Этими поверьями объясняется боязнь людей, рожденных с шестью пальцами: считается, что они произошли от летающих змеев-драконов, которые пожирают месяц [3, 309]. Вообще же мотив страданий солнца от змеи эпизодически встречается в народных поверьях и сказаниях разных славянских народов: в некоторых польских деревнях считается, что если змея или уж греются на солнце, оно «заболевает», отчего наступает затмение. В одной из сербских сказок говорится о том, что раньше было три солнца, но змея (иногда дракон «аждай») забралась на гору, за которой рождались светила, и выпила два солнца, а третье ей помешали уничтожить ласточка и ящерица. Южнославян-



Колдунья доит дьявола. Фреска из церкви Архангела Михаила, с. Лешко, Болгария. Надпись рядом с изображением поясняет, что это «магесница», которая обманывала людей, говоря, что может «свалить» месяц с неба и «выдоить» его

кие представления о «пожирании» солнца змеем или драконом имеют соответствия в новогреческих поверьях: прожорливая «ламия» от сильного голода подает лучи солнца, вследствие чего наступает затмение.

Верования об опасности, которая угрожает солнцу или месяцу со стороны демонических сил, стали источником многих ритуальных действий, совершаемых в случае затмения. Чтобы отогнать нападающих на небесные светила демонов («халу» и подобных ей змеевидных существ, «врколака»), сербы и черногорцы во время затмения стреляли из ружей в воздух, кричали, стучали, звонили в колокола и т.д. Аналогичные способы защиты от «поедающих» месяц волков — стрельба из ружей в ночную темноту, громкие крики — существовали у гуцолов.

Не менее опасными считаются у южных славян ведьмы-«вентицы», которым приписывается способность «сваливать» месяц с неба и «выдавать» его. Как правило, две ведьмы — мать и дочь — на Иванов день до восхода солнца (или ночью накануне Иванова дня, Пасхи) раздеваются догола в скрытом от людских глаз месте (в заброшенном доме, на старом гумне, у мельницы или колодца), где они с помощью сита или хлеба призывают небесные светила. Неправедными магическими действиями и заклинаниями эти ведьмы обращают солнце или месяц в пеструю корову и доят молоко, которое затем используют для любовных чар или для кражи коровьего молока у соседок. Подобные поверья о солнечном, а чаще лунном, затмении или красном цвете месяца известны практически на всей территории Болгарии. Сербы в окрестностях Пирота также верят, что в каждом селе есть женщина- ведьма, которая с помощью своих чар умеет

спускать месяц с неба: он в виде пестрого вола лежит у нее в доме и не может пошевелиться, пока ведьма не вернет его на небо в облике месяца.

Затмение как символ всеобъемлющего мрака и тьмы нередко связывается с распространением самых различных бедствий, происходящих от действующей в этот период нечистой силы. У западных славян и словенцев считается, что во время затмения пространство заполняется болезнетворным воздухом, с неба или от солнца падает некая пыль на людей, животных, воду, растения. Люди не выходят на улицу, запирают в сараях скот, прикрывают колодцы. Крестьяне в восточной Силезии и других районах Польши боятся, что «затмение упадет в колодезную воду» и начнется эпидемия холеры и иных болезней. По верованиям белорусов на Витебщине, если человек или животное во время затмения окажется в открытом поле, то не проживет больше года. В селах Владимирской губернии считалось, что избежать беды после затмения можно лишь тем, кто, надев чистое белье, зажжет пасхальные свечи и окурит себя ладаном.

Затмение луны и солнца — это знамение, «напоминание Божье о кончине мира», предвестник эпидемии, мора, голода, наводнения, пожара, войны, гибели державы или царства и других крупных потрясений. В северных областях Белоруссии багровый цвет луны, а также затмение объясняют тем, что луна слишком сильно напилась человеческой крови вследствие происходящей где-либо кровопролитной войны. В селах Великопольши люди говорят, что затмение луны вызывает упавшая на нее кровь. В верованиях, связанных с затмением, встре-

чается также мотив «выпивания», «всасывания» земной жидкости небесными светилами. Иноземный путешественник, описывая польское село в Бескидах, отмечает, что однажды, когда ожидалось затмение солнца, он увидел у каждого дома посуду с водой. На его вопрос, ожидают ли жители села пожар, ему ответили отрицательно, однако пояснили, что в случае затмения солнца все боятся различных бедствий и, стремясь это избежать, выставляют во дворе воду. В тоже время колодцы с водой для питья тщательно закрывают [4, 47].

Мотив междуусобной борьбы двух светил как причины затмения у славян встречается достаточно редко. Он зафиксирован в отдельных польских и украинских регионах; в Винницком уезде было отмечено также поверье о смене послуживших уже известное время солнце и луне. Их «смена» вызывает затмение, которое очень опасно, поскольку они могут столкнуться и упасть на землю, в результате чего наступит конец мира.

Вот как рассказывают о затмении древнерусские авторы: «То же зимы [1202 года] быша знаменія многа на небеси, въ пять часовъ нощи потече небо все, и быть червлено коя кровь, и бѣ видѣти снѣгъ на земли и на хоромѣхъ, яко кровь проліяна, и мнози видѣша теченіе звездное на небеси, и отторгахуся звѣзды отъ небеси на землю, и сія видѣша человѣцы ужасоша зѣло, мняше яко конецъ міру грѧдеть, понеже чюо знаменій на небеси, или въ звѣздахъ, или въ солнцѣ, или въ лунѣ, или инемъ чимъ бывають не на добро, но проявляють, или гладъ, или смерть, или ратныѣ нашествіе, или междуусобныя брани и рати» [5, 198]. Нередко происходящие изменения на небесном своде привязывались к конкретной национально-исторической ситуации: так, сербы полагали, что затмение солнца сулит угрозу сербам от турок и уничтожение христианства, а затмение месяца — гибель туркам. Любопытную контаминацию архаических и реально-исторических пластов в поверьях о затмении представляют собой диалектные тексты из южной Сербии, где говорится: «когда поедается солнце, это плохо для сербов», «когда хватают солнце, будет страдать сербский народ» и т.д.

Литература

1. Moszyński K. Kultura ludowa Słowian. Warszawa, 1967. T. 2. Kultura duchowa, cz. 1.
2. Славянские древности. Этнолингвистический словарь под редакцией Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1 (А—Г).
3. Кулиашћ Ш., Петровић П.Ж., Пантелић Н. Српски митологији речник. Београд, 1970.
4. Delaveaux L. Górale Bieszczadzi zachodniego pasma Karpat. Rys etnograficzny zwyczajów i obyczajów włościan okolic Żywca. Kraków, 1851.
5. Чулков М.Д. Абевеги русских суеверий, идолопоклоннических жертвоприношений, свадебных простонародных обрядов, колдовства, шаманства и проч. М., 1786.

В.Я. ПЕТРУХИН

ДРЕВО ЖИЗНИ

Библейский образ и славянский фольклор

Древо жизни, ст.-слав. и др.-рус. древо животное, райское дерево, в славянской народной традиции выступает как вариант мирового дерева — часто такую обобщенную трактовку этот образ получает и в научной литературе. Между тем в книжности и фольклоре мотив дерева жизни отражает представления о библейском древе, посаженном Богом среди рая (Бытие 2: 9). Вкусение его плодов давало бессмертие, тогда как вкушение от другого райского дерева — древа познания добра и зла — сделало человека смертным: оно привело к изгнанию Адама из рая, и дерево жизни стало недоступным для людей. При этом уже в средневековой книжной и позднейшей народной традиции речь идет часто об одном райском дереве: так, в русском духовном стихе «Плач Адама» говорится о том, что перво человек вкусили плод именно от «древа животного» [8. С. 8]; в древнерусской «Повести о Горе-Злочастии» (XVII в.) Бог запрещает «вкушати плода виноградного от едемского дерева великаго» [15. С. 5]; запретный плод также отождествлен с виноградом в стихе о Голубиной книге и многочисленных апокрифах. Соответственно, в русском лубке сцена грехопадения связана с деревом жизни, растущим посреди рая [18. С. 69, 169–171]. Архаичный образ мирового дерева оказывается здесь центральным и самодовлеющим (в библейской традиции центральный образ — Творец, а не «тварные» райские деревья).

В славянской книжности самостоятельный мотив дерева жизни распространился с переводом в X–XII вв. апокрифической «Книги Еноха», известной, прежде всего, в Болгарии и на Руси. Ср. описание рая в Пространной (возможно, богомильской) редакции «Книги Еноха»: «Посреди места того росло дерево жизни, на котором почивает Бог, когда входит в рай. И дерево это неописуемо по своей красоте и благоуханию и прекраснее любого творения. Оно отовсюду златовидно, красно, огнеобразно и покрывает собой весь рай. Оно сочетает достоинства всех растущих деревьев и плодов. Корень его находится в раю, у выхода на краю земли. [...] Из под корня выходят два источника: один исто чает мед и млечо, а другой — елей и вино» [17. С. 62–63]. К этому источнику восходят более поздние древнерусские апокрифические тексты о рае и «древе животном, еже есть божество, и приближается верхъ того дерева до небесъ» [ср. 3. Т. 2. С. 294; рукопись XVI в.].

Мотив дерева жизни (которое соотносилось у отцов церкви с крестом) получил развитие в апокрифических сказаниях о



Мотив райского дерева. «Лелуйя» — вырезка из черной глянцевой бумаги. Польша. 1960 г.

крестном древе, в том числе в болгарской (богомильской) легенде X в. Согласно легенде чудесное дерево было посажено Мoiseем на пути из Египта: пророк сплел воедино три дерева — ель, кедр и кипарис — над источником, вода в котором стала сладкой, и ангел возвестил, что это дерево станет спасением и «жизнью мира» — на нем распнут Христа. Вопреки предостережению пророка, Соломон велел срубить «дерво жизни» для Храма, но дерево не подходило для строительства, было оставлено возле Храма и использовано для сооружения трех крестов на Голгофе [17. С. 88–102]. В древнерусском варианте сказания райское дерево состояло из трех «столпов»: один — Адамов, другой — Евин, средний — самого Господа. После грехопадения Адамов и Евин столпы были вынесены водами из рая. Сиф же добыл для Адама ветвь оставшегося в раю Господнего дерева, из которой тот сплел себе венец. Адама похоронили в этом венце, и из него выросло трехствольное дерево, которое Соломон хотел использовать для возведения Храма и которое, в конце концов, стало крестным [20. С. 305 и сл.]

А.А. Потебня возводил к этой легенде трехствольного райского дерева мотивы украинских колядок и русских свадебных песен о плавающем по реке свадебном рай-

ском дереве (ср. также мотив русских свадебных песен о женихе, строгающем в Дунай стружки кипарисового дерева — 12. С. 147 и сл.), о строительстве церквей о трех верхах и т.п., великорусских заговоров о земле, которая стоит на трех кедрах, о трех деревьях — петрий, хитрий и кипарис, — стоящих на острове Буяне и т.п. [16. Вып. 2. С. 233–234]. Собственно в апокрифах крестное дерево является прообразом христианской Троицы. Вероятно, однако, что фольклорный мотив отражает широко распространенное представление о трехчастном мировом дереве, моделирующем мир не только по вертикали (как дерево с «тремя корыстями» и «трехугодливое дерево» украинских и русских песен, где в кроне обитает сокол, в стволе — пчелы, у корней — бобры и т.п. — 16. Вып. 2. XV; 5. С. 104), но и в горизонтальной плоскости (ср. приводимую еще А.Н. Афанасьевым параллель славянским представлениям о мировом дереве — древнескандинавский ясень Игдрасиль, один корень которого простирается до неба, другой — до преисподней, третий — до окраины мира: 3. Т. 2. С. 279).

Очевидно, к подобного рода распространенным представлениям относится и мотив медового (молочного и т.п.) источника у мирового дерева, сопоставимый с мотивом райского дерева, плавающего по реке (Дунаю): ср. пчелиный рой в стволе «трехугодливого дерева» (и даже рой, заменяющий плавающее райское дерево в русской песне — 16. Вып. 2. С. 237) с представлениями о том же Игдрасиле, сочашемся медом, и мировом дереве в других индоевропейских традициях, связанном с напитком бессмертия и т.п. [3. Т. 2. С. 277 и сл.]. Священное дерево, растущее возле источника, — явление едва ли не универсальное в религиозной практике (см. из последних обзоров источников по славянскому язычеству — 2) и распространенное в фольклоре (ср. мотивы дерева у Дуная и дерева над колодцем в русских свадебных песнях и т.п. — 12. С. 136, 147–148). Впрочем, сам А. А. Потебня справедливо отмечал, что «из нового особенно легко заимствуется то, что сродно с преждеввестным, т.о. плодотворность библейских сказаний о древе жизни и древе познания добра и зла [...] и апокрифов о райском и крестном дереве может объясняться не только тем, что они сами по себе способны были произвести сильное впечатление, но и тем, что они застали другие, сходные сказания, частью туземные, частью заимствованные из других источников» [16. Вып. 2. С. 223–224]. Показательно, что само общеслав. *гайъ, «рай» может означать и потусторонний (небесный) мир блаженства, и мировое дерево [9. С. 248–249] — ср. рус. *рай* как обозначение свадебного

дерева в фольклоре, характерный припев свадебных песен («рай мой, рай») и т.п.

Более определенно можно предполагать собственно апокрифический источник сербской свадебной (?) песни о лавре среди рая: «Расло древо сред рая / Племенита дафина,/ Племенито родило,/ Златне гране спустила,/ Лишће јој је сребрно;/ Под њом света постења, /Сваког цвећа настрта,/ Понајвише босињка/ И румене ружице;/ На њој света почива,/ Свети отац Никола» («Росло древо среди рая — родивший лавр, дало поросьль — распустило золотые ветки с серебряными листьями; под ним святое ложе, усыпанное всякими цветами, а больше всего васильками и красными розами. На этом ложе почивает святой отец Никола») [16. Вып. 2. С. 229—230]. Ср., в частности, сходные образы райского дерева болгарских и русских свадебных песен: среди двора вырастает яблоня с серебряными корнями и золотыми ветвями, на которой нет одного яблока — предвестие замужества [болг.: 16. Вып. 2. С. 229]; на горе вырастает золотая верба с булатным корнем и сахарными ветвями, на которой написан образ Божьей матери [12. С. 97; ср. пребывание самого Бога, Богородицы и святых на древе в заговорах и др. текстах] и т.п. Особое место среди этих образов занимает мотив чудесной яблони и молодильных яблок сказочного фольклора. Примечательно, что этот мотив, несмотря на распространенные представления о русских яблоках, в том числе в древнерусской книжности (делительные яблоки, принесенные из рая св. Ефросимом — «Послание Василия Новгородского Феодору Тверскому о рае» — 14. С. 44), не может быть напрямую связан с библейским образом дерева жизни, так как известен не только славянской фольклорной, но и древнегреческой и древнескандинавской дохристианской традиции [3. Т. 2. С. 308 и сл.] и имеет явные индоевропейские источники. Очевидно, что и мотивы вкушения плода как метафоры брака-зачатия, плодового дерева как метафоры невесты и т.п. следует рассматривать в контексте фольклорных универсалий [7; 11]. Соответственно представления о рае — райском саде, райских яблоках и т.п. — можно считать славянской «фольклорной интерпретацией» библейского текста.

При том, что и в книжной, и — в большей мере — в народной традиции очевиден синтез архаичных славянских и апокрифических христианских представлений о древе жизни, характерными для этого образа можно считать мотивы райского дерева (посаженного Богом, а не растущего с начала времен, как архаическое мировое дерево) и плодородия — чудесных плодов.



Адам и Ева у раяского дерева, названного «древом жизни». Русский лубок. 1820—1830-е гг. Из собрания Государственного Исторического музея, Москва

Эти мотивы свойственны не только календарному и свадебному фольклору, но и обрядовой практике, связанной, в частности, с обрядовыми деревьями, помещаемыми, как райское дерево, в центр ритуального пространства, в том числе и такими относительно поздними для славянской традиции, как рождественское дерево с различными плодами, которыми украшают его ветви [10. С. 151]. Ср. восточнославянский плотницкий обычай ставить деревце (в том числе ель с иконой) или крест в центр (красный угол) будущего жилища, украшение креста цветами и зеленью в Болгарии [6. С. 34] и обычаи установки майских и троицких деревьев [4. С. 57—58; 7. С. 106—185]. Соответственно, обрядовые ветки, украшенные чудесными плодами, будь то чешская *stromek rajskej*, моравская *štěstí*, которую носили колядующие [16. Вып. 2. С. 215], или свадебное деревце, называемое *jabloneczka* и укращенное орехами, яблоками и др. в районе Лодзи и в Куйавии (Польша, ср. 1. С. 88; 19. С. 137), так или иначе ассоциируются с представлениями о райском дереве (ср. приведенные апокрифические мотивы о ветви или яблоках, вынесенных из рая).

Естественно, что мировое дерево и его аналоги в обрядах также являются воплощением жизненной силы и плодородия (как и все растительные символы вообще), отсюда и богатство фольклорных и обрядовых ассоциаций: дерево (обрядовое деревце, венок и т. п.) — женщина (невеста, Богородица, «богиня плодородия» и т. п., ср. 7). Однако прямые ассоциации с библейским образом

дерева жизни практически отсутствуют: обрядовые символы — будь то срубленная березка, называемая «столбом» у семейских Забайкалья, или венок — могут именоваться «животом», воплощением «жизни» вообще [7. С. 11, 128—129]. Мотивы народного прикладного искусства, прежде всего — вышивки, с центральным образом дерева, заменяемого женским образом, образом «храма» и т. п., в научных описаниях (после работ А.В. Городкова, Л.А. Динцеса и др.) часто именуются мотивами «Древа жизни», и это наименование, кажется, начинает проникать в «народную» традицию (ср. 7. С. 187). Истоки таких мотивов — в частности, изображения дерева на средневековых надгробиях у южных славян и на Руси — требуют специального анализа.

Литература

1. Агапкина Т.А. Южнославянские поверья и обряды, связанные с плодовыми деревьями, в общеславянской перспективе // Славянский и балканский фольклор. М., 1992. С. 84—111.
2. Агапкина Т.А., Топорков А.Л. Материалы по славянскому язычеству (древнерусские свидетельства о почитании деревьев) // Литература Древней Руси: Источниковедение. Л., 1988. С. 224—235.
3. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1—3. М., 1994.
4. Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.
5. Виноградова Л.Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. М., 1982.
6. Георгиева И. Българска народна митология. София, 1983.
7. Денисова И.М. Вопросы изучения культа священного дерева у русских. М., 1995.
8. Елеонская А.С. «Древесные образы» в произведениях древнерусской литературы // Древнерусская литература: изображение человека и природы. М., 1995. С. 4—18.
9. Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
10. Календарные обычай и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни. М., 1983.
11. Кербелите Б.П. Древо жизни (К вопросу о реконструкции фольклорных образов) // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 330—354.
12. Лирика русской свадьбы. Л., 1973.
13. Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. Т. 1—3. М., 1984—85.
14. Памятники литературы древней Руси. XIV — середина XV в. М., 1981.
15. Повесть о Горо-Злачстии. Л., 1984.
16. Потебня А.А. Объяснение малорусских и средних народных песен. Вып. 1—2. Варшава, 1887.
17. Родник златоструйный. Памятники болгарской литературы IX—XVIII вв. М., 1990.
18. Русский рисованный лубок. М., 1992.
19. Сумцов Н.Ф. Символика славянских обрядов. М., 1996.
20. Тихонравов Н. Памятники отреченной русской литературы. Т. 1. М., 1863.

О.Р. ХРОМОВ

История «Сотворения мира» в русском лубке основана не на каноническом тексте Библии, а на «Повести о Сотворении Света и грехопадении человека», составленной по Толковой Палес и другим апокрифическим источникам. В XVII в. Повесть была включена в пространные предисловия



Илл. 1. Василий Корень. Второй день Творения

«СОТВОРЕНІЕ МИРА» В РУССКОЙ ЛУБОЧНОЙ ТРАДИЦІІ

вия Синодиков, объяснявших значение церковного поминования усопших, и играла роль своеобразного введения, повествующего о Сотворении мира, низвержении сатаны в четвертый день Творения, грехопадении человека, начале обряда погребения, продемонстрированного по воле Саваофа Адаму и Еве двумя птицами. В композициях синодичных предисловий Повесть имела первостепенное значение. Не случайно ее пространная редакция вошла в состав Синодиков-предисловий, издаваемых сборников без помянника. С изложения о Сотворении мира начинались долгие рассуждения о грешной душе человеческой и путях ее спасения, а завершающая Повесть истории Авеля перекликалась с помещенным далее повествованием о крестной смерти Христа и спасении рода людского от первородного греха. Уже в XVII в. в русских Синодиках появились циклы иллюстраций к «Сотворению мира», которые иконографически перекликались с иконописью и монументальной церковной живописью¹.

С появлением лицевого литературного Синодика начался процесс частичной утраты им литургического назначения, превращения его в сборник издавательских поучений из синодичных статей. В ряде памятников предисловия стали составлять самостоятельную литературно завершенную часть, практически не связанную с «Чином Православия» и помянником. Впоследствии многие «составные» сборники были разделены и стали функционировать как две самостоятельные книги.

Тематика ряда синодичных произведений сближала их со сборниками эсхатологического состава, которые, во второй половине XVII в. также оформлялись циклами иллюстраций и приобрели характер народных книг. В их состав вошла Повесть о Сотворении Света, но, в отличие от Синодика, в новом литературном окружении она получила более просторный вариант: рассказ о днях Творения сопровождался более подробной историей Адама и Евы, подробнее излагалась история Авеля и Каина, оканчивавшаяся появлением Ламеха. Продолжалось повествование Житием Василия Нового, Словом Ипполита, папы Римского, Апокалипсисом.

На рубеже XVII–XVIII вв. и в первой половине XVIII в. лицевой эсхатологический сборник и лицевой литературный Синодик оказались одними из самых популярных народных книг, а их иллюстративные циклы, хотя и имеющие разные редакции, создавали привычные и любимые в народе варианты иконографии.

Именно эти циклы иллюстраций имели отклики и иконографические параллели в русской народной гравюре, которая, приходя на смену традиционному рисованию, позволила тиражировать и распространять в народе важнейшие сюжеты из народных книг XVII столетия².

Первая русская народная гравированная книга — «Библия» Василия Кореня 1692–1696 гг. — может быть названа Библией лишь условно. Она состоит из пространной редакции Повести о Сотворении Света, охватывающей события от первого дня Творения до Ламеха и Апокалипсиса. Таким образом, композиция книги Кореня соответствует эсхатологическому сборнику — популярной в то время рукописной народной книге. Тем не менее, ее иллюстрации не получили широкого распространения в народной гравюре и известны в единственном экземпляре, а «Апокалипсис» Кореня не повторялся даже в лубочных изданиях. Причина, очевидно, в том, что в первой четверти XVIII в. был отпечатан другой вариант Апокалипсиса, в меньшем, более удобном формате (в 8-ю долю листа), с виршами, составленными по стихам Мардария Хоныкова³. Его иконография отличалась от гравюр В. Кореня, восходивших к Библиям Борхта–Пискатора. В новом Апокалипсисе были точно воспроизведены иллюстрации из аugsбургской гравированной Библии Кристофа Вейгеля 1695 г. (Biblia Ectypa). В отличие от Апокалипсиса, Повесть о Сотворении Света оказалась популярной и получила дальнейшее развитие в лубке, хотя и с рядом иконографических изменений.

Трудно поверить, что произведение «народного художника» Василия Кореня



Илл. 2. Василий Корень. Адам и Ева, идущие в Рай

ОЛЕГ РОСТИСЛАВОВИЧ ХРОМОВ, канд. ист. наук; Центральный музей древнерусского искусства и культуры им. А. Рубleva (Москва)

отличалось той гениальностью, которая могла обеспечить жизнь его творению в веках. Вернее, что он, как народный мастер, выходец из городской демократической среды XVII в., использовал в своем творчестве то, что было привычно, имело традицию в народном и церковном искусстве. Поэтому не удивительно изображение Господа Саваофа в образе юного безбородого Ангела, творящего в полете все сущее. Иконография Саваофа в виде Ангела Великого Совета, по пророчеству Исаии, получила широкое развитие в русском искусстве XVII в. В иконописи, книжной миниатюре, фреске изображение творящего прекрасного юного Ангела было так же традиционно, как и изображение Бога-Отца «Ветхого Денныи»⁴. Столь же обычны для иконописи и миниатюры изображения пейзажей в книге Кореня, но они еще условнее, выразительно-грубее, что легко объясняется техникой исполнения гравюры по дереву.

Схемы композиций В.Кореня также не оригинальны и отличаются от других известных произведений прежде всего изображением Ангела Великого Совета, обрамленного сферой-сиянием. По наблюдениям А.Г. Сакович, такая сфера была распространена в иллюстрациях дней Творения голландских гравированных Библей. Народный мастер, по ее мнению, соединил в новых композициях привычный образец Пискатора с традиционным русским иконописным образцом. Именно это наблюдение дало повод говорить о В. Корене и неизвестном землемеру Григории как о творцах новой иконографии, «канона» «Сотворения света» в русском лубке.

Указание в подписях к гравюрам «Библии» двух имен — Григория и Василия Кореня — свидетельствует о том, что Корень резал гравюру по рисункам Григория, который перевел их на доски. Для русских граверов XVII столетия это традиционный способ разделения труда. Так работал, например, блестящий мастер Афанасий Трухменский по оригиналам Симона Ушакова, которые переносил на доску неизвестный нам иконописец.

Другой особенностью работы мастера-землемера являлось составление изображений из набора элементов. Обычно мастер располагал ограниченным числом образцов: ангелов в разных положениях, фигур святых, отдельных деталей фонов, из которых он искусно составлял различные композиции, иногда подрисовывая простейшие фоны (пейзажи, город и т. п.) так, что при первом взгляде может показаться, будто он рисовал каждую картинку отдельно. Внимательное изучение обнаруживает ошибки переводов, указывающие на то, что мы имеем дело с великолепным ремесленником, искусственным художником-комбинатором.

Такой способ характерен для искусства средневековья. Не пренебрег им и землемер Григорий. Так, в иллюстрации второго дня Творения левая рука Ангела, поднятая вверх, поражает своей неестественностью, она как бы вырастает из спины между крыльев (илл. 1). Столь же неестественна и поступь Адама и Евы, идущих в Рай, насажденный на востоке Саваофом: левая нога Евы и правая нога Адама срослись в единую ступню (илл. 2). Крайне необычно положение ног Саваофа, увидевшего «укрытое листвием» Адама и Еву, еще более странным оказался шаг первых людей, гоимых Ангелом Господним из Рая. Не менее удивительно положение стоп Саваофа, вручающего кожаные одежды Адаму и Еве, причем Ева неведомой силой оторвана от земли и водружена на стопе Адама (илл. 3). Все это — следствие копирования, эффектов зеркальных переводов и не всегда правильного понимания образца. Ярким примером может служить причудливо-сказочное изображение одного из сотворенных Богом зверей — полумедведя-полуверблюда, горб которого прирос к изображеному рядом дереву. Из двух животных получилось «чудище» о шести ногах и двух головах — явное наложение изображений при копировании, а возможно, при снятии образца, неточная, невнимательная проработка его В. Коренем или его землемером (илл. 6).

Понятно, что Корень работал по рисунку на доске, скалькованному землемером Григорием, поэтому можно полагать, что он и вписал фигуру Ангела в сферу. Однако здесь очевидное противоречие: мы встречаем в переводах многочисленные ошибки, искажающие не понятые до конца образцы, и в то же время видим везде идеально точно вписанную в сферу фигуру Ангела — задача более сложная для художника, чем простое копирование-калькирование образца.

Недавно обнаружен еще один памятник, иконографически связанный с гравюрами Кореня. Это иллюстрации к Повести о Сотворении Света в сборнике эсхатологического содержания 30-х годов XVIII в.⁵ Серия не была завершена мастером, в книге оставлены чистые места для картинок, часть изображений представляют собой лишь «кальки», даже с незавершенной обводкой контура кистью. Некоторые картинки не раскрашены. Состояние иллюстраций позволяет



Илл. 3. Василий Корень. Господь вручает кожаные одежды Адаму и Еве



Илл. 4. Иван Любецкий. Второй день Творения

видеть начало работы миниатюриста: копирование-калькирование, составление композиций из разных образцов. При первом взгляде кажется, что миниатюрист использовал в качестве образца «Библию» Кореня, — в частности, ико-



Илл. 5. Лубок «Сотворение Света» (фрагмент). Вторая половина XVIII в., оттиск первой половины XIX в.

нография Саваофа идентична ее гравюрам. Однако ряд деталей и, прежде всего, отличное построение сферы, окружающей творящего в полете Ангела (она образована путем закраски углов четырехугольной рамки, ограничивающей картинку), показывает, что художник использовал не гравюры В. Кореня, а либо снятые с них образцы, либо третий, неизвестный нам иконографический источник, который послужил образцом и Кореню. Подтверждает эту мысль и то, что в ряде миниатюр вместе с деталями, близкими В. Кореню, использовались и иные, неизвестные по его «Библии».

Из сказанного не следует, что значение Василия Кореня в истории русской народной гравюры должно оцениваться ниже, чем прежде. Нам представляется важным отметить лишь некоторые черты работы народного мастера-ремесленника, «механического художника», как могли о нем отзываться в XVIII столетии. Его метод демонстрирует ту средневековую традицию, которая не только на уровне образа, но и техники, характера творчества связала древнюю и новую Россию, послужив основой русского народного искусства.

Оригинальное «Сотворение Света» В. Кореня не получило широкого распространения, но послужило образцом для последующих лубочных изданий. Уже в 1730–1740-х годах Иваном Любецким создается новая серия гравюр на меди, композиционно соответствующая картинкам В. Кореня, но исполненная (так же, как и Апокалипсис) в меньшем формате — в 8-ю долю листа.



Иван Любецкий — хорошо известный мастер медного лубка. Он состоял учеником в Санкт-Петербургской типографии, работал под надзором Питера Пикарта. После закрытия типографии в 1727 г. занимался изданием гравюр на продажу «для своего прокормления». Естественно, что он выбрал сюжеты и композиции «Сотворения Света» по «Библии» В. Кореня, основанной на иконописной традиции, ибо только это и могло обеспечить успех изданию. В то же время И. Любецкий сделал важное изменение в иконографии, представив Саваофа уже не юным Ангелом, а парящим мудрым старцем (илл. 4). Это дало повод Д.А. Ровинскому указать в качестве его иконографического источника росписи Лоджий Рафаэля в Ватикане, гравированные копии которых получили распространение в XVII в. Так завершилась история юного Ангела «Библии» В. Кореня и началась история творящего Старца И. Любецкого.

Гравюры мастера пользовались успехом, медные доски, с которых они печатались, неоднократно поновлялись, с них делали переиздания до 1770-х гг. Параллельно с небольшой книжицей-тетрадкой И. Любецкого появились и листовые издания. В них уже традиционно, в 20 клеймах, повторялись сюжеты Повести о Сотворении Света, оканчивающейся историей Ламеха. Читатели и зрители этих эстампов нередко разрезали их и сшивали в отдельные тетрадки. До середины XIX в. это издание, берущее свои истоки из Синодиков и гравюр В. Кореня, было самым популярным наглядным источником народных знаний о «Творении». Однако почти за столетие существования этой иконографии фигура Саваофа из парящего Творца обратилась в важно шествующего Старца (илл. 5).

Во второй четверти XVIII в. появился еще один тип иллюстраций, связанный с пространной редакцией Повести о Сотворении Света. Это листовое издание из 24 клейм, в среднике которого в кресте изображена сцена Страшного Суда. Иллюстративный ряд охватывает всю земную историю — как она представлялась лубочному мастеру — в главных ее событиях: дни Творения мира, история Адама и Евы, Потопа и Ноя, Вавилонское столпотворение, Рождество Христово и Воскресение, Сошествие в ад, проповедь апостолов о Втором Пришествии. Этот цикл представлял собой своеобразный «конспект» популярных в XVIII в. эсхатологических сборников, а иконография картинок восходила к уже упоминавшейся Библии Кристофа Вейгеля. Видимо, эстамп не получил широкого распространения; он известен в единственном экземпляре издания второй половины XVIII в.⁶

Таковы основные памятники, связанные с сюжетом Сотворения мира в русском лубке. Конечно, отдельные изображения есть и в других произведениях, например, в широко распространенной в гравированных и литографических изданиях XIX в. картинке «Символ Веры» с изображением парящего старца Саваофа, но это лишь эпизоды, иконографически основанные на «Сотворениях Света» из 20 клейм.

Примечания

¹ Петухов Е.В. Очерки из литературной истории Синодика. СПб., 1895. С. 258–262.

² Буслаев Ф.И. Повесть о Горе и Злочастии // Ф. И. Буслаев. О литературе: Исследования, статьи. М., 1990. С. 164–260; Грибов Ю.А. Рукописный Синодик с гравюрами на дереве рубежа 80–90-х годов XVII века // Филевские чтения: Тезисы докладов М., 1995. С. 22–25.

³ Ровинский Д.А. Русские народные картинки. СПб., 1881, т. 3. С. 277–281 (у Д.А. Ровинского ошибка в датировке памятника); Соколов М.Ю. Славянские стихи монаха Мардзия Хоныкова в лицевой Библии Пискатора. М., 1895. С. 18–19.

⁴ Пономарев А. Народные листы и картинки духовного содержания. II. Изображения из Ветхого Завета по Пале и лицевой Библии // Странник. 1881, № 12; Об иконографических особенностях «Библии» В. Кореня см.: Сакович А.Г. Народная гравированная книга Василия Кореня. 1692–1696. Т. I–II. М., 1983 (т. II — факсимильное воспроизведение «Библии»).

⁵ Отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Музейное собрание. Ф. 178, № 4717.

⁶ Отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Собр. П. А. Овчинникова. Ф. 209. № 279. Л. 194 об.–196 (лист разрезан на отдельные кляйма и вклеен в рукопись).

Б.М. СОКОЛОВ

Периодом расцвета русского лубка обычно считают XVIII век. Именно в это время сложился особый канон изображений и текстов народной гравюры на дереве, исходящий из традиций иконописи, но перерабатывающий их в соответствии с законами нового жанра. «Неподобие» священных изображений в лубке, на которое жаловалась церковные писатели начиная с Симеона Полоцкого, вскоре стало традицией: зритель привык узнавать лики святых на дешевых «московских картинках». Еще сильнее переработка сюжетов и стиля, их «творческая порча» сказывались на светском «балагурнике». Такова, например, история сюжета «Баба Яга и Крокодил»¹.

Цель «классического» светского лубка — дать покупателям — среди которых горожан было не меньше, чем крестьян — произведение, удовлетворяющее сразу несколько культурных потребностей. Ценились красота изображения, увлекательность текста, способность лубка вызывать веселое игровое оживление у аудитории. Все эти качества рождались в народной картинке не естественным путем, как в крестьянском искусстве, а в борьбе автора с техническими и эстетическими трудностями. Среди барьеров на пути создания лубка — малая искусность резчика и неполное понимание им своего образца, малограмотность составителя надписей, небрежность раскрасчиков, и все это на фоне «борьбы за копейку», противоречия между требованиями красоты и выгодности лубочного товара.

Середина XVIII века принесла новые запросы и новую технику — деревянный блок сменяется медной доской. Появляются лубки, интересные только людям, приобщенным к книжной культуре и модной жизни (фриольные листы, сатира на щеголей и т. п.). Гравировка на металле снижает трудовые затраты и цены, но одновременно отрывает резчика от знакомой ему традиции народной резьбы по дереву. Возникает кризис лубка, который, однако, быстро сменяется новой гармонией.

Первая треть XIX столетия открывает последний период в истории русской массовой гравюры. Распространение книжной культуры в городской среде наносит удар комплексной культуре лубка. Шаг за шагом «картинка» теряет своих покупателей в средних и даже в низших городских слоях. Одновременно она становится все более популярной у крестьян.

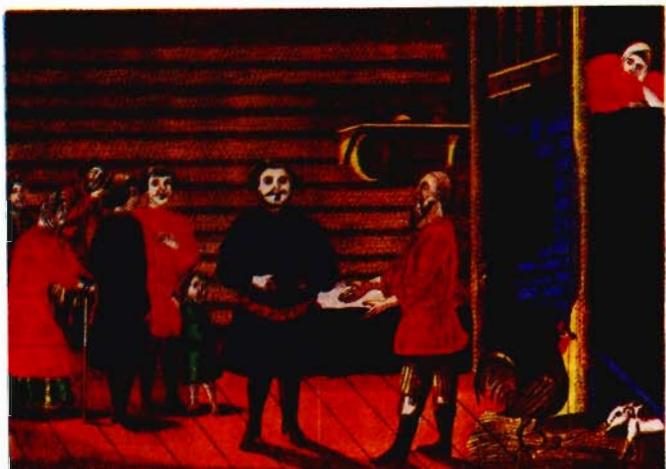
Вместо единого по своим вкусам зрителя лубка появляются две во многом различные аудитории — посадская (占有ывающая различные слои городского простонародья) и сельская. Выделяются сюжеты, специально предназначенные для города и для деревни. Лубок «Два крестьянина в трактире» (1857, литографский перевод с гравюры на меди, маст. А. Прокофьева, РНБ 5059И) высмеивает неотесанных «Пантюху» и «Сидорку», которые в городском трактире спорят, заказать ли им «чваю» (чай) или «пимца», и дивятся на биллиард «болонтряс». Лист «Возвращение ярославца на родину» (1857—58, грав. на металле, раскраш., маст. А. Морозова, ГМИИ РГ 48707), напротив, изображает приезд в деревню растолстевшего в «Столициях» «служителя рестораций», который, поглаживая брюхо, говорит возмущенному отцу: «Батюшко, едва мог прокормиться, дела плохие, никак не мог сгношить вам деньжонок».

Расширение спроса на лубок в середине XIX столетия, сопровождающееся снижением требований к его качеству, привело к «промышленному лубочному ажиотажу». Большинство письменных свидетельств о лубке этого времени — жалобы, возмущения и насмешки по поводу его безобразия и убожества. Именно теперь слово «лубочный» становится термином, обозначающим «примитивный», «аляповатый», «топорный».

«Дело ведется одним навыком, как всякое несложное ремесло, вроде шитья шапок, или обуви и т. п. — поясняет содержатель сельской лубочной литографии И.А. Голышев, — преследуется только выгода, жажды наживы». «Нынешние сюжеты картин

БОРЬБА ЗА ЛУБОК в XIX столетии

далеко хуже прежних. Лет 20—30 назад над сюжетами задумывались, не составляли их зря»². Мастерская по изготовлению лубков, казалось, окончательно отделяется не только от крестьянского искусства, но и от атмосферы городской улицы. «Существующие у нас «народные» лубочные издания и картинки назывались этим



«Возвращение ярославца на родину». 1857—58 гг., грав. на металле, раскраш., маст. А. Морозова, ГМИИ



«Не брани меня, родная...». 1871 г., литогр. раскраш., ГРМ



«Вечерком красна девица...». 1881 г., литогр. раскраш., ГРМ



Романс («Под вечер осенью ненастной»). 1854 г., грав. на меди, ГЛМ

именем потому, что они изготавливались для народа, ради его назидания или увеселения,— людьми, настоящему народу, собственно, посторонними,— категорично заявлял один из авторов рубежа веков³.

Самобытные «московские картинки» превращаются в «простовик», конкурирующий с «более изынчными» гравюрами не красотой, а ценой⁴. С первой трети прошлого века в лубочных мастерских стала распространяться литография — техника, которая заменяет гравировку, вырезание рисунка на дереве или металле рисованием на камне при помощи специального карандаша и механическим переведением рисунка в тираж. Уже в позднем лубке на меди штрихи становятся мелкими и хаотичными, растекаются и дробятся прежде лаконичные контуры, моделировка фигур становится текучей, «бескостной». Литография «Прощание воина» (1871, маст. И.А. Голышева, ГИМ 47219 ИШ хр. 5963) сохраняет облик гравюры на меди — широкие полосы черного цвета соответствуют череде штрихов резцовой гравюры, позем завершается традиционными горками. Однако жирный карандаш лишает изображение той упругости, энергии вырезанных линий, которая была в гравюре на металле. Вместо двух-трех линий позем земля разлинована вся. Гравер, превратившийся теперь в рисовальщика, боится пустоты фона, условности контурной графики. Он мало ценит плоскость, орнаментальность, и гонится за объемностью — той, что присутствует в его образцах.

«С распространением литографии, вместо грубо-гравированных, стали появляться грубо-литографированные картинки,— писал первый исследователь лубка И.М. Снегирев,— кои содержанием своим изменили русский характер, потому, что они не заимствуют предметов из русского быта, выходят народного остроумия, а берут прямо

предметы с Французских и Немецких образцов, искажая их своею работою и своими объяснениями, и вносят в народный вкус новый, чуждый ему элемент»⁵.

Чтобы оценить воздействие новых способов «работы» и «чуждых элементов» на художественные качества лубка, рассмотрим два листа, вышедших из мастерской И.А. Голышева. В лубке «Не брани меня, родная» (1871, литогр. раскраш., ГРМ Гр. луб. 1432) композиция беспорядочная, фигуры, лица, ракурсы переданы неискусно. Однако резчик отважно борется с препятствиями: пустые места вокруг центрального хоровода заполнены фигурами плясунов, «грядками» позема, короной дерева; прием моделировки черными бороздами с оттушевкой (взятый из резцовой гравюры) придает изображению единство и орнаментальность. Воображение заинтересованного зрителя может соединить застывшие в плясе фигуры с подвижным орнаментом фона и со словами любимой песни, оживляя сцену и переживая ее как нечто большее чем «грубо-литографированный» листок. Перед нами очень низкий уровень изобразительного мастерства, очень дешевое изделие, но традиция, художественная система лубка здесь сохраняются. На другом голышевском листе, «Вечерком красна девица» (1881, литогр. раскраш., ГРМ Гр. луб. 1483), возможности литографии использованы полнее: изображение строится не штрихом, а черным пятном, в лубке больше красоты и гармонии, настроение его лирическое и немного таинственное. В обоих случаях смесь неумелости, традиции и усилий гравера переплавляется в оригинальные, характерные образы.

В позднем лубке происходит одновременное нарастание объемности, иллюзорности и декоративной броскости. Эта борьба оказывается основным источником творчес-

ких моментов. Резчики упрямо держатся за «безобразие» своих произведений, поскольку оно покоятся на системе традиционных изобразительных средств, знаков и намеков. Границы этой системы не нарушаются даже в самых крайних случаях. Лист «Песня» («Тега, гуси, тега, лебеди, домой», 1857, гравюра на меди, раскраш., маст. В. Зернова, ГРМ Гр. луб. 3369) по изображению пространства и объемности фигур приближается к искусству «натуральной школы»⁶. Но не становится им. При сравнении гравюры с созданиями «полупрофессионального» искусства, например, «Семик, или Гулинье в Марыиной роще» (1845, гравюра на меди резцом и пунктиром, раскраш., маст. П. Кузьмина, ГРМ Гр. луб. 29348), видна их принципиальная разница. «Семик» — окно в бескрайний мир, который изображен реалистически, хотя и упрощенно. «Песня» дает лишь намек на объем и пространство, сохраняя условность изображаемого мира. Моделировка здесь орнаментальна: ритм линий значит больше, чем движения фигур. Это по-прежнему лубок, а не «наивный реализм».

«Над картинками не измышляли долго и воспроизвели их наудачу <...> фантазию воспроизводил сам народ», — так объяснял «эстетическую» сторону деятельности лубочников Голышев⁷. В этой оценке сталкиваются негативная и позитивная сторона лубочного творчества: копировали образы «наудачу», но копировали «сам народ». «Полсторонние народу» хозяева литографических заведений все же держат у себя работников, хотя бы бессознательно «воспроизводящих фантазию» и полуторавековую традицию народных изображений. «Чуждый элемент» растворяется в народном вкусе, и эта смесь входит в новый, все более дешевый лубок.

Для жителей русской деревни второй половины прошлого столетия гравированные картинки — искусство необычное, нетрадиционное и престижное, при том, что в городе лубок к этому времени превращается в «чепуху для смеха». Для крестьянина развлечение и игра с лубком менее важны, чем любование изображением и украшение избы. Лубки на духовные сюжеты помещаются около божниц, да и остальные занимают в горнице почетное место⁸. Н.А. Некрасов, отводя в поэме «Кому на Руси жить хорошо?» «картинкам» и «портретикам» роль единственной, хотя и не всегда здоровой духовной пищи крестьянина, опирался на рассказы того же Голышева⁹.

Рассуждения некрасовского офени в деревенской лавочке («Давай больших, осанистых, / Грудь с гору, глаз навыкате, / Да чтоб побольше звезд!») находят соответствие и в этнографических наблюдениях. Восприятие «портретиков» крестьянами было сродни восприятию икон. Н.М. Астыврев, побывав в сибирских деревнях в конце 1880-х гг., обнаружил, что на первом месте по распространенности находятся портреты членов царствующей фамилии и сцены из их жизни, затем идут батальные, песенные и

литературные сюжеты, и на последнем месте стоят жанровые и сказочные, то есть те, что раньше были любимейшими разделами светского лубка¹⁰. Новествование деревенский читатель находит теперь в народной книге, многие из прежних лубочных сюжетов ему вепоняты и неинтересны; лубок возвращается к роли «образа» и украшения¹¹. Показательно, что в подписи к лубку «Александр Македонский» (1869, литографский перевод с гравюры на меди, раскраш., маст. В. Морозова, ГРМ Гр. луб. 1716) сообщается не только то, что он «великий завоеватель», но и что «все подданные Александра называли и считали его богом — сыном Юпитера».

Своебразная сакрализация «картинки» иногда приводит к полному отрыву истолкования от реального сюжета. Е. П. Иванов описывает случай, когда в заволжской деревне он наткнулся на персидские лубки с Нижегородской ярмарки. «На одном из них, висевшем в раме под стеклом, была изображена полуобнаженная, сидящая на ковре фигура бородатого мужчины. Я спросил владельца о ее значении. — В бозе почивший император Александр Третий отдыхает после обеда, — серьезно пояснил он мне...»¹².

«Олубочивание» рисунка и раскраски в поздней народной картинке захватывает и бумажную икону. Еще Гоголь юмористически описывал в повести «Портрет» «город Иерусалим, по домам и церквам которого без всякой церемонии прокатилась красная краска, захватившая часть земли и двух молящихся русских мужиков в рукавицах». Покупатели, рассматривающие лубок со «Страшным судом», присутствуют в картинах на ярмарочные темы В.М. Васнецова («Книжная лавочка», 1876, ГТГ) и Е. С. Сорокина («Развал», ГТГ). Возникают и сниженные, юмористические варианты этого популярного сюжета. Лубок «Вот как черти угождают / Добычу свою угощают!» (1860, литogr., нераскраш., изд. И. Покровского, маст. П. Лукьянова, ГЛМ № Б 22886/22) представляет собой шутовской, «веселый» Страшный суд:

Черти добычу свою побрали
Всех угощать по свойски стали
Сам Сатана на верх взобрался
Всем строго распоряжался
Четверых на колесо поместили
Которые души губили
Разбойничали, веселились
Теперь на колесе кружились
Других в обручи поместили
За шею зацепили,
В кандалы скавали
На славу угощали...

Дешевая раскраска превращала не только светские, но и религиозные сюжеты в игру цветовых пятен с контуром и сюжетом, в красочную загадку и вместе с тем в произведение декоративного искусства. Одному из мастеров русского авангарда продающимся на базарах картинки запомнились



Хищные волки, напавшие на проезжающих. 1867 г., грав. на меди, маст. И. Гаврилова, РНБ

как «ангелы и архангелы, "хваченные" анилином вдоль и поперек»¹³. Пример подобного лубка — четырехчастный лист («Небесный Архистратиг Михаил» — «Святый Георгий Победоносец» — «Св. Мученик Трифон» — «Св. Иоанн Воин», (1884, литogr., раскраш., маст. А. Морозова, частное собр.), на котором изображения созданы клубами и полосами фиолетовой и зелено-анилиновой красок, спорящих с литографированным контуром. Широкие кисти крестьянок-цветильщиц превратили «Образ Страшного Суда Божия» (вторая треть XIX в., литogr., раскраш., маст. А. Морозова, частное собр.) в пестрое табло, напоминающее не только о конце света, но и о праздничном «узорочье» расписных прялок и сундуков.

И.Д. Сытин, разворачивая свою программу «облагороживания» лубка, заказал новый «Страшный суд» В.М. Васнецову, однако столкнулся с непредвиденной трудностью. «Васнецов дал для Никольского рынка картину «Страшный суд», но не только не затмил прежнюю, старую картину, написанную на эту же тему неведомым художником, но даже не повлиял на ее сбыт. Очевидно, есть в народном вкусе своя устойчивость, которая слагалась веками и от которой народ отказывается не легко»¹⁴. Тем не менее, в последней трети прошлого века интерес к традиционному сюжету, да и вообще к сюжету, ослабевает. Распространяются переделки прежних лубков, соответствующие новым понятиям о красоте. «Любопытная черта множества <...> картин на темы полународных песен в том, что является в них героям, по которому страдает сердце девицы, либо парень в костюме бравого петербургского дворника, или, еще чаще, неотразимый франт в барском костюме и — верх изящества — пенсне на носу»¹⁵. Нравятся больше те картины, которые «блещут яркостью красок и роскошью деталей, хотя бы сюжеты их ничего собой не выражают»¹⁶.

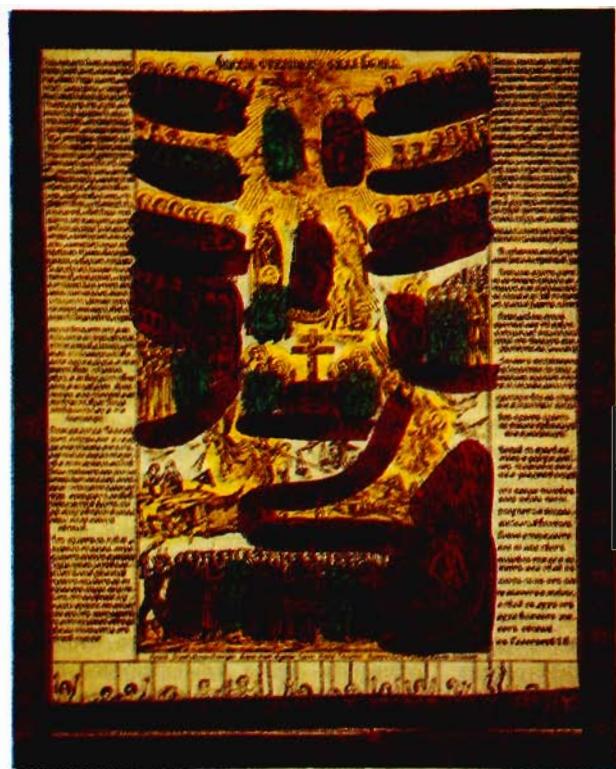
и не говорили уму крестьянина»¹⁶.

Повышенный драматизм «раздирательных сюжетов» позднего лубка отражает кризис интереса к народной картинке. Требования оценки теперь: «святых поменьше, Бовы, Еруслана и Ивана-царевича побольше, песенников помоднее!» «Спрашивают везде все пострашнее и почуднее. А тут все жалостливые и милостивые. В деревне и без того оголтелая скучища»¹⁷. Примеры нагнетания пользующегося спросом страха — лубок «Хищные волки, напавшие на проезжающих» (1867, маст. И. Гаврилова, РНБ 51242) и гравюра с изображением лежащей в буреломе женщины и мужчины, отбывающегося топором от нападающего на него медведя (1859, литogr., раскраш., маст. П. Лукьянова, ГЛМ № Б 22886/32). Последняя сцена озаглавлена диктующими зрителю эмоцию словами «Ужас и отчаяние». Детские воспоминания писателя П. В. Засядимского (1850-е годы) уже описывают переживания над лубками как преимущественно драматические: «А картины!.. Картины решительно были все хороши. Там по глухой, лесной дороге стая волков гонится за проезжающими, там корабль тонет в бурных морских волнах, там посреди кавказских гор генерал Ермолов разбивает черкесов, тут мчится лихая тройка и за ней летит пыль столбом, тут охотники гонятся за оленем, там арабы охотятся на львов... Ах, Боже мой! Как трудно было мне выбирать!»¹⁸

Картинки-украшения занимают в крестьянском обиходе то же место, что прежде лубки. На стенах изб сибирской деревни середины 1880-х годов наблюдателя встречает «всякая смесь, начиная с вырезок из модных и иллюстрированных еженедельных журналов до раскрашенных ярлыков с банок из-под варенья, с пачек вязальной бумаги и этикеток чайных и табачных включительно; в одной избе я с удивлением



Небесный Архистратиг Михаил — Святый Георгий Победоносец — Св. Мученик Трифон — Св. Иоанн Воин. 1884 г., литогр., раскраш., маст. А. Морозова, частное собр.



