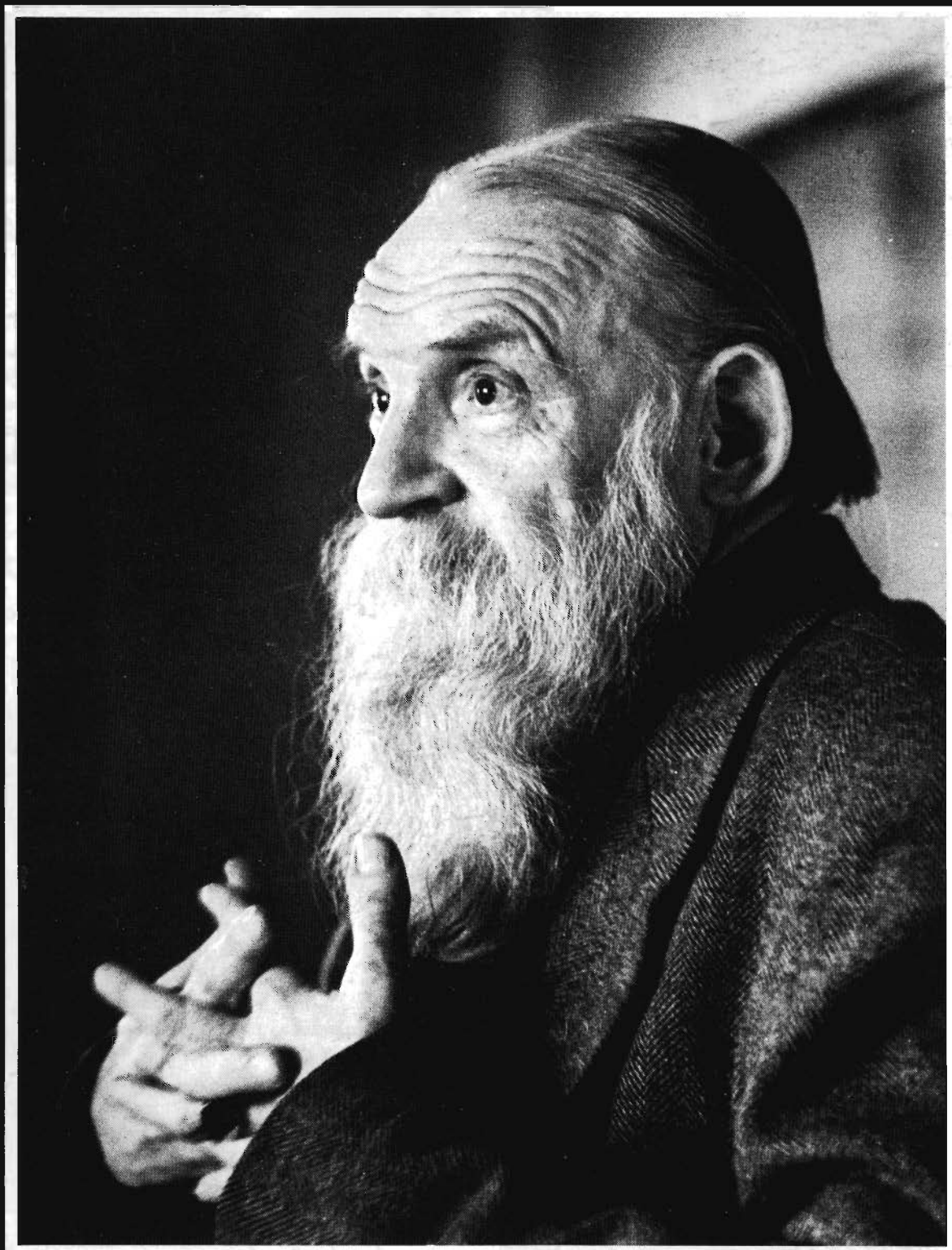


# ЖИВАЯ СТАРИНА

2 '97

Журнал о русском фольклоре  
и традиционной культуре

*Номер  
посвящается  
памяти  
академика  
Никиты  
Ильича  
ТОЛСТОГО  
(1923–1996)*





Август 1941 г. Н.И. Толстой, только что окончивший гимназию, работает на восстановлении разрушенных немецкими бомбардировками зданий Белграда. Фото уличного фотографа

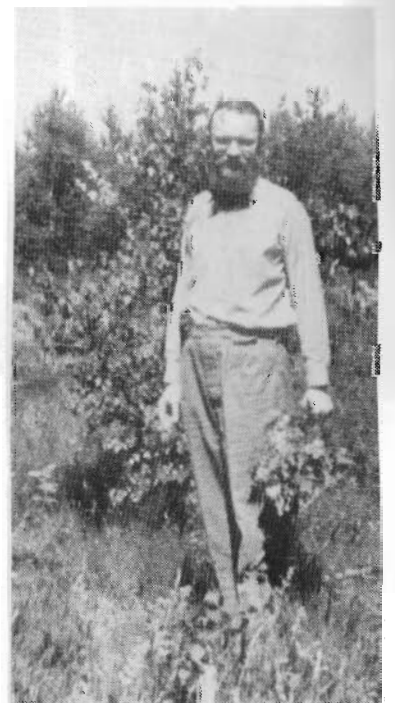


Первомайская демонстрация 1947 г. Никита Ильич в университетской колонне на Никитском бульваре (во втором ряду под знаменем МГУ с портретом Ломоносова)

### Из автобиографии 1964 г.

«Родился 15 апреля 1923 г. в городе Вршац, область Воеводина, Югославия. Отец мой, Илья Ильич Толстой был в то время служащим, мать, Ольга Михайловна Толстая — домохозяйкой. До 1928 года жил в городе Вршац, а осенью того же года переехал с родителями в Белград. В 1932 году в Белграде поступил в 4-й класс начальной школы, а осенью 1933 г. был принят в 1-й класс Русско-сербской мужской гимназии в Белграде, где учился восемь лет. В мае 1941 г. окончил гимназию, сдав экзамены на аттестат зрелости. Дальнейшего образования в то время продолжать не мог из-за начавшейся войны и оккупации Югославии. Работал чернорабочим-поденщиком на восстановлении мелких частных домов, разбитых бомбардировкой, сапожником и кустарем по производству игрушек. В начале 1943 года с семьей переехал в город Новый Бечей (область Воеводина, Югославия), где принял активное участие в народно-освободительном (партизанском) движении Югославии и был членом боевой группы, освободившей город до прихода частей Красной Армии. В октябре 1944 г. добровольцем вступил в ее ряды и в чине рядового прошел путь от Тиссы до Верхнего Дуная, участвовал в боях в Югославии, Венгрии и Австрии в составе 34-ой гвардейской стрелковой Енакиевской дивизии.

После демобилизации в сентябре 1945 г. прибыл в Москву, куда незадолго до этого по особому разрешению Советского правительства вернулись мои родители, принявшие, так же как и я, гражданство СССР. В сентябре 1945 года поступил на филологический факультет Московского университета и окончил его в июне 1950 года. С 1950 г. по 1953 г. находился в аспирантуре на кафедре славянских языков филологического факультета МГУ. В 1954 г. защитил диссертацию и получил степень кандидата филологических наук».



Июль 1963 г. В полесской экспедиции. Село Ляховичи Дрогичинского р-на Брестской обл.

1945 г. Австрия. Перед демобилизацией



# ЖИВАЯ СТАРИНА

2(14) '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:

О.В. Белова (ученый секретарь)

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

Ответственный секретарь редакции

А.С. Подгаец

Научный редактор Б.М. Соколов

Зав. редакцией М.А. Ковалева

Макет и компьютерная верстка

И.К. Дергуновой

Фотограф Г.В. Родин

Корректоры Н.А. Мясникова, Л.Г. Рыжова

Адрес редакция: 119034

Москва, Кропоткинский пер., 10

Тел.: (095) 246-8417, факс: (095) 246-3389

Журнал зарегистрирован в Министерстве  
печати и информации Российской Федера-  
ции. Свидетельство № 01827 от 30 ноября  
1992 г.Подписано в печать 20.06.97. Формат 60x90  
1/8. Печать офсетная. Бумага Гознак. Усл.  
печ. л. 8,0. Тираж 3000 экз. Заказ 647. Цена  
договорнаяОтпечатано в ИПК "Московская правда"  
123845 Москва, ул. 1905 года, 7Рукописи не рецензируются и не возвраща-  
ются. При перепечатке ссылка на журнал  
обязательнаЖурнал можно приобрести (оптом и в роз-  
ницу) по адресу: Москва, Кропоткинский  
пер., 10. Государственный республиканский  
центр русского фольклора

© «Живая Старина», 1997

На 1-й стр. обложки: Никита Ильич Тол-  
стой. 1993 г. Фото С. Новикова (Екатерин-  
бург)

## СОДЕРЖАНИЕ

## IN MEMORIAM

Б.Н. Путилов. Никита Ильич Толстой . . . . . 2

## ЖИЗНИ МАГИЧЕСКИЙ КРУГ

А.К. Байбурин. Родинный обряд у славян и его место в жизненном цикле . . . . . 7

И.А. Седакова. «Жилец» — «нежилец». Магия и мифология родин . . . . . 9

Л.Г. Невская. Погребальное причитание восточных славян . . . . . 11

С.П. Бушкевич. Огородное пугало: предмет и символ . . . . . 14

## ВОСПОМИНАНИЯ

Из воспоминаний Н.И. Толстого. Подготовка текста С.М. Толстой . . . . . 18

Л. Раденкович. Деревья умирают стоя. Последняя встреча с Н.И. Толстым . . . . . 24

В.Н. Топоров. Из московских текстов. 1. Воспоминания о Москве 1930-х годов . . . . . 25

## СЛОВО И КУЛЬТУРА

С.Ю. Неклюдов. Прерванный разговор . . . . . 29

Б. Сикимич. Что же на самом деле случилось с мышью? . . . . . 30

А.Ф. Журавлев. О птицах небесных и не только о них... . . . . . 32

А.А. Плотникова. Не зевай! . . . . . 35

Г.И. Кабакова. Запахи в русской традиционной культуре . . . . . 36

## КНИЖНОСТЬ И СУДЬБЫ ФОЛЬКЛОРА

Н.Н. Покровский. Два рассказа из Урало-Сибирского патерика XX века . . . . . 39

С.Е. Никитина. На днепровских берегах . . . . . 41

Ф. Бадаланова. Каин окаянный . . . . . 43

## МИР ЗВУЧАЩИЙ

В.И. Поветкин. Музыкальный инструментарий древнего Новгорода . . . . . 46

М.А. Енговатова. Особые формы совместного пения в русской народной культуре . . . . . 50

## ЗАМЕТКИ ПО СЛАВЯНСКОЙ ДЕМОНОЛОГИИ

К.В. Чистов. Баба-Яга . . . . . 55

## ЭКСПЕДИЦИИ

С.М. Толстая. Полесские версии стиха о «грешной девке» . . . . . 57

Т.М. Судник. Из полесской тетради 1975 года . . . . . 58

Л.Н. Виноградова. Облик черта в полесских поверьях . . . . . 60

## ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

Е. Бартминьский. О словаре «Славянские древности» . . . . . 61

Н.Р. Тимонина. Новая литература по фольклору и этнографии . . . . . 63

## НАУЧНАЯ ХРОНИКА

О.В. Белова. Чтения «Язык и культура» . . . . . 64

Б.Н. ПУТИЛОВ

На моем экземпляре библиографии Н. И. Толстого, вышедшей в серии «Биобиблиография ученых» (1993), кроме традиционной подарочной надписи можно прочитать еще шутивное: «Посмотрите, что я натворил и как наследил в науке». Библиография издана к 70-летию Никиты Ильича и обрывается началом 1993 года. Теперь мы можем добавить к ней еще около тридцати названий. Список наверняка будет еще некоторое время пополняться — таков удел ученых, ушедших из жизни в разгар своей деятельности. Но мы можем и даже обязаны, как современники, друзья, соратники Никиты Ильича, попытаться осмыслить сделанное им — не только ради истории науки, но прежде всего ради продолжения и развития его идей, программ, открытий. И пусть путеводной нитью послужит нам Библиографический указатель трудов Н.И. Толстого [1].

Первые десять лет (1948—1957) — это преимущественно переводы с болгарского и многочисленные статьи и заметки для БСЭ и МСЭ, все связанные с южными славянами. Они — свидетельство того, что Н.И. уже в те годы широко образован в области языков, культуры и науки южнославянских стран, у него свои сложившиеся представления о многих выдающихся деятелях и их роли в славяноведении.

В середине 50-х годов включается тема, которая станет для Н.И. темой всей жизни, — славянское языкознание. Его монография «Значение кратких и полных форм прилагательных в старославянском языке (на материале евангельских кодексов)» (1957) производит впечатление обширностью познаний автора в разных областях древнеславянской культуры, обилием редких источников на разных языках и, главное, постановкой вопросов, далеко выходящих за рамки лингвистической программы: само понятие «значения» здесь обретает общекультурную направленность.

И далее прослеживая путь Толстого-лингвиста, вчитываясь в его статьи, доклады, рецензии, мы видим, как в 60-е годы рядом с работами Н.И. по древнеславянскому литературному языку, его истории и судьбам появляются и занимают все более прочное место работы о диалектах и диалектных словарях, о лингвистической географии, топонимике, семантике слов, праславянской фразеологии: все они свидетельствуют не просто о расширении круга занятий ученого, но и о перемещении его внимания от «традиционных» лингвистических проблем к проблемам

БОРИС НИКОЛАЕВИЧ ПУТИЛОВ, доктор филол. наук; Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Санкт-Петербург)

## НИКИТА ИЛЬИЧ ТОЛСТОЙ



Н.И. Толстой (второй справа) среди участников первой Полесской экспедиции. Белоруссия, 1962 г.

культуры как она преломляется и воплощается в языке и его формах и истории.

И вот 1968 год, по-своему рубежный: в работах Н.И. появляется Полесье. Собственно, явилось оно для Н.И. Толстого и целой группы ученых раньше — в 1961 г., когда была обсуждена и принята программа лингвистического изучения Полесья и затем состоялись пять экспедиций. Первым их итогам посвящены два фундаментальных сборника — «Полесье (Лингвистика. Археология. Топонимика)» и «Лексика Полесья: Материалы для полесского диалектного словаря». Оба вышли в 1968 г. под редакцией Никиты Ильича и с его вступительными программными статьями. В статье «О лингвистическом изучении Полесья» впервые раскрылись перспективы единого лингвистического, этнографического и археологического исследования этой области, ориентированного на разрешение проблем восточнославянского этногенеза и славянской прародинны.

Обоснованию необходимости союза и даже единения диалектологии и этнографии Н.И. посвятил специальную статью «Некоторые вопросы соотношения лингво- и этногеографических исследований» (1974). Почти одновременно с этим Н.И. ставит вопрос о едином лингво- и этнографическом подходе к таким сферам духовной культуры, как верования, представления и обрядность. Его доклад в Днепрпетровске на тему «Лингвистические аспекты исследования славянского язычества» (1975) содержит наметки тео-

ретических разработок и методологические положения к ним. Славянская мифология — по словам автора — до сих пор не имеет своей диалектологии и четкой картины диалектного членения. Лингвистический аспект не может ограничиться этимологическими разысканиями в сфере «высшего пантеона» — не менее важна сфера «низшей» мифологии, к исследованию должно подключить другие области язычества: демонологию, обряды и их термины, народную географию, метеорологию, медицину, суеверия и названия предметов, с ними связанных, эвфемизмы, клятвы, проклятия, заклинания, фразеологизмы [2]. При этом «самый нужный путь дальнейшего исследования славянской демонологии — путь диалектного лингво- и этногенетического анализа обрядов, поверий и связанных с ними демонологических персонажей и терминов» [3. С. 32]. В ряде работ Н.И. дал образцы следования этому пути и показал его эффективность: в серии эгзодов — «Из заметок по славянской демонологии. 1. Откуда дьяволы разные? (1974), 2. Каков облик дьявольский? (1976), 3. Откуда название шуликун? (1985) и 4. Чермер 'злой дух, черт' (1993); в «Заметках по славянскому язычеству» (в соавторстве с С.М. Толстой); в статьях: «Глаза и зрение покойников в славянских народных представлениях» (1985); «Невестка стала в поле тополем ("тополей")» (1986); «Покаяние земле»: Этнолингвистическая заметка» (1988); «Южнославянские вучари: Обряд, его структура и география» и «Южнославян-

ские *вучари* — обходы с убитым волком» (1992); «Еще раз о теме “тучи-говяда — дождь-молоко”» (1994). К этому следовало бы добавить статьи и заметки для «Мифологического словаря» (1990) и энциклопедического словаря «Славянская мифология» (1995), а также многочисленные доклады, известные, к сожалению, лишь в кратком изложении.

При разнообразии сюжетов, избравшихся для анализа, Н.И. соблюдал и развивал обязательные для него методологические принципы. На первом месте стояло привлечение возможно более широкого, по возможности исчерпывающего фонда соответствующих фактов, сведений, свидетельств. Эта работа предполагала громадную осведомленность в славянистической этнографической, лингвистической и иной литературе и требовала специальных поисков, тем более нелегких, что для Н.И. не существовало каких-либо жанровых ограничений, и он черпал материал из самых разных областей фольклора, языка, быта. Другой важный принцип — это обязательный учет географического распределения фактов, ареальная (диалектная) классификация материала и выводы, относящиеся к межареальным взаимоотношениям и к истории представлений, мотивов, образов. В статье «Полесье и его значение для славянской ареалогии» (1983) Н.И. подчеркивал, что для задач реконструкции древних форм традиционной культуры объединяющим началом является *ареальная* характеристика соответствующих диалектных, этнографических, антропологических и других фактов. Соединение этнографического подхода с постоянным привлечением языковых данных — и в качестве непремен-



*Н.И. Толстой и С.Б. Бернштейн на Международной конференции памяти Р. Нахтигала. Люблина, 1977 г.*

ного элемента анализа, и в целях контроля — требовало исключительной строгости, мобилизации современных знаний и обширного лингвистического инструментария. Вот где с блеском проявилась лингвистическая образованность Н.И.!

Почти в любой из работ «конкретного» характера Н.И. высказывал мысли общего порядка, имеющие отношение либо к теории, либо к методологии. Так, в статье «Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах» (в соавторстве с С.М. Толстой), обосновывая избранный им ход анализа обряда, авторы указывают на его принципиальный характер: типологи-

ческий и сравнительно-исторический анализ, который строится «ступенчатым в ареальном... отношении — от современности к далекому прошлому», ведет «в конечном итоге к реконструкции отдельных фрагментов и блоков древней славянской культуры» [4. С. 44].

Свои теоретические положения, методологические принципы и конкретные результаты исследований в области язычества и мифологии славян ученый обобщил в книге «Язык и народная культура» [5]. Сюда вошло большинство статей и этюдов, названных мною ранее, и здесь они обрели второе звучание, оказавшись в контексте единой научной концепции и будучи поставлены во взаимные связи и дополнены рядом других работ. Написанные в разное время и разбросанные по различным, часто труднодоступным, изданиям, в книге они сгруппированы в несколько циклов, названия которых указывают на принципиальное место отдельных исследований в общей системе поисков ученого: «Архаические ритуалы»; «Символика предметов и действий»; «Заметки по славянской демонологии»; «Слово в контексте культуры»; «Семиотика малых форм фольклора».

Обобщающий характер имеет также статья «Славянские верования», предваряющая материалы словаря «Славянская мифология». Здесь автору удалось в предельно сжатой форме сказать о самых главных сторонах славянского язычества — о его специфике как религии, о сущности так называемого двоеверия, об основных слагаемых системы языческих представлений, о характере мифологических символов, о народном календаре и связанных с ним культурах [6].



*Конференция «Вопросы комплексного изучения древней славянской духовной культуры». Ленинград, июнь 1981 г.*

Своими трудами, идеями, методологией Н.И. Толстой внес неоценимый вклад в изучение славянского язычества и мифологии и, по существу, заложил основы для их научной реконструкции. Мысли о задачах, возможностях и путях реконструкции традиционной духовной культуры можно найти уже в ранних работах Н.И., еще целиком посвященных проблемам истории славянских языков. Но в более широких масштабах, с выходом за собственно языковые границы, она явилась ученому в его трудах, связанных с Полесьем. Значимость полесских материалов для целей реконструкции Н.И. обосновывал тем, что полесская зона целиком принадлежит к «архаическим» (подобно карпатской и северно-великорусской), что «в общеславянской перспективе» она может рассматриваться как «примыкающая к славянской прародине» [см. 7, 8, 9, 10].

Итоговой в общетеоретическом и методологическом отношении можно считать статью «Проблемы реконструкции древнеславянской духовной культуры» (1989), в переработанном виде включенную в последнюю монографию. Одно из исходных положений: нельзя реконструировать славянскую духовную культуру «без достаточно четкого представления о праславянском историческом (территория, материальная культура, социальная структура, хозяйственная деятельность и т.п.) и языковом прошлом» [5. С. 41]. Говоря о единстве методов реконструкции, к которым обращаются лингвистика и археология, этнография и фольклористика и которые «способствуют цельности, полноте и научной убедительности конечных результатов», Н.И. подчеркивает: «Под реконструкцией мы понимаем не только восстановление исходной праформы или прасостояния, но и любое приближение к ним... Постоянным остается требование

учитывать перспективу (или, вернее, ретроспективу) реконструкции, соизмеряя с ней каждый возможный на данном этапе исследования шаг... Во многих случаях реконструкция неминуемо сводится к восстановлению или лучше сказать — выведению некоего инварианта из множества вариантов с учетом их вероятной эволюции формального и смыслового порядка» [5. С. 60]. Эти соображения, с одной стороны, могут уберечь от слишком «далеких» (в смысле исторической перспективы) построений, не получающих надежной фактической и методической базы и вырождающихся в ученые миражи, а, с другой, вселяют оптимизм в работу тех, для кого поиск и обнаружение фактов «приближения» к праформе или к прасостоянию уже представляются исключительно ценными, особенно если они основываются на методически строгом анализе реального множества вариантов. Сам Н.И. никогда не переходил граней научной реальности, и оттого его опыты «приближения» неизменно обогащали наши знания древней славянской культуры.

С проблемами реконструкции связана концепция диалектной природы и диалектного характера традиционной культуры во всем ее объеме. Об этом было сказано еще в докладе для VIII Международного съезда славистов 1978 г. (в соавторстве с С.М. Толстой), а позднее в другой работе — столь же решительно: «Диалектен не только язык, но и народная культура, и фольклор, и эти два последних явления существуют и функционируют исключительно в диалектной форме, в форме местных, узко локальных вариантов. <...> Есть основание предполагать, что культурная диалектная дробность — явление весьма древнее, что она была характерна и для праславянской, дохристианской народной духовной культуры и что принятие христианства не раз-

рушило, а скорее укрепило единство этой культуры — единство в диалектном разномыслии» [10. С. 13–14]. Отсюда — предпочтение, которое отдается диалектному материалу при осуществлении задач реконструкции.

Специального внимания заслуживают работы Н.И., посвященные собственно фольклору. Изучение комплекса славянских духовных древностей, многолетние полевые наблюдения, разработка методологии единого исследования явлений традиционной культуры славян в конечном счете привели Н.И. Толстого к выработке своего, отличного от господствовавшего долгое время у нас определения фольклора: «К фольклору следует подходить как к определенной системе мировоззрения и народных представлений, системе жанров и изобразительных средств, системе ритуальных функций и текстов, имеющих определенное содержание, установившееся традицией» [5. С. 48]. Такое понимание вовсе не исключает сферу художественности из фольклора как феномена культуры, но не превращает ее чуть ли не в единственный критерий и тем более в какой-то жупел, а выдвигает на первый план другие, свойственные ему по самой его природе и сущности признаки.

В фольклорных сюжетах «классической» жанровой принадлежности Н.И. Толстой стремился в первую очередь не к прочтению сюжетики, а к обнаружению архаических следов, прежде всего мифологического порядка. В этом плане замечательна последняя серия этюдов под общим заглавием «Мифологическое в славянской народной поэзии» [11]. Рассматривая мифологические мотивы и образы, «запрятанные» в фольклорных текстах, Н.И. находит к ним параллели в славянских верованиях и обрядовых сюжетах, раскрывает их глубинную семантику и обнаруживает древние, праславянские, а то и индоевропейские корни. Опыты Н.И. показывают, как много еще скрыто «славянских древностей» в известном нам устном поэтическом материале.

Предметом постоянных интересов Н.И. были тексты, органически включенные в ритуальный или иной традиционный контекст и выполнявшие здесь важную роль: «Вербальный текст как ключ к семантике обряда» (1981) — само название доклада указывает направление мысли автора. Однако характеристика, заключенная в вербальном тексте, «не всегда является исконной и древней»; «сами вербальные тексты в обряде различны по форме (структуре), по содержанию, по своей ценности (valeur), т.е. по роли и весомости в обряде» [12]. «Есть обряды, в которых вербальная сторона отсутствует (например, используется ритуальное молчание), есть магические действия, состоящие почти исключительно из вербального текста (заговоры), существуют



Полесская экспедиция 1979 г. Село Речица Ратновского р-на Волынской обл. Фото О.А. Терновской

и разные пропорции вербального, реального и акционального компонентов обряда, и эти пропорции во многих случаях зависят от жанра обрядового текста» [5. С. 23]. Н.И., естественно, привлекали тексты, в которых вербальный элемент составлял органическую часть обрядов и анализ которых мог послужить не только целям более полного и надежного раскрытия их семантики, но и задачам исторической реконструкции их прасостояния. Напомню в качестве примера статью Н.И. (по существу, небольшую монографию) — «Фрагмент славянского язычества: Арханческий ритуал-диалог» (1984) и дополнение к ней «Еще раз о славянском ритуальном диалоге» (1993). Разбросанные по многочисленным источникам из разных этнических регионов славянского мира (и соседних с ним), нередко упомянутые попутно, без сознания их смысла и ценности, ритуальные диалоги, состоящие обычно из вопроса, ответа и заключения — пожелания, Н.И. тщательно собрал (их около 180), систематизировал по связанным с ними сакрализованным действиям, соотнес этот пестрый материал с этническими зонами и постарался выявить некоторые аспекты ареальной специфики. Оказалось, что «коллекция примеров» распределяется по 11 рубрикам, каждая из которых отличается своим набором действий и своими значениями. Исследователь прочитал тексты в единстве их вербальных, акциональных и предметных слагаемых, обнаружил множество интереснейших подробностей, выявил разнообразные связи и пришел к заключению, что ритуальные диалоги в своих истоках были окказиональными, направленными на лечение болезней и другие магические цели, а затем постепенно оказались привязанными более всего к сочельнику и Рождеству. Н.И. приводит также примеры из литовской, осетинской и греческой традиций, указывающие на «индоевропейский характер изучаемого ритуала-диалога». И самые последние слова, открывающие перспективы дальнейшего исследования темы: «Рассмотренный ритуал-диалог нашел свое яркое отражение в поэтике обрядового фольклора и в других фольклорных жанрах, однако этот вопрос требует своего специального рассмотрения» [13. С. 67]. Будем считать эти слова наказом ученого новым поколениям фольклористов — он не должен остаться без ответа.

Когда-то В.Я. Пропп сказал: «В каждой науке есть маленькие вопросы, которые, однако, могут иметь большое значение». Я часто вспоминаю эти слова, когда обращаюсь к работам Н.И. Один из таких «маленьких вопросов» он поднял в статье «Пчелиные песни в сербской и македонской народной традиции» [14]. По существу, Н.И. открыл нам целую область народных верований, мифологичес-



*Н.И. Толстой и Д. Стюарт (США) — члены жюри Международного фестиваля фольклорных телепрограмм "Радуга". Москва, январь-февраль 1985 г.*

ких представлений и поэтических мотивов, связанных с пчелами и пчеловодством, хотя и ограничился лишь «одним фольклорным фрагментом». Во-первых, пчелиные песни и обряды «демонстрируют одну из ранних стадий формирования обрядовой поэзии внутри одной традиции, в данном случае сербской»; во-вторых, пчелиные песни относятся к малым жанрам фольклора, связанным с ритуальными действиями и функциями, обнаружившим в ходе истории «особую консервативность» и не пережившим большой модификации. Отсюда — особая значимость «малых форм» в исследованиях, направленных на обнаружение архаики и реконструкцию «славянских древностей».

Н.И. проявлял постоянный интерес к диалектной фразеологии и народной «по-



*Первый приезд в Белград после войны. Никита Ильич возле дома № 42 на ул. Захумска, где жила семья Толстых. 1964 г. Фото Д.С. Лихачева*

луфразеологии». Под этой последней учебный понимал «особый устойчивый и клишированный вид текста, выражающий благопожелания, проклятия, ритуальные констатации и своеобразные императивные побуждения... или запреты», который функционирует в сакральной ситуации и включается в микрообряд [5. С. 25]. Все это самым непосредственным образом касается фольклора, что и получает четкую формулировку у Н.И. с опорой на работы А.А. Потемни. Речь идет о двух противоположно направленных процессах, базирующихся на соотношении этнографического (или фольклорного) и лингвистического материала: «Первый процесс — это превращение обряда или обрядового текста (как вербального, так и акционального) в слово (словосочетание, предложение), равно как и превращение народного словесного произведения или фольклорного вербального текста в слово (словосочетание, предложение), второй — превращение слова в обрядовый текст, в обряд (ритуал, верование, представление), равно как и слова в вербальный текст, небольшое фольклорное произведение» [5. С. 375—376]. При таком подходе фразеологизмы или «полуфразеологизмы» мы вправе рассматривать как свернутые фольклорные тексты либо как тексты, в которых заложены возможности развертывания. В том и другом случае исследователь обязан подходить к ним в единстве лингвистического, этнографического (место в ритуале или в другом необрядовом контексте) и фольклористического (структура, поэтика, символика, сюжетики) аспектов. Именно так и действует Н.И. в ряде своих этюдов, посвященных семантике и этимологии отдельных слов и выражений, характеристике фразеологизмов и опытам реконструкции праславянской фразеологии (см. 5, отделе V и VI).

Читая работы Н.И. Толстого, мы начинаем осознавать одну их общую особенность: она заключается в стремлении выявлять в каждой теме внутреннюю ее сложность, если угодно — непременно осложнять затрагиваемые вопросы, подчеркивать их неоднозначность. Труды Н.И. Толстого убеждают: нет простых вопросов и простых решений, и каждый полученный по ходу исследования ответ порождает новые вопросы и зовет к новым поискам.

Не эта ли принципиальная позиция ученого, ставшая для него органичной, во многом способствовала тому обстоятельству, что Н.И. оказался в нашей современной науке одним из самых последовательных и убежденных приверженцев коллективной работы? Как справедливо пишет А. Журавлев в редакторском вступлении к книге «Язык и народная культура», «дальновидность и основательность Толстого выразились в явственном понима-

нии необходимости школы: грандиозное здание славянской лингвокультурологии можно воздвигнуть лишь коллективными усилиями» [5. С. 9]. В ходе полесских экспедиций и связанной с ними последующей научной работы сложился такой коллектив, сформировалась школа Н.И. Толстого. Полесские экспедиции — и по характеру их работы, по их организации, по методам, по результатам — представляют собою нечто удивительное, особенное в истории нашей науки.

У Н.И. много учеников-единомышленников, учеников-последователей, учеников, выросших в самостоятельных крупных исследователей. Не могу здесь назвать хотя бы часть их, но одно имя в эту мемориальную статью напрашивается само собою: это — Светлана Михайловна Толстая, спутница жизни Н.И., непреходящая участница полесских экспедиций, конференций по их итогам, активная участница составления программ, автор крупных этнолингвистических исследований, редактор коллективных трудов и многолетний соавтор Никиты Ильича. Ее роль в разработке значительных теоретических и методологических аспектов той этносемиотики, которую создавал Н.И., несомненна — достаточно напомнить о ее соавторстве в таких работах, как доклады для VIII—XI съездов славистов, «Принципы составления Этнолингвистического словаря славянских древностей» и «Заметки по славянскому язычеству».

С именем Н.И. Толстого, с деятельностью его школы связано в современной науке второе рождение этнолингвистики. Развивая традиции мирового славяноведения, воздавая должное трудам К. Мошинского и его школы, Н.И. Толстой стал создателем и ярким представителем современной этнолингвистики. Исходное ее положение: «Этнолингвистика есть раздел языкознания или — шире — направление в языкознании, ориентирующее исследователя на рассмотрение соотношения и связи языка и духовной культуры, языка и народного менталитета, языка и народного творчества, их взаимозависимости и разных видов их корреспонденции» [5. С. 27]. Признавая законным «узкое» понимание этнолингвистики как «раздела лингвистики, объектом которого является язык в его отношении к культуре народа», Н.И. тут же предлагает и иное понимание ее — «как комплексной дисциплины, предметом изучения которой является «план содержания» культуры, народной психологии и мифологии независимо от средств и способов их формального воплощения (слово, предмет, обряд, изображение и т.п.)», причем такое изучение «в наше время может вестись преимущественно или исключительно лингвистическими методами». Являя собой пример «экспансии» в этнографию, этнолингвистика «не конкурирует с лин-

гвистикой и этнографией, с фольклористикой и культурологией», но выступает в роли «комплексной пограничной науки» [5. С. 39—40].

Подавляющее большинство работ Н.И. Толстого так или иначе связано со славистикой. Он был славистом в самом полном и точном смысле этого слова. К сожалению, в послевоенные годы понятия «славистика», «славист» в практике мировой науки подверглись явной девальвации, «славистами» стали называть себя специалисты по одному или нескольким славянским языкам, по отдельным славянским литературам или даже отдельным писателям. Слов нет, науке нужны «узкие» специалисты, знатоки отдельных языков и литератур, этнографии отдельных народов. Славистика, однако, издавна предполагала нечто иное, более значительное и широкое. Предметом ее является, в конечном счете, целостный славянский мир в его многообразии и богатстве, в его истоках, генезисе и истории, в его разносторонних внутренних связях, в этнической специфике. Представителей такой славистики становится в наше время все меньше, что вполне объяснимо: уж слишком разросся предметный фонд науки, усложнилась проблематика, славистика «обросла» множеством актуальных и значительных теорий и превратилась в целый комплекс наук. На этом фоне деятельность ученых, сохраняющих верность славистике — в ее самых высоких значениях — заслуживает особенных слов. Н.И. Толстой был славистом именно в этом высшем значении.

Должно быть, сама судьба приготовила ему такой путь. Начать с того, что у него было две родины и два родных языка. В послереволюционные годы одной из ветвей рода Льва Толстого предоставила пристанище Югославия. Здесь, в городе Вршце, в 1923 г. родился Никита Толстой. Он вырос и получил образование в Белграде, здесь впитал сербскую речь, быт и нравы Югославию стали его собственными. Мне довелось вместе с Н.И. в 1964 году в составе советской делегации филологов участвовать в торжествах, посвященных Вуку Караджичу. Н.И. приехал в Югославию после двадцатилетнего перерыва. Мы видели, с каким душевным волнением он ходил по родному городу, заново узнавая места своей юности и рассказывая нам о них. Больше всего меня поразил его сербский: удивительно музыкальный, ясный, какой-то по-особому легкий; сербы и сами обращали на него внимание — они уже отчасти растеряли эту певучесть, эти старые интонации...

Родители Н.И. сумели сохранить в отдалении от России и русский язык, и частности своего московского быта, и традиции русской культуры. Когда я впервые, где-то в начале 50-х годов познакомился с Н.И., тогда аспирантом МГУ, меня при-

влекла его русская речь, тоже выделявшаяся на фоне общей речевой стихии, в том числе и московской. Но я был просто покорен, услышав его отца; я подумал тогда: должно быть, так говорили в доме его великого деда.

Рожденный в Югославии и владевший сербским как родным, Н.И. все-таки остался русским. Однажды в Будве, что на Адриатическом побережье, в доме моего друга, партизана-первоборца, я по какому-то поводу вспомнил Н.И. И вдруг Маша, хозяйка дома и тоже партизанка с первого дня войны, воскликнула: «Это же наш Никита Рус!» И стала рассказывать, как они были вместе в отряде, как уходили через Неретву и как все в отряде звали его «русом». А потом была Красная армия, участие в боях за Вену и Будапешт и возвращение на родину — в Россию.

Н.И. с момента рождения принадлежал к славянскому миру, он прожил часть жизни в одном из его старых центров, превосходно знал южно-славянские языки, был живым наблюдателем этнографии южных славян. А все остальное, что нужно для слависта, он приобрел в Москве, в том числе и в родительском доме, и в многочисленных поездках по славянским землям, в экспедициях, во встречах со многими славистами, в обращении к славистическому наследию...

Он прожил богатую, яркую жизнь, оставив после себя замечательное научное наследие, учеников и единомышленников и светлую память о себе всех знавших его, друживших с ним, работавших рядом...



1. Никита Ильич Толстой // Биобиблиография ученых. М., 1993.
2. Актуальные проблемы исторической лексикологии восточнославянских языков: Тезисы докладов и сообщений Всесоюз. науч. конференции, ноябрь 1975. Днепропетровск, 1975. С. 25—28.
3. Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1974. I (5). С. 27—32.
4. Славянский и балканский фольклор: Обзор. Текст. М., 1981. С. 44—120.
5. Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
6. Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 15—26.
7. Полесский этнолингвистический сборник: Материалы исследования. М., 1983. С. 3—21.
8. Полесье и этногенез славян. М., 1983. С. 6—8.
9. Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 3—8.
10. Славянский и балканский фольклор: Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995. С. 5—18.
11. Живая старина. 1994. № 2. С. 18—19; 1996. № 1. С. 28—29; № 2. С. 40—41; № 4. С. 36—37.
12. Структура текста — 81: Тезисы симпозиума. М., 1981. С. 46—47.
13. Славянский и балканский фольклор: Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984. С. 5—72.
14. Русский фольклор: Межэтнические фольклорные связи. СПб., 1993. Вып. 27. С. 59—72.



А.К. БАЙБУРИН

## Родинный обряд у славян и его место в жизненном цикле

Н.И. Толстой рассматривал идею жизненного круга как своего рода образец, в соответствии с которым организуется структура обрядов. Эта концепция оказалась весьма плодотворной по отношению к календарным и окказиональным обрядам. Подобного рода осмысления требуют и обряды жизненного цикла.

С учетом признака «реальность/символичность» похороны и родины («рамочные» обряды жизненного цикла) противопоставляются свадьбе («срединному» обряду). В первых представлен только один компонент комплекса «смерть — рождение», но он присутствует и символически, и реально, поскольку похороны и родины соотносятся с реальной смертью и рождением. В свадьбе реализуются оба компонента этого комплекса, но они выражены только символически.

Ситуация осложняется принципиально важной для обрядов жизненного цикла проблемой «героя» ритуала. Для родин эта проблема не менее существенна, чем для свадьбы, которую в свое время предлагалось рассматривать как взаимодействие двух текстов, реализующих точки зрения партии жениха и партии невесты (М-текста и Р-текста соответственно). Но если свадьба в любом случае (независимо от точки отсчета) остается «срединным» ритуалом, то место родин в синтагме жизненного цикла непосредственно зависит от того, кто признается «героем» обряда и «для кого» он совершается. Для новорожденного этот обряд знаменует начало жизненного пути и является «рамочным». Для родителей он является «срединным». В ходе обряда новорожденный обретает статус человеческого существа, а родители обретают статус отца и матери. Особенное значение имеют первые родины, в результате которых совершается цепочка изменений статусов: молодожены превращаются в родителей, их родители — в дедов и бабок, братья и сестры новых родителей становятся дядями и тетками и т.д. Именно в этом смысле реализуется значение термина «переходный обряд» по отношению к родинам.

Для новобрачных родинный обряд следует непосредственно за свадебным и в определенной мере является продолжением свадьбы. Молодые становятся полноценными взрослыми либо через год после свадьбы, либо после рождения ребенка, что в идеальном случае должно было совпасть. В некоторых местах Украины и Белоруссии существовало дополнительное условие по отношению к молодой: первым ребенком должна быть девочка. Если рождался мальчик, она продолжала считаться «молодицей»<sup>1</sup>.

Инерция свадьбы проявляется прежде всего в поведении беременной, которое оказывается во многих отношениях похожим на поведение невесты. Бросается в глаза последовательное введение запретов, ограничивающих контакты беременной не только с посторонними, но и со своими. Круг общения и жизненное пространство беременной постепенно сужаются. Одной из мотивировок являются распространенные представления о «нечистоте» беременной и исходящей от нее опасности. С этим же, вероятно, связано стремление скрыть не столько саму беременность, сколько предстоящие роды даже от близких родственников. «Крестьянки тщательно скрывают от всех время родов. Как скоро оно наступит, женщина тайно от всех (разве сказавшись одной свекрови на ухо) уходит в теплый хлев, где стоят овцы, и там рождает одна»<sup>2</sup>.

Запрет беременной уходить одной из дома может объясняться заботой о ней, но в сочетании с другими предписаниями, ограничивающими свободу ее перемещений даже в своем дворе, он приобретает ритуальный характер и напоминает «сидение» просватанной невесты. Аналогии между состоянием беременной и невесты могут

быть продолжены. К их числу относятся запрет на некоторые виды домашних работ, запрет смотреть в зеркало и на ряд предметов и явлений, например на пожар и др.

Вместе с тем для беременной отменяются некоторые из тех запретов, которые регулировали повседневную норму: «Незадолго до родов она расплетала левую косу, несколько дней ходила с наполовину распущенными, спрятанными под сороку волосами»<sup>3</sup>. Перед самыми родами волосы роженицы распускали полностью либо она сама, либо повитуха, возвращая им «естественное» состояние.

С помощью подобного рода инверсий обыденных норм, с одной стороны, и введения особых запретов — с другой, роженица постепенно как бы отдаляется от своего мира и приближается к чужому; на нее перестают распространяться правила, обязательные для остальных членов коллектива, но необязательные для чужих. Происходит нарастание признаков «чужести», постепенный отход к «смертному» состоянию. В некоторых местах Украины это обстоятельство подчеркивается торжественным прощанием с мужем, родней, а иногда и с чужими на улице<sup>4</sup>. В Пензенской губ. роженица прощалась со всем белым светом: «Простите меня, угоднички... мать-сыра земля, батюшка с матушкой». В случае тяжелых родов



Замужняя женщина в праздничном костюме. Тульская губ., 1907 г. Коллекция МАЭ, 1621—37

оба супруга просили прощения у мира (собравшихся в избе мужиков и баб) «за незаконность»<sup>5</sup>. Подобный обряд прощания и прощения совершался человеком, почувствовавшим приближение смерти. Показательно, что в среде русских старожилов Сибири роженица считалась «полупокойницей»<sup>6</sup>.

Окончательная изоляция роженицы от остальных людей чаще всего знаменуется пространственным перемещением, которое приобретает особое значение на фоне предшествующих ограничений. Во многих областях России рожали в бане. Был распространен также обычай рожать в хлеву. На Украине часто местом для родов являлась хата, однако некоторые собиратели указывали на «старый обычай» идти на повесть, столоду, огород<sup>7</sup>. Баня — место ритуальной дефлорации, отделения от невесты ее *красоты* и место родов, которые тоже являются отделением (ребенка от матери). Общим для всех перечисленных мест является то, что они расположены на периферии освоенного пространства, на границе между своим и чужим. Их периферийное положение согласуется с пограничным состоянием роженицы (между своим и чужим, между жизнью и смертью) и с посреднической ролью повитухи, осуществляющей связь между этими сферами.

Непосредственно со свадьбой перекликается обычай рожать первого ребенка в родительском доме, распространенный как у русских, так и у других народов<sup>8</sup>. Этот обычай в определенной мере дублирует *отводины*. И в том и в другом случае молодая считается гостьей. Срок пребывания роженицы в родительском доме составляет 6 недель (40 дней), в течение которых она считается нечистой. Это было последнее из ритуально обязательных перемещений молодой, по сути дела завершившее свадебный комплекс (в широком понимании) и символизировавшее окончательный переход молодой в группу взрослых. В таком случае собственно свадебное путешествие невесты в дом жениха и ее пребывание в нем до времени родов являлось с точки зрения родственников новобрачной «добыванием ребенка» (ср. эвфемизмы, распространенные у русских и белорусов: «принесла», «привела» (о незаконнорожденном), ср.: «в Москву съездила, с Москвы приехала»; «в Ригу съездила...»). Под *ригой* могла пониматься и хозяйственная постройка. Отсюда родильница — *рижанка*, а новорожденный — *рижаненок* даже в том случае, если роды происходили в другом месте, например в бане<sup>9</sup>. Скорее всего, с родами связано и современное значение выражения «съездить в Ригу» — «стошнить» (ср. вызывание рвоты у роженицы как традиционный способ ускорить роды).

Одна из особенностей поведения невесты, заключается в ритуально отмеченной неспособности самостоятельно передвигаться (невесту водят подруги). В более явной форме это присуще и роженице — после родов и особенно во время проведения она обязана лежать. В Вятской губ. роженица в течение недели ходила в баню с костылем. Ср. такие эвфемизмы свершившихся родов, как: «Мая Катрина сламала нагу» (белор.); «упала в кут»; «упала с печи» (укр.). С.П. Бушкевич интерпретирует эти данные как следствие контакта с иным миром<sup>10</sup>.

После родов женщина снова принимала свой «культурный» облик, и в первую очередь прятала волосы под головной убор. Если до родов ее костюм представлял собой нечто среднее между девичьим и бабьим (в частности, в России молодая в промежутке между свадьбой и рождением первого ребенка носила кокошник), то после родов он становился полностью бабьим. Соответственно исчезают все те «вольности» в поведении (участие в хороводах, посещение собраний молодежи), которые допускались в течение первого года после свадьбы.

Знаком того, что роды закончились и роженицу можно посещать, служила рубашка, которую вывешивали у бани (Владимирская губ.)<sup>11</sup>. Вспомним, что с помощью рубахи на свадьбе объявлялось о благополучном завершении первой брачной ночи, и, в частности, о невинности молодой. Посещение роженицы у русских называлось *отведки*, у украинцев — *наведки*, у белорусов — *провидки*. Как и в свадьбе, здесь актуализируется мотив узнавания, истинного знания (корень *ved-* 'знать', к которому, согласно одной из

этимологий, восходит слово *невеста*, ср. также *про-вед-ать*, *на-вест-ить*).

Итак, для роженицы реализуется полная схема переходного ритуала: отделение — пребывание вне своей территории (временная смерть) — возвращение в свой социум в новом качестве, — ведь для женщины родины являются не «рамочным» обрядом, а «срединным», как и свадьба. И в том и в другом случае полностью реализуется символический комплекс «смерть — воскрешение». Но есть и существенное различие: в свадьбе «круговой» путь является характеристикой мужского текста (текста жениха), в то время как женский текст (невесты) имеет «линейный» (усеченный) характер. До полной («круговой») схемы женский текст дотраивается лишь в родинах (при этом характерно, что мужской текст, полностью выраженный в свадьбе, в родинах практически отсутствует). Появляется соблазн рассматривать свадьбу и родины как единый обрядовый комплекс (по крайней мере, для женщины). В таком случае отмеченные соответствия между родинами и свадьбой могут быть объяснены не «типологическим» сходством, а их внутренней связью.

Идея пути соотносится не только с роженицей, но и с ребенком, «прибывающим» из чужого мира в мир людей: «Еще дитя не родилось, а ему уже осыпают путь по порогам избы солью, чтобы оно появилось на свет скорее и без больших страданий матери»<sup>12</sup>. На Украине для облегчения родов стучат 3 раза пятками о порог хаты, водят по хате через 3 порога или через 9 порогов (туда передом, а оттуда — задом), ведут 3 раза через дорогу, переводят через ток, через гумно<sup>13</sup>. Во многих местах Калужской губ. при начале родов открывали печную заслонку<sup>14</sup>. Печная труба в традиционных представлениях является устойчивым «каналом связи» с иным миром. Показательно объяснение появления на свет ребенка, даваемое детям в Полесье: «бусек (аист) бросает через дымоход»<sup>15</sup>.

Мир людей противопоставлен чужому миру (откуда появляется ребенок) по признаку *светлый/темный*. В Виленской губ. «во время родов знахарка зажигает освященную восковую свечку и держит ее перед лицом больной, как бы вызывая на свет родственную огню душу ребенка»<sup>16</sup>. В Харьковской губ. роженица повторяет за повитухой: «Прости меня, белый свет! Прости меня, матушка сырая земля! Я по тебе ходила, много грехов творила: одну душу прости, а другую на свет пусти!»<sup>17</sup>.

Основная схема родинного обряда дублируется в обряде крещения, но место матери занимают крестные родители, для которых обряд тоже является переходным, если они выступают в этой роли впервые. Как и в других ритуальных ситуациях, путь в церковь мыслится как далекий и опасный. Для его успешного преодоления крестным дается уголь, хлеб и другие предметы. Крестная должна все это выбросить на дороге через правое плечо, не оглядываясь. В церковь крестные должны идти быстро, не оглядываясь, не разговаривать, не мочиться и т.д.<sup>18</sup>. Сам акт крещения уподобляется рождению; для него актуальны те же приметы и предзнаменования, что и для родов. Особое внимание уделяется обратному пути. Внесение ребенка в дом изображается как его первое внесение и приобщение к домашним ценностям. На порог кладут угли, нож, топор, ключи, через которые крестные должны переступить вместе с ребенком (или наступить на них); нередко к порогу прикладывают и самого ребенка<sup>19</sup>.

Иначе поступают в тех случаях, если «дети в доме не ведутся». Ребенка вносят в дом не через двери, а подают в окно<sup>20</sup>. Тем самым подчеркивается идея прихода ребенка из иного мира.

Последующая серия ритуальных действий ориентирована на приобщение ребенка к обоим «центрам» дома — печи и красному углу. В Черниговском Полесье «мать принимала окрещенного ребенка не иначе, как находясь на печи»<sup>21</sup>. Широко распространено прикладывание ребенка к печи. В Закарпатье «ребенка ставят на *оцилок* (плоский пресный хлеб), чтобы его в доме любили так же, как хлеб». В этот день ребенок должен прикоснуться не только к печи и хлебу, но и к столу: «Ребенка кладут на стол, чтобы его почитали как стол»<sup>22</sup>.

Кумовья возвращают крещеного ребенка бабке (повитухе), а та передает его матери с куском хлеба (Харьковская губ.). Ребенка кладут на шубу, где прежде лежала монета, «чтобы ребенок был богат». После этого бабка укладывала ребенка в «колыску», куда перед этим помещала коту, и в заключение говорила: «На коту дремота, а на дитя ростота»<sup>23</sup>. Аналогия с новосельем здесь достаточно очевидна. Символика новоселья вообще очень значима для ритуалов жизненного цикла. Собственно, каждое изменение статуса может быть представлено и как новоселье, поскольку не только главный герой обряда, но и второстепенные участники приобретают новый статус.

Крестины не просто дублируют, но и проясняют основную сюжетную линию родин. При этом обрядовый путь новорожденного становится «круговым», что характерно для «срединого», а не для «рамочного» обряда, каковыми родины являются для новорожденного. Но как и в случае с женским текстом (линейным в свадьбе и круговым в родинах) текст новорожденного «достраивается» до полной схемы переходного обряда, ибо только так можно совместить начальную и конечную точку пути, которая становится для «нового» человека главной точкой отсчета в этом мире.

#### Примечания

- <sup>1</sup> Federowski M. Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. Т. 1. С. 293; Кузеля З. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу // Матеріали до українсько-руської етнології. Львів, 1906. Т. 8. С. 32.
- <sup>2</sup> Лебедев Н. Быт крестьян Тверской губернии Тверского уезда. Этнографический сборник (далее — ЭС) ИРГО. СПб., 1853. Вып. 1. С. 183.
- <sup>3</sup> Сурхаско Ю. Ю. Семейные обряды и верования карел. Л., 1985. С. 22.
- <sup>4</sup> Кузеля З. Указ. соч. С. 18.
- <sup>5</sup> Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины 19 — начала 20 в. Л., 1988. С. 113.
- <sup>6</sup> Виноградов Г. Смерть и загробная жизнь в воззрениях русского старожильческого населения Сибири (Восточная Сибирь, Тулуновский уезд, Иркутская губерния) // Сб. трудов профессоров и преподавателей Гос. Иркутского университета. Иркутск, 1923. Вып. 5. С. 113.
- <sup>7</sup> Милорадович В. П. Народная медицина в Лубенском уезде Полтавской губ. // Киевская старина. 1900. № 3. С. 16; Кузеля З. Указ. соч. С. 16.
- <sup>8</sup> Троцкий П. Село Липицы и его окрестности, Тульская губерния, Каширского уезда // ЭС ИРГО. СПб., 1854. Вып. 2. С. 87; Листова Т. А. Обряды и обычаи, связанные с рождением ребенка у русских западных областей РСФСР // Полевые исследования Института этнографии. М., 1986. С. 63.
- <sup>9</sup> Никифоровский Н. Я. Очерки простонародного життя-быття в Витебской Белоруссии и описание предметов обиходности. Витебск, 1895. Примеч. 578.
- <sup>10</sup> Бушкевич С. П. Об одном немотивированном эпическом сюжете // Фольклор: проблемы сохранения, изучения и пропаганды. Тезисы в двух частях. М., 1988. Ч. 1. С. 126.
- <sup>11</sup> Завойко Г. К. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губ. // Этнографическое обозрение (далее — ЭО). 1914. 3/4. С. 171.
- <sup>12</sup> Руднев. Село Голунь и Ново-Михайловское Тульск. губ. Новосильск. у. // ЭС ИРГО. СПб., 1854. Вып. 2. С. 103.
- <sup>13</sup> Кузеля З. Указ. соч. С. 21—22.
- <sup>14</sup> Лебедев А. Калужская губ., Калужский у. // Архив Русского этнографического музея. Фонд 7. Оп. 1. Ед. хр. 520.
- <sup>15</sup> Гриб А. В. Некоторые элементы традиционной духовной культуры с. Бурмаки Дрожжинского района // Полесье и этногенез славян. М., 1983. С. 118.
- <sup>16</sup> Сумцов Н. Ф. О славянских народных воззрениях на новорожденного ребенка // Журнал Министерства народного просвещения. 1880. Ч. ССХІІ. С. 75.
- <sup>17</sup> Иванов П. Этнографические материалы, собранные в Купляном уезде Харьковской губ. // ЭО. 1897. № 1. С. 25.
- <sup>18</sup> Лещуржинский Х. Поверья и обрядности родин и крестин // Киевская старина. 1893. № 7. С. 77; Кузеля З. Указ. соч. С. 49.
- <sup>19</sup> Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 250; Гаврилюк Н. К. Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев). Киев, 1981. С. 138—139.
- <sup>20</sup> Лещуржинский Х. Указ. соч. С. 78.
- <sup>21</sup> Гаврилюк Н. К. Указ. соч. С. 139.
- <sup>22</sup> Богатырев П. Г. Указ. соч. С. 250; ср.: Сумцов Н. Ф. Указ. соч. С. 82.
- <sup>23</sup> Иванов П. Указ. соч. С. 30; ср.: Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи ... в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897. С. 24.

И. А. СЕДАКОВА

## «Жилец» — «нежилец»

### Магия и мифология родин

В традиционных представлениях славян рождение человека и начало жизни неотделимо от семантического поля смерти. Считалось, что беременная женщина «одной ногой в могиле», что новорожденному ребенку и матери вплоть до крещения и очистительной молитвы постоянно угрожают злые духи — демоны болезней, души умерших некрещеными детей, а также колдуны, ведьмы и др., которые могут похитить или подменить новорожденного, наслать на него и его мать тяжелые заболевания и даже погубить их.

Жизнь появившегося на свет человека зависит от множества условий: от обстоятельств зачатия, от поведения матери во время беременности и после родов<sup>1</sup>, от действий повитухи, от времени рождения, у южных славян еще и от предсказаний и пророчеств мифологических персонажей — демонов судьбы *судениц*, *орисниц*, *наречниц*<sup>2</sup>. В семье, где «не держатся» дети, новорожденный подвержен особой опасности<sup>3</sup>, при рождении близнецов, «однодневников» или «одномесечников» (о связанности судеб членов одной семьи, родившихся в один день недели или в один месяц года, писал Н. И. Толстой<sup>4</sup>) приходится соблюдать особую осторожность и принимать специальные защитные меры.