Образ Страшного Суда Божия. Вторая треть XIX в., литогр., раскраш., маст. А. Морозова, частное собр.

заметил даже золоченый ярлык от сахарной головы, красовавшийся близ зеркала, на ряду с какими-то хромолитографиями среднего достоинства»¹⁹.

Возникает новое, критическое отношение покупателя к лубку. «Большинство картин исполнено довольно грубо и аляповато, краски наложены невозможнно пестро. Хорошо исполненных картин мало,— ходебщики-офици заносят в деревни и на базар только самый выгодный дешевый товар,» — жалуется в начале 1890-х годов крестьянин из Нижегородской губернии²⁰.

Большой интерес представляет относящийся к тому же времени рассказ ткача из Петербурга А. Яковлева о вкусах рабочих разных социальных групп. Приведем его в оригинальной орфографии: «Молодежь абожает больше картины светские юмористические или сатирические и др. За последнее время среди рабочих появляются уже и алеографии как заграничные так и русской работы. [...] Картины претендующие на художественность многие из народа отмечают уже и надо сказать отдают им предпочтение. Лубочники знают это стали за последнее время печатать оные хотя содержание их остается все тоже. [...] Все это я говорил о рабочих по преимуществу бумагопрядильных фабрик сапожных и иных мастерских или по преимуществу тех для которых работа в городе служит побочным делом отхожим промыслом, а потому по своей цели[?] являются типическими представителями провинции. Рабочие же механических заводов мастеровые как-то слесаря, токари и другие имеющие очень мало общего с деревней те являются контрастом в этом отношении. [...] Художественное их чутье настолько развито что вы уже нигде почти ни у кого не встретите лубочных картин. [...] Здесь олеографии и премии к какому либо модному журналу составляют у некоторых необходимое украшение угла или комнаты рабочего. Кроме того вы нередко встретите здесь портреты кого либо из писателей например мне несколько раз приходилось встречать портреты Некрасова, Пушкина Гоголя и других у двух-трех рабочих видел даже Дарвина. [...] Рабочие механических заводов по своему умственному развитию стоят несравненно выше фабричных рабочих, они пользуются большим свободным временем чем их собратья и получают жалованье несравненно выше что отзывается благоприятно на их домашней жизни»²¹.

Содержание лубка перестает быть интересным, форма перестает казаться красивой, а радостное «театральное» возбуждение перед «балагурником» теперь вызывается искусственно, в спектакле «потешной панорамы» — райка²². «Грубые» картины все больше вытесняются хромолитографиями и олеографиями — тиражной полиграфической продукцией, которая представляет собой упрощенный вариант профессионального искусства. Новое «необходимое украшение» заменяет игру и догадку любованием, толкование — назиданием.

Большинство бытописателей и просветителей приветствовало хромолитографию, которая «хотя и дороже простовика, но зато неизмеримо красивее и изящнее»²³. Ей ставилось в заслугу и вытеснение традиционных сюжетов: «Вообще же о современных народных картинках можно сказать, что и по содержанию, и по внешним приемам исполнения они значительно шагнули вперед сравнительно с лубочными картинками позапрошлого века, и хотя в них все еще встречаются вишневые и прочих цветов черти, а рядом с этим искаженные Эдипы и кафешантаные сюжеты, зато нет скабрезностей и цинизма старых картин, нет, или почти нет, изображений чудесных и невероятных явлений»²⁴.

Однако можно встретить и другие мнения. Рецензент первой выставки лубка, устроенной Санкт-Петербургским Комитетом грамотности (29 сентября—28 октября 1891 г.), писал: «Чем дальше, тем чаще и чаще «современность» начинает бить вам в глаза, но наряду с этим вы чувствуете, что так же быстро иссякает струя того народного духа, который был закреплен в лубочных рисунках мастеров из народа. Теперь рисунки красивы, даже изящны, так как на смену литографии пришла уже хромолитография, но... в этих красивых картинках вы уже начинаете замечать то, что замечается и в новой народной песне: поззия куда-то улетучилась, осталась одна спешность да и то зачастую неопрятная. ... Да полно, — говорите вы, — какая тут русская народность?!. В этих пошлых картинках отражается только та трактирная цивилизация, которая и в песне глушит собою источник чистой народной поэзии»²⁵.

Последние десятилетия прошлого века, «когда среди образованного общества стало сильно сказываться сочувственное отношение к наро-

ду»²⁶, стали эпохой целенаправленной борьбы с лубком. В этом просветители-народники смыкались с правительством и с духовной цензурой. Так, сообщалось о проекте художника В. Разводовского устроить передвижные выставки картин в деревнях, с продажей репродукций, призванных заменить лубок. «Таким образом, на борьбу с последним начинают обращать серьезное внимание в высших кругах, но этого мало, нужны более строгие меры. <...> Без официальной помощи никакая борьба со злом невозможна,» — комментирует А.Э. Мальмгрен (сам коллекционер народных картинок)²⁷. Той же мыслью завершает свою статью о лубочных книжках А.В. Арсеньев: «Есть возможность пресечь злоупотребления рыночников, введением более строгой цензуры не только над безнравственными, но и над бес смысленными книгами, ибо голая чепуха есть тоже своего рода умственный разврат и действие ее не менее вредно»²⁸.

Таким образом, «замысловатость» массовой гравюры и литературы прежней эпохи начинает восприниматься образованным обществом как явное, сопротивляющееся прогрессу зло, «умственный разврат». Заменной «лубочности» должно было стать религиозное либо гражданственное благочиние («отчего не несутся в народ картины Репина, Верещагина, Крамского, Сурикова, Поленова?»²⁹).

Растущая популярность профессиональной изопродукции показывает, что бывшая аудитория лубка была склонна принять эту патерналистскую эстетику. Огромную роль здесь сыграло распространение дешевых иллюстрированных журналов. «В деревне теперь нередко можно встретить у крестьян в избах расклешенные по стенам отдельные рисунки и даже целые листы с рисунками из «Нивы», «Сына Отечества», «Всемирной иллюстрации», «Шута», «Будильника» и др., а также и картины-премии этих журналов, важная заслуга которых, по нашему мнению, заключается в том, что благодаря массе выпускемых ими в свет, в виде премий, картины более или менее художественно исполненных, они пробуждают в народе вкус и стремление к более изящному и современному»³⁰.

Простонародный покупатель, обращающийся в новую эстетическую веру, начинал ценить удовольствие от непосредственного рассматривания «шикарной картины» выше, чем творческое переживание перед «причудливым» лубком. Тем самым он включался в новую, мещансскую традицию усвоения культурных ценностей. Эта традиция выше всего ценит прямое, легко постигаемое эмоциональное переживание, приятное либо драматическое. Примером может служить съгинская серия портретов красавиц, взятых из модного журнала и наспех (под изображением кареглазой дамы) помещены слова «глаза как небо голубые») снабженных цитатами из пушкинского «Евгения Онегина» (1887–1878, хромолитогр., ГЛМ № 40222/

49–52). Комментарий к подобным картинкам дает ответ крестьянина на вопрос о цели чтения книг: «Больши всего в нашей местности при чтении народ желает получить удовольствие»³¹.

Процесс утраты народной картинкой своих традиционных сюжетов и следующее за этим вытеснение лубка профессиональной хромолитографией и журнальной иллюстрацией отражает переход от «искусства народа» к «искусству для народа», от самостоительной и творческой интерпретации «картины» к программированию эстетических переживаний. Показательно, что Сытин, начинавший как лубочник, в воспоминаниях, не называя имен, критикует собственные методы создания «народных» картинок и книжек. Последними исчезают лубочные листы религиозных сюжетов³². С 1910-х годов лубок становится достоянием коллекционеров, этнографов и художников.

Примечания

¹ См.: Живая старина, 1995. № 3. С. 52–55.

² Гольшев И.А. Картиное и книжное народное производство и торговля // Русская старина, 1886. Т. XLIX. Март. С. 714–715.

³ Морозов П. Минувший век. СПб., 1902. С. 72. В очерке И. А. Данилина хозяин печатной мастерской прекрасно «ведает, что творит»: «—А то бы, право, отдать песни Костюхе! Сорт ходивший, как плохо ни сделает, все продастся, стало быты и незачем делать хорошо! А тут он дешевле стоить будет» (Данилин И.А. Очерки и рассказы. Т. 1. М., 1901. С. 44, 58).

⁴ И.А. Гольшев сообщал, что типографская продукция (хромолитография), вытеснив дорогие сорта лубка, ничего не могла сделать с низшими, «ибо как работа, так и картинки настолько дешевы, что до сих пор никакие машины не могут в этом отношении соперничать с ними» (Гольшев И.А. Картиное и книжное народное производство и торговля. С. 687).

⁵ Снегирев И.М. О лубочных картинках Русского народа. М., 1844. С. 32.

⁶ Сакович А.Г. Русский настенный лубочный театр XVIII–XIX вв. // Театральное пространство. М., 1979. С. 370.

⁷ Гольшев И.А. Собр. соч. Т. 1, выв. 1. СПб., 1899. С. 52.

⁸ «За Иоакимом Воином, вдруг следовал портрет генерала Гурко, а далее — опять св. Александр Невский <...> Картина Страшного суда висела рядом с изображением момента, когда «Ванька Таньку полюбил», а точнее воспроизведение с натуры «Лестницы, юже св. Иаков видел в сновидении» висело над изображением романического момента, когда «шла девица за водой», а за ней увидался «шарень молодой» (Астырев Н.М. Деревенские типы и картинки. М., 1891. С. 36–37).

⁹ О знакомстве Некрасова и Гольшева см.: Пругавин А.С. Запросы народа и обязанности интеллигентии в области просвещения и воспитания. СПб., 1895. С. 375–376; Рудакова Н.И. Литографская мастерская И.А. Гольшева во Мстере // Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX вв. М., 1976. С. 221–233.

¹⁰ См.: Астырев Н.М. На таежных прогалинах. Очерки жизни населения Восточной Сибири. М., 1891. С. 57–58.

¹¹ «Деревня очень бережет копейку, и истратить деньги на «пустяковину», на «зубоскальство»

или шутку казалось ей зазорным. Иное дело — купить Николая-чудотворца, «Страшный Суд» или Спасителя <...> А так как выбор картины в деревне всегда предоставлялся отцам семейства, старикам, то понятно, почему сатирические картины стояли на втором плане ([Сытин И.Д.] Жизнь для книги. М., 1978. С. 45).

¹² Иванов Е.П. Русский народный лубок. М., 1937. С. 65.

¹³ См.: Повелихина А.В., Коптун А.Ф. Русская живописная вывеска и художники авангарда. Л., 1991. С. 71.

¹⁴ [Сытин И.Д.] Указ. соч. С. 68.

¹⁵ Ветчинский Ч. Народные картины // Мир Божий, 1903. № 12. С. 19–20.

¹⁶ Астырев Н.М. На таежных прогалинах. С. 62.

¹⁷ [Сытин И.Д.] Указ. соч. Изд. 2-е. М., 1985. С. 39.

¹⁸ Засодимский П. Из воспоминаний. М., 1908. С. 23–24.

¹⁹ Астырев Н.М. На таежных прогалинах. С. 63.

²⁰ Нефедов Ф.А. Ответы на вопросы анкеты Н.А. Рубакина «Опыт программы исследования литературы для народа» (1889–1894) // Отдел рукописей Российской Государственной библиотеки (далее — ОР РГБ). Ф. 358, карт. 5, ед. хр. 6. Л. 59 об.–60.

²¹ Яковлев А. Ответы на вопросы анкеты Н.А. Рубакина... (1890) // ОР РГБ. Ф. 358, карт. 5, ед. хр. 19. Л. 34.

²² См.: Соколов Б.М. «Игра с лубком». Художественная система русской народной гравюры и городской праздничный фольклор // Вопросы искусствознания, 4/94. С. 151–168.

²³ Пругавин А.С. Запросы народа и обязанности интеллигентии... С. 232. Появлению хромолитографии «приходится только радоваться, ибо, как известно, хуже прежних лубочных картин ничего быть не могло», — с облегчением пишет Астырев (На таежных прогалинах. С. 54).

²⁴ Петров А. Современные русские народные картинки // Антиквар, 1903. № 11–12. С. 345–346.

²⁵ По поводу выставки народных картин // ПОСРЕДНИК ПЕЧАТНОГО ДЕЛА, 1891. № 2. С. 3–4.

²⁶ Лубочные или народные картинки // Книжный вестник, 1891. № 6/7. Стб. 264.

²⁷ Мальмгрен А.Э. О народных картинках // Антиквар, 1903. № 1–4. С. 40.

²⁸ Арсеньев А.В. Темное царство лубочных книг // Сельское чтение, 1877. № 18. С. 402.

²⁹ Пругавин А. Книгоноши и оффени. (Встречи, наблюдения и исследования) // Северный вестник, 1893. № 1. С. 77.

³⁰ Лубочные или народные картинки. Стб. 266. О массовых журналах в России второй половины XIX века см.: Рейтблант А.И. От Бовы к Бальмонту. С. 97–108.

³¹ Бородулин С.К. (дер. Усадьбы Жиздринского уезда Калужской губ.). Ответы на вопросы анкеты Н.А. Рубакина... (1889) // ОР РГБ. Ф. 358, карт. 5, ед. хр. 1. Л. 11 об.

³² Неожиданное напоминание о религиозном лубке появляется в книге 1930-х годов, посвященной советскому плакату. Автор гневно замечает, что в сатирической картине «Святая соха» «четко и привлекательно <...> показана Богоматерь с ангелочками, наименее интересно, общо и неконкретно — тракторы и новая коллективизация деревни. Не было бы удивительным, если бы в деревне отсталые слои крестьянства вырезывали изображения Богоматери из картины и вешали бы его на стену вместо иконы» (Горощенко Г. Советская массовая картина. М.-Л., 1933. С. 42–44).

Е.П. ГЛАДКИХ

Лев Александрович Кавелин (22.02.1822—22.10.1891) известен российской науке прежде всего как историк и издатель ряда ценных древних актов. Его перу принадлежит около двухсот работ, среди которых исторические и историко-литературные исследования, описание рукописных собраний и отдельных рукописей, издание неизвестных памятников древней русской и южнославянской письменности, книги религиозно-нравственного содержания. Заслуги Л.А. Кавелина были высоко оценены современниками: он был действительным членом и членом-корреспондентом множества российских и зарубежных научных обществ; его научную деятельность биографы характеризовали как «многолетний подвиг жизни», называя ученого «одним из усерднейших исследователей русской старины» [1. С. 724].

При знакомстве с биографией и научным наследием Л.А. Кавелина поражает не только широта его интересов, но и то, что все эти отмеченные талантом и трудолюбием историко-археологические работы были написаны им в свободное от церковного служения время. В 1857 г. Л.А. Кавелин принял монашество с наречением имени Леонида и до конца жизни сочетал научную деятельность с выполнением обязанностей священнослужителя. На его могиле в Троице-Сергиевой Лавре были начертаны слова, которые могут считаться девизом всей его жизни: «Помянух дни древния, поучихся во всех делах Твоих, в творениих руку Твою поучахся» (Пс. 142, 5).

Публикации, отражающие интерес Кавелина к изучению народного быта, появляются в 1844—1845 гг., когда он, будучи офицером лейб-гвардии Волынского полка, сотрудничает в издании С.О. Бурачка «Маяк, журнал современного просвещения, искусства и образованности в духе народности русской». В «Маяке» Кавелин наряду со стихотворениями, переводами, рецензиями и очерками помещает несколько интересных статей по славянской этнографии, написанных в основном на украинском материале. Интерес к народной культуре объясняется не только славянофильскими взглядами автора, но, возможно, и влиянием семьи Киреевых, с которой Л.А. Кавелин был хорошо знаком, а преобладание малороссийского материала — известными пристрастиями издателя С.О. Бурачка. Период увлечения этнографией был недолгим, и с 50-х гг. из-под пера Кавелина появляются только произведения исторического и агиографического плана. Лишь через четверть века о. Леонид вновь вернулся к этнографической тематике, и в «Записках Русского географического общества по Отделению этнографии» была напечатана подготовленная им областная карта трех автокефальных славянских церквей на Балканском полуострове с его комментариями [2].

Статьи Кавелина в «Маяке» представ-

Лев Александрович Кавелин (архимандрит Леонид)

К 175-летию со дня рождения

ляют большой интерес и как ранние публикации украинского и русского фольклорно-этнографического материала, и как попытки воссоздания славянской языческой мифологии, в которых позиция автора близка к «мифологической» школе.

Самой ранней этнографической работой Кавелина может считаться «Отрывок из дневника закавказского офицера. Дербент», датируемый апрелем 1841 г. В статье рассказывается о поверьях, связанных с могилой сорока мучеников в Дербенте, и о легендах об Искандере, которому жители Баку приписывают сотворение Каспийского моря. Там же приводится легенда о создании дьяволом города Дербента: «По преданию Рустам («восточный Геркулес». — Прим. Л.А. Кавелина), победивший шайтана (дьявола), приказал ему построить

этот город в три дня. Дьявол наносил глину и камней и бил по ним хвостом до тех пор, пока они не превратились в готовые дома. Потом дьявол влез на их крышу и также долго бил хвостом. Домы поотделились и стали так, как мы их теперь видим, в круtyх и тесных улицах, которым дал направление хвост шайтана» [3. С. 36—37].

В статье «Исследование народных преданий Малороссии» Кавелин на основе анализа текста «Песни о Купайле», записанной им на украинском языке и переведенной на русский, делает вывод, что язычники, жившие на территории Малороссии, чтили Радугу, Денницу, Купайлу и Месяц как божества, причем Купайло был сыном Месяца и Денницы, а Заря и Радуга — двумя подругами. Пытаясь реконструировать языческие представления славян, автор предполага-



Архимандрит Леонид (Л.А. Кавелин)

гаєт, что Коляда, Палькопы и Купайло были добрыми божествами, а Мавки — нимфами неизвестных богов. По мнению Л.А. Кавелина, смешение языческого обряда с днем памяти св. Иоанна Крестителя способствовало сохранению самого обряда, но влекло за собой забвение особых праздничных песен, поэтому купальские песни встречаются относительно редко [4].

Некоторые из реконструкций в области славянской мифологии и интерпретаций фольклорных текстов, предложенные Л.А. Кавелиным, с точки зрения современной науки кажутся натянутыми или наивными. Однако подобные выводы, основанные на доступных в то время автору источниках, наглядно отражают состояние изученности славянских древностей в середине XIX в.

В своей следующей статье «О сверхъестественной магии» Л.А. Кавелин вновь обращается к обрядности дней Ивана Купалы и Аграфены Купальницы, в основе которой, по мнению исследователя, лежат древние языческие верования. Здесь же он приводит вариант обряда «Похороны кукушки», записанного им в Подмосковье: «...для этого употребляют красивый цветок, называемый *кукушечки слезки*: делают из двух таких цветков род кукол, обвертывая их разноцветными тряпками; потом наклоняют верхушки двух молодых берез и завивают на них венки, соединяя их между собою; кукол помещают в середине венков; потом две девушки проходят сквозь свод, образуемый живыми деревьями, меняются крестами, и с той минуты называют друг друга до следующего праздника *кумами* (*кумятся*), куклы остаются на березках до Троицына дня; тогда раззываются венки, и куклы зарывают в землю» [5. С. 142].

В статье «Гаданья малороссийского народа», фрагменты из которой предлагаются читателям» Живой старины», Л.А. Кавелин помещает записи гаданий в день св. Екатерины (24 ноября ст. ст.) и св. Андрея (30 ноября ст. ст.) [6]. Эта публикация интересна не только материалом самих гаданий, но и небольшими рассказами о том, как каждое гадание сбывалось в реальной жизни, причем один из рассказов практически полностью повторяет сюжет пушкинского «Метели».

В одной из ранних работ, посвященных природе суеверий русского народа, Кавелин, говоря о важности изучения нравов, обычая, и языка народа, утверждал, что для этого необходима «любовь к правде и славянскому народу» [7. С. 1]. В своей собственной научной деятельности Л.А. Кавелин руководствовался именно этими чувствами.

Литература

1. Кавелин Л.А. (некролог) // Исторический вестник. 1891. Т. XLVI.
2. Леонид, арх. Объяснение к областной карте З-х автокефальных Славянских церквей на Балканском полуострове // Записки Русского географического общества по Отделению этнографии. 1871. Т. 4. С. 609—619.
3. Л.«еонид» К.«авелин». Отрывок из дневника закавказского офицера. Дербент // Маяк. журнал современного просвещения, искусства и образования в духе народности русской. 1845.

Т. XIX. Раздел «Смесь». С. 23—39.

4. Кавелин Л. Исследование народных преданий Малороссии // Маяк. 1844. Т. XV. Раздел «Смесь». С. 31—35.

5. Л. К.«авелин». О сверхъестественной магии // Маяк. 1845. Т. XX. Раздел «Критика». С. 118—147.

6. Кавелин Л. Гаданья малороссийского народа // Маяк. 1844. Т. XVI. Раздел «Смесь». С. 11—15.

7. Кавелин Л. Враждебные действия злых духов против человека // Маяк. 1844. Т. XVI. Раздел «Материалы».

Из статьи Л.А. Кавелина «Гаданья малороссийского народа»

В день св. Екатерины варят кашу, выходят в полночь на двор и, влезши на ворота, кличут суженого есть ее; на этот призыв суженый непременно явится; убивают гуси и по найденным зобу его зернам предсказывают о будущем где: урожай или неурожай; наконец, в приготовленной для этого в горшках земле садят ветки вишен, которые поливают каждый день до Рождества Христова; а когда какая-нибудь из этих веток даст цвет, то значит, посадившая ее девочка выйдет в наступающем году замуж...

На день св. Андрея существуют в Малороссии разные гаданья <...> девчата пекут из пшеничной муки пампушки, соединяя их между собою по две, и, назвавши одну именем своей подруги, а другую своим собственным, несколько таких пар раскладывают на чисто накрытом столе; потом впускают собаку, и чью пампушку она наперед схватит, та девочка прежде выйдет замуж и т.д.

Эта забава принята даже в некоторых благородных домах; ей обыкновенно сопутствуют невинные шутки и смех, потому что мужчины стараются в этот день так накормить собаку, чтобы она не имела охоты есть балабушки, или намазывают их волчьим жиром: впущенная собака, почувствовав его запаха, начинает выть или визжать и такой балабушки никогда не тронет...

Второе гаданье состоит в том, что берут восковую свечу с толстым фитилем, длиною в четверть локтя; прилепят ее одним концом к потолку избы, под ней на полу или на столе ставят миску воды, после чего зажигают свечу с нижнего конца; тающий воск, сплавляя каплями в подставленную с водой чашу, издает различные тоны, то короткий-урывистый, то сноса протяжный; первый означает слово «нет», второй — «пойдет». По запалении свечи одна из загадывающих особ спрашивает: «Скажи, свечка, такая-то девчата выйдет ли в будущем году замуж?»; если тон капли тающего воска будет протяжный, ответ утвердительный, если короткий — противоречавший.

<...> Делают маленькие восковые свечки, прилепляют их на тонких маленьких лепешках, тоже из воска, носящих название загадывающих особ; по зажжении свечек спускают их в воду, налитую в чашу, осторожно, чтобы не потонули; оставленные сами себе, они плавают на поверхности; две сплавившиеся одна с другой означают, что и особы, на них загадывавшие, скоро также будут жить в паре.

<...> Тремя шапками накрывают: од-

ной чепец, другой ленту, третьей крестик или образок; девочка, не зная, что под которой спрятано, поднимает одну из шапок и, судя по тому, что под ней окажется, предсказывает свою будущность так: если чепец — выйти замуж; если лента — оставаться в девушких, если образок — быть монахиней.

<...> Прибежать под окно чьей-нибудь хаты и подслушать первое слово, которое, если будет хотя бы близкозначительно с словами «пойдешь», «пойти» и т.п., считается предсказанием, что подслушавшая скоро выйдет замуж, когда же, напротив, слово близкозначительно с выражением «сидеть» [это] означает, что подслушавшей дивчате замужем не быть.

<...> Завязывают гусаку глаза ипускают по избе среди собравшихся дивчат, которую из них он клонит или дотронется, та в наступающем году выйдет замуж и т.п.

<...> Несколько дивчат сбегаются к колодцу и достают со дна его горсти грязи и, смотря по тому, что которая из них найдет в этой грязи, предсказывает ремесло своего будущего мужа; <...> если кусок дерева, будет плотник, железа — кузнец, если нитку — сапожник или портной, если одна чистая грязь — горшечник и т.д.

<...> В вечер дня св. Екатерины девчата завязывают в передники горсть конопляного семя и оставляют его там до дня св. Андрея; в вечеру в день этого святого развязывают узелок, заключающий семя, и, рассевая его по полу, припеваю:

Андрію, Андрію,
Я на тебе конопли сію
Запаскою* волочу
Бо замуж хочо
А нех буду знати
З ким их буду брати.

После сего в ночи должен присниться нареченный.

<...> Каждая из дивчат печет себе лепешки, мешая для этого тесто из ложки пшеничной муки, соли и целой ложки воды, и на св. Андрея наполнившись целый день, в вечеру ложится спать, ограничивающей ужин этими лепешечками. Соль производит жажду, а суженой должен присниться, подающим воды, и утолить ее.

<...> Когда девочка останется одна в доме <...> тогда, сняв с себя рубаху и оставивши ее, должна обежать около хаты и, когда вернется на то место, где оставила рубаху, застать стоящего или сидящего над ней своего суженого.

Это последнее гаданье почитается за самое верное, хотя и употребляется редко; рассказывают на счет его следующую сказку. Одна купчиха посоветовала своей работнице употребить его; сия последняя, обежавши около хаты, застала, что над ее рубахой стоит сам хозяин; оскорбленная этим, она укоряла хозяйку, что она дозволила себе эту шутку; но та в смущении предсказала работнице, что она по смерти ее выйдет замуж за купца — ее хозяина; действительно вскоре купчиха заболела и умирая, просила свою работницу, чтоб она делала частые поминки о ее душе; овдовевший же купец скоро женился на своей работнице.

* Запаска — льняная плахта, которую девчата вместо исподници обвязывают вокруг стана, привязывая поясом.

В.Г. СМОЛИЦКИЙ

Анекдоты из жизни братьев-близнецов Б.М. и Ю.М. Соколовых



Борис и Юрий Соколовы — гимназисты

Братья Соколовы — Борис Матвеевич (1889—1930) и Юрий Матвеевич (1889—1941) — замечательные ученые-фольклористы, создатели целой школы собирателей народного творчества. В своей деятельности они продолжили традиции русской фольклористики с ее настойчивым интересом к личности певца и сказочника, к среде бытования произведений фольклора, с ее стремлением видеть в этих произведениях не только отзвуки прошлого, но и живой голос настоящего. Уже их первый сборник «Сказки и песни Белозерского края» (Москва, 1915), составленный после студенческих поездок в Кириловский и Белозерский уезды Новгородской губернии (ныне районы Вологодской области) вошел в золотой фонд науки. Ими была организована трехлетняя экспедиция (1926—1928) в бассейн Онежского озера по следам Рыбникова и Гильфердинга. Собранные материалы дали возможность проследить жизнь былевого эпоса с середины 60-х годов XIX века до 20-х годов XX века. Братья Соколовы организовали в 1921 году в Саратове специальный музей, показавший страшную картину голода в Поволжье, а также борьбу с ним, создали в Москве музей народоведения, основали фольклорный отдел Го-

сударственного литературного музея. Они руководили журналами «Этнография», «Художественный фольклор», «Советский фольклор», подготовили плеяду крупных специалистов. Их ученики не потеряли своего значения и по сей день.

Открытость, отзывчивость, умение наладить контакт с представителями любой социальной группы, живой интерес к человеку неизменно помогали им в работе с людьми и снискали дружеское расположение к себе всех, с кем они встречались. Соколовы были прекрасными педагогами, уверенно владели студенческой аудиторией. Душевное обаяние, демократизм и доброжелательность в отношениях со своими младшими «коллегами» делали их любимцами каждого нового курса. По словам писателя Р. Березова, ученика Юрия Матвеевича, лекции последнего «были праздником для студентов» (Березов Р. Лебединая песня. М., 1991. С. 224).

Анекдоты об удивительном сходстве двух братьев начали распространяться еще при их жизни, приобретая черты фольклорной несказаночной прозы и продолжая жить в студенческой и преподавательской среде нескользко десятилетий после их кончины. Так, сюжет эпизода «Пожаловалась» мне рассказывала Э.В. Померанцева. Случай, близкий рассказу «В глазах двоится» я слышал от С.М. Бонди, причем в таком занятном изложении, что считаю небезынтересным его здесь воспроизвести. Группа преподавателей отправилась в ресторан «Арагви», чтобы отметить какое-то торжество. Среди приглашенных были и Соколовы. Заняв столик, профессор Н.К. Гудзий, историк древнерусской литературы, заметил, что некий посетитель в испуге уставился на братьев. «Вероятно, решил, что у него в глазах двоится», — сказал Николай Каллинникович. — Надо пойти и успокоить его». Он подошел к соседнему столику. «Не волнуйтесь, пожалуйста: это близнецы, — объяснил он гражданину. «Все четверо!» — воскликнул тот.

Сюжеты о близнецах широко бытуют в мировом фольклоре. По большей части братья выступают антагонистами. Рассказы о Б. и Ю. Соколовых неизменно подчеркивают их горячую взаимную любовь, дружбу, абсолютную «взаимозаменяемость».

Эти анекдоты были записаны Юрием Матвеевичем и хранятся теперь в РГАЛИ (ф. 483, оп. 1, ед. хр. № 8). Некоторые из них публикуются ниже.

ВИКТОР ГЕРШОНОВИЧ СМОЛИЦКИЙ,
канд. ист. наук; Государственный республиканский центр русского фольклора (Москва)

А может быть, перепутали?

Юра и Боря очень волновал вопрос, не перепутали ли их в самом детстве. Их успокаивали: как только родились близнецы, Юре, чтобы не спутать, была повязана на руку красная шерстинка, а на конвертик — голубая лента.

Но иногда их одолевали сомнения: а вдруг шерстинка развязалась и ее по ошибке повязали другому, так что в действительности Юра — Боря, а Боря — Юра.

Кармашки

Когда Юра и Боря стали ходить, им подарили по кармашку с вышитыми на них именами. Все бывшие в доме считали своим долгом посмотреть близнецов и непременно спросить: «Ты кто — Юра или Боря?»

Близнецам это надоело. В ответ на докучливые вопросы они молча стали показывать надписи на своих кармашках, удивляясь недогадливости взрослых.

Это не я

Сходство близнецов доставляло много удовольствия ученикам из гимназии, особенно ученикам в старших классах. И близнецы должны были практически ежедневно разыгрывать для товарищей комедию ошибок. В гимназии даже существовал своеобразный тотализатор: Юрий или Борис.

В течение всех гимназических лет они всегда сидели рядом: Юрий направо, Борис налево. Но по просьбе класса, чтобы отвлечь внимание учителей от урока, менялись местами и создавали путаницу, которую учитель не в силах был разрешить без их помощи.

Стоило Юрию и Борису сойти со своих мест, как учителя терялись и не знали, который перед ними из братьев.

Однажды, в конце четверти, учитель математики Василий Васильевич Добрянский увидел, что нет отметки у Бориса. А самого Бориса не было в классе. Юрий вызвался сбегать за ним.

Через несколько минут дверь отворяется и вбегает запыхавшийся Соколов.

Добрянский обрадованно встречает его:

— Это ты?

— Нет, это не я, а брат, — в попыхах отвечает Юрий.

Профессор поймал

Профессор психологии и логики Георгий Иванович Челпанов только что перешел в Московский Университет, когда братья Соколовы поступили туда студентами. Он, кажется, был единственный профессор факультета, с которым братья Соколовы не были лично знакомы до этого.

Борис выдержал экзамен по логике. Юрий пошел экзаменоваться через два дня.

Юрий отвечал уверенно и гладко, но вдруг стал замечать, что профессор, с ехидной усмешкой, перебирает экзаменационные листочки:

— Довольно. Я прекращаю экзамен.

— Как? Почему?

— Вы у меня уже держали.

— Да нет же, уверяю Вас.

— Не пытайтесь меня обманывать. Я вас прекрасно узнал. Вы хотите держать за товарища.

— Но, позвольте, профессор, я вам все объясню.

— Нечего тут объяснять. У меня исключительная зрительная память. Это всем хорошо известно.

— Георгий Иванович, два дня назад у вас экзаменовался мой брат. Он на меня очень похож.

— Такого сходства быть не может.

— Георгий Иванович, допросите меня до конца, а я потом приведу вам моего брата.

— Хорошо, если это доставляет вам удовольствие, но все-таки ваша уловка не удастся. Память моя меня никогда не обманывает.

Но экзамен еще не кончился, как вдруг открывается дверь и выглядывает испуганное лицо Бориса. Он был встреможен затянувшимся экзаменом брата. Профессор оглянулся на дверь и развел руками. Юрий был реабилитирован.

А Челпанов в течение года рассказывал всему факультету о том, как ему изменила его испытанныя зрительная память.

Разъездная труппа

Это было в 1908 году. Группа студентов организовала спектакль. Водевиль был сочинен Борисом Исааковичем Ярхо и Надеждой Владимировной Гиляровской совместно с другими товарищами. Действие было приурочено к бытовому фону начала XIX века.

Главный интерес пьесы заключался в приключениях двух близнецов, которых путали их невесты. Оба близнеца были одеты совершенно одинаково, в традиционный костюм Евгения Онегина.

С этим спектаклем группа разъезжала на Святках по литературным и профессорским домам Москвы. Повсюду устраивались пари по распознанию близнецов.



Б.М. Соколов после окончания университета

Перехваченное свидание

Гимназистом пятого класса Юрий влюбился в сестру своего товарища Таню Р. Борис знал обычное место пылких признаний своего брата: за тяжелой оконной портьерой. Увидев, что Таня уже тихонько подошла к окну, он юркнул тоже за занавеску и выслушал то, что собственно относилось к его брату.

Яблочко

Коронным номером веселых выступлений близнецов в дружеском кругу родных и знакомых было «Яблочко».

Обычно, даже за последнюю зиму (перед смертью Б.М. — В.С.) несколько раз, Борис и Юрий надевали на себя шляпы, брали тросточки под мышку и выходили к гостям с совершенно одинаковыми жестами и позами, исполняя куплет Беранже:

Как яблочко румян,
Одет весьма беспечно,
Не то, чтоб очень пьян,
Но весел бесконечно.
Есть деньги — прокутит,
Нет денег — обойдется,
И сам с собой смеется.
«Да ну их», — говорит.
«Вот, — говорит, — потеха,
Ей-ей, умру со смеха.
Ха, ха, ха, ха, ха, ха».

Куплет и ухватки были разучены близнецами еще в детстве во время масленичного народного гуляния в Манеже.



Ю.М. Соколов после окончания университета

Разговор с самим собой

Бал в Благородном собрании. Грузинский студенческий вечер. Каждый из близнецов танцевал со своей дамой. К концу вечера близнецы совсем потеряли из виду друг друга. Дама Юрия уехала. Он пошел разыскивать Бориса, чтобы ехать домой. Нигде не мог найти.

Наконец на лестнице видит его и машет ему рукой:

— Куда же ты пропал?

Тот молча отвечает ему тем же движением, и в руке такая же пара перчаток.

Только тогда Юрий заметил, что стоит перед зеркалом.

* * *

Совсем недавно, через 20 лет после этого случая, произошло нечто подобное. После заседания этнографической секции ВОКСа Юрий, выйдя в вестибюль, в полуслучае увидел Бориса:

— Что же ты не одеваешься?

Сторожиха сначала удивилась, затем рассмеялась. Опять зеркало!

«Адельфой»

Когда близнецы были на первом курсе, то профессор латинской литературы Михаил Михайлович Покровский избрал для комментированного чтения «Адельфой» [«Близнецы»] Теренция, доставляя себе и слушателям особое удовольствие слушать перевод (исполняемый) московскими близнецами пьесы о римских близнецах.



Ю.М. Соколов. 1940 г.

Неутомимые Соколовы

В Университете Соколовы отличались своей общительностью. Товарищи их любили и постоянно обращались к ним за помощью: то с просьбой перевести тот или другой текст, то разъяснить непонятное на лекции, то — очень часто — наметить схему доклада на каком-либо семинаре. Иногда эта товарищеская нагрузка была чрезвычайно велика, но обижать товарищей не хотелось. И братья облегчали друг другу работу: когда один увидит, что брат уже устал, говоря с кем-нибудь из студентов, подходил к нему, быстро входил в курс беседы и незаметно переменившись местами с братом, как ни в чем не бывало продолжал беседу за него. Товарищи удивлялись неутомимости братьев.

Заметают следы

В 1908 г. братья поехали в экспедицию в Белозерский край. Пришлось плыть по Шексне на маленьком пароходике. В первом классе были заняты всего две каюты, одна — братьями, другая — какой-то важной дамой. С дамой этой братья скоро познакомились, так как встречались с ней за обедом. Оказалась она княгиней Ш.

Однако знакомство чуть было не прервалось из-за неприятной случайности.

Один из братьев перед обедом уединился в кабинет специального назначения и заперся, как подобает, на крючок. Вдруг кто-то рванул дверь резким

сильным движением, крючок отлетел, и перед смущенным взором студента предстала величественная фигура княгини. Княгиня гневно крикнула: «Надо же как следует запираться», — и захлопнула дверь.

Долго думали близнецы, как спасти положение. Время подходило к обеду, а для без вины виноватого было, конечно, совершенно невозможно встретиться с княгиней после всего, что произошло.

Но близнецы нашли выход. Они энергично принялись за свой туалет, подстригли друг у друга бородку и усы, надели одинаковые воротнички и галстуки, доведя до идеальной точности свое природное сходство.

Совершенно непринужденно вышли они к обеду и, как всегда, стали оживленно разговаривать с княгиней. Она пытливо смотрела то на одного, то на другого, но, по-видимому, так и не нашла виноватого. Братья говорили наперебой, а их собеседница лишь время от времени прикусывала губу.

Архиерейское наваждение

В 1909 г. братья Соколовы приехали во время своей экспедиции в г. Кириллов. Юрий остался в гостинице, чтобы устраивать хозяйственные дела, а Борис со старшим братом Василием пошел в монастырь к архиерею, чтобы попросить его разрешения осмотреть монастырь и ризницу. Юрий прождал час братьев, а затем решил тоже отправиться к архиерею. Ему указали крыльце, но из коридора было несколько дверей. Юрий постучал в одну. Вышел седоватый священник в подряснике.

— Как пройти к владыке?

Старичок как отпрянет в испуге:

— Да вы только что у меня были, — и, крестясь, быстро стал закрывать дверь. Пришлось через запертую дверь разъяснять, что приехали два брата-близнеца, очень друг на друга похожих.

На следующий день братья пошли смотреть на архиерейское служение и встали перед самым алтарем. Архиерей во всем своем пышном облачении во время выхода хотел благословлять, да, увидев близнецов, так и остановился с дикирием и трикирием в руках, не смогши скрыть своего удивления напугавшему его накануне сходству.

Люди ли

В 1908 г. в д. Терехове-Малаховой Белозерского края близнецы производили при помощи фонографа записи. Один старый-старый старик сидел против фонографа, слушал, как тот воспроизводил только что пропетую песню, и, глядя на стоящих по сторонам фонографа близнецов, произнес:

— Да вы сами люди ли?

Странный жених

На свадьбе Бориса было много народа. После обеда все поехали на вокзал проводить молодых. Тетя Веры Юльевны (жены Бориса), распрощавшись с Верой, осталась дома. Входит она в гостиную и видит там Бориса. Страшно обеспокоенная, она начинает в волнении говорить:

— Что же вы делаете? Ведь Верочка уже уехала. Почему вы остались? Что произошло? Неужели что-нибудь произошло между вами?

— Нет, я сейчас поеду проводить Верочку и спутника ее жизни.

— Какого спутника жизни? Боже мой, что такое случилось?

Видя, что тетя не на шутку расстроилась, Юрий принужден был разъяснить недоразумение.

Бегство из тюрьмы

В конце 1920 г. по недоразумению Борис был неожиданно арестован в Саратове и в начале 1921 г. привезен в Москву* и посажен в Бутырскую тюрьму. Юрий часто приносил ему передачи. Однажды он заметил, что человек из числа тюремной стражи, принимавший передачи, как-то особенно пристально стал всматриваться в него, затем куда-то в явном беспокойстве выбежал и очень быстро вернулся, но уже с улыбающимся лицом.

— Гражданин, с вами могло быть очень плохо. Я вас принял за вашего брата. Думаю, как это он сумел бежать. Пшел проверить: он там.

Привет из тюрьмы

За время своего месячного сидения в Бутырской тюрьме Борис не терял бодрости духа, поднимал настроение заключенных, читал лекции и доклады, декламировал Пушкина и даже сочинял стихи. Товарищи по несчастью всей душой привязались к веселому и бодрому профессору. Через некоторое время по выходе из тюрьмы Борис уехал обратно в Саратов. Как-то на улице к Юрию в объятия бросается совсем незнакомый ему гражданин и рыдаю говорит, что он только что тоже освобожден, но все, кто остался в камере, просили непременно повидать профессора Соколова и передать привет из тюрьмы. Узнав же, что он обнимает не Бориса, а незнакомого ему человека, гражданин был чрезвычайно переконфужен.

В глазах двоится

В 1920 г. Юрий пристрастился к карточной игре в доме одного из своих

* Далее в рукописи зачеркнуто: «и посажен в ВЧК». Через некоторое время с Лубянки он был переведен».

друзей. Там бывал один человек, не особенно далекий, почти всегда немногого навеселе.

Однажды Юрий повел туда приехавшего из Саратова Бориса. Хозяин дома предложил подшутить над упомянутым гражданином. Шутка оказалась еще более эффектной, чем предполагали.

Когда Н вошел в комнату, Юрий спрятался за портьеру, а Борис стал разговаривать с намеченной жертвой, как будто он был с ним знаком, хотя виделся с ним первый раз. Гость принял его за Юрия и, не замечая подмены, не замедлил вступить с ним в обычный спор по общественным вопросам.

В самый разгар спора, когда мнимый Юрий, увлекшись, вскочил с кресла и, пытаясь убедить своего собеседника, стал перед ним на фоне портьеры, из-за портьеры незаметно вышел настоящий Юрий и стал в одинаковой позе с Борисом. Собеседник в испуге откинулся в кресле и, вытаращив глаза, дико закричал:

— Иван Алексеевич, у меня двоеятся в глазах.

И хозяин, и все гости были так напуганы этой чересчур удивившейся шуткой, что все втроем стали успокаивать совершенно обезумевшего гостя.

— Да их двое! — кричит хозяин.

— Да нас двое! — кричат сами близнецы.

— Да, верно же, их двое! — убеждает хозяин.

А гость вместо того, чтобы успокоиться, еще больше теряет под собой почву.

Когда, наконец, он все-таки взял в толк, что перед ним действительно двое: близнецы — двойники, — сели за преверанс. Но Н беспрестанно ремизился.

Карточный долг

Через несколько месяцев в том же доме Юрий проигрался в «железную дорогу» и задолжал тому же партнеру, которого когда-то так напугал своим братом.

Как быть? Получки, жалования еще не было, а сесть за стол, не выплативши долга, не удобно. Юрий попросил хозяина выдать его за Бориса. На этот раз ему очень повезло и, отыгравшись, он вернул всю сумму партнеру со словами: «Брат просил передать вам свой долг».

Экзаменатор в двух лицах

Как-то последней зимой Юрий запоздал домой в приемный день. Одна студентка, которой во что бы то ни стало хотелось проэкзаменоваться, долго дождалась профессора. Валентина Александровна Дынник-Соколова (жена Ю.М. — В.С.) сжалась над бедной студенткой и попросила сидев-

шего в другой комнате Бориса проэкзаменовать. Борис вышел к студентке, расспросил, что она к зачету прочитала, и по ее ответу быстро догадался, по какому курсу она пришла за зачетом. В середине беседы раздается звонок и Борис слышит, что в переднюю вошел Юрий. Он вышел к брату, тихо сказал ему, на каком вопросе оборвал экзамен. Юрий, войдя в кабинет и сев в кресло, стал как ни в чем не бывало продолжать начатую не им беседу. По окончании экзамена Борис вошел опять.

— Неужели вы не заметили, что вас экзаменовали двое?

Студентка была ошеломлена.

Неожиданный заместитель

Весною 1930 года, когда Борис уехал в колхоз, он попросил Юрия заместить его во 2-ом Университете (ныне Московский педагогический университет. — В.С.). Несколько студентам это было известно, но большинство аудитории этого не подозревало. Когда Юрий вошел на кафедру, студенты не заметили, что перед ними другой профессор.

Лишь только он произнес первую фразу: «Брат Борис Матвеевич, уезжая в колхоз, просил меня его заместить...», как студенты повскакали со своих мест, и в аудитории воцарился невообразимый шум и смех. Выждав некоторое время, Юрий сказал:

— Товарищи, вам, я понимаю, сейчас невозможно спокойно слушать лекцию. Поэтому даю вам пять минут на подробный сравнительный анализ. Присмотритесь ко мне, сравните мои жесты и интонации с братом, а затем приступим к работе.

И в течение пяти минут Юрий принужден был занять студентов рассказами из своей сорокалетней комедии ошибок. И лишь Юрий приступал к лекции, замечалось движение на скамьях: то, оказывается, Юрий Матвеевич совершенно так же, как Борис Матвеевич, разводил руками, то так же хмурил лоб, но наконец вся аудитория не выдержала и разразилась дружным смехом вместе с догадавшимся о причине этого лектором, когда Юрий Матвеевич вдруг машинально вынул из кармана маленьку гребеночку и расчесал свою бороду точь-в-точь как Борис.

Пожаловалась

В 1928 году по возвращении из фольклорной экспедиции одна из сотрудниц, ученица Юрия, привыкшая ездить вместе с ним, а на этот раз ездившая с Борисом, пришла на квартиру к Юрию рассказать о своих впечатлениях. Она прошла в комнату и увидела его за письменным столом.

— Ну, каковы ваши впечатления?



Б.М. Соколов. 1924 г.

Как вы довольны поездкой?

— Я, Юрий Матвеевич, очень довольна, собрали множество материалов, я видела очень много интересного, но... — замялась она, — я все-таки как-то больше привыкла к вам. С Борисом Матвеевичем хорошо было, конечно, но, только не говорите ему, он как-то более суров, что ли... С вами мне было приятнее...

— Ну, спасибо за откровенность, ведь я-то Борис, — рассмеялся он к неописуемому ужасу сотрудницы. Та от смущения смогла только расплакаться.

Общество близнецов

В 1924 году братья Соколовы были приглашены в Биологический институт (профессора Кольцова) на вечер близнецов. Там было собрано 18 пар близнецов разных возрастов. По общему признанию пальму первенства по сходству получили братья Соколовы. Следующей парой были два молодых врача совершенно одинаковой специальности, далее две сестры математики. По инициативе Соколовых было организовано общество московских близнецов, причем двойным председателем была избрана пара Соколовых, товарищем председателя — пара медиков, секретарем — пара математиков. Все 18 пар были засняты. В институте должна была храниться копия фильма.

Сотрудниками Евгенического общества Соколовы были подробно измерены и обследованы, и сведения о них, правда, без указания имен и фамилий, были использованы для коллективного труда, изданного обществом.

В. В. ГОЛОВИН

В Финляндии всегда было много русских — здесь стояли военные гарнизоны, торговали русские купцы, летом из России наезжали дачники. После революции осели многие эмигранты, кронштадтские беженцы — участники подавленного, так называемого «кронштадтского мятежа» 1921 года, сумевшие по льду Финского залива добраться до соседней страны. И сейчас здесь живут несколько сот русских, которые называют себя красноселами или их потомками.

Несколько лет назад мне посчастливилось познакомиться с одним из них — Олегом Михайловичем Шарину, потомственным жителем Красного Села (русского деревенского поселения в Финляндии). С тех пор, в течение пяти лет, я выезжал в Финляндию изучать фольклор и этнографию русского села, просуществовавшего здесь с начала XVIII века до 1944 года.

История русской деревенской колонии в Финляндии начинается сразу после петровских побед в Северной войне. Граф Григорий Петрович Чернышев получает на вновь приобретенных Россией территориях на Карельском перешейке угодья и переселяет сюда, в место Куурёла (40 км от Выборга), в 1710 году из своего Череповецкого имения 20 семей. Из них оказалось на месте будущего Красного Села (Куурёла), 5 семей в Новой деревне (Kangaspelto), 4 в Паркино (Parkkilla). Позже к трем русским деревням прибавилась еще одна — Развоз (Sudenja), в которой обосновались, предположительно, пять семей костромичей.

В 1745 году Г. П. Чернышев завещал село своему сыну, сенатору П. Г. Чернышеву, впоследствии оно сменило много владельцев, и только в 1878 году эти земли окончательно покупает финская земельная управа, у которой жители Красного Села получали землю в полное наследственное владение.

Жителям русской колонии было даже невдомек, что село в разные времена было предметом споров, начавшихся с момента перехода Выборгской губернии к Великому Княжеству Финляндскому в 1811 г. Парадокс ситуации заключался в том, что земли, на которых жили русские, «экономически» подчинялись Сестрорецкому оружейному заводу, правовому субъекту России, но относились к Выборгской губернии, где действовали законы Финляндии, обладавшей серьезной автономией и, соответственно, весьма специфической законодательной и судебной властью. Дело доходило до курьезов, когда предлагались «проекты» съехать крестьянам Красного Села «...до середины поста 1828 года на другую территорию...» (имеется ввиду в Россию). К счастью споры «верхов» не коснулись красноселов. Тяжбы остались на бумаге и были неведомы крестьянам. Кроме того, финское и русское законодательство в совокупности защищало русских крестьян от всяких потрясений — с начала XVIII века переселенцев из России здесь нельзя было продавать; как граждане Финляндии они достаточно свободно обзавелись собственной землей, их не коснулась рекрутчина, а затем и сроч-

Русские старожилы Финляндии

Олегу Михайловичу Шарину, потомственному жителю русского села в Финляндии, моему большому другу и памятливому рассказчику

ная служба (была только резервная).

К началу XX в. Красное Село было достаточно крупным и экономически развитым поселением (число русских жителей в 1920 г. — 1836 человек, причем почти все — прямые потомки первопоселенцев XVIII века).

Чтобы составить зрительное представление о русском поселении, приведем краткую выдержку из «Спутника по Финляндии» 1908 года: «Эта местность давно была заселена русскими, чтобы оживить тракт между Петербургом и Выборгом. В настоящее время потомки их приняли финляндское подданство и на правах финских граждан посыпали от себя представителей в Сейм. Это местечко по числу жителей одно из самых больших в Выборгской губернии. В нем находится православная церковь, гостиница при почтовой станции, две школы. Приятное впечатление производят большие, вполне опрятные крестьянские постройки. Главное ремесло жителей составляет горшечное и гончарное производство, доведенное ими до высокой степени совершенства. К северо-востоку отсюда среди болот и густого леса тянутся большие озера, изливающие свои воды в реку Вуоксу. Местность по берегам этих озер очень красива».