Забота о том, чтобы в семье рождались здоровые и жизнеспособные дети, начиналась сразу же после свадьбы — так, в течение года молодоженам запрещалось есть хлеб с поминок, иначе у них не будут «держаться» дети. В период беременности к этому запрету добавлялись и другие предписания. Считалось, что выкидыш мог произойти из-за множества причин<sup>5</sup>: вследствие испуга будущей матери, неудовлетворенного желания в еде, сидения на хомуте, пороге и т. д. Беременной не разрешалось смотреть на змею, удалять зуб, иначе ребенок умрет. Если же у нее появлялись черные пятна на ногтях или она «прихотничала» на рыбу, полагали, что ребенок не родится живым, а погубит в материнской утробе.

Общеизвестны и очень устойчивы у всех славян запреты, нарушение которых якобы влечет за собой удушье ребенка пуповиной в момент рождения. Во избежание этого женщине никоим образом нельзя совершать действия с длинными, нитеобразными предметами: веревкой (перешагивать через нее, вставать на нее, пролезать под ней и т. д.), нитками и пряжей (носить с собой клубки, вязать, мотать, особенно в святки и по вечерам). В запрещенный предметный ряд входили и растения (особенно связанные, спутанные), одежда, орудия труда и др., имеющие вытянутую форму, — хмель, вязка льна, конопля, сноп, хворост, ремень, цепь. Чтобы шея ребенка не опуталась пуповиной, будущая мать должна была оберегать свою шею и не носить бусы или монисто.

Трагический исход беременности нередко трактовали и как результат вредоносной магии или воздействия различных духов и демонов (например, *бабице* у сербов).

В случае же благополучного исхода старались угадать, жилец ли на белом свете новорожденный или нет. Так, продолжительность жизни ребенка связывали с

фазами луны в момент его рождения: новолуние, полнолуние предвещало долгую жизнь, безлуние — скорую смерть. Обращали внимание и на положение солнца: «послеполуденные» дети, особенно родившиеся на закате, — не живучи. Дни недели в славянских традициях интерпретировались по-разному. Так, у поляков считалось, что рожденного в пятницу ожидает ранняя смерть или тяжёлая болезнь. У болгар недолгую жизнь предвещало рождение в среду, пятницу и субботу. Совпадение дня рождения с большими праздниками (*коляды*) и особенно поминальными днями (*деды*), а также с похоронами, потерей или убытком в доме сулило человеку короткий век. Месяцы тоже имели свою символику — мартовские дети, согласно поверьям восточных славян, были обречены на раннюю смерть.

Рождение в «рубашке» сулило человеку не только счастливую, но и долгую жизнь, а у южных славян свидетельствовало о том, что он не погибнет от пули (ср. использование «рубашки» в качестве амулета солдатами, отправляющимися на войну)<sup>6</sup>.

Особое значение в родинах придавалось первому крику, который, как и дыхание, обязателен. Символизируя жизнь, крик противопоставлен молчанию — смерти и небытию (ср. рус. поговорку: «Кто родится — кричит, кто умирает — молчит»). Эта символика неслучайна, она имеет архаичные истоки, ведь во многих обрядах, не только родинных, сила голоса уподобляется жизненной силе. Белорусы полагали, что быстро закричавший ребенок будет долговечным, а «оживший» — т.е. родившийся в обмороке и лишь потом издавший первые звуки, будет болезненным и рано умрет. Подобные приметы известны всем славянам, хотя и различаются по своим комбинациям с другими признаками. Так, считалось, что первый крик (его тональность, громкость и т.д.), как и все *первое*, — находится в магической связи с будущим и предопределяет не только продолжительность жизни, но и некоторые черты характера (в.-слав. «?толстый?» голос — хозяином будет»; если кричит «долго и шибко, — будет вздорным, вопливым и сердитым»).

О многом, в том числе и о здоровье и жизнеспособности, говорила и внешность новорожденного. Верили, что полный, тяжёлый («его земля тянет»), «сырой» (т.е. «неготовый»), пухлый ребенок с «развалившейся», «раздвоенной» головой, с длинными волосами, с тупыми уголками глаз, мягкими ушами и острым подбородком проживет мало. «Подожвы салыны», белый или синий цвет кожи, и особенно голубой цвет переносицы были знаком скорой смерти. Красный цвет кожи, твердый

хрящ в ушах, острые пятки, острые уголки глаз свидетельствовали о крепком здоровье и долголетию новорожденного. Также считали, что ребенок, который сразу после рождения глазами водит, переплетает ноги, с первых же дней оказывается очень смышленным, не задержится на белом свете.

Чтобы обеспечить новорожденному долголетие, у сербов повитуха должна быть пожилой и носить имя *Стана*, *Стойна*, *Стойнка* (такое имя как бы «останавливает» смерть). В Болгарии запрещалось использовать черную нитку для перевязывания пуповины — чтобы не «чернел» ребенок, т.е. ему не пришлось бы носить траур. Имеются свидетельства, что запрещалось выносить со двора послед — полагали, что так же вынесут (метафорически «вперед ногами») и роженцу с младенцем. Верили, что если кто-либо откопает послед, ребенок может умереть, а его мать останется бесплодной.

Первое пеленание ребенка у славян также ассоциировалось с противодействием смерти: для изготовления пеленок выбиралась одежда старших родственников — деда или бабки младенца, чтобы передать ему их долголетие. По этой же причине в Болгарии при купании новорожденного в воду клали старинную монету, а на родинный праздник приносили белую шерсть и говорили: «Пусть постареет, пусть побелеет (поседет)...»

В предписаниях по уходу за новорожденным входили и апотропеические действия, поскольку велика была опасность сглаза, колдовской порчи и вредительства демонов. Особое внимание после рождения младенца уделялось его сну, так как сон в архаических представлениях во многом аналогичен смерти. Поэтому примечали, если грудной ребенок при первом помещении в колыбель скоро уснет, значит, он и умрет скоро. Если ребенок спит с открытыми или полуоткрытыми глазами — не доживет до трех лет: «Кутнии зубы положут его на кут», т.е. к моменту появления коренных зубов ребенок умрет и окажется на «на куту», традиционном месте покойника в избе. Существовало много запретов, связанных со сном (чтобы ребенок не умер, нельзя было показывать его спящим тому, кто его еще не видел) и с люлькой<sup>7</sup>. Старались не приносить колыбель в дом до рождения первенца, а перед тем, как в нее положить ребенка, клали какую-либо живность — птицу или кошку. Среди разнообразных объяснений запретов качать пустую зыбку довольно распространены является и опасение накликать смерть ребенку. Из ряда предметов и действий, ассоциировавшихся в народном сознании со смертью и похоронно-поминальной обрядностью, упомянем еще и осторожное

обращение с зеркалом — полагали, что ребенок умрет, если увидит свое отражение.

Крещение также связано с мотивами *жизни/смерти*. Русские, перед тем как отправиться в церковь, клали младенца на шубу — чтобы долго и богато жил. Специально выбиралось время для крещения — старались, если ребенок родится перед постом, дождаться мясо-соеда, иначе не будет долго жить. Тщательно подбирали и кумовьев — например, близнецы или родные брат и сестра в качестве крестных, по народным понятиям, могли способствовать продлению века ребенка. Как и при рождении, в обряде крестин судили о живучести ребенка по свежести и звучности голоса. Толковались (хотя и очень противоречиво, даже в одной традиции) и другие звуки и действия младенца при погружении в купель: чихнет, кашляет, вздохнет, срыгнет — это предвещает смерть, умочится — будет жить долго и счастливо. Очень распространено было гадание о продолжительности жизни по воску с залепленными в него детскими волосками, (ср. в «Войне и мире»: «Князь Андрей... одобрительно кивнул головой, когда нянюшка сообщила ему, что брошенный в купель вощечок с волосами не потонул, а поплыл по купели»<sup>8</sup>).

После крещения обязательно заходили в дом, где была полная семья, стараясь нести свечу так, чтобы не угасло пламя («угаснет» и ребенок). На крестинах гадали о будущем младенца — разбивали горшок с кашей и, если каша не рассыпалась, считали, что жизнь предстоит долгая и обеспеченная. С имьяречением связано много поверий, которые основаны на представлениях о магической связи имени с его носителем. До крещения имя тщательно скрывалось. Запрещалось нарекать младенца именем святого, праздник которого уже миновал, — иначе непременно умрет. Если же в день крестин кумовья на полпути забывали имя, это считалось очень плохим предзнаменованием — ребенок долго не протянет. В самом имени нередко заключалось противостояние смерти, ср. ю.-слав. *Живко*, *Трайко* и мн. др.

Считалось, что человек может умереть «не своей» (насильственной, случайной) смертью, если зачатие произошло в ночь на среду, пятницу или субботу. Известно болгарское поверье, что таких людей ожидает злая судьба — смерть от огня или тяжёлая болезнь. Ряд запретов беременным имел целью обезопасить ребенка в будущем от гибели: болгарки не работали в среду и пятницу, чтобы он не сторел, не сажались на дровяник (место, где рубят дрова), чтобы кто-нибудь не зарубил ребенка топором, а сербки не купались в

реке — чтобы впоследствии дети не утонули. Роженице три дня после родов не разрешалось прикасаться к огню — чтобы не сгорел ребенок, когда начнет ползать. Если младенец, родившийся обвитым пуповиной, выживал, это предвещало недоброе: повзрослев, он либо утонет сам, либо его повесят.

На Русском Севере записана быличка о том, как одной женщине явился *банный* и отправил ее навестить всех только что родившихся в деревне детей. Из четырех младенцев только один был «просто настоящий». Другой был в корытце с водой, на третьем лежала веревка, а под четвертого был подложен пистолет. Увиденное женщиной *банный* растолковал следующим образом: «Вот это каждому своя смерть на роду. Тот, что настоящий, тот своей смертью умрет. Тот, что в корытце — от воды, утонет, другой удавится, а третьего убьет што»<sup>9</sup>.

Народная трактовка трагических событий, имевших место в прошлом, как правило, фаталистична — избежать рока или обмануть злую судьбу невозможно<sup>10</sup>. Однако обращение в будущее, проецирование настоящего на будущее порой довольно оптимистично: начало жизни человека — это промежуток времени, в который, как свидетельствуют отголоски древних представлений, можно узнать судьбу и постараться ей противостоять, а также смоделировать очень многое, в том числе предотвратить раннюю смерть и обеспечить долголетие.

#### Примечания

<sup>1</sup> Ср., например, о действенности материнского проклятья — если она скажет: «А чтоб ты пропал от моей головы», — или утонет, или убьется (*Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вып. 8. Быт белоруса. Вильна, 1912. С. 304), ср. также сюжет-мотив быличек В 4 «Сила материнского (отцовского) проклятья»: мать (отец) проклинает детей («Чума вас подхвати», «Чтоб вас задавило») — дети гибнут или заболевают (Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. Новосибирск, 1987. С. 313).

<sup>2</sup> Подробнее см.: *Седакова И.А.* Славянобалканские представления о демонах судьбы: Трансформации во времени и пространстве // *Время в пространстве Балкан. Свидетельства языка.* М., 1994. С. 42–63.

<sup>3</sup> О магическом противостоянии смерти в семье, где «не держатся» дети, см.: *Толстая С.М.* Магия против смерти // *Балканские чтения-2. Симпозиум по структуре текста.* М., 1992. С. 52–58.

<sup>4</sup> См.: *Толстой Н.И.* Магические обряды и верования, связанные с южнославянскими «одномесечниками» и «однодневками» // *Малые формы фольклора. Сб. статей памяти Г.Л. Пермякова.* М., 1995. С. 144–165.

<sup>5</sup> В статье не рассматриваются случаи сознательного избавления от беременности, это тема отдельного исследования.

<sup>6</sup> В неславянских странах, например, в Англии, рождение ребенка «в рубашке» считалось свидетельством того, что, пока «рубашка» хранится, он не утонет (*Radford E. & M.A.* *Encyclopaedia of Superstitions.* London, 1961. P. 92).

<sup>7</sup> Ср. аналогию «люлька — гроб»: *Цивьян Т.В.* Пространство и время в балканских охранительных обрядах, связанных с рождением ребенка // *Македонски фолклор.* 29–30. Скопје, 1982. С. 117–123.

<sup>8</sup> *Толстой Л.Н.* *Собрание сочинений.* М., 1984. Т. 4. С. 44.

<sup>9</sup> Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. СПб., 1996. С. 27.

<sup>10</sup> Лишь некоторые фольклорные тексты повествуют о том, что человек может избежать трагических событий (преимущественно гибели), если кто-либо из близких поделится с ним годами своей жизни. См.: *Българско народно творчество.* София, 1963. Т. 11. С. 380; 1961. Т. 4. С. 285).

Статья написана при поддержке Международного Научного фонда (Фонда Сороса). Проект № КСМ 100.

Л.Г. НЕВСКАЯ

## Погребальное причитание восточных славян

Ритуальное оплакивание покойного принадлежит к стержневым явлениям обще(восточно)славянской духовной культуры. Из комплекса разнообразных проблем, связанных с этим жанром, здесь выбрана проблема реконструкции глубинного смысла причитания и способов его текстового оформления. О семантическом единстве причитания и обряда и смысловом подобии различных его кодов (акционального, предметного, локального, темпорального и др.) неоднократно писал Н.И. Толстой<sup>1</sup>. Под влиянием его идей здесь принято понимание причети как вербального кода обряда. Может быть, мир вещей и характер действий более непосредственно передает смысл обряда, но и причитание многое проясняет в нем, если рассматривать эти тексты не как спонтанное выражение горя, а как отражение мифопоэтической системы представлений. Материалом послужили записи, сделанные не ранее второй половины XIX в. Ориентация на выявление сходжений в русской, белорусской и украинской традиции позволяет вычленить ядро некогда единого текста, ныне существующего в разных языковых воплощениях.

Ключевой фигурой обряда и ритуального причитания является оплакиваемый. По традиционному представлению, душа его пребывает в доме, и к покойному обращаются как к способному слышать с «безответными» вопросами и укорами. Таковы самые старые записи плача: «На lele y procz ty [mene] umarl? [y za ty nie miel szto yesty albo pity? Y procz ty umarl?]. Azaty nie miel krasnoye zony [młodzice? Y procz ty umarl?】 [1, 147]. Этот тип лаконичного причитания встречается и в современных записях: блр. «Ці ж табе хата была малая, Ці ж не глядзела цябе я?» [2, 290]; «Ці ж мы цябе не жалелі, Ці ж мы цябе не любілі, Хіба мы цябе абідзелі?» [2, 310].

Во всех рассматриваемых текстах оплакиваемый именуется «гостем». Эта лексема вобрала в себя смыслы, отражающие происходящую в процессе обряда перемену статуса человека, превращение его из принадлежащего «своему» (дому, сдзіуму) в «чужого»<sup>2</sup>. Обряд и слово фиксируют самый момент этого изменения, зыбкое соединение обоих («свой» — «чужой») смыслов: «Дорогой *гость*, почтенный мой, *Погосты-ко*, мой батюшка, Во своем благодатном дому Во достальные, последние, *Погосты-ка*, погляди На свой благодатный дом» [3, 80], блр.: «Пакідаеш нас, татулечка, Ты ж наш *госціцак*, наш міленькі: Нямнога табе у нас *гасцяваць*» [2, 210].

Непеременный компонент причитания является мотив чествования «гостя»-покойного как вступающего в сонм умерших предков-покровителей («родителей», обеспечивающих благополучие оставшихся, наделяющих их «долей»). Оно представляет собой перечисление черт, идеальных с точки зрения данного социума, независимо от реального характера оплакиваемого: «Работничек ты мой милый, Старатель ты мой любимый...» [3, 90]; «Болезный ты мой батюшка, Поилец ты мой, кормилец! Обувал ты меня, одевал, Поил ты меня, кормил...» [3, 100]. С этим свойством текста связано и само название жанра типа блр. *вылічанне* (*вылічыць пахароннага* 'голосить по покойнику'), внутренняя форма которого определяется по связи с глаголом *лічыць* 'считать, перечислять', и рус. *причитание*, *причеть*. Более глубокая типологическая параллель заключена в этимологическом единстве лексем *число* и *честь*<sup>3</sup>. Универсальным для переходных обрядов приемом «чествования» покойного является повышение его социального ранга: «Княгине моя любя... Цю ти мене облішила?; Ой князю мій, князю, яку ти собі княгиню обібрав?» [4, 59].

Относящийся к этому же кругу представлений сюжет «ожидание покойного в гости», единообразно представленный в ритуальном фольклоре восточнославянского ареала, содержит ряд архаизмов, несомненно, более глубоких, чем общеславянские. Текстово этот мотив реализуется как почтительное ожидание и обильное угощение «гостя». При сохранении общей «переходной» семантики «гостя» здесь меняется направление (из «чужого» в «свое»), и он ожидается как посланец иного мира. Гостеприимство снимает возможную опасность этого визита и гарантирует благополучие живых: «Ты скажи да нам светушко пожалуйста, Когда ждять

ЛИДИЯ ГЕОРГИЕВНА НЕВСКАЯ, канд. филол. наук; Ин-т славяноведения и балканистики РАН (Москва)

тебя в любимое гостищище... Хоть чистым полюшком лети да черным вороном, Ко селу лети ведь ты да ясным соколом, Ко крылечку скачи да серым заюшком, По крылечушку скачи да горносталюшком<sup>4</sup>; Не убоюсь того белая лебедушка, Выду, стричу на крылечке переном, С тобой сдию тут и доброе здоровыще» [5, 218]; укр. «Відкіля мені тебе виглядати і де мені тебе пізнавати? Чи мені... з поля, чи мені з моря? Чи мені в глибокій долини, чи мені з високої могили? І коли задля тебе столи застилати і кубочки наповняти?» [4, 74]; блр. «А калі ж мне цябе ў гасці жадаць? Я б вулачкі павымятала б, Дарожчкі павысыпала б, Я б мамачку ў гасці ждала І столікі б павасцілала, І кубачкі паналівала б» [2, 233].

Преображение покойного из «своего» в «чужого» достигается через преодоление «дальней дороги» — связующего элемента области жизни и области смерти, основного концепта похорон как переходного обряда и центрального образа причитания<sup>5</sup>: «Куда снарядилась, куда сокрутилась, Моя красна красигорка? Во котору путь-тропу, широку дороженьку? Во которо хорошо гостищище любимое?»; блр. «У какую ты дорожаньку адпраўляешся, у дарожаньку невазрацімую?»; укр. «А деж ти ся вибираеш в дорожейку — в сирую землейку, в зеленую муравейку?».

В причети воспроизведен обычный для славянского мифопоэтического сознания способ организации пространства, при котором движение начинается из сакрализованного центра (красного угла дома) и идет через ворота (границу своего и чужого мира) и далее через семиотически значимые места: болото, лес, гору, море и т.д., семантика которых в реальных текстах сближена в общем значении 'отдаленное, чужое и чужое пространство': «Приукрылся наш желанный родной дядюшка Он за темные леса за дремучия, За высокие горы за толкучия, За синие моря за глубокия, Ко луны он наш свет да подвосточной»; блр. «З якой старонкі нам цябе пераймаць? Ці з тэй, дзе ясна сонца усходзіць? А ці з тэй, дзе ясна сонца заходзіць? Закацілася жа ты За цёмныя лясоцкі, За шэрыя барочкі»; укр. «братіка випроважати в такую дороженьку — чи до чисто го поля, чи до синього моря? Чи до червоної каліни, чи до чорної могили...». Эти тексты свидетельствуют об известной неопределенности локализации «того света» в народном сознании, о неразличении воздушной и водной преграды. Аналогичным образом птица-вестница смерти может быть связана и с «верхом» и с «низом»: «По утрывишку по раннему Налетела птичка вещая, Птичка вещая подземельная. Она крылышки расправила, по окошечку ударила» [6, 89]; в точно таком же контексте используется птичка *поднебесная*.

Основная характеристика дороги в погребальном фольклоре — ее однонаправленность от центра, безвозвратность и растворение в неопреде-

ленности «того света»: «У какую дорожаньку ты адпраўляешся, у дарожаньку невазрацімую» [2, 243]. В конце пути достигается истинная цель «путешествия» — встреча с «родителями» (т.е. всеми умершими родственниками) и включение самого оплакиваемого в их число.

Дом, где совершается обряд и откуда начинается «путешествие», является одним из важнейших концептов причети. Основное функциональное назначение дома — защита живых людей от смерти. Обычное действие при этом — запираание дверей: «Кабы знала я горюша про то ведала, Я сегоднешнего денечка Господнего На пяту да новых дверей не откинула б, Я железны бы заложечки задвинула б, Не пустила б этой птичечки незнаемой, Уж я этой злодей-скорой смеретушки» [5, 212]. Поэтому смерть может попасть в дом, используя нерегламентированный вход (окно), или тайком: «Нонь-ко крадци пришла скорая смеретушка, Пробралась в наше хоромное строеньище» [5, 167].

В причети описывается «идеальный» дом с максимальным набором элементов, необходимых живым для жизни: «Там построено хоромное строеньице — Прорублены решотчаты окошечка, Врезаны стекольчатые околенка, Складены кирпичны теплы печеньки, Настланы полы да там дубовыи, Перекладники положены кленовыи... Поразставлены там столики точеные, Поразосланы там скатерти все браныя. И положены там кушанья сахарныя, И поставлены там питьица медвяныя, Круг стола да все ведь стульице кленовое. У хором стоит крылечко с переходами» [5, 26—27].

Дом как хранитель жизни противопоставлен гробу как посмертному жилищу<sup>6</sup>, которое описывается набором тех же элементов, но отсутствующих: «Ай же, плотнички-работнички!.. Что вы деете холодную хоромину — не мионую; Не обнесены брусовы белы лавочки, Не прорублены косевчатые окошечка, Не врезаны стекольчатые околенки, Не складена печенька муравленая, Не услана перинушка пуховая, Не собраны утехи вси с забавушкой» [5, 100]; блр. «Збудаваці тебе свяцёлачку цёмнаю, нвяднаю. Няма ні дзвярэй, ні вакошацак, Што не зайдзе ясная соўнейка, Ні ветрык не павее, ні дожджык не зайдзе» [2, 299]; укр. «Якої хатки ти собі загадала? Новенької, маленької — без дверец і віконец, шоби сонце не загірло, вітер не завіяв» [4, 51].

Дом вполне идеально выполняет свое назначение, находясь в гармоничном взаимоотношении с хозяином. Хаос, вызванный его смертью, приводит к нарушению обычного порядка, деструкции: «Выйду я на широкий двор... Везде без тебя опустилося, Везде без тебя обломилось» [7, 154]. Смерть хозяина создает диссонанс между внешним видом дома и его изменившейся сущностью: «Нонь гляжу-смотрю печальна горепашаща, Я на это на хоромное строеньице, По вону стоит палата грановитая, по нутру стоит тюрьма заключенная» [5, 20]; «Я глянула на хоромное строеньице: прицувь стоит строеньице пустылое. Отдали стоит палата белокаменна, Облиз стоит тюрьма да заключенная, Заключенная тюрьма да подземельная» [5, 88—89].

Общая идея дома как охраняющего и ограждающего жизнь внутри себя повторяется в представлениях об отдельных его элементах: окно, дверь/ворота с запорами и замками, особенно прорабатывается «пограничная зона» дома — сени и крыльцо как элементы, связывающие жилую часть с пространством вне дома.

Итак, концепты «дорога» и «дом» моделируют основной смысл обряда через пространственные отношения<sup>7</sup>, за которыми стоят противопоставления «своей-чужой», «живой-мертвой». Семантика жизни и смерти может конкретизироваться в оппозициях «теплый-холодный», «светлый-темный» и преобразованиях 'быть теплым → стать холодным', 'быть светлым → стать темным', метафорически обозначающих смерть.

'Быть теплым' → 'быть/стать холодным': укр. «Лижши в хаті тепленькі, а теперки в хату таку холодну ідеш» [4, 36]; блр. «Не павеюць на іх (сірот) ветры цёплыя, а павеюць ўсё халодныя» [2, 291]. Однако в причитании это преобразование часто присутствует лишь в «результатирующей» форме — «Наша (сірот) печачка халодная» [2, 204], а признак «холодный» становится универсальным показателем ситуации смерти: укр. «До кого-ж мені прихилить ся і притулить ся? Чи мені до халодной стіни, чи мені до чужой чужини? Цю халодна стіна не нагріє, а чужая чужина не пожаліє» [4, 74]. Сама Смерть в персонализированном облике наделяется этим атрибутом: «Подходила тут скорая смеретушка... Со чиста ли поля шла да ведь холодная» [5, 2]; ср. также такие наименования гроба, как хата, домина, горница холодная; могилы, как земелька холодная.

'Быть светлым' → 'быть/стать темным': «Без тебя, болезно дитятко, Белы дни стали темнехоньки, Темны ноченьки светлехоньки» [3, 96]; «Подхожу-ко я, родимая, Да к своей белой горнице, Там темным темнехонько» [3, 58]. Темнота, холод относится к характеристическим свойствам сферы смерти: «Заря зарница выходит как красная девица, а ты не взойдешь: с черной ночью сдружилась» [8, 101]. Темнота характеризует locus смерти: блр. «А мая мамулечка... А куды ж ты ад нас палыціш? А у цёмныя лясоцкі» [2, 229]; укр. «братіка випроважати... до черної могили» [4, 122].



Кладбище с резными надписями на больших деревянных крестах; к крестам приделаны орудия страданий; на одной насыпи — надстройка из брусьев с двускатной крышей. С. Яренга Архангельской губ., 1910 г. Фототека РЭМ. № 2638—73



Погребальное причитание. В ритуале «участвуют» хлеб и икона. С. Вышевичи Радомышльского р-на Житомирской обл. 1981 г. Фото Л. М. Ивлевой

Преобразования 'быть теплым' → 'быть/стать холодным', 'быть светлым' → 'быть/стать темным' в реальных текстах могут или заменять друг друга, или выступать вместе, усиливая смысл повторением: «Во дому-то благодатном Без тебя-то темнехонько, Холодным холоднехонько» [3, 81]; блр. «У такую даміну цёмную пасяліўся, Цёмную ды халодную» [2, 325].

Ряд преобразований положительного признака в отрицательный может быть продолжен. При этом он порождает неповторимое многообразие конкретных текстов.

Семантика действий (предикатов) в восточнославянской причети сводится к нескольким инвариантным смыслам. Прежде всего это прекращение всякого действия вообще и деструкция, разрушение. Предметная (именная) лексика также распределяется по нескольким семантическим полям почти без остатка: космос и природа, локусы 'дом — двор — улица — дорога', система родства, части тела и некоторое количество абстрактных понятий<sup>8</sup>. Таким образом очерчивается круг тем и мотивов плача, который представляет собой различные комбинации указанных предикатов («прекратиться» и «разрушиться») и номинативных единиц. «Прекращает» светить месяц, греть солнце, меркнут звезды и т.п.: «Отсветил да светел месяц, Отогрело да красное солнышко, Отжила да ты, родимая, Да моя мамонька» [3, 57, а также 68, 88 и др.]; блр. «Закаціліся яны зоркі ясныя, Ля мяне сіраты няшчасныя» [2, 195]; укр. «Сонейко без тя зайшло» [4, 45]. «Прекращают» свою жизнь части тела: блр. «Галовачка ж мая буйная! А зараненька ж ты скланілась. А вочачкі ж мае яркія, Зараненька ж вы зачынілісь, А ручачкі ж мае белыя! Зараненька ж вы саішчалісь, А ножачкі мае борздыя! Зараненька вы падламілісь» [2, 247—248]; укр. «Отходили твої ніженьки, одробили твої рученьки, оддівились твої оченьки, Занімили твої губочки, загнушились твої оченьки, закріпились твої рученьки» [4, 103]; рус. «Отходили-то ноженьки По новой-то горнице, Отмахали-то белы рученьки» [3, 101]. Одна из модификаций этой модели связана с домом: 'ходить по дому/горнице/двору' = 'жить', 'прекратить ходить' = 'умереть': «Отходили ноженьки По новой-то горнице И по новой-то светлице» [3, 101]; блр. «Не ступяць больш вашы ножанькі цераз

парог» [2, 220]; укр. «Хто-ж по цьому двору ходити-ме? Хто-ж цьому хозяйству порядок давати-ме?» [4, 78].