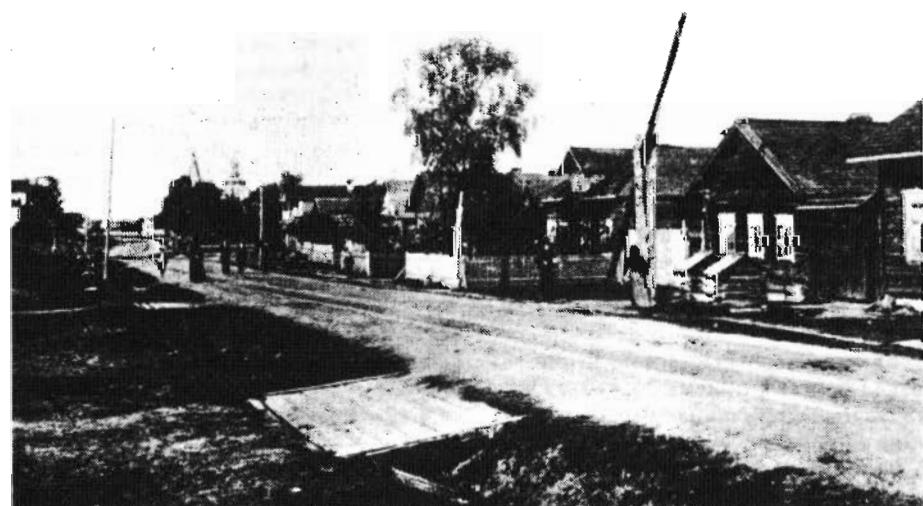
В селе было несколько сот домов, несколько десятков гончарных горнов, школа, множество лавок (общественная, Ушаковых, Галкина, Тюрина, Кузнецова, Корелиных), мельницы, лесопильни, мукомольни, чайная и многое другое. Над селом возвышался великолепный храм во имя Сретения. Проходящая через село дорога, естественно, в каждую эпоху накладывала свои отпечатки — сначала была почтовая станция, постоянный двор, конюшни, затем, к тридцатым годам XX века, гараж, бензоколонка, аптека.

Финны появляются в селе только в XIX в., и их доля не превышала 3—5% по

отношению к русскому населению. Красное село со всех сторон окружали финские деревни, и с 1918 г., после обретения Финляндии полной независимости, по 1939 г. это было уже чисто анклавное поселение. До этого, разумеется, общение с соотечественниками было — торговля в Выборге, Райволе, даже в Петербурге, летом появлялись десятки, а то и сотни дачников. В селе квартировали солдаты — выходцы из России.

Никаких конфликтов с финским окружением до 1899 г. не было. В этом году красноселы не подписали в общем справедливый «адрес — протест» финнов по поводу манифестов Государа, ущемляющих права финского языка. Это нельзя назвать верноподданническим актом, просто крестьянам, говорившим по-русски, было бы странно поддерживать петицию в защиту другого языка. Красноселы заслужили этим высочайшую благодарность, но через тридцать лет уже полностью самостоятельная Финляндия ответила сначала сокращением, а затем и фактическим прекращением преподавания русского языка в красносельской школе.

Спокойная жизнь русской деревенской колонии, сохранившей в течение двух столетий традиционный быт и уклад, закончилась в 1939 г. с началом Советско-Финляндской войны (финны называют ее «Зимней войной»). Деревня была сначала сожжена отступающими финнами и затем наступающими советскими войсками, а ее русское население «непризывающего» возраста эвакуировано в глубь Финляндии. Русским красноселам, защищая свой кров и свою новую родину, пришлось сражаться с русскими, наступающими на суверенную Финляндию. В 1941 г., с началом Великой Отечественной войны, финские войска вернули себе территорию большей части Карельского перешейка, вышли к своей старой границе и освободили Красное Село.



Красное Село — Kyyrölä в начале XX века



Улица в Красном Селе. 1930-е

Некоторые коренные жители вернулись, даже вновь отстроились, но в 1944 г., после наступления Советской Армии им вновь пришлось уже окончательно и навсегда покинуть родные места. Красноселам пришлось расселиться практически по всей Финляндии. Сейчас только бывшие красносельцы старше 55—60 лет могут разговаривать на русском языке; их дети, как правило, уже не считают себя русскими.

После Второй мировой войны вся территория Карельского перешейка перешла к Советскому Союзу. Красное Село (вернее место, где оно стояло) оказалось на территории Ленинградской области. Красное Село стало называться Красносельским, Канки — Искрой, Развоз — Среднегорем. По мобилизации, из-за паспорта и за небольшие «подъемные» сюда стали приезжать разоренные войной жители вятских и новгородских деревень. Память о когда-то живших здесь финских гражданах стиралась с особой тщательностью. Даже разрушали уцелевшие дома, вместо того чтобы селить в них людей. Сейчас поселок хоть и большой, но несуразный. От старой застройки сохранилось несколько домов, от церкви не осталось и следа, старое кладбище разорено, и только многочисленные фундаменты напоминают о былом.

Память о Красном Селе постепенно утрачивается и в Финляндии, хотя оно было очень хорошо известно до 30-х годов своим гончарным промыслом — наверное, крупнейшим в Финляндии, искусствами русскими майрами, кровельщиками, плотниками, славной охотой и мужиками-балагурами. Даже сейчас в Финляндии глиняных петушков особой формы, независимо от места производства называют «Куурёй» (историческое название Красного Села), хотя мало кто из современных финнов может объяснить это название. Такой феномен ярко свидетельствует о качестве и популярности изделий угасшего полвека назад русского промысла.

За два столетия красносельцы не потеряли специфический говор, сохранили русскую обрядность. Можно назвать разные причины такого устойчивого состояния во времени — новые соседи относились к

другой языковой группе и другой религии, не совпадал календарный цикл и система праздников. Но, на наш взгляд, главная причина кроется в самих красноселах — первопоселенцы XVIII в., несмотря на их малочисленность, смогли вместе с собой «привезти» и... традицию.

По воспоминаниям красноселов мне отчасти удалось воссоздать картину жизни Красного Села от начала столетия до конца 30-х годов. Деревня славилась веселыми святочными обходами и гаданиями (считалось, что на Крещение приходится самый разгул нечистой силы — домовых, баников, водяных и специфических «красносельских» персонажей — лошади без головы и «белой бабы у мосточка»); масленицей с головокружительным катанием на дровнях и санях на Кривошиной горе, печением жаворонков в Сороки. На Пасху, кроме всего прочего, колокольный звон сопровождался в XIX веке пушечным выстрелом. После того как пушка от переусердствования разорвалась, колокольному звуку предшествовал динамитный взрыв (в селе не могли без какой-нибудь «особинки»). Любопытные финны передразнивали христосовавшихся русских, повторяя пасхальное восклицание «Христос Воскресе» на свой лад: «Христус реесса» («Cristus reessa» — «Христос в санях»). Русские не отставали и в свою очередь на приветствие — вопрос финнов: «Конька меня?» («Kuinka menee?» — Как дела?) отвечали рифмованной остротой: «Конька меня, конька меня, зашибить тебя поленом». Сосед-финн кланялся, принимая это за ответное приветствие, а русский добродушно хохотал.

В Егорьев день обходили и «святили» скотину, на Петров день жребием делили берег на покосы, с особым торжеством отмечалась Троица. По всей деревне водили хороводы (удалось записать несколько старинных хороводных песен), кумились, украшали березки и топили их с пением в озере.

«На Тихвинскую» в красносельской церкви служили в честь «новых переселенцев», по преданию попавших в Финляндию в XVIII в. как раз на этот праздник. В тот же день отмечался и праздник пожарников.

Деревня застраивалась очень плотно, дом к дому, и поэтому должна была иметь подготовленную пожарную команду, попасть в которую было очень престижно. В праздник устраивалась имитация пожара (один раз, правда, из-за этого чуть не возник настоящий пожар), который тушила команда. В дом пожарника в праздник перемещались деревенские посиделки — «калины», но в отличие от обычных, здесь царствовали не деревенские игры и танцы, а вполне «европейские», даже иногда с оркестром.

Ситуация праздничной жизни начала несколько меняться в 30-х годах, когда в селе появился новый финский полицейский. Или в силу каких-то установок сверху, или в силу собственных воззрений этот полицейский, как говорят, часто «портил праздник», например, запретил гуляния с хороводами на Троицу, якобы мешавшее транспорту. Он также запретил звонить в колокола всем, кто пожелает, на Фоминой неделе, появлялся на «калинах» и мог даже выгнать молодежь с пристани, где она постоянно собиралась.

Если в бытовом и коммерческом планах русские и финны быстро нашли общий язык и не утратили его даже в тяжелые времена, то в обрядовой и фольклорной жизни особых форм взаимовлияния мы за с половиною века не наблюдаем. В Красном Селе фольклорные контакты ограничились вполне дружескими взаимными передразниваниями, в которых мешались русские и финские слова, включением финских топонимов в русские песни. Так, вместо «На муромской дороге» шутливо пели — «На сормоловской дороге» (Сормолово — ближайшая финская деревня, где иногда находили себе симпатию то парни, то девки). Русские наблюдали, но в общем не приняли обрядовую сторону финского празднования Ивана Купалы, как и финны практически не вставали в троицкий хоровод. Даже свадьба русского и финки часто превращалась в однодневное разноязычное гуляние, где одна сторона не понимала



Жительница Красного Села Е.С. Шарина (1827—1912). Из архива семьи Шариных



Дом священника (ныне медпункт совхоза «Смена»). 1993. Фото Ю. Пикканена и В. Головина

значения и смысла обрядовых действий другой. Ситуацию совершенно не меняло то, что некоторые элементы русского свадебного обряда получали финские названия — «Тупакки» вместо «Вечерин», «Ольями» вместо «Народин».

В селе сохранился практически весь корпус русского фольклора, кроме частушек, которые являются более поздним жанром и в русских селах Финляндии были не так популярны. Гораздо интереснее отметить другое. Не побоимся назвать Красное село «Финляндским Пошехоньем» и напомним, что историческая родина красноселов до их переселения была в непосредственной близости от реального Пошехонья. Пошутить над собой и над другими, полукаивать было в порядке вещей. Почти все бывшие жители села, с которыми мне посчастливилось встречаться в Хельсинки, Турку, Хамелинне и Кемио, оказались трагетальными балагурами. На серьезные вопросы они отвечали еще «серезней». Потомок красносел Юха Пикканен рассказал мне, что причину развитого малярного промысла жители села объясняли следующим образом: «Посылали детей на Валаам, на иконописцев учиться, да талантом не вышли, вот все в маляры и пошли». К. Шувалова (1905 г.р.), наоборот, подчеркивала талант местных маляров — «Маляры были отменные — художники, лучше Репина, наши ему потолок в Куоккале так забелили, а у него таланту не хватило».

В речи красноселов своеобразно сочетаются диалектные черты исторической родины — Вологодско-Новгородского пограничья — и финский акцент. Их устная речь изобилует тавтологиями, постоянными эпитетами, иной раз просто превращается в раёшник. Вот несколько характерных примеров: «Ну что, есть захотел, смотри как картошка роскохаталась» (на столе расстрекавшаяся картошка в «мундире». — В.Г.); «Правильно губа твоя шлепает, пора и нам за стол садиться, гусиные лапки потчевать, я не едал, мой дядя видел, как барин едал. За вкус не берусь, а горячо

будет»; «Хороша девка, да не наша, но куда девка денетци, когда парень женитцы. Я старый соловей, ты и мне налей, мы поблагуриим, посумерниаем»; «Хватит бородить (говорить. — В.Г.), горяки нет (нет спешки. — В.Г.), давай покурим, потом снова задурим».

Старики и взрослые мужики собирались «сумерничать», играли в карты, рассказывали друг другу истории о «спиртовых» контрабандистах, о русской кухарке и денщике президента Маннергейма, анекдоты о Первой мировой войне или о священнике и дьячке. Популярны были сюжеты о шуте Балакиреве, причем с финскими реалиями: «Мол, прогнал царь шута с русской земли, а тот отправился в Финляндию, купил воз земли и приехал обратно в Россию. Царь возмутился, да шут не растерялся — земля-то финская, я ее купил, могу сидеть на ней где угодно».

Дразнили и обитателей каждой из четырех русских деревень: «Канки — поганки, вшивы черепанки» (на Канки или Новую Деревню); «Развоз — паровоз, всех людей перевез» (на Развоз), «Паркино — Даркино, вшивая деревня, ребята за ноги возили и в колодец опустили» (на Паркино); и, наконец, на самое Красное Село: «Село — помело, всех людей размело» и «Красноселы — люди веселы, сидят на горке, едят кокорки».

Деревенская свадьба, до 30-х годов сохранявшая основные обрядовые звенья: сватовство, баню (о ней правда остались только отрывочные воспоминания), предвеченные приучивания, вечеринки, девичники и мальчишник, коробки, венец, отводины и народины, также была наполнена шутками и озорством. Особенно запомнился обряд испытания молодухи наутро после свадьбы: «Застилают сеном, соломой в кухне; мебель прочь, и кидают пятачки. Молодуха метет к себе в угол, парень разгребает сковородником, а гости приговаривают: «Ой, какую бабу себе выбрал, мести не умеет; какая из этой баба выйдет — мести не умеет». Из одного угла выметет, в другой

накидают». Кстати, это единственный случай, когда деньги называют «пятачками» (хотя кидали марки), даже в детских рождественских песнях Христославы просили отблагодарить их марками. Особенно потешались над крепко выпившими (несмотря на государственный «сухой» закон на русской свадьбе на это закрывали глаза). В стопку блинов на отводинах могли положить аккуратно, чтобы совпадал по диаметру, тончайший березовый срез, и, говорят, были недоуменные попытки подсыпавших гостей зацепить и попробовать такой березовый блин. Популярностью пользовалась и следующая шутка: вместо лошади подгулявшим гостям впрягали корову. Достоверно известно, что один из красноселов долго доказывал своей бабе, что это лошадь, и рога его совсем не смущали.

Несмотря на то, что структура свадебного обряда сохранилась практически полностью, песенное наполнение уже было другим. Удалось зафиксировать несколько традиционных (в плане напева и текста) свадебных песен, величальные и одно свадебное приучивание. Но в XX в. на свадьбе уже господствовала новая лирика, так называемый «жестокий роман» («На муромской дороге», «Златые горы», «Зачем тебе я увидела», «Когда мне было лет шестнадцать», «Ах зачем эта ночь»). На репертуар села мощное влияние оказала песенная традиция Петербурга, печатные песенники, общение с обитателями дач, где часто подрабатывали красноселы, а прислуга была активным исполнителем такой лирики.

И сейчас бывшие красноселы помнят изрядное число сказок, но они не вызывают у них былого воодушевления — изменились реалии, был, и это не могло не сказаться на «фольклорном» сознании.

Особый интерес представляют новеллистические сказки, которые, по некоторым источникам, красноселы слышали от валамских монахов (или стараются приписать им), работая на перевозе. Это «Смех и горе», «Про ад кромешный и Иду грешного», «Про исповедь», «Как дьячок и поп послорили», «Хитрый мужик и попадья». По сравнению со сходными сюжетами в «Русских заветных сказках» А.Н. Афанасьева «красносельские» варианты содержат оригинальные мотивы. Ниже мы публикуем ряд текстов, записанных автором от О.М. Шарина в 1990 г.

...Вот от такой привычной жизни пришлось в одночасье в 1939 г. уходить красноселам, теряя свой кров, имущество. По сути дела приходилось прощаться навсегда с русской жизнью. Компенсацию, выданную финским правительством, молниеносно съела послевоенная инфляция, многие долгое время жили на квартирах. Только спустя десятилетия после войны удалось как-то наладить быт, отстроиться. Красноселы живут теперь разрозненно в Хельсинки, Хамелинне, Ярвенпяя, Турку, Кемио. Русская жизнь еще как-то теплится в Хамелинне, где живут несколько десятков бывших красноселов и их потомки. Они иногда собираются вместе, с приглашением односельчан справляется Тихвинский праздничник. Но история существования русской деревенской колонии в Финляндии заканчивается. Приходится сознавать, что это не столько естественное окончание, сколько социальное, и роковую роль здесь сыграла «Зимняя кампания» и Вторая мировая война.

«Заветные сказки» красносельев

Про исповедь

Шел солдат со службы и надо было перетти речку. Как перетти? Смотрит, сидит священник, поп, рыбу удит.

— Батюшка, перевези меня, будь добрый.

— Нет, браток, рыба так хорошо клюет, мне никак не время. Ни за что.

— Батюшка, перевези меня.

— Нет, не повезу, так рыба хорошо клует.

— Ай, батюшка, перевези меня, покажу тебе и смех и горе.

Лодка-то гнилая была у этого, у попа. Он думает, что за смех и горе? Надо, думает, перевезти все-таки. У солдата «спасибо»-то было. Перевез поп, он вытащил свой «спасибо», ударил по лодке, и лодка развалилась. Горе — лодка сломалась, а смех — такое большое «спасибо» увидел.

Ой, ну что ж, поп идет домой и рассказывает жене, что «ой, смех и горе увидел».

— Что такое смех и горе?

— А вот, — говорит, — получилось как.

У ей вот, значит, страсть разгорелась, у жены-то, что попробовать бы такого. Думает, думает она, да: «Стой! Запрягай, — говорит, — скорей телегу, лошадь. Это мой брат должен вернуться со службы в это время. Это, наверное, он. Вези, говорит, надо угостить его. Пусть отдохнет».

Ну, что ж. Поп догнал солдата, говорит:

— Давай, этого, к нам отдохай.

Наполнили, накормили. Надо спать ложиться. Жена говорит: «Мы с братом на печку заберемся спать. Много чего поговорить надо. Ну, залезли на печку, и он запулерил ей до самого пупа. И да, она застонала. Поп спрашивает: «Что такое?»

— Да рассказываю, как матушка умирала.

Поп перекрестился: «Царствие ей небесное».

Прошло время, там опять второй раз запулерил, опять застонала попадья.

— Ну что такое? — спрашивает поп.

— Рассказываю, как батюшка умирал.

Мм, перекрестился опять поп, говорит: «Царствие ему небесное». Мм, так. Утром встали, попили чаю, ей все мало, не хватает. Говорит: «Надо проводить, отвезти хоть немножко его».

Она в бричке уселилась к солдату на руку. Поп-то ехал тихонечко, трясло-то мало, говорит: «Ты подгони лошадь-

то, пошибче». Поп подогнал и на камень наехал, когда этот... колесо, и упали все с брички. Ну, поп оглянулся, они вытащить еще (не успели. — В.Г.) — «Слава тебе, Господи, что в указанное место (попало. — В.Г.), а если бы в глаз, то глаз бы выбило бы». Да. Да она говорит, этого: «Ты, — говорит, — это, бричку справляй здесь пока. Я братика провожу еще».

Ну вот, они думают, как бы еще. Зашли за горку. Одели на одну ногу солдату платок, на другую шапку. Он залез на нее и болтает ногам. Поп увидел, шляпу снял: «До свиданье, до свиданье». Он и проводил.

Про исповедь

Поп исповедал, значит, одну деревню, значит. Ему понравилось, и он говорился что-то. Придет вечерком, окнано низко были. «Ты, — говорит, — заголи задницу и сядь на окошко». Ну, так и сделала эта. Поп вптымах пришел, значит, вечером. Сидит она на окошке. Все получилось. Поп ходил сколько раз там, а муж заметил раз, что, этова, жена сидит на окошке по вечерам. Спрашивает: «Что это такое?» — «Да, — говорит, — бычок придет, этова, полижет, это, задницу, этова, голова когда болит, тогда она, это, облегчает». Ну, да у мужа раз разболелось тоже, это, голова, и он усился на это, на окошко. Думает, пусть полижет и мне, облегчит, может быть. Поп пришел, там коконочки висят. «Хе, — он думает, — ах ты, етишь свою бабушку, я тебе сейчас покажу». Он дрын хороший взял и как даст по заднице, и мужик свалился с окошка. Ай, жена услышала, что он пал с окошка. Приходит в комнату и говорит: «Ну, что такое здесь?» — «Да, — говорит, — тебя-то лижет, а меня как боднул, — говорит, — еще хуже голова болит». Вот и все.

Про аг кромешный и Чуду грешного

Мужику понравилась икона одна. И он думает, как бы это. Да у попа все просил все это, икону, что продай или дай ему. Поп не дает никак. Он думает, ну подожди, сделаем дело. Он попа в гости позвал, значит, и с намерением оставил с дочкой в комнате. Она попу приглянулося и, эта, дочка. А мужик подглядел, значит, что этова. А поп сидит, значит, с ней, этова, да там обжимал и говорит, да: «Ты, — говорит, — знаешь этова?» Вытащил, показал ей.

— Ты знаешь, что вот это есть?
— Нет, — говорит дочка.
— О, это, — говорит, — Иуда грешный.

— А ты знаешь, что, этова, между ног? Это ад кромешный. Давай, — говорит, — посади этова Иуду грешного в ад кромешный.

А мужик-то это все, под этова, подглядел, подслушал.

Да. Пошел опять к попу на другой день и говорит, что: «Батюшка, ты, — говорит, — продай мне это или дай эту икону». — «Нет, — говорит, — ни за что не дам». — «А не дашь, тогда я расскажу, как Иуда грешный ходил в ад кромешный». И пришлось попу отдать икону. Обделал попа.

Хитрый мужик и попадья

Прохожий увидел, что, этова, у попа была красивая дочка. И он думает, как бы попробовать ее. И вот он все этова, да, он нарисовал, значит, разные полосы, это, поперек, и все ходил опрощаться в попов двор. Попадья увидала раз и да, заинтересовалась, что такое у него за штука, что полосы нарисованы. «А, — говорит, — что это у тебя, — говорит, — такое?» — «А это, — говорит, — вот если вот по первую полосу запихнешь, — говорит, — то это, значит, говновоз будет. Да. Второй раз, вот по эту вот полосу — тогда, значит, будет принц. А этова, а если вот до самой до этой, до последней, значит, тогда король будет, значит, родится». — «Да сколько, — говорит, — стоит, если бы ты дочеке, — говорит, — этова, значит?». — «А это, — говорит, — дорого, очень дорого».

Ну, на принца сговорился, что все-таки сделают принца.

Она запасла пуд соли, да и подкараулила. Да, как они стали работать, и она ему на зад. А пусть, говорит уж за те же деньги. Пуд соли ему на зад, чтобы до самой последней черточки.

Как поп и дьячок спорили

Поспорили (поп и дьяк. — В.Г.), значит, этова, на пари, что этова, что кто в приходе перепробовал больше женщин. Поп говорит, что я, дьяк говорит: «Нет, я». Ну, договорились, стоят. Ждут на службу, значит, этова, народ. И они стоят, этова, один по одну сторону, другой по другую. И вот говорят, это, значит, если когда которую, значит, женщину пробовал, это говорят. Поп говорит «хэп», и дьяк говорит «хэп». И последние идут, значит, попадья и попова дочка. И поп думает: «Ну, теперь-то я уж, мое дело, все». Да. Прошли они. И поп говорит «хэп», а дьяк говорит: «Хэп, хэп». Так что дьяк выиграл.

Записал В.В. ГОЛОВИН от О.М. ШАРИНА, 1926 г. р., уроженца д. Красное Село (ныне проживает в г. Кемио, Финляндия).

Духовные стихи русских-липован Румынии

В № 4 «Живой старине» за 1995 г. были помещены материалы румынского русиста Михаила Маринеску «Фольклор русских-липован в записях 1959—1992 гг.». К великому сожалению, самому автору публикации не дано было ее увидеть: 5 октября 1995 г. М. Маринеску не стало. Около десяти лет назад он перенес операцию на сердце, однако продолжал работать с поразительным присутствием духа, увлечением и самоотверженностью.

В 1988 г. М. Маринеску издает для студентов русских групп филологического факультета свою книгу «Русская липованская песня», приступает к подготовке сборника сказок, помещает в газете «Зори» (*Zorile*) общества липован Румынии статьи: о первых своих экспедициях — «К липованам за песнями» (1990, № 1), «Раскол в русской церкви и пословица» (1993, № 3—4), «Другая (по отношению к деструктивной — В. Г.) точка зрения на изучение русского языка в школе» (1993, № 5). Тогда же он возобновляет собирательские поездки: в подборке, напечатанной в «Живой старине», есть записи 1990—1992 гг., а некоторые фотографии (в том числе вид с колокольни), сделанные самим М. Маринеску, помечены годом 94-м.

Последний раз мы виделись в мае 1995 г. в Кишиневе, во время Дней славянской письменности и культуры. В ответ на вопрос о самочувствии М. Маринеску, посмеиваясь, рассказал: хирург, который когда-то его оперировал, недавно справлялся у общих знакомых, жив ли его подопечный, как ему кажется, а услышав, что Маринеску все еще «в порядке и в труде», воскликнул: «Мэ! Скажите ему, что он памятник природы!»

На плenарном заседании проходившей там же международной конференции «Славянские культуры в иноязычном контексте» (25 мая) М. Маринеску привлек внимание своим докладом о духовных стихах у липован. Он охотно принял предложение прислать свои материалы в «Живую старину». И дней через двадцать мне передали его папку с шутливой присыпкой: «Надеюсь, хоть что-нибудь Вам да приглянется». Из той папки и вышли две публикации у нас в журнале: прошлая (в основном из песен и сказок) и нынешняя, посвященная духовным стихам. Они — дань уважения к многонациональному и памятному труду первооткрывателя, чье имя — в одном ряду с именами И. Д. Дитриха, В. Ф. Тумилевича, Цв. Ст. Романской (каждого из них М. Маринеску лично знал и по-особому ценил) и других исследователей зарубежных путей и судеб русских переселенцев-староверов и их фольклора.

В. М. ГАЦАК

Из задатной тетради

Имеющаяся в нашем распоряжении фотокопия рукописи представляет собой страницы (нагибация 31—49), переписанные чернилами аккуратным почерком. Никаких сведений об исполнении, времени и месте записей нет; это заставляет думать, что тексты взяты из какого-то рукописного источника.

Тексты содержат орфографические и пунктуационные ошибки, стилистические погрешности. При подготовке рукописи к печати она приведена в соответствие с современными языковыми нормами, за исключением случаев, представляющих характерные приметы духовного стиха, как жанра, насыщенного церковнославянской лексикой и книжными оборотами. Очевидные ошибки исправлены.

Первый из четырех стихов относится к библейскому сюжету о потопе. Это центральная часть более обширного рукописного текста, представляющего своеобразную трилогию. В центре ее — описание самого потопа и спасения семьи Ноя. Вступлением служат подробности постройки Ноева ковчега, а заключительная, небольшая по объему часть повествует о том, как расселились и организовали свою жизнь на земле люди, родившиеся после этого всемирного события.

Н. Ф. Дробленкова, которой принадлежит открытие нового полного списка о потопе в рукописном отделе Института русской литературы (Пушкинский дом, Санкт-Петербург), указывает на наличие пяти известных ранее списков, принадлежащих Мезенскому и Карельскому собраниям, что позволяет исследовательнице предположить северное происхождение стиха¹. Полный его вариант — стихотворное переложение прозаического произведения на ту же тему, а именно сказания о Ное Мефодия Платарс-

кого. В дальнейшем бытования большой стих распался на три самостоятельные части. Наибольшее количество вариантов дает именно центральная часть, повествующая о самом потопе. Н. Ф. Сумцов приводит любопытные наблюдения Гумбольта, отмечавшего, что предания о потопе наиболее активно жили в географических зонах, часто подвергающихся наводнениям — низменным или приморским².

Помимо указанных Н. Ф. Дробленковой, существует еще один полный текст, опубликованный в начале века А. Можаровским³, хотя его принципы публикации, заключающиеся в сознательной редактуре текстов, не соответствуют современным издательским требованиям. По его собственному признанию, «за основные стихи» он брал «казанские редакции», но проверял их по нижегородским, симбирским, саратовским, «причем некоторые стихи исправлены и дополнены по стихам указанных местностей».⁴ Прямых свидетельств того, что такую же процедуру публикатор проделал со стихом о потопе, нет, но предположить это можно. Тем не менее, текст А. Можаровского имеет незначительные отличия от других списков, что дает право признать его за один из вариантов. Следует также учесть, что, по свидетельству А. Можаровского, его тексты взяты в основном из рукописных тетрадок старообрядцев, а при переписке степень варьирования значительно меньше, чем при устной передаче. Кроме того, духовные стихи вообще проявляют тенденцию к значительно большей сохранности текста, чем иные фольклорные жанры.

Стих А. Можаровского состоит из двух частей: глава I «О Ноевом ковчеге», начинающаяся от Адама, и глава II «О Ноевом потопе». За ними под № 52 идет «Стих о столпотворении» из Саратовской губ., представляющий завершающую часть трилогии («После Ноева потопу/ Всенародного утопу/ Жили долго»).

Теперь обратимся к тексту из архива М. Маринеску. Это наиболее популярная и имеющая изустные варианты часть большо-

го стиха. Существуют две редакции этой части. Одна в логически стройной последовательности описывает основные события потопа (типичный образец — текст из сборника Варенцова⁵: 1. Начало потопа. Поведение людей, зверей, птиц. 2. Спасение Творцом Ноя и некоторых зверей и птиц. 3. Черный ворон — вестник состояния дел на земле, вне ковчега. 4. Радостная весть, принесенная голубицей. 5. Выход Ноя из ковчега на землю. К этой редакции принадлежат и центральные части из трилогий, опубликованных Дробленковой и Можаровским. Несмотря на принадлежность рукописей разным географическим зонам (Русский Север и Поволжье), различия между ними обнаруживаются на уровне наличия/отсутствия двух небольших фрагментов, а также в стилистических конструкциях, не меняющих смысла отдельной фразы или стиха. Например, у Дробленковой: «зверей род», «и водой той», «они плакали-рыдали», «Усмотрел вран труп пловущий/ Стал клевати», у Можаровского соответственно: «и скоты и звери», «от потопных вод», «люди при смерти рыдали», «Увидел вран мертвого трупа/ Вниз пловущего, сел тута,/ Стал клевати» и т. п. Рукописный и, устный тексты весьма близки друг другу. Рукописный текст из архива М. Маринеску, в сравнении с текстом Можаровского, значительно короче, в нем отсутствуют 72 стиха и около двух десятков стихов композиционно переставлены. Вторая редакция не содержит эпизодов, в которых птицы-вестники (ворон, голубь) приносили Ною в ковчег сведения о состоянии водной стихии. К этой редакции принадлежат все варианты сборника П. Бессонова и текст из архива М. Маринеску.

Сравнительный анализ его с опубликованными П. Бессоновым вариантами⁶ свидетельствует о полной идентичности девяти начальных стихов во всех четырех текстах и о том, что текст липован (51 стих) целиком вмещается, хотя и с композиционными перестановками, в более обширные по объему варианты из сборника Бессонова (имеющие соответственно 70, 68 и 97 стихов). Но если

варианты Бессонова оставляют ощущение незавершенности, публикуемый текст липован заканчивается строками: «На земле душа явилась/ Двери в ковчеге отворилась/ Вышел Ной. Звери вышли и все птицы/ И лукавые лисицы, и вранове». Последние три весьма выразительные стиха не встретились нам ни в одном из вариантов (полных или неполных) за исключением приведенного Бессоновым в разночтениях мелким шрифтом⁷ и принадлежащего рукописному московскому полууставному сборнику Т.А. Сидорова⁸.

Таким образом, текст из архива М. Маринеску более всего близок рукописным и устным вариантам московской земли и Поволжья. По словам В.М. Гацака, М. Маринеску не раз передавал ему свидетельства стариков, что до революции липоване посыпали своих людей в Россию (в первую очередь в Москву) за товарами, при этом имелись в виду и книги, и, по-видимому, рукописи со стихами.

Следующий стих на библейский сюжет «О воскресении Христа» — представляет загадку, заключающуюся в егономном несоответствии известным сюжетам о Вознесении, в которых или запечатлена беседа Христа с ницей братией, или содержатся эмоциональные переживания этого события, выражаются радость по его поводу⁹. Текст липован сюжетно повторяет библейский рассказ и, по-видимому, принадлежит индивидуальному творчеству. Возможно, стих был использован как основа для песнопений, он весьма близок позднему жанру религиозной поэзии — канту.

В качестве аналогий можно привести не очень хорошо известные нашему читателю литературные сочинения религиозного характера, в основе которых — тот же сюжет и где, например, сцена обнаружения жемчими-мироносицами опустившей пещеры описывается весьма сходно. Фрагмент стихотворения А. Афанасьева «В утро Воскресения»:

Пред пими гроб, но камень
с гроба свален,
И в их очах — смятенье и испуг.
Они в слезах, а у преддверья гроба,
Склонясь к плите, два ангела сидят,
Светлей зарниц, и в белых тканях оба¹⁰.

Из стихотворения Л. Ветлицкого «Воскресение»:

Но тогда же упали все трепетно ниц
Пред виденьем нежданным,
прекрасным.
Камень был отвалён, и сидел светлолиц
На нем ангел...¹¹

Стих «Кто бы дал мне яко птицу» принадлежит к поздним сектантским произведениям. А. Можаровский относит его к разделу «умилительных» из-за идеализированного прекраснодушного изображения рая, составляющего характерную примету жанра. С. Пономарев приводит примеры восторженного описания райской обстановки: «град небесный растворен, весь зорями окружен, там источники звенят, прославлять Бога велят»¹², или: Бог, оградив свой райский сад, насадил «деревы-древеса, деревы дорогия, ветки золотые, листочкишелковые, яблочки медовые, зернушки жемчужные»¹³.

Публикуемый текст обнаруживает ту же

композицию, ту же логическую последовательность, совершенно идентичные или близкие параллели уже известным и опубликованным вариантам, независимо от их географической принадлежности. Наибольшие расхождения наблюдаются с текстом А. Можаровского¹⁴, который при общем меньшем количестве строф (34 по сравнению с 48 у липована) лишен еще 18 стихов, имеющихся в тексте из архива Маринеску. Наоборот, значительно больше схождений с вариантом, записанным в д. Зайково Челябинского у. Оренбургской губ. (46 стихов)¹⁵. Так, в рукописи липована только четыре лишних строки и одна отсутствующая по сравнению с вышеуказанным текстом. В остальном несходства обнаруживаются на уровне орфографии, лексики или стилистики. Об устойчивой близости текстов свидетельствует также присутствие в них одного и того же стилевого оборота: «От сего света на тот там свет». Примерно та же картина наблюдается при сопоставлении с текстом из рукописи А. Соколова¹⁶ и Т.С. Рождественского (последний, по примечанию публикатора, взят из «бегунского сборника»)¹⁷.

Четвертый из публикуемых текстов «Умирала мать» широко бытует в устной традиции старообрядцев независимо от их принадлежности к той или иной секте. Близкой им всем представляется основная мысль стиха — о добровольном отказе девицы от брака и признании себя невестой Христа. Варианты текста довольно устойчиво сохраняют основную композицию, обороты и словосочетания. Сравнение текста липована (58 стихов) с опубликованными вариантами показывает, что 40 стихов из публикуемого нами текста общи (при незначительных композиционных перестановках) с текстом Я. Ильинского (64 стиха), опубликованным еще в начале века¹⁸. 56 стихов сходны с вариантом Т.С. Рождественского «О умолении матери своего чада» из «бегунского сборника» (64 стиха)¹⁹.

Публикуемый текст липован не завершен, поскольку в рукописи отсутствуют с. 36—37. Но на основании имеющихся вариантов эта концовка (всюду одна) легко восстанавливается:

Без препятствия земного
Она жизнь свою ведет.

Вводимые в научный оборот тексты являются собой пример приверженности старообрядческой поэзии исконной традиции, вне зависимости от времени фиксации, географической принадлежности и этнического окружения сообществ.

О потопе

Потоп страшный умножался,
Народ, видя, испугался,
Гнев идёт, гнев идёт, гнев идёт.

Видя воды многи, люты,
Побежали в горы круты,
Там снастись

Дебри воды наполнялись,
Все животны выбирались
На верх гор

Все смотрели очевидно,
Как земли стало не видно,
Все вода.

Ной печалился немало,
Ковчег Ноев поднимало
Водой той.

Друг со другом обнимались,
В час последний расставались
Муж с женой.

Отец с сыном там прощались,
Мать со дщерью расставались
В злой той час.

Как увидели водами
Ковчег Ноев с сыновьями,
Носит там.

Горько плакали, смотрели,
Руки к верху воздевали,
К Творцу всех.

Крик великий поднимали,
Все в воде утопали
В ужасе.

Водой горы все покрыло,
И людей всех потопило,
Птиц, зверей.

Лютость в кротость превратилась,
Один с другим не вредились,
Лев с овцой.

Птицы воздых наполняли,
Непрерывно все летали,
Пользы нет.

Все их силы истощились,
Сами в воду повалились
В потоп той.

Ной в ковчеге сохранился,
Когда потоп продолжился
И звери с пим.

На земле суша явилась,
Дверь в ковчеге отворилась,
Вышел Ной.

Звери вышли и все птицы,
И лукавые лисицы,
И вранове.

О воскресении Христа

Спит Сион и дремлет злоба,
Спит во гробе Царь царей.
За печатью камень гроба,
Всюду стража у дверей.
Ночь немая сад объемлет,
Стражка грозная стоит,
Чуткий слух ея не дремлет,
Зорко в даль она глядит.
Ночь пришла на гроб Мессии
С ароматами в руках,
Шли печальные Марии,
Беснокойство в их чертах.
И тревога их печалит,

Кто могучею рукой
Тяжкий камень им отали?
От пещеры гробовой?
И глядят, дивятся обе:
Камень сдвинут, гроб открыт,
И, как мёртвая, при гробе,
Страж грозная лежит.
И во гробе, полном света,
Кто-то чудный, неземной,
В ризы белые одетый,
Сел на камень гробовой.
Ярче молнии блестанья
Блеск небесного лица,
В страхе вестницы взирают
И трепещут у их сердца.
«Что вы, рабкия, в смятеньи? —
— Им сказал пришлец святой —
С вестью мира и спасенья
Возвратитесь домой.
Я низ послан небесами,
Весть чудесную принёс:
Нет живого с мертвцами,
Гроб уж пуст: Воскрес Христос!»
И спешат оттуда жены
И восторгом их уста
Проповедуют Сиону
Воскресение Христа.

Кто бы дал мне яко птицу

Кто бы дал мне, яко птицу,
два пернатых крыла.
Полетел бы я на тот свет
и узнал бы, что есть там.

Я узнал бы, рассказал бы,
вам, моим милым друзьям.
Но сегодня как не можно,
невозможно объяснить.

Только едина смертная чаша
своей горестью претит.
Не сегодня, во другой день,
Сию чашу будем пить.

От этого света на тот там свет
свою жизнь определить.
Еще что со мной случится,
неизвестен я о том.

Токмо есть одна надежда,
моя вера во Христа.
Эта вера и надежда
много праведных спасла.

С покаяньем во спасенье
согрешивших привела.
Показует святое писание
все прекрасные места.

Несказанныую добруту
у небесного Царя.
Там исходит, истекает
Ефрат, райская река.

Поливает, напояет
все прекрасные места.
Произрастает, умножает
много сладкого плода.

Во блаженном сенокосе,
но сказать никак нельзя.
Там поют и воспеваают
Птицы райски завсегда.
Там цветы не увядают,
крины сельные завсегда.
Ни зимы там нет, ни лета,
завсегда цветёт весна.
Там ни дня нет, там ни ночи,
свет сияет завсегда.
Там ни скорби, ни печали,
токмо радости нет конца.
Не лиши того блаженства,
не лиши, Небесный Царь.
Хоть я грешен и беззаконен,
по Твоя, Создатель, тварь.

Умирала мать

Умирала мать родная,
Оставляла милу дочь.
Пред кончиной рыдала
о судьбе ея грустя.

Распростишь со мной на веки,
непаглядный мой цветок,
Скоро будешь сиротою,
в поле цветик одинок.

Мне минута наступила
тебя на век покидать.
Скоро хладная могила
У тебя отпимить мать.

Ты, звезда моя денница,
пожалей своей красы.
Не губи себя, девица,
не плети ты две косы.

Не мепая волю златую
на прелестные цветы.
На богатство честь земную,
на заботы суеты.

Ты хоть будешь не богата,
и в народе пе славна,
Но как птичка ты крылата,
беспечальна и вольна.

Не забудь того, девица,
твой жених — небес Творец
Век ты будешь, как денница,
с Ним поедешь под всинец.

Рай пресветлый на востоке,
вечной радости страна.
Не замеченным в нороках
девам будешь отдана.

Лучше царских там палаты,
вертограды и сады.
Терема, чертоги златы
в садах дивные плоды.

Поля устланы садами,
всегда ангелы поют.
Славно катятся там реки,
чище слез воды струи.

И ты вселишься навеки
дочь любимая моя.

Там не жди беды напасти,
ни печали никакой.

Все в душе погаснуть страсти,
так лишь радости покой.
Не забудь того, девица,
ты послушай свою мать.

В рай пресветлый с сего света,
я тебя там буду ждать.
Не пей пива и вина,
дочь любимая моя.

Мать последний раз вздохнула,
оградилася крестом.

На девицу раз взглянула
и успала вечным сном.

Не забыла дева слова,
помнит материн завет.

Примечания

¹ Дробленкова Н.Ф. Неизвестный вариант стиха о потопе // Рукописное наследие Древней Руси. По материалам Пушкинского дома. Л. 1972. С. 215—228.

² Сумцов Н.Ф. Очерки истории южнорусских апокрифических сказаний и песен. Киев. 1888. С. 43.

³ Можаровский Ал. Духовные стихи старообрядцев Поволжья. (Собранные преимущественно в Казанской губернии) // Этнографическое обозрение. 1906. № 3/4. С. 242—302.

⁴ Можаровский Ал. Указ. соч. С. 245.

⁵ Сборник русских духовных стихов, составленный В. Варенцовым. СПб., 1860. С. 200. В примечаниях (с. 202) В. Варенцов указывает, что стих записан в Саратове и принадлежит «бегло-поповицкой секте». См. также более пространный вариант этой же редакции: Рождественский Т.С. Памятники старообрядческой поэзии. М. 1909. № 64. Ранее этот стих был опубликован в Пермских губернских ведомостях. 1883. № 13.

⁶ Бессонов П. Калеки переходные. Вып. VI. М. 1864. №№ 528, 529, 530. Географическая принадлежность вариантов соответственно: коломенский (рук.), симбирский (рук.), г. Кимры Калязинского у. (рук.).

⁷ Бессонов П. Указ. соч. Вып. VI. С. 11.

⁸ Там же. Вып. 3. С. 1.

⁹ Там же. №№ 403—410, 414—416.

¹⁰ Духовные стихотворения. М., 1982. С. 61.

¹¹ Там же. С. 62.

¹² Пономарев С. К вопросу о деревенском настроении. Заметка о сектантских обычаях // Северный вестник. 1889. № 3. С. 30.

¹³ Там же.

¹⁴ Можаровский Ал. Указ. соч. С. 271, № 20.

¹⁵ Духовные стихи крестьян-старообрядцев д. Зайковой Челяб. у. Оренбург. губ. Сообщил И.М. Крашенинников // Этнографическое обозрение. 1908. №№ 1, 2. С. 152—157.

¹⁶ Известия Общества археологии, истории и этнографии при Имп. Казанском ун-те. Т. XI. Вып. 2. С. 190—191.

¹⁷ Рождественский Т.С. Памятники старообрядческой поэзии. № 140.

¹⁸ Ильинский Я. Народные апокрифические сказания, записанные в Ярославской губернии // Живая старина. 1906. Вып. I. С. 34—61.

¹⁹ Рождественский Т.С. Указ. соч. С. 244—245. № 131.

«Во озлоблении кафоликов или христианов»

Духовный стих из коллекции М. Маринеску

Текст входит в состав рукописного сборника, полученного в 1990 году румынским фольклористом М. Маринеску от Степаниды Красовской, 65-летней жительницы села Журиловка уезда Тульча. Село расположено в Добрудже, на берегу озера Равзельм. Точными данными о времени его основания мы не располагаем, но, по всей вероятности, оно относится к первой половине XVIII века¹.

Аналогичный текст был записан в начале XX столетия от семейских старообрядцев Забайкалья и опубликован в сборнике А.М. Селиццева². Еще один вариант данного стиха опубликован А. Бурцевым³. Однако приведенный нами текст отличается гораздо большей степенью подробности и лучшей сохранностью.

Налеографические особенности сборника позволяют предположить в нем копию, выполненную в начале нашего века с более раннего оригинала. Видимо, копиист уже не до конца понимал смысл ряда церковнославянских слов и оборотов и стремился «прояснить» его, внося в текст соответствующие исправления. Это касается употребления архаических глагольных форм, наречий, существительных. Например, *класове* (колосья) пояснено приведением начальной формы — *колос*. Показательны и неправильные написания — *древше* (вместо *древне*). На полях текста дано толкование некоторых старообрядческих символов: *древеса* — иконы, *крип* — цветок — вера, *сад* — церковь.

Текст стиха воспроизведется с сохранением орфографических особенностей рукописи. Разбиение на строки и раскрытие сокращенных написаний слов (под титулом) произведено публикатором. Исправления, взятые в круглые скобки, принадлежат пепеническому сборнику.

«Во озлоблении кафоликов⁴ или христианов»

По грехомъ моимъ на нашу страну
Попустиль господъ такову беду.
Облакъ темныи всуду осени,
Небо и воздухъ мракомъ потемни.

Солнце в небеси скры своя лучи,
И луна в ночи светлость помрачи.
Ной звезды вся потемнеша зракъ
И дневныи светъ претвори(л)ся
въ мракъ.

Тогда твари все ужаснулися
Но и звезды все содрогнулися.
Егда адский зверь узы разреши
От заклеть твердыхъ нагло изскочи.
О, коль яростно испусти свои ядъ
В кафолической красной вертоградъ.
Духомъ гордостнымъ люте возвея,
Пагубы люте посея.
Зело злобно врагъ тогда возреве,
Христианский родъ мучить повеле.
Святыхъ пастырей скоро истреби,
Увы жалостне огнемъ попали.
Четы иноковъ уловляхуся,
Злымъ казнениемъ умерщвляхуся.
Всюду верни закалаеши,
Аки класове пожинаеши.
Слуги змиевы злобно дышаху,
Христианский родъ весь истребляху.
Тогда верни горце плакаху,
Зело жалостно к богу воздыхаху.
Бремя лютости боже сократи,
Отъ мучительства злого защити.
Аще не твоя помощь сохранить,
То избранныхъ всехъ,

злый змий прельстить.

Охъ увы, увы, лютыхъ тесь временъ,
Увы жалостно скорбныхъ онехъ дней.
Како лютыи зверь, садъ намъ погуби
Вся древесия вскоре попали.
Егда помянемъ благочестие
И пресветлое правоверие.
Когда процветаль кринъ церковныи,
Зело облисталь чинъ священныи.
То неможемъ быть безъ рydания
И безъ горькаго воздыхания.
Охъ увы, увы, благочестие,
Увы древние правоверие.
Кто лучи твоя вскоре потемни,
Кто блестания твоя помрачи.
Десятирожный зверь сие погуби,
Седмоглавый змии тако учини.
Весь церковныи зверски преврати,
Вся предания злобно истреби.
Церкви божия осквернилася,
Тайнодействия вси лишихомся.
Но и пастыри попленилися (шася),
Жаломъ новшества (выдумки)

умертвлиси.

Оле действия намъ безъ пастырей,
Оле лютости намъ безъ учителей.
Почто в юности мы не умрохомъ,
В самой младости вси не успохомъ.
Всюду верни утесняеми,
От отечества изгоняеми.
По своей воле вси скитаемся
Отъ звереи лютыхъ уязвляемся.
За грехи наши днесъ родилися,
В таковы беды попустилися.
Избежали мы сих плачевыхъ дней,

Не видали бы мы сих скорбныхъ дней.
О увы жалостно о семь плачемся,
Преболезненно сокрушаемся.
Како жизнь свою можемъ провождать,
Православную веру соблюдать.
Вавилонская любодеица⁵
И скверная чародеица.
Представлять всемъ чашу мерзости
Подъ прикрытиемъ малыхъ сладостей.
И мы слабии темъ прельшаемся,
А сластолюбiemъ уязвляемся.
Увядаетъ днесъ благочестие,
Процветаетъ все нечестие.
Лжеучители почитаются,
На кафедрахъ вси возвышаются.
Церкви верные вся истребляются,
Сонмы мерзости умножаются.
Вся пророчества совершаются,
Предсказания скончаваются.
И чего еще хочемъ ожидать,
Посреде мира долго пребывать.
Уже жизнь сия скончавается
И день судный приближается.
Ужаснись душе, страху смертного

(суда страшного)

И убояся ты огня вечного.
Удались, душе гнусныхъ сихъ страстей
И губительныхъ скверныхъ

сихъ сластей.

Окрылись, душе, крылы твердости,
Растерзаи, душе, мрежа прелести.
Ты пари, душе, в чаши темныи,
Отъ мирскихъ суетъ удаленныи.
Постигай тамо верныхъ (силу),
Маљ соборъ укрывается
по среде холмовъ.
Не страшись, душе, страха смертного,
Но убоися ты огня вечного.
Изливаи, душе, реки слезныи,
Возсылаи к богу мольбы теплыи,
Крепко на него ты уповай,
Вовеки векомъ его прославляи.

Примечания

¹ Маринеску М. Липоване и их песни // Зяленая моя вишненка: Собрание песен липован, проживающих в Румынии. Сост. М. Маринеску. Бухарест, 1978. С. 13.

² Селиццев А.М. Забайкальские старообрядцы. Семейские. Иркутск, 1920. С. 36—37.

³ Бурцев А. Обзор русского народного быта Северного края. Т. 2. СПб., 1902. № 12.

⁴ Кафолики — здесь: сохраняющие древнее «пресветлое правоверие»; старообрядцы, противопоставлявшие себя никонианцам, уклонившимся от истинного православия.

⁵ Вавилонская любодеица — образ из Откровения Иоанна Богослова (18: 2—10); в старообрядческой литературе — нарицательное выражение для характеристики духовной и светской власти.

Н.А. КРИНИЧНАЯ

«Всем травам мати...»

В поверьях славян плакун-траве принадлежит особое место. «А без него никаких трав не рви, хотя и вырвешь, а пользы не будет», — утверждается в одном из «травников» [1. С. 396]. Лишь тот, у кого уже есть цветок папоротника и корень плакуна, может добить любые чудодейственные растения и направить их магические силы на достижение желаемой цели.

В рукописных «травниках», духовных стихах, легендах и быличках обозначается характер местности, где якобы можно отыскать плакун. При всей видимой достоверности такое описание, как правило, расплывчато, неопределенно, псевдореально. Чудесная трава растет «по лугам и подле рек, и по пескам и подлеболот» [2. С. 2], в духовном стихе о Голубиной книге она локализуется «по горам», а в мифологических рассказах приводятся случаи, когда она вырастает прямо во дворе. Столь же псевдореально и описание внешних признаков плакуна, по которым предстоит опознать его среди множества луговых, лесных, болотных, полевых и даже горных трав. По свидетельству рассказчиков, ствол этого необычайного растения вышешина в аршин, но бывает и больше, и меньше. Он «ростет о пяти и о четырех, о трех и о двух и об одной стволине», а по стволу «отрасли имеет малы» [1. С. 395—396]. Или же четверть аршина от всей высоты плакуна составляет его «красно-вишневый» цветок. Такими же цветами могут увенчиваться и другие «стволины» или «отрасли малы». Но самой ценной частью, ради которой и добывается плакун, считается корень, который «столб крепок, что топором насили урубиши» [2. С. 2—3]. У него, как и у ствола, также «отраслей» много. Чудесным признается только плакун с белым корнем, с черным же он, в представлении крестьян, ни на что не годен.

Знающие люди, и даже, согласно духовному стику, «отцы преподобные», пытаются отыскать эту мифическую траву среди различных реальных растений. Так, за плакун принимается то иван-чай (*Epilobium angustifolium*), то луговой зверобой (*Hypéricum*), то иволистый дербенник (*Lythrum salicaria*), то спирея (*Spiraea*), то медуница (*Pulmonaria*)...