«Разрушение» природных объектов (дорога, дерево), жилища, хозяйства, метафорически обозначающее смерть, ведет к «возвращению» в дикое состояние: блр. «Мая ж цяпер дарожка зарасце ельнічкам, Ніколі я к табе не дайду» [2, 214]; укр. «Поваростають ти стежки-доріжки, де ты ходив, заплетця тее дилечко, шо ты робив» [9, 183]; рус. «А к тебе-то, дорогой, Западет путь-дороженька» [3, 95]. Разрушается и пустеет дом, прерывается связь с внешним миром и родственниками: «Без тебя... развелось, разворилось Наше вито-тепло гнездышко, Все столбы да пошатились, Все тынышки розкатились» [5, 73]; «Отшатились крыльцо переное От этого хоромного строеньца» [5, 20]; «Как посли тебя любимая семейшка... Как ко нашему крылечку переному Заколочила путь широка дороженька, Отркнулась вся порода именитая» [5, 184]; «А теперь без тебя, моя кормилица, Ужь закроются окошечки И затворятся все двери» [3, 97]; «Последняя й гадзінка... Сваю й маманьку бачу... Куточак будзе й парожні» [2, 256]; «Погляди-ко, кормилец мой, Ты на свой благодатный дом. Во твоих-то новых горницах Ужє все не по-старому, Что во них-то не по-прежнему, Запустел благодатный дом» [3, 52]. Эти изменения захватывают не только пространство дома, но и его ближайшие пределы: блр. «Запусцець жа твая цёпляя ізобушка, Шырокая вулушка, гладкай дварочак» [2, 232].

Итак, можно восстановить следующую цепь преобразований с общим смыслом 'деструкция', передающих идею умирания: дороги заросли, провалились, дерево сломано, срублено, вырвано с корнем, зеленое растение завяло, пожелтело, дом разрушился, опустел<sup>9</sup>. Конкретные тексты используют частичный или максимальный набор этих блоков; соединение их с несколькими именованными элементами порождает открытый набор микросюжетов, произвольный монтаж которых в зависимости от проработанности и богатства традиции и искусства плакальщицы лежит в основе реальных текстов.

#### Примечания

<sup>1</sup> Толстой Н.И. Из «грамматики» славянских обрядов // Труды по знаковым системам. 15: Типология культуры и взаимное воздействие культур. Тарту, 1982. С. 57—71.

<sup>2</sup> О глубинной семантике «гостя», наилучшим образом раскрывающейся в переходных обрядах см.: Невская Л.Г. Концепт *гость* в контексте переходных обрядов // Символический язык традиционной культуры. М., 1993. С. 103—114.

<sup>3</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1973. Т. II. С. 366.

<sup>4</sup> Эти образы обычно трактуются как зоо- и орнитологическое воплощение души.

<sup>5</sup> О пространстве, его ценностном членении по горизонтали и вертикали, пути как образе связи между двумя отмеченными точками пространства и движении, перемещении как универсальном коде обряда см.: Топоров В.Н. Пространство как текст // Текст: семантика и структура. М., 1983. С. 227—284.

<sup>6</sup> Ср.: дом, домова, темная хоромина как названия гроба. «Ты теперь только, Федор, от нас отделился. Во свой домик жить переселился» (Обрядовая поэзия Пинежья. Материалы фольклорных экспедиций МГУ / Под ред. Н.И. Савушкиной. М., 1980. С. 147).

<sup>7</sup> О пространственных отношениях как наиболее ранних схемах осознания мира и своего места в нем см.: Байбулин А.К. Причитание: текст и контекст // *Artes Populares*, 14. Budapest, 1985. S. 70.

<sup>8</sup> Невская Л.Г. Материалы к реконструкции балто-славянской причети. Атрибутивные словосочетания // Балто-славянские исследования. 1985. М., 1987. С. 53—60.

<sup>9</sup> Эти модели типологически близки способам мотивации внутренней формы некоторых индоевропейских глаголов умирания, одним из которых является именно «исчезновение»: умирание представляется как исчезновение тех явлений, которые воспринимаются органами чувств. См.: Топоров В.Н. Заметки о двух индоевропейских глаголах умирания // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990. С. 47—53.

#### Литература

1. Котляревский А. О погребальных обычаях языческих Славян. М., 1868.
2. Белорусская народная творчество: Пахаванні. Памінкі. Галашніні. Мінск, 1986.
3. Смирнов Вас. Народные похороны и причитания в Костромском крае. Кострома, 1920.
4. Похоронні голосіння / Зібрав др. Іляріон Свенціцький // Етнографічний збірник. Львів, 1912. Т. 31—32.
5. Причитания Северного края, собранные Е.В. Барсовым. Ч. 1. Плачи похоронные, надгробные и надмогильные. М., 1872.
6. Русские плачи Карелии / Под ред. М.К. Азадовского. Петрозаводск, 1940.
7. Акимов А.Т. Фольклор Саратовской области. Саратов, 1946. Кн. 1.
8. Терещенко А. Быт русского народа. СПб., 1848.
9. Брайловский С. Похоронные причитания Южного края // Русский филологический вестник. Варшава, 1884. Т. XI. № 12.

Работа выполнена при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (проект 97-06-80015)

С. П. БУШКЕВИЧ

## Огородное пугало: предмет и символ

Пугало, украшающее сельские и дачные огороды в летнее время года, выполняет вполне конкретную хозяйственную функцию — отпугивает птиц и зверей. Вместе с тем, это культурный символ, органично вписывающийся в систему магических «отгонных» средств, таких как отпугивание ведьмы, отгон градовой тучи и т.п. До сих пор этот феномен народной жизни не привлекал к себе

внимания исследователей: очевидная утилитарность функций огородного пугала ставила его вне сферы духовной культуры, а подчеркнутая семиотичность выводила за пределы материальной. Оно осталось ни к чему не привязанным — вне производственного цикла, вне обряда, вне магии, вне мифологии.

Для маргинального статуса у пугала есть некоторые формальные основания. Хотя предметы, используемые в его конструировании, и имеют ярко выраженный культурный характер, однако они находятся в самом конце своей «жизни». Это вышедшие из употребления вещи (морально или физически устаревшие, поврежденные, выполнившие свои утилитарные функции) либо отходы производственной деятельности (солома). Как отметил А.К. Байбурин, в народной культуре «старые вещи приобретают ритуальную «специализацию» — их используют преимущественно при контактах с миром мертвых и для предсказания судьбы живых...» [1, 3]. Если учесть, что составные части пугала, после того как его разберут, больше никогда не используются в утилитарных целях (при одном показателем исключения), то становится очевидным, что эти вещи находятся в той позиции своей «жизни», о которой пишет петербургский ученый.

В других культурных контекстах предметы, составляющие пугало, встречаются в качестве апотропеев. Однако их соотношение с функционально близкими символами из арсенала традиционной обрядности оказывается делом нелегким. Оно требует прояснения внутрисистемных отношений, т.е. установления связей предметов, составляющих пугало, с принципом действия конструкции и с характером его воздействия на объект отпугивания.

Цель данной работы — представить основные конструкции и виды огородного пугала на материале нескольких локальных традиций. В нашем распоряжении небольшое количество письменных фиксации, сведения, собранные в Даниловском и Любимском р-нах Ярославской обл. и на Украине, и данные об огородных конструкциях, которые предоставили А.Б. Мороз (материалы из Каргопольского р-на Архангельской обл.), И.А. Морозов (материалы из Костромской

обл.) и О.А. Пашина (материалы из Лешуконского р-на Архангельской обл.).

Два основных типа конструкций, с помощью которых огородники отпугивают птиц и зверей, различаются принципом действия. От него зависит и характер воздействия на вредителей, приписываемый им сельскими жителями. Пугала могут быть статическими и динамичными. Характер воздействия статических конструкций — визуальный и постоянный, динамичных — «шумовой» (или визуальный) и временный (только при ветре, иногда значительной силы).

1. Статические конструкции, отпугивающие от огорода птиц и зверей, всегда представляют собой подобие человеческой фигуры. В них реализуется антропоморфизм как признак культурного пространства. На огороде такое пугало обычно стоит в одиночку, иногда встречается в сочетании с динамичными конструкциями. Может быть «мужским» или «женским»; «детское» пугало было зафиксировано в Каргопольском р-не Архангельской обл. и в Закарпатье. Огородники убеждены, что антропоморфное пугало способно воздействовать не только на птиц и зверей, но и на людей. Например, в Шацком р-не Рязанской обл. «русалкой» (так здесь называют и пугало, и ряженых), стоящей в огороде, пугали детей [2, 8]. В Данилове была зафиксирована версия сооружения антропоморфного пугала против воров, чужих людей: «Соседка поставила в огороде пугало, чтобы никто не залез [ночью]. А залез бы, так испугался бы человека» (зап. в 1996 г. от О.С. Гусева, 1937 г.р.).

*Соломенное («телесное») пугало.* К этому виду относятся антропоморфные конструкции, у которых из соломы (сена) и тряпок сформирована «голова» и «тело». По воспоминаниям даниловцев, соломенное пугало было «женским»: «На крестовине все это делалось. И голову соломенную тоже делают, да еще натянут тряпку какую-нибудь, сделают чучело. Платок женский повяжут там, наподобие такого сделают. Полностью из соломы, и руки. Еще лет двадцать тому назад соломенное пугало делали» (зап. в 1996 г. от В.М. Каргина, 1947 г.р.). Подобные сведения были получены в Любиме от Е.А. Пантелеевой, 1905 г.р. В Лешуконском р-не такое пугало встречается до сих пор. В нем оформлена голова, поэтому, по нашим данным, всегда рисуется личина. Сведения из Архангельской обл. свидетельствуют, что на них была надета лег-



Пугало с огорода в Данилове. 1996 г. Фото С.П. Бушкевич

На фотографии представлен самый распространенный в Даниловском р-не вид «бестелесного» антропоморфного пугала. Сейчас на огородах Данилова встречается самая разнообразная одежда пугала, однако, по воспоминаниям местных жителей, раньше на крестовину надевали шубу или фуфайку (то же в Любиме). Преобладание теплой одежды (пальто, куртки, фуфайки) наблюдается и сейчас. В Костромской обл. это преобладание выражено значительно сильнее. Легкая одежда принципиально изменяет тип конструкции. В отличие от зимней тяжелой одежды, которая станет раскачиваться только при очень сильном ветре, мужские рубашки, надетые на крестовину, колышутся при самом легком его дуновении. Чтобы усилить статичность конструкции, к манжетам рукавов рубашки прикрепили тяжелые железные грузила.



кая одежда. Это же можно предположить для других регионов, учитывая хрупкость материала, из которого делалась фигура. По внешнему виду соломенное пугало сходно с обрядовыми антропоморфными чучелами «зимы», «масленицы», «ведьмы».

«Бестелесное» пугало. В этом виде составной антропоморфной конструкции не оформлено «тело», не изображена и личина, поскольку на месте головы у такого пугала — горшок или банка, возможна зооморфная маска. По воспоминаниям жителей Ярославской обл., раньше на крестовину надевали тяжелую зимнюю одежду. Характерную черту «бестелесного» пугала представляет утверждение ярославцев и костромичей о его «чужом» происхождении: «раньше у нас его не было», «недавно его новоселы завезли» (ср. мотив «неместного происхождения» в представлениях о персонажах обрядового ряжения). На нескольких огородах Данилова были зафиксированы редуцированные формы такого пугала: во всех случаях на крестовине висела только одежда, голова никак не оформлялась. Форма, когда присутствует только верхняя часть пугала (горшок или шапка), встречающаяся в других славянских регионах [3, 529], в нашей коллекции отсутствует, хотя известно, что у русских горшок (кувшин, рукомойник), опрокинутый на кол, использовался для отгона хищных птиц [4, 64]. По своим характеристикам «бестелесное» пугало тяготеет к персонажам обрядового ряжения (отсутствие лица; зооморфные маски; частичное ряжение).

2. Динамичные огородные конструкции выполняют отпугивающую функцию, только когда они колышутся. Как отмечали даниловские жители, «если ветер дует, то шатается, а если вот тут и ветра-то не было совсем, то никакой пользы».

В этих конструкциях часто используется *ткань* от старой одежды, в Даниловском р-не — старая *посуда*. Лоскуты, ленточки, привязанные к колышкам, веткам деревьев, кольям забора, особенно популярны в последние годы на огородах, которые возникли на бывших колхозных угодьях. Их можно встретить в России, Беларуси, на Украине. В нашем собрании есть описание подобной конструкция из Замагурья (Словакия). Повсеместно на ягодные кустарники навешиваются куски ткани (пленки), нарезанные узкими ленточками так, что остается соединяющая их полоса материала. В Ярославской и Костромской обл. над грядками протягивают длинную веревку с привязанными к ней яркими лоскутками («*телефон*»). В этих же местах существует обычай после сватовства протягивать подобный «телефон» от дома невесты к дому жениха.

В Данилове иногда привязывают веревкой к шести *силуэт ворона*, вырезанный из черной пленки. Аналогичный прием с настоящей мертвой вороной используется для отпугивания хищных птиц в птицеводческой магии [см.: 4, 64].

По воспоминаниям жителей Ярославской обл., для отгона птиц от огорода к кольям и крестовинам привязывали веревкой веники.

К динамичному типу огородных конструкций относятся и *вертушка-трещотка* («меленка», «вертолетик», «ветряк»), которая предназначена отпугивать кротов. Сведения о них есть из Ярославской, Костромской обл. и бывш. Владимирской губ. Жители г. Любима ставят вертушки против птиц.

3. Кроме отпугивающих конструкций, на огородах Даниловского р-на встречаются конструкции *прикрывающие*. Это мужская и женская легкая *одежда* (кофты, рубашки, юбки, платья, халаты), распластанная поверх растений. Одежда прикрывает только часть дерева или кустарника. Гораздо эффективней в этой функции *нитки*: «Ниточки натягивали, как паутину ткём. Это на гряде или на деревьях закрепляем и натягиваем так крест-накрест. И они [птицы] не ле-

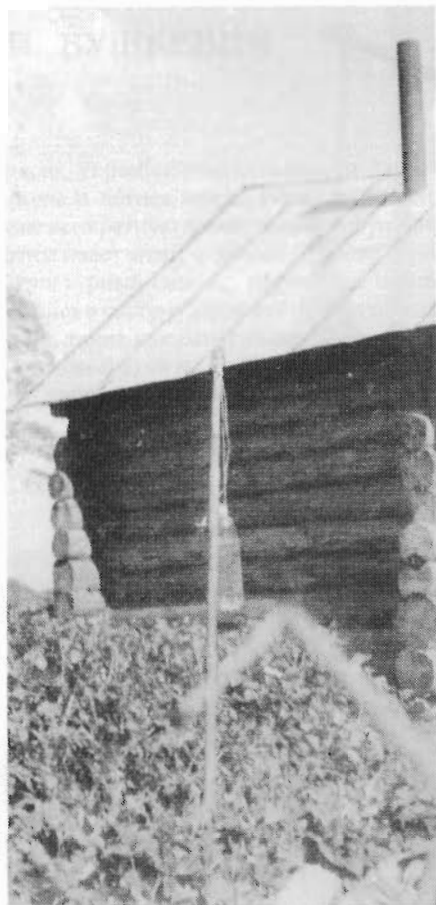


Огородное пугало от кротов. Владимирская губ. 1914 г. Фототека РЭМ. № 3307-98

Подобные конструкции, приводимые в действие ветром, до сих пор встречаются в Ярославской и Костромской обл.: «Это меленка, меленка называется, вертушка. Это для того чтобы кроты, ну крот обычно под землей... Звук по палке проходит в землю, и крот в этом месте не ходит. Это вот против кротов, землероек» (зап. в Данилове в 1996 г. от В.М. Каргина).

Представления о том, что ветер может отпугивать кротов, возникли из семантического сближения глаголов \**duiti* 'дуть' и \**duiti* 'вздымать', характерного для славянских языков, при этом 'бранная слово-производная активность может быть отмечена именно для \**duiti*, ср. суффиксальные производные \**duxъ*, \**duša*...' [5, 166]. Свойство крота поднимать землю на огороде осознается как его способность дуть. В Карпатском регионе эти представления фиксируются на лексическом уровне: «Сячэни кости закопували там, де кыртовына дўла на городи»; «Луску з яець сячэных кыдали на грэдкы, абы не дўла кыртовына» (зап. в с. Тисов Долинского р-на Ивано-Франковской обл. в 1993 г. от Н.Ф. Михайлега, 1911 г.р.); «Нэ можна класты кудэлю на стив, бо крты надује на поли, таки купкы нароје»; «Шапку нэ можна на стив проты кртыны, абы зэмлю нэ дўло» (зап. в с. Пилипец Межгорского р-на Закарпатской обл. в 1991 г. от А.А. Кись, 1928 г.р.).

Способность дуть так, что даже земля поднимается, приписываемая кроту, используется в народной медицине. Считается, что тот, кто задушит крота двумя пальцами, сможет, подавив им горло больного, вылечить болезни, затрудняющие дыхание [6, 54]: производится как бы отбирание этой способности у крота и перенос ее на больного.



Отпугивающие конструкции динамичного типа с огородов Данилова. 1996 г. Фото С.П. Бушкевич

Посуда в качестве огородного отгонного средства зафиксирована только в Даниловском р-не. Вот как объясняют там принцип действия конструкции: «Висит бутылка [пластиковая] специально, отпугивающая птиц. Ксимит она, от ветра стучат по палочке, и они не подлетают близко». Недалеко от с. Серета мы видели в небольшой деревеньке установленный посреди огорода высокий шест, к верхушке которого был привязан чайник, колышущийся на ветру. В местной традиции шум, создаваемый битьем о посуду, используется также для отгона бури, града: «Когда идет туча, люди брали кастрюли, сковородки, все, что гремело, и отпугивали ее» (зап. студентами Черкасского пединститута в 1988 г. от А.В. Симоновой, 1912 г.р.).

Посуда, которая встречается в разных огородных отгонных конструкциях (горшок, кастрюля, чайник, консервная банка, банка из-под краски, пластиковая бутылка), имеет общий семантический признак. Для отгона птиц используются только сосуды и крышки к ним. Причем даниловцы не привязывают на огороде небольшие сосуды, которыми обычно черпают из больших. Ни помятые жестяные или растрескавшиеся эмалированные кружки, ни ковши, ни половники нам не встретились, хотя форма этих предметов гораздо более удобна для привязывания, чем, скажем, у консервной банки. Вероятно, в этом фрагменте традиционной культуры для выбора посуды существенным оказалось противопоставление признаков «набирающий—разбирающий» (сосуд—прибор), причем мелкие сосуды причисляются к классу «приборы». Как известно, в русской культуре деревянные сосуды для черпания по форме уподоблялись птицам. Такой же образ предметов, которыми черпают, мы находим в народных загадках: «Вокруг пролубки все голубки» (ложки вокруг горшка); «Сорока под пыл летала» (половник). У южнославянских народов на уподоблении столовых приборов птицам строятся некоторые приемы апотропейной магии. Например, в Сербии после рождественского ужина хозяйка связывала соломой вилки и ложки со словами: «Завязываю клювы ястребам, воронам, сорокам и прочим хищникам, чтобы они не хватили моих цыплят» [7, 121]. В связи с этим становится понятным, почему в качестве апотропейного средства в русской традиции так часто встречаются кувшин, чайник и рукомойник (их современный эквивалент — бутылка). Поскольку черпание из этих сосудов не предусмотрено вовсе, их символика строится на отсутствии коннотаций со столовыми приборами и соответственно с птицами (вредителями).

зут, бояться запутаться в них. Вот еще когда черноплодка рябина **поспевает**, ее так всю нитками обпугаешь — это мешат им» (зап. в Данилове от В.М. Каргина, 1947 г.р.). В современной практике и в России, и на Украине плодовые деревья прикрывают от птиц старым *тюлем*. В Вохомяковом и Павинском р-нах Костромской обл. на ягодные кустарники и небольшие деревца набрасывали *сети*. Сеть — единственный предмет, который после того,

как огородную конструкцию разберут, продолжают использовать в утилитарных целях — для ловли рыбы.

#### Литература

1. Байбури А.К. О жизни вещей в народной культуре // Живая старина. 1996. № 3. С. 2–3.
2. Слепцова И.С. Из рязанского этнодиалектного словаря: Русалка // Живая старина. 1996. № 4. С. 6–8.
3. Славянские древности: Этнолингвисти-

ческий словарь. М., 1995. Т. 1.

4. Бушкевич С.П. Из словаря «Славянские древности»: Птицеводство // Славяноведение. 1994. № 5. С. 58–66.

5. Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд. М., 1978. Вып. 5.

6. Чубинский П.П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. СПб., 1872. Т. 1.

7. Мijatовић С.М. Обичаји српског народа из Левча и Темнића // Српски етнографски зборник. Београд, 1907. Књ. 7.



«Детские» пугала из с. Архангело Каргопольского р-на Архангельской обл. 1995 г. Фото А.Б. Мороза



Куклы в окне дома в д. Карпово Павинского р-на Костромской обл. 1996 г. Фото И.А. Морозова

Для русской системы огородничества «детское» пугало можно считать новацией, по крайней мере, в нашем собрании таковых больше нет. Однако для других восточнославянских регионов субститут ребенка в отгонной функции вполне уместен на огороде. Такие данные были зафиксированы в Украинских Карпатах: «Обы заяец не йшов по капусту, жоны робылы куклы (50 см), 5—6 на дараби [грядке]. Звије, як дитыну, бьольш як дивчат робылы. И заяец того ся боял» (зап. в с. Черный Поток Иршавского р-на Закарпатской обл. в 1993 г. от Ю.А. Иванчо, 1907 г.р.); «На городи, де файный чеснок та цыбуля, то куклы робылы (30—40 см), дивча, обы на то позырали [чтобы не сглазили]» (зап. в с. Черный Поток в 1993 г. от А.И. Бодак, 1928 г.р.). В с. Синевир этой же области тряпочных кукол ставили от сглаза в грядку с чесноком. Похоже, аналогичный смысл имеет и широко распространенный у восточных и западных славян обычай выставлять кукол в окнах домов. Как и пугала из Каргопольского р-на, они локализованы на границе между «своим» и «чужим» пространством (ср. обычай оставлять младенцев во время полевых работ на краю поля).



Пугало «бестелесного» типа из д. Карпово Павинского р-на Костромской обл. 1996 г. Фото И.А. Морозова



Пугало «бестелесного» типа с маской медведя из Лешуконского р-на Архангельской обл. 1983 г. Фото О.А. Пашиной

В Ярославской и Костромской обл. «бестелесное» пугало всегда представляет собой «мужскую» фигуру. Так, по крайней мере, его оценивают местные жители, и добавляют, что «всегда ставили мужское пугало». Только на одном огороде в с. Серета Даниловского р-на в паре с мужским стояло пугало, одетое в женское платье. Огород принадлежал одинокой старушке, на хозяйстве у которой никогда не было мужчины. Это единственный случай, когда на одном огороде стояло больше одного антропоморфного пугала. В Лешуконском р-не Архангельской обл. встречаются как «женские», так и «мужские» составные антропоморфные конструкции.

Вместо головы в таких конструкциях насаживается или железная банка, или шапка «с ушами», или кастрюля; в Костромской обл. обычно опрокидывают горшок. В Ярославской и Архангельской обл. маленькая «голова» пугала может быть сделана из белой тряпки (пленки), накрученной на верх колышка и обвязанной снизу веревкой. На фотографии из Лешуконского р-на Архангельской обл. запечатлено пугало с маской медведя, позаимствованной из реквизита ряженых.

## Из воспоминаний Н.И. Толстого

19 февраля и 5 марта 1995 г. по «Радио России» прозвучала передача «Дым отечества». В замечательной программе Елены Владимировны Дуловой «Листья и корни. Славянский лексикон» Никита Ильич рассказывал о судьбе своей семьи после революции и о своем детстве и юности в Сербии. С разрешения автора передачи мы публикуем фрагменты этих воспоминаний.



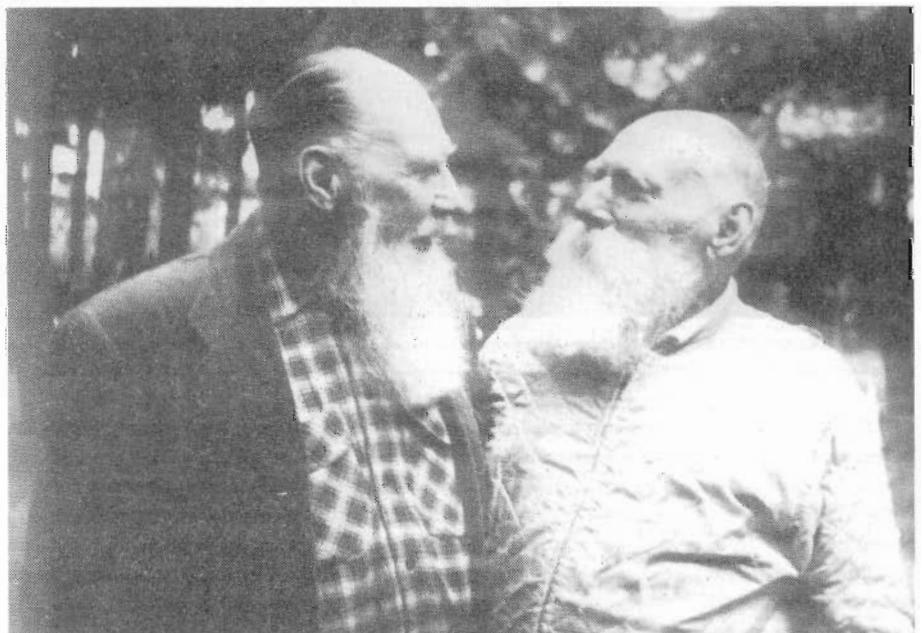
Илья Львович Толстой (1866–1933)  
«в черкесске»

Толстовская семья всегда была большая и многолюдная, но семья Льва Николаевича была, пожалуй, самая большая в истории толстовского рода. Было тринадцать человек детей. Ну, а вот у второго сына Льва Николаевича, моего деда Ильи Львовича, было восемь человек детей. И старшая дочь была Анна Ильинична, это была первая внучка Льва Николаевича. Моя бабушка была Философова, тоже из довольно известной семьи, — Софья Николаевна, и она березла Толстых, она вывезла Толстых из Москвы во время гражданской войны. Это тоже сразу не расскажешь. К сожалению, мой дед бросил семью, или как-то они разошлись, я не знаю этих подробностей. Он был уже не молод, он воевал даже в Дикой дивизии, у нас есть такая фотография, где Илья Львович в черкесске, она висит у нас на даче, и я все боюсь, что залезут и своруют... Так вот Илья Львович уехал в 16-м году в Америку. Бабушка осталась в Москве, а ее дети уже воевали — это мои дяди. Старший был Михаил Ильич, артиллерист, попавший в австрийский плен, трижды бежавший из австрийского плена и на третий раз сбежавший. Второй сын, Андрей, был лейб-гвардии драгунского полка, воевавший в Первой мировой войне, получивший Георгия и Георгиевское оружие. Мой отец был широким офицером, окончившим в

16-м году Морской корпус и в войне мировой не участвовавшим, потому что он был на Дальнем Востоке. И, наконец, был Владимир Ильич, который был кадетом и по молодости лет тоже в Первой мировой войне не участвовал. Еще была младшая дочь Вера, которая жива до сих пор и живет во Флориде, в Америке. Вот она тут приезжала, когда два года тому назад был такой семейный Толстовский съезд, очень хорошо сохранила русский язык (это не удивительно), но как-то и русский нрав, русский характер, который уж скорее мы здесь понемножку утрачиваем под грузом разных неприятных событий. Но это типично для эмиграции. Земли нет, родины нет, значит, надо сохранять все, что осталось, что вывезли в душе. Надо сохранять обычаи, надо сохранять не только, скажем, праздники и т.п., но обычаи просто домашние — надо сохранять еду, надо сохранять одежду, какие бы моды ни шли, ну, это, может быть, особый разговор, но — надо сохранять дух. Что кстати и сохранялось и в Париже, и в Белграде, и в Харбине и во всех центрах русской эмиграции. Но вернемся все-таки к Толстым. Возьмем Сергея Львовича, который жил в Ясной Поляне, с матерью до смерти Софьи Андреевны, потом жил в Москве. Он был композитором, он помогал в издании 90-томного

собрания сочинений Льва Николаевича — до сих пор мы не имеем ничего подобного. А Сергей Сергеевич, он воспитывался в Англии, он принадлежал к таким «интеллигентным» Толстым, в то время как Ильичи, т.е. сыновья Ильи Львовича, они были такие «мужиковствующие» Толстые. Но не по своему поведению — они могли очень хорошо вести себя в салоне и с удовольствием, а как бы по духу. Ну, вот также сохранялась традиция, что если идти копать с крестьянами, то с утра и до поздней ночи — а не так, что пойти покосить и бросить, это считалось баловством и просто было запретно — тогда не берись за косу. Ну, Толстые могли в мужском обществе даже какое-нибудь крепкое словцо сказать, не ради этого словца — ну, такая обстановка. В особенности мой отец, который служил на флоте, он это мог, но при мне никогда не говорил, это я только слышал, что отец может, а так он себе не позволял этого.

Ильичи собрались в Москве, когда уже началась гражданская война, и моя бабушка Софья Николаевна как бы вывезла Толстых — вывезла Михаила Ильича, Андрея Ильича, Владимира Ильича, тетю Веру и мою мать. А с моей матерью накануне отец обвенчался в Москве в закрытой церкви — это было уже последнее



«Ильичи» — братья Илья Ильич (слева) и Владимир Ильич Толстые. Вербилки. Середина 1960-х годов



С родителями — мамой Ольгой Михайловной и отцом — Ильей Ильичом. Югославия. 1924 или 1925 г.

венчание, — которая была на углу Денежного переулка и старого Арбата, сейчас там выстроили здание МИДа. Даже не было, собственно говоря, никакой брачной ночи, потому что отец в ту же ночь не пожелал вместе с Толстыми ехать на юг, а стал пробираться на Волгу, где уже появлялся Колчак. Ну, вот он после трех выводов на расстрел, потому что там были какие-то беспогоныки, и красные, и зеленые, и вообще непонятные люди, он все-таки добрался до Волги. Все оказались в Белой армии, таким образом, все четверо брата. Мой отец плывал на пароходах вооруженных на Волге, потом вошел в Сибирь. Он был личным адъютантом полковника Каппеля, мы его знаем по фильму «Чапаев», таким опереточным кадрам психической атаки, но это, действительно, были ударные отборные части, во многом состоящие целиком из офицеров. Каппель погиб, мой отец был брошен в тифу в Иркутске, ну, его нашли там, какая-то сестра милосердия из бывших гимназисток, и привезли на вокзал в Иркутск. И вот так, без сознания его вывезли в Харбин. Но вообще тесен мир! Когда отца вносили в вагон, тогда этим же поездом или чуть ли не в другом купе ехала Наталья Иосифовна Ильина. Она это очень хорошо помнила, она это рассказывала отцу.

Еще трое сыновей, моя мать, которая тем самым была членом семьи, и тетя Вера, и бабушка — они попали в деникинскую эвакуацию, скорее говорили — новороссийскую эвакуацию, и оказались потом в будущей Югославии. Трое сыновей остались. Дело в том, что старший, Михаил, умер от тифа, тиф тогда очень косил, — артиллерист. А второй, Андрей, любимым,

все Андрея страшно любили, считали, что он стержень семьи, вот этой, второго что ли колена, и Андрей, уже когда брали цепи Перекоп, — мы теперь знаем, что это брали не красные даже, а махновцы, — он встал во весь рост над окопом, одной ногой на один край окопа, другой — на другой, и в упор из маузера расстреливал наступающую цепь, и конечно, получил пулю в живот, упал на своего брата младшего, Владимира. На этом все кончилось. Это своего рода самоубийство, но как человек верующий он не мог это сделать. Я сам был на фронте — состояние боя приводит человека к какому-то другому совсем поведению, с одной стороны, очень собранному, а с другой стороны, без каких-то раздумий и сентенций, требующему моментального решения. Так что тут трудно сказать. Остался тогда в Крыму только Владимир Ильич. Вообще-то от драгунского полка оставалось уж очень мало — это так называемые старые царские полки, которые были в Белой армии. Ну, по численности это был там эскадрон, два эскадрона, но все-таки понятно, что они хотели быть друг с другом, и понятно, что часто бывало знамя полка. Вот я помню, было много старых царских знамен в Белграде в церкви. По большим праздникам их расчехляли и так висели знамена суворовских времен.

Ну, что же, если уж говорить о моей семье, ну, вот осталось у моей бабушки, очень милой и очень тонкой, образованной, осталась на руках дочь, невестка, и потом их нашел Владимир Ильич, потому что почти все после тяжелых этих лагерных дней в Галлиполи или на Лемносе, почти все оказались в Сербии. Но мой отец

долго не появлялся. Он появился только в конце 21-го года. Думали, что отец погиб, потому что во время революции разные такие газетки выходили случайные, вроде как сейчас, и в одной из газет было написано, что в Омске, в 19-м году, тогда-то и тогда-то расстрелил лейтенант граф Толстой. Тут сомнений как будто не было. Но все-таки, конечно, и у бабушки, и у моей матери была надежда, которая умирает последней. Но вот она оправдалась. Отец был в Шанхае после Харбина, в русское общество пароходства и торговли мой отец навмается матросом, чтобы любым способом попасть в Европу. Но это все дорого и трудно. И он попадает в Италию, в тот период, когда Муссолини брал власть. Мой отец был лихой, он просто разузнал, что его мать, его супруга, его брат, его сестра — в небольшом городишке сербском, задунайском живут. Городок назывался Србобран, т.е. «защитник сербов». И тут очень интересно мать рассказывает: такие пустынные улицы, полдень такой, солнечный, как бы пыльный, и вот она видит, что какой-то русский офицер идет, далеко, в глубине улицы. Она поспешила к нему в надежде что-то узнать об отце. А это был сам отец. Так воссоединились мои родители.

Я явился из небытия через два года в этих задунайских сербских землях, в таком милом городке Вршац, где было очень много русских, очень много русской ин-



В русской одежде. Конец 1920-х годов



Никита Толстой (справа) со школьными товарищами. Начало 1930-х годов

телигенции, но где было всего 30 тысяч жителей. Но был и театр, такой очень культурный городишко. Нас, моих родителей хорошо принял тогдашний король Александр, который сам был паж, окончил пажеский корпус. Кроме того, всем известно, что Россия, не подготовленная к Первой мировой войне, вступила в войну, потому что Австро-Венгрия, а потом Германия напала на Сербию, т.е. защищая единокровных, единоверных сербов. Сербь это помнили и, приняв довольно большое число русских эмигрантов, в основном это были военные, интеллигенты, профессора, они дали возможность жить. И что самое главное — они дали возможность учиться. Были две русские гимназии, было три кадетских корпуса — это для русских. В общем это была как бы ответная благодарность. У сербов была сильно выбита интеллигенция Первой мировой войной. Потери Сербии тогда были ужасны. А интеллигенция сербская поголовно пошла воевать. И вот русская интеллигенция во многом возместила эту зияющую пустоту. Давайте так говорить, просто: во-первых, известно, что эмиграция послереволюционная — это было два миллиона, из них не менее полутора миллионов, а я думаю, что больше, — это были люди интеллигентные, с высшим образованием, офицерское образование было замечательное. Белград довоенный был не-

большой город, благоустроенный, двести тысяч жителей. Из них было сорок тысяч русских: во-первых, это получается, что каждый пятый был русский, а во-вторых, это была интеллигенция. В Париже было двести тысяч русских. Париж был, конечно, и духовным центром, и культурным центром, и писательским центром. Как и Харбин, Харбин был почти русский город. Легче там было создать мини-Россию. И вот у нас, например, был свой МХАТ, не то что придуманный МХАТ — полный состав труппы, который выехал за границу и остался педиком за границей, кроме Качалова — Качалов вернулся. Они не могли, конечно, играть на сербской сцене, потому что нужно было знать язык в совершенстве. Но они были все в общем благополучно устроены — заместителями главного режиссера или консультантами в сербских театрах, но им всем хотелось все-таки остаться труппой, им всем хотелось играть мхатовские вещи вместе. И они играли. Был Русский дом, была хорошая сцена. Не хватало статистов, но были гимназисты, и мы с большим восторгом принимали одноклассника, выходящего там, скажем, лакеем, чем Веру Греч или Павлова, которые играли главные роли. Было много художников. Был даже союз писателей, писатели были молодые, скромные, но это, наверное, требует особого разговора. Первый съезд, и единственный, рус-

ских писателей за границей проходил в Белграде.

Это особая тема и интересная тема, но в эмиграции почти не было русских крестьян. Эту крестьянскую среду нам заменяли казаки. Казаки все-таки это «особая статья». Ничего не скажу плохого, а сказал бы только хорошее о них, в особенности в условиях эмиграции. Но с другой стороны, это все-таки не настоящее русское крестьянство, а нечто иное. И вот первого крестьянина, куринина, которого я увидел, это был монах, который пришел с Афона собирать милостыню. Мне было лет семь или шесть. При этом он не должен был, если ему давали деньги, на себя истратить ни динара. Ни копейки, говори по-русски. Поэтому ему кто-то давал кров и кто-то его кормил, и он только оставлял такие маленькие иконки на шелку, они долго у нас были. Это был, как я сейчас могу понять, относительно молодой человек, ему было 35-34. Он пришел пенком с Афона, это тоже естественно. У него была такая борода, черная с редкими, крепкими такими прожилками седины. И вот он молился, и очень это меня интересовало. У нас почти нигде было ему предложить спать. У нас был интересный такой гарнитур — бидермайер, уже сильно распатанный, обшарпанный, и был такой полу-круглый диванчик. И вот он помолился, лег, а меня все-таки разбирало любопыт-



С отцом на улице Белграда. Середина 1930-х годов

давно не носили кос вокруг ушей, сербки никогда не носили муфт. А все это сохранилось до самой войны, до сорок первого года. Русские одевались по-русски. Мы имели русскую гимназическую форму: серая гимнастерка, серые брюки, серебряные пуговицы. Гимназистки имели такую же форму, как наша школьная недавно, коричневая с черным передником каждый день и белым передником в церковь или на праздник. Люди носили форму — генералы носили генеральскую форму. Мне так и казалось, в детстве, конечно, что если он генерал, то он на всю жизнь генерал.

Было две гимназии — мужская и женская. Была русская школа плюс несколько кадетских корпусов в провинции. Два института благородных девиц. Моя двоюродная сестра, которая сейчас живет на Женевском озере во Франции, в Тоно, вот она кончала институт благородных девиц. Церковь, конечно. Вокруг церкви вся эмиграция объединялась, церковь объединяла людей разных политических взглядов, разного происхождения, разного нрава, и там была такая семья Тарасевых, она и сейчас жива. Отец Виталий, первый священник, молодой тогда, он служил в Белграде, в Иверской часовне (русские эмигранты, как только здесь, в Москве, Иверскую часовню разрушили, она была небольшая, они тут же построили на русском кладбище такую часовню). И вот я там даже прислуживал, с этого начиналось мое вхождение в церковь. А сейчас это Московское подворье, и там служит протоиереем сын этого отца Виталия, уже скончавшегося, отец Василий [отец Василий скончался в мае 1996 г. — С.Т.]. Была церковь гимназическая. В гимназической церкви, я сейчас с благодарностью вспоминаю, служил мой учитель закона Божьего отец Георгий Флоровский...



Белград, ул. Захумска, 42. Н.И. Толстой во дворе дома, где до войны жила его семья. Май 1995 г.

ство. И вот я вижу — он лежит, и у него дырки на пятках и на носках. А меня с детства митт, очень ругала, когда у меня были дырки, говорила: «Как тебе не стыдно, ты мне скажи, а ты ходишь с этими дырками, а мне потом штопать». И меня отучали от этого, и я считал, что дырки — это очень нехорошо. А тут я думаю — такой святой человек, и дырки на пятках! Такие вот детские воспоминания.

Это была русская традиция, мы все были одеты по-русски. И это мне тоже очень памятно. Я могу сказать, что я впервые влюбился в одну из святых ночей, в пасхальную ночь. Мы вышли на улицу с мамой, с папой и гуляли по большой улице. И шла девушка с кем-то, и я в нее влюбился, хотя я даже ее не рассмотрел. Она была по-русски одета. Сербки, например, не носили длинных кос, сербки не носили кос вокруг головы, сербки уж по-



С дочерью Анной у Иверской часовни на Русском кладбище в Белграде. Май 1995 г.

Нужно рассказать о совершенно замечательном человеке. Русскому языку нас учил Николай Александрович Чернышев, потомственный учитель гимназии и потомственный «русак» — учитель русского языка назывался *русак*. Это был необычно-



Одноклассники. Никита Ильич Толстой и Светослав Николаевич Заболин (внук историка И.Е. Забелина). Москва. 1992 г.

венный человек, но только это я сейчас могу оценить. А когда он был нашим учителем русского языка, как раз мы его воспринимали как самого обыкновенного и очень милого человека. А судьба такова: он социал-демократ и большевик, в Первую мировую войну добровольно пошел на фронт и был тяжело ранен. А потом происходит революция, ему прощают, что он был оборонцем, не поступал, как партия велела, не был пораженцем, и он попадает в Наркомпрос в 18-м году, но его как-то не устраивает все, что он видит. И он бежит к белым, но оружие в руки не берет и в Белой армии не воюет. И попадает в эмиграцию и в эмиграции в общем от своих взглядов, социал-демократических и большевистских, не отказывается, но оборонцем остается до конца своей жизни. Немцев он не переносил во время войны, он сапожничал тоже, отец его научил сапожничать. Он пришел и говорит: «Ну как же жить, Илья Ильич, чем?». «А вот, — говорит, — Николай Александрович, видите, как я живу, вот старые сапоги чиню». И он тоже во время войны чинил. И после войны он еще был жив, в сороковые годы. Он стал издавать такие маленькие учебники русского языка для сербов. И сербы начали учить. И вот он, почему я вспомнил, он приглашал нас к себе, ставил радио и всегда включал Москву. И мы слушали Москву, разучивали с ним песни, а потом мы пели вместе и «Интернационал» — с удовольствием, и «Боже, царя храни» — также с удовольствием. По радио были иногда и глуповатые песни, какие-то очень деланные. По радио, например, помню, я разучил что-то вроде «Памяти героя поздно порою звезды на площади горят. Синею звездой взвился над землею в небо советский стратостат. Тем, кто в небо грозный путь провел, будет сменой ударный комсомол. Стратосферы ледяной тираж будет наш, наш, наш». Но мы это все всерьез принимали. Но все-таки как-то эта песня не привилась. А вот «Гоп со смыком» был! [Поет:] «Родился на Подоле гоп со смыком. Славился своим басистым рыком. Глотка была так здорова, что ревел он, как корова. А врагов имел он сто со смыком. Глотка была так здорова, что ревел он, как корова. А врагов имел он сто со смыком. Так слушайте же вы меня, друзья. Гоп со смыком — это буду я. Ремеслом избрал я кражу. Из тюрьмы я не вылажу. Каторга скучает без меня!». Ну и так далее.

В центре Белграда на эмигрантские гроши, но с помощью все-таки югославского правительства был построен большой многоэтажный дом, который официально назывался Русский дом памяти Государя Императора Николая Второго. Но мы все его просто называли Русским домом. Он

до сих пор стоит. Перед ним березки росли — единственное место в Белграде, где росли березки. Там была замечательная библиотека, которую Фирюбин потом сжег, не знал, куда ее девать. Фирюбин был уже советским послом, это попало в советские руки... Но тут Ленинка не принимала, вагон не давали, что делать, а все эмигрантская литература, ну и сожгли. Вот у меня есть случайно книга, которую я держал в руках, будучи гимназистом. Евразийская книга как раз, я очень увлекался евразийством тогда.

В общем что-то от старой гимназии было, когда мы созревали. Конечно, мы были очень еще молоды и глупы, но чувствовали себя взрослыми и умными. Я как раз не чувствовал себя умным.

Были такие мелкие, невинные, как я сейчас понимаю, грешки. Перед началом занятий и когда кончались занятия, мы читали молитву. У нас в углу висела икона, хорошая русская икона. У нас стояла большая икона рядом с директорской — Владимира Святого, всегда горела лампада. И там в день св. Владимира, это был день русской культуры в эмиграции, всегда служили молебен. А тут у нас в углу висела икона. И когда мы читали молитву, дежурный читал молитву, то тогда все русские наши учителя, и сербы некоторые, православные, поворачивались лицом к иконе и крестились тоже. А был у нас один серб, который при этом оставался за кафедрой и лицом к нам, не поворачиваясь к иконе и не крестился. И он меня слегка бесил. Думаю — серб, православный и так себя ведет. И я решил ему отомстить, то есть не отомстить, а... Когда я был дежурный, и когда мне нужно было прочесть молитву, я вышел вперед как полагаются, стою перед ним, перекрестился и прочел: «Птичка божая не знает ни заботы, ни труда, хлопотливо не свивает долговечного гнезда...» ну, как молитву, таким молитвенным тоном. Потом я кончил, он чувствует, что что-то не то, и говорит: «Ел готово?», т.е. готово ли, кончил ли? Я говорю: «Готово». Он повернулся и вышел, я тоже. И тут я думаю: «Господи, вот мне всыпят за это дело, что я наделал!» Проходит день, проходит неделя — ничего. А у нас еще латынь была. Это уж через год, чуть ли не в седьмом или восьмом классе. Директор читал латынь. И там это «консекуюцию темпорум» и надо, значит, эти тексты, там Овидия или Цицерона, переводить и грамматически [разбирать], и я стою перед классом, это так мы всегда отвечали, перед директором, и путаюсь в согласовании времен. А директор так лысину свою почесывает и говорит: «Да-да, это тебе не «птичка божая»!» Вот таким образом я узнал, что директор все знал, но решил меня пощадить. Но это для меня самого

тоже было неожиданно, я таких штук не выкидывал, я вообще не любил хулиганить в классе.

Я очень любил поэзию, и память у меня была хорошая. Но вот это все было в библиотеке, в нашем распоряжении. Отдельно была гимназическая библиотека, великолепная библиотека. Такой там был Борис Александрович Велихов, ее вел, сам хороший математик и педагог. Он нас очень любил и нам помогал, когда нам было трудно по алгебре, по математике, и он нам всегда и задачи решит, и придумает такие четверостишия, чтобы легче запомнить. Я помню такое: «Объем шаров зубри, кто туп. Четыре третых пи эр куб». Тут уже не забудешь. В этом же доме была театральная студия с довольно известной личностью. Был такой Черепов, но повторы, у нас были мхатовцы. Белградский балет был создан русскими. Опера была создана русскими. Была студия художников. Я еще помню совершенно великолепную в 30-м году выставку русских художников. Обычно все забывают, в свое время это даже умалчивалось, что помимо союза русских писателей за границей, был союз русских художников, и во главе его был Илья Репин. Он считал себя эмигрантом, жил в своей Куоккале и тогда, я помню, целый зал Репина. На меня еще большее впечатление произвел зал Малявина. Потом Богданов-Бельский, такой чистый передвижник, тоже почти зал был. И парижские замечательные художники — Ларионов, Гончарова. Но мы ходили на выставки. Это было очень доступно. А гимназистам вообще это все было бесплатно, почти всюду. Я был завзятый театрал.

Была такая гимназическая опера «Иванов Павел», чрезвычайно популярная в России до революции. Я еще встречал людей, когда я попал в Россию в 45-м году, которые прекрасно знали «Иванова Павла». А я видел все-таки эту оперу, потому что... Она как бы шутивная опера, но не оперетка тоже. Я видел ее на сцене Русского дома в Белграде. «Иванов Павел» — это гимназическая опера о том, как не очень прилежный ученик засыпает и видит сон. И во сне экзамен, и приходят его экзаменовать все его педагоги; он надеется только на шпаргалку, ну и в конце концов он проваливается. И вот я запомнил хорошо словесника, естественно. Словесник был всегда мишенью всяких насмешек. Словесник пел:

Каждый знает букву ять,  
букву ять, букву ять.  
Где и как ее писать, да, писать, да.  
Вот вопрос извечный,  
вопрос извечный, вопрос извечный.  
Ведь неудобно же, конечно,  
писать корову через ять.



Хором:

Гнёзда, сёдла, звёзды, цвёл,  
звёзды, цвёл, звёзды, цвёл,  
Цвёл, надёван, приобрёл, приобрёл, да.  
(это всё исключения с ятем).

А тут географ:

А эти меридианы, меридианы,  
меридианы  
На части делят наши страны,  
да, наши страны, господа.  
Дует на море циклон,  
да, циклон, да, циклон.  
Попадает на Цейлон, на Цейлон, да.

Вот такого типа. А потом вопросы:

Ну, Иванов, отвечайте.  
Не робейте, начинайте.  
Покажите Ваши знания  
Насчет знаков препинанья.

Это словесник. А потом историк:

И в конце какого века  
Был основан город Мекка?  
И какие папиросы  
Курил Фридрих Барбаросса?

А физик или математик говорил:

Сколько ведер из бассейна  
Можно вычерпать портвейна?

Ну, он пользуется шаргалкой. Шаргалка ему говорит одно, он мелет другое, и тогда в конце концов все педагоги понимают, что он ничего не знает. А шаргалка до этого за ним пряталась. Он стоит такой, в гимназической форме, а она такая изящная, маленькая. И вот тут она бросается, потому что они хотят ее поймать, она бежит, они срывают с нее эти бумажки — вместо юбочки у нее бумажки, шаргалки — и кричат:

Шаргалка, ах ты нахалка,  
Чего залезла к нам сюда?  
Держите, ее вяжите,  
На части рвите, господа!

И рвут это все с большим азартом. Во всяком случае хорошие артисты так делали. А Иванов Павел потом куда-то проваливается.

Были и свои, эмигрантские пьесы: «Внимание, господа, я творю» — о том, как вдруг в эмиграции все смогли поехать в Россию, и было такое панно, фотография: как бы белградский вокзал, и все собираются в Россию, и голос говорит: «Новой России, настоящей России такие люди не нужны».

Потом эмиграция вся, предчувствуя войну или даже уже хлебнув войны, она вся разделилась очень четко на оборонцев и пораженцев. Оборонцы считали, что какая бы ни была власть в России, нужно защищать страну — проблема, так сказать, целостности страны и преданности своей стране: страна вечна, а власть преходящая, поэтому в случае нападения на страну, в случае войны, раздумывать не надо и нельзя, преступно, греховно, с какой стороны быть. Ну, а другие, пораженцы, считали, что власть так сильна, настолько бесовская, что только поражение страны, полный развал приведет к нужной власти, нужной идее. И еще раз русские эмигранты или их дети оказались и на одной, и на другой стороне. Вот так я оказался в Красной армии, сначала в партизанах, а потом в Красной армии. Хотя здесь не было предательства белой идеи, потому что белая идея возникла после Брестского мира — до этого, как Вы знаете по «Краткому курсу» истории партии, который нам всем памятен, было «победное шествие советской власти» и вот только, не приняв Брестский мир, не приняв первого раздела России, который был в Бресте (Троцкий подписал все это), вот только так и возникла Белая армия. Белая армия не столько воевала с большевиками, вообще идея Белой армии, единственный лозунг Белой армии был «Россия единая, великая и неделимая».

Была проблема языка. И в этом отношении мои родители твердо поступали — они до пяти лет меня не выпускали во двор и вообще не допускали общения с сербскими детьми, не из недоверия к этим детям, дети — всюду дети и очень милые, а для того, чтобы закрепился русский язык. И вот только после пяти лет началось общение мое с сербскими детьми. Вообще если говорить, по-русски или по-сербски я говорил в эмиграции, то по-русски я говорил 80 процентов времени и не менее 20 процентов по-сербски. Наша гимназия была классической, но за усечением греческого, о чем я очень сожалею, но она имела еще все-таки некоторую модификацию, она имела высшую математику (анализ бесконечно малых, аналитическую геометрию), потому что в основном хлеб насущный русские эмигранты имели, когда они шли не на гуманитарные факультеты. А я не успел [поступить в университет], потому что война началась с неожиданной и жесточайшей бомбардировки 6 апреля, через 12 дней она кончилась, в мае я закончил гимназию, уже когда немцы оккупировали Белград. Но все было тихо, партизанское движение началось после нападения на Россию. Я помню экзаме́н на аттестат зрелости и в особеннос-

ти мне запомнились темы наших сочинений. Мы должны были писать по математике очень сложные, ну, решения задач, а по-сербски мы должны были написать сочинение, которое было озаглавлено «Рат и мир. Размышления», т.е. «Война и мир. Размышления». А по-русски была такая тема: «Эпоха смут была всегда великим уроком для русской земли. В подобные эпохи народ готовит себя для дальнейшей плодотворной государственной деятельности» (Владимир Соловьев). В те годы мне было 17 лет, ну я скорее внутренне был готов, я боюсь, что будет это как-то пышно звучать. Дело в том, что как я сейчас понимаю, здесь, в России не так чувствовалось приближение войны, как это чувствовалось в Европе. И здесь не так понимался Гитлер, вообще опасность нацизма, расизма, дранг нах остен, как это было в Европе. Даже потом вдруг неожиданный германо-советский пакт и все прочее. А там война надвигалась, и уже с начала 30-х годов были дискуссии — с кем будет русская эмиграция в случае войны с Японией, в случае войны с Германией. И вот еще в 33-м, если я не ошибаюсь, году выступал Петр Бернгардович Струве на таком очень многолюдном собрании и призывал — с таких, пораженческих позиций. И вот как раз основным оппонентом Петра Бернгардовича был мой отец, с оборонческих позиций. Это, действительно, имело глубокие корни, с другой стороны, я принадлежал уже к поколению сыновей, а не отцов, мы были очень настроены не революционно, но все-таки решительно. Думаю, что это почти последнее поколение было вообще в русской интеллигенции, где очень четко ощущалось «отцы и дети». Я тут не вижу этого, это как бы литературное понятие, а в эмиграции это было очень четко. Винали наших отцов, даже доблестных офицеров или ученых, что мы родились русскими, мы чувствуем себя русскими, но мы лишены России, считали, что это вина наших отцов, мы их винали. Мы жадно всматривались во все, что здесь происходило, во все, что долетало до эмиграции. Мы понимали, что Россия не умерла, а большинство эмиграции заявляло, что Россия кончилась в 17-м году или в 18-м, что уже нет России, есть Совдепия. Вот эта терминология сейчас тоже в моде, мы не принимали этой староземлянской, как мы говорили, терминологии. Вот такое поколение отцов и детей там очень ощущалось. Мы сами входили в жизнь.

У нас всё ругали-ругали белую эмиграцию, а сейчас всё хвалят-хвалят белую эмиграцию... Нету у нас ни оттенков, ни истинного положения вещей.

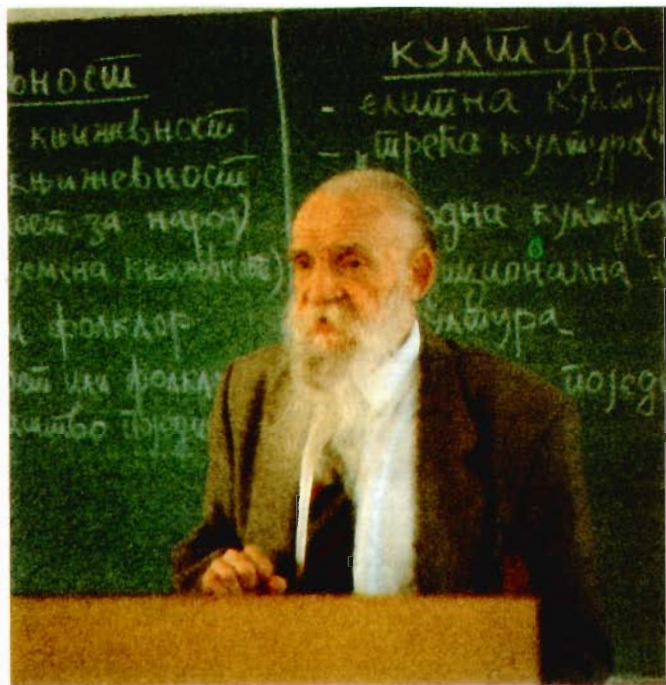
Подготовка текста С.М. ТОЛСТОЙ

Л. РАДЕНКОВИЧ

## ДЕРЕВЬЯ УМИРАЮТ СТОЯ

*Последняя встреча с Н.И. Толстым*

В сотне километров к югу от Белграда, рядом с магистралью Белград-Ниш-Афины, есть место, где часто останавливаются проезжающие. Оно называется «У дуба». Здесь и сегодня еще стоит остов огромного дерева. Несколько лет тому назад, к великому сожалению людей, старый дуб начал сохнуть. С каждым годом все меньше появлялось на нем зеленых веток, и вот он совсем угас. В минувшие войны мимо него двигались могучие армии — турецкие, немецкие, русские, и никто не посмел его срубить. Он умер сам. Стоит без листьев, как огромная скульптура, как обелиск у врат Сербии, расписывая небо фантастической вязью.