Как явствует из рассказов и поверий о происхождении плакун-травы, она почти всегда зарождается на крови, на слезах — «на обидящем месте». В духовном стихе о Голубиной книге плакун-трава возникает из крови распятого Христа и слез его матери, пролитых в скорби. Ее «слезное» прохождение зашифровано и в самом на-

звании — «плакун-трава», «трава плакуня», «трава плакущая»:

Когда вели Христа на распятие,
Тогда плакала мать
Пресвятая Богородица,
Ронила слезы из ясных оций
на сырь землю;
От ней ли от слез от пречистых
Выростала на землю Плакун трава

[3. С. 291].

Интересно, что в Богемии дикая гвоздика, которой приписывают те же свойства, что и плакуну, называется *slzičky Panny Marie* («Богородицыны слезки»). Об этом цветке у чехов бытует рассказ, во многом схожий с соответствующим мотивом духовного стиха о Голубиной книге: в то время, когда св. Мария оплакивала своего сына, из ее светлых очей капали слезы, и там, куда они падали, вырастала дикая гвоздика, на которой и поныне заметны следы этих божественных слез [см. 4. С. 415].

Плакун в народных верованиях причисляется к травам, получившим силу от Бога. Это растение изначально является прародительницей или прародителем всех трав: «Плакун трава всем травам мати», «Плакун всем травам отец» [3. С. 335, 313].

Его добывают в день Ивана Купалы (24 июня ст. ст. / 7 июля нов. ст.), на ранней утренней заре, или же загибают верхушку плакуна на праздник Иоанна Богослова 8 (21) мая и оставляют так до Троицы. В Иванов или Троицкий день корень плакуна выкалывали без применения каких бы то ни было железных орудий, возможно, потому, что это растение не соотносилось в сознании народа с нечистой силой, не воспринималось как опасное.

В Иванов день или на Троицу плакун приносили в церковь, к обедне, с тем чтобы поп «дал травам молитву»; благодаря этому, по верованиям, в растении закреплялась и приумножалась его чудодейственная сила. Придать траве магические свойства стремился и сам владелец плакуна: войдя с обретенной травой в храм, он старался встать у алтаря (или в алтаре) лицом к востоку (или держа в руке корень обращенным на восток) и произносил слова заговора. Посредством их «слезная» сила чародейского растения направлялась против различных вредоносных существ для защиты его владельца: «Плакун, Плакун! Плакал ты долго и много, а выплакал мало. Не катись твои слезы по чисту полю, неразносись твойвой по синю морю. Будь ты страшен злым бесам, полубесам, старым ведьмам Киевским. А не дадут тебе покорища — утопи их в слезах. А убегут от твоего позорища — замкни в ямы преисподние. Будь мое слово при тебе крепко и твердо. Век веком!» [5. С. 124—125].

Из освященного плакуна изготавливают крест:

Из того Плакун из кореня
У нас режут на земли юдны кресты,
А их носят старцы-инохи,
Мужие их носят благоверные:
Оны тем, сударь, больше спасаются.
<...> И ходят отцы преподобные,
И копают коренья плакунные,
И делают крест поклонения

[3. С. 291, 337—338].

Действительно, бывали случаи, когда крест, изготовленный из корня плакуна, вручали прихожанину священнослужителя. Свидетельство этому, в частности, мы находим в послании архиепископа Геннадия Новгородского епископу Нионту Сузdalскому, которое датировано январем 1488 г.: «Да с Ояти привели ко мне попа да диака, и они крестьянину дали крест телник древо плакун, да на кресте том вырезан сором женской да мужской, и христианин де и с тех мест сохнути, да немного болел да умеръ» [6. С. 313]. Последовавшие затем гневные обличительные слова архиепископа не оставляют сомнения в оценке факта ношения подобного креста: «И ныне таково есть бесчинство чинитца над церковью Божиего и над кресты и над иконам и над христианством» [там же]. Что же касается «попа да диака», давших своему прихожанину «крест телник древо плакун», то они поступили в полном соответствии с народной традицией, подобно знахарям надев на больного амулет с целью его излечения. «Сделай из него (корня плакуна. — Н.К.) крест и носи при себе», — предписывает «травник» [1. С. 396]; или же корень плакуна привязывают к кресту на гайтан, навешивают на шелковый пояс.

Получив в свое распоряжение корень плакуна либо изготовленный из него крест, знающий человек обретает могущественную магическую силу.

Прежде всего, плакун-трава осмысливается как оберег: «И тот корень добр от всякого ухищрения бесовского: бегают от него бесове» [там же]. Он приводит в смятение и страх нечистых духов, изгоняет домовых и кикимор, заставляет их плакать. Посредством корня плакуна спасаются от «дьявольского» искушения и нааждения, снимают уже насланные колдунами и ведьмами чары. К человеку, носящему крест из корня плакуна, «отнюдь вражие прикосновение никакое не прикоснется». Даже когда он будет спать один «в храмине», или идти в одиночестве путем-дорогой, или ему «прилучится на пусте месте ночевать и на поле или в лесу» — везде «опочивает тот человек спокойно» [2. С. 2—3]. Этот же амулет — первое средство от ночной бессонницы детей или от

НЕОНИЛА АРТЕМОВНА КРИНИЧНАЯ, доктор филол. наук; Карельский научный центр РАН, Ин-т языка, литературы и истории (Петрозаводск)

беспокойства домашнего скота, который вертится и не стоит на месте.

Известно и целебное воздействие плакун-травы: «а пригодна она ко многим лекарствам»; «и от падучей немощи добро есть велми» [там же]; «корень добр, кто болен черной немочью» [1. С. 395—396]. В плакуне видели защитное средство и от природных стихий. Человека, который вырежет из его корня крест и станет носить на себе, «гром не бьет» [2. С. 2—3].

С помощью плакун-травы устанавливаются контакты между людьми и мифологическими персонажами. Например, желающий заключить договор с домовым навешивает себе корень плакуна на шелковый пояс, а змеиную головку (вместо креста) — на гайтан. Перенадев сорочку на левую сторону, он отправляется ночью в хлев. Там произносит заговор, и как только появится домовой, нужно немедленно ухватиться одной рукой за корень плакуна, а другой — за змеиную головку. Если же отважившийся на встречу с духом — «хозяином» не успеет этого сделать или выпустит из рук хоть один из названных амулетов, то домовой, схватив у него гайтан или пояс, застегает змеиной головкой или корнем плакуна незадачливого мужика до полусмерти. Выдержавший испытание и удержавший при себе в течение получаса плакун-траву и змеиную головку заключает договор с домовым и получает в его лице чудесного помощника.

Плакун-трава, наряду с цветком папоротника или разрыв-травой, используется кладоискателями для обнаружения «зачарованных» сокровищ и овладения ими. Намеревающийся найти клад берет с собой немого петуха и, привязав ему на шею плакун-траву, отпускает. Как только птица достигнет того места, где лежит клад, она сразу же закричит.

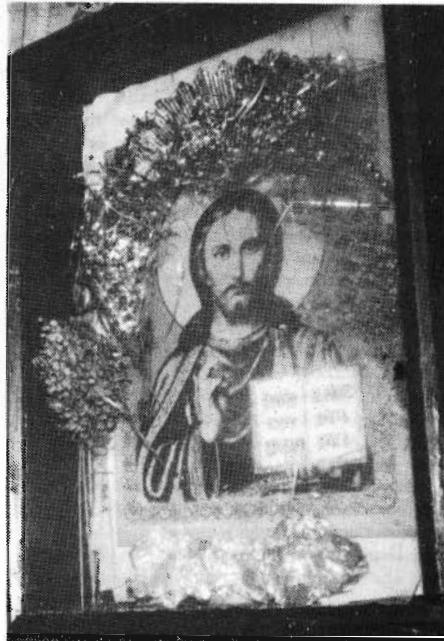
Такова «всем травам мати» — загадочная плакун-трава, оставившая след в народных верованиях.

Литература

1. Самолечение простого народа по травникам // Олонецкие губернские ведомости. 1884. № 41.
2. О народных травниках в Олонецкой губернии // Олонецкие губернские ведомости. 1896. № 33.
3. Бессонов П.А. Калеки переходные. Сборник стихов и исследований. М., 1861. Вып. 2.
4. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994. Т. 2.
5. Сахаров И. Сказания русского народа о семейной жизни своих предков. СПб., 1836. Ч. 1.
6. Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI века. М.; Л., 1955.

Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект 96-04-06151).

«Боговы слезы» и «Кукушкины слезки»



Растение «боговы слезы» в киоте. Д. Сварозеро, Каргопольский р-н, Архангельская обл. 1996. Фото А.Б. Мороза

В Каргополье широко используется в обрядовой практике трава кукушкины слезки (*Brisa media*). Трава имеет семена, висящие на тонких стебельках, отходящих от основного стебля, что, в самом деле, напоминает капельки или слезинки. Наряду с этим литературным названием существуют и другие: Боговы, Богушкины или Божьи слёзы, Богородицыны слёзы, кошачьи слёзы, Божье семечко, царски кудри. Пучки этой травы собирают и ставят к иконам, где они стоят, пока не понадобятся, или до следующего года. Эти пучки, или метёлки, используются в скотоводческих обрядах: ими, наряду с вербными ветками, хлещут скот во время первого выгона и гонят коров на поскотину; когда запариваются деревянные подойники (это делалось после отела, когда первый раз доили корову, чтобы взять молоко в пищу, а также примерно раз в неделю в гигиенических целях), эти пучки кладут в подойник вместе с вересовыми (можжевеловыми) ветками, камнями, монетами, металлической иконкой или крестом, после чего туда наливают кипяток. Это делалось, чтобы молоко было лучше и жирнее («Царски кудри в подойничёк клади. Водой нальть, вереску <можжевельника> накласть, подков скласти, найдешь какой-нибудь... Дно надо скласти, потом водой, потом намыть. Чтобы была хорошая сметанка, молочко чтобы хорошее было»). Записано в с. Слобода от Корниловой К.В.). Эти же метелки на Крещение окунали в святую воду и кропили дома,

АНДРЕЙ БОРИСОВИЧ МОРОЗ, преподаватель; Российский государственный гуманитарный университет (Москва)

А.Б. МОРОЗ

хлевы, иконы и колодцы, а также покойников, пока они лежали в доме («...пучки делали, ходили, прыскали, после Крещенья, когда принесут святой воды. Умрет человек, гроб, мертвого человека прыскали. И всегда к иконам клади эти пучки». Записано в с. Калитинка от Владыкиной К.М.), их использовали в народной медицине («Оне лечебные, со желудком»). Записано в с. Калитинка от Пиловой А.И.). По Божьим слезам гадали: когда весной появлялась эта трава, ее рвали и ставили к иконам, где пучки должны были простоять целый год. При этом смотрели, несыплются ли семена. Еслисыплются, считалось, что это Бог плачет, и в доме будет какая-нибудь беда; если же слезы не будут падать — все в доме будет благополучно (записано в д. Медведово от Богдановой А.Ф.).

Кукушкины или кошачьими слезами называют также красные пупырышки на листьях, появляющиеся в результате болезни дерева. Происхождение этих слёз объясняется так: «На берёзе, на берёзовы листочках, где она, видно, кукует, так тут и такие пятна красные» (записано в д. Сварозеро от Ступниковой А.Н.). Интересно, что берёзовые ветки с больными листьями, так же, как и траву, кладут к боженке (божнице) — это делалось на Троицу. По другим данным, наоборот, существует запрет ломать ветки берез с кукушкиными слезами.



«Боговы слезы» в букете у портрета покойного мужа. Д. Сварозеро, Каргопольский р-н, Архангельская обл. 1996. Фото А.Б. Мороза

О.В. БЕЛОВА

Легенды о необычных способностях зверей и птиц, о знании ими чудесных свойств камней и растений широко бытуют в славянском фольклоре. Целый ряд народных преданий рассказывает о том, как животные находят и используют мифическую разрыв-траву, главное свойство которой — отмыкать замки и разрушать любые преграды. В разных славянских традициях эта чудесная трава называется по-разному: у русских «разрыв-трава», «спрыг-трава», «трава прыгун», у сербов — «расковник». Среди подобных «говорящих» названий, отразивших свойства этого растения, выделяется одно, на первый взгляд немотивированное — «детелина». Под таким именем почти у всех славян известно растение клевер. Этимология слова «детелина» вызывает споры; согласно одной из точек зрения — это производное от «дятла» (прабл. *dѣtelъ), но более глубинной мотивировки не приводится [1. С. 27]. Сербы приписывают «детелине» свойства разрыв-травы (с ее помощью можно открывать замки, находить спрятанные под землей клады), никак не связывая, правда, это название с дятлом (ср., однако, названия дятла в сербских и болгарских списках «Физиолога» XVI—XVIII вв. — детель, детель, деть) — в сербских народных легендах «детелину» добывают черепаха [2. С. 86—87]. Обратившись к славянскому фольклору и книжности, попытаемся найти объяснение этому названию.

У чехов, русских, белорусов, украинцев и жителей польско-словацкого пограничья распространены легенды о дятле, приносящем некое растение, чтобы освободить своих птенцов, запертых в гнезде [3. С. 500—501; 4. С. 94—95]. Если заложить отверстие в гнезде куском железа или гвоздем, а внизу расстелить полотно, дятел, желая открыть вход, принесет разрыв-траву (рус. [5. С. 92]). Можно расстелить под деревом красный платок, и дятел «бросит траву на платок, думая, что она горит в огне, разведенном под деревом» (польск. [6. С. 127]). Сюжет этот не нов. Еще в первые века нашей эры античные естествоиспытатели Плиний в «Естественной истории» (X, 18) и Элиан в трактате «О природе животных» (I, 46) упоминали о том, что если закрыть гнездо дятла, то он принесет «траву, враждебную камню» и с ее помощью откроет гнездо. По-видимому, в фольклоре славян сохранился фрагмент древних общеевропейских представлений.

Рассказ о дятле и разрыв-траве отмечен и в древнерусской книжности: удалось найти три варианта этого сюжета. В памятнике XIV в. «От Шестоденца избрано о животех», составленном на основе выборки статей о животных из «Шестоднева» Иоанна Экзарха Болгарского и других источников, есть краткое свидетельство о том, что «желна [черный дятел. — О.Б.] чада свою затворена хитро отваряет» [7. С. 51]. Отметим, что у Иоанна Экзарха этот фрагмент отсутствует и, вероятно, является вставкой в текст, сделанный уже на русской почве. Можно предположить, что в выборке «От Шестоденца» отразилось народное поверье об использовании дятлом разрыв-травы. В одном из лечебников XVIII в. имеется более подробное описание: «Найти в лесу дятловое гнездо в древе, ис того гнезда дятеля выгнать, а детей в гнезде заколотить накрепко. А под тем гнездом разослать епанчю или поясть или что иное. И тот дятел полетит и найдет траву прыгун, и тою травою приложит к заколотке. И от той травы заколодка выпадет, а та трава упадет на посланную подстилку [в рукописи «посилку». — О.Б.] и возми уменьем»

БЕЛОВА ОЛЬГА ВЛАДИСЛАВОВНА, канд. филол. наук; Ин-т славяноведения и балканистики РАН (Москва)

Легенда о дятле и разрыв-траве в книжной и устной традициях

[8. Л. 254—254об]. Лечебник не говорит, как именно можно завладеть чудесной травой, опуская такую деталь, как красный цвет разостланного под деревом предмета, который дятел принимает за огонь (ср. польское поверье [6]). Еще один памятник, содержащий поверье о дятле — это «Книга естествословная», приписываемая Николаю Спафарию, писателю и переводчику XVII в. [9. С. 168]. Этот компилиативный сборник насыщен фрагментами и цитатами богослужебных книг, патристики и античных авторов. Легенда о дятле вполне могла быть заимствована Спафарием, энциклопедическая широта интересов которого хорошо известна, из сочинения Плиния. В списке «Книги естествословной» XVIII в. читаем: «Дятль есть птица малая воздушная, величеством своим помене галки, периремъ разноцветное, нось крепкі, аки железній ј темъ јздробляет твердъя древеса ј живеть в них [...] иматъ такую мудрость, аще кто обратши в дупль ея въбъть клин и она прилетевши видя той клин ј приносить траву иже она весть и прикладывает к темъ творит јспаденіе» [10. Л. 72—72об]. Отсюда этот рассказ был заимствован Киприаном Дамским, составителем свода «Краткое любопытнейшее показание удивительных естеств и свойств животных» [11. С. 74].

Сравнивая варианты легенды о дятле из «Книги естествословной» и из лечебника, отметим разный поворот одной и той же темы в этих текстах. Вариант Спафария в основном пересказывает «Естественную историю» Плиния. В лечебнике же, на наш взгляд, имеется совмещение универсального мотива, подкрепленного местной традицией (многочисленные славянские легенды о дятле и чудесной траве), и формы, близкой к народному преданию (что проявляется в описании добычи «травы прыгун»).

Разрыв-траву умеет находить не только дятел. В южной России, на Украине, в Сербии и Болгарии рассказывали, что это растение приносит черепаха [12. С. 102—105]. На Балканах и в Белоруссии «расковник» или разрыв-траву находит еж, чтобы освободить своих детенышь, запертых в гнезде [13. С. 252; 14. С. 169, 333—334]. На Русском Севере говорили, что змея знает некую траву «лом», сокрушающую замки [15. С. 51].

Свойства разрыв-травы не ограничиваются отмыканием засовов. Если ее положить на наковалню, кузнец не сможет сковать железо; коса, попав на разрыв-траву, переламывается; брошенная в воду, эта трава плавает против течения [16. С. 397—398]. Чешская легенда говорит, что у человека, случайно уснувшего на разрыв-траве, выпали все зубы [17. С. 335]. Если на «детелину» наступит конь, у него выпадут гвозди из подков. В Восточной Сербии бытует поверье, что трава «расковник» может «отворить» женщину, избавить ее от бесплодия [2. С. 86—87, 309]. Подобными свойствами могут обладать и другие травы или камни, нахождение которых также связывается с животными. По чешскому поверью, в гнезде птицы сойки есть камень, при помощи которого можно находить скрытые в земле клады. Чтобы получить *sojci kamínek*, нужно молча обвязать гнездо новым белым платком, причем оба узла должны находиться против отверстия. Сойка выпустит изо рта свой камень, чтобы развязать узлы [18. С. 182]. С своеобразным «вариантом» разрыв-травы можно считать «зелие ластовичник» (о нем рассказывает в древнерусских азбуковниках и в «Физиологе»), которое приносит ласточка, чтобы вернуть зрение своим ослепшим птенцам или спруге [19. Л. 84об; 20. 478]. Ворон знает

траву, которая может вернуть жизнь даже сваренным яйцам: «токмо прикасается имъ, абне паки сырости бываются» [21. Л. 25б—26]. Древнерусские сборники отразили поверье об «орловом камне», облегчающем роды [22. Л. 101], а «Физиолог» — рассказ о «скородоном камне», добываемом коршуном для своей супруги [23. С. 281]. Функции предметов, «однородных» с разрыв-травой, аналогичны ее действию — это размыкание, открывание (замков, земли, глаз, рождающего чрева) и возвращение жизни.

Можно полагать, что в древнерусские сборники легенда о дятле и разрыв-траве попала из других письменных источников (переводные «естественнонаучные» статьи и лечебники), но закрепилась в них в первую очередь потому, что была подкреплена и устной традицией. Так книжный сюжет органично вписался в систему народных верований.

Литература

1. Этимологический словарь славянских языков. Православный лексический фонд / Под ред. О.Н. Трубачева. М., 1978. Вып. 5.
2. Чайковић В. Речник српских народных верованија о биљкама. Београд, 1985.
3. Булашев Г.О. Украинский народ в своих легендах и религиозных воззрениях и верованиях. Киев, 1909.
4. Клингер В. Животное в античном и современном суетении. Киев, 1909—1911.
5. Терещенко А. Быт русского народа. СПб., 1848. Ч. 5.
6. Gustawicz B. Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedziedzie przyrody // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1881. Т. 5.
7. Дурново Н.Н. К истории сказаний о животных в старинной русской литературе // Древности. Труды славянской комиссии Имп. Московского археологического общества. М., 1902. Т. 3. С. 45—118.
8. Лечебник особого состава собрания Н.Ф. Романченко, № 59, 3-й четверти XVIII в., БАН, С.-Петербург.
9. Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1993. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 2 (И—О).
10. «Книга естествословная» Основного собрания рукописной книги (далее — ОСРК). Q. V. 3, XVIII в., РНБ, С.-Петербург.
11. Дамский К. Краткое любопытнейшее показание удивительных естеств и свойств животных. СПб., 1795.
12. Белова О.В. Что мы знаем о «ехидне»? // Русская речь. М., 1992. № 2. С. 102—105.
13. Кулишић Ш., Петровић П.Ж., Пантелић Н. Српски митолошки речник. Београд, 1970.
14. Federowski M. Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. Т. 1.
15. Зеленин Д.К. Описание рукописей Ученого архива Имп. Русского географического общества. Пг., 1914. Вып. 1.
16. Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994. Т. 2.
17. Sobotka P. Rostlinstvo a jeho význam v národních písniach, pověstech, bájích, obřadech a povětích slovanských. Praha, 1879.
18. Потебня А.А. О купальских огнях и сродных с ними представлениях. Харьков, 1914.
19. Азбуковник собрания Д.В. Пискарева, № 197, XVII в., РГБ, Москва.
20. Памятники литературы Древней Руси. XIII век. М., 1981.
21. Сборник собрания Н.М. Михайловского, № 401 Q. 3-й четверти XVII в., РНБ.
22. Сборник ОСРК, Q. VI. 17, XVIII в., РНБ.
23. Карнеев А.Д. Материалы и заметки по литературной истории «Физиолога». СПб., 1890.

М. В. ЮНИСОВ

Неподсудная корова

Крестьяне и агитинсценировки 1920-х годов

Одной из примет деревенского послереволюционного быта стало массовое увлечение любительским театром. Этому предшествовало постепенное высвобождение фольклора из целостного культурного контекста, хранителем которого пыталась выступать община. Справившись с подобной ролью ей становилось все труднее — и она выбрасывала в «кровь» массового сознания «адреналин» архаических представлений и тем компенсировала страх перед модернизацией бытового уклада. Но она же — Русь уходящая, сочинявшая бесчисленное множество эсхатологических легенд (о пятиконечной звезде как антихристовой печати и т. д.), — на крестьянских сходах принимала решение об открытии изб-читален, о самообложении «холстинным налогом» всех сельчан в пользу местного драмкружка, нуждавшегося в занавесе, на котором в 20-е годы нередко изображались амурчики с красными галстуками. Украшившая сцену эмблема бесспорно была эклектичной (но и очень точной: платные постановки комедий, «крестьянских пьес», мелодрам и классики готовились драмкружками к общечерковным и престольным праздникам, бесплатные агитспектакли — к праздникам красного календаря и всевозможным кампаниям); а вот позиция общины являлась не столь уж противоречивой и двусмысленной, как это может показаться на первый взгляд.

Среди прочих причин популярность театра на селе была обусловлена конфликтной ситуацией, той «социальной драмой» (с участием придерживавшихся традиций «отцов» и восторженно взиравших на город «детей»), в разрешении которой ранее задействовались юридические и сакральные институты, миф и ритуал. «Отцы» на сходах еще пытались держаться за свое былое предназначение, «дети» же перемещались в сферы искусства, в том числе в театр, который «зондирует слабые места в обществе, ищет средства для излечения». В нем, как писал В. Тэрнер, есть что-то от «расследования, судебного заседания и даже карательной функции закона в действии», а также от «сакрального, мифологического, ритмического и даже сверхъестественного характера религиозных действий, вплоть до момента жертвоприношения»¹.

«Судебный театр» был актуализирован в инсценированных судах, известных, впрочем, еще со времен гимназических судов над литературными персонажами. Агитсуды были лишены литеатурической скучи «массовой революционной драмы», поэтому в деревне быстрее всего прижились именно они. Судебные инсценировки



пришли на сельскую сцену в уже готовом виде агросудов, явившихся одной из форм агропропаганды, включавшей также агрочастушки, агролубки, агростихи, сельскохозяйственные живые газеты.

«Одним из наиболее ранних агросудов был суд над коровой, устроенный осенью 1923 г. на Всероссийской сельскохозяйственной выставке», — писал в книге «Агросуды» Л. Инденбом. — Обвиняемой была местная корова. Суд признал, что вина за низкие удои падает не на корову, а на ее хозяина, который ее плохо кормил, держал в холодном хлеву, не чистил. Аудитория была набита битком приезжими крестьянами. Суд над коровой <...> послужил примером для многочисленных агросудов, которые были по окончании выставки проведены во многих деревнях. Суды над коровой устраивались часто на осенних выставках и конкурсах, во время праздника урожая. Так, например, в Сибири в с. Знаменка на осенней районной выставке был проведен суд над коровой <...> местной породы»².

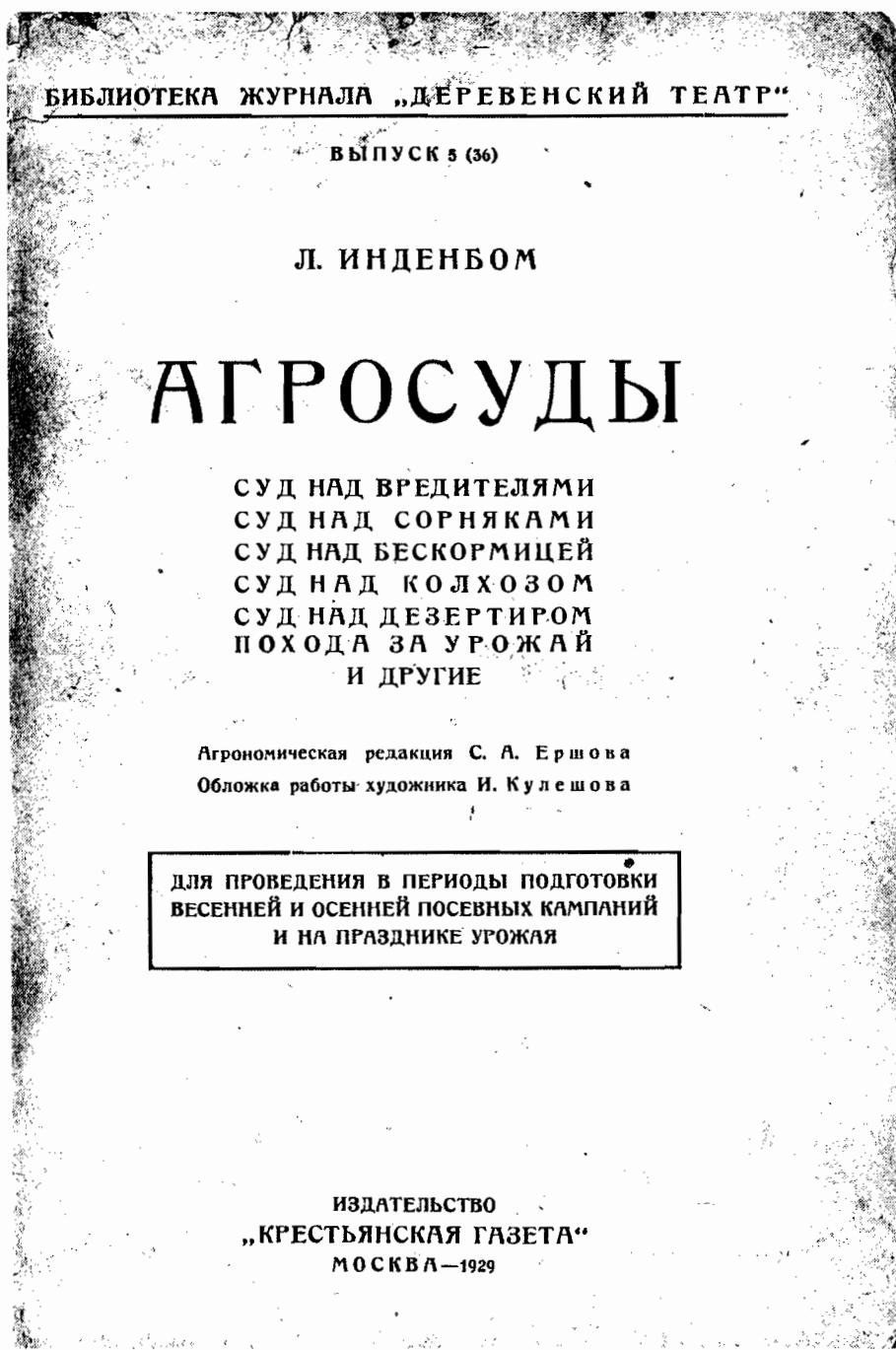
Привлекательность суда над коровой заключалась в обилии комических моментов (глуховатость свидетелей, например, ворожеи, переспрашивание вопросов, придурковатость хозяина коровы, путавшего в ответах себя со своей скотиной), кото-

рые могли вызвать в памяти зрителей сцены из народных драм («Барин») и сатирических сказок. Наряду с этим крестьяне получали возможность послушать завуалированную лекцию зоотехника, познакомиться с вескими аргументами в пользу объединения в молочную артель из уст комсомольца и, как водится, убедиться в «калности» кулака-скупщика.

После выставки 1923 г. инсценировки проводились на самые разные темы. В Жилянской волости Серпуховского уезда Московской губернии, например, был проведен суд над трехпольем. «Аудитория в 300 человек, — писал очевидец, — в течение 4-х часов внимательно следила за всеми перипетиями судебного процесса»³. Результатом этого суда явился массовый переход селений на многополье и широкие полосы в названной волости⁴. В разных деревнях проводились суды над головней, общественным быком, местным агрономом, захарем, семенами, засухой, колхозом и противником колхоза, отсталым сельским хозяйством, веялкой, вредителями полей и сорняками.

В привлечении к суду коровы, быка или грызунов было что-то от западноевропейских средневековых процессов над животными, причинившими ущерб человеку или его имуществу. Как указывает

МИЛХАТ ВАФАЕВИЧ ЮНИСОВ, канд. искусствоведения; Государственный инт-т искусствознания (Москва)



Сценарные планы для проведения агитинсценировок. М., 1929

А. Я. Гуревич, «против животного вчиняли иск и выдвигали обвинение, для его защиты назначался адвокат, велся судебный протокол, завершался процесс вынесением приговора». В основе же иска был «ветхозаветный принцип, согласно которому животное, умертвившее человека или явившееся объектом скотоложства, подлежит смерти». Типологически эти суды над бессловесными тварями, устраивавшиеся вплоть до XIX века, были родственны обрядам экзорцизма — «изгнания беса из тела одержимого», — поскольку в этой операции можно найти элементы судебной тяжбы. В судебных процессах над насекомыми и зверьми выявлялась борьба

человека с дьяволом, орудием или вместилищем которого считались эти вредители»⁵.

В русской истории судебных преследований животных не было, хотя, как давно замечено, вера в оборотничество — характерная черта восточных славян, и эти воплощения зла, горя, несчастья в фольклоре могли иметь образы как людей, так и животных. Здесь же можно вспомнить популярнейшую русскую сатирическую «Повесть о Шемякином суде», восходящую к мировому сказочному сюжету о неправедном судье. В наиболее распространенном варианте бедняк-неудачник отрывает хвост у лошади, хозяин ведет его к судье, и

тот выносит слишком строгое наказание, которое, казалось бы, не соответствует столь незначительному проступку. Однако, по замечанию Ю. Юдина, в фольклоре «всякий алогизм, несоответствие имеют под собой какое-то реальное основание в традиционных воззрениях даже в том случае, если былая вера в них уже выветрилась. Сюжеты о порче скота, намеренной или нечаянной, имеют смысл не только нанесения имущественного ущерба, но и магического вредительства»⁶.

Театрализованный суд над коровой — это, конечно, не «шемякин» суд, а, по замыслу, суд самый что ни на есть праведный и как бы образцово-показательный. Но это и суд парадоксальный, ведь здесь вина переносится с малодойной коровы на ее хозяина. Такими же парадоксальными судами были греческие Буфонии и сибирские медвежьи праздники, где в обрядовом убийстве жертвенного быка или тотемного медведя обвинялся в итоге нож либо топор, которыми были умерщвлены животные; или арханческие обряды типа «козла отпущения», где вина переносились на отдельное, затем изгоняемое лицо либо животное. Эти ритуалы имели значение очистительных действий, включающих «перенесение скверны на иной объект и изгнание нечистой силы»⁶.

Русская культура не знала Буфоний. Однако, как предположил И. И. Толстой, возможная память о традиции излечения путем передачи хвори другому, изгнанию затем из замкнутого общества человеку, который мог избавить общину от греха или скверны, запечатлелась в русских кумулятивных сказках «Козел и козлушки», «Кочет и курица», «Смерть петушки», где вина или помощь последовательно перебрасывались с персонажа на персонаж⁷. Напомним известные в России «случай выдачи миром своих людей властям, как якобы виновных в убийстве с тем, чтобы избежать ответственности за обнаруженный на территории общины труп». Здесь «общая ответственность синкретически отождествляется с ответственностью одного, который должен "пострадать за мир"»⁸. Таким же «козлом отпущения» оказался нерадивый владелец коровы, осуждая которого в ходе инсценированного суда, община 1920-х годов как бы отводила порчу от своего стада.

Такими же «очистителями» были «исцы» и «свидетели обвинения», участвовавшие в парадоксальных агитсудах, организованных по принципу «от противного», когда в избе-читальне «судили» колхоз, а приговор выносился кулаку, знахарке и мельнику. В деревнях, впрочем, случались осечки с запрограммированными исходами судов. Так, актеры из петроградского клуба им. К. Либкнехта в конце 1923 г. поставили суд над врагами Советской власти, олицетворяемыми кулаком Турлиным, пролезшим в председатели во-лисполкома, «почтarem» Синичкиным, грешившим на манер гоголевского по-

чтимейстера, степенным «попом Гелионским», утившим от экспроприаторов церковные ценности, и крепкой, темпераментной солдаткой-самогонщицей Петровной, — которых вывел «на чистую воду» старый сельский учитель «с проседью в усах» Фокин. Все заседание, с соблюдением малейших юридических формальностей, свидетелями, адвокатом, прокурором, судьями и конвоирами, создатели инсценировки решили у себя в клубе показать крестьянам подшефного уезда, не сказав тем, что это всего лишь спектакль. Среди деревенской публики «царило настоящее волнение», особенно по поводу виновности Гелионского: «одни требовали наказания, другие — оправдания попа». Как и всех обвиняемых, батюшку осудили на три года, пощадив лишь самогонщицу Петровну в виду ее — солдатки! — «несознательности» и назначив ей условный срок.

Когда эту же инсценировку актеры показали в деревне Истомицы Колгородской волости Лужского уезда, публика все-таки сумела отстоять несчастного Гелионского и потребовала его освобождения из-под стражи в зале суда. Как писал очевидец, только «смелая находчивость актера, исполнявшего роль попа, вывела суд из "щекотливого" положения. Он заявил, перекрестившись: "Все равно ни суд ваш, ни власть Советскую не признаю!"»⁹. Случай, возможно, был не единственным, но существенно другое. Осуждая остальных обвиняемых, признавая в них «врагов Советской власти», деревенские зрители с помощью актеров-агитаторов как бы изгоняли оборотней, снимали порчу с власти Советов, восстанавливали ее идеальный образ.

Некоторые фольклорные источники агитсудов угадывались и современниками. Л. Ребельский писал о вопросно-ответной состязательной природе судебных инсценировок, их «героичности», которую раньше крестьяне искали в фольклорных играх и обрядах¹⁰. «Героичность» в сельской аудитории, нередко принимавшей инсценировки за подлинные судебные заседания, часто оборачивалась мелодраматичностью, сочувствием и состраданием к несчастной доле подсудимого. Во время суда над хулиганом в одной избе-читальне «свое последнее слово «подсудимый» сказал плачущим голосом. Обещал исправиться. У многих женщин слова подсудимого вызвали слезы. Во время перерыва, когда суд ушел на совещание, начались горячие разговоры, что будет Носанову (исполнителю роли хулигана. — М.Ю.). Некоторые пытались к нему подойти, чтобы высказать свое сочувствие, но «комендант» строго охранял «подсудимого» и не допускал к нему публику¹¹.

В ходе политсуга над старым годом в Енангинской избе-читальне Северо-Двинской губернии обвиняемый 1926 год «загримирован под сгорбившегося от времени старика. Дает показания слабым, надгреснутым, срывающимся голосом. Виновно-



Запись агитационно-показательного суда над крестьянами Ухтомской волости Московской губернии. М., 1928

сти своей не отрицает, но приводит целый ряд «смягчающих вину обстоятельств»: тяжелое наследство предшествующего, 1925 года, неумолимость законов развития капитализма и т. д. Обвиняемый в последнем слове просит суд не применять к нему высшей меры, а дать умереть собственной смертью, благо до нее уже осталось несколько десятков минут (до 12 часов новогодней ночи. — М.Ю.) Старца сдали в архив истории¹².

Этот суд отдаленно напоминает обряд отъезда-встречи Нового года, бытовавший еще в конце XIX в. там же, в Поморье. «Два человека наряжались в Старый (стариком) и Новый (в новую одежду) годы: старого отвозили на самый конец деревни, вверх против течения реки, а Нового — вниз. Затем первого провожали: везли обратно через деревню, т.е. вниз по течению, собравшиеся зрители бралили или хвалили его. После этого встречали Новый год, парни кидали шапки, девушки махали платками и кричали: "Приди, Новый год, с весельем и радостями, с большими богатствами!"»¹³.

Ритуальный канон предполагал на выходе из праздничного хаоса (смерти) не утверждение (рождение) новых ценностей, а восстановление и подтверждение (возрождение) правильного и незыблемого миропорядка и обращение к всеобщим символам и ценностям. В революционной драме и массовых инсценировках финальные апофеозы с опережением знаменовали рождение нового (будущего) мира и апеллировали к ценностям одного — рабочего класса. Все это было крайне далеко от фольклорного праздника, направленного на интегрирование всего социума. С другой стороны, в восприятии зрителей, особенно деревенских, и маски «положительных героев», и маски «врагов» (капитали-

ста, нэпмана или кулака), и сами маски «судей» и «прокуроров», краснорубашечников-живогазетчиков, подчеркиваемые униформой, коллективными речевками и маршами, — все они выступали как представители «чужого» мира.

«Вредительство» кулаков, к ужасу политпросветчиков, державших монополию на художественную агитацию, распространялось иногда и на сферу «самодеятельности»: «В селе В. Новинки Первомайского района Ярославского округа местный кулак использовал религиозный праздник, организовав группу ряженых, и разделил между ними роли. Одних он сделал агитаторами, нарядив их в дурацкие колпаки и снабдив фальшивыми конфетами, другим дал роли крестьян, пользующихся на приманки и обещания агитаторов и вступивших в колхозы. Между ними разыгрывалась сцена: агитаторы всячески измывались над вновь «закрепощенными» крестьянами. Эта инсценировка сопровождалась пением антиколхозных частушек»¹⁴.

Актер-агитатор для сельского зрителя был таким же ряженым в общем параде представителей «чужого» мира, которые в традиционных ритуалах противопоставлялись миру «своему» во всех «актуальных для данного коллектива планах». Ритуалы же в качестве своеобразных «аварийных» систем включались «для восстановления нарушенного равновесия между «своим» и «чужим» миром»¹⁵.

В конце 20-х годов агитинсценировки стали уже редкостью. «Врагами коллективизации», «вредителями» и «оборотнями» оказались миллионы, и в разгар массового террора было уже не до театрализованных судов. Они напомнят о себе несколько лет спустя во время «больших процессов» над политической оппозицией.

Примечания

¹ Turner V. From Ritual to Theatre. New York, 1982. P. 11—12.

² Инденбом Л. Агросуды. М., 1929. С. 3.

³ Советское искусство. 1925. № 2. С. 41.

⁴ Гуревич А. Средневековый мир: культура безмощствующего большинства. М., 1990. С. 293—294.

⁵ Цит. по: Васильева О. «Повесть о Шемякином суде» и бытование сюжета о неправедном судье // Русский фольклор. ХХV. Л., 1989. С. 92.

⁶ Арановская О. О фольклорных источках понятия «катарсис» // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 62.

⁷ Толстой И. Статьи о фольклоре. М.—Л., 1966. С. 80—96.

⁸ Ахисер А. Россия: критика исторического опыта: В 3-х т. М., 1991. Т. II. С. 16.

⁹ Щеглов Д. У истоков // У истоков. М., 1960. С. 166—168.

¹⁰ Ребельский Л. Инсценированные суды. М., 1926.

¹¹ Изба-читальня. 1928. № 17. С. 45.

¹² Изба-читальня. 1927. № 23. С. 44—45.

¹³ Бернштам Т. Русская народная культура Поморья в XIX — начале XX в. Л., 1983. С. 162.

¹⁴ Имас М. Искусство на фронте реконструкции сельского хозяйства. М., 1931. С. 94.

¹⁵ Байбурина А. Ритуал: свое и чужое // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Л., 1990. С. 4, 7.

Крестьянская жизнь на страницах местной советской прессы периода коллективизации

В 1996 г. во время этнографической экспедиции в Ярославскую область в наши руки попала районная газета «Колхозная стройка» за 1931 г., орган Даниловского РК ВКП(б), РИК и райпрофсовета. Это был год, когда в Ярославской обл. начал утверждаться колlettивный строй. Его организационные принципы трансформировали социальную структуру села, в значительной степени повлияли на иерархию ценностей сельских жителей. В 1931 г., в период организации колхозов, традиционная крестьянская культура сталкивалась с новой, дисциплинарными методами насаждаемой прессой и местными активистами. Как наглядно свидетельствуют приведенные материалы, народное мировоззрение, особенно такая его частная форма, как календарный праздник, стала в прессе полем борьбы за «нового» человека. Однако в фельетонах местной газеты бичевались не столько безудержный разгул и пьянство (темные стороны русской деревни, вполне заслуживающие порицания), сколько сам факт проявлений старого быта. Выполняя одновременно фискальные функции, корреспонденты отрывали формы, сложившиеся в соответствии с традиционными представлениями, от их исконного содержания, подменяли его новым «социалистическим», отчего и возник комический эффект. Как бы то ни было, подобные газеты-агитки зафиксировали некоторые черты традиционных семейных и общинаных обрядов и вполне могут использоваться в качестве источника для изучения локальных особенностей народной культуры.

Десятник артели «12 октября» Смирнов Григорий <...> «Рождество» <...> пьянировал 4 дня¹, а лесорубы и вожчики его искали везде и не находили.

Дайте нахлобучку этому пьянице (№ 3. С. 3).

23 февраля колхозники колхоза «Заря социализма», возвращаясь с лесозаготовок, почти все были в нетрезвом виде, устроили гонки². Шесть лошадей выбыли из строя...

Правление колхоза, прими меры к пьяницам (№ 13. С. 4).

В условиях нашей действительности религия является прямым препятствием к социалистическому строительству. Даниловский район располагает фактами, разоблачающими контрреволюционную работу религиозников: в с. Гужеве поп и церковный староста в октябре 1930 г. сожгли здание сельсовета. В с. Рыжикове лишенец-церковник собрал нелегальное собрание с протестом против трудгужинности. В с. Милково закрыли церковь и использовали ее под клуб; поп организовал церковников, и с шумом разогнали активистов-культурников. В ноябре 1930 г. поп с. Троица-Тюхменово Лисицын подговорил батрачу отправить учительницу Неделяеву за то, что она первая вошла в колхоз и советовала другим. В с. Станово церковники произвели обыск у школьных работников, считая их разоблачителями контрреволюционного попа. В д. Лавруково сектанты вместе с попом выгнали коляями школьную бригаду, пришедшую проводить подписку на заем «Пятилетка в 4 года». В Фоминском сектанты-скрытники (они же бегуны) довели одну женщину до кликушества и использовали ее для срыва коллективизации. Когда крестьяне начали записываться в колхоз, она начала кричать о кончине мира, о преществии антихриста и т.д. Церковники проповедуют о коллективизации: «колхоз — измысление Антихриста», «колхоз — это Содом и Гоморра», «колхоз — прямая дорога в ад» и т.д. Бог против колхозов. Пролетариат уничтожает кулачество как класс, а христианская проповедь твердит: «Любите врагов ваших»...

Безбожники и вся трудовая общественность даст отпор кулакам-церковникам и сектантам для обеспечения успеха второй большевистской весны (№ 14. С. 4).

По инициативе комсомола <...> [в Данилове] организованы общественные «похороны»³ плохой работы 4 сельсоветов: Горинского, Даниловского, Вяльцевского и Вахтинского (№ 16. С. 3).

Комсомольцы колхоза «Ленинец» (Яковлевского с/с), вместо того, чтобы послужить примером в проведении антипасхальной кампании среди населения и молодежи, сами пелись в хвосте обывателей. Тов. Шлыков, секретарь комсомольской ячейки, поддерживая христианский обычай, удосужился вместе с несколькими

комсомольцами сходить в церковь, позабывши об антирелигиозном докладе, который делал учитель.

Стыд и позор такой ячейке комсомола, которая превратилась в богомольцев! (№ 17. С. 4).

12-го апреля с.г. продавец магазина «Колхоз» Никитинского с/с в дер. Сондолово Белов П.В. встретил «пасху» и так «нахристосовался», что не в состоянии был закрыть магазин...

Такому продавцу не место в рядах кооператива (№ 18. С. 4).

26-го апреля в Халезевском колхозе женщины купили вина и все перепились⁴.

Стыдно, колхозницы. Нужно детские площадки и ясли организовывать, а вы позорным делом занимаетесь (№ 22. С. 4).

Член профсоюза, старший рабочий Матвеев К.М. — ударник и председатель месткома ст. «Лунка» 22 мая и 5 июня с.г. на работу не являлся, а под предлогом союзной работы праздновал «Николу» и «всех святых» (№ 28. С. 3).

В колхозе «13-я годовщина РККА» Козского с/с председатель колхоза Арсентьев, бывший председатель церковного совета, сейчас поет на клиросе. В прошлом торговец с Коза. В «Трои-

цын день» изрядно выпил, на работу не пошел, и не работали колхозники <...> Надо готовиться к уборке урожая, а он думает, как бы заполучить попа в церковь к «Петрову дню».

Безбожники-колхозники, дайте отпор этому «подпевале божьему» — встретьте по-большевистски уборку (№ 31. С. 4).

8-го июля в Халезевском колхозе Борисовского с/с мужчины, в том числе и правление колхоза, сделав подпись лист с заголовком: «Для установления хорошей погоды на сенокосе (кто сколько может) пожертвуйте на вино», обошли все дворы. Собрали 21 руб. и «миром» пропили. Колхозоюзу нужно взгреть правление за старые привычки (№ 37. С. 4).

В колхозе «Комсомольская искра» Бабаевского с/с было намечено субботник по пилке и вывозке дров. Крылов Н. и Градусов, вместо того, чтобы быть застрельщиками этого дела, выступили против организации субботника, мотивируя тем, что сегодня праздник «Петров день» <...> Райком! Обрати внимание на этих комсомольцев (№ 38. С. 3).

Рабочая совхоза «Горушка» при производственном участке Коницево Косульникова перед «Ильинским днем» агитировала рабочих за невыход на работу в течение трех суток. И при этом



Масленичное гулянье. Владимирская губ. Фототека РЭМ. № 3307—189



Пьеса для крестьянского театра. Автор — крестьянин-самоучка Ивушка—Калинушка. М., 1924

говорила рабочим о том, что «совхоз в самый сильный разгар уборки и покоса попрыгает без нас».

Совхозники, оборвите ее, а то она завралась (№ 42. С. 2).

В колхозе «13 годовщина РККА» ничего не сделано по силоусованию, несмотря на то, что грубого корма в колхозе не хватит. Спокойно справляют дни отдыха: «Троицу», «Мариины дни» и т.д. Руководители колхоза тоже ничего не делают, несмотря на то что есть план и планом предусмотрено заложить 1 яму.

Пора покончить с праздниками и взяться за силос (№ 44. С. 2).

Председатель Мичуринского колхоза тов. Сударников ради «Петрова дня» в течение 9 дней молоко от общественных коров на завод не сдавал, а раздавал его колхозникам, которые имеют свой молочный скот⁵. План же молокозаводов не выполняет.

Очевидно, тов. Сударникову дороги «святые апостоль», а не выполнение плана молокозаводов (№ 45. С. 4).

19 августа колхоз «Путь к социализму», дер. Ясельник Ристовского с/с, организованно вышел в поле в полном составе. Сжали 4 га овса, вытребили льна 3,20 га и вспахали под озимые 2 га. На полях этого колхоза работала жнейка из дер. Исаево, который в этот деньправлял «Преображение», а не работал⁶.

Колхозы, берите пример с дер. Ясельник, и выполнение в срок уборочной и посевной будет обеспечено (№ 45. С. 4).

Нездоровые настроения имеются у руководящей части колхоза «Луч Октября» Ристовского с/с <...> В «Преображение» во главе с председателем колхозники отправились в Данилов гулять⁷, несмотря на то что уборочная и посевная кампании требуют напряженности (№ 45. С. 2).

28-го августа Озерковский с/с «отпраздновал» по старинке «Успенев день». С утра в с/с работал один секретарь, остальные работники с/с (поселковое т-во и пр.) не только надели галстуки на новые рубашки, но и «залили» за них. Местная комсомольская ячейка, состоящая из 13 чел., никакой работы среди колхозной молодежи не проводила. Разряженные подвыпившие ребята «повеселили» сердце озерковского попа.

Стыдно молодежи быть в плена колокольного эвона и праздничного лоска еще не закрытой озерковской церкви (№ 46. С. 4).

Против «Успеня» ударную работу. Граждане дер. Аристово, Н.-Горского с/с, имеющие лошадей, с утра выехали возить баланс на станцию. Одно семейство вышло жать овес комитета взаимопомощи, но член сельсовета А. Рябинина вырядилась и пошла не в лес или жать общественный овес, а на гулянье в с. Пречистое, показывая этим дурной пример другим гражданам.

Позор такому члену сельсовета (№ 46. С. 2).

В Глухаревском с/с призывают Бушуевы Петр и Иван отказываются от работы под предлогом, что они гуляют последние деньги, дебоширят⁸. Окружающее население их вяляет веревками <...>

Поведение призывающих должно быть самым решительным образом осуждено всеми призывающими района, надо создать широкое общественное мнение вокруг борьбы с пережитками старого — рекрутчины (№ 47. С. 2).

Комсомолец Виноградов из колхоза «Сознание» Шеметовского с/с, вместо того, чтобы разъяснять молодежи-колхозникам, что праздники приносят только убытки, он первым пошел в Данилов спрашивать «Преображение». На предупреждение пред. колхоза Виноградов заявил: «молодежь ваши не купленная», «буду гулять три дня — неделю, и вы мне ничего не сделаете». Виноградов сагитировал пять человек девчат-колхозниц и увел их в Данилов праздновать «Преображение».

За такой поступок общее собрание колхозников решило поставить Виноградову на вид с предупреждением о недопустимости в дальнейшем таких явлений (№ 48. С. 4).

Директор Пыханского маслозавода целыми месяцами с низовыми организациями никакой работы не ведет <...> 24-го августа вместо того, чтобы идти на завод рассчитывать за молоко, устроил у себя праздничек «Евлампьев день» (№ 48. С. 4).

На собрании колхоза «Дружба» было шумно. Обсуждали вопрос мобилизации средств. Смирнов, бригадир первой колхозной бригады, выйдя сегодня в сельсовете, рассказал, что там сейчас дозарезу нужны деньги, а колхоз не платит ни сельхозналог, ни страховку, ни заем.

Выступали колхозники. Слышились возгласы: «платить надо, чего тянуть».

И вдруг, как всегда, спокойный и уверенный бас предколхоза Кривошеева покрыл нарастающий шум собрания: «Ну, что раскрчались? Налог, страховка. Сам знаю. А «Воздвижение» забыли⁹? А праздновать как будете? Небось, каждый захочет выпить. После завтра празднику, а они о налогах. Налог подождет. А сейчас давайте по десятке с носа, и завтра с утра за вином пошлем».

Конечно, такая загигательная речь возымела действие. Многие побежали за деньгами домой. И только Смирнов с группой колхозников спорил с Кривошеевым.

Денег собрали 135 руб. (счет не ровный, т.к. давали кто 3 руб., кто 5).

В протоколе по вопросу о мобилизации средств записали что-то туманное, имеющее смысл: «торопиться некуда, над нами не каплет».

На другой день рано утром Кривошеев сидел и строчил отношение в лавку Госспирта.

«Настоящим предлагаю отпустить для колхоза «Дружба» русской горькой «__» бутылок — на сумму 135 руб., что и удостоверяю — Председатель Кривошеев».

И затем все как следует: штамп и печать колхоза.

Вручив этот многозначительный документ колхознице, Кривошеев грозно приказал: «Лучше без вина и не приходи». И вино в колхоз было доставлено.



Пьеса Григория Бывалого для деревенского театра. М., 1924

Что было потом?

1) Колхозница, как полагается за сдельную работу, в трудникже записали: «Ходила в Козу за вином» — 1 трудодень.

2) «Воздвижение» встретили пьяницами, и в поле никто не работал.

А Кривошеев?

Кривошеев по-прежнему председательствует и, чувствуя себя хозяином, плюет на мобилизацию средств.

Чем скорее колхоз освободится от такого «руководителя», тем будет лучше (№ 54. С. 2).

Примечания

¹ В зависимости от местности Рождество и Пасха праздновались от 3 дней до недели.

² В 1931 г. этот день приходился на масленичную неделю, во время которой традиционно устраивались катания на лошадях.

³ Театрализованные массовые мероприятия тех лет, построенные по сценарию традиционных обрядов, выполняли те же функции, что и публикуемые газетные материалы.

⁴ В 1931 г. на 26 апреля приходился праздник Жен-Мироносиц. В этот день в некоторых губерниях России, включая Ярославскую, женщины продуктивного возраста по традиции устраивали сырник — коллективное угощение.

⁵ Молочные продукты — обязательные обрядовые блюда этого праздника, которому предшествует пост, а в начальный период коллективизации молочный скот в личном хозяйстве имели только единоличники.

⁶ Повсеместно был распространен обычай: в большие христианские праздники, когда работать запрещалось, можно было помогать работой бедным и священникам.

⁷ Преображенский собор был в Данилове самым древним из сохранившихся к этому времени, особо почитался во всей округе; взорван в 60-е гг.

⁸ Ср. традиционные представления о предмобилизационном периоде как переходном, зафиксированных в соседней Костромской обл.: «[Рекрут] никогда не ограничивают. Что хочет, то и делает. Хоть поет пусть, хоть он плачет, хотят и выпивает... Если он гуляет, к примеру, эти последние дни, его никто ничем не ограничивает. Ни работу он уже, мы в колхозе вот тогда работали, на работу он уже не ходит. Нет. Ну, по дому, может, сделает чего: дров-то принесет матери или воды с колодца... А так он уже так шатается...» (Бетлужская сторона: Фольклорный сборник. Вып. II. Шарья, Кострома, 1996. С. 134).

Ключи от ретива сердца

Рукописный сборник заговоров

Фольклорные экспедиции МГУ в Лузском районе Кировской области, проводившиеся в 1988—1990 гг., обнаружили в этих местах следы письменной традиции заговоров. Было найдено несколько сборников, где молитвы, канты, духовные стихи чередовались с заговорами. Среди них особенно интересна тетрадка, которую показала жительница с. Верхнелалье семидесятилетняя Евдокия Андреевна С. во время летней экспедиции 1989 г. Это была старая пожелтевшая тетрадь в клетку, без корешка и без обложки, распавшаяся на две части. В отличие от других сборников, которые часто переписываются целиком у знающей старушки, этот Евдокия Андреевна собирала долгое время, почти всю жизнь. Собственно говоря, это записная книжка, где наряду с молитвами и заговорами содержатся адреса родственников и хозяйствственные подсчеты. На первом листе — бытовые записи, затем после нескольких чистых листов начинаются тексты заговоров и молитв. В середине после довольно большого пропуска — подсчеты литров молока. А затем — опять тексты заговоров. Евдокия Андреевна всячески берегла тетрадь от чужих глаз. И дело здесь не только в обычной «потаенности» таких записей, в боязни прослыть колдуньей, но и в том, что содержание книжки связано с глубокими личными переживаниями этой женщины.

Сборник насчитывает 35 заговоров: 25 любовных (две отсушки, остальные присушки), 8 лечебных (от испуга, от уроков, на родимец, от грыжи, ячменя, ожога, зубной боли, от тоски), 2 хозяйственных (чтобы корова не тосковала) — а также наиболее известные молитвы («Отче наш», молитва Пресвятой Богородице, «Да воскреснет Бог», «Живый в помощи Вышняго») и обереги, в том числе «Сон Богородицы». Такая тематическая избирательность обусловлена историей возникновения этого сборника. По рассказам Евдокии Андреевны, в молодости их с сестрой учила молитвам и заговорам однокая тетка. Тогда и узнала Евдокия Андреевна присушки на ветер, которые записаны в ее тетради. И она, и ее сестра активно использовали эти заговоры, по утрам на крыльце наговаривали по ветру и не без помощи магии вышли замуж. В замужестве жизни Евдокии Андреевны складывалась не очень счастливая: муж изменял ей с другой женщины, которую она считала колдуньей, приворожившей ее «хозяину» и наводившей порчу на нее саму. В это время и была записана в тетрадь основная часть любовных заговоров. Евдокия Андреевна узнавала, где могла, присушки, отсушки, обереги, обращалась и к гадалке, и к профессиональной колдунье. Так, она показывала данную ей бутылку «белого вина» (водки), которое было постоянно на змеиной шкуре и заговорено с помощью отсушки (текст № 3). Борьба с «чужемужней женой» длилась годы. Постепенно Евдокия Андреевна стала все больше прибегать к молитвам, которые, по ее словам, помогают лучше всего. Со временем она перестала пользоваться присушками и отсушками и сейчас хранит свою тетрадку для того, чтобы при необходимости послать какую-нибудь из присушек дочерям.

Тетрадка Евдокии Андреевны напоминает дневник, читая который, погружаешься в мир ее переживаний. События ее личной жизни отразились в эпитетах, сопровождающих обычное «имярек» («любовница, чужемужняя жена», «закон-

ная жена», «ко своей жене и семье и о доме»), в расположении текстов от присушек на ветер, которые, по мнению Евдокии Андреевны, должны знать каждая девушка, к любовным заговорам, с помощью которых она боролась с соперницей (тексты № 2, 3, 8), и затем к заговорам, в которых появляются молитвенное вступление, христианские персонажи, а проклятия уступают место просьбе о любви и успокоении мужа.

Что касается лечебных заговоров, входящих в сборник, то два из них — от уроков и от испуга — Евдокия Андреевна применяла и применяет часто, остальные же знает плохо и практически не использует, списала их на всякий случай.

Обрядовые действия, сопровождающие текст заговора, указаны в тетради очень редко и кратко. Только в одном из заговоров (№ 3) была приписка «на вино». Но эту отсушку можно читать и над водой. Евдокия Андреевна объяснила, как пользоваться текстами. В основном она читала их на хлеб, на воду, на любую холодную пищу, соль, песок, которые насыпала мужу в карман, на бумажку, которую также клала незаметно в карман, на воду в умывальник, над его подушкой. Читала по многу раз, утром на восходе, вечером на закате, а в тех случаях, когда в заговоре упоминается восточная сторона, обращаясь лицом на восток. Присушки, в которых речь идет о ветре, говорят на улице, стоя по ветру, если есть обращение к заре — на улице ранним утром. Заговор № 8 произносят, растапливая печь, а № 7 можно читать около иконки в 9, 12, 15 и 18 часов.

В публикации сохраняется орфография оригинала.

1. Встану я, раба Божия Е., не перекрестясь, не благословясь. Пойду под восточную стороны в чистое поле, в широкое раздолье. В чистом поле, в широком раздолье стоит дуб, на этом дубе пятно 77 ветров и 77 вихрев, 77 бурь, и все они просят царя-батюшку Сатану:

— Царь-батюшка Сатана, отпусти нас слетать за темные леса, за высокие горы, за синее море, там разыскать раба Божия (имярек), вдуть ему в ясные очи, в белое тело, сердце, печень, в кровь горячую, 77 жил, 77 поджилиц, в 77 костей и 77 суставов, пустить тоску тоскующую, сухоту сухотущую, плач смертельный, рыдающий. Где бы он ходил, рабу Божию Е. из ума не сводил.

Закрываю свои заговоры на 12 клей, три замка стальных, три замка золотых. Брошюю ключи в океан-море щуке-белуге. Когда щука-белуга подымается, тогда мои слова исполняются. Этую щуку никто не сможет поймать. Аминь. Аминь. Аминь. (Архив МГУ, ФЭ 1989, XXVI, 4).

2. Встану я, раба Божия Е., благословясь, пойду перекрестясь из дверей в двери, из ворот в ворота, в чистое поле, в широкое раздолье. В чистом поле, в широком раздолье стоят три дуба зеленые. Подойду я к ним поближе, поклонюсь им пониже, буду просить не в службу, а в дружбу:

— Отнесите от меня, рабы Божьей Е., всю тоску тоскующую, сухоту сухотущую, плач плакучий, донесите до раба Божия (имярек), чтобы раб Божий (имярек) вышел на крылечко, чтоб охватили его ветры буйные, чтоб заболело его сердце ретивое, чтоб закипела его кровь

горячая, чтоб заломило бы его все 77 жила, соединенных жилою, чтоб заломило бы его все 77 суставов, соединенные бы единственным суставом, чтоб вспомнил раб Божий (имярек) обо мне, рабе Божьей Е., в это время, чтоб он меня в еде не заедал, в питье не запивал, в крепком сне не засыпал, в думе не задумывал, думал бы вечно да любил бы он меня сердечно. Как бурый медведь ходит по зеленому бору, рявкает, рвет мурашек, пенька, кореня, зеленые моха теребит, так же бы и раб Божий (имярек) рявкал, рвал, теребил рабу Божию Елеину. Казалась бы раба Божия Елена страшна, душна, отвратительна. Чтоб у него сердце не болело бы о ней, кровь горячая не кипела бы о ней. Только болело бы обо мне об рабе Божьей Е. и об моей душе. Где бы ты не был, где бы ты не летал, а из головы ты меня не выбрасывал. Пусть тебя парят — не выпарят, пусть тебя пойт — не запоят, вихом бы не завихривал, пеком бы не подплевивал.

Полетите, мои слова, над высокими лесами шипучими змеями. Долетите, мои слова, до раба Божьего, если спиши, то встанешь, если сидишь — задумаешься. Будьте, мои слова, все сплона крепки, лепки, тын медный, огород железный, аминем запертый, Святым Духом запечатанный. Аминь. Аминь. Аминь. (Архив МГУ, ФЭ 1989, XXVI, 6).

3. Серая змея ползет по сырому бору, небо видит, людей ненавидит, жалит, кусает, рвет и вьет, блудит, дурит, как шумит, гремит, так же бы и раб Божий (имярек) небо видел, рабу Божию свою (имярек) ненавидел, ругал, кусал, рвал, бил, блудил, дурил, злился, так шумел, гремел на веки веков. Шуми, дури. Аминь. Аминь. Аминь. (Архив МГУ, ФЭ 1989, XXVI, 7).

4. Встану я, раба Божия (имярек), помолясь, лягу перекрестясь, выйду я из дверей в двери, из ворот в ворота, в чистое поле. В чистом поле лежат три дороги, пойду я по средней, третьей. Идут мне навстречу три Патриарха, несут они на головах сосуды, в тех сосудах три тоски тоскующих, три тоски неминуемых, напускаю я тоску на раба Божьего (имярек), чтобы он тосковал о рабе Божьей (имярек) день, и ночь, и в глухую полночь, в питье бы не запивал, в еде бы не заедал, в мольбе не замаливал, в ногах не затаптывал, как хлеб в печи печется, так бы и раб Божий пекся, горел о рабе Божьей (имярек) день и ночь, в глухую полночь. На море-океане, на острове буйне стоит дуб, под этим дубом двенадцать ангелов, двенадцать архангелов сидят и радуются на душу, так же и раб Божий (имярек) бы радовался и любовался о рабе Божьей (имярек). Приврати его сердце к рабе Божьей (имярек), ко мне. Запираю я сердце двенадцатью ключами, двенадцатью замками, заперла его в сердце, а ключи взяла к себе. Аминь. Аминь. Аминь. (Архив МГУ, ФЭ 1989, XXVI, 10).

5. Матушка Зарница, красная девица, сними с меня, рабы Божьей Е. всю тоску и горе, печаль и слезы, передай тоску и горе, печаль и слезы в ретивое сердце, в кровь горячую раба Божьего (имярек), чтобы он обо мне, рабе Божьей Е., тосковал и горевал, плакал и рыдал, во сне не засыпал, в еде не заедал, в вине и в пиве не запивал, в шестой ступне не заступался, в бане не запаривался и нигде никогда не задерживался.

Отныне и до веку. Аминь. Аминь. Аминь. (Архив МГУ, ФЭ 1989, XXVI, 14).

6. Солнышко младое, ходишь и выйдешь широко и далеко, сушишь, крушишь поджатую жнитвину, подкошенную траву и подрубленный лес. Не суши поджатую жнитвину, подкошенную траву и подрубленный лес, а суши, круши раба Божьего (имярек). Ключи в море, языки в роте. Отныне и до веку. Аминь. Аминь. Аминь. (Архив МГУ, ФЭ 1989, XXVI, 16).

7. Лягу я, раба Божия Е., благословясь, стану перекрестясь, умоюсь ключевой водой, утрусь чистым белым полотном, помолюсь матушке Пресвятой Богородице. Как Мати Пресвятая Богородица сына чада Иисуса Христа, сына Божьего, жалела, стерегла и берегла, так бы раб Божий (имярек) свою законную жену, рабу Божью Е., берег, дни бы не дневал, часу не часовал, все бы думал, тосковал и горевал о рабе Божьей Е. Ни еда, ни работа на ум бы ему не шла, рабу Божьему (имярек), только бы я, раба Божья Е., в уме в разуме была. Как солнца свету все радуются, веселятся, птицы все радуются и народ весь возрадуется, так бы и раб Божий (имярек) радовался и веселился, увидал бы свою законную жену, рабу Божию Е.,шел бы, торопился, за белые руки хватался, к белой груди прижался, казалась бы ему, рабу Божьему (имярек), раба Божия Е. из красот красивише и румяниче, белая, баская и румяна, алею цвету макова, белее девок и красивише баб, всех вежливее, всех красивише и румяне. Все бы раб Божий (имярек) обо мне, рабе Божьей Е., тосковал и горевал, ни работа, ни еда на ум ему не шла, только бы я, раба Божия Е., в уме в разуме была. День бы он меня на уме думал, а ночь бы он меня во сне видел. Будьте, мои слова, крепки и лепки, отныне и до веку. Аминь. Аминь. Аминь. (Архив МГУ, ФЭ 1989, XXVI, 17).

8. Как в печи дрова шибко пылко сохнут и горят, так бы и у раба Божия (имярек) сердце горело и сохло, кровь горячая ключом бы кипела обо мне, рабе Божьей (имярек), и как этот дым крутится, клубится и подымается кверху, так бы раб Божий (имярек) ко мне, рабе Божьей Е., крутился, торопился и шел ко мне, к рабе Божьей Е. Как этот король в трубе вьется, трепещется, так бы и у раба Божьего (имярек) сердце и душа вились, трепетались и тряслись обо мне, рабе Божьей Е. Не мог бы раб Божий (имярек) без меня ни жить, ни быть, ни дня дневать, ни ночи почевать, ни часом часовать, ни минуты миновать, ни в дневные часы, ни в ночные часы, ни в полуенные. Все бы плакал и рыдал, горькие слезы проливал обо мне, рабе Божьей Е. В питье бы он меня не запивал, в еде бы он меня не заедал, в гульбе бы он меня не загуливал, в беседе не засиживал, с товарищами в табаке не закуривал, пивом и вином не запивал, в бане веником не запаривал, мылом не замыливал, чистой водой не скачивал, все бы раб Божий меня на уме на разуме держал. Не думал бы раб Божий о своей любовнице, чужемужней жене, о рабе Божьей (имярек) думу не думал, мысли бы не мыслил, казалась бы раба Божия (имярек), чужемужня жена, рабу Божьему (имярек) страшна, душна, отвратительна, страшнее всякой гадины, дущее всякой падины, мерзлее всякой мерзости, мерзавец, рвал бы он ее, плевал бы на нее, на глаза не допускал, рвалася бы он, мотался, из углов в углы бросался, плакал и рыдал, горькие слезы проливал обо мне, рабе Божьей Е. Как (?) в сырому бору тоскует и горюет, к сырой земле припадает, так же бы и раб Божий (имярек) приклонялся бы и припадал ко мне, рабе Божьей Е. Отныне и до веку. Аминь. Аминь. Аминь. (Архив МГУ, ФЭ 1989, XXVI, 20).

Ю. М. КИСЕЛЕВА, аспирант;
Московский государственный
университет им. М. В. Ломоносова

Вятские пословицы и поговорки

Вниманию читателей «Живой старины» предлагается небольшая подборка пословиц и поговорок, записанных (в 60—80-е гг.) на территории нынешней Кировской области. Большинство из них активно употребляется в современной речи: «У баской девки (т.е. хорошей по своим нравственным качествам) и слава баская». «С вересковой ложкой и без масла каша вкусная» (вересковая — сделанная из вереска — можжевельника; Юрьянский р-н). «Выскользнуло лычко из-под кочедычка» (о неудаче в каком-либо деле; кочедык, кодочиг — крючок для плетения лаптей; Котельничский р-н). «Сколько успел, столь и доспел» (доспеть — сделать; Советский р-н). «Три дня не ести, да с печи не леши» (о плохой погоде; Кирово-Чепецкий р-н). «Выпустил зайку — не гайкай» (гайкать — жалеть о чем-либо; т.е. упустил какую-либо возможность — не жалей о ней; Санчурский р-н). «С выладки да с выдумки» (строго и обдуманно; Подосиновский р-н). «По одежке тяни и ножку» (т.е. поступай сообразно своим возможностям, Санчурский р-н). «Каков колосок — таков и блинок» (каково начало действия, таков будет и его результат; Котельнический р-н).

Часто пословицы дают рекомендации, как себя вести в той или иной жизненной ситуации. Например, о том, как следует располагать чужого человека на ногах: «Гость — так в сутки, гостья — на середь, ребенок — в кутник, нищий — под порог». (Котельнический р-н). Или о том, куда следует самому идти в гости: «Иди в дом тот, где хорошие речи говорят, а не ходи в тот дом, где плохие» (Котельнический р-н). Нередко в пословицах или народной фразеологии отражаются поверья или приметы. «Губина (гриб) в дом — клоп вон» (Котельнический р-н, с. Шараница). «Петух опел (его, ее)» — так говорят о предмете или человеке, внезапно переменившемся в худшую сторону, поскольку по народному поверью пение петуха считается плохим предзнаменованием (Санчурский р-н).

Очень употребительны в народной речи отрицательные характеристики действий или лиц, выраженные, как правило, в шутливой форме: «Деньги есть, так: «Милый спой». Денег нет — «Пойдем домой!» (Котельнический р-н). «Еноха у власти — не видать счастья». «Время плохо: стал указчиком еноха» (еноха — простотиля, глупец; Советский р-н). Имена собственные при этом переходят в разряд нарицательных и становятся своего рода ярлыком-характеристикой, подчас весьма нелестной. «Епишь, что шипишь?» (от имени Епифан) — о человеке, который сипит носом при разговоре; «В людях Анания, а дома — каналья» (о двуличном человеке); «Ермак на все стороны однак» (о непостоянном, ветреном человеке).

Вятские пословицы и поговорки представляют собой живое, обогащающее язык явление и свидетельствует о том, что процесс порождения паремиологических единиц в народной речи не прекращается.

В. Г. ДОЛГУШЕВ, канд. филол. наук;
Вятский педагогический университет
(Киров)

Семейная обрядность села Красное Озеро Рязанской области

В Красном Озере хорошо помнят традиционные семейные обряды. Вот что рассказали нам Надежда Ивановна Карпова, 75 лет, и ее dochь — Нина Викторовна Баранова, проживающие в с. Красное озеро, а также ее сын — Николай Викторович Карпов, который сейчас живет в Рязани.

Свадебный, родильный, погребальный обряды и обряд крестин имеют общий элемент — «узел», который, по-видимому, представляет собой местную особенность. В зависимости от обряда различают «родильный узел», «крестильный узел», «свадебный узел» и «смертвой узел». Понятие «узел» означает совокупность личных предметов, вещей, необходимых главному лицу обряда для его совершения.

В «родильный узел» входили вещи для младенца, «приданое»: пеленки, одеяльца, рубашечки и т.д. Готовили его будущая мать и родня. После рождения ребенка «родильный узел» пополнялся подношениями соседей и подарком повивальной бабки. Это называлось «дать на зубок».

«Крестильный узел» готовился для крестин младенца: белая длинная рубашка, пеленка, косынка, полотенце. Старались, чтобы все это было новое, неиспользованное. На «крестильный обед» также приглашались родня и соседи, приносившие опять младенцу подарки «на зутик».

«Свадебный» или «венчальный узел» собирали невеста с помощью родителей. В него входили: свадебное платье (до революции — праздничная крестьянская одежда), «уваль» — подвенечная фата с бумажными цветами, праздничная обувь (сейчас — белые туфли), поясок с молитвой «живые помощи».

Кроме личных вещей — «узла», невеста готовила приданое: постель, кухонную утварь. Накануне свадьбы в доме будущей невесты она вешала на все окна новые занавески, специально сшитые ею к этому случаю.

В «смертвой узел» тоже входили личные вещи, которые готовили себе заранее. Собирали в него темную одежду (мужчинам — всегда, а женщинам — только замужним или вдовам), тапочки (раньше — лапти). Считалось, что если похоронить в другой обуви, «то на том свете ноги жмет». Женщинам готовили два платка, которые надевали на голову: простой и шерстяной (темный). Если умершая женщина никогда не была замужем, то в ее «смертвом узле» были белое платье, «уваль». В «узел» всех умерших входили «вянечик» (молитва на коленкоровой ленте, полагавшаяся на лоб покойного), «рукописание», вкладывавшееся в руки, а также коленкоровые ленты, которыми связывали ноги и руки усопшего. Некоторые заранее готовили себе и «постель» — наволочку, простыню, «покрышку» (церковное покрывало).

И. Н. ОСИПОВА, студентка
Рязанского государственного
педагогического университета

Святочные игры, гадания и подблюдные песни Поветлужья

(по материалам экспедиций кафедры фольклора филологического факультета МГУ 1994—1996 гг.
в Шарьинский, Пыщугский, Вохомский и Павинский районы Костромской области)

В Поветлужье был записан богатый и разнообразный в жанровом отношении материал, особое место в котором занимают календарные обряды зимнего цикла и прежде всего святочные развлечения молодежи (в том числе игры, гадания и подблюдные песни).

Святки начинались с кануна Рождества — Сочельника (6 января; все даты даны по новому стилю) и длились до Крещения (19 января). Новый год (13 января) разделял Святки на «святые» вечера и «страшные». В эти дни молодежь собиралась на беседки, устраивала игры с песнями и плясками, озорничала (двери заваливались дровами или примораживались, затыкались трубы, растаскивались поленницы, перекрывались дороги). На Рождество «ходили наряженками»: волком, медведем; девушки переодевались в парней («к носу бороду из кудели привяжут, усы»); рядились в цыган, сенокосников, старика со старухой и пр. Накануне Рождества ходили со звездой славить Христа: «Рождество твоё, Христе Боже наш...»

На Святки девушки и парни пытались узнать свою судьбу, гадали. Участниками наших экспедиций было записано множество святочных гаданий, в которых можно выделить следующие типы:

1. **Подслушивание.** Ночью ходили слушать под окошки: какое имя назовут, так будут звать суженого; если о хорошем говорят — к добру, ссора — к плохому. Ходили к колодцу: если вода закапает — муж будет пьяница. На конюшне слушали: если лошадь заржет или стукнет копытом — к свадьбе. Ходили на перекресток (росстани) и слушали: где собака залает или колоколец забрякает — туда возвьмут замуж.

2. **Высматривание.** Колечко опускали в стакан с водой: что покажется; высматривали суженого в зеркале; в колодце при опускании ведра — в какую сторону вода плеснется, там и жених; смотрели по контурам тени сожженной бумаги (на стене) — что ждет.

3. **Осъязание.** Из поленницы дров наугад выбиралось полено: если сучковатое, — жених будет плохой, ровное — красивый. В овине поглядят мохнатым — богатый будет жених, голой рукой — бедный. С завязанными глазами искали поставленную в снег квашонку с тестом: поймаешь — выйдешь замуж.

4. **Выспрашивание.** Первого встречного: если женщина — так будут звать свекровь, мужчина — жениха. Стучали в окошко и спрашивали имя: какое имя назовут, так будут звать жениха (невесту).

5. **Загадывание на сон.** Запирали на замок колодец, ключ клади под подушку и говорили: «Сужено-ряжено, приезжай лошадь поить» — кто придет во сне поить лошадь, тот и жених. Заплетали косу и запирали ее на замок, ключ клади под подушку — во сне придет суженый, будет просить ключ. Под подушку матери клади сковородник — ей во сне должен был явиться суженый дочери: блины есть. Хлеб надкусывали и клади под подушку: «суженый-ряженый, приходи сегодня ко мне обедать (или кусок доесть)». В изголовье клади расческу, ножницы, зеркало: «суженой-ряженое, приходи подстричься»; полотенце — «приходи умываться»; кольцо — «за кого замуж выйду»; пояс — «пояс, пояс, покажи мне поезд (свадебный)» и т.д.

Популярны были также гадания по жребию

(сколько брошенных соломинок воткнется в потолок — столько будет детей или деверей и золовок; какое имя жениха из записанных на бумажках вытащит гадающая; на разграфленные листы бумаги писали имена и бросали зерно — оно падало на имя суженого). Гадали и по счету типа «чет-нечет» (по доскам в заборе; по зернам в колоске: если парное число зерен — девушка выйдет замуж, непарное — в этом году останется в девках); бросали валенок через верево — в какую сторону упадет, там и жених).

Особенно много гаданий было с курицей и петухом. Черттили на полу круг, тудасыпали зерно, соль, ставили воду и т.д. (обычно тричетыре предмета). Если курица, выпущенная в круг, клонет зерно или хлеб — муж будет богатый; соль — жить будет солено, плохо; воду попьет — к мужу-пьянице; кольцо — к свадьбе; ножницы — портной; молоток — плотник; уголь — бедняк; гребень, зеркало — щеголь. Если курица нагадит — гадающая родит в девках; если петух будет бить курицу — муж будет обижать жену; если петух будет подходить ко многим курам — муж будет гулена.

Ниже публикуются рассказы жителей Поветлужья о святочных развлечениях и гаданиях.

1. На святках ребята похороны делали. Вот кто-то покойником соглашался быть; гроб сделают, кадило достанут, свечи (еще-то один попом наржался). И покойник в гроб ложился — и вот его носят по деревне, и «поп» ходил, и песня была:

Жил-был поп
Толоконный лоб,
Отец благочинный,
Тулуп овчинный...

Потом его унесут в какой-нибудь дом, к одному из парней.

2. Смотрели в обручальное кольцо при свече. Обязательно со старшим гадали. Берут золу из трех бани, воду из трех колодцев. Стакан заполняется водой и ставится на блюдце с золой. Опускают кольцо в воду. Зеркало ставится. Все по очереди подходят смотреть. Старшая вызывает нечистую силу. Девушка смотрит в кольцо: «Покажися, суженый-ряженый». Долго не смотрят, закрывают зеркало. А то, если пересмотрят, как стукнет по лицу — и останется пятно черное.

3. В кольцо смотрели. Надо брать кольцо, каким венчались в церкви. В стакан воды наливали — а стакан не граненый, а тонкий — и кольцо опускали. Трубу открывают, а стакан ставят на шесток — золы посыпают и на нее ставят стакан. Берут подвенечную скатерть — где сидели молодые, за которым столом, — этой скатертью закроетесь, а по-за стакану церковная свечка. И смотри в стакан и говори: «Черт, дьявол, покажи въяю: кто мой жених?» — смотри в это кольцо, пока не увидишь. А я ведь увидела своего — вижу, сидит боком, в гимнастерке — вот как мой Павел Афанасьевич с войны вернулся, так и увидела. Я хотела девочонке показать, а она подошла — а надо через левое плечо смотреть, а она через правое посмотрела — оно и растияло. А тут мужика убили у одной женщины, так эта вдова смотрела в кольцо и увидела двух парней, только узнать не могла.

4. Раньше ведь ворожить ходили; парни, девки ходили ворожить в Святки. Один парень осмелел.

Надо будет ночью в 12 часов взять в бане пепел и этим пеплом гадать: на пепел ставят стакан с водой, опускают кольцо и туда смотрят, и кажется там суженый-ряженый в этом стакане.

Бот этот парень реши: «Я возьму ночью пепел в бане». Он пошел, зашел в баню, руку пихнул пепел брать, а оттуда его рука схватила в печке-то: «Стой, куда это ты? Бот я ведь тебя не отпущу. Я тебя задушу здеся. А я оставлю тебя только живым, если кровью своей распишешься на моей руке». Вышла девушка оттуда. «Распишешься на моей руке, тогда я тебя отпущу». Парню пришло добывать кровь и расписываться на ее руке. Она говорит: «Ну вот, теперь я тебя отпущу, только ты приходи сюда через 10 дней... А если не придешь, я все равно тебя задушу». Парня отпустила. А товарищ там подошел, спрашивает: «Где у тебя пепел?» А он вообще не говорит, не может слова выговорить, испугался. Так пришел домой, лег спать, ничего не говорит. Родитель спрашивает: «Что с тобой, что такое, набили тебя или чего. Чего ты не говоришь?» А он не говорит и все 10 суток лежал, не говоря. А через 10 суток пошел в ту баню.

Пришел, вышла эта девушка из печки и говорит: «Ну вот, ты меня все же искупил. Я здесь в этой печке страдаю 18 лет. Меня мама понесла в баню и наругала проклятым словом. Меня сразу и выхватило из рук из ее и пихнуло в печку. И я в этой бане все время, и топят — я тута все горю и все страдаю тут, а ты своей кровью меня искупил. А теперь мы с тобой поедем к моим родителям».

Вдруг вышли, стоит конь.

«Давай, — говорит она, — сядем и поедем». Сели они в карету (или в сани), поехали. Ехали — ехали, сильно даёко их унесло ветром. Вот подъехали к одному дому в деревне и стукаются:

— Пустите нас почевать.
— Куда noctью-то едете?
— Пустите.
— Не пустим, у нас девочка больная.

— Ну и что. Если хотите, чтобы она была здоровая, я могу вашу дочку вылечить, — говорит девка. Ну они поэтому ее и впустили. Зашли смотрят: правильно, в кроватке лежит ребенок маленький и все плачет и плачет.

— У нас девочка ничего, ко всем врачам водили, ничего не могут вылечить, и все не растет, все маленькая, все ревет.

— Я вашу дочку могу вылечить.

— Как это ты можешь вылечить, такая молодая?

— Я не очень молода, мне уже 18 лет. Ну, давайте, я буду ее лечить. Несите корыто, в котором стирайте, деревянное и несите мне полено осиновое.

Принесли корыто. Она девочку в кроватке закрыла корытом, взяла это полено в руки, как стукнула по корыту, корыто-то расшиблося, а под корытом-то лежит одна черная головешка — девочки нету.

— Ну видите, с кем вы няничились 18 лет — это ваша дочь. А самая-то настоящая дочь я. Ты меня, мать, уже 18 лет тому назад прокляла, а я 18 лет страдала в бане в печке, меня унес нечистый дух. Ладно, этот молодой человек кровью своей меня искупил.

Мати-то заревела, пала на колени.

5. Ко свинье ходили. Узнают, у кого в житнице свинья висит, вот придешь и загадаешь:

«Свинка, свинка, золотые щетинки, отгадай сколько на мне волосков?» А она и отвечает: «Хорошо, я отгадаю, а ты отгадай, сколько на мне щетинок?»

Ну, думаем, как отгадать. Ей не отгадать, сколько на мне волосков, и я не отгадаю. Если отгадаем, то она хорошо будет жить и я.

6. На кресты ходили. Зачерчивались. В круг встанешь — тебя зачертят какая девушка. Тебя зачертят — ты проклянёшься; «Будь прокляты», — скажешь. Зачерчивали по часовой стрелке. Зачерчивались и слушали, в какой стороне собаки залают: где залают — там и жених. Как собаки залают — надо расчерчиваться. Палочкой тебя расчертят и скажут: «Будь благословлена». Гадали в 12 часов. Раньше говорили: «Бесы-ти да дьяволы бегают в это время». Девки и ребята зачерчивались.

7. Ворожили — бегали на росстани, чёрта вызывали. Прибежим на Крещенье в полуночь или на Новый год на старый; брали осиновый бадог, очерчивали большущий круг. Остальные девчонки стоят далеко — метров пять — а одна в круг забежит и скажет: «Черт, дьявол, выди наяву!» И что покажется — и увидится, и услышится — то свадьба, то еще что. Это под ноги себе смотришь — и что покажется. Мне колокольчики послышались — я тем годом замуж вышла, а Нинке, подруге моей, гроб показался. Она как взревела! И тем годом у нее мать умерла.

8. Раньше ходили колдоваться да зачерчиваться. Раньше черти, говорят, были. Приходили зачерчиваться, поставят человека в круг, да проклинают. Говорят, три человека станут в кольцо и зачертятся. Как-то вот покажется, туды и отдадут замуж. <...> Они очертились и стоят. А когда услышат, так надо расчерчиваться (там песни поют, или колокольцы брякают). Звон ближе и ближе, надо бы расчерчиваться, они не расчертись да побежали домой. Прибежали домой девки, и черти прибежали под окошко и говорят: «Отдадите нам девку». Как отдавать? Они не знают. Взяли корчагу, повязали в плат и в окошко выбросили. Черти схватили корчагу, думают, это девка, да и утащили. А девка осталась.

9. Под подушку клали на Сочельник таракана: «Куда таракан увезет». Я так гадала. Тарakan и повез меня — через поле, через лес и направо — где жил мой жених. Сбылось у меня.

В Поветлужье до сих пор встречается гадание с блюдом. «Илею поют» в Святки — от Рождества Христова до Крещенья, по вечерам; чаще всего теперь это гадание устраивается на старый Новый год — 13 января. В какой-либо избе собираются гадающие — в основном пожилые женщины. Все рассаживаются вокруг стола; одна из женщин берет блюдо. Начинается гадание отпеванием хлеба:

10. «Хлеб отпевали — вот хлеб кусочкам нарезаем в блюдо, блюдо закрывали платом... и вот отпевали... А потом хлеб вынимали по кусочку... Этот хлеб клали под подушки, завечали на него: «Как год проживу?» — чего во сне высмотрим... Говорили: «Как я год проживу?» — только на один год завет был. Какой сон приснится, так и проживу».

11. «Отпевали хлеб-от, когда «Илею»-ту поют так:

Илею! Что страшные-ти вечера Крещенские!*

*Так пели от старого Нового года до Крещенья; от Рождества до старого Нового года пели:

Илею! Что святые-ти вечера Васильевской!

Ходит Илья по полю (подблудная)

J = 144

1. Хо - дит И - ля по по - лю, счи - та - ет И - ля су -
- слон - чи - ки. На пер - вой - то по - лос - ке сто су - слон - чи - ков.

На вто - рой - то по - лос - ке ты - си - ця. На трет - ей - то по - лос - ке
смё - ку нет.

2. Си - дит во - ро - бей на пе - рё - го - ро - де. Он ку -
- да по - гля - дит, да ту - да по - ле - тит. (Это вторая песня)

3. Что на Но - вый год да сос - но -вой гроб. (Это третья)

4. Ча - шеч - кя - на - пла - у - шеч - кя. Где не по - пла - ва - ёт, до -
- мой при - плы - вёт. До - мой при - плы - вёт, до - ма век про - жи - вёт.

Записано в 1981 г. в д. Карпово Павинского р-на от Е.А. Кузнецовой, 1903 г.р. Нотация Т.В. Кирюшиной

Илею! Что поют песни первоначальные!
Илею! Мы не песни поём — хлебу честь отдаём. Илею!»

Раздав по кусочку хлеб всем участникам гадания, в освободившееся блюдо кладут жребии: кольца, пуговицы, монеты и т.п.

Собрав жребии, женщина, ведущая гадание, закрывает блюдо платком; четыре конца его она зажимает в левой руке под блюдом. Все женщины начинают петь подблудные песни, под пение которых ведущая встрихивает блюдо и после каждой песни правой рукой ловит через платок чей-нибудь жребий — ему и досталась спетая песня.

Перед каждой песней поется запев:

12. Илею! Что страшные-ти вечера Крещенские!

Илею! Что поют песни первоначальные!

После каждой песни поется более или менее длинный припев:

13. Песню споют — и:

Что кому же эта песенка достанется,
Кому сбудется, не минуется,
Тому жить бы богато, и ходить хорошо,

и не делать ничего!»

14. «А дальше поют, после-то:
Что кому же эта песенка достанется,
Тому сбудется, спамятуется,
Тому жить-быть богато, ходить хорошо,
Тому в сутках** сидеть, впоперек толстить!»

Вот несколько подблудных песен с пояснениями исполнителей, выбранных из сотен наших записей в Поветлужье:

15. Брошу я подушечку через ворота,
Думала, подушечка в грязь упадёт —
Упала подушечка в зелен сад,
В зелен сад да с милым спать.
«Это уж хорошая: нынче я выйду взамуж».

16. Сидит воробей на перегороде***,
Кричит воробей: «Улечу, улечу
Не к родному отцу — к чужой матери!»
«Старым — «улететь» на тот свет, молодым

— уехать».

17. Ходит старушка по середе****,

**Сутки — красный угол в избе, где ставят иконы.

***Перегорода — изгородь.

****Середа, середь — кухня.

♩ = 96

Фрагмент подблюдной песни. Записано в 1994 г. в д. Марково Вахомского р-на от М.Ф. Поповой, 1908 г.р. Запись и нотация Т.В. Кирюшиной

Сарафан-то на ней в заплатах весь:
Как в первой-то заплатке — сотенка,
Во второй-то заплатке — тысяча,
А в третьей-то — и сметы нет.
«К богатству».
18. Сидит старуха на брусе,
У ней чирей на носу.
«Плохая — к болезни».
19. Ростворою я квашонку на дёнышке,
Взойдет квашонка полным-полна, со краям
ровна.
«Хорошо: богато жить будешь».
20. Ростворою я квашонку на дёнышке,
Кисни да прясни, со дна вороти.
«Не очень хорошая: болеть будут пожилые,
все внутренности будут выворачивать».
21. На гуменце три ворошка;
Из первого ворошка хлеб пекчи,
Из второго ворошка пиво варить,
Из третьего ворошка вино курить.
«Хорошая эта песня».
22. Кикимора во стоге обувается,
На тот свет собирается.
23. Зерны ты, зерня, пшеничный хлеб,
Нигде тебе, зерня, погибели нет:
Из снегу тебя ветры выдуют,
А из земли тебя куры выгребут.
«Очень хорошая».
24. Тар-тары, семеры штаны,
Подколенки голы, втоки выпали.
«Бедная жизнь будет».
25. Ходит кошечка по лавочке,
Водит котика за лапочку, Илия!
«Хорошо: сама хозяйка большая».
26. Комар пищит, в баню дров тащит,
Комареночки пищат, в баню винички тащат.
«К большой семье».
27. Саночки-самокаточки,
Сами катят, сами ехать хотят:

В Ярославль — по ложки, в Москву — по жену.

«Хорошая — жениться, с приданым взять жену».

28. Гребла, гребла курочка у царя под окном,
Выгребла курочка злат перстенек.

«Хорошая».

29. Ходит щука по заводе,
Ищет щука тепла гнезда,

Где бы щуке трава густа.
«Хорошая».

Наконец, в блюде остается лишь один жрецкий — «завалень»:

30. «Последний останется — это завалень, ему уж песню не поют. Вот у кого завалень, тот идет под окна слушать — к дому подойдет и слушает, о чем говорят. О чем говорят — такая и жизнь у него будет в этом году».

Кроме такого гадания, нами записано еще одно гадание с блюдом:

31. «Так же вот в блюдо ложат пуговицы, закрывают и выкидывают — «Где девке жити?» — вот это называется. Где жить будет — ну, она сейчас в школе учится, а потом-то она куда-то уедет. Вот трясут и поют:

Сеяли просу

На девичью косу:

Где девке жити —

Там коня поити,

Коня вороного,

Парня удалого.

Ну, там им название города поют:

В Нерехте жити,

Там коня поити,

Коня вороного,

Парня удалого.

Ну, и вытаскивали пуговку — кому? У некоторых даже угадывало».

Примечания

1. Зап. в с. Пышуг Пышугского р-на от Хариновой Лидии Васильевны 1915 г.р. Соб. В. Ковпик.

2. Зап. в д. Бережок Верхнеспасского с/с Пышугского р-на от Будеевой Марии Михайловны 1926 г.р. Соб. А. Родионова.

3. Зап. в д. Носково Носковского с/с от Мишеневой Нины Григорьевны 1930 г.р. Соб. В. Ковпик.

4. Зап. в д. Бобылица Верхнеспасского с/с от Хариновой Марии Михайловны 1918 г.р. Соб. Т. Легенчук.

5. Зап. в д. Слепенкино Пышугского с/с от Быковой Клавдии Аркадьевны 1927 г.р. Соб. Т. Легенчук.

6. Зап. в с. Пышуг Пышугского р-на от Смирновой Екатерины Федоровны 1913 г.р. Соб. А. Родионова.

7. Зап. в с. Пышуг Пышугского р-на от Игнашевой Павлы Федоровны 1906 г.р. Соб. Т. Легенчук.

8. Зап. в с. Пышуг Пышугского р-на от Игнашевой Павлы Федоровны 1906 г.р. Соб. Т. Легенчук.

9. См. № 2.

10. Зап. в д. Робяши Матвеевского с/с Шарьинского р-на от Перминовой Анастасии Михайловны 1928 г.р. Соб. В. Ковпик.

11. Зап. в д. Робяши Матвеевского с/с Шарьинского р-на от Глушковой Анны Алексеевны 1914 г.р. Соб. В. Ковпик.

12. См. № 11.

13. См. № 11.

14. Зап. в д. Бусыгинцы Матвеевского с/с Шарьинского р-на от Мальцевой Марии Ивановны, 1903 г.р. Соб. В. Ковпик.

15. См. № 11.

16. Зап. в д. Нюрюп Нюрюнского с/с Шарьинского р-на от Бочариковой Тамары Александровны, 1935 г.р. Соб. В. Ковпик.

17. Зап. в с. Матвеевское Матвеевского с/с Шарьинского р-на от Коврижных Нины Николаевны 1939 г.р. Соб. В. Ковпик.

18. Зап. в с. Пышуг Пышугского р-на от Хариновой Анны Григорьевны, 1939 г.р. Соб. В. Ковпик.

19. См. № 10.

20. См. № 16.

21. Зап. в с. Заветлужье Заветлужского с/с Вахомского р-на от Баданиной Клавдии Ивановны, 1926 г.р. Соб. А. Кулагина.

22. Зап. в д. Титово Вахомского р-на от Шорковой Людмилы Петровны, 1937 г.р. Соб. А. Кулагина.

23. См. № 16.

24. Зап. в д. Носково Носковского с/с Пышугского р-на от Мишеневой Нины Григорьевны, 1930 г.р. Соб. В. Ковпик.

25. См. № 21.

26. Зап. в д. Королевка Головинского с/с Шарьинского р-на от Морозовой Анны Павловны, 1930 г.р. Соб. В. Ковпик.

27. См. № 16.

28. См. № 22.

29. См. № 26.

30. См. № 11.

31. См. № 17.

А.В. КУЛАГИНА, канд. филол. наук; МГУ им. М.В. Ломоносова

В.А. КОВПИК, студент; МГУ им. М.В. Ломоносова

Т.В. КИРЮШИНА; Российская академия музыки им. Гнесиных

«ПРАЗДНИЧНАЯ И ОБРЯДОВАЯ ЖИЗНЬ РУССКОГО НАРОДА»:

новая экспозиция Российского этнографического музея

Авторы научной концепции — И.И. Шангина, И.И. Барханова.

Авторы художественного проекта — В.В. Боровиков, Б.Е. Бейдер

В Российском этнографическом музее (Санкт-Петербург) 8 октября 1996 г. открылась экспозиция «Праздничная и обрядовая жизнь русского народа». Она является продолжением экспозиции «Русские. Традиционный быт и культура», представляющей собой монографический рассказ в вешах-экспонатах о жизни русских крестьян XIX — первой четверти XX в.

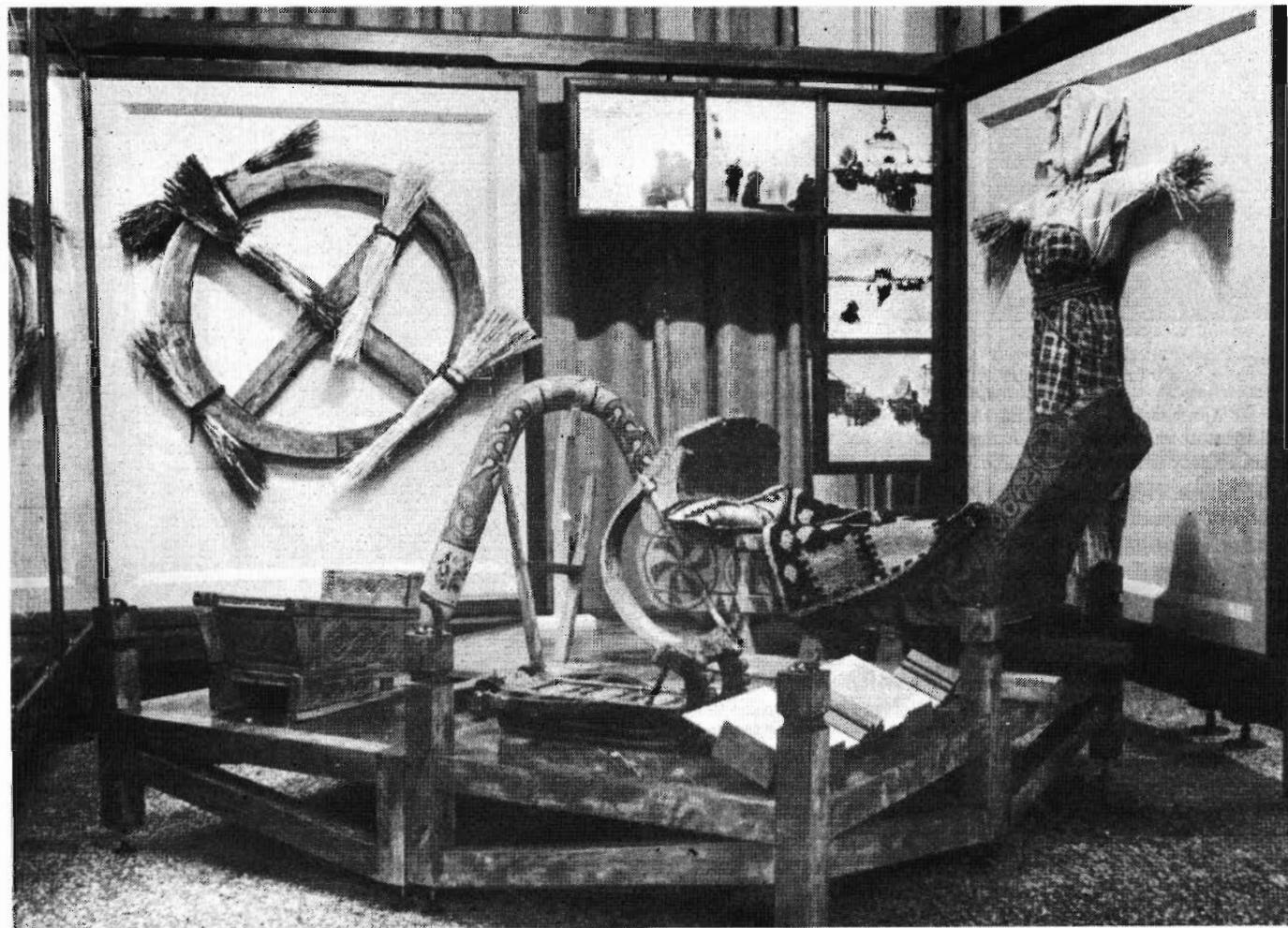
Экспозиция нового зала знакомит посетителей с обрядовой стороной жизни крестьянской семьи: свадьбами, похоронами, а также общедеревенскими праздниками и обрядами годового цикла.

Наряду с обрядовыми действиями, плясками, песнями вещи также являлись выразителями праздничной атмосферы. Атрибутами обряда могли быть как предметы повседневного быта — горшок, кочерга, метла, полотенце, пояс, так и специально изготовленные вещи: масленичное чучело, троицкий венок, маски ряженых, рождественская звезда и т.п.

Казалось бы, музейный работник при создании экспози-

ции может использовать любой из имеющихся в его распоряжении предметов народного быта. Праздничные вещи можно включить потому, что они созданы для праздничного антуража, повседневные — в силу того, что они обладают двуединой природой, выступают и как вещь, и как знак. Однако такое впечатление обманчиво. «Предметный код» обряда нуждается в расшифровке, иначе посетитель вместо задуманного празднично-обрядового действия увидит лишь выставку декоративно-прикладного искусства или набор повседневных вещей, случайно собранных на одном подиуме.

Создатели экспозиции попытались отобрать и подать материал так, чтобы посетитель музея сразу ощущал себя находящимся в сфере старинных обрядов и праздников. Нам хотелось, чтобы каждый обряд, представленный в экспозиции, «прочитывался» без подсказки этикетки или экспликации. Последние должны были играть лишь роль своеобразного указателя, вводящего зрителя в тему выставки. Такой эффект можно было получить при выполнении



Фрагмент экспозиции. Масленица. Фото А.Л. Бермана



Вверху: пастушья труба — атрибут ритуального обхода стада пастухом в Егорьев день. В центре: решето с магическими предметами. Внизу справа: обрядовое печенье «крести», изготавливавшееся в среду на Крестопоклонной неделе Великого поста для всех членов семьи и для скотины. Фото А.Л. Бермана

трех условий. Прежде всего, демонстрируемые обряды должны быть известны большинству наших современников или по воспоминаниям детства и рассказам старших, или по художественной литературе, газетам, кино, телевидению. Вторым условием является включение в экспозицию возможно более разнообразных экспонатов: вещей, фотографий, рисунков, произведений живописи. Третьим, очень важным условием было правильное размещение вещей на подиумах и в шкафах, облегчающее прочтение и понимание обряда.

Обряды годового цикла открываются экспонатом «народный календарь» — большим графическим панно, выполненным художником З.В. Куликовой. На нем обозначены даты всех праздников и обрядов, справлявшихся в русской деревне. Календарь помогает посетителю понять цикличность обрядов и праздников, их приуроченность к определенным датам гражданского календаря и дням памяти святых. Из праздников, установленных христианской церковью, представлены Рождество, Пасха, Троица. Из архай-

ческих празднеств — святки и масленица.

Обряды годового цикла, в большинстве своем приуроченные к праздничным дням, показаны достаточно полно. Здесь можно увидеть обряд славления Христа, колядование, игры ряженых, масленичные катания, обряд сжигания чучела Масленицы, обычай чествования новобрачных на масленичной неделе. Весенне-летний цикл представлен ритуальным обходом стада пастухов в Егорьев день, встречей весны, обычаем готовить кулич, пасху и крашеные яйца на Пасху, выпекать «лесенки» — обрядовое печенье на Вознесение. Особенно ярко на экспозиции продемонстрированы обряды Семика-Троицы: похороны русалки в двух вариантах — в виде соломенного чучела и в образе коня, похороны кукушки, кумление девушек. Осенняя обрядность представлена «похоронами Андропушки» — соломенного чучела в мужской одежде — проводившимися после уборки урожая.