Н.И. Толстой читает лекцию на тему «Язык и культура» в университете г. Ниш (Сербия). Октябрь 1995 г.



Н.И. и С.М. Толстые с сербскими коллегами в монастыре Поганово. Слева — проф. Л. Раденкович. Октябрь 1995 г.

когда в переполненном зале Университета в Нише публика приветствовала Никиту Ильича, выступившего с речью по поводу выхода книги.

В этой последней поездке Никиты Ильича в страну, где он родился и где прошла его юность, были не только непредвиденные препятствия, но и некий символический смысл. Следующим пунктом путешествия по Сербии после старого дуба был городок с символическим названием *Сокобаня* (Соколиный источник). В нескольких километрах от него, на скале, в расщелинах которой гнездятся орлы, сохранились развалины старой крепости, которая называется *Сокоград*. Так как к этой крепости прямой дороги нет, к ней ведет лишь узкая извилистая тропа через ущелье, то мы и не планировали поход туда. Между тем стояла чудесная погода, какая бывает в Сербии во время сбора винограда, и мы, завершив свои научные дела, все-таки отправились к крепости. Никита Ильич накануне чувствовал себя неважно, и мы беспокоились, сможет ли он выдержать этот поход. Он выдержал, и притом без всякой помощи. Когда на крутом откосе и хотел его слегка поддержать, чтобы он не поскользнулся, он гордо отстранился от меня, давая понять, что справится сам. Мы стояли у подножия скалы с птичьими гнездами, над нами — птицы и небо, в мрачной глубине гор — летучие мыши, под нами — река.

Дальнейший путь подтвердил, что этот последний приезд Никиты Ильича в Сербию исполнен символики ритуального «перехода». После осмотра летней резиденции римского царя Галерия, которую народ назвал *Гамзиград*, нам довелось побывать в живописном месте Сичевачского ущелья, на реке Ерма, в монастыре Поганово. В отличие от Сокограда, стоящего на вершине скалы, этот маленький монастырь приютился между речкой и подножием огромной горы. Игуменья встретила Никиту Ильича, как старого знакомого, как долгожданного гостя. У него же было лицо счастливого ребенка, который после долгих скитаний вернулся домой, под крыло своей матери.

Так Никита Ильич перелетел из своей Великой России в свою Малую Сербию, постоюл возле старого дуба, пребывающего одновременно и на земле, и в небе, взобрался на Сокоград, прошел мимо гробницы римского царя, спустился под сень монастырской церквушки и — улетел.

Мы счастливы, что были в это время с ним рядом.

И сегодня стоит этот могучий дуб, вызывая изумление проходящих мимо.

Под вечер 3 октября 1995 года здесь ненадолго остановилась и наша группа — участники научного симпозиума о «низшей» мифологии балканских славян. С нами был и Никита Ильич Толстой, без которого этот симпозиум не мог бы состояться. Тогда мы не знали, что это его последний приезд в Сербию. И этот последний приезд был сопряжен с цепью необычайных событий, словно это была не реальная жизнь, а сюжет занимательного рассказа. До последнего дня организаторы не могли получить обещанную поддержку, а лиц, от которых она зависела, как нарочно не оказывалось на месте. Никита Ильич, словно предчувствуя подобные трудности, уверял нас, что его сотрудники готовы на самые скромные условия. Но все разрешилось наилучшим образом. Однако новое препятствие возникло в Москве. Никита Ильич буквально накануне вылета в Сербию вернулся в Москву из заграничной поездки, и вот уже по дороге в аэропорт вдруг обнаружилось, что у него кармане не его, а чужой паспорт. Чудом удалось разыскать коллегу, у которого остался паспорт Никиты Ильича, и — путь в Сербию был открыт. Вторая часть пребывания Н.И. в городе Ниш была связана с выходом в свет его книги «Язык славянской культуры». До последнего часа было неясно, успеет ли типография завершить работу к объявленному сроку. Успела. Все мы были счастливы,

ЛЮБИНКО РАДЕНКОВИЧ, профессор; Ин-т балканистики Сербской Академии наук (Белград)

Белград. Рождество 1997

В.Н. ТОПОРОВ

## ИЗ МОСКОВСКИХ ТЕКСТОВ

... а курносые парни дружно разорвали рты и гаркнули:

*Я и едак,  
Я и так:  
Мижду прочим —  
И никак...*

Лихо топотала баба и голосила:

*Ели редьку  
Да капусту —  
С галадухи  
В брюхе пуста...*

А парни подхватывали:

*Д'я и едак,  
Д'я и так:  
Мижду прочим,  
Все никак...*

[...] пошли новые распевать песни:

*Миля деверь —  
Учит, жучит:  
Ат капуста  
Брюха пучит...  
Вот и весь та  
Мой сказ...*

А парни подхватывали:

*А ну вас —  
Пейте квас!..*

Новая была песня, модная... [...] В темноте же дружно грянули пьяные голоса:

*«Вставай паадымайся,  
рабочий народ»...*

## 1. ВОСПОМИНАНИЯ

## О МОСКВЕ 1930-х годов

Я много слышал в детстве подобных песен. Действительно, чаще всего они были пьяные. Хуже были трезвые песни, хотя и здесь открывались неожиданные, смягчающие выходы. Иногда эсхатологические угрозы со стороны проклятьем заклеянных и пламенные призывы к разрушению до основанья, а затем..., обращенные ко всему миру голодных и рабов, умерялись, оказавшись в соседстве с чем-то более скромным, но глубже укорененным в жизни и потому питающим надежды, пусть тоже самые скромные:

*Кипит на примусе картошка,  
А винегрет давно готов!*

Но в целом жизнь подлинная отступала по всем направлениям. Из граммофона еще несея хриловатый, но и в этом своем несовершенстве человеческий голос — У самовара я и моя Маша, а на дворе давно уже темно... (мещанское соответствие мандельштамовскому «Александру Герцевичу»). Но вскоре об этой песенке, ставшей для

ВЛАДИМИР НИКОЛАЕВИЧ ТОПОРОВ,  
академик РАН; Ин-т славяноведения и балканистики РАН (Москва)

многих, как я понял позже, знаком последнего прощания с уходящей жизнью, стали говорить, понизив голос: «не надо, запрещена, еще заберут». Больше эта пластинка не ставилась, и предельно смелости — в подпитии — было пение приглушенными голосами, с оглядкой на дверь. Оно не приносило радости и вскоре прекратилось.

Ввиду относительной безвредности (а безыдейность еще не стала смертным грехом) еще пели *Наш уголок нам никогда не тесен. Когда ты в нем, то в нем цветет весна...* В детстве меня пленила польская песенка (видимо, такого же рода), слова которой, по незнанию польского и дефекту слухового восприятия, погружали в странный хаос, в котором только что забрезживший смысл уходил в ничто: *То дзень гроносны... чы ясны вёсны*, — слышалось мне, — *Шисто ми едро... шибон керук...* Но эта глоссолалическая бессмыслица была для меня чуть ли не первым и во всяком случае прекрасным «звуковым» образом Польши, равно не похожим ни на вдалбливаемый сверху образ «белопанской Польши», ни на «общий глас» народа — *полячишки... а чаво у их есь акрома гонору?*

Позволю себе небольшое отступление. Детство я провел в доме, находившемся неподалеку от Милютинского переулка; позже я каждый день хо-



Мясницкие ворота. Литография по рисунку С. Дитца. 1850-е гг.

дил по нему, исключая два военных года, в школу. В глазах и сейчас стоит видение: в осенних сумерках, до фонарей, среди шуршащих под ногами листьев, прямо по середине переулка, медленно движутся группками одетые во все черное старухи, и шуршание листьев сливается с шепотом — шорохом — шелестом незнакомой, но почему-то неотразимой речи. Это польки идут в свой «польский» (не св. Людовика, тоже находящийся в Милютинском) костел. Наверное, среди них были не только старухи, но длинные до пят, черные одежды объясняли именно такое их восприятие. Но мужчин в этом шествии почти не было, и поэтому польское в моем сознании особенно тесно связалось с женским. Что думал я тогда об этих польках? С уверенностью могу сказать только то, что мне хотелось, чтобы они хотя бы на мгновение отвлеклись от того общего и тайного дела, которое их всех связывало, и обратили на меня внимание, просто заметили бы меня. И еще мне было жаль их, и эта, казалось бы, беспричинная жалость рождала более глубокое чувство какой-то неясной собственной вины. Через несколько лет я узнал, в чем я виноват, кроме всех тех исторических вин, которые стали открываться мне с 17 сентября 1939 г. В 1937 или 1938 году почти все московские церкви (и во всяком случае все в обзорной округе) были закрыты, и православным дали знать, что на Пасху можно прийти в костел. Вместе с бабушкой я был в нем и не мог не заметить противостественного сочетания русской толпы, с куличами и яйцами, растерянной, бестолковой, сбитой с толку, с оказавшимися в меньшинстве и неволью оттесненными хозяевами храма. Эта Пасха на много лет стала последней моей церковной Пасхой. В наказание за гостеприимство и убежище костел был закрыт, и я, как и многие другие, понял: виноваты мы. Вернувшись в Москву в конце 1943 года, я увидел, что костел потерял не только свою душу, но и свое тело: он был перестроен, и это польское урочище в Москве, о котором я мог бы говорить долго, было уничтожено.

Возвращаясь к теме песен, нужно сказать, что улица, конечно, пела иные песни, чем те, о которых говорилось выше. И там шли свои изменения. Можно было заметить, что самая популярная во время демонстраций песня *Я моряк красивый сам собою...* и далее *Паалоби меня, моряк, душою. Что ты скажешь мне в ответ?* — с присвистом, присядкой, искренним разительным весельем — уже начала вызывать к себе несколько ироническое отношение. Песня еще жила, но она уже не была ни «новой», ни тем более

«модной» и быстро катилась вниз по лестнице социального престижа. Но там, внизу, блатная песня жила еще полнокровной жизнью, прорастая за пределы породившего ее мира. И первыми восприимчивыми этой песни были дети. Для них блатной мир был то же, что для взрослых, особенно для отцов, государственно-политический режим во всей полноте его насильственных функций. И стар и млад не могли вполне избежать соблазнов. В пятилетнем возрасте я провел почти месяц в больнице, просвещался не по дням, а по часам, и многое мне искренне нравилось. Своих приобретений я не таил от родных. Вернувшись домой, я прежде всего спел им «Мурку» (*Мурка, моя Мурка, Мурка дорогая, здравствуй, моя Мурка, и прощай, ты зашухерила всю мою малину, а теперь маслину получай...*); а особенно трогало — *Там она сидела с агентом из МУРА, из-под узкой юбки виден был наган*) и еще одну песню, которую, как я предполагал, родители не знали — «Сижу я за решеткой» — *Я мать свою зарезал, отца своего убил, а младшую сестренку в колодеце утопил*. Помню жалкое, потерянное лицо папы и ужас и гнев на маминное лицо. Чтобы триумф был полным, я выложил им известный набор ранее неизвестных мне слов, за что был наказан, хотя совершенное незнание денотатов этих слов могло бы несколько смягчить мою вину. Несколько позже, в первых классах школы, в темном углу коридора я лихорадочно записывал текст потрясшей меня «Коломбины» (*Где-то в старом, глухом городишке / Коломбина с друзьями жила. / До семнадцати лет не гуляла, / А потом хулигана нашла...*) со слов третьегодника Жемапотрошителя (Жемчугов). Подошедшая неожиданно учительница спросила, что мы делаем. Море было по колени, и мы согласно ответили, что разбираем арифметическую задачу. Но и дома я уже никому не говорил о новом приобретении. Сама таинственность введения в это «окультурное» знание и сознание своей приобщенности к нему, избранности значили многое. То же чувство было пережито мною в пятом классе, когда на уроке ботаники мой великовозрастный сосед, водя грязным пальцем по помятой бумажке, по складам читал мне известно-неизвестного «Луку».

Но все это была периферия, низы. Мои учителя в области песни едва ли доучились до седьмого класса, но зато успешно пополняли лагерное население. Люди же, собиравшиеся идти дальше и выше, уже не могли ценить песню за трогательную сентиментальность, безыдейный романтизм или безоглядную веселость. Они предпочита-

ли новые, серьезные, бодрые песни и чутко отметили *Все выше, и выше, и выше стремим мы полет наших птиц...* Но в целом песня того времени произвела впечатление заблудившейся. Сознывая свой разрыв с прежним и отсутствие надежных корней в настоящем, испытывая своеобразный комплекс неполноценности, она не могла найти нужного пути, а остатки совести не позволяли ей вполне отдаться не вызывающему симпатий времени. Не слышны были «*Степь да степь кругом...*», «*Из-за острова на стрежень...*», «*Когда я на почте служил ямщиком...*» и др. Но и до *На газонах Центрального парка...*, *Утро красит нежным цветом...* или *Широка страна моя родная...* должно было пройти еще несколько лет.

В описываемые годы не песня была главным голосом эпохи. Весь быт, как только он соприкасался с внедомашней стихией, злбу дня, самое микроструктуру существования определяли более краткие, экономные, динамичные и эффективные жанры, нежели песня. И именно с ними чаще всего, можно сказать, постоянно приходилось сталкиваться ребенку, которого старались воспитывать «не по былинам сего времени», но не могли, тем не менее, изолировать от улицы и двора, от словесности (жалко слова!) толпы, того, что по известной аналогии можно было бы назвать «охло-лор» (и перед английской второй частью слова следовало бы принести извинение). Противостояние этим влияниям было сознательным и принципиальным. Старшие родственники и с материнской и с отцовской стороны отчетливо понимали, что в семнадцатом произошло нечто непоправимое и — даже в наиболее вегетарианские годы — страшное именно этой своей непоправимостью, что остается нести свой крест, т.е., насколько это возможно, достойно доживать жизнь, сохраняя, по меньшей мере, трезвый взгляд на происходящее и не поддаваясь соблазнам.

К новым хозяевам жизни относились (во всяком случае в поколении дедушек и бабушек) резко отрицательно: с презрением, как к недодам, поскольку творимое ими не вменялось в рамки представлений о допустимом. Но вызов этой темной силе мог быть только одним — медленно (как заблуждались они относительно модного в то время вопроса о сроках!) гибнуть, не отрекаясь от духовных заветов прошлой их жизни. Бабушка, приходя из бесконечных очередей, усталая, раздраженная (часто без покупок), оскорбленная (*Ишь, расфуфырилась, как мадама*, — говорилось в толпе только потому, что бабушка была в шляпе и красила губы помадой), в изнеможении,

скорее нравственном, чем физическом, бросала: «Одна чернь (или черница), тюха да матюха». Было ли здесь высокомерие к бедности и необразованности? Едва ли. Разве что — в случае острой обиды — чуть-чуть и то вторично, по ложной аналогии. С бедными в семье всегда делились едой, старой одежей, иногда деньгами (в конце редких и очень скромных семейных праздников всегда говорили о бедных; у женщин, как бы устыдившихся своего благополучия, на глазах выступали слезы, мужчины мрачнели; чувства толкали на преувеличенные решения: остатки со стола относились бедной старухе, жившей в нашей квартире, многодетной уборщице из подвала и тому, о ком вспомнили последним). За неграмотных и малограмотных писали письма, прошения, жалобы, учили читать и писать, папа решал математические задачи детям соседей, давали книги для чтения (не часто, увы, возвращаемые). Но при этом безоговорочно плохо относились к тем (и не хотели иметь с ними дела), кто, независимо от состоятельности — имущественной или образовательной — и часто спекулируя своей обделенностью, преследовал иные цели; к тем (скажу, забегая вперед), кто был вскормлен первыми послереволюционными десятилетиями и кто в наши дни — сам или в лице своих детей и внуков — уже многими осознается как худший результат «горячих» социальных опытов.

Об отцах и дедах теперешних их наследников, о тогдашних «тюхах-матюхах» я много знаю и сам и по рассказам близких людей. Не буду говорить о чувствах, которые вызывали эти разрушители жизни и ее ценности — материальных и духовных, — когда они выступали как облеченные властью бандиты и погромщики, но напомню о том презрении и злой насмешке, которые сопровождали их, когда они готовились стать голосом эпохи. В семье сохранилось даже несколько клишированных образцов, дающих представление о манере выступлений деятелей этого типа — *Она хоша и ничего, но тем не менее однако, на нынешний день как никогда...* и т.п. «Ваньтя, гляньтя, пупыр лятить!» — говорили о них в те времена, но мне трудно согласиться с недалевидностью и добродушием подобной оценки.

Эта темная, но спинным мозгом чувствующая свое «историческое» дело сила заслуживала более жесткой оценки, так как именно она воплощала собой ту социальную жестокость, то агрессивное хамство, которые принесли в дальнейшем столько бед и горя. Носители этой злой силы были победительны и откровенны, самоуверенны и циничны, шумны и грубы. Под стать

им были и их тексты, которые прямо или косвенно отражали их «прынцыпы» (или даже еще проще — «прынцы») или были их прямыми или косвенными последствиями. Но в дидактичности этим текстам не откажешь: «Не тронь рабочий класс, а то получишь в глаз», «Я бедняк, а ты рабочий, я нас.ал, а ты ворочай», «Дураки едят пироги, а умные объедки» (вар. — кости), отсюда и «профессор кислых щей» и подобное — вот их азбука и прописная мораль. Оглушенные их аббревиатурами и абракадабрами, люди «этимологизировали», походя уясняя себе смысл власти и экономической политики. «Нарком помордел» (по морским делам) «замком по морде» (заместитель комиссара по морским делам), «коммуна» («кому на, кому не»), «аккумулятор, коммутатор» («а кому лятор, кому татор»). А обыватель, увидев пустые витрины продовольственного магазина, осмотревшись по сторонам и подмигнув, еще мог сказать: «Ленин Троцкому сказал: пойдём, Лева, на базар...».

Но эта стихия была всеобъемлющей и пронизывала все вокруг. Едва я оказывался на бульваре один (мама нередко приводила меня сюда и оставляла одного на то время, пока бегала по магазинам, где всегда чего-то нужного не было), как появлялся Колька-крыса из Домроссии («Дом России»), на голову ниже меня и вдвое тоньше, и, приступив ко мне, требовал: «Дай копейку!» Зная изо дня в день повторяющееся продолжение и понимая, что я сильнее его, я мог бы сразу же без труда положить конец неприятной ситуации. Но передо мной стоял *другой*, я знал, что он бедный и голодный, что отец его пьяница и бьет детей и жену, и не мог ударить этого другого, особенно такого. Поэтому я смиренно отвечал, что у меня нет копейки (деньги мне, действительно, не давались, и всякий разговор о них воспринимался как проявление низкого тона и пресекался). — Колька-крыса: «**Побожись!**» (на это «побожись!» надо было ответить: «Б...ь буду!» или — на худой конец: «Лягавый буду!», но и этого я не мог сказать). На мое «Я тебе правду говорю» автоматическое следовало: «А если обману?», и неудачный обман завершался по выбору оплеухой, плевок, матерной тирадой или всем вместе... (однажды я увидел, как моя мама, не предполагая свидетеля, давала Кольке-крысе апельсин и конфету; как не понимала она психологии этого типа и как недооценивала «принципиальность» и неподкупность такой позиции). Где уж тут заботиться о гордости и чувстве собственного достоинства! С разными вариациями подобное продолжалось и позже — до Университе-

та: отнимали хоккейную клюшку, футбольный мяч (за лето 1944 года 17 мячей было отнято у компании девятиклассников из 7-8 человек), шапку, еще раньше — лопатку, игрушки, ватрежки и т.п.; били кулаками, палками, камнями, гирьками, «пыряли» ножами, кусками железа и стекла, плевали, поносили, называли «жидом» (персонально; не могу, правда, не оценить известной деликатности «наильников»: ни одного из моих футбольных товарищей — а все они, кроме одного, были евреями — «жидом» не называли; «жидом» был я; вся команда в целом — «жиды», но не более). Я не стал бы говорить обо всем этом, если бы это касалось только меня; у меня еще были преимущества в трезвости, и я хорошо понимал, что по-хорошему ничего не объяснишь и в этих ситуациях чувство чести не может быть места: заведя насильника, надо всеми силами избегать его (плохую службу это чувство чести служило в другой ситуации: обо всем этом я не говорил родителям, и я думаю, они смутно догадывались о ежедневных переживаниях их сына). Знаю, что другим было и хуже. Да и для меня описываемое не из худшего. Хуже было, когда тебя, по малолетству лишённого возможности выбора самостоятельного решения (например, я не мог убежать с бульвара домой, так как мне запрещалось одному переходить через оживленную трамвайную линию), собирались бить развлечения ради и за то, что ты — другой. Помню чувство затравленности, ужаса и какой-то фантазмагоричности оттого, что все это происходило на людях, мирно проходивших по бульвару и могших без труда предотвратить несправедливость. Года до 36-го, правда, еще нередко встречались рыцари, которые вставали на защиту, занимали насильника и жертву, объясняя первому, что так вести себя нельзя, а второго успокаивая, а иногда и благородно провожая до дома. Позже таких бескорыстных миссионеров не стало, как будто и их сковал какой-то невидимый страх или запрет. Теперь, преследуемый насильником, я (так делали и другие дети моего круга) подбегал к первому прохожему «поприличнее» и просил: «Дяденька (или тетенька; этих слов мне категорически не позволяли употреблять родители, но в этой ситуации их наказания теряли силу), он меня бьет, защитите (или спасите) меня!» Но вопль о защите чаще всего оказывался беззвучным. И причиной этому была не исходная природная душевная нечувствительность, а вторичное благоприобретенное социальное равнодушие.

Но, пройдя огонь и воду и медные трубы, я погружался в атмосферу игр, развлечений, удовольствий. Старое, от-

живая, еще существовало вопреки всему. Девочка, вероятно, со светлыми волосами, с пышным бантом (подлинно помню только всегдашнее чувство восхищения), подходила ко мне и говорила: «Мальчик, а мальчик, не хотите ли со мной поиграть?» (или: «можно ли с вами поиграть, познакомиться?»). Много лет спустя, прочитав об этом ритуале знакомства в воспоминаниях Мандельштама о его детстве, я почувствовал себя причисленным к почтенной традиции. Мальчики и девочки, чистые, ухоженные, легко, открыто и нарядно одетые («из благородных»), — говорилося тогда еще серьезно и в положительном смысле), играют в сложную игру, бросают кольцо, ловят его на особой формы палку с поперечиной. Сбоку стоят два маленьких мальчика (хотя они, возможно, сверстники играющих), грязноватые, тощие, какие-то серые, в брюках, которые, кажется, унаследованы ими от рождения (в этом возрасте принято было у мальчиков ходить в коротких штанах; позже в более длинных «бриджах»); Ваня, его они в серце играют». Меня приглашают играть «в классы» («классики» появились значительно позже), но я знаю, что игра эта называется иначе — «в цари», и знаю также, что говорить об этом нельзя — «заберут». Вообще разрыв в пространстве культуры между детьми был очень велик. На одном полюсе — серсо, шен шинуаз, игры в путешествия (с участием Пири, Амундсена, Стэнли), разговоры на немецком языке (на Среднем бульваре в это время было 6-7 немецких групп; и «киндер ша!» было усвоено всей шпаной «Домроссии» и Уланского переулка), особый внешний вид, особый язык, особое поведение. На другом полюсе все было иным и сам жанр «гуляния на бульваре», «игры» отсутствовал. Однако, оказываясь на бульваре, дети этого круга показывали свою практичность и знание цели. Два места на бульваре вызывали их преимущественный интерес: декорация фотографа, избравшая Ривьеру, на худой конец — Кавказские горы или южный берег Крыма, на фоне которых каждый желающий мог себя увековечить, и уборная. Бульварные уборные, именовавшиеся тогда писсуарами, представляли собой круглое в плане сооружение из окрашенных в ярко-зеленый цвет листов жести, не доходивших до земли примерно на полметра. Открытие, до которого не додумались мальчики «из благородных», состояло в том, что, легши на землю, можно было наблюдать за всем, что происходит внутри. Нужно отдать должное этим мальчикам «из простых»: они понимали, что бульвар в отличие от двора и улицы — не их территория, и случаи вызы-

вающего их поведения на бульваре в эти годы были редки. Они были любознательны и смыслены. Долгое время я удивлял их тем, что уходящим с бульвара папе или маме посылал воздушный поцелуй, пока они не разгадали загадку: *ён прикуриват*. Языковорческая роль этих детей в создании основ теперешней бытовой речи среднего москвича эпохи «развитого социализма» очень велика и грешно было бы забыть о ней. Именно из этого источника я узнал много для себя нового — что к любому слову очень легко подобрать рифму, в состав которой входит известное трехбуквенное слово; что любое четырехсложное женское имя (или фамилия) определенной ритмической структуры эффектно встраивается в контекст, задаваемый названием города — *Орехово-Зуево, \_ \_ \_ \_ уева*; что мои представления о богатстве словаря и синонимии отстали (*башка, кумпол, калган; морда, рыло, харя, ряхка, икона; бельма, зенки, шары, фары*; не без гордости признаюсь, что, прочитав в восемь лет длинный список синонимов слова «воровать» в «Очерках бурсы», я, кажется, не узнал из него ничего нового); что вообще каждое слово языка имеет еще свой «теневой» неприличный вариант.

Это наследие в разных вариантах проникало на бульвар; оно было створчиво и не требовало себе непременно первенства — только своей доли. Но эта доля была определяющей и отравляла своими миазмами почти все. Я еще хорошо помню «заумные» считалки типа «енике-бенике» или «ески-тоськи, волга-молга, симер-гутер-гутер-га, поезд», слышал считалки на французском и немецком, застал уже выходявшие из употребления «Ехал мужик по дороге». Из старых была еще популярной «Заяц белый, куда бегал», но с новой и модной концовкой «Фоня-вошь, кого берешь». Но криком моды стала другая считалка — *В этой маленькой компании кто-то крепко на...ял, раз-два-три, это верно ты ...* и т.д. Пользовалась успехом *Тили-тили-тесто, жених и невеста. Тесто засохло, невеста подохла...*

Процветали малые «поэтические» жанры. Антирелигиозные настроения не миновали их. Когда в небе показывался аэроплан, все дети, сгрудившись и смотря на небо, кричали: *Ероплан летит, мотор работает, на нем поп сидит, картошку лопает* (и еще о «ероплане»: *Ероплан, ероплан, посади меня в карман, а в кармане пусто, вырастет капуста*) или знаменитое: *У попа была собака, он ее любил...* В эту же «поэтическую» антологию входили и *Обманули дурака на четыре кулака, а на пятый стуло, чтоб тебя раздуло* или *Как у Вани на постели грибы-ягоды поспели. Отчего они по-*

*спели? — Ваня сс..ся на постели* (вопросо-ответная схема предполагалась и другим текстом о «началах»: *Отгадай загадку, разреши вопрос: что стреляет в пятку, ударяет в нос? — сложность ответа, видимо, объясняет его отсутствие*). Каноническим считался «эпический» текст, сумевший сочетать глубокую архаику с веянием времени (после коллективизации): *Жили-были дед да баба, ели кашу с молоком, рассердился дед на бабу, стук по пузу кулаком* (конечно: Перун, поражающий неверную жену молотом—молнией). *Баба тоже не стерпела, кулаком его огрела, а мужик ее за хвост к председателю повез...*

Поскольку упомянута коллективизация, скажу о своем единственном «поэтическом» тексте, который я запомнил; во всяком случае он самый ранний и был сочинен, когда мне было 3 или 4 года: *Элеватор все-так* (вар. — *всюду*) *видно: там бывала керосинна*. Поэтическое самолюбие побуждает меня к автокомментарию: во-первых, я никогда не произносил *винно, ланно, монный*, как можно предположить на основании рифмы; во-вторых, прошедшее время глагола соответствует реальному положению дел. До коллективизации — мы жили тогда некоторое время в Узловой, недалеко от Тулы — около элеватора, самого высокого здания в городке, стояла палатка, в которой раз в неделю торговали керосином. Когда началась коллективизация, керосин исчез. Однажды в тщелной надежде на керосин я с родителями оказался около элеватора. Картину, увиденную мной, запомнил на всю жизнь. Широкий воротобразный въезд в элеватор был открыт, но перегорожен рельсом; за ним толпились молодые женщины с младенцами на руках, старухи, маленькие дети от трех до десяти (полагаю) лет. Они кричали, умоляли, плакали. Два хмурых солдата с винтовками стояли по сторонам. Через несколько минут к железнодорожным путям, проложенным к элеватору, начали сгонять толпу мужиков (мне они все казались стариками), иногда подталкивая их прикладами, и загоняли в стоявшие тут же товарные вагоны. Мужики вели себя достойно, ни о чем не просили, и всё могло бы пройти спокойно. Драматическая нота вносилась запертыми в элеваторе женщинами, особенно когда посадка заканчивалась и стали задвигать входы в вагоны. Сцена была тяжелейшей для всех. Помню слезы на глазах мамы и ее слова: «Ну, даже если они (мужики) виноваты, то в чем же виноваты женщины и дети?». Мое детское двустипише в свете этих разъяснений — одно из свидетельств страшного времени.