Ритуалы жизненного цикла — свадебный и погребально-поминальный обряды — раскрыты на примере особо значимых для хода ритуала моментов. Так, свадебный обряд



Композиция «Обряды Семика—Троицы». Слева: троицкий венок и «кукушка во гробе». Справа: комплекс вещей для обряда «похорона русалки» — соломенное чучело русалки, свечи из камыша, лапоть-кадило. Фото А.Л. Бермана



Фрагмент экспозиции. Игры ряженых на Святках. Фото А.Л. Бермана

представлен «прощанием с девьей красотой», венчанием, обычаем показа молодухи деревенским жителям на второй день после свадебного пира. Погребально-поминальный обряд — действиями перед выносом гроба с телом покойного из дома, поминальным столом в день похорон, обычаем вывешивания полотенца на окне в день смерти, связанным с представлением о пребывании души покойного в доме в течение сорока дней после смерти.

В экспозицию введены материалы, рассказывающие о посещении мест, славившихся чудотворными иконами, святыми ключами, камнями «божий следок», а также о вере русских людей в чудотворную силу отдельных, почитавшихся в качестве святых, предметов.

Все эти довольно сложные для воспроизведения в музейных условиях темы мы постарались раскрыть на трех типах экспонатов: вешевых памятниках, фотографиях, живописных произведениях. Вещи рассматривались как главные компоненты экспозиции. При их отборе мы предпочитали предметы, обладавшие высоким семиотическим статусом, т.е. создававшиеся в ритуальных целях и никогда не использовавшиеся вне того или иного обряда. К их числу относятся как предметы христианского культа (иконы, складни, кресты, лестовки, вериги), так и предметы, связанные с древними мифологическими представлениями (обрядовое печенье, маски и т.п.).

Атрибуты, относящиеся к языческому пласту русской обрядности, представляли для нас особый интерес, так как зачастую именно они были центром, вокруг которого сосре-

доточивалось обрядовое действие. В экспозиции выставлено десять святочных масок, атрибут весеннего обряда — «кукушка во гробе», комплекс предметов, связанных с «похоронами русалки», атрибуты обряда «проводы русалки в образе коня» (чучело коня, маска поводыря); уникальный троицкий кораблик с Терека, пускавшийся по реке казаками; кукла из соломы Андропушка; обрядовое печенье, выпекавшееся на Рождество, Вознесение и для встречи весны. Показаны также предметы, использовавшиеся в ритуале русской свадьбы: березовый веник, украшенный цветами из бумаги и ленточками — так называемая «девья красота»; сшитый из ткани гусь, символизировавший будущее плодородие новобрачных; свадебное печенье необычных форм, изображающее застолье у жениха с присутствием невесты, дружки, подружек. Все эти экспонаты собрания РЭМ являются большой редкостью. В русской деревне вещи, специально изготовленные для обряда, как известно, не хранились. Они или уничтожались, или выбрасывались сразу же после использования. Их находка у деревенских жителей была для этнографов счастливой случайностью, подарком судьбы.

При создании выставки использованы и вещи повседневного или праздничного обихода, которые могли на время становиться атрибутами обряда. При этом мы старались отбирать для экспозиции только такие вещи, которые ассоциируются у современного человека с тем или иным праздником, обрядом, или в соединении с другими предметами воспринимаются как обрядовые. Так, например, дуга,



Фрагмент экспозиции. Изба в день похорон. В центре: старообрядческий гроб-колода. На первом плане: старообрядческий намогильный крест.
Foto A.L. Бермана

покрытые ковром сани, нарядная овчинная шуба сразу узнаются как атрибуты масленичного веселья. Полотенце, вывешенное на кладбищенском кресте, осмысляется посетителем как обрядовый предмет, а не вещь утилитарного назначения, и т.п.

Фотографии, включенные в экспозицию, отпечатаны фотографом А.Л. Берманом с негативов начала XX в., хранящихся в РЭМ. Сюжеты снимков раскрывают тему праздника: катание на санях в масленицу, гуляния и игры молодежи, хороводы, танцы, посиделки. Несколько фотографий являются уникальными — на них удалось запечатлеть обрядовые действия: опахивание, проводы русалки, ритуал вызывания дождя, «катание» по жниву для получения здоровья и силы.

Создавая экспозицию на основе вещевых памятников и фотоматериалов, относящихся к XIX — первой четверти XX вв., мы рискнули ввести в нее и произведения современных живописцев: триптих «Русская свадьба» художника В.Н. Янтарева и две картины художников П.Г. Татарникова и Д.Д. Долгат — «Зимние обряды русской деревни» и «Обряды весны и лета в русской деревне». Включение столь нетрадиционного материала было обусловлено желанием показать те обряды и праздники, которые не нашли своего отражения в вещевом и фотографическом варианте.

В экспозицию включены три обстановочные сцены: «Игры ряженых», «Вождение русалки в образе коня» и «Изба в день похорон». Художники постарались оформить эти композиции с максимальной достоверностью, переда-

вая мельчайшие детали бытовой обстановки и обрядового действия. Научные сотрудники, в свою очередь, старались внести в них максимум информации об обряде. Так, сцена «Изба в день похорон» выполнена на материалах Пермской губернии и показывает момент перед выносом гроба из избы старообрядцев-беспоповцев. Кроме обычаем, связанных с выносом гроба, посетитель может узнать о русской траурной одежде, поминальном столе, представлениях, связанных с пребыванием в доме души покойного в течение сорока дней, познакомиться с предметами культа старообрядцев.

Отдельные экспонаты объединены в небольшие, хорошо прочитываемые группы, отражающие то или иное обрядовое действие. Например, обход стада пастухом в Егорьев день показан двумя наиболее важными деталями, без которых магический обряд не мог состояться: решетом, в которое уложены икона св. Георгия, пояс, крашеные яйца, хлеб, воск с закатанной в него шерстью коров, и пастушьей трубой. Кумление девушек в троицкую неделю представлено завязанными в кольцо ветвями березы, с вывешенными на них платками и крестиками, и девичими головными уборами.

Новая экспозиция открывает очередную страницу в деле музеиного показа целого ряда сторон народной жизни, связанных с традиционной духовной культурой, с верованиями и обрядами.

И.И. ШАНГИНА, канд. ист. наук;
Российский этнографический музей (Санкт-Петербург)

Мифологические рассказы Русского Севера

Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и автор комментариев О.А. Черепанова. СПб., 1996

С удовлетворением можно отметить, что северно-русским демонологическим верованиям — как никаким другим — повезло с публикациями текстов и научными разработками. За несколько последних лет из печати вышел ряд сборников народных быличек, преданий и суеверных рассказов, значительное число научных исследований и обобщающих трудов, специальные демонологические словари¹. Новая работа опытного собирателя и такого известного знатока северо-русской «низшей» мифологии, как О.А. Черепанова, сразу привлекла к себе внимание специалистов и любителей славянских древностей. Книга носит название «Мифологические рассказы и легенды Русского Севера». Она удачно совмещает в себе жанр публикации архивных текстов быличек и профиль научного исследования в области народной демонологии. Это обстоятельство и определило двухчастную структуру книги: первый ее раздел включает новые записи (более четырехсот текстов) поверий и быличек, собранных на Русском Севере во время фольклорных и этнолингвистических экспедиций 1970—1990 гг.; второй — имеет вид авторских комментариев к текстам. В качестве приложения публикуются выдержки из древнерусских церковно-канонических и апокрифических текстов, имеющих определенные сюжетные аналогии с народными суеверными рассказами. Издание снабжено словарем диалектных слов и выражений, а также списком использованной литературы.

Проблема классификации и расположения публикуемых текстов решается составителем в рамках традиционной (принятой во многих сборниках быличек) схемы тематических циклов, группированных вокруг того или иного мифологического персонажа. Весь состав текстов, таким образом, распределяется по следующим разделам: «Культ предков и представления о потустороннем мире»; «Проклятые и обмененные (О людях, побывавших в ирреальном мире)»; «Народная демоноология (домовой и дворовой; леший; водяной, русалка, фараона; баенник, обдериха; шуликуны; прочие мифологические персонажи; черт, бес)»; «Магия: колдовство и гадания»; «О змеях, поклонении стихиям, кладах и др.»; «Народные сюжеты христианства». Эти же разделы приняты во второй части книги, где составитель выступает уже в роли автора-исследователя, анализирующего представленные тексты.

Несомненной заслугой составителя и автора комментариев следует признать тот факт, что из поля его зрения не выпускаются такие принципиально важные фрагменты «низшей» мифологии славян, как поверья об оживших мертвцах, духах умерших родственников, почтаемых предках, заложных покойниках, призраках и привидениях из потустороннего мира. Поразительная устойчивость этого комплекса народных верований, отмеченная О.А. Черепановой для северо-русской традиции, подтверждается и данными других архаических зон славянской культуры (прежде всего мотивами популярных быличек Полесья, Карпат, Балкан).

Терминологически этот класс мифологических персонажей определяется на Русском Севере как большие родители (умершие взрослые родственники), маленькие родители (умершие дети), деды, скрытные, свои умершие, упыри, еретики.

Достоверным и полностью подтвержденным массовыми свидетельствами можно признать наблюдение автора о генетических связях мотивов об умерших предках с кругом поверий о домовом и о так называемых проклятых или обмененных детях, которых якобы похищают покойные деды или родители. По отношению к характеристике северо-русского домового в книге приводятся ценные географические наблюдения об особенностях распространения локальных стереотипов этого образа: так, зооморфный облик домового в виде ласки в большей степени известен на востоке Русского Севера, а чем дальше на запад, тем чаще он изображается в облике змеи. В крайних северо-западных районах домовой приобретает признаки особого духа-обогатителя, летучего змея, приносящего в дом зерно, деньги и другие блага. Интересно, что сходная географическая картина наблюдается в поверьях о домовом в Полесской зоне².

Столь же обстоятельно и аргументированно анализируются в комментариях такие популярные персонажи северо-русской мифологии, как лещий, баенник, шуликуны и др. святочные духи.

Пожалуй, к числу менее удачных — с нашей точки зрения — страниц исследовательских очерков могут быть отнесены разделы, касающиеся образа русалки и других женских персонажей. По наблюдениям автора, поверья о русалках попадают в северо-русской мифологии в группу рассказов о водяных духах, называемых водяной, водяниха, русалка, фараонка и др. Женский персонаж этой группы чаще всего определяется как водяниха или водяница и лишь изредка именуется русалкой (с. 145). Справедливо отмечая, что исследуемый регион является периферийным для комплекса восточнославянских поверий о русалках и что эти поверья на Русском Севере не относятся к числу наиболее популярных и массовых, — автор тем не менее на основе небольшого круга данных пытается решить непростой вопрос о «древнем архетипе» образа русалки, в котором усматривает черты некоего «солнечного божества», связанного с вегетацией, плодородием, с жизнью и смертью, с рождением младенцев, а поскольку жизнь невозможна без влаги, то это божество связано и с водой (с. 146). Между тем опубликованные в книге тексты не дают решительно никаких оснований для подобных реконструкций: все основные «русалочки» мотивы характеризуют этот персонаж как существа женского облика, с длинными волосами, которое появляется возле воды, в лесу, в поле (по отдельным данным — в период Русальной недели или в Духов день); любит расчесывать волосы, плескаться в воде, качаться на ветвях деревьев; заманивает в воду людей, топит, может заворожить взглядом; от встречи с ней люди заболевают; становились русалками умершие люди, которых при жизни прокляли родители, либо девушки, умершие до свадьбы, либо утопленницы (таковы мотивы текстов №№ 167—181, посвященных русалкам). Сравнение с данными других регионов (отличающихся высокой степенью интенсивности бытования «русалочных» текстов) в книге не предпринимается. Остается предположить, что, возводя образ русалок к «солнечному божеству», О.А. Черепанова опирается на выводы других исследователей. Однако, ссылаясь на работы А.Н. Афанасьева, Н.Ф. Сумцова, Л. Нидерле, Э.В. Померанцевой, автор полностью игнорирует фундаментальное исследование Д.К. Зеленина и его достаточно широко принятую в науке концепцию о связи русалок с душами преждевременно умерших людей, которая многое проясняет в генезисе образа и в семантике обряда «проводов русалки».

Эта же методика используется в рецензируемой книге при анализе других женских мифологических персонажей: полудицы, удельницы, кикиморы, мокоши. Все они, по мнению автора, восходят к единому архетипу — «древнему божеству вегетации и плодородия, связанному с солнцем и водой, с детьми и деторождением» (с. 154). Процесс формирования конкретных образов, как считает О.А. Черепанова, происходит в результате расцепления единого праобраза на ряд самостоятельных персонажей, каждый из которых стал характеризоваться каким-то одним признаком прежнего архетипа. Историческими «потомками» этого древнейшего «солнечного божества» признаются практически все женские образы славянской и европейской мифологии: от берегинь, рожаниц, самовил, богинок, полудиц — до нимф, сирен и медузы-горгоны.

Более аргументированными и убедительными представляются суждения автора об этногенетических корнях образа северо-русских шуликунов, обнаруживающего глубинные связи с мифологией алтайских народов.

К несомненным авторским удачам можно отнести интересные очерки о магии и колдовстве, в которых ярко охарактеризованы северо-русские поверья о знающих людях — колдунах и ведьмах. Так же обстоятельно прокомментированы былички о чертях и бесах, точно подмечено сложное переплетение разных культурных традиций в характеристиках этого многослойного образа. Особую ценность представляют приложения книги в виде публикации отрывков из древнейших письменных источников, в которых прослеживаются сюжетные параллели и образные аналогии к народным демонологическим верованиям.

В целом новая книга О.А. Черепановой отличается такими очевидными достоинствами, как бережное отношение к публикуемым полевым записям, надежная документация текстов, внимание автора к народной терминологии и фразеологии, к географическим особенностям бытования тех или иных поверий и текстов, удачное расположение тематических групп, облегчающее поиск нужных мифологических мотивов. Представленный корпус суеверных рассказов позволяет ввести в научный обход ранее не известный архивный материал, который значительно расширяет круг наших представлений о «низшей» мифологии Русского Севера.

Примечания

¹ Легенды, предания, бывальщины / Сост. Н.А. Криничная. М., 1983; Былички и бывальщины / Сост. К.Шумов. Пермь, 1991; Н.А. Криничная. Домашний дух и святочные гадания: По материалам северо-русских обрядов и мифологических рассказов. Петрозаводск, 1993; ее же. Лесные наваждения: Мифологические рассказы и поверья о духе-«хозяине» леса. Петрозаводск, 1993; ее же. На синем камне: Мифологические рассказы и поверья о духе-«хозяине» воды. Петрозаводск, 1994; О.А. Черепанова. Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983. Преимущественно северо-русский материал содержит демонологические словари: Русский демонологический словарь / Автор-составитель Т.А. Новичкова. СПб., 1995; М. Власова. Новая Абебега русских суеверий: Иллюстрированный словарь. СПб., 1995.

² Виноградова Л.Н. Региональные особенности полесских поверий о домовом // Славянский и балканский фольклор: Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995, с. 142—153.

Новые исследования о древних славянах

В. В. Седов. Славяне в древности. М., Научно-производственное благотворительное общество «Фонд археологии», 1994.

В. В. Седов. Славяне в раннем средневековье. М., Научно-производственное общество «Фонд археологии», 1995.

Выход в свет двух томов монографии видного археолога и исследователя славянских древностей В.В. Седова, изданных в рамках проекта Российской фонда фундаментальных исследований «Славяне в древности и раннем средневековье», продолжает отчетливо прослеживаемую в отечественной науке в 1990-е годы тенденцию появления обобщающих работ, посвященных этногенезу и ранней истории славян (см., например: Славяне и их соседи в конце I тысячелетия до н.э. — первой половине I тысячелетия н.э. М., 1993; Щукин М.Б. На рубеже эр: Опыт историко-археологической реконструкции политических событий III в. до н.э.—I в. н.э. в Восточной и Центральной Европе. СПб., 1994, и др.). Вместе с тем двухтомник является и своего рода итогом более чем сорокалетних разысканий учёного в области этногенеза славян и их начальной истории.

Писать о любом фундаментальном исследовании непросто, а рецензируемая монография именно такова. Фундаментальность ее определяется, конечно, не объемом, хотя и он впечатляет: в общей сложности 71,3 учетно-издательских листа (759 страниц), в том числе 236 рисунков, из которых 145 — карты. Капитальность работы заключается том, что в ней на современном уровне научных знаний, с привлечением большого фактического материала, в первую очередь археологического, но также лингвистического, данных письменных источников и т.д., В.В. Седовым, в рамках авторской концепции, ставятся и решаются сложнейшие и многими десятилетиями остро дискутируемые в науке проблемы этногенеза и древнейшей истории славян. Автор, разумеется, не претендует на их окончательное разрешение, но можно основательно утверждать, что после издания труда В.В. Седова ни один серьезный исследователь славянской археологии не сможет не учитывать его теорию в своих построениях.

Хронологическая широта и многоплановость труда В.В. Седова заставляют дать здесь лишь самую краткую и далеко не полную характеристику его содержания (наши развернутые рецензии см. в журнале «Славяноведение» за 1996 г. № 4 и 1997 г. № 2).

Первый том, «Славяне в древности» (его открывают историографический очерк, от «Повести временных лет» до исследований конца 80-х — начала 90-х годов, и глава, трактующая о возможностях различных наук (археологии, языкоznания, антропологии и др.) в изучении происхождения и ранней истории славян), охватывает время от II тыс. до н.э. до середины I тыс. н.э. Согласно В.В. Седову, в XIII—VIII / VII вв. до н.э. в Средней Европе сформировалась и функционировала культурно-историческая общность полей погребальных урн. Население ее являлось древнеевропейской общностью, члены которой говорили на близких индоевропейских (древнеевропейских) диалектах и в дальнейшем дали начало кельтам, италикам, илирийцам, венетам, адриатикам, германцам, балтам и славянам. Северо-восточную часть ареала культуры полей погребальных урн занимала лужицкая культура (или группа).

Около 550 г. до н.э. из Польского Поморья на территорию этой культуры начинается инфильтрация племен поморской культуры, образовывавших окраинную область балтоязычного массива. В результате взаимодействия лужицких и поморских племен на основной части территории «лужичан» около 400 г. до н.э. формируется

культура подклешевых погребений. «Поскольку в последующее время носители этой культуры и их потомки развивались во всех отношениях самостоятельно вплоть до раннеисторического времени, можно заключить, что сложение культуры подклешевых погребений стало началом нового этноязыкового образования. Есть все основания считать это образование славянами» (с. 128). Так как самоназвание «лужичан», по мнению В.В. Седова, было *венеты* / *венеды*, то граничившие с носителями подклешевой культуры с запада германцы так и стали их называть; но данный этнический термин самоназвание у славян не был.

Под мощным кельтским культурным воздействием культура подклешевых погребений в конце II ст. до н.э. трансформируется в просуществовавшую до первой половины V в. н.э. новую, пшеворскую культуру. Последняя состояла из двух компонентов: в западной ее части преобладали восточные германцы, в восточной — славяноязычное население.

Касаясь широко обсуждаемой в историографии проблемы зарубинецкой культуры, В.В. Седов, в частности, приходит к выводу о том, что язык ее населения занимал промежуточное положение между праславянским и окраинными западнобалтскими языками.

Охарактеризовав черняховскую археологическую культуру, учёный предполагает, что областью ее становления являлся Верхнеднестровский регион, где она выкристаллизовалась в конце II в. при активном участии «пшеворцев» — славян. В ареале черняховской культуры В.В. Седов выделяет два важных для решения поставленной в монографии проблемы региона — Верхнеднестровский и Подольско-Днепровский. Первый отличала значительная концентрация относящихся к пшеворскому и зарубинецкому населению элементов, что свидетельствует «о доминирующей роли славянского этноса» (с. 270). Во втором произошел симбиоз иранцев сарматов и потомков «пшеворцев» и «зарубинцев» — славян, при доминировании последних; это симбиотическое население было известно письменным источникам как анти.

В результате гуннского нашествия наступает крах пшеворской культуры. Как следствие, в V в. на территории от истоков Вислы до Верхнего Поднестровья происходит становление бесспорно славянской пражско-корчакской культуры. Славянское же население северных районов пшеворской культуры в силу резкого ухудшения природно-климатических условий (походление и повышение увлажненности почвы) частью мигрирует на северо-восток, дав начало культуре ранних (псковских) длинных курганов, частью в середине I тыс. расселяется в Полоцком Подвилье, Смоленском Поднепровье и в части Волго-Клязьменского междуречья — маркерами этой миграции выступают находки браслетообразных височных колец.

Не осталось нашествие гуннов без последствий и для славянского населения черняховской культуры. Значительная его часть ушла на среднюю Волгу, где складывается именьковская культура с ярко выраженным земледельческим характером. В Подольско-Днепровском же ареале бывшей черняховской культуры на местной основе формируется пеньковская культура — культура антиков, в которой безусловно доминировал славянский компонент.

Вторая книга труда В.В. Седова, «Славяне в раннем средневековье», хронологические рамки которой — с V по XI—XII вв., открывается главой, посвященной пражско-корчакской культуре (V—VII вв.). Если в V в. ее населители продолжали в основном жить в ареале формирования данной культуры — от верхнего течения Одера до Верхнего Поднестровья, то начиная с VI в. происходит их масштабное расселение в различных направлениях, в первую очередь в Среднее Поднавье и на Эльбу.

В.В. Седов в северо-западной части славянского мира той эпохи выделяет возникшую в конце V—начале VI в. суковско-дзедзицкую

археологическую культуру, оформившуюся на основе пшеворских древностей между средними течениями Одера и Вислы. Данная племенная общность, по его мнению, «соответствует лехитской диалектной группе праславянского языка» (с. 47). Далее учёный на основании археологических и письменных источников емко характеризует историю и культуру племенных образований данной общности (польше, слензане, ободриты и др.); рассматривает историю сложения племенного союза велетов-лютичей.

В.В. Седов отдельно останавливается на пеньковской (антской) культуре (V—VII вв.) и ходе расселения «пеньковцев»-антов, начиная с VI в., от Балтики до Греции и от Крыма до Среднего Поднавья.

Особо учёный выделяет ипотешти-кындицкую культуру (середина VI—конец VII в., территория современных румынских Молдовы и Валахии), сформировавшуюся на основе взаимодействия пражско-корчакской, пеньковской культуры и местного романизированного населения, потомков гето-дакийских племен.

Далее В.В. Седов анализирует аварскую культуру в Среднем Поднавье и роль в ней славянского компонента; сложение сербо-лутицкой группы славян; проблему расселения славян на Балканах; предполагает существование небольшой группы славян в Юго-Восточной Прибалтике.

Интересна, хотя и не бесспорна, глава, посвященная судьбам именьковской культуры. На рубеже VII—VIII вв., возможно, в силу давления пришлих кочевников-болгар, ее население мигрирует в Днепровское Левобережье, где на местном, в основном пеньковском, субстрате создает волынцевскую культуру (северы, северяне «Повести временных лет»). Волынцевские же древности, в свою очередь, легли в основу роменской культуры.

Рассматривая историю славян северной зоны Русской равнины, В.В. Седов анализирует культуру псковских длинных курганов; древности славянской группы, представленной браслетообразными сокнутими височными кольцами; культуры смоленско-полоцких длинных курганов и новгородских сопок.

Во второй части тома — «Становление славянских народностей и государств» — на основе широкого привлечения археологических материалов, а также данных письменных источников и языка, учёный в отдельных главах рассматривает историю и культуру болгар, альпийских славян, Великой Моравии, панонских славян, чехов, хорватов, сербов, Охрида и его округи, поляков, восточнославянской этноязыковой общности.

Не со всеми положениями, содержащимися в двухтомнике В.В. Седова, мы согласны. Например, исследователю свойственна нечеткость в употреблении крайне важного в этногенетических изысканиях термина «этнос»; он неосновательно отказывается видеть в этнических антиках самоназвание славяноязычной пеньковской группы; не ясен методологический аспект применения им термина «народность» и др., о чём подробнее см. в указанных выше наших рецензиях.

В заключение, не преминув посетовать на малый тираж данного фундаментального труда (1 тыс. экз.), что, однако, не помешает ему прочно войти в научный оборот и стать весомым историографическим фактом, особо отметим следующее. В условиях не спадающего сегодня вала псевдо- и откровенно антинаучных публикаций о происхождении и древнейшей истории славян в самых разных изданиях (от газет до «толстых» журналов и книг), чрезвычайно актуальными представляются подготовка на основе монографии В.В. Седова научно-популярной книги и возможно скорейшая ее публикация массовым тиражом. На прилавках, твердо убеждены, она не залежится.

М.А. ВАСИЛЬЕВ, канд. ист. наук;
Ин-т славяноведения и балканистики
РАН (Москва)

Очерки по этнокультурной истории Руси

В.Я. Петрухин. Начало этнокультурной истории Руси IX—XI веков. Смоленск: Русич; М.: Гнозис. 1995.

Русь и варяги. Русь и хазары, путь «из варяг в греки» — постоянные темы ранней русской истории, которые издавна привлекают внимание исследователей. Книга известного специалиста в области славяно-скандинавских отношений, историка и археолога В.Я. Петрухина представляет собой итог наблюдений автора над сведениями разноязычных, разножанровых и разновременных источников — археологических, письменных, фольклорных и иных. Эти наблюдения сочетаются с детальным анализом и обобщением научной традиции. Автор избрал новый и малоисследованный аспект изучения этой проблемы — этнокультурный, что нашло отражение и в названии книги. Становление самосознания русских в контексте всемирной истории IX—XII вв. — основной объект исследования.

Перед нами комплексное рассмотрение нескольких самостоятельных сюжетов, каждый из которых требует применения собственных методов — археологических, источниковедческих, лингвистических, искусствоведческих. Поэтому не случайно в книге представлена серия очерков — от текстологического анализа Начальной летописи и древнееврейской «Книги Иосифона» в ее составе до анализа следов христианизации Руси — конкретного вещественного материала в составе погребального обряда Х в. Объединяет эти очерки мысль о том, что этническое самосознание формируется в отношениях между «своим» и «чужим», на каких бы уровнях эти отношения ни проявлялись — в письменной традиции, в погребальном обряде, в правовых нормах, в мифологических представлениях, в языковых формах.

Не касаясь археологической стороны таких вопросов, как «варяжские», «славянские» и «хазарские» древности в составе некрополей и поселений Ладоги, Гнездова, Рюрикова Городища, Тимеревского комплекса, соотношение раннегородских образований и погостов, остановлюсь на привлекаемых автором лингвистических и фольклорных данных. Тем более, что именно эти данные (фольклорные мотивы, самоозвания этноса, этническая и социальная терминология), рассмотренные в контексте археологических и письменных источников, могут нести в себе, как и стремится показать В.Я. Петрухин, свидетельства формирующегося этнического самосознания.

В I-й главе — «Славяне и летописная предыстория Руси» — исследователь анализирует методы, посредством которых составлено космографическое Введение в Повесть временных лет (ПВЛ), и стремится реконструировать «взгляд на мир» древнего летописца. Автору удается убедительно показать, что составитель Начального свода использовал разные по происхождению и относящиеся к разным хронографическим традициям источники (их существование предполагал уже А.А. Шахматов). Контаминация этих источников в летописи не случайна: она сакрализует временные и пространственные координаты, в которых начиналась русская история. Вместе с тем они объединяют реальные географические зоны — значимость варяжско-хазарского и варяжско-греческого путей для истории Руси рассматриваемого периода очевидна. В основе временных координат лежит не

только византийская, но и библейская традиция.

Автор подробно останавливается на характеристике использованного составителем ПВЛ (на что впервые обратил внимание Н.А. Мещерский) древнееврейского хронографа середины X в. — «Книги Иосифона». Один из важных выводов, вытекающих из сопоставления «Иосифона» и ПВЛ, состоит в том, что информация о народах, содержащаяся в обоих источниках, восходит, по мнению В.Я. Петрухина, к «некоей «кирилло-мефодиевской» традиции, реально объединившей все «народы»... от «козар» до «римлян»» (с. 31).

Самостоятельную ценность имеет помещенный в книге в качестве Приложений к I-й главе русский перевод «Таблицы народов книги Иосифона», осуществленный П.В. Петрухиным и Я.Д. Эйделькиндом.

Во II-й главе — «Начальная история Руси и космологическая традиция» — рассматриваются сведения о народе «рос» в византийских источниках (Константин Багрянородный и патриарх Фотий) как отражение взгляда на Русь «извне». Эти сведения сопоставляются в книге с фольклорными мотивами, в частности, о трех братьях-правителях, о тех «центрах» Руси арабских источников.

Обращаясь к анализу взглядов на Русь «изнутри», т.е. с точки зрения древнерусского летописца, В.Я. Петрухин характеризует текстологические приемы составителя летописи. Важными здесь являются тексты о начале руси, поскольку, как замечает автор, «проблема начала, исторических истоков была центральной проблемой для формирования самосознания» (с. 70). В отождествлении летописцем варяг с русью недавнего прошлого и руси с полянами летописного настоящего автор книги видит аутентичную традицию, «которой следовал русский летописец» и которая «сохранилась не в записях чужеземцев, а в памяти самого русского народа» (с. 82).

Как показала в недавней статье М.Н. Виролайнен¹, эта аутентичная традиция (которую она называет авторитетной, диктующей систему значений) может быть прочитана, пользуясь терминологией М.М. Бахтина, через фольклорный код. А если так, то особую значимость для реконструкции этнического самосознания приобретают фольклорные мотивы, которыми насыщены летописные рассказы об Олеге, Ольге, крещении Владимира (взятие города — царевны — царства) и др., причудливо переплетающиеся с источниками книжного происхождения («Сказание о преложении книг на Словенский язык»). Таким образом, автор сопрягает два уровня проекции на летописный текст ПВЛ: один уровень предполагает интерпретацию источников в категориях исторического источниковедения, другой — в категориях реконструированных мифологических представлений. Такой взгляд помогает исследователю обобщить разнородные источники, относящиеся к теме. Автор, подобно летописцу, выстраивает свои временные и пространственные координаты, осью которых становится создание государства и крещение Руси.

Особый интерес представляет III-я глава, где по-новому и подробно рассматриваются «хазарские» древности. Хазарская тема возникает в книге не раз, в частности, в VI-й главе в связи с интерпретацией ритона из Черной могилы. И это не случайно, поскольку, как пишет В.Я. Петрухин, «варяги и хазары стали вечными «полюсами» русской истории, воплощающими Запад и Восток, «заморские страны» и евразийские степи» (с. 83). Собственно искусствовед-

ческий очерк посвящен ритону из самого крупного древнерусского кургана — из Черной могилы в Чернигове. Этому памятнику посвящена большая научная литература, но автор находит новые аспекты в его изучении. Анализируя и особенностя погребального обряда, и изображения на ритоне, В.Я. Петрухин выявляет целый комплекс использованных мастером изобразительных традиций. При этом главное внимание уделяется мотиву, который «прочитан» в книге как хазарский «текст».

Плодотворна, на наш взгляд, попытка автора выстроить систему значений правовой и социальной лексики. Исследуя полиглотничный состав древнерусской дружины, В.Я. Петрухин обращается к анализу социальной древнерусской терминологии. Согласно его мнению, этимология некоторых дружинных терминов — тюркская (*боляре*), скандинавская (*гридь*), славянская (*соптские, десятские, нарочитые мужи*) — отражает славяно-варяжско-хазарский симбиоз, в котором формировалось Древнерусское государство. Что же касается ключевой для русской истории и для летописной традиции лексемы «русь», обсуждению которой отведено в книге особое место, то анализ автором многочисленных летописных контекстов, соотнесенных с данными других источников, и не только письменного, со всей очевидностью демонстрирует поэтапность развития терминологических значений: от дружинного термина до горючина.

Возвращаясь к уровню анализа фольклорных мотивов, пронизывающих летописный текст, отмечу важные наблюдения автора по поводу сказаний о Вещем Олеге, Игоре Старом и Ольге (IV-я глава «К начальной истории Русского государства. Князь и право»). В.Я. Петрухин сосредоточил свое внимание на анализе понятия «ряд» в связи с основным, как он считает, для летописца мотивом легитимности княжеской власти. Автор привлекает различные летописные контексты, в которых речь идет о «ряде». В результате может быть выявлен комплекс основных значений, реализующихся в конкретных контекстах. При этом исследователь отдает себе отчет в том, что необходимо учитывать дистанцию между исходным словоупотреблением, опирающимся на устную традицию, этимологией слова и его реальным осмысливанием в текстах, современных составителю летописи.

Рассмотрение правовых норм, которые реализовывались в процессе «окнажения» территорий, увязано в книге с проблемой становления древнерусских городов и сети т.н. погostов. В качестве таких В.Я. Петрухин склонен интерпретировать торгово-ремесленные поселения в Гнездове, Шестовице, Тимереве. Интересна приводимая в книге мысль о том, что нужда в таких погостах отпала с началом христианизации, и к началу XI в. они прекращают свое существование.

Последние, VII-я и VIII-я, главы посвящены вопросу о том, как отразились в погребальной обрядности, начиная с древнейших некрополей и кончая захоронениями конца X в., славянские представления о смерти и посмертной судьбе. Комплекс мифологических представлений о смерти — один из самых устойчивых в народном сознании и духовной культуре. В книге представлена реконструкция на уровне космологического описания, рассмотрены разные источники — от скандинавских саг до лингвистического материала и современных фольклорных текстов.

Совмещение языческих и начинаяющих распространяться христианских представлений о «том» свете отмечено, по мнению В.Я. Петрухин-

на, находками в курганах и погребениях крестов, крестовидных подвесок, свечей. География этих находок свидетельствует о том, что процесс христианизации до официального крещения Руси был связан с процессом киевского объединения земель, с укреплением княжеской власти и консолидацией нового древнерусского этноса (с. 231—233).

В Заключении В.Я. Петрухин приходит к выводу о том, что древнерусское этническое самосознание сложилось из сочетания этнического, государственного и конфессионального факторов. В результате в XI в. составитель древнейшего летописного свода употребляет названия «Русь» и «Русская земля» в качестве синонимов. Тем самым начальная летопись обозначает путь, который пройден от появления первых скандинавских «гребцов» на волховских и днепровских порогах до строительства Десятинной церкви в Киеве.

Даже этот краткий обзор показывает, как широк диапазон затронутых и поднятых в книге В.Я. Петрухина вопросов. Одни освещены более подробно, другие — менее, третьи только намечены. Можно предположить, что обсуждение автором конкретных проблем вызовет научную полемику. И это естественно, поскольку в книге представлен такой угол зрения, в котором фокусируются разные аспекты и методы исследования. Однако уже в одном этом заключена несомненная научная значимость рецензируемой монографии.

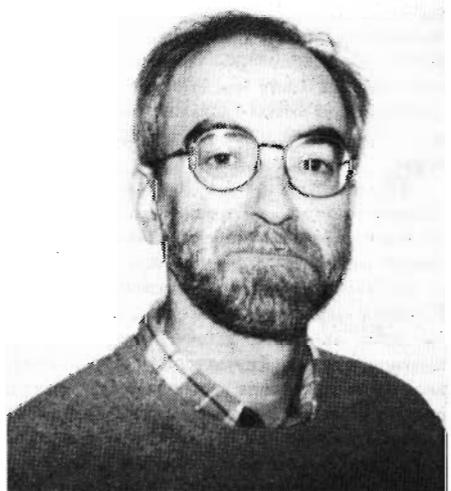
Примечание

¹ Виролайнен М.Н. Автор текста и истории. Сюжетообразование в летописи // Петербургский сборник: Сб. статей. Вып. 2: Автор и текст / Под ред. В.М. Марковича и В. Шмидта. СПб., 1996. С. 33—52.

Т.В. РОЖДЕСТВЕНСКАЯ,
доктор филол. наук; Санкт-Петербургский государственный университет

Книга канадского исследователя о русском старообрядчестве

Scheffel, David. In the Shadow of Antichrist: the Old Believers of Alberta. Peterborough, Canada, 1991. 252 p.



Д. Шеффель

Несмотря на то, что феномен русского старообрядчества уже давно привлекает внимание исследователей как в России, так и в других странах, работы монографического характера, посвященные описанию отдельных конфессий в иноэтническом окружении, нельзя назвать многочисленными. Выход в свет книги канадского исследователя Д. Шеффеля *In the Shadow of Antichrist: the Old Believers of Alberta*, написанной на основе его наблюдений над современной жизнью старообрядцев часовенного согласия деревни Березовка (Канада, провинция Альберта), пополняет ряд таких исследований.

В первой главе «Предпосылки в Московском государстве» (с. 12—54) автор подробно комментирует три главных события в истории русской церкви: крещение Руси, освобождение от монголо-татарского ига и признание Москвы Третьим Римом после падения Византии. На фоне этих исторических событий излагаются основные предпосылки возникновения и развития идей старообрядчества. Также в этой главе подробно описывается история раскола, развитие старообрядчества, роль Аввакума, Собора 1666—1667 гг. и т.д. Эти подробности особенно интересны западному читателю, недостаточно глубоко знающему русскую культуру, тем более культуру старообрядцев.

Вторая глава «Березовка» (с. 55—81) посвящена истории переселения старообрядцев в Канаду и описанию деревни Березовки, внешнего вида и одежды ее жителей. Переселение этой конфессиональной группы из России произошло в разное время: некоторые приехали в США после революции, но большинство — в 60-е годы из Южной Америки. Данные о месте рождения, времени переселения и возрасте жителей Березовки представлены в таблице (с. 66). Главное для старообрядцев — оградить себя и своих детей от соблазнов богатого североамериканского общества. Этим и объясняется их переход из США в Канаду.

Глава третья «Структура деревни и семьи» (с. 82—101) рассказывает об организации жизни деревни в целом и каждой семьи в частности. Политическая структура Березовки представлена главами семей, каждый из которых автоматически становится членом собора, во главе которого стоят старшие по возрасту (*старики*). Собором избираются староста и секретарь. Все важные дела решаются на собрании, где должны присутствовать все главы семей.

Население Березовки не однородно, оно представлено тремя группами семей (*харбинцы, синсианцы и турчане*), между которыми иногда возникают конфликты. Семьи у старообрядцев преимущественно очень большие, и авторитет хозяина и хозяйки беспрекословно признается всеми. Каждая семья живет отдельным двором. В определенное время семьи старшего и младшего сыновей отделяются от двора, объединяются и образуют свой собственный двор, т.е. происходит деление. Для названия родственников употребляется слово *наши*. Семейный состав каждой группы, структура семейного клана, терминология семейных и родственных отношений представлена в таблицах на с. 88—90.

Традиционным занятием жителей Березовки было сельское хозяйство, животноводство, а также рыбалка и охота. В Канаде им пришлось работать в лесной промышленности. Это тяжелая работа, так что после пятидесяти лет мужчины становятся нетрудоспособными и вынуждены получать пенсию от общества, с которым они не хотят иметь контактов.

В главе четвертой «Интерпретация ортодок-

сальной веры» (с. 102—131) объясняется разница между ортодоксом и старообрядцем. Старообрядцы чувствуют себя последними посланцами Бога на земле, поэтому для них очень важно выжить: когда умрет последний из настоящих христиан, наступит конец света. Особую важность имеет в старообрядчестве традиция письма: то, что написано на церковнославянском языке, то дано Богом.

Что касается устной традиции, то представители этой конфессии считают, что сказанное можно со временем изменять: каждый раз один и тот же факт они могут объяснять по-новому. В книге приводится много интересных рассказов об антихристе, о конце мира, который может наступить очень скоро, о Никоне, его встречах с чертом в виде девушки и т.д.

В этой же главе описываются праздники, посты, комментируется разница между западным и старообрядческим календарем.

В главе пятой «Ортодоксальная символика и церковь» (с. 131—162)дается подробное описание того, как молятся, почему важно крестное знамение справа налево, а не наоборот, почему нельзя изменять лик иконы, как осуществляется ритуал крещения, заключения брака, исповеди, отпевания и т.д. Старообрядцы этого согласия не могут посещать другие церкви.

В главе шестой «Ортодоксальная символика и дом» (с. 163—189) подчеркивается, насколько важна для старообрядцев чистота во всем, и в первую очередь, чистота дома, поскольку именно здесь происходит общение с Богом. Подробно описывается, что является для старообрядцев чистым и нечистым: например, вода — это чистое; а кофе, чай, табак — нечистое. Требование соблюдать чистоту распространяется на все сферы жизни старообрядцев: еду, питье, способы их приготовления, интимные отношения и т.д. Так, например, брагу, которую они делают сами, пить можно, а купленное в магазине спиртное — нельзя (на с. 170 в таблице показано, что считается съедобным и что несъедобным). Нельзя есть вместе с другими людьми, нестарообрядцами. После чужого человека все тщательно чистится и моется. Старообрядцы считают, что в грехопадении виноваты женщины, а за мужчинами вины нет, это просто их слабость. Девушки выходят замуж очень рано, так как для них важно сохранить девственность.

Что касается внешности и одежды, то здесь тоже соблюдаются строгая традиция: коса, платье с длинными рукавами — у женщин; короткая стрижка, борода, сорочка — у мужчин.

В главе «Старообрядцы в контексте» (с. 191—232) автор убедительно доказывает, насколько важно изучение маленькой конфессиональной группы на фоне других культур и общества. Он пытается использовать модель описания этой одной группы для анализа больших социумов, показать разницу между Россией и Западом, между традицией и современной культурой.

В заключение мы хотели бы высказать два замечания. Во-первых, на наш взгляд, книга представляла бы большую ценность, если бы тексты, записанные от старообрядцев, были даны в оригинале; и во-вторых, отсутствие слова отчасти затрудняет восприятие ценного фактического материала. Однако это частные замечания ни в коем случае не умаляют значение работы.

Т. ЛЁННГРЕН, доктор философии;
Университет г. Тромсё (Норвегия)
М. ЛОВРИЕ, аспирант; Университет
г. Тромсё (Норвегия)

Ученый, педагог, гражданин

Воспоминания о М.К. Азадовском. Составление, предисловие, примечания И.Э. Ярневского. Иркутск: Изд-во Иркут. ун-та, 1996.

Наконец, после длительного ожидания появилась книга, посвященная Марку Константиновичу Азадовскому (1888—1954) — доктору филологических наук, профессору, члену Союза писателей СССР с момента основания, одному из основоположников советской фольклористики.

«Предисловие» И.Э. Ярневского, который, несмотря на тяжелую болезнь, в течение ряда лет самоотверженно занимался подготовкой рукописи, но, к сожалению, не дожил до ее выхода в свет, посвящено жизненному и творческому пути ученого (с. 6—13).

В издание включены 16 мемуарных записок: жены — Л.В. Азадовской; учеников профессора первых переволовочных лет по Институту народного образования в Чите (О.Г. Петровская) и Иркутскому университету (д.и.н. Ф.А. Кудрявцев, к.ф.н. Г.Ф. Кунгурев); студентов и аспирантов Ленинградского государственного университета предвоенного и послевоенного периодов (члены СП России: фольклорист и литературный критик В.С. Бахтин, к.ф.н. Д.М. Молдавский, член-корр. Российской Академии наук К.В. Чистов, к.ф.н. Д.Б. Кацельсон, д.ф.н. И.П. Лупанова); слушателей Иркутского государственного университета 1942—1944 годов (д.ф.н. Е.В. Баранникова, д.ф.н. В.А. Ковалев, д.ф.н. В.П. Трушин, к.ф.н. А.В. Черных); коллег младшего поколения (члены СП России к.ф.н. А.И. Малютина и д.ф.н. Б.Н. Путилов), родственницы Г.К. Кислинской.

В «Приложении» помещены два неизвестных ранее письма Марка Константиновича Президенту Академии наук СССР С.И. Вавилову (1949 г.) и депутату Верховного Совета СССР от Иркутской области профессору С.В. Баранову (1950 г.); в них с большим достоинством и аргументированно доказывается ложность выдвинутых клеветнических обвинений в неуважении к отечественной науке, пренебрежении к ее приоритету, низкопоклонстве перед Западом (с. 182—206). Эти письма являются документами эпохи, когда проходила пресловутая «кампания по борьбе с космополитизмом», вылившаяся, в частности, в травлю лучших представителей советской культуры.

Мемуары в целом воссоздают колоритный образ человека, обладавшего подлинной интеллигентностью, доброжелательностью, дружелюбием, личным мужеством, особенно проявившимся в пору ленинградской блокады и военного лихолетья, когда он оказывал разнообразную помощь ученикам, коллегам и друзьям.

Авторы отмечают исключительно широкий диапазон научных интересов М.К. Азадовского. В значительной степени внимание ученого привлекали русское народное творчество и русская фольклористика. Убежденный в «живой жизни» устной поэзии, считая ее «громким голосом настоящего», Марк Константинович в период культа личности в числе очень немногих выступал против метода вульгарного социологии, а также идеи сторонников и последовав-

телей Н.Я. Марра, объявивших все бесписьменное художественное богатство пережитком древнего мифотворчества. Значительна роль М.К. Азадовского в борьбе с фальсифицированным «советским» фольклором, сомневаться в повсеместном бытовании которого было в 30—40-е годы весьма опасно.

По-новому подходил Марк Константинович и к проблеме сказительства. Во-первых, он связывал личное мастерство исполнителя с представлением об областных сказительских школах; во-вторых, доказал, что только с помощью наследия выдающихся народных исполнителей можно вскрыть взаимоотношение в фольклоре безымянности и яркого своеобразия, индивидуального и коллективного начала. Сказителей он считал мастерами-виртуозами, призывающим изучать народнопоэтические тексты как образцы искусства слова, сближая метод их изучения с рассмотрением профессиональных произведений. Ученый широко и исторически обусловленно поставил вопрос взаимодействия устной поэзии и беллетристики, ввел в обращение понятие «фольклоризм писателя».

Воспоминания свидетельствуют о заслугах ученого в осмыслиении духовного мира трудовых масс. Он выявил идеологическую сущность науки о фольклоре и создал двухтомную «Историю русской фольклористики», над которой трудился долгие годы. Это грандиозное сочинение, посвященное поименно названным ученикам, погибшим в Великую Отечественную войну, стараниями Л.В. Азадовской и Э.В. Померанцевой удалось напечатать только после смерти автора (М., 1958 и 1963).

Мемуаристы отмечают организационный вклад М.К. Азадовского в советскую фольклористику: в течение многих лет (до 1949 г.) он руководил фольклорной комиссией Академии наук, переданной в 1939 г. Институту русской литературы (Пушкинский Дом) АН СССР на правах Сектора народного творчества, кафедрой фольклора Ленинградского государственного университета и созданной по его инициативе Фольклорной секцией Ленинградского отделения СП СССР. Он был редактором разных текстовых и теоретических серийных изданий, к примеру, семи томов статей и материалов «Советский фольклор» (1934—1941). Ученый организовал многочисленные конференции и совещания (даже в военное время в Иркутске), способствовал становлению и развитию собирательской практики на местах; в этом плане важно пособие «Беседы собирателя» (Иркутск, 1924 и 1925), посвященное учащимся бывшего Института народного образования в Чите.

Ученники Марка Константиновича с теплотой и благородностью говорят о преподавательских установках профессора, работавшего в различных высших учебных заведениях свыше 30 лет, объясняют суть «школы Азадовского», из которой вышло много крупных специалистов-гуманистов. Свои глубочайшие знания, мысли, методику разысканий он бескорыстно и самозабвенно передавал студентам и аспирантам.

Рецензируемый сборник является подтверждением вывода, сделанного Б.Н. Путиловым (с. 168): «В том лучшем, что есть в нашей науке сегодня — непременная доля участия М.К. Азадовского».

М.Я. МЕЛЬЦ,
канд. филол. наук (Санкт-Петербург)

Фольклористика в региональных центрах

Танцевальная культура Костромского края. Ярославль, 1990

Книга издана Костромским областным научно-методическим центром народного творчества и культурно-просветительной работы. В ней дается описание и разработка танцев, бытующих в Костромской области. Запись танцев в литературно-графической форме Н.С. Нурухина. Запись нот, текстов песен А.А. Ладыгина. Ему же принадлежит вступительная статья, которая посвящена истории изучения народной местной хореографии и проблемам развития современного танцевального народного творчества. Книга может служить методическим пособием для хореографических самодеятельных и профессиональных коллективов.

Костромские песни и наигрыши. Вып. 1. Календарные обрядовые песни. Запись и нотация Т.В. Киришиной. Кострома, 1993

Издание Комитета по делам культуры и искусства администрации Костромской области, а также Костромского областного дома народного творчества. В сборник вошли 47 текстов песен зимнего обхода дворов, а также подблюдных, масленичных, средокрестных, вербных, егорьевских, выношных, вознесенских песен и весенних закличек. Все записи снабжены нотами и паспортизированы. Брошюра снабжена вступительной статьей, описывающей календарные обряды Костромского края.

Нерехтские частушки. Вступительная статья, составление, подготовка текстов и комментарии А.В. Кулагиной. Нерехта, 1993

Сборник посвящен памяти П.А. Флоренского, «разделившего трагическую часть многих лучших умов России». Запись материала проводилась студентами филологического факультета МГУ в тех же местах, где в начале века собирали частушки Флоренский. Сопоставление частушек, записанных в одном и том же районе в начале и конце века, позволит исследователям фольклора сделать наблюдения над теми процессами, которые происходят в народном творчестве.

Народные песни Антроповского края. Сост. А.А. Проскуряков. Кострома, 1993

Сборник издан Домом народного творчества и Комитетом по делам культуры и искусства Костромской области. В него вошли песни, записанные в 1988 г. от жительниц дер. Неверово Туриловского сельсовета и дер. Йскра Бедринского сельсовета: шесть свадебных, две лирические, одна плясовая.

Хороводные, игровые и плясовые песни Галичского и Нерехтского районов Костромской области. Нотация и обработка А. Дружинина. Кострома, 1994

Репертуарный сборник для народных хоровых коллективов и фольклорных ансамблей, изданный Костромским областным Домом народного творчества и Комитетом по делам культуры и искусства администрации Костромской области. В основе нерехтского материала легли расшифровки и аранжировки с пластинки «Песни и наигрыши Нерехты (Костромская область)» С 20-08761-62 (с аннотацией З. Шаповаловой). Галичский материал представлен песнями, которые исполняют ансамбль «Галичаночка» и другие местные профессиональные и самодеятельные певцы.

Б.Г. СМОЛИЦКИЙ, канд. ист. наук;
ГРЦРФ (Москва)

Новая литература по фольклору и этнографии

Адоньева С.Б. Традиционная лирика: к проблеме целостности фольклорного текста // Кунсткамера: Этногр. тетр. СПб., 1995. — Вып. 7. — С. 137—144.

Борев Ю.Б. Из жизни звезд и метеоритов: Предания и исторические анекдоты о писателях, актерах, художниках, ученых и других деятелях культуры. — М.: РИПОЛ, 1996. — 552 с.

Ганикин А.В., Лазарев А.И. Песни оренбургских казаков: Старые и новые записи / Челябинск: Челябинск, 1996. — 266 с.

Голос и ритуал: Мат. конф. Май 1995 г. / Фольклор. комиссия Союза композиторов России. — М., 1995. — 188 с.

Горбунов Б.В., Григорьев С.В. Удаль — молодецкая, сила — богатырская: Традиц. нар. игры и состязания. — М.: ОДИ — International, 1995. — 40 с. — (Игры и праздники России).

Дети — собиратели и исследователи фольклора / Сост. О.Б. Балашова. — М.: МГДТДиЮ, 1996. — 48 с.

Евтихиева Л.Ю., Пирожков Г.П. Фольклор: этнолингвистические методы сбора и изучения. — Тамбов, 1995. — 64 с.

Заветные сказки: Из собрания Н.Е. Ончукова / Изд. подгот. В. Еремина, В. Жекулина. — М.: Ладомир, 1996. — 396 с. — (Рус. потаен. лит. Рус. эрот. фольклор).

Игры и праздники Валдая: Традиции игровой культуры Новгородской земли / О-во друзей игры. Моск. междунар. инт. игры. Сост. С.В. Григорьев, В.Б. Назаренко. — М., 1995. — 69 с.

Колыбельные. Потешки. Пестушки / Сост. Л.А. Пыжьянова. — Екатеринбург: Свердлов. обл. дом фольклора, 1995. — 62 с.

Корнифский А.А. Народная Русь: Круглый год сказаний, поверий, обычая и пословиц русского народа. — М.: Моск. рабочий, 1995. — 560 с. — (Клуб любителей истории Отечества).

Котельникова Н.Е. Состав несказочной прозы о кладах и ее традиционная образность в жанрообразующем отношении: Автореф. дис... канд. филол. наук / МГУ. — М., 1996. — 19 с.

Материалы международной конференции «Фольклор и современность», посвященные памяти проф. Н.И. Савушкиной (20—22 окт. 1994 г.) — М., 1995. — 128 с.

Москововеды: Справочник о краеведах, обществах и научных учреждениях / Сост. Т.Н. Никольская. — М.: Изд-во об-ния «Мосгорархив», 1996. — 176 с.

Песенная лирика устной традиции: Науч. ст. и публикации / Сост. и отв. ред. И.И. Земцовский. — СПб.: РИИИ, 1994. — 266 с.: нот. — (Сер. «Фольклор и фольклористика»).

Пойте, девушки, припевушки: Частушки Шадринского края / Собиратели и сост. В.Н. Бекетова и В.П. Тимофеев. — Шадринск: Изд-во ШПИ, 1995. — 180 с.

Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки / СПбГУ. Отв. ред. В.И. Еремина, Н.М. Герасимова; Вступ. ст. В.И. Ереминой. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 1996. — 366 с.

Прыжков И. 26 московских пророков, юродивых, дур и дураков и другие труды по русской истории и этнографии / Вступ. ст. Л.Я. Лурье; Коммент. М.С. Альтмана под ред. Л.Я. Лурье.

— СПб.: ЭЭРО, М.: Интранда, 1996. — 216 с.

Размышления о России и русских: Штрихи к истории рус. нац. характера. Далекие предки. I—XVII вв. / Сост. С.К. Иванов. — М.: АО Правда Интернэшнл, 1996. — 463 с.

Размышления о России и русских: Штрихи к истории рус. нац. характера. «На европейскую дорогу, марш!». XVIII—I четв. XIX вв. / Сост. С.К. Иванов. — М.: АО Правда Интернэшнл, 1996. — 576 с.

Родная старина: Мат. 1-й науч.-практич. конф. по пробл. сохранения и развития фольклора Калужской обл. / Обл. науч.-метод. центр нар. творчества. — Калуга, 1995. — 96 с.: ил.

Роль народной культуры в духовном возрождении России: (Докл. 1 регион. науч.-практич. конф.). — Курск, 1995. — 120 с.

Россияночка: Песни дер. Ермаки Викулов. р-на Тюмен. обл. / Сост. Л.В. Демина. — Тюмень, 1995. — 84 с.: нот. — В надзаг.: Сред. спец. школа «Лира»; Центр фольклора.

Русские народные пословицы, поговорки, загадки, приметы и суеверия о насекомых / Сост. и предисл. П.М. Дунина. — Тольятти, 1995. — 49 с.

Русские частушки / Сост. О.Ю. Пономарев. — Смоленск, 1996. — 560 с. — (Азбука быта).

С горки реченька течет: Песни села Савватеевки / Всерос. муз. о-во Иркут. обл. центр нар. творчества и досуга. — М., 1996. — 70 с.: нот. — (Фольклор Иркут. обл.; Вып. 3).

Соломонова О. Некоторые аспекты взаимодействия скоморошины с современными ей жанровыми системами // Очерки по истории русской музыки: Темат. сб. науч. тр. / Нац. муз. академия. Киев. славян. ун-т. — Киев, 1995. — С. 2—48.

Тверские загадки / Твер. обл. гос. дом. нар. творчества; Авт.-сост. А.В. Брадис, В.Г. Шомина. — Тверь, 1995. — 112 с. — (Твер. фольклор).

Тезисы докладов и выступлений на научно-практической конференции «Особенности народной художественной культуры Белгородчины и ее развитие в современных условиях» / Белгород. гос. центр нар. творчества. Белгород. гос. колледж культуры и искусства. — Белгород, 1995. — 94 с.

Тихомирова Л.А. Музыкальное краеведение как новое направление в музыказнании: Учеб. пособие / ТГУ. — Тверь, 1995. — 88 с. — Библиогр.: с. 60—79.

Традиционная культура русских крестьян Сибири и Урала: Сб. науч. ст. — Тюмень, 1995. — 123 с.

Филологические науки. — 1996. — № 2. Из содерж.: Азбелев С.Н. Гостомысл и его внуки в народных преданиях. — С. 3—9.; № 3. Из содерж.: Аникин В.П. Народная игра как художественный феномен. — С. 1—24.

Черных А.В. Буйские удмурты: Этногр. очерк / Перм. обл. творч. центр. — Пермь, 1996. — 52 с.

Я вам наработаю!.. / Подгот. А.Н. Ефимов. — Киев: Довира; М.: Собеседник, 1996. — 366 с. — (Антология мирового анекдота).

Материал подготовлен
Н.Р. ТИМОНИНОЙ; ГРЦРФ (Москва)

Международная конференция

«Хлеб в народной культуре»

24—27 октября 1996 г. в Софии состоялась международная конференция «Хлеб в народной культуре», организованная Национальным историческим музеем при участии Этнографического института и музея БАН, а также Варшавского государственного этнографического музея. В конференции приняли участие слависты из Болгарии, Югославии, Польши, России и Франции.

Большинство докладов было посвящено типам и ритуальным функциям обрядового хлеба: свадебного, погребального, используемого в обрядах в честь покровителя дома, в различные периоды народного календаря и т.д. Особое внимание было уделено ритуальным функциям хлеба, обсуждались его специфические свойства и способы употребления в народной магии.

Проф. Р. Иванова (София) выступила с докладом «Знаковая сущность свадебных хлебов», в котором представила болгарскую свадьбу как совокупность различных кодов, один из которых — свадебный хлеб — является носителем брачной семантики. Докладчица полагает, что функциональные особенности свадебного хлеба определяются двумя основными составляющими свадьбы: переходом невесты в новый дом и процессом создания новой семьи. Доклад В. Николовой (София) «Хлеб и свадьба» был посвящен ритуальным функциям хлеба в традиционной болгарской свадьбе. В докладе С. Гребенаровой (София) «Хлеб в обычаях «прошка» рассматривается значение ритуальной еды во время обрядового молчания новобрачной в определенный период после свадьбы. Центральную роль в данном обычая играет ритуальная трапеза, где в качестве составляющих компонентов присутствуют хлеб, вино и соль.

Ритуальные функции хлеба в системе погребальной обрядности южных славян с конца XIX в. до наших дней были рассмотрены Г. Лозановой (София) в докладе «Хлеб мертвых» на основе разных типов символов (аграрных, религиозных, числовых, пластичных), характеризующих хлеб как ритуальный предмет.

В. Васева (София) в докладе «Обрядовый хлеб: болгарско-румынские параллели» рассказала об обрядовых хлебах, используемых при погребении и на поминках в двух соседствующих культурах, болгарской и румынской. Анализируя терминологию и формы обрядового хлеба у болгар и румынов, В. Васева выделила общие черты в терминологии, форме и символике этого типа хлеба, объединяющие культурную традицию Балкан.

Проф. С. Петрович (Белград) в докладе «Магическо-мифологический смысл праздничного хлеба "баба" в восточной Сербии» исследовал особенности обрядового хлеба, который изготавливается в рамках ритуала «слава». Докладчик сообщил интересные факты об обрядовых действиях, совершаемых с этим хлебом, об особом ритуальном поведении гостей, приходящих на «славу» (гость, войдя в дом, подходит сначала к «бабе», крестит и целует ее, а только потом здоровается с хозяином дома), и высказал предположение, что магические функции хлеба «баба» могли быть сформированы под влиянием мифо-

логических представлений древних славян. А. Попова (Париж) в своем докладе «Коливо, хлеб и хлебные изделия в балканских христианских жертвах» обратилась к гипотезе о том, что хлеб в праздниках, связанных с древнейшими жертвоприношениями, выступает в функции замещения кровной жертвы. Ж. Стаменова (София) в докладе «Хлеб в болгарских традиционных патронных праздниках» рассмотрела символику и обрядовые функции хлеба в праздниках, посвященных семейному и личному мифологическому покровителю (*стопану*), а также в праздниках, посвященных православным святым — покровителям семьи, местности, отдельных профессиональных групп. Докладчица считает, что семантика обрядового хлеба раскрывается при рассмотрении технологии его изготовления, орнамента, названий и функций как в общеболгарской, так и в региональных традициях.

Результаты полевых исследований в с. Лесидран Тетевенского округа легли в основу доклада Т. Станчевой (София); она проследила развитие орнамента и символики обрядовых караваев, изготавливаемых в этом селе в разные календарные праздники. Тему болгарского обрядового хлеба продолжил Л. Миков (София) докладом «Болгарские обрядовые хлеба с зооморфной и антропоморфной формой и формой в виде предметов». По мнению докладчика, формы ритуального хлеба обусловлены продукцирующей, апотропейно-умилостивительной, жертвенной и эстетической функциями. С. Янева (София) в докладе «Хлеб на Тодоров день» связала изготовление обрядового хлеба с периодом окончания свадеб, для которого характерен момент приобщения молодых невест к группе замужних женщин, стремление обеспечить их здоровье и плодовитость. Э. Пискож-Бранекова (Варшава) посвятила свой доклад «Обрядовый хлеб в традиционной народной культуре» символике хлеба, изготавляемого в дни календарных и семейных праздников. Проф. И. Георгиева (София) в докладе «О пшенице и собаке» рассмотрела болгарские варианты общеславянской легенды о хлебном колосе, спасенном для человека домашними животными.

Проф. Л. Раденкович (Белград) в докладе «Хлеб в народной магии южных славян» исследовал магические функции хлеба, показав, что хлеб — это носитель магических свойств тех элементов, из которых он изготовлен, а также места и времени его изготовления. Так, в любовной магии используется хлеб, замешанный на молоке матери и дочери, корнивших в одно и то же время ребенка мужского пола; в защитной магии используется хлеб, замешанный на крови петуха, заколотого на Ильин день. Эту тему продолжила Е. Левкиевская (Москва) докладом «Хлеб в славянской апотропейической магии». Докладчица показала, что высокий сакральный статус хлеба определяется составляющими, из которых он изготовлен (зерно, вода, соль сами по себе являются апотропеями), его древностью, что придает хлебу статус «первой пищи», отличающей человеческий мир от мира «чужого». Изготовление хлеба отождествляется с сотворением мира, поэтому хлеб выступает как

универсальная модель человеческого мира и человеческого тела. М. Беновска-Събкова (София) в докладе «Об одном негативном магическом употреблении хлеба» остановилась на тех случаях славянской любовной магии, где хлеб является своеобразным «передатчиком» чужой воли. Анализируя состав хлеба (замешивание на материнском молоке), его форму, а также действия с таким хлебом, автор приходит к выводу, что подобное магическое использование хлеба имеет негативную направленность, т.к. его цель — навязать свою волю другому человеку. Доклад А. Плотниковой (Москва) был посвящен анализу славянских поверий о крошких хлеба, при этом был выделен ряд символических аспектов, связанных с крошками как частями единого целого (крошка-душа, крошка-зерно и т.д.). Е. Анастасова (София) в докладе «Хлеб в болгарской традиционной фразеологии» рассмотрела фразеологизмы с лексемой хлеб, представленные в болгарских словарях («Български фразеологичен речник» и «Речник на български език» Н. Герова). По мысли автора, полисемантичность лексемы отражает ее универсальный характер в болгарской народной культуре.

А. Лулева (София) в докладе «Трапеза — веъць — знак в традиционном болгарском доме» проанализировала правила поведения во время ежедневной трапезы и народные верования об очаге. Совместная трапеза рассматривается как перераспределение как жизни, судьбы, участия, при котором каждому принадлежит его доля, данная Богом; как своеобразный контакт с «другим» светом, что особенно сильно проявляется в форме трапезы-жертвоприношения.

Доклад Т. Боневой (София) «Българская подница» был посвящен ритуальной практике, связанной с изготовлением плоской глиняной формы для хлеба, производство которой и в наши дни продолжает сохранять все черты архаического технологического процесса, представляющего собой единый обряд со своим комплексом символов, социальными и обрядовыми функциями. Символике хлеба в православной литургической практике был посвящен доклад М. Колевой (София) «О небесном хлебе у православных болгар». Тему православной символики хлеба на примере болгарских икон XV в. «Рождество Иоана Крестителя» и «Рождество Пресвятой Богородицы» продолжила Т. Матакиева (София) докладом «Хлеб в иконографии». Она показала, что символика изображения хлеба на православных иконах основана на христианской догматике и осмыслении хлеба как искупительной жертвы Христовой, что в частности определяет использование квасного хлеба для причастия в православной церкви.

В ходе конференции участники дали интервью Национальному радио Болгарии, рассказав о своих научных интересах в связи с обсуждаемой на заседаниях темой. После закрытия конференции организаторы провели экскурсию по Национальному историческому музею и в Боянскую церковь — памятник болгарской архитектуры XIII века.

А.А. ПЛОТНИКОВА,
Е.Е. ЛЕВКИЕВСКАЯ (Москва)

Фольклор на Уральских Бирюковских чтениях

С 1973 года на Урале под эгидой Челябинского областного Совета Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры, Челябинского государственного университета, Челябинской областной писательской организации России, Челябинского государственного института истории искусства и культуры проходят Уральские Бирюковские чтения. Названные в память «урало-сибирского Даля» — известного краеведа, фольклориста и этнографа В.П. Бирюкова (1888—1971), они содействуют изучению и сохранению местных духовных богатств, в том числе устного народного творчества.

Состоялось уже 11 конференций в Челябинске и Шадринске. Напечатаны, правда, мизерным тиражом (300—500 экз.) «Доклады и сообщения» и «Тезисы докладов» конференций (за исключением материалов VI (1983 г.) и IX (1990 г.) встреч). Чтения весьма демократичны: они объединяют докторов наук, аспирантов, студентов, школьников, представителей больших и малых городов не только Урала, но и всей России — писателей, журналистов, сотрудников музеев, архивов, библиотек, преподавателей вузов, учителей, пенсионеров — всех, для кого культура родного края стала объектом профессионального изучения или общественного интереса.

Выступления — их было заслушано свыше 1000, около 120 по вопросам народной словесности (30 прозвучало на VII-х Чтениях, а на VIII-х функционировала специальная секция «Фольклор Урала») — значительны по затронутым темам и количеству приводимых фактов.

Имя В.П. Бирюкова, отсылки к его трудам присутствуют почти в каждом сообщении. Несколько докладов были целиком посвящены фольклористическим занятиям и научному наследию Владимира Павловича [А.И. Лазарев (Челябинск) «В.П. Бирюков — собиратель и исследователь рабочего фольклора» — VIII, 1988. С. 275—277; он же. «Фольклор Великой Отечественной войны в записях В.П. Бирюкова» — II, 1974. С. 1—4; В.В. Блажес (Екатеринбург) «Народный этикет и юмор: по материалам В.П. Бирюкова» — VIII, 1988. С. 305—307; Т.И. Славко (Екатеринбург) «Общественное сознание населения Урала 20-х годов: банк данных по материалам фонда В.П. Бирюкова» — XI, 1994. С. 127; М.Д. Янко (Курган) «В.П. Бирюков и школа» — I, 1974. С. 83—91].

Большинство докладов ознакомило слушателей с проблемами бесписьменной массовой культуры. На общих теоретических вопросах устной поэзии остались: А.С. Гришин (Челябинск) «Метафоризм в словесном искусстве: миф, фольклор, литература» — VII, 1987. С. 143—145; К.Г. Исупов (Санкт-Петербург) «От мифа к истории» — там же. С. 149—151; Е.В. Милкова (Челябинск) «О критериях периодизации народного художественного творчества» — там же. С. 117—119; А.И. Лазарев «Фольклор и современная культура» — I, 1974. С. 41—53; В.П. Кругляшова (Екатеринбург) «О современном фольклоре промышленного региона» — VII, 1987. С. 119—120 и др.

Подлинной сенсацией стало сообщение А.С. Соболевой (Екатеринбург) «Рукописный сборник заговоров XVIII века из библиотеки уральского крестьянина Василия Демидова» — VIII, 1988. С. 307—309. О наличии в свадебном обряде позднего времени следов эпохи язычества неоднократно рас-

сказывала В.П. Федорова (Курган) — VII, 1987. С. 133—134; VIII, 1988. С. 304—305 и XI, 1994. С. 125—127; игры дословедебного периода осветили И.Р. Липовецкая и Е.А. Черкашин (Екатеринбург) — XI, 1994. С. 131—132. Состав семейно-бытового красноречия рассмотрел Б.М. Еловиков (Екатеринбург) — VIII, 1988. С. 281—283; прозвища в быту и фольклоре — И.Ю. Карташова (Челябинск) — VII, 1987. С. 127—128; А.С. Панина (Оренбург) определила значение локальных пословиц для лингвистического краеведения — XI, 1994. С. 178—179.

Состояние сказочной традиции в Зауралье представила В.Н. Бекетова (Шадринск) — XI, 1994. С. 127—129; к характеристике современной несказочной прозы обратились В.А. Михнюкович (Челябинск) — I, 1974. С. 58—62 и IV, 1977. С. 7—9, а также А.В. Гончарова (Тверь) — VIII, 1988. С. 191—292. Самобытность легенд, преданий, мемораторов рабочих Урала обобщили Е.Г. Клевцова (Екатеринбург) — VII, 1987. С. 134—135 и VIII, 1988. С. 279—281, О.Л. Наконечная (Екатеринбург) — VII, 1987. С. 129—130 и VII, 1988. С. 283—284, Прикамья — К.Э. Шумов (Пермь) — VIII, 1988. С. 287—289.

Анализ различных песенных произведений предложили вниманию собравшихся В.А. Липатов (Екатеринбург) «Интернациональная тема в русском фольклоре: на материале солдатских песен» — VIII, 1988. С. 295—297; В.Л. Хоменко (Челябинск) «Народные песни военных лет» — V, 1980. С. 70—72; Т.Н. Якунцева (Екатеринбург), «Песни-баллады о Великой Отечественной войне» — VII, 1987. С. 148—149; О.Б. Дорофеева (Миасс) «Баллада на Урале» — там же. С. 126—127; В.И. Чумакова (Лесосибирск) «Русские народные семейные песни: проблема вариативности» — там же. С. 152—154. Классификацию частушек, которой придерживаются сами исполнители, описал И.И. Люксембург (Челябинск) — там же. С. 121—123.

В ряде сообщений раскрывается взаимодействие массового искусства с художественной самодеятельностью: А.И. Брылин (г. Артемовский) «Самодеятельный спектакль «Уральская свадьба» А.В. Баранова» — IV, 1977. С. 63—66; Т.М. Ершова (Челябинск) «Самодеятельная песня на Урале» — VIII, 1988. С. 186—188; она же. «Современные авторские песни и фольклорная традиция на Урале» — XI, 1994. С. 134—135; связь народно-игровых обычая с новыми советскими праздниками подчеркнула Л.Н. Лазарева (Челябинск) — VII, 1987. С. 131—132 и VIII, 1988. С. 293—295.

На заседаниях были зачитаны доклады о поэтическом творчестве других народов России: несказочной прозе башкир (Б.Г. Ахметшин (Уфа) — III, 1975. С. 22—23; IV, 1977. С. 52—53 и VIII, 1988. С. 289—291), музыкальности башкирских сказов (Л.П. Атанова (Уфа) — IV, 1977. С. 57—59), удмуртской детской поэзии (Л.Н. Долганова (Ижевск) — XI, 1994. С. 163). Общность сюжетов и композиции устной культуры соседствующих русских, татар, башкир, чuvашей, марий стали предметом разбора В.В. Сидорова (Уфа) «Салават Юлаев в фольклоре Урала» (IV, 1977. С. 44—46) и И.Е.

Карпухина (Стерлитамак) «О художественном своеобразии билингвистических частушек-такмаков» (VII, 1987. С. 120—121).

Несколько выступавших затронули историю науки (Н.А. Подгорбунских (Курган) «Роль Русского географического общества в развитии фольклорного и этнографического краеведения в Зауралье» — VIII, 1988. С. 299—301), вскрыли заслуги уральских и сибирских собирателей прошлых лет — П.А. Городцова (XI, 1994. С. 123—125), П.И. Юхневича (III, 1975. С. 20—21), Н.С. Боголюбского и В.Н. Серебренникова (там же. С. 26—27), А.Г. Коревановой (VIII, 198. С. 316—317).

Взаимодействие устной и письменной форм творчества было продемонстрировано Л.С. Соболевой на примере «Родословий» старообрядческих согласий — рукописных уральских сочинений XVII—XVIII веков (VII, 1987. С. 145—146), В.В. Сидоровым — при демонстрации неопубликованной «Сказки про Пугачева и про вдову Харлову», созданной неизвестным автором в 1840-х годах (III, 1975. С. 21—22). А.В. Гончарова установила использование А.С. Пушкиным и Н.А. Некрасовым лирического мелоса Тверского края (VII, 1987. С. 147—148), Л.Т. Бодрова (Челябинск) — важность уральского фольклора для становления русского реализма (V, 1980. С. 32—34), И.А. Дергачев (Екатеринбург) прокомментировал статью Ф.М. Решетникова «Святыки в Перми» (VII, 1987. С. 87—88), Ю.Г. Милуков (Челябинск) доложил о фольклоризме прозы В.М. Гаршина (там же. С. 142—143).

С этнографической направленностью рассказов бытописательницы уральских заводов А.Д. Кирпищниковой познакомила Е.В. Красильникова (Челябинск) (VII, 1987. С. 102—103 и VIII, 1988. С. 208—209). Предшественникам П.П. Бажова — Н.А. Крашенинникову и Н.А. Афиногенову (Степному) посвятил сообщение В.А. Михнюкович (VIII, 1988. С. 309—311). Другие выступления этого исследователя касались стилизаций и обработки несказочной прозы советскими писателями Урала, где сформировалось целое «гнездо» профессионалов, черпающих фабулу, образы, языковые формулы из здешнего рабочего фольклора (III, 1975. С. 15—16; V, 1980. С. 55—56 и VII, 1987. С. 109—110). В докладе А.И. Лазарева «Еще раз про сказ» (V, 1980. С. 83—84) доказывается закономерность появления литературного сказа в классической «бажовской» форме именно на Урале и в подобных ему регионах (Западная Сибирь и Алтай).

На конференциях обсуждались темы о месте народной поэзии в школьном обучении (VII, 1987. С. 135—138; VIII, 1988. С. 313—315; XI, 1994. С. 137—138 и 142—144), о специфике популяризации массового искусства средствами телевидения (Е.А. Черкашин (Екатеринбург) — XI, 1994. С. 136—137), о формах библиографического учета и систематизации публикаций об устном творчестве (Г.А. Лазарева (Челябинск) — III, 1975. С. 23—25 и VIII, 1988. С. 317—319).

Уральские Бирюковские чтения свидетельствуют о широте интересов российских фольклористов и активно способствуют развитию всех направлений отечественного краеведения.

М.Я. МЕЛЬЦ, (Санкт-Петербург)

«Народная религия: непрерывность традиции и изменения»

Научный симпозиум под таким наименованием проходил в Португалии 20—22 сентября 1996 г. Это уже вторая встреча ученых в рамках комиссии по этнологии религии при Международном обществе этиологов и фольклористов (SIEF). Первый симпозиум, состоявшийся три года назад, был посвящен проблемам религии в повседневной жизни (см. сборник докладов: *Religion in Everyday Life. Papers given at a symposium in Stockholm 1993*, ed. by Nils-Arvid Bringeus).

Открывая второй симпозиум, председатель комиссии по этнологии религии профессор А. Густавсон (Швеция) отметил, что в последние годы интерес к этой науке растет и одновременно происходит смещение акцентов в сторону интердисциплинарности исследований. Кроме того, более пристальное внимание уделяется актуальным проблемам современности.

В докладе «Выражение веры: религиозность, мода и народная религия» М. Боумен (Великобритания) рассказала о духовных исканиях людей, которые посещают город Гластонбери, традиционно считающийся «колонылью христианства» в Англии. Х. Эберхарт (Австрия) сделал интересное сообщение об истории паломничества в Мариацелл и об изменениях в его сущности, произошедших после 1945 года. Докладчики говорили о возрождении интереса к святым местам, которые становятся притягательными не только для христиан, но и для тех, кто ищет новые формы религии и возрождает старые культуры. После докладов участники симпозиума обсуждали проблему китча, ставшего неотъемлемой чертой многих центров паломничества.

Средствам массовой информации и рекламе в их отношении к традиционным верованиям посвятили свои доклады Л. Примано (США) «Народно-религиозный характер американского телевидения: старое и новое в изображении сверхъестественного» и Т. Селберг (Норвегия) «Популярная религия в потребительском обществе». В США многие телевизионные программы (шоу, дискуссии, круглые столы) спекулируют на популярной сейчас вере в аномальные явления, рассказы о которых имеют много общего с фольклором. Реклама, как показала Т. Селберг, схожа с устным народным творчеством, в частности, с волшебной сказкой (чудесные предметы и средства, герои-помощники и т.д.).

Религиозно-философское отношение человека к смерти, погребальные обычаи и обряды также анализировались на современном материале. О. Вибель-Фандерль (Германия) в докладе «Влияние прогресса в области медицинских технологий на религиозную жизнь и мышление» поставила проблему актуальности религиозно-философских постулатов в секуляризованном западном обществе. Акнелирование пациентов, перенесших трансплантацию сердца или готовящихся к операции, и их родных и близких вскрыло неожиданную устойчивость христианских воззрений (особенно верность Десяти Божиим заповедям) в отношении к использованию донорского сердца. Духовный опыт людей, переживших клиническую смерть, стал предметом анализа Б. Альвер (Норвегия), которая, исследовав рассказы пациентов, пришла к выводу об ином, изменении восприятия смерти в современном мире, где акцент ставится на жизни после смерти, а сама смерть ассоциируется с освобождением и

пребыванием в раю. Осознание и интерпретация момента пересечения границы между жизнью и небытием в подобных повествованиях сознательно избегается. Р. Гвиндарф (Великобритания) в докладе «Человеческое горе: смерть, скорбь и утешение в уэльской общине» ознакомил коллег с современными традициями погребения и с новыми формами выражения соболезнований в своей родной деревне. К. Кестлин (Австрия) исследовал придорожные памятники на местах автомобильных катастроф и пришел к заключению, что они аналогичны крестам погибшим на войне солдатам. Это, по его мнению, является наглядной иллюстрацией народного восприятия транспортных аварий как войны на дорогах. С последним тезисом согласились не все участники конференции.

Традиционности и новации в использовании четок в ирландских селениях был посвящен обстоятельный доклад П. Лайсафт, которая проследила развитие домашней молитвы с четками начиная со Средневековья вплоть до сегодняшнего дня. Анкетирование показало, что четки и чтение молитв остаются важным элементом повседневной жизни ирландской семьи. В ходе дискуссии выяснилось, что если в Ирландии при чтении молитв с четками основная роль отводится мужчинам, в Португалии и других романских странах большую роль играют женщины. Участники конференции поделились известными им сведениями по магическому использованию четок в своих странах: для улучшения сна их кладут под подушку, рыбаки берут их с собой в море, чтобы не утонуть, и др.

Разнообразным аспектам культа св. Олафа в шведской деревне, носящей имя этого святого, посвятил свое насыщенное эмпирическим материалом выступление Н.-А. Брингеуз (Швеция). Рассматривая дилемму современной церковной доктрины и народного почитания святого, он показал, что разграничить большую и малую традиции (термины Р. Редфилда) очень трудно. Старинный культ св. Олафа жив и по сей день, и его народные компоненты получают все большую поддержку со стороны церкви и духовенства.

На симпозиуме прозвучало несколько докладов на темы мариологии. Г. Сантоши-Карея (Португалия) рассказала об истории возникновения часовни Девы Марии Пеньи в Гимараеше. Ф. Бастош (Португалия) прочитала доклад «От культа Великой Богини к культу св. Девы», в котором она связала традицию поклонения Богиней Матери на севере Португалии с тем фактом, что именно в этих районах был силен кельтский культ Богини Матери. О синкретизме культа Девы Марии в Португалии на примере Богини Божией Кебрадской говорил Ф. Кавальо. И.А. Седакова (Россия) систематизировала элементы женского культа Богородицы и, сопоставляя народное празднование Рождества Христова и родин на славяно-балканском этнолингвистическом материале, выделила элементы земного в Рождестве и божественного, сакрального в традиционных родах.

Календарные обряды также стали предметом анализа нескольких учёных. М. Скиннер (Испания) сделал сообщение «Праздники цветов и огня: народная религия в Галисии». К. Кутель (Испания) поделилась своими наблюдениями над изменениями в народно-религиозной календарной практике Испании за последние тридцать лет (вытеснение традиционной музыки джазом и др.). О португальских зимне-весенних ритуалах в их современном состоянии рассказала

М. Монтес (Португалия). В основе ее доклада лежал полевой материал из северных областей страны, где народные традиции сохранились лучше всего. Отчасти это объясняется заинтересованностью в поддержании обрядов со стороны многочисленных эмигрантов. Подобную мысль высказал в своем выступлении местный священник из деревни Бароско падре А.Л. Фантош, который не только собирает и записывает обычай и фольклор в своем приходе, но и ежегодно проводит конференции по народной медицине. Среди множества ценных локальных этнографических сведений, представленных докладчиком, наибольший интерес среди участников симпозиума вызвал обряд именования детей в семьях, где «не держатся» дети. О том, как обучают школьников фольклору и воспитывают их в духе народных традиций, рассказали на симпозиуме местные учителя.

Как показала конференция, актуальным направлением в этнологии и социологии остается ареалогия и рассмотрение феномена границы. Так, А. Густавссон описывает религиозные взгляды и традиционную культуру населения, проживающего вдоль шведско-норвежской границы. Исследование малых социумов и их религиозности — еще одна важная тема современной этнологии. Подобный проект на материале шартаунской общины на западе Швеции осуществила К. Льюис (Швеция), уделившая особое внимание отношению женщин к изменениям в сближении восхресных традиций. Я. Плаат (Эстония), А.Б. Амундсен (Норвегия), Г. Барна (Венгрия) и И. Кюлес (Венгрия) в докладах обратились к социальной-исторической проблематике религиозных движений в своих странах в XIX в. Лишь в одном выступлении на симпозиуме преобладала чисто фольклорная проблематика. У. Вольф-Кнутс (Финляндия) рассказала о специфике категории времени в заговорах от болезни скота и показала, как некоторые ветхозаветные компоненты текста сохраняются независимо от того, что они не согласуются с официальной лютеранской доктриной.

А. Густавссон, подводя итоги встречи, сказал, что особенноенным моментом симпозиума стали оживленные дискуссии, которые позволили ученым поделиться своими знаниями в области этнологии религии разных народов. Слово «непрерывность» неслучайно стояло в названии конференции, поскольку именно это свойство, как показали докладчики, присущие многим традициям. А. Густавссон обобщил проблематику докладов и выделил основные направления, по которым развивается современная наука в изучении народной религии. Он предоставил информацию о следующем, третьем симпозиуме по народной религии, который состоится в Венгрии в 1999 году.

Научная часть конференции была дополнена богатой фольклорно-культурной программой. Муниципальные власти округа Шавиш помогли устроить концерты фольклорных ансамблей и театральных групп. Перед учеными выступали исполнители народных португальских песен фадо, был показан этнографический спектакль, демонстрировался галисийский обряд заклинания огня. В день св. Матвея участники симпозиума посетили село Вила Фраде, где после католической мессы присоединились к процессии, возглавляемой оркестром, и совершили обход селения, который, как считают местные жители, поможет сохранить и увеличить урожай в будущем году.

И.А. СЕДАКОВА (Москва)

Конференция

«Наследие А. Н. Веселовского и проблемы теоретической и исторической поэтики»

12—13 ноября 1996 г. в Москве прошла конференция, посвященная 90-летию со дня смерти Александра Николаевича Веселовского (1838–1906). Ее проводила кафедра теоретической и исторической поэтики Российского государственного гуманитарного университета.

В первый день доклады были сгруппированы вокруг двух тем — «А. Н. Веселовский и методологические проблемы поэтики» и «А. Н. Веселовский и литературоведческая мысль XX века».

Открыла конференцию Л. В. Чернец (МГУ) докладом «Теория словесности А. А. Потебни в ее отношении к «Исторической поэтике» А. Н. Веселовского». По мнению докладчика, если современники видели в работах двух выдающихся ученых прежде всего общее — историзм метода, то с годами на первый план стали выходить различия. А. Н. Веселовским была доказана роль «предания» в художественном творчестве. В то же время наименее прояснены им вопросы обретения внеэстетическими явлениями эстетического качества, отличие художественного слова (произведения) от слова бытowego, обрядового, от письменности вообще, специфика поэзии. В работе А. А. Потебни («Из записок по теории словесности») главное, по мнению Л. В. Чернца, сама структура художественного слова (произведения), его трехчастность, учение о внутренней форме, или образе (при этом аналогии с несловесными искусствами подчеркивают общееэстетическую проблематику).

Н. Д. Тамарченко (РГГУ) в своем докладе «М. М. Бахтин и А. Н. Веселовский (методология исторической поэтики)» доказывает, что преемственность в понимании задач исторической поэтики и путей их решения М. М. Бахтиным и А. Н. Веселовским существует прежде всего в области теории и истории литературных жанров. М. М. Бахтин понимал проблему жанра как «проблему трехмерного конструктивного целого», где каждый из трех аспектов произведения позволяет осмысливать всю его целостность, но взятую в одном из важнейших ракурсов. Общий план задуманного А. Н. Веселовским труда по исторической поэтике обнаруживает известную аналогию с этой концепцией. Из его «Трех глав...» первая рассматривает процесс дифференциации поэтических родов, т.е. ставит проблему типа литературного произведения в целом. Вторая — «От певца к поэту» — посвящена эволюции форм авторства. Это приблизительно соответствует тому аспекту произведения, который М. М. Бахтин называл «зоной построения образа». Третья глава — «Язык поэзии и язык прозы» — в какой-то мере предвосхищает тематику одной из глав исследования о слове в романе («Слово в поэзии и слово в романе»). Наконец, призывающие к этой незавершенной книге А. Н. Веселовского наброски «Поэтики сюжетов» намечают тот аспект исследования структуры жанра, который у М. М. Бахтина получил название «форм хронотопа».

Другой вопрос, затрагивающийся в докладе — это варианты решения М. М. Бахтиным и А. Н. Веселовским проблемы перехода от эпоса к роману. Для А. Н. Веселовского переход от «творчества по преданию» к личному творчеству

совершается через промежуточную стадию, когда личное творчество уже существует, но еще не осознается в качестве такого. Это ярко проявляется при встрече с чужой культурой. Свои предания сакральны и не подлежат изменению, тогда как чужие дают стимул к более или менее свободному личному творчеству. Для М. М. Бахтина национальное предание — главный источник эпопеи, при этом «эпическое слово неотделимо от своего предмета». Эта «срачность» преодолевается «только в условиях активного многоязычия и взаимоосвещения языков».

В докладе И. В. Фоменко (Тверь) «К построению исторической поэтики (служебные слова в текстах XIX—XX веков и реконструкция авторского мироощущения)» было показано практическое применение теорий А. Н. Веселовского в современных условиях. Группой исследователей под руководством И. В. Фоменко была сделана попытка использовать служебные слова (согласы, предлоги, частицы) как формализованную основу для построения исторической поэтики и реконструкции мироощущения эпохи.

Е. А. Тахо-Годи (МГУ) в докладе «Судьба ученика А. Н. Веселовского» рассказала о жизни и творчестве А. М. Евлахова, 30-я годовщина со дня смерти которого приходится на 1996 г. Круг его интересов был почти столь же широк, как и у его учителя.

Закончился первый день конференции докладом А. В. Рафаевой (РГГУ) «Мотив в повествовании: от А. Н. Веселовского до структурализма». Она рассмотрела соотношение мотива и сюжета, а также эволюцию взглядов на мотив и его место в структуре повествования от А. Н. Веселовского до современных структурных исследований (работы А. Данисса, Б. Н. Пугилова, Е. М. Мелетинского). Были также приведены примеры возможного практического применения понятия мотива. Основной вывод доклада состоял в том, что представление о мотиве как о сюжетообразующей единице, предложенное А. Н. Веселовским, оказывается плодотворным и может служить основой для дальнейших исследований.

Во второй день обсуждалась проблема «А. Н. Веселовский и современное состояние поэтики». Заседание открылось докладом В. П. Скобелева (Самара) «Возникновение и развитие романа в трактовке А. Н. Веселовского». Докладчик проанализировал два ряда факторов, которые, по мнению А. Н. Веселовского, влияли на эволюцию романа: социально-исторические и нравственно-психологические, с одной стороны, и собственно эстетические — с другой. Таким образом, А. Н. Веселовский, во-первых, установил и описал общественно-политические корни романной «поэзии личной жизни». Во-вторых, показал способность романа сотрудничать с сопредельными видовыми (жанровыми) и родовыми образованиями (например, со сказкой и новеллой). В-третьих, выявил способность романа выходить за национальные рамки, перебираться за жительство в иные этно-культурные регионы — в зависимости от того, насколько готовы эти регионы принять у себя роман.

Далее выступил И. А. Есаулов (РГГУ) с докладом «Гипотеза А. Н. Веселовского о соотношении христианское/языческое в русском национальном сознании и современная наука». Гипотеза, на которой остановился докладчик, наиболее отчетливо высказана в работе А. Н. Веселовского «Славянские легенды о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине». По мнению А. Н. Веселовского, «скотий бог Волос мог также естественно выработать из св. Власия, покровителя животных, как, по принятому мнению, св. Власий подстা-

виться на место коренного языческого Волоса». Интерпретируя догадку ученого о «византийско-церковном культурном элементе» как не о чужом народном сознании внешнем «заимствовании», но о своеобразной «грибнице» позднейшей «мифологии» славянских народов, докладчик предлагает кардинально переосмыслить соотношение фольклор/словесность в русской литературе. При этом он опирается на современные труды А. Е. Наумова, О. А. Седаковой, М. Б. Плюхановой. По мнению И. А. Есаурова, господствующая в современной фольклористике и поэтике тенденция редуцировать те или иные литературные образы до мифологических (дохристианских) праграм также нуждается в пересмотре. Докладчик остановился на анализе труда А. Н. Веселовского «Святой Георгий в легенде, песне и обряде», рассмотрев особенности русских венских «Чуда Георгия о змие».

В заключение прозвучал доклад Б. Д'Анджело (Италия) «Новелла Д. Бокаччо об Алатиэле в прочтении А. Н. Веселовского». По мнению докладчика, суждение А. Н. Веселовского об этой новелле значительно опережает все остальные высказывания на ту же тему (были приведены примеры из ряда современных работ). А. Н. Веселовский называет ее «героической новеллой наоборот». Он еще в 1891 г. отметил пародийную природу новеллы об Алатиэле. Но это не отрицательная пародия, а своего рода «лукавое подмигивание», неожиданная логика здорового реализма перед лицом обстоятельств.

Завершилась конференция круглым столом по актуальным проблемам преподавания теоретической и исторической поэтики в вузах.

Участники пришли к выводу о необходимости скорейшего нового издания (с подробными примечаниями и комментариями) трудов А. Н. Веселовского — как «Избранных статей» (1939) и «Исторической поэтики» (1940), так и не публиковавшихся после революции работ ученого.

В. Я. МАЛКИНА (Москва)

Круглый стол по проблемам современного городского фольклора

15-16 декабря 1996 г. в Институте высших гуманитарных исследований РГГУ собрался очередной круглый стол по проблемам современного городского фольклора. В этом году круглый стол проходил при поддержке фонда «Культурная инициатива», который предоставил грант на проект по подготовке и написанию учебного пособия, посвященного проблемам современного городского фольклора. Собрание было не особо многочисленным, поскольку опыт предыдущих встреч в Москве и Петербурге показал, что для решения конкретной задачи написания учебного пособия необходим небольшой коллектив авторов, которые согласны общаться на одном языке и преодолевать теоретические и методологические расхождения, уважая позиции друг друга.

С.Ю Неклюдов (ИВГИ) представил на суд собравшихся программу предстоящего пособия, состоящую из трех основных разделов: «Объем понятия «современный городской фольклор», «Жанры современного городского фольклора», «Фольклор и нефольклорные массовые традиции». И.С. Веселовой (ИВГИ) был сделан обзор отечественных и зарубежных источников и исследований по городскому фольклору. Основное внимание было сосредоточено на вербальных

текстах. В качестве опубликованных источников были отмечены немногие научные публикации, а также издания личных коллекций, мемуарная, научно-популярная и краеведческая литература, «бульварная пресса». При обсуждении К.Э. Шумов (Пермский государственный университет) добавил к вышеперечисленному целый ряд других публикаций: литература, изданная различными ведомствами под грифом «Для служебного пользования», материалы уфологических комиссий, вузовские малотиражки. С.Ю. Румянцев (РИИ) указал на ограниченность филологического подхода к изучению городского фольклора, не учитывающего музыковедческого и искусствоведческого аспектов.

Перед участниками семинара стояли следующие цели — обсудить общую концепцию учебного пособия и его состав по программе, изложенной С.Ю. Неклюдовым, и по предложению А.Ф. Белоусова (СПбГУ) начать создание общей базы данных по городскому фольклору. Поскольку предложенная программа сочетала в себе два подхода к исследованию материала — условно названные в ходе дискуссии «жанровым» и «субкультурным» — то встал вопрос о правомерности их объединения под одной обложкой. «Жанровый» подход был обусловлен результатами прошедшей в феврале 1996 года в Санкт-Петербурге встречи по той же тематике, когда В.С. Бахтину было предложено составить на основе его богатейшей коллекции городского фольклора общий реестр жанров, предполагая в дальнейшем расширить его совместными усилиями. Принятый в фольклористике жанровый подход к материалу подразумевает некоторую изначальную определенность в исследовании. Однако, всем также известно, что эмпирические жанровые классификации часто страдают отсутствием единого принципа, и ни одна из законченных логических систем фольклорных жанров не работает на материале живой традиции. Множественность несистематизированных жанров приводят к размытости границ объекта исследования, это и стало в очередной раз камнем преткновения. Сторонница «субкультурного» подхода Т.Б. Щепанская (МАиД им. Петра Великого), предложила в качестве метода исследования путь полевой работы: «первый шаг — реестр-классификация известных субкультурных традиций, второй шаг — описание жанров (стереотипных и ритуальных форм), бытующих в каждой отдельной традиции, третий шаг — классификация жанров, исходя из их формальных и функциональных характеристик». По мнению С.Б. Адоньевой (СПбГУ), имеющейся материал характеризуется признаками «стереотипности» и «принадлежности речевым формам» и его можно определить как «речевые стереотипы». В этом случае возможно классифицировать речевые стереотипы по тем специфическим функциям, которые они выполняют в социальной среде, или систематизировать их по лингвистическим функциям как явления речевых жанров. Проблема разницы в исследовательском подходе отражает не столько «историческое» различие фольклористической и этнографической (антропологической) точек зрения, сколько общую ситуацию в изучении городского фольклора, когда сбор материала и его изучение идут одновременно (сходная ситуация была в изучении русского традиционного фольклора в первой половине прошлого века).

В завершение работы семинара были определены сферы исследовательских интересов, уточнены аспекты изучения материала. Следующую встречу намечено организовать весной 1997 г. в форме конференции.

И.С. ВЕСЕЛОВА (Москва)

Музыкальная славистика в Минске

23—26 октября 1996 г. в Минске прошла международная конференция «Славянская этномузикология: направления, методы, концепции», посвященная 90-летию со дня рождения известного музыковеда и фольклориста, одного из основоположников белорусской этномузикологии Л.С. Мухаринской. В конференции приняли участие виднейшие ученые-музыковеды из Польши, Югославии, Франции, России и Беларуси, представители разных поколений, школ, научных направлений.

На конференции была поднята разнообразная проблематика, связанная как с традиционными, так и с новыми методами исследования музыкального фольклора. Все эти проблемы были близки научным интересам Л. Мухаринской — ученого-энциклопедиста, не только шедшего в ногу со временем, но порой и опережающего его. Среди них — использование новых, нетрадиционных методов исследования. Эта проблема нашла отражение в докладе А. Чекановской (Варшава) «Мотивы, системы и исполнительские признаки как материал для разного типа этнографических выводов». Исследовательница показала возможность выявления характера культуры славян на основе изучения исполнительских особенностей музыкального фольклора. И. Мациевский (Санкт-Петербург) в докладе «Межэтнический контекст как проблема исследования традиционной музыкальной культуры» подчеркнул необходимость выработки методологического и методического аппарата исследования, основываясь на этногенетическом и историко-типологическом подходе. В качестве результативного метода им был предложен сравнительно-реконструктивный, положенный также в основу доклада Л. Мильковича (Белград) «Возможность реконструкции ранних фольклорно-музыкальных высказываний и некоторые их импликации». Ученый применил сравнительно-реконструктивный метод, взяя за основу примеры древнейшего белорусского народно-песенного творчества и сопоставив их с рядом образцов сербской народной музыкальной традиции.

З. Можайко («Белорусская этномузикология в общеславянском контексте») подчеркнула огромное значение живой устной традиции белорусского фольклора, отметила выдающуюся роль русских, польских, чешских и белорусских фольклористов, а также различных организаций в деле собирания, исследования и пропаганды белорусского фольклора, становления его научной базы. Дополнением к докладу явилось выступление Д. Смирнова (Москва) «О значении деятельности Музыкально-этнографической комиссии для современной науки». Т. Якименко в своем докладе «Н.А. Янчук и становление белорусской этномузикологии: XIX — начало XX в.» показала особую роль ученого в создании белорусской фольклористики. Т. Варфоломеева (Минск) представила выдающегося белорусского фольклориста, пропагандиста, ученого и практика — хормейстера, талантливого общественного деятеля — Г.Р. Ширму («Ширма как

выразитель идеалов белорусского возрождения»).

Ряд докладов был посвящен проблемам инструментальной музыки. И. Назина в своем выступлении систематизировала научные направления и методы исследования народной инструментальной музыки в Беларуси. Проблемам взаимосвязи и взаимовлияния инструментальной музыки, устной и письменной традиции был посвящен доклад Н. Яконюк. В. Свободов (Санкт-Петербург) в докладе «Проблема строя в западноевропейском и славянском инструментарии» убедительно доказал ведущую роль связи аппликатуры и интервальной структуры в эволюции основных строев западноевропейских смычковых инструментов, а также возможность реконструкции интервальной структуры строя. Последняя проблема более подробно была раскрыта на примере оперы Е. Фомина «Ямщики на подставе» в докладе В. Платонова (Санкт-Петербург) «Опыт реконструкции строя балалайки XVIII в.».

О. Пашиной (Москва) была поставлена задача создания восточнославянского этномузикологического атласа. В основу классификации положены напевы с различной ритмической и методической организацией. В русле этой проблематики прочитаны доклады Е. Дороховой (Москва) — о типологии песенных систем, Н. Савельевой (Москва) — исследовательница установила на территории Брянщины очаг (Суземский район), где на сегодняшний день сохранились традиционные песни с древнейшими олигогоновыми ладообразованиями, Г. Кутыревой (Минск) — «Пути развития мелодического синтаксиса (на примере ареальных традиций белорусского жива)».

Особые формы обрядового многоголосия у русских и белорусов были освещены в интересных, содержательных докладах М. Енговатовой (Москва) и Г. Тавлай (Санкт-Петербург). Оба доклада сопровождались уникальным иллюстративным материалом.

Огромный интерес аудитории вызвали презентация компакт-дисков «Голоса мира» и видеофильм «Песни обертона» Тран Куанг Хая (Париж). На основании полевых записей, экспериментальной работы, с учетом разных исполнительских традиций мира исследователь установил типологию человеческого голоса, разработал теорию и практику обертонового пения.

Ценные практические рекомендации по каталогизации музыкального фольклора дала в своем сообщении Д. Урбановичене (Вильнюс). Ее коллега Р. Амбрязявичюс познакомил участников конференции с принципами компьютерной архивации музыкальных фольклорных материалов. Связи идей и образов древнегреческой мифологии и белорусского фольклора уделили внимание в своем докладе В. Конон. Универсальный народно-песенный метод стилевого анализа, примененный к Богородичным песням белорусского мирского распева, позволил Л. Костюковец вскрыть их характерные особенности и выявить общие закономерности, присущие профессиональной, бытовой и народной музыке одной эпохи.

Ряд новых, оригинальных проблем был поднят в докладах аспирантов. Метод графического

моделирования использовала применительно к русским одноголосным песням Т. Камаева (Москва). Принцип роли «партитуры» (обрядовое действие, песенное и инструментальное исполнительство) явился определяющим в докладе М. Козловича (Минск). Проблема выживания белорусского фольклора в условиях иной среды была прослежена на примере свадебного обряда деревни Мотоль Л. Тарновской (Москва). Т. Беркович (Минск) уделила внимание песенно-игровым действиям календарной традиции Беларуси, связанным с солярным культом. Т. Константинова (Минск) выдвинула новую проблему — этномузикологическое исследование кривичского ареала. Студентка Санкт-Петербургской консерватории И. Савельева представила интересный песенный материал, записанный ею в старообрядческих поселениях на территории Польши.

Конференция показала наличие оригинальной белорусской этномузикологической школы, новый качественный уровень докладов этномузикологов, связанный с комплексностью и многоаспектностью методов исследования, выявила общность, связи и взаимовлияния славянских культур.

В дни конференции состоялся просмотр музыкально-фольклорных кинофильмов З. Можайко, И. Назиной, Т. Варфоломеевой, И. Мациевского и др.

Участниками конференции была принята резолюция о ходатайстве перед Министерством культуры Беларуси:

- 1) Об охране аутентичного фольклора;
- 2) Об организации музея выдающегося белорусского фольклориста Г.Р. Ширмы;
- 3) О создании в Белорусской Академии Музыки научно-исследовательской лаборатории народной музыки и фонограммарида.

Л.Ф. КОСТЮКОВЕЦ (Минск)

Конференция



«Животные и растения в мифоритуальных системах»

С 29 по 31 октября 1996 г. в помещении Российского Этнографического Музея (Санкт-Петербург) проходила конференция «Животные и растения в мифоритуальных системах», организованная по инициативе Государственного Музея Истории Религии (ГМИР) в тесном сотруд-

ничестве с Этнографическим Музеем (РЭМ).

В конференции приняли участие археологи и этнографы, историки и искусствоведы, философы и филологи из различных научных учреждений Санкт-Петербурга, Москвы и других городов; в программе было представлено 88 докладов.

В условиях существующего экологического кризиса и остроты проблемы сохранения окружающей среды конференция помогла еще раз осознать и продемонстрировать на многочисленных примерах, что мир живой природы, начиная с эпохи позднего палеолита, являлся не только естественным фоном существования людей, источником пищевых и хозяйственных ресурсов, но всегда выполнял в человеческой культуре и другие, не менее важные роли. Одна из них — это роль языка, на котором формулировались мировоззренческие представления людей. Глядясь в зеркало природы, люди архаических культур осознавали себя, свое место в мире через образы животных и растений — данная проблема затрагивалась в докладах И.А. Тульпе (СПбГУ) «Укрошенный хаос» и М.Ф. Печенко (Минск) «Человек и животные: культурологический аспект взаимодействия».

Доклады А.К. Филиппова (ИИМК РАН), С.А. Демещенко (ГЭ), Г.Г. Сорокиной (РЭМ), Т.Н. Дмитриевой (ГМИР) были посвящены анималистическому искусству позднего палеолита, которое имело сложное мифологическое содержание.