С.Ю. НЕКЛЮДОВ

# Прерванный разговор

Никита Ильич Толстой не только возглавлял «Живую старину» с момента ее воссоздания, но был и одним из самых активных авторов этого журнала. Особое место среди его публикаций занимает цикл «Мифологическое в славянской народной поэзии» (всего вышло четыре статьи, последняя — посмертно). В них различным фольклорным мотивам и сюжетам предлагается этнографический комментарий, позволяющий дать семантическое истолкование анализируемому материалу.

Читая эти работы — сначала в виде рукописей, а потом на страницах журнала, — я всегда делал для себя заметки по поводу затронутых Никитой Ильичом тем, и это рождало у меня ощущение особой настроенности его статей на диалог. Речь идет не только о том, что каждое научное высказывание вообще есть реплика в нескончаемой беседе (которая, кстати, отнюдь не обязательно является спором оппонентов). Мое предположение имеет и более конкретный смысл. Мне кажется, — у меня есть основания так полагать — Никита Ильич действительно был расположен к более широкому обсуждению на страницах журнала появляющихся там его работ. Начало этому было положено в том числе и моей репликой на одну из его статей<sup>1</sup>. По-моему, Никита Ильич остался доволен. Во всяком случае, он весьма одобрил намерение продолжить публикации маргиналий такого рода.

Грустно, что это намерение осуществляется только теперь, уже без надежды на продолжение разговора.

## 1.

На материале сербского эпического фольклора Н.И. Толстой<sup>2</sup> анализирует мотив прочитывания судьбы героя по его отражению на поверхности жидкости (в колодеце, сосуде с водой и т.д.) или по тени, отбрасываемой человеком в определенной ритуализованной ситуации (в частности, от свечи в Сочельник во время рождественской трапезы); если отражение (или тень) без головы, гадающему суждена смерть.

Надо добавить, что в некоторых магических обрядах отражение прямо истолковывается как двойник человека и в таком смысле аналогично его тени<sup>3</sup>. При этом существует довольно стойкое отождествление отражения и тени с душой; оно многократно используется в фантастических повестях новоевропейской литературы — от Шамиссо до Уайлда.

Н.И. Толстой пишет, что гадание такого рода — это «прочитывание» программ земных событий, predeterminedных на небесах<sup>4</sup>. С другой стороны, отражающая поверхность (и, очевидно, плоскость, на которую в определенных условиях отбрасывается тень) есть граница между мирами и одновременно — «окно», отверстие в потусторонний мир<sup>5</sup>. Кстати, в той же роли может выступать и настоящее окно. Так, если повитуха, входя в хату, предварительно заглядывает в окно и видит повесившегося или плавающего, это предрекает судьбу новорожденного<sup>6</sup>.

Следовательно, в потустороннем мире присутствует (или каким-то образом спроецирована) наша действительность, в которой гадающий может увидеть и своего «астрального двойника», по мифологической логике соотносимого с его душой. Здесь очевидны аналогии с архаическими представлениями, согласно которым на небе (или вообще в потустороннем мире) пребывает одна из «душ» человека — именно та, которая постоянно находится вне тела и является для него «судьбоносной»<sup>7</sup>.

Любопытно, что эта «квази-действительность» оказывается представленной словно бы с некоторым временным «обгоном», с «опережением» профанного времени, что, собственно, обуславливает и саму возможность предсказания земных событий.

Не исключен, однако, и другой аспект рассмотрения данно-

го феномена. Отмеченная исследователем устойчивая связь гаданий со смертью и похоронной обрядностью<sup>8</sup>, а тем более — их семантическая общность с обрядами задабривания умерших предков, базируется на славянских представлениях о посредничестве в предсказаниях судьбы душ предков<sup>9</sup>, безусловно принадлежащих к прошлому, но владеющих знаниями о будущем. Подобное совмещение прошлого с будущим имеет универсальный характер. В потустороннем мире они теснятся рядом, находятся вместе, присутствуют. Примеры из разных традиций (а их привести можно довольно много) демонстрируют это достаточно наглядно<sup>10</sup>.

## 2.

Среди фаталистических мотивов южнославянского фольклора Н.И. Толстой отмечает еще один. В песне «Смерть Королевича Марко» конь героя спотыкается и плачет, что истолковывается вилой как оплакивание близкой разлуки с хозяином. Надо заметить, что связь мотивов предсказанной смерти (или, по крайней мере, смертельной опасности) с вещим конем, подающим герою профетические знаки, в сказочно-эпическом фольклоре достаточно отчетлива; вспомним также Пушкинские стихотворения «Конь» (из «Песен западных славян») и «Песнь о вешнем Олеге» (другой поворот темы: предсказанная смерть от коня).

Далее вила объясняет герою, как ему узнать свою судьбу: надо подняться на вершину горы, оглянуться справа налево и, обнаружив между двумя елями колодец, посмотреть в него<sup>11</sup>. Кроме мотива провидческого заглядывания в иной мир, здесь есть сопряженная с ним (причем очень четко прочерченная) траектория взгляда визионера: справа налево. Автор справедливо отмечает «обратный», связанный со смертью характер этого направления.

Возможно, однако, и другое (или параллельное?) истолкование. Оппозиция правый/левый, весьма рельефно проступающая в гадательной практике и в связанных с ней фольклорных мотивах, не в последнюю очередь соотносится с противоположениями «старший — младший», «предок — потомок», в чем, возможно, заключена и идея порядка появления во времени<sup>12</sup>. В этом случае «правый» и «левый» соответствуют прошлому и будущему, а рекомендованное вилой направление взгляда прямо указывает на определенный мантический прием: заглядывание через прошлое в будущее. Кстати, сам Н.И. Толстой не исключал возможности и более прямой связи в сербской традиции оппозиций правый/левый и старший/младший<sup>13</sup>.

## 3.

Наконец, упомяну тот ракурс фаталистической темы, который обнаруживается в былине о гибели русских богатырей. Ее центральная часть — умножение «нездешней силы» при каждом разрубании чудесных воителей надвое — также рассмотрена Н.И. Толстым. Он предложил ее убедительное сближение с южнославянскими быличками, содержащими мотив запрета дважды нанести удар нечистой силе (второй удар ее спасает), а также указал на важность мотива финального окаменения богатырей<sup>14</sup>.

Речь, несомненно, идет о своего рода «эсхатологической идее», в соответствии с которой многие традиции содержат отдельные мотивы или специальные описания конца «эпического воинства» и «эпической эпохи». Эта эпоха в известном смысле изолирована во времени, замкнута внутри себя, не имеет выходов в иные временные системы (занимает «островное положение» в истории, по выражению Д.С. Лихачева). В силу свойственного средневековому мышлению осознания исторического движения как воспроизведения старого, а не создания нового былинное время

как бы статично — нормальное положение в эпическом мире по своей природе устойчиво и гармонично, а любые изменения обычно влекут за собой нарушение этой гармонии («на Руси трава растет не по-старому»); поэтому разрешением конфликта, как правило, оказывается восстановление именно исходного благополучия (изгнание вражеских полчищ, возвращение похищенной девушки и т. д.)<sup>16</sup>.

Эсхатологическая тема является естественным следствием подобной замкнутости «эпической эпохи», представлений о ее неизбежном (иногда — трагическом) завершении. «Эпическое воинство» гибнет, будучи наказано за свою непомерную гордыню, выражающуюся в дерзком вызове самим божественным силам (нартский эпос, русская былина), удаляется на небеса или в горные пещеры и т. д. «Окаменение» же, согласно концепции В. Хайсига, примененной к славянскому материалу Ф. Бадалановой, корреспондирует с глобально распространенным мотивом петрогенеза и синонимично финальному уходу в пещеру<sup>16</sup>. Кстати, таким бывает и конец Ильи Муромца, который после завершения своих подвигов иногда удаляется в пещеры и (или) окаменеивает<sup>17</sup>. Тем самым биографический цикл может завершаться в той же самой точке, с которой он и начал.

Таковы мои соображения, касающиеся фаталистических мотивов в славянском фольклоре, рассмотренных или затронутых Никитой Ильичом в цикле его работ «Мифологическое в славянской народной поэзии».

#### Примечания

<sup>1</sup> Толстой Н.И. «...Выходила потаскуха в чем мать родила» — Неклюдов С.Ю. «Баба идет — красивая, как город...» // ЖС. 1994, № 4. С. 6—8.

<sup>2</sup> Толстой Н.И. Мифологическое в славянской народной поэзии. 2. Предсказание смерти в колодеце или сосуде // ЖС. 1996, № 1. С. 28—29 (далее: Толстой Н.И. Предсказание...).

<sup>3</sup> Толстая С.М. Зеркало в традиционных славянских верованиях и обрядах // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 122.

<sup>4</sup> Толстой Н.И. Мифологическое в славянской народной поэзии. 3. Месяц в горшке, звезды в посудине // ЖС. 1996, № 2. С. 40.

<sup>5</sup> Толстой Н.И. Предсказание... С. 28—29.

<sup>6</sup> Белова О.В., Гриценко П.Е. Духовное наследие Чернобыльского Полесья // ЖС. 1996, № 4. С. 29; Баранова В., Давыдова Е., Маслинский К. Народные рассказы о Боге в Тверской области // ЖС. 1996, № 4. С. 51.

<sup>7</sup> Неклюдов С.Ю. Тайна старых туфель Абу-л-Касима: к вопросу о мифологической семантике традиционного мотива // От мифа к литературе. Сборник в честь семидесятилетия Елсазара Моисеевича Мелетинского. М., 1993. С. 204.

<sup>8</sup> Толстой Н.И. Предсказание... С. 28—29.

<sup>9</sup> Виноградова Л.Н. Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности (западно-восточнославянские параллели) // Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. М., 1981. С. 17, 19—20.

<sup>10</sup> Неклюдов С.Ю. «Видение короля»: комментарий к центральной теме // Лотмановский сборник 2 (в печати).

<sup>11</sup> Толстой Н.И. Мифологическое в славянской народной поэзии. 1. Между двумя соснами (елями) // ЖС. 1994, № 2. С. 18.

<sup>12</sup> Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период). М., 1965. С. 91—93, 95—96.

<sup>13</sup> Толстой Н.И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 163.

<sup>14</sup> Толстой Н.И. Мифологическое в славянской народной поэзии. 4. Отчего перевелись богатыри на Святой Руси? // ЖС. 1996, № 4. С. 36—37.

<sup>15</sup> См. подробнее: Неклюдов С.Ю. Время и пространство в былинной // Славянский фольклор. М., 1972. С. 20—21.

<sup>16</sup> Heissig W. Felgeburt (Petrogenese) und Bergkult // Fragen der mongolische Heldendichtung. Teil 2. Wiesbaden, 1982 (Asiatische Forschungen, Bd. 73); Бадаланова Ф.К. Циклизация героического эпоса у восточных и южных славян в историческом становлении. Дисс. ... канд. филол. наук. М., 1984. С. 51—53.

<sup>17</sup> Илья Муромец. Подгот. текстов, статья и комментарии А.М. Астаховой. М.; Л., 1958. С. 462.

В. СИКИМИЧ

## ЧТО ЖЕ НА САМОМ ДЕЛЕ СЛУЧИЛОСЬ С МЫШЬЮ?

### Следы обрядовых элементов в южнославянском детском фольклоре

Еще в начале 60-х годов Н.И. Толстой показал ареальное распределение слов *киша/дажд* в сербскохорватском языке (оба слова переводятся как «дождь») [1]. С данным распределением совпадают и ареалы употребления этих слов в фольклоре, типичные модели самих фольклорных текстов, связанных с дождем. Детская песенка с начальным фрагментом «Иде киша, преби миша...» («Идет дождь, он убил мышь...»), которую поют дети во время дождя, фиксируется только в тех сербскохорватских областях, где употребляется этимологически «новый» термин *киша* (Сербия, Босния, Хорватия). Далее в песне один за другим появляются действующие лица, каждое из которых причиняет убитой мыши какой-либо вред; все они последовательно вводятся в текст формулой «Пришел...»:

Иде киша, преби миша,  
Дође дикла па га прикла,  
Дође Мара па га пара;  
Дође Реза па га среза;  
Дође стари па га свари;  
Дође млади па га хлади;  
Дође шуша па га куша;  
Дође баба па га слаба.

Идет дождь, он убил мышь;  
Пришла девочка и ее прирезала,  
Пришла Мара и ее вспорала,  
Пришла Реза и ее порезала,  
Пришел старик и ее сварил,  
Пришел юноша и ее остудил,  
Пришла безрогая коза и ее попробовала,  
Пришла баба и ее сожрала.

Персонажи, которые участвуют в «раздывании» мыши, в вариантах этой песенки в основном заменены новыми личными именами библейского происхождения типа *Мара, Реза, Клара, Реля, Петар, Пере, Марко, Виде, Мате, Шкодра, Глиша, Стева, Никола, Миша* и т.д. В тексте присутствуют и, вероятно, более старые обозначения персонажей апеллятивами: *старик, баба, девушка, юноша, мальчик, пес, кот, комолая коза, белый, желтый* и т.п. Выбор персонажей обусловлен рифмой, но во всех вариантах жертва описанных действий — исключительно мышь.

Акциональный код, характеризующий варианты этой детской песенки, составляют следующие действия: убийство (*разрезался дождь, он убил мышь; идет дождь, он убил мышь*), заклятие (*пришла девочка и ее прирезала*), разрезание (*пришла Реза и ее порезала*), раздачу (*пришел белый и ее делит*), обдирание (*пришел Реля и ее обдирает, пришел Петар и ее обдирает, пришел Шкодра и ее ободрал, сюда же, вероятно, и пришел Реза и снял с нее кожу*). Далее в тексте следуют действия, которые относятся к приготовлению блюда и еде: *пришел старик и ее варит, пришла баба и ее пожирала, пришла кошка и принялась за нее, пришел усач и ее проглотил, пришел Виде и ее ест, пришел Мате и облизал лапки, пришел М... и ее съел*.

В более консервативном в языковом отношении ареале, а именно — в ареале распространения метеорологического термина *дажд* (у южных славян — это словенская и кайкавская зоны, а также некоторые черногорские регионы), мотив убийства животного и раздачи частей тела животного представлены в шуточных песнях, свадебном обряде и народных играх.

Некоторые элементы, отмеченные в сербскохорватской детской песенке, характерны и для ряда словенских шуточных песен, повествующих об убийстве белого коня, мухи, блохи, коровы, сыча. И здесь персонажи вводятся с помощью констатации факта их прихода (*пришел, пришли*) или как-либо иначе, а называются по именам или апеллятивно, в соответствии с родом их занятий. В варианте с убийством коня [2, 727—728] ономастический

БИЛЯНА СИКИМИЧ, доктор филологии; Ин-т сербского языка Сербской Академии наук (Белград)



ряд составляют имена: *старик Наце, Юже Полде, Франце Хо-ман, Андроя, старик Тонче, Флега* и т.д., а полученные части тела — передние и задние ноги, голова, шея, яйца, хомут.

В описании убийства мухи [2, 729] действующие лица вводятся в текст формулой, констатирующей их приход: *И пришли, и пришли четыре мясника, чтобы муху прирезать...* Исполнители действий, названные по имени (*Лазарьев Яка, соседская Мица, Лавданов Ежа, Андрей с Подкланца, Ловретов Андрей, Андрейкова Пена, четыре пьяницы, мелкие птички*). Тем не менее, они не получают частей тела животного, а только смотрят и задают разные вопросы о мухе (некоторые из них *тащат* или *несут* муху; в сербскохорватских песенках также встречается вариант, в котором *пришла собака и тащит [мышь]*). В другом словенском варианте песни об убийстве мухи только девушки получают легкие и печень: *девушки жупана несли легкие и печень* [2, 728].

В песне о том, как резали корову [2, 725—726], участники перечисляются по роду занятий: судья, слуга, сельский староста, мастер-тележник, мельник, сапожник, портной, швея, столяр, писарь, школьник, цыган, трактирщик; в текст эти персонажи вводятся посредством указания на то, кто из них какую часть тела животного забрал, унес с собой. Полученные части тела подробно описаны: кожа, хвост, ноги, хребет, конечности, рога, копыта, уши, язык, глаза, морда, ребра, кишки, легкие. Аналогично представлены действия при разделе частей тела птицы — *сыча* [2, 727]: голову, клюв, кожу, кишки, когти, конечности, перья делят между собой сапожник и крестьянин. Во всех этих словенских шуточных песенках в обозначении частей тела доминирует лексика славянского происхождения, в то время как антропонимы отражают более новое состояние языка.

В описаниях кайкавской свадьбы из Лобора (Хорватия) начала XX века [3, 211—212] находим обычай «рассечения» печенного индюка после полуночи, пока играет музыка и поют песню, в которой шуточно описывается вся процедура:

Rež'te ga na dvoje,  
Dajte mi obedvoje;  
Režite ga, režite ga, <...>  
Rež'te ga pri kuku,  
Dajte mome Jurku;  
Rež'te ga pri batu,  
Dajte momu Matu,  
Rež'te mu kobilu,  
Dajte momu sinu;  
Rež'te ga pri vratu,  
Dajte momu bratu...

Режьте его пополам,  
Дайте мне обе половинны;  
Режьте его, режьте его, <...>  
Режьте его бедро,  
Дайте моему Юрку;  
Режьте его ногу,  
Дайте моему Мату,  
Режьте его грудку,  
Дайте моему сыну;  
Режьте его шею,  
Дайте моему брату...

Н.Ф. Сумцов относил к традиционным жертвенным животным на свадьбе прежде всего быка и корову, затем — овцу и барана, козла, свинью и, наконец, петуха и курицу [4, 87—96]; лоборский обычай разделки индюка можно считать более поздней заменой жертвы. В архаических свадебных ритуалах особенно значительной была роль овечьей шкуры [4, 89—96], и следующие примеры указывают на реликты подобных обычаев.

Южнославянские фольклорные тексты, описывающие убийство животного и раздачу мяса, имеют параллели в некоторых обрядовых ритуалах и народных играх. Так, современные исследователи записали в Лоборе [5, 253] тот же свадебный обычай резать мясо, но на сей раз — с эротическим подтекстом. Ночью, когда новобрачные уходят спать, группа молодых мужчин на берегу Лобора «режет говядину» или «режет говядину». Сначала они трут в рог, трубу или устраивают шум, затем договариваются о разделе мяса убитого теленка или телочки. При отсечении частей тела выкрикивают прозвища и настоящие имена тех, кому предназначается очередной кусок мяса. В том же описании из Лобора автор приводит шутки на аналогичную тему во время свадьбы: голову должен получить жених, поскольку он «глава свадьбы», шею — молодая, чтобы осталась при муже, ноги предлагаются ряженым, которые приходят на свадьбу ночью, когда трудно передвигаться [5, 255].

Мотив убийства коровы или быка встречается в кайкавском фольклоре и как игра, театральная инсценировка, которую

иногда исполняют на свадьбе, а также на масленицу или во время супрядок. «Говядо» представляет ряженного мужчину, реже двое мужчин, покрытых накидкой. В руке исполнитель держит палку, на которую насажен горшок, представляющий голову животного. В этой сцене «хозяин» продает «говядо», торгуется с «мясником» или «поваром» на свадьбе. Купивший убивает «говядо» ударом по голове (горшку). В некоторых вариантах сцена завершается разделкой и продажей мяса. Купля-продажа и закание коровы известны и как мотивы инсценировок, которыми музыканты завершают свадьбу.

Аналогичный смысл имеет и детская игра, а также игра на посиделках, известная на северо-западе Хорватии (Чаковец и Шушнево Село). Она называется «Бить вола» и состоит из длинного диалога во время торгов между «мясником» и «хозяином вола»; вола представляет мальчик в кожухе. Договорившись о плате, «мясник» покупает «вола», после чего «убивает» его, содрав кожу. Начинается распродажа мяса: сначала мужчинам, потом женщинам (продавец шутит с первой посетительницей, которая опоздала купить «ту вещь»). Далее во время игры совершается плата за мясо: каждый покупатель получает удары прутом по ладони.

Варианты этой игры зафиксированы в Черногории и Герцеговине, где, помимо вола, продают осла или медведя. В игре «Продажа осла» (Черногория) [6, 101] один из участников продает осла по частям. Другие покупают уши, глаза, нос, брови, ноги, лопатки, копыта, голову и т.д. Поскольку игра считается неприличной, в ней участвуют только мужчины. Продавец говорит: «Мой ослик — на гору», остальные вслед за ним: «Мои глаза — на гору, мои ноги — на гору». Покупатели при этом перечисляют все части, которые они купили, повторяя слова продавца. В Герцеговине записана игра «Медведя делать» [7, 87—88]; в нее играли только на посиделках. Игрок рядился в вывернутый наизнанку кожух, другим кожухом его обвязывали вокруг пояса, а третьим обматывали голову и шею. Три игрока лежали на земле неподвижно: они изображали колоды. Медведь ложился между ними и тащил туда молодок и девушек, заваливая их между «колод». После этого медведя убивали, сдирали с него кожу, т.е. сбрасывали кожу и продавали их, а затем — и «мясо», которое предварительно взвешивали. «Продавец» говорил, например: «Вот лопатка для снохи» и др., а игроки перебрасывались шутками во время «продажи» каждого куска.

Недавние публикации русского эротического фольклора включают описания похожих по содержанию игр. В окрестностях Костромы зафиксирована игра, в которой фигурирует тот же мотив раздачи частей тела животного: «Говядина. Вносят в избу совершенно нагого мужчину на стяге (шесте), пропущенном через связанные руки и ноги, наподобие говяжьей туши. К туше зовут девок или если которая прячется, то силом вытаскивают и предлагают кусочки говядины, по большей части срамные» [8, 200].

Русские скабрзные игры с убийством быка из окрестностей Костромы и Торопецкого района Тверской области содержат элементы, аналогичные тем, которые известны в приведенной выше кайкавской игре из Лобора — убийство и продажа быка, обдиранье кожи, битье горшка на палке: «Бык. Парень с горшком на ухвате накидывает полог. В таком виде вводят его в избу; здесь он помычит около девок, махая головой, как бык. Находитесь покупатель и торгует быка. Когда сторгуются, то кто-нибудь из толпы бьет по горшку и он разбивается, а «бык» быстро срывает с себя свой наряд и убегает, по возможности незамеченным. Гуляющие в избе парни вынимают тогда заранее приготовленные соломенные жгуты и бьют девок со словами: «С кем быка ела?» Девки визжат, прячутся, а когда парни всех побьют, покупатель берет полог с ухватом и уходит домой со словами: «Надо хоть шкуру взять да идти домой — быка съели...» [8, 201]. Или: «Быка бить. Быка били. Парень станет на колени и на руки, подбирает горшок дырявый, держит горшок на палке, <...> бык накрыт шубой. С ним мужик, ведет быка за веревку: «Надо быка резать». Ударит по горшку. Бык убега-

ет за порог, кожа осталась. Мужик кожу трет — выдывает. Сажает девок на скамейку, мерку снимает с ноги веревочкой: “Докуда тебе — досюда, досюда аль выше?” Которая рассердится — побежит, фыркнет» [8, 204].

Отдельные элементы схемы «заклание животного и раздача мяса конкретным лицам» можно обнаружить в разных формах фольклора у славянских народов. Диалог в одном из вариантов словацкой детской игры «Курица и ястреб» неожиданно переходит в мотив рассечения частей тела: «Где ты взял цыпленка? — У панов во дворе. — Погоди, погоди, расскажу панам. — Не говори, не говори, дам тебе от него крыло, ножку, головку, все» [9, 78].

Мотив распределения мяса между членами семьи в сербскохорватском детском фольклоре отмечен и в славонской песенке, с которой обращаются к аисту:

Родо! Дугоного!  
Дай ми твоју дугу ногу,  
Да прегазим дугу воду,  
Да уватим дугу штку,  
Да печем, да једем,  
Да одрежем моме брату,  
Мојој секи, мојој мајки,  
Мојем оцу, мојој баки,  
Мојој баки и дидаку.

Аист! Длинноногий!  
Дай мне твою большую ногу,  
Чтобы перейти через большую воду,  
Чтобы схватить большую щуку,  
Чтобы зажарить, чтобы съесть,  
Чтобы отрезать [кусок] моему брату,  
Моей сестре, моей матери,  
Моему отцу, моей бабке,  
Моей бабке и деду.

Мотив заклания животного и дележа частей тела содержат и варианты сербскохорватской загадки с наиболее типичной отгадкой «лук». В основе ее — описание заклания быка, на которое собираются все жители села, получающие свою часть (ребро, конечности и другое). В некоторых вариантах загадки, тем не менее, бык остается цел или из каждой конечности вырастает целый бык. «Убил вола-быка, наверху Яворника, весь народ позвал, каждому по ребру дал, каждый мне — по половине» («лук»). «Убил вола-буйвола, расчленил его на части, из каждого куска вол получился» («лук»). «Убил быка посреди пасеки, каждый унес по половинке четвертинки, а мне остался целый» («грецкий орех»). «Убил вола-буйвола, каждому по кусочку дал, а мне остался весь» («початок кукурузы»).

Помимо уже привычного в славистике лингвистического картографирования, и при ареальном описании фольклорных текстов появляется интересная, но все еще не использованная возможность исследования фольклорных изоглос. Это относится и к бессмысленным, на первый взгляд, малым фольклорным жанрам, особенно — детскому фольклору, сохраняющему остатки обрядности или фрагменты «серьезных» фольклорных форм. При интегральном подходе к фольклорному тексту следовало бы учитывать лингвистические и этнографические данные, хотя подобные обобщения не могут быть прямолинейными — существует возможность несовпадения ареалов, фольклорных форм и соответствующих им обычаев или обрядов. Описанные южнославянские фольклорные тексты, с одной стороны, и южнославянские и русские игры и ритуалы, с другой, имеют идентичный акциональный код; различие состоит лишь в обозначении персонажей: в фольклорных текстах они обозначаются апеллятивами и личными именами, в то время как в обрядах и обычаях они воспринимаются как конкретные личности. Существует и необходимость истолкования obscene в фольклоре, особенно в ситуации сопоставления непристойной игры и свадебного обряда, где носитель obscene — театрализованное действие, в то время как соответствующий фольклорный текст не содержит явных эротических элементов.

### Литература

1. Толстой Н.И. Из географии славянских слов. 1. 'дождь'. 2. 'саламандра' // Вопросы славянского языкознания 6. М., 1962. С. 140—155.
2. Štrelkelj K. Slovenske narodne pesmi. Ljubljana, 1923.
3. Kolarski J. Lopor // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena (далее ZNŽO). Zagreb, 1917. Knj. 21/2. S. 179—224.
4. Сумцов Н.Ф. Символика славянских обрядов. М., 1996.
5. Rajković M. «Sječenje govodine» (O jednom delikatnom svadbenom običaju) // Narodna umjetnost. Zagreb, 1985. Knj. 22. S. 251—260.
6. Pavićević M. Narodne igre u Crnoj Gori // ZNŽO. Zagreb, 1934. Knj. 29/2. S. 91—118.
7. Медућ М. Опет неколико народних игара // Летопис Матице Српске. № 151. Нови Сад, 1887. С. 83—89.
8. Русский эротический фольклор. М., 1995.
9. Dobšinský P. Slovenské obyčaje, poverý a čary. Bratislava, 1993.