На археологическом материале более поздних эпох было показано дальнейшее развитие мифоритуального значения образов животных и растений (доклады Е.Ф. Корольковой, ГЭ, Е.Е. Фиалко, ИА НАН Украины, М.Е. Килуновской, ИИМК РАН, В.А. Семенова, ИИМК РАН, Л.С. Марсадолова, ГЭ, Д.Г. Савинова, СПбГУ, Б.Б. Дашибалова, Бурятский Ин-т Общественных наук СО АН, С.В. Дмитриева, РЭМ, Н.М. Калашниковой, РЭМ, А.А. Хлевовой и С.М. Тодоровой). Очень интересным в плане теоретического обоснования для подхода к интерпретации древнего искусства был доклад И.В. Калининой (ГЭ), «Образные представления о звере и изобразительность», в котором автор показывает не всегда учитывающееся различие понятий «образ» и «изображение» применительно к архаическому материалу. Она также обосновывает мысль о том, что научный потенциал идей Н.Я. Марра и О.М. Фрейденберг об особенностях архаического мышления остался еще далеко не раскрытым. Этому созвучен доклад К.К. Чекодановой (ГМИР) «Слово и ветка». Основываясь на идеи о предметности и конкретности первобытного мышления, автор реконструирует ситуацию, когда слово сохраняет в своей внутренней форме образ предмета.

Неразрывная связь образов реальных и фантастических животных и растений с образами божеств, а также роль этих образов в качестве символов различных понятий в культуре ранних цивилизаций и античности была показана в докладах Е.А. Савостины (ГМИИ), О.А. Утехиной (ГЭ), Е.А. и В.Н. Зинько (Гос. Комитет по охране памятников, Крым), В.А.

Хршановского (ГМИР), М.М. Шахнович (ГМИР), В.Г. Иванова (ГМИР), Е.Н. Кувшиновой (СПб Гос. Ин-т живописи, скульптуры и архитектуры), П.М. Кожина (Ин-т Дальнего Востока РАН) и др.

Если на археологическом материале можно только предположительно реконструировать мифоритуальное значение животных и растительных образов, то данные этнографии позволяют продемонстрировать это значение во всей его полноте.

Целый блок докладов был построен на этнографическом материале восточных славян: И.М. Денисова (ИЭА РАН) попыталась выявить семантические функции льна в верованиях и обрядовом фольклоре восточных славян, а Д.А. Баранов (РЭМ) — функция хмеля. В докладе А.Б. Островского (РЭМ) рассмотрены верования русских и украинских крестьян, связанные с пчелой. О.В. Лысенко (РЭМ) показал медиативные функции земноводных в окказиональных обрядах восточных славян. В докладе Е.В. Пчелова (ИРИ РАН) рассмотрен мотив змееборчества в восточнославянских мифологических преданиях. На более широком славянском материале выполнено исследование Е.Л. Мадлевской (РЭМ) об этнографических истоках сказочного образа молодильных яблок.

В нескольких докладах рассматривался образ собаки — древнейшего спутника человека. В докладе Л.И. Ашихминой (ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН) показана ритуальная роль собаки у древнего и современного населения Вычегодского края: собака связана с загробным миром, с водной стихией, она также способна видеть и отгонять злых духов. Собака как хтоническое существо — посредник между миром живых и мертвых, ее роль в погребальном обряде античного Боспора была рассмотрена в докладе В.А. Хршановского. Собака как древнее тотемическое имя встречается у некоторых тюркских народов Средней Азии и Казахстана (доклад А.А. Дубровиной и Р.Я. Рассудовой, МАЭ РАН). Собака или волк является посланцем верховного божества древнего грузинского пантеона (Е.А. Селиненкова, РЭМ). То обстоятельство, что сходные мифоритуальные функции выполняются одним и тем же животным у разных народов, разделенных и территориально, и культурно-хронологически, ставит проблему, связанную с возможным наличием констант, обусловленных психологией восприятия свойств самого животного. Это касается не только собаки, но и некоторых других животных — коня, связанного с переправой в иной мир, а также с небом (доклады Б.Б. Дашибалова, Е.Е. Фиалко, Е.А. и В.Н. Зинько), змеи, связанной с водой, нижним миром, деревом жизни (доклады Е.В. Пчелова, А.В. Свиридовской, И.М. Денисовой, К.Л. Банникова). Само же дерево, независимо от его конкретного вида, является почти всеобщим способом образного воплощения мировой вертикали, соединяющей верхний, средний и нижний миры. Различные варианты мифологических сюжетов, связанных с деревом, нашли отражение в докладах Д.Г. Савинова, А.В. Свиридовской (СПб Гос. Акад. культуры), Е.Л. Мадлевской,

В.Г. Иванова, Е.Я. Селиненковой, Е.Г. Федоровой (МАЭ РАН), В.В. Емельянова. В определенной мере связан с этим сюжетом и доклад М.В. Птиченко (ГМИР) о функциях и идеях, связанных с веткой акации в масонском ритуале.

На конференции были также представлены доклады, освещавшие роль образов животных и растений в христианстве, буддизме и иудаизме, когда природные объекты приобретают знаковый характер, становятся символами, аллегориями. Так, в докладе О.С. Хижняк (ГМИР) показано, что животные, растения и природные явления используются в буддизме очень широко как символы различных состояний сознания человека и его душевных качеств. Животные (например, белый слон) служат, кроме того, медитативными образами, имеющими также и символическое значение (Д.В. Поповцев, ГМИР).

Животным в еврейской религии и традиции посвятил свой доклад Т.Ф. Гельфман. В докладе О.В. Беловой (ИСБ РАН) была рассмотрена христианская символика животных на материале памятников средневековой славянской книжности. Широкий спектр животных символов, собранных графом А.С. Уваровым, показан в докладе Я.Э. Зелениной (ЦМиАР). Образ и связанное с ним значение в иконографии льва Св. Иеронима были продемонстрированы в докладе И.Х. Черняка (ГМИР), а львов Св. Саввы в докладе Е.В. Денисовой (ГМИР). В докладе Т.Н. Виноградовой (ГМИР) были раскрыты аллегорические толкования животных и растений в контексте сюжета картины «Христос у Марфы и Марии» фламандского художника XVII века из собрания ГМИР. В докладе Е.М. Леменевой (Москва) показано изменение литературной традиции описания животных от античности к готике, а в докладе Е. Яровой (ГЭ) раскрыта полисемантичность символики коршуна и грифа на материалах от античности до эпохи Возрождения. З.А. Лучшева (ГМИР) рассказала о «райских птицах» Алконосте, Сирине и Струфокамиле в старообрядческом лубке, О.А. Коробко и Г.А. Ченская — о растительно-животных сюжетах на православных иконах из собрания ГМИР.

Конференцию сопровождала выставка из фондов ГМИР «Звери в религиозно-мифологических традициях», отразившая отношение человека к животным на разных этапах истории общества и культуры. На ней были представлены разделы: «Архаические и традиционные верования», «Древний Египет», «Религии Индии и Китая», «Христианство (православие и католицизм)».

Конференция привлекла внимание многих специалистов, представила обширный сравнительный материал, показавший весь спектр культурного осмысливания и ритуально-мифологического использования образов животных и растений в разные времена и у разных народов.

Тезисы докладов опубликованы в сборнике: «Животные и растения в мифоритуальных системах. Материалы научной конференции» (СПб., 1996).

Т.Н. ДМИТРИЕВА (Санкт-Петербург)

Содержание журнала «ЖИВАЯ СТАРИНА» за 1994–1996 гг.**СТАТЬИ, ПУБЛИКАЦИИ**

- Автобиография В.Я. Проппа.** Подготовка текста А.Н. Мартыновой - 3 / 95, с. 9
- Агапкина Т.А.** Колодка: к истории обычая - 4 / 95, с. 7
- Азбелев С.Н.** Опахивание в Калужской губернии (по материалам архива Русского географического общества) - 4 / 96, с. 34
- Азбелев С.Н.** Фольклор 1920 – 1930-х годов в записях А.И. Никифорова - 2 / 94, с. 44
- Амелькин А.О.** О ком плачет часовой? - 2 / 96, с. 29
- Астафьев А.Л.** Неизвестные записи А.В. Маркова с побережья Белого моря - 3 / 94, с. 31
- Бадняк (Из статьи Н.И. Толстого «Бадняк» в словаре «Славянские древности») - 4 / 95, с. 10
- Байбурин А.К.** О жизни вещей в народной культуре - 3 / 96, с. 2
- Балашова О.Б.** «В том дому, где живут в ладу...» - 3 / 94, с. 50
- Банник А.А.** Известное и неизвестное в истории русской гармони - 3 / 96, с. 47
- Баран Х.** К истокам солнцебореческого мифа в творчестве В. Хлебникова - 2 / 96, с. 12
- Баранов Д.А.** Символика и ритуальные функции пива - 3 / 96, с. 15
- Барбарин Л.Н.** «Свадьба в с. Подсереднее Белгородской области». Подготовка к публикации В.Н. Медведевой - 3 / 95, с. 36
- Бахтин В.С.** Из городского песенного репертуара 1920-30-х гг. - 1 / 95, с. 19
- Бахтин В.С.** Рассказы старообрядцев (Из полевых тетрадей) - 4 / 95, с. 43
- Бахтина В.А.** Статьи А.И. Никифорова для «Словаря литературных типов» - 2 / 94, с. 47
- Белова О.В.** Баснословный зверинец - 2 / 96, с. 47
- Белова О.В.** Единорог в народных представлениях и книжной традиции славян - 4 / 94, с. 11
- Белова О.В.** Народное православие Полесья - 3 / 94, с. 46
- Белоусов А.Ф.** Анекдоты о Штирице - 1 / 95, с. 16
- Белоусов А.Ф.** «Стих о книге Голубиной» в записи И.Н. Заволоко - 1 / 94, с. 41
- Беляев Л.А.** Древнерусское надгробие: мир семантических загадок - 3 / 96, с. 36
- Бернштам Т.А.** «Молодая» и «старая» игра в аспекте космосоциальных половозрастных процессов - 2 / 95, с. 17
- Богатырева С.И.** Из семейного альбома - 1 / 94, с. 16
- Буланин Д.М.** Мифологические сюжеты Слов Григория Богослова в русской письменности XVI в. - 4 / 94, с. 2
- Бутинов Н.А., Бутинова М.С.** Из воспоминаний о В.Я. Проппе - 3 / 95, с. 20
- Бушкович С.П.** Народные обеты и животноводческие обычаи восточной Вологодчины - 3 / 94, с. 53
- Бушкович С.П.** «Облакопрогонники»: карпатско-южнославянские параллели - 4 / 96, с. 30
- Валенцова М.М.** Ритуальные действия со срубленным деревом у словаков - 4 / 95, с. 15
- Век деда Данилы.** Предисловие и подготовка текста А.Б. Конуховой, В.Н. Теплова - 1 / 96, с. 36
- Веселова И.С.** Покров Богородицы и бытование платка в русской женской субкультуре - 3 / 96, с. 7
- Веселова И.С.** Чудо св. Георгия о змие: икона и духовный стих - 1 / 96, с. 21
- Винарчик Л., Енгеватова М.** «Раньше делали много дел – и всё с песнями...» - 1 / 96, с. 40
- Виноградов Николай.** Игра в «гороши» (Комментарий к одному месту комедии «Бригадир» Фонвизина). Подготовка текста А.М. Решетова - 4 / 96, с. 33
- Виноградова Л.Н.** Демонологические основы архаической картины мира - 1 / 96, с. 2
- Виноградова Л.Н.** Что мы знаем о русалах? - 4 / 94, с. 28
- Виноградова Л.Н., Толстая С.М.** Обычаи Андреева дня у славян - 3 / 94, с. 26
- Вологдина В.** Папуас, стреляющий из лука - 2 / 95, с. 8
- Воронина Т.А.** Русский религиозный лубок - 3 / 94, с. 6
- Ворошилин В.А.** Встреча весны в селах Воронежской области - 4 / 96, с. 17
- Ворошилин В.А.** Ряжение в Воронежской области - 2 / 95, с. 41
- Гаммадова П.** Женский убор лакского селения Балхар и связанные с ним традиции - 3 / 96, с. 13
- Гилярова Н.Н.** Проводы весны в Пензенской области - 4 / 96, с. 13
- Гладких Е.П.** «Как милостью просить». (Неизвестная запись духовного стиха из коллекции К.Д. Кавелина) - 4 / 94, с. 44
- Гладких Е.П.** Рукописная заговорная традиция на Кубани - 4 / 96, с. 38
- Глинкина Аграфена.** Невольное детство. Публикация В.М. Щурова - 3 / 94, с. 43
- Голубев А.В.** Образ союзников по антигитлеровской коалиции в фольклорных текстах времен войны - 2 / 95, с. 6
- Горбунов Б.Б.** Игра «в войну» в народной традиции (по материалам Рязанского края) - 4 / 96, с. 11
- Горожанина С.В., Зайцева Л.М.** Русские ситцевые платки - 4 / 94, с. 37
- Громыко М.М.** Православие в жизни русского крестьянина - 3 / 94, с. 3
- Гура А.В.** Вологодская свадьба глазами крестьянина - 2 / 94, с. 40
- Гусев В.Е.** Жив ли фольклор? - 2 / 95, с. 9
- Гусев В.Е.** Выдающийся фольклорист XX века - 1 / 94, с. 7
- Гусев В.Е.** Бесы в «Житии» Аввакума и народная демонология - 2 / 94, с. 14
- Давидова М.Г.** Мотивы рождественской вертепной драмы, связанные с Иоанном Крестителем - 4 / 96, с. 24
- Джекобсон Майлк, Шерер Джон.** Песни советских заключенных как исторический источник - 1 / 95, с. 9
- Духовное наследие Чернобыльского Полесья.** Предисловие и подготовка текстов О.В. Беловой и П.Е. Гриценко - 4 / 96, с. 27
- Дьяконицына О.В.** Традиционное искусство Пинежья - 3 / 95, с. 50
- Енгеватова М.А., Пашина О.А.** По реке Вашке - 2 / 94, с. 50
- Еремина В.И.** Из воспоминаний о В.Я. Проппе - 3 / 95, с. 11
- Жилина Н.В.** Эори и скань Древней Руси и русская народная вышивка - 3 / 96, с. 24
- Журавлева Е.А.** Похороны кукушки - 4 / 94, с. 32
- Зоркая Н.М.** Петрушка, персидская княжна и герой в черной полумаске - 2 / 96, с. 24
- Зубов Н.И.** Научные фантомы славянского Олимпа - 3 / 95, с. 46
- Эурабов Б.А.** Жизнь и быт старого города - 3 / 96, с. 49
- Иванов А.Н.** Причтания над колыбелью, записанные в южной России - 4 / 94, с. 40
- Иванова Т.Г.** Из архива Н.Е. Ончукова - 1 / 94, с. 46
- Иванова Т.Г.** Русская фольклористика в начале XX века - 3 / 94, с. 27
- Ивлева Л.М.** Окрутки, хухляки, страшки... - 2 / 95, с. 29
- Иезуитова Л.А.** Из воспоминаний о В.Я. Проппе - 3 / 95, с. 13
- Иникова С.А.** История и символика духовореческого kostyoma - 1 / 94, с. 29
- Кабакова Г.И.** О поскребышах, мизинцах и прочих маменькиных сынках - 4 / 94, с. 34
- Каргин А.С.** Городской фольклор: реальность, нуждающаяся в новом прочтении - 2 / 95, с. 15
- Кербелите Б.** К секретам строения сказки - 3 / 95, с. 25
- Ким Г.П.** Багренье: промысловая традиция уральских казаков - 4 / 96, с. 19
- Киселева Ю.М.** Магия и поверья в московском медучилище - 1 / 95, с. 23
- Комадинич Г.** «Варовницы»: Народные предписания и запреты в Чеченском крае. Предисловие и перевод с сербского А.А. Плотниковой - 4 / 96, с. 40
- Корепова К.Е.** Колядные песни в Нижегородском Поволжье - 4 / 95, с. 17
- Костюхин Е.А.** Литература и судьбы фольклора - 2 / 94, с. 5
- Кравчик-Василевска В.** В защиту фольклора, или диалог между традицией и современностью. Перевод с польского А.В. Гуры - 4 / 96, с. 42
- Кремлевা И.А.** Обеты в народной жизни - 3 / 94, с. 15
- Криничная Н.А.** «Он стал чинить сетки, ловушки и другие рыболовные снасти...» (К эпизоду из биографии сказителя Т.Г. Рябинина) - 4 / 95, с. 34
- Кузнецова В.С.** Сюжет о творении ангелов и демонов в восточнославянской фольклорной традиции и книжности - 1 / 96, с. 9
- Кулагина А.В.** Песни о войне в репертуаре села (Из записей последних лет) - 2 / 95, с. 4
- Куличев Е., Тарабукина А.** Современный «прицерковный» круг: рукописные тексты - 1 / 95, с. 42
- Курочкин А.В.** Ритуальные поединки ряженых на Украине - 4 / 96, с. 21
- Лаврентьев А.С.** «По одежке встречают»: семиотические функции одежды - 3 / 96, с. 4
- Левина Е.М.** «Ехала телега мимо мужика...» (О строении детской небылицы и перевертыша) - 2 / 95, с. 49
- Левкиевская Е.Е.** «Там, на Чорногоре, есть нявское молоко...» (Женские демоны в карпатской мифологии) - 1 / 96, с. 8

- Листова Т.А. Благословение, молитва, венчание в свадебном обряде - 3 / 94, с. 12
- Лобанов М.А. Лесные мелодии-кличи в системе русской народной музыки - 4 / 95, с. 21
- Лобкова Г.В. «Сдолялисе на святки кудесам» (Вологодские ряженые) - 2 / 95, с. 38
- Лойтер С.М. Детская повествовательная традиция - 1 / 96, с. 44
- Лурье В.Ф. Памятник в текстах современной городской культуры - 1 / 95, с. 21
- Лурье М.Л. «Страшно, но и ничего, потому что шутки» (Персонажи ряженья Торопецкого района) - 2 / 95, с. 34
- Лурье М.Л., Тарабукина А.В. Странствия души по тому свету в русских обмирающих - 2 / 94, с. 22
- Лысенко О.В. Славяне Восточной Европы. Человек в этнокультурном пространстве - 1 / 95, с. 54
- Мазалова Н.Е. Жизненная сила северо-русского «энхающего» - 4 / 94, с. 26
- Макашина Т.С. Святые Косма и Дамиан в русском фольклоре - 3 / 94, с. 18
- Максимов Ю.В. «Тебя там встретит златогривый лев» - 3 / 94, с. 64
- Маринеску М. Фольклор русских-ливован Румынии в записях 1959–1992 гг. Предисловие В.М. Гацака - 4 / 95, с. 37
- Мартынова А.Н. Из воспоминаний о В.Я. Проппе - 3 / 95, с. 21
- Мартынова А.Н. Личный фонд В.Я. Проппа в рукописном отделе Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН - 3 / 95, с. 7
- Медведева В.Н. «А подсерединцы, что вы наделали, вы в Америку пути изведали...» - 4 / 96, с. 44
- Мельникова Е.А. «Этнографическое введение» Повести временных лет: пространственная ориентация и принципы землеописания - 4 / 95, с. 45
- Мороз А.Б. «А еще она страшно боялась пауков и лягушек...» - 1 / 96, с. 13
- Мороз А.Б. «Лежит брусь во всю Русь...» - 3 / 96, с. 29
- Морозов И.А. Игровые формы свадьбы в системе традиционных «переходных» обрядов - 2 / 95, с. 21
- Морозов И.А. Новая версия скоморошины «Старец Игенище» из сборника Кириши Данилова - 3 / 95, с. 42
- Морозов И.А., Слепцова И.С. «Доение коровушки» (из истории одной народной забавы) - 1 / 95, с. 26
- Морозов И.А. Из рязанского этнодиалектного словаря: «Похороны таракана» - 4 / 96, с. 2
- Моррис Р. Старообрядцы в Орегоне - 3 / 94, с. 54
- Набоко М.В. Сказание о Вавилоне и новая запись эпического стиха о Змее Тугарине - 4 / 94, с. 9
- Неклюдов С.Ю. «Баба идет — красавая, как город...» - 4 / 94, с. 8
- Неклюдов С.Ю. В.Я. Пропп и «Морфология сказки» - 3 / 95, с. 29
- Неклюдов С.Ю. Ночной гость - 1 / 96, с. 4
- Неклюдов С.Ю. О слове устном и книжном - 2 / 94, с. 2
- Неклюдов С.Ю. После фольклора - 1 / 95, с. 2
- Некрылова А.Ф. «Вот так квас — в самый раз!» - 1 / 94, с. 50
- Некрылова А.Ф. Из воспоминаний о В.Я. Проппе - 3 / 95, с. 20
- Некрылова А.Ф. «Служители уличных муз» - 1 / 95, с. 46
- Никитина С.Е. Икота - 1 / 96, с. 12
- Никитина С.Е. Имя собственное - 1 / 94, с. 48
- Никитина С.Е. Народная словесность и народное христианство - 2 / 94, с. 8
- Никитина С.Е. «Стих надо петь важно и умильно...» - 3 / 94, с. 33
- Никифоров А.И. Кощей. Макар. Яга... - 2 / 94, с. 48
- Николаева Т.К. «Ехал поезд запоздалый...» - 1 / 94, с. 53
- Новиков Ю.А. Духовные стихи русских старожилов Литвы - 3 / 94, с. 35
- Новицкая М.Ю. Программа «Мир народной культуры» в начальной школе - 2 / 94, с. 55
- Новицкая М.Ю. «Хроника школьной жизни» - 2 / 94, с. 64
- Новичкова Т.А. Хмель — всему голова - 2 / 94, с. 52
- Орлицкий Ю.Б. Малоизвестная статья И. Анненского о народной поэзии Русского Севера - 2 / 96, с. 36
- Островский А.Б., Баранов Д.А. Лев в русском крестьянском искусстве - 3 / 96, с. 21
- Панченко А.А. Почитание каменных крестов на Северо-Западе России - 3 / 96, с. 40
- Пасха у старообрядцев в Молдавии (фотоочерк) - 2 / 94, с. 37
- Пашина О.А. Жатвенные песни в свете музыкальной археологии - 4 / 95, с. 27
- Перцова Н.Н., Рафаэла А.В. Русская старина в творчестве Велимира Хлебникова - 2 / 96, с. 14
- Петрова Т.В. О почитании святого апостола Андрея в России - 3 / 94, с. 23
- Петрухин В.Я., Пушкина Т.А. Древнейшие русские кресты-тельники - 3 / 96, с. 33
- Плотникова А.А. Ряженые у южных славян - 2 / 95, с. 42
- Покровский Н.Н. Рукопись сибирских старообрядцев на бересте - 1 / 95, с. 28
- Попова Л.М. «Опыты своеудроноизобретательной фантазии» (Украинская народная икона XIX века) - 1 / 96, с. 24
- Пропп В.Я. Из фотоальбома - 3 / 95, с. 18
- Пропп В.Я. Открытая лекция. Подготовка текста Л.М. Ивлевой — 3 / 95, с. 11
- Пропп В.Я. По поводу проспекта Свода русского фольклора. Подготовка текста, предисловие и примечания С.Н. Азбелева - 4 / 95, с. 49
- Пропп В.Я. Речь на юбилее весной 1965 г. Подготовка текста А.Н. Мартыновой - 3 / 95, с. 9
- Путылов Б.Н. Перечитывая и передумывая Проппа - 3 / 95, с. 2
- Путылов Б.Н. Вернемся к наследию Бронислава Малиновского? - 4 / 94, с. 20
- Путылов Б.Н. Русская фольклористика у врат свободы - 1 / 94, с. 4
- Путылов Б.Н. Школа Пэрри—Лорда в современном мировом эпосоведении - 2 / 94, с. 26
- Путылова Е.О. Из воспоминаний о В.Я. Проппе - 3 / 95, с. 10
- Пушкирев Л.Н. Сказка и война (Из наблюдений фольклориста-фронтовика) - 2 / 95, с. 3
- Пушкина Т.А., Петрухин В.Я. История бородатого божка - 3 / 95, с. 48
- Равинский Д.К., Синдаловский Н.А. Современные городские легенды: Петербург - 1 / 95, с. 5
- Раденкович Л. Дурной глаз в народных представлениях славян - 3 / 95, с. 33
- Равеский Д.С. Изобразительные тексты: пределы постижения - 3 / 96, с. 18
- Равина Т.М. Софья Александровна Давыдова и ее книга о русском кружеве - 3 / 96, с. 46
- Разова И.О. Похоронный обряд Белозерского района Вологодской области - 3 / 94, с. 48
- Рязумовская Е.Н. Егорьев день в западно-русской деревне - 1 / 94, с. 43
- Рафаэла А.В. От «Морфологии сказки» к морфологии повествования - 3 / 95, с. 31
- Резниченко Е.Б. «Поминальные стихи» Смоленщины - 3 / 94, с. 38
- Решетов А.М. О Николае Николаевиче Виноградове и его статье «Игра в "городи"» - 4 / 96, с. 32
- Родителева М.И. О народной эстетике русской песенной лирики - 2 / 94, с. 30
- Рояв А.Н. «Ты, ох, талан, ты мой талан...» - 2 / 95, с. 12
- Рутковская К. Обряд волочения колоды у литовцев - 4 / 95, с. 12
- Рыжакова С.И. Вечер колоды у латышей - 4 / 95, с. 11
- Рыжакова С.И. Латышские наплечные покрывала — виллайнэ - 3 / 96, с. 10
- Рыжакова С.И. «Святая Мара» в латышской народной культуре - 2 / 96, с. 42
- Рябинин-Андреев П.И. «Воспоминания о прошлом». Подготовка текста и предисловие Р.Б. Калашниковой - 4 / 95, с. 29
- Савенко С.И. Стравинский и фольклор - 2 / 96, с. 18
- Сайто К. В.Я. Пропп в Японии - 3 / 95, с. 28
- Слепцова И.С. Из рязанского этнодиалектного словаря: Русалка - 4 / 96, с. 6
- Смиянская Е.Б. «Суеверная» книжица первой половины XVIII в. - 2 / 94, с. 33
- Смирнов Д.В. Первые этнографические концерты в Москве - 2 / 96, с. 20
- Смолицкий В.Г. А.И. Деньшин и его альбом - 2 / 95, с. 51
- Соколов Б.М. «Баба Яга деревяна нога едет с каркарладилом дратитися»: Слово в лубке как символ «письменной культуры» - 3 / 95, с. 52
- Соколов Б.М. Кандинский и русская сказка - 2 / 96, с. 7
- Сорокина С.П. О рукописных материалах П.Г. Богатырева - 1 / 94, с. 14
- Старинный армейский анекдот «Солдат в ряю», иллюстрированный Б.Н. Литвиновым. Предисловие А.Гарасьева - 2 / 96, с. 31
- Сучков А.Н. Национальный парк в районе Кенозера - 1 / 95, с. 24
- Теплов В.Н., Конухова А.Б. Картографирование традиционной культуры и истории в современной педагогике - 4 / 95, с. 64
- Титова А.П. О моем отце П.И. Андрееве-Рябинине - 4 / 95, с. 32
- Титова А.В. Духовные стихи в берестяной книге Афанасия Герасимова - 1 / 95, с. 40
- Толстая С.М. Географическое пространство культуры - 4 / 95, с. 2
- Толстая С.М., Белова О.В. Почитание крестов в Полесье - 3 / 96, с. 44
- Толстой Н.И. «...выходила потаскуха в чём мать родила» - 4 / 94, с. 6

Толстой Н.И. Две сказки в записях моих коллег - 1 / 96, с. 34

Толстой Н.И. Мифологическое в славянской народной поэзии: 1. Между двумя соснами (елями) - 2 / 94, с. 18

Толстой Н.И. Мифологическое в славянской народной поэзии: 2. Предсказание смерти в колоде или сосуде - 1 / 96, с. 28

Толстой Н.И. Мифологическое в славянской народной поэзии: 3. Месяц в горшке, звезды в посудине - 2 / 96, с. 40

Толстой Н.И. Мифологическое в славянской народной поэзии: 4. Отчего перевелись богатыри на Святой Руси? - 4 / 96, с. 36

Толстой Н.И. От А.Н. Веселовского до наших дней (беглый обзор) - 2 / 96, с. 2

Толстой Н.И. Петр Григорьевич Богатырев и Роман Осипович Якобсон - 1 / 94, с. 10

Толстой Н.И. Секрет колобка - 3 / 95, с. 41

Топорков А.Л. «Эне, бене, рики, факи...» - 2 / 95, с. 48

Тульцева Л.А. По страницам рязанского календаря - 4 / 96, с. 9

Турилов А.А., Чернецов А.В. Ангел Пострелил и зверь Любимец - 1 / 94, с. 26

Уорнер Э. Несколько замечаний о переводах «Морфологии сказки» В.Я. Проппа на английский язык - 3 / 95, с. 23

Усачева В.В. Ритуальный обман в народной медицине - 1 / 96, с. 29

Ушаков Н.В. Функции жаратника в русской печи - 4 / 94, с. 39

Фадеева Л.В. Лузяне рассказывают - 3 / 94, с. 52

Фишман О.М. Социокультурный статус и ритуальное поведение «знающих» в Тихвинском kraе (из полевых наблюдений) - 4 / 94, с. 24

Хроленко А.Т. Игра в эпической картине мира: сквозь призму словаря языка русского фольклора - 2 / 95, с. 27

Художник Н.С. Фомичев и его серия «Заговоры». Предисловие О.В. Беловой, запись текста М. Бурно - 1 / 96, с. 31

Циль В. Актуальна ли сегодня «структурная модель» волшебной сказки В.Я. Проппа? - 3 / 95, с. 27

Чередникова М.П. «Кто остался в лодке?» (Об одном из явлений детского фольклора) - 2 / 95, с. 45

Чередникова М.П. Формула счастья. Из воспоминаний о В.Я. Проппе - 3 / 95, с. 15

Черепанова О.А. Кем «полохали» детей на Руси - 1 / 94, с. 23

Чернецов А.В. Двоеверие: мираж или реальность? - 4 / 94, с. 16

Чернецов А.В. Язычество и суеверия по древнерусским изображениям - 1 / 94, с. 18

Чистов К.В. Забытый эпизод научной биографии В.М. Жирмунского - 1 / 94, с. 37

Шангина И.И. Коллекция русских святочных масок в Российском этнографическом музее - 2 / 95, с. 31

Шепелева А. Пристрастия века девятнадцатого - 1 / 95, с. 51

Шумов К.Э., Кучевасов С.В. «Розы гибнут на морозе, малолетки — в лагерях». Рукописные тетради из камеры малолетних преступников - 1 / 95, с. 11

Шумов К.Э. Черный... Белый... Зеленый... - 1 / 96, с. 18

ЭКСПЕДИЦИИ

Базлов Г.Н. Поверья об «огненом змее» в Тверской области - 4 / 96, с. 49

Баранова В., Данькова Е., Маслинский К. Народные рассказы о Боге в Тверской области - 4 / 96, с. 51

Бердинских В.А. Материалы к этнографии Вятского края - 1 / 96, с. 51

Долгушев В.Г. Вятские рассказы о колдунах - 1 / 96, с. 52

Запорожец В.В. Экспедиция в Судогодский район Владимирской области - 3 / 95, с. 56

Каспина М., Мороз А.Б., Шведов Г. Материалы Каргопольской экспедиции РГГУ - 1 / 96, с. 47

Конухова А.Б., Теплов В.Н. Троица на Белгородчине глазами московских детей - 3 / 96, с. 51

Леонова О. Фольклорные экспедиции Российской Академии музыки им. Гнесиных - 2 / 95, с. 55

Лурье М.Л., Тарабукина А. Фольклорно-этнографические экспедиции РГПУ им. А.И. Герцена - 4 / 94, с. 63

Материалы экспедиционного архива Костромского ОДНТ - 2 / 96, с. 55

Матлин М.Г. Экспедиции Ульяновского педагогического университета - 1 / 96, с. 46

Минюхина Е. Материалы экспедиции в Вашкинский р-н Вологодчины - 2 / 96, с. 53

Мороз А.Б. «... мы ведь не все такие, что как облезльяны» - 3 / 96, с. 54

Мороз А.Б., Минлос Ф. Новые записи из Каргополя (духовные стихи, свадебный обряд) - 2 / 95, с. 58

Морозов И.А. Экспедиция в Вашкинский район Вологодской области - 2 / 95, с. 54

Никитина С.Е. О колдунах, «словах» и судьбах - 1 / 96, с. 52

Островский Е.Б. Ритуалы свадьбы Вашкинского района Вологодской области - 4 / 95, с. 52

Сатыренко А.С. Подблудные гадания в Вятском kraе (По материалам фольклорных экспедиций МГУ) - 2 / 95, с. 56

Смирнов А., Гудкова А., Неклюдова Е. Из студенческих экспедиционных тетрадей - 1 / 95, с. 63

Смирнов Д.В. Собирательская работа лаборатории народной музыки Московской консерватории - 2 / 96, с. 51

Смильников С.Н. Демонологические представления в Вашкинском р-не Вологодской области - 1 / 96, с. 50

Спесивцев Ю.С. Находка необычной глиняной куклы на берегу Песела - 3 / 96, с. 54

Хафизова Л., Трусовая Н., Трофимов А. Материалы Каргопольской экспедиции РГГУ 1995 года - 2 / 96, с. 57

Шведов Г., Трофимов А. Материалы Каргопольской экспедиции РГГУ 1995 года - 4 / 96, с. 48

ЮБИЛЕИ

Борису Николаевичу Путилову - 75 лет - 3 / 94, с. 56

Кириллу Васильевичу Чистову - 75 лет - 1 / 95, с. 53

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

Азбелев С.Н. Фольклор народов России («Фольклор народов России») - 4 / 94, с. 47

Азбелев С.Н. Фольклор Сибири и Дальнего Востока («Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока») - 2 / 95, с. 61

Байбурин А.К. Издание материалов Этнографического бюро кн. Тенишева («Быт великорусских крестьян-земледельцев») - 3 / 95, с. 60

Байбурин А.К. Английская книга о театре Петрушки (Kelly C. *The Russian carnival puppet theatre*) - 3 / 94, с. 58

Беседа Б.Н. Путилова с авторами-составителями книги «Быт великорусских крестьян-земледельцев» - 3 / 95, с. 61

Бокарцук С.Э. Фольклор и народная культура: новые вехи (Б.Н. Путилов. Фольклор и народная культура) - 4 / 96, с. 52

Виноградова Л.Н. Традиционные игры и развлечения Вологодского kraя (И.А. Морозов, И.С. Слепцова. Праздничная культура Вологодского kraя. Часть I: Святки и масленица) - 2 / 95, с. 60

Виноградова Л.Н. Человек в окружении потусторонних сил (Н.А. Криничная. Дом, его облик и душа; она же. Домашний дух и святочные гадания; она же. Лесные наявущения; она же. На синем камне) - 3 / 95, с. 59

Виноградова Л.Н. Ряженые в русской культуре (Л.М. Ивлева. Ряженые в русской традиционной культуре) - 1 / 96, с. 56

Гусев В.Е. «Расковник» - 4 / 94, с. 46

Гусев В.Е. Юбилей журнала «Български фолклор» - 4 / 96, с. 56

Гусев В.Е. Японский исследователь о русском фольклоре - 2 / 96, с. 61

Иванова Т.Г. «The Singer of Tales» Альберта Лорда на русском языке (Лорд А.Б. Сказитель) - 3 / 96, с. 58

Иванова Т.Г. Американский ученый о русском фольклоре (Miller F. Folklore for Stalin: Russian Folklore and Pseudofolklore of the Stalin Era) - 2 / 94, с. 60

Иванова Т.Г. Библиографическая серия «Русский фольклор» - 1 / 94, с. 60

Иванова Т.Г. Советский анекдот в США - 1 / 95, с. 57

Кабакова Г.И. Семья и семейные обряды на Румынских Карпатах (Jean Cuisinier. *Le feu vivant. La parenté et ses rituels dans les Carpates*) - 4 / 96, с. 54

Капица Ф.С. Колдовство и демонология в Западной Европе (P.X. Роббинс. Энциклопедия колдовства и демонологии) - 1 / 96, с. 59

Кляус В.Л. Заговоры южных славян (Л. Раденкович. Народные заговоры у южных славян) - 4 / 96, с. 53

Книга о языке, фольклоре и народном мировоззрении (С.Е. Никитина. Устная народная культура и языковое сознание) - 3 / 94, с. 57

Костиюхин Е.А. «Серебряный век» русской фольклористики (Т. Г. Иванова. Русская фольклористика начала XX века в биографических очерках) - 2 / 96, с. 59

Кремлева И.А. Книга о сибирских старообрядцах (Болонев Ф.Ф. Старообрядцы Забайкалья в XVIII–XX вв.) - 4 / 96, с. 53

Кузнецова В.С. О дьяволах разных («Русский демо-логический словарь») - 1 / 96, с. 58

- Кулагина А.В.* Межэтнические фольклорные связи («Русский фольклор». Вып. XXVII: Межэтнические фольклорные связи) - 3 / 96, с. 56
- Кулагина А.В.* Новые серийные издания русского фольклора - 2 / 94, с. 58
- Мельц М.Я.* Фольклористика в новом журнале («Вестник Челябинского университета». 1993–1994) - 2 / 96, с. 59
- Милюс В.* Саны и упряжь в Литве (Janina Morkūnienė. Valstiečių roges, pakinktai ir jų gamyba) - 3 / 96, с. 60
- Мороз А.Б.* Возвращение Зеленина (Д.К. Зеленин. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901–1913) - 4 / 94, с. 51
- Морозов И.А.* Очерки истории и теории русского «деревенского маскарада» (Л.М. Ивлева. Ряженье в русской традиционной культуре) - 1 / 96, с. 56
- Невская Л.Г.* Сборник памяти С.А. Токарева («Историко-этнографические исследования по фольклору») - 4 / 95, с. 56
- Никитина С.Е.* Слова, слова... («Фольклорная лексикография». Вып. 1, 1994; Вып. 2, 1995; Вып. 3, 1995; «Фольклорное слово в лексикографическом аспекте»; «Исследования по лингвофольклористике») - 4 / 95, с. 59
- Новая и новейшая мифология славян: «клуб восемнадцатый» - 3 / 94, с. 60
- Новицкая М.Ю.* Животворные зерна («Русский детский фольклор Карелии») - 1 / 94, с. 57
- Петрухин В.Я.* Святыни и идолы языческих славян (L.P. Słupecki. Slavonic Pagan Sanctuaries) - 3 / 95, с. 62
- Петрухин В.Я.* Восточнославянское язычество: проблемы подлинные и мнимые («Язычество восточных славян») - 1 / 94, с. 55
- Путылов Б.Н.* Книга о метрике русской народной песни (James Bailey. Tree Russian Liric Folksong Meters) - 4 / 94, с. 50
- Рутковская К.* Источники сведений о календарной обрядности литовцев - 4 / 95, с. 54
- Смолицкий В.Г.* Карта традиционных ремесел («Русские традиционные художественные производства») - 4 / 95, с. 59
- Смолицкий В.Г.* Труды рязанских фольклористов (Обзор выпусков 1993–1994 гг. «Рязанского этнографического вестника») - 3 / 95, с. 60
- Смолицкий В.Г.* Фольклористика в региональных центрах (Кировская область) - 3 / 96, с. 60
- Смолицкий В.Г.* Фольклористика в региональных центрах (Краснодар, Нижний Новгород, Саратов) - 1 / 96, с. 59
- Смолицкий В.Г.* Фольклористика в региональных центрах (Новиков Ю.А. Былина и книга. Указатель зависимых от книги былинных текстов) - 2 / 96, с. 60
- Смолицкий В.Г.* Фольклористика в региональных центрах (Самарский край; Карелия) - 4 / 96, с. 55
- Старостин Б.А.* Трилогия о древнерусской книжности (Симонов Р.А. Древнерусская книжность (в свете новейших источников календарно-арифметического характера); Симонов Р.А., Турилов А.А., Чернецов А.В. Древнерусская книжность (естественнонаучные и сокровенные знания в России XVI в., связанные с Иваном Рыковым); Древнерусская книжность (Творчество и деятельность Стефана Пермского, есте-
- ственнонаучные и сокровенные знания на Руси) - 3 / 96, с. 57
- Тер-Аванесова А.В.* Народная культура Подмосковья (А. Войтенко. Что двор, то говор) - 4 / 95, с. 57
- Тимонина Н.Р.* Новая литература по фольклору и этнографии - 4 / 94, с. 54; 1 / 95, с. 58; 2 / 95, с. 63; 3 / 95, с. 63; 4 / 95, с. 60; 2 / 96, с. 61; 3 / 96, с. 61; 4 / 96, с. 59
- Тимонина Н.Р.* Новые книги - 2 / 94, с. 61
- Тимонина Н.Р.* Новые книги по фольклору и этнографии - 3 / 94, с. 59
- Топорков А.Л.* Не только о ритуале (А.К. Байбурин. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских образов) - 3 / 94, с. 57
- Утер Г.-Й.* «Энциклопедия сказки»: Международный проект в области исследования поэвествовательных традиций - 1 / 96, с. 60
- Хохлова Е.Н.* Изба—дворец—терем (В.Г. Смолицкий. Русь избянья) - 4 / 94, с. 53
- Хохлова Е.Н.* Свод гончарства Московской области (Калмыкова Л.Э. Народное гончарство Московской области XIX—начала XX века. Каталог) - 3 / 96, с. 61
- Юдин А.В.* Новый украинский журнал («Народознавчі зошити») - 4 / 96, с. 57
- Юдин Ю.И.* Фольклористика в региональных центрах (М.П. Чередникова. Современная русская детская мифология в контексте фактов традиционной культуры и детской психологии) - 2 / 96, с. 60
- ## ПАМЯТИ УЧЕНЫХ
- Астафьева Лидия Андреевна - 4 / 96, с. 62
- Ефименкова Борислава Борисовна - 4 / 96, с. 60
- Ивлева Лариса Михайловна - 1 / 96, с. 54
- Колпакова Наталия Павловна - 4 / 94, с. 55
- Пермяков Григорий Львович - 4 / 94, с. 56
- Хорватова Эмилия - 4 / 96, с. 61
- Шастина Елена Ивановна - 1 / 96, с. 55
- ## НАУЧНАЯ ХРОНИКА
- Адоноева С.А., Герасимова Н.М. Конференция «Наследие В.Я. Проппа в современной науке» - 3 / 95, с. 64
- Айвазян С.Г., Тимонина Н.Р. Конференция «Фольклор и современность» - 2 / 95, с. 64
- Белова О.В. Конференция «Сотворение мира и начало истории в апокрифической и фольклорной традиции» - 2 / 96, с. 63
- Веселова И.С. Круглый стол «"Пост-фольклор" и массовые традиции» - 2 / 95, с. 64
- Веселова И.С., Христофорова О.Б. Германо-российская конференция по проблемам изучения народной культуры - 3 / 96, с. 63
- Винарчик Л. Симпозиум «Традиционная культура в жизненном цикле населения восточной Сербии и соседних областей» - 1 / 96, с. 64
- Винарчик Л.М. Междисциплинарная конференция «Культурный текст: структура, функция, жанр» - 2 / 94, с. 62
- Виноградова Л.Н. Парижский коллоквиум,
- посвященный изучению русской народной культуры - 3 / 96, с. 63
- Галюк В.В. Конференция «Культурное возрождение. Проблемы изучения народного творчества» - 1 / 95, с. 60
- Герасимова И.Е. Чтения памяти Г.С. Виноградова - 4 / 94, с. 61
- Горбунов Б.В. Первые Лебедевские чтения - 1 / 95, с. 59
- Гусев В.Е. Информационный бюллетень Международной комиссии по славянскому фольклору - 3 / 94, с. 61
- Гусев В.Е. Международная комиссия по славянскому фольклору и фольклористика в славянских странах - 1 / 94, с. 61
- Джалилова Н.А. Круглый стол «Традиционная культура в системе досуга» - 1 / 94, с. 64
- Добровольская В.Е. Конференция «Славянская традиционная культура и современный мир» - 4 / 96, с. 63
- Дранникова Н.В., Раэзумова И.А. VII Международный Соловецкий форум - 3 / 95, с. 63
- Жилина Н.В. Симпозиум «Переход от язычества к христианству у славян» - 1 / 95, с. 61
- Иванова Т.Г. Рябининские чтения-95 - 4 / 95, с. 62
- Каргин А.С. Конференция «Современный фестиваль фольклора: опыт, проблемы, перспективы» - 1 / 95, с. 62
- Конференция «Истоки русской культуры. Археология и лингвистика» - 4 / 94, с. 58
- Конференция «Проблемы текстологии фольклора» - 3 / 94, с. 62
- Круглый стол «Народное искусство славян: сохранение и возрождение традиций» - 1 / 94, с. 64
- Круглый стол «Традиционные формы досуга в культуре славянских народов» - 1 / 95, с. 63
- Круглый стол «Традиционные игры в современном досуге» - 3 / 94, с. 62
- Леонова Б.А. Фольклористическая работа Дома-музея Т.Н. Грановского - 4 / 96, с. 64
- Мельников Г.П. Юбилейная этнографическая выставка в Праге - 2 / 96, с. 64
- Миненок Е.В. Круглый стол «Славянский фольклор в инокультурном окружении» - 1 / 94, с. 59
- Мокиенко В., Шольц У. Симпозиум об истории колдовства и преследовании ведьм - 3 / 96, с. 62
- Морозов И.А. Семинар «Игра и обряд» - 4 / 94, с. 61
- Мухлынин М.А. IX Виноградовские чтения - 4 / 95, с. 61
- Невская Л.Г. Конференция «Речевые и ментальные стереотипы в синхронии и диахронии» - 2 / 96, с. 63
- Плотникова А.А. Конференция «"Низшая" мифология балканских славян» - 1 / 96, с. 63
- Плотникова А.А., Усачева В.В. Конференция «Дом в языке и культуре» - 1 / 96, с. 63
- Раэзумова И.А. Конференция «Проблемы поэтики языка и литературы» - 4 / 96, с. 63
- Рубцова М.А. Симпозиум «Этнография крестьянского двора» - 4 / 94, с. 59
- Седов В.В., Чернецов А.В. Симпозиум «Славянская археология в 1965–1995 гг. Опыт оценки и новые перспективы» - 2 / 96, с. 62
- Селиненкова Е. Семинар «Народная культура славян» - 4 / 94, с. 62



Варзужские лепные козули. Материал - ржаное тесто. Автор Т.А. Онучина ↑

Архангельские вырезные козули. Материал - пряничное тесто. Роспись белой и цветной сахарной глазурью. Автор Т.А. Онучина; большой олень в центре - реконструкция формы 1930 г. ⇔

Архангельские козули среди художественных изделий из теста определяются этнографами как силуэтные вырезные пряники. Странно звучащее для нашего стремительного века название сохранилось на Русском Севере...

Первым хлебом для первобытного человека стала лепешка, упавшая случайной каплей смеси жита и воды на раскаленный камень. Так было брошено зернышко козули, которое и стало вызревать на хлебном древе славян.

Логическую цепочку можно выстроить так: лепешка — колоб — лепная фигурка; колоб — жгут — витая фигурка. Различные комбинации материалов и магическая символика приводят древних мастеров к созданию сложного круглого хлеба. Лепешку украшают узорами из жгута, спиралью, фигурками тотемных животных. На ее плоскости появляются то борозды, то удивительные хлебные снопы. Музей истории религии Санкт-Петербурга располагает уникальными гипсовыми слепками с новогодних лепешек, найденных в результате раскопок в средней полосе России, в Закавказье.

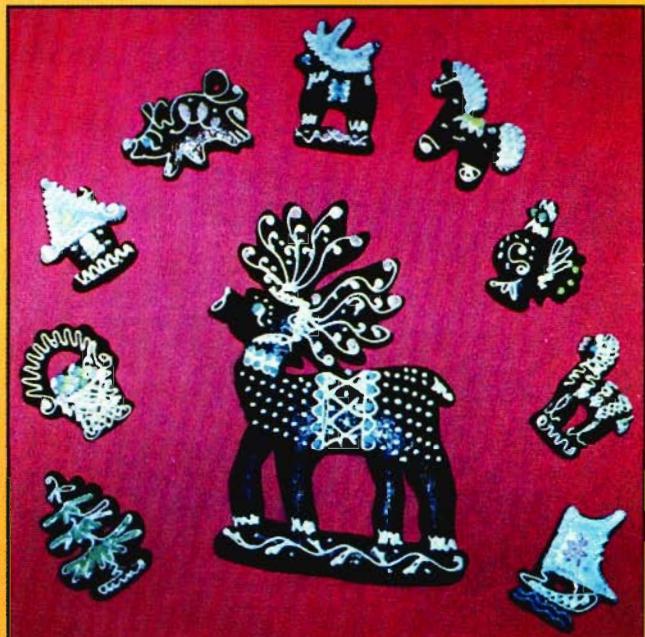
С появлением естественных разрыхлителей, пшеницы и "каравайника" (сосуда для выпечки каравая) лепешка превращается в каравай. Лепные и витые фигурки, "сойдя" с ее плоскости, продолжают самостоятельную жизнь. Их изготовлением отмечаются определенные земледельческие культуры: рождение солнца, встреча весны, летний солнцеворот, жатва. Чтобы отдать дань языческому Велесу, лепят подковы, пекут коровушек, лошадушек, барабашков к особому празднику — первому выгону скота на пастбище.

Все это хлебное "благолепие" мастера из века в век обозначают лаконично: козули. "Козули" в виде печенья сохранены северными мастерами. Их виды сформировались по топонимическому признаку: холмогорские, варзужские (Терский берег Белого моря), мезенские, архангельские. Исторически сложившееся в XVII веке название административной области — Поморье — дает основание определить эти козули как "поморские".

Архангельская козуля появилась около 200 лет назад в новом облике: вырезном черном прянике, украшенном сахарной глазурью. Время для этого пряника приходит, когда "октябрь землю покроет то листком, то снежком". В первозимье надо выйти за окопицу и смотреть, как ложатся снежные зерна на черное вспаханное поле. Так и роспись современных мастеров воспроизводит туманную изморозь и снежную круговерт, малиновый закат и северные сполохи. Из пряничного колоба рождается нечто земное и праздничное.

Народный мастер Т. А. ОНУЧИНА (Архангельск). Фото И. Л. ДЕЙНЕКО

Холмогорская лепная козуля. Материал - ржаное тесто. Украшена «птичками» из сахарного теста. Автор Т.А. Онучина. При воссоздании формы использованы фонды Архангельского областного краеведческого музея и отдела «Русский Север» областной библиотеки им. Н.А. Добролюбова ⇔



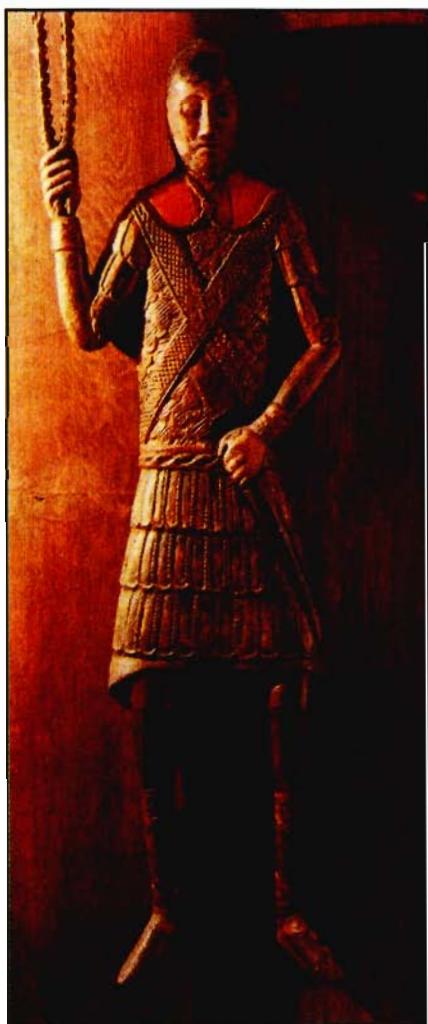
Уважаемые читатели!

Подписка на журнал
"ЖИВАЯ СТАРИНА"

принимается во всех
отделениях связи.

Подписной индекс
по каталогу Роспечати
— 73149,

по каталогу
Департамента почтовой
связи — 45355.



*Следующий номер
“Живой старины”
посвящается памяти
академика Н.И. Толстого.
В нем коллеги, ученики,
друзья Никиты Ильича
представят статьи
и материалы,
относящиеся к области
его научных интересов:
этнолингвистике,
традиционной духовной
культуре, книжности
и фольклору,
мифологии и верованиям
славянских народов.*