Перевод с сербского А.А. ПЛОТНИКОВОЙ

А.Ф. ЖУРАВЛЕВ

## О птицах небесных И НЕ ТОЛЬКО О НИХ...

Из комментария лингвиста  
к «Поэтическим воззрениям славян  
на природу» А.Н. Афанасьева

Работа Александра Николаевича Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов» является выдающимся научным сочинением, роль которого в истории русской фольклористики и мифологических исследований сравнима с «Немецкой мифологией» братьев В. и Я. Гриммов в немецкой науке. Долгое время этот классический труд находился в довольно странном положении: о значимости работы Афанасьева имел понятие любой образованный человек, но с самим текстом «Поэтических воззрений» были знакомы в основном лишь ученые (этнографы, фольклористы, языковеды). Впервые увидевший свет в 1865—1869 годах, он около ста тридцати лет целиком не переиздавался. Кучные воспроизведения его фрагментов — «Древо жизни» (М., Современник, 1982), «Живая вода и вещь слово» (М., Советская Россия, 1988) — способны дать довольно превратное представление об особенностях афанасьевского труда, о методе и стиле, которыми пользовался автор: текст даже тех немногих глав, которые удостоились быть помещенными в эти «дайджесты», был сильно сокращен, научный аппарат (сноски, примечания, библиография, пусть у самого Афанасьева и «глуховатая») снят, составительский комментарий носил поверхностный и в общем необязательный характер.

Положение изменилось в 1994 году: московское издательство «Индрик», поставившее одной из своих задач создание библиотеки классических отечественных трудов по традиционной духовной культуре славян, воспроизвело текст «Поэтических воззрений» полностью (репринтом; некоторое время спустя третьим изданием Афанасьева был переиздан и «Современным писателем», но с перенабором, в нынешней орфографии, в чем я вижу определенный недостаток: этот труд является памятником своему времени, как, например, словарь В.И. Даля; издавать его так — значит невольно придавать работе оттенок последнего слова в науке).

В современном издании афанасьевской работы, при всей его неоспоримой нужности, есть известный риск: концепция Афанасьева (развивающая взгляды европейских мифологов А. Куна, В. Шварца, М. Мюллера и др.) наукою давно преодолена, многие суждения автора в значительной мере устарели, этнографические факты и фольклорные тексты, которыми пользуется современный исследователь, неизмеримо богаче тех, что были в распоряжении ученых прошлого века, не выдерживает современной критики

АНАТОЛИЙ ФЕДОРОВИЧ ЖУРАВЛЕВ, доктор филол. наук; Ин-т славяноведения и балканистики РАН (Москва)

пространный ряд предлагаемых у Афанасьева этимологий (обычно заимствованных у других авторов, но иной раз и самостоятельных) и т.д. При этих обстоятельствах возникает острая потребность в комментировании афанасьевского труда с современных научных позиций. Этот комментарий тем более необходим, что к чтению литературы подобного рода, популярность которой вероятно высока, сейчас приобщен читатель-неспециалист, не имеющий возможности квалифицированно воспринимать те или иные историко-культурные, мифологические, лингвистические положения автора. Книги Афанасьева нередко используются представителями паранауки в своих целях, и подобное спекулятивное обращение к прошлому фольклористики, к сожалению, не получает должной отповеди.

Идея создания комментариев к «Поэтическим воззрениям» исходит от того же издательства «Индрик». Такие комментарии (текстологический, мифологический, лингвистический) и обширный научный аппарат к трехтомнику (несколько подробнейших указателей, библиография и проч.) сейчас готовятся в Институте славяноведения и балканистики РАН.

Ниже предлагаются выдержки из Лингвистического комментария к одной из глав труда Афанасьева — «Баснословные сказания о птицах» (гл. X в первом томе). Текст Афанасьева цитируется по репринту 1994 г. (нумерация страниц повторяет пагинацию издания 1865—1869 гг.).

С. 492. *Название сокол, литов. sakalas... корень  $\zeta a k$  (valere), от которого производные означают силу, резвость, проворство...*

Литов. *sākalas* является не соответствием славянскому слову, а заимствовано из славянских языков [1, psl. 236].

Предполагалась связь слова *сокол* (праслав. *\*sokolъ*) с глаголом *сокоатъ* 'болтать, стрекотать по-сорочьи' [2, т. IV, с. 263], звукоизобразительным по характеру, ср. еще фонетически и словообразовательно близкие (*птичий*) *щекот*, *чететка* и под., с усмотрением мотивационной отсылки к клетке птицы (см. 3, S. 506; 4, S. 133). Однако если иметь в виду использование соколов с древнейших времен как охотничьих, ловчих птиц, отличающихся острым зрением и умением преследовать дичь, большую объяснительную силу следует признать, кажется, за этимологией, устанавливающей сопряженность названия сокола с глаголом *соцать*, *социть* 'искать, следить, гнаться, настигать; перехватывать, догонять; разведывать, промышленать, добывать; хватать, ловить' [2, т. IV, с. 284], ср. сюда же *соцейная собака* 'ищейка, выжлок, гончая или натасканная дворняжка' (там же; у Даля это выражение ошибочно включено также в гнездо *сок* 'влага...'). Глагол (праслав.

*\*sočiti*; кроме восточнославянских языков представлен в болгарском, сербскохорватском, польском), вероятно, тянется от индоевроп. *\*seku-* 'чувять, замечать, видеть, следить, следовать', из чего выводятся также нем. *sehen* 'видеть', лат. *sequor* 'следить, (пре)следовать' (см. 5, с. 185, без ссылки на этимологический словарь А. Преображенского, где уже высказывается догадка о связи слав. *\*sokolъ* и лат. *sequor*, см.: 6, с. 350; 7, с. 98).

С. 503 (сноска). *На Украине каня означает и тучу и хищную птицу: «чекае як каня дощу!»...*

Введение значения 'туча' у слова *каня* из приведенной поговорки «ждет как каня дождя» неосновательно. Правда, в украинском языке кроме слова *каня* 'канюк, коршун' (звукоподражательного по происхождению, ср., возможно, родственные слова лат. *ciconia* 'аист', др.-в.-нем. *huon* 'курица', совр. нем. *Hahn* то же, далее лат. *cano* 'пою') отмечается *каня* 'радуга', но оно этимологически не ясно (8, т. 2, 367—368; знай Афанасьев это слово, он не преминул бы включить его в свои мифолого-метеорологические построения). Упомянутая поговорка связана с поверьем о том, что канюк не пьет воду из ручья или озера, но утоляет жажду лишь дождевой водой (2, т. II, с. 86; ср.: 9, с. 392; 10: сходные представления о вороне, орле, дятле). Подобные поверья распространены не только у славян. Например, латышская легенда повествует о рытье зверями, птицами и рыбами русла Даугавы; за неусердие в этом предприятии изволга и зук были наказаны Диевом (верховным богом), который запретил им пить воду из рек и озер и разрешил утолять жажду лишь каплями дождя на листьях (см.: 11, с. 208).

С. 505. *Название «Ног-птица» из переводных рукописей перешло в уста русского народа...*

М. Фасмер, А. Брюкнер и др. объясняют это имя грифа, отмечаемое также в чешском (*noh*) и польском (*nog*, из чешского) языках как продолжение праслав. *\*jьnogъ* — производного от *\*jьль* 'один'; таким образом, авторы этой этимологии прочтывают в слове буквальное значение 'одинокый (дикий) зверь (птица)' [12, т. II, с. 133-134; 3, S. 365]. В качестве параллели с глухим заднеязычным в исходе основы приводится слово *инок* 'монах-пустыльник' (среди диалектных восточнославянских орнитонимов встречаются обозначения *монах*, *монашенка*, *монашка*, но они мотивированы главным образом темным цветом оперения). Название нашей мифической птицы имеет варианты *нога-птица* [13, вып. 21, с. 264], фолькл. *Ноготь-птица* (ср. *Моголь-птица* в сказке «Кошеч Бес-

смертный» из сказочного собрания А.Н. Афанасьева), др.-рус. *ногуи, нагуи* (14, вып. II, с. 417: «А из горь Аравинских летает *нагуи* пьтица, а емлет по лошаде с человека на всяк день» — «Слово о некоем старце», 1640). Суффиксальное оформление последних вариантов напоминает праслав. *\*kogučь* 'сокол, ястреб, коршун, кобчик' — культурное заимствование через тюркское посредство из иранских языков, известное в южно- и западнославянских языках. Эти варианты значительно колеблют надежность приведенного этимологического толкования, и Афанасьев в данном случае, вероятно, более прозорлив. На мысль о заимствовании должен наталкивать характер памятников, в которых фиксируются слово, и его контексты (ср.: «Ног — грифон есть птица; не единым бо именем в писании обрѣтохом сия птшцу именуема, но трема: *нигрис, грифонес, ног*» — «Книга глаголемая алфавит. Сказание о всяких вещех и и н о с т р а н н ы х речей, яже не преложены на русский язык», XVII в.; 14, вып. II, с. 414).

В балтийских языках есть слова, фонетически пересекающиеся со славянскими *ног, nog, noh*: латыш. *vanags*, литов. *vānagas* 'ястреб'. В. Махек трактовал последнее как заимствование из иранского: *vānagna-* 'сокол' (15; 16, s. 508—509; ср. 17, с. 65—66). Любопытно, что иранское слово соотносится с именем бога войны и победы *Вертрагны*, одной из инкарнаций которого была фигура сокола (см.: 18, с. 233). Можно предположить (как это, в сущности, и сделано И.И. Срезневским: 19, т. II, стлб. 462), что балтийские названия ястреба и славянские обозначения мифического грифа каким-то образом связаны друг с другом. Если это так, то суждения О.Н. Трубачева о том, что литов. *vānagas* принадлежит к результатам балто-иранских контактов без участия в них славянских языков, должны быть скорректированы.

С. 505. ...*Стратим или Страфил-птица стиха о голубиной книге (греч. στρουθος — страус).*

Греческое слово означает 'птица, (в частности, воробей)'. Значение 'страус' передается композитным образованием, буквально 'птице-верблюду', которое и было источником русск. *страфил* и его графических искажений *естрафиль*, *страхиль*, *стрихиль*, *вострихиль* и проч. [12, т. III, с. 771; 6, с. 393]. Появление формы *стратим* не вполне ясно.

С. 512. ...*баснословная птица Гаруда (Garudha) с прекрасными золотыми крыльями... На Руси она слывет Жарптицею...*

Дальнейший контекст у Афанасьева может подтолкнуть читателя к мысли об этимологической близости имени царя птиц

в индуистской мифологии *Гаруда* (*Garuda*) и первой основы русского мифологического имени *жар-птица*. Однако древнеиндийское слово производно от не имеющего родства со славянскими словами *жар*, *гореть* глагола *gar-* 'глотать; изрыгать', *gírātī* 'проглатывает, поглощает' (родственного русскому *жрать*; см.: 12, т. II, с. 62) и означает 'пожиратель'. Устойчивый мифологический мотив, связанный с Гарудой, — преследование («пожирание») им змей, в котором конкретизируется борьба солярного персонажа с хтоническим противником. «Выходец» из индуистской мифологии, Гаруда популярен в буддийском мифе, в фольклоре Центральной Азии и Южной Сибири (под именами *Хан Гаруди*, *Хангарид*, *Хардиц*, *Кереде*, *Херети*, *Хардай*), где характеризуется прежде всего как победитель (см.: 18, с. 266—267).

С. 514. ...баснословная птица Перунова получила название птицы-говоруньи.

Помимо названия *птица-говорунья* в тверской сказке, ср. былинные эпитеты вещей птицы, орла — олонец *говорящий*, север. *говорящий* («Обманул-ка меня малый соловеюшко, Облукавил ведь орел да говорящий»; 13, вып. 6, с. 260, 261), а также диал. (без указания места) *говорок* 'птица Eulabes, сродная скворцу', твер. *говорунчик* 'птица *Silvia cinerea* Becht., семейства славок; славка серая', а далее *птичка-говорок* в казанской загадке («Летит птичка-говорок через богов дворок, сама себе говорит: Вот! Моя сила горит». — Отгадка: 'пчела, летящая через церковь, в которой горят свечи'; 13, вып. 6, с. 258).

Приведенные слова и обозначения теснейшим образом связаны с широко распространенным в различных мифологиях мотивом говорящей птицы и, конкретно, с представлением об иноязычии птиц, которое, в частности выразилось в сюжете сказки «Птичий язык» (из собрания «Народные русские сказки» А.Н. Афанасьева), в восточнославянских загадках типа «Криво, косо мотовило, под небеса уходило, по-татарски говорило, по-немецки лепетало» (отгадка: 'лебедь'), «Сама пані пышна, / на лапатах вийшла, / па-нямецьку гаварыла, / рогам воду піла» ('гусь'), а также в текстах поздней, авторско-литературной традиции: «Летайте, ласточки, но в клыки не берите / Ни пилки, ни сверла, не делайте открытий, / Не подражайте нам; довольно и того, / Что вы по-варварски свободно говорите...» (А. Тарковский); инверсия того же образа: «Так птицы на своей латыни / Моллились Богу в старину» (О. Мандельштам). См. об этом, например: 20, с. 130—132. Сопоставление иноязычной речи и птичьего щебета, с обратным, «рациональным» размещением компонентов сравнения, встречается уже у Геродота: «Пока же она говорила на чужом языке, им казалось, что она щебечет

по-птичьи» (История, II, 57). Мотив иноязычия птиц может далее трансформироваться в представление об их «полиглоттизме», способности переключаться на чужие языки, как, например, в славянских представлениях о том, что сова говорит по-латыни, по-французски и по-немецки, в болгарском поверье о том, что сойка говорит на семидесяти семи языках и проч. [10], или в осетинской пословице: «Малиновка знала семь языков; но когда ее настиг сокол, то она забыла и свой собственный язык» [21, т. IV, с. 49].

Представление об иноязычии птиц как вещей тварей непосредственным образом связано, разумеется, с тайноречием оракулов, нуждающихся в истолковании. Ср. далее выражение *птичий язык* 'невразумительная, усложненная, щегольская речь; псевдоученая трескотня, насыщенная иноязычной терминологией'. С другой стороны, мотив многоязычия, как можно предположить, развивает представления о медиативной природе птицы, ее принадлежности обоим мирам — нашему и потустороннему, ее «посредничеству» между ними (ср. восприятие в ранних культурах почти мистических посреднической роли переводчика, толмача).

С. 517. ...птица-вертиница...

Созвучие фольклорного характеристического приложения к слову птица с названием 'веретена', вероятно, далеко не случайно: «вертлявость» птиц, в особенности мелких, нередко является отправным моментом в фаунистической номинации, ср. сходство наименований отдельных видов птиц или их кодирования в загадках с названиями вращающихся деталей различных механизмов и приспособлений, в частности, собственных текстильных технологиям (в предлагаемой далее подборке таких восточнославянских лексических сближений не разделяются случаи метафорической связи между словами 'птица' и 'вращающееся приспособление', с возможным направлением переноса и в ту и в другую сторону, и случаи параллельного образования орнитонимов и названий технических деталей от глагола со значением 'вращаться'): *вьорок* 'горный воробей', полесск. *јурчик* 'воробей полевой', петерб. *вьюн* 'жаворонок хохлатый', яросл., волог. *вьхха* 'чайка': *вьорок* тамб., владим., твер. 'приспособление для наматывания ниток', сибир. 'катушка ниток', полесск. *јурчык* 'цевка, трубочка для наматывания ниток', арханг. *вьюн* 'деталь в ткацком станке, на которой вращается катушка', сев.-в.-русс. *вьхха* 'мотовило'; *мотовило* 'приспособление для наматывания пряжи': *мотовило* ('птица' в загадках; пример см. в примечании к с. 514 в I томе «Поэтических воззрений...»); *воробей*: русск. диал. *вороб*, *вороба*, множ. ч. *воробы*, *воробьи*, *воробушки* и др. 'орудие для разматывания и наматывания ниток, пря-

жи, в виде крестовины из планок'; олон. *крученок* 'птичка-каменка, *Saxicola oenanthe* L.': диал. *кручѣнка* 'крученые хлопчатобумажные нитки' [13, вып. 15, с. 335]; *журавль*: ленингр. *журдв* 'веретено для наматывания ниток'; *чечѣтка* 'птица *Fringilla linaria*, семейства вьюрковых, отряда воробьиных': нижегор. *чечетка* 'мотовило' (ср. упомянутое выше *вороб(а)*, *воробы*, 'мотовило' и т.п. (подробнее см.: 22, с. 52—58).

С. 518. Малоруссы дают ему [петуху] характеристичное прозвание: будимир.

Вряд ли можно утверждать в данном случае о «характеристичности прозвания», которое да ю т: по свидетельству украинского словаря Б.Д. Гринченко, оно осмыслено как 'петух' лишь в одной украинской загадке. Между тем, конечно, это имя заслуживает пристального внимания. Являясь по крайней мере праславянским по возрасту и отражаясь в болгарской, сербско-хорватской, чешской и восточнославянской антропонимических системах (праслав. \**budi-mirъ*; если принять альтернативную праформу \**badi-mirъ*, которая, впрочем, признается менее вероятной, то сюда же нужно подключить и лехитский — польский, поморский — ономастический материал), оно находит точное соответствие в древнеиндийской теонимии: *Buddha-Mitra*, *Buddhi-Mitra*, *Buddha Maitreya* — обозначение Будды грядущего миропорядка (23, вып. 3, с. 76, со ссылкой на письменное указание В.Н. Топорова). Влияние индоиранского культа бога Митры, связанного с идеей согласия, «общественного договора», порядка, не только очевидно в позднеримском митраизме, но, вероятно, присутствует и в мировоззрении древнего славянства (свод многочисленных контекстуальных и семантических переключек между индо-иран. *Mith(h)ra* и слав. \**mirъ* сделан в работах: 24, с. 43—50, 58—60; 25).

И тем не менее даже в этой связи кодирование 'петуха' именем *будимир* в украинской загадке можно считать не случайным. Митра наделен отчетливыми солярными функциями, что не могло не отразиться в нарицательной лексике: «Показательно, что в некоторых современных иранских языках слово, обозначающее солнце, восходит к имени Митры: перс. *мишр*, мунджанское *миро*, ормури *меш*, афганское (диалект.) *мйер* — «солнце»... для части иранских племен отождествление Митры с солнцем восходит, видимо, к глубокой древности» [26, с. 364]. В и м е н и петуха украинской загадки в его глубокой реконструкции, не исключено, глухо сквозит мотив 'бужения солнца'.

Кстати, сама загадка звучит так: «Як б у д и м и р одспіває, то й с о н ц е з і й д е».

## Литература

1. Sabaliauskas A. Lietuviu kalbos leksika. Vilnius, 1990.
2. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т. 1—IV.
3. Brückner A. Słownik etymologiczny języka polskiego. Warszawa, 1970.
4. Moszyński K. Pierwotny zasięg języka prasłowiańskiego. Wrocław, 1957.
5. Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. М., 1993. Т. II.
6. Преображенский А. [Г.] Этимологический словарь русского языка. М., 1914. Т. 2.
7. Булаховский Л.А. Общеславянские названия // Известия Академии наук СССР. Отделение литературы и языка. М., 1948. Вып. 2.
8. Етимологічний словник української мови. Київ, 1982— Т. 1—.
9. Белова О.В. Названия и символика животных в памятниках восточно- и южнославянской книжности XII—XVII вв. Дисс. на соискание уч. ст. канд. филол. наук. М., 1996 [машинопись]. Т. 2. [Приложения].
10. Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997 (в печати).
11. Рудзитис Я.Я. Комментарии // Лачплесис. Латышский эпос, воссозданный по народным преданиям. М., 1975.
12. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1964—1973. Т. 1—IV.
13. Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1965— Вып. 1—.
14. Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1975— Вып. 1—.
15. Machek V. Slav. rarog 'Würgfalte' und sein mythologischer Zusammenhang // Linguistica Slovaca. Bratislava, 1941. Т. III.
16. Machek V. Etymologický slovník jazyka českého. Praha, 1971.
17. Трубачев О.Н. Из славяно-иранских лексических отношений // Этимология. 1965. М., 1967.
18. Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1980. Т. 1.
19. Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1893—1903. Т. 1—III.
20. Журавлев А.Ф. Об одном мотиве восточнославянских загадок (к статье Д.К. Зеленина «Из быта и поэзии крестьян Новгородской губ.» // Проблемы славянской этнографии (К 100-летию со дня рождения члена-корреспондента АН СССР Д.К. Зеленина). Л., 1979.
21. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.; Л., 1958—1989. Т. 1—IV.
22. Журавлев А.Ф. К этимологии слав. \*vorb- 'птица Passer, воробей' // Этимология. 1978. М., 1980.
23. Этимологический словарь славянских языков. Пра斯拉вянский лексический фонд. М., 1974— Вып. 1—.
24. Топоров В.Н. Об иранском элементе в русской духовной культуре // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: Источники и методы. М., 1989.
25. Топоров В.Н. Пра斯拉вянская культура в зеркале собственных имен (элемент \*mīg-) // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. XI Международный съезд славистов. Братислава, сентябрь 1993 г. Доклады российской делегации. М., 1993.
26. [Стеблин-Каменский И.М. Комментарий к:] Дрезден М. Мифология древнего Ирана // Мифология древнего мира. М., 1977.

А.А. ПЛОТНИКОВА

## Не зевай!

До Никиты Ильича Толстого мало кто из лингвистов изучал фразеологию и паремии, истоки происхождения которых связаны с народными верованиями и обрядами. Я имею в виду его яркие этюды-зарисовки «Льян, как земля», «Здрав као риба», «Соленый болгарин»<sup>1</sup> и многие другие, им аналогичные. По примеру Никиты Ильича подобными выражениями стали интересоваться и его ученики: в рубрике «Из истории слов и выражений» журнала «Русская речь» появляются краткие очерки «На кудыкину гору», «Чур меня!», «Гороху объесться», «Дух вою»<sup>2</sup>.

Предметом настоящей заметки является предостережение «Не зевай!», которое высказывается с целью уберечь собеседника от бездействия и невнимательности, заставить его сосредоточиться и не упустить из виду что-либо важное. В противном случае говорят: «прозевал» или «зевнул», «проворонил», «рот разинул» или «ротозей», «разиня».

В народе с зевотой связываются самые различные поверья, которые характеризуют это явление как результат порчи, сглаза, действия нечистой силы. В середине XIX в. в русских деревнях признаками сглаза считали зевоту, озноб, жар, а у детей — бессонницу. Украинцы полагали, что зевота, неожиданно напавшая на человека, означает, что на него напущена порча. По верованиям центральной России, если заболевший начинает зевать, то его болезнь происходит «от дурного глаза».

В русских говорах *озёва* значит «сглаз», «порча», а *озевать* — «сглазить». Лексема с тем же корнем встречается и в заговоре, записанном в начале XX века в Приамурье: «Отмывай сего раба божьего скорбные болезни, порчи и уроки, и зевы и переполохи»<sup>3</sup>. В Сибири в конце прошлого столетия *озевы* объясняли так: если кто-то громко выскажет похвалу чьему-либо здоровью, красоте, веселому настроению, т.е. *озеват* его, то человек от этого *позеват* — потеряет здоровье и радость, станет сонливым, медлительным, больным. Лечат его наговорами и травами, как при порче<sup>4</sup>. Колыбель новорожденного закрывали ситцевой тканью, чтобы входящие в дом не зевали на ребенка, т.е. не причиняли ему вред. Таким образом, в целом ряде поверий отмечается возможность передачи зла от лица, наносящего порчу, к его жертве через зевоту, громкое говорение, принятие пищи, т.е. тогда, когда человек открывает рот, *зевает* (именно такое значение было у слова *зевать* в древнерусском языке). Другое значение у этого слова, известное в литературном русском языке и сегодня, получает дополнительные отрицательные коннотации, поскольку зевота воспринимается как знак усталости, недосыпания, недомогания человека, что также приписывается в народе действию порчи, нечистой силы.

Весьма распространены у русских и других славянских народов верования в то, что через открытый рот в человека вселяются бесы, демоны, нечистая сила: «Все болезни, которыми чаще всего страдают женщины, как, например, кликушество, и вообще порчи всякого рода (истерии) приписываются бесспорно бесам. Причем сами женщины твердо и непоколебимо убеждены, что это бесы вселились внутрь испорченных, что они вошли через перекрещенный рот во время зевоты или в питье, или в еде»<sup>5</sup>. По народным поверьям, колдуны, знахари, ворожеи, ведьмы посылают порчу различными способами: в пищу, по воде, по ветру. Так, выйдет колдун на улицу, встанет против ветра и скажет нужное слово, которое ветер подхватит, и тот, кто первый вдохнет его, «изурочится» — пострадает «от уроков». По наблюдениям писателей прошлого столетия, занимавшихся бытописанием русской деревни, наговорщик или наговорщица, желая нанести человеку порчу, начинают зевать, а потом строить разные гримасы, так что слезы катятся у них из глаз<sup>6</sup>. Впрочем, у южных славян зевота считается не только способом нанесения порчи, но и сопутствующим действием при ее излечении. В восточной Сербии ворожеи лечат болезни, нашептывая и зевая. По сведению из Преславского края (Болгария), знахарка начинает особенно сильно зевать, если человек действительно болен, и глаза у нее слезятся. По мнению Л. Раденковича, в отдельных текстах сербских заговоров можно найти детали, указывающие на то, что знахарка боролась против нечистой силы «своей душой», создавая возможность для выхода души из тела постоянной зевотой и проговариванием заклинания на одном дыхании<sup>7</sup>.

По обычаю, записанным в украинских селах, непроизвольно зевающему человеку следовало сказать: «А в солому! А на двор!» во избежание перехода вредоносной зевоты на окружающих. О зевающем человеке говорили: «Оце зіхає!.. Нехай сам здихає». При толковании подобных приговоров поясняли, что нельзя ни на

кого зевать, нужно прикрывать рот рукой; нельзя также и сонливо потягиваться в сторону находящегося рядом человека — он может умереть. Во всех этих случаях *озевы*, *зевы* — зевоту манили спать подальше от людей: «Чіпа, чіпа! В солому спати!»<sup>8</sup>. Мораль этих предписаний достаточно ясна: пострадавшему от порчи, зараженному зевотой человеку следует воздержаться от того, чтобы передавать ее дальше.

Аналогичные представления о зевоте встречаются у болгар: в окрестностях Самокова полагают, что зевота — знак того, что кто-то вспоминает о человеке с недобрыми чувствами, плохо о нем думает, поэтому в этих случаях принято говорить: «Зевота пусть идет с дерева на дерево!». Произнесенное заклинание разносит зевоту по деревьям, и они начинают колыхаться одно за другим безо всякого прикосновения к ним ветра<sup>9</sup>. По некоторым поверьям, отмеченным в Подолни, если человек зевает, то значит, его кто-то осуждает. И эта примета по своему смыслу связана с нанесением вреда или порчи, но — «на расстоянии».

Как видим, зевота в народных поверьях осознается прежде всего как признак нанесенной порчи, подавляющей жизнеспособность человека. Не менее опасным оказывается воздействие этого состояния для окружающих. В этом случае зевота аналогична неуместному слову, нарочитому восхвалению, «косому» взгляду и тому подобным способам нанесения порчи. Связь зевоты с дремой, сонливостью ассоциируется с болезнью, апатией, потерей бодрости, близостью человека к смерти. Можно заключить, что предостережение «Не зевай!», в семантике которого неразделимы оба значения глагола *зевать* — устаревшее «открывать рот» и известное сегодня, — по сути своей гораздо более серьезно, нежели может показаться на первый взгляд.

#### Примечания

<sup>1</sup> Эти статьи вошли в книгу: Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 405—426.

<sup>2</sup> См.: Топорков А.Л. «На кудькину гору» // Русская речь. 1990. № 3. С. 141—144; Топорков А.Л. «Чур меня!» // Русская речь. 1991. № 1. С. 151—155; Плотникова А.А. «Гороху объесться» // Русская речь. 1992. № 1. С. 107—109; Плотникова А.А. «Дух вон» // Русская речь. 1993. № 4. С. 100—102.

<sup>3</sup> Словарь русских народных говоров. Л., 1965—1974. Вып. 11. С. 242.

<sup>4</sup> Живая старина. 1897. Вып. 1. С. 84.

<sup>5</sup> Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994. С. 26.

<sup>6</sup> Авдеева Е.А. Заметки о старом и новом русском быте. СПб., 1842. С. 134—135.

<sup>7</sup> См.: Раденкович Л. Голос в народных заговорах южных славян // Голос и ритуал. Материалы конференции. Май 1995 г. М., 1995. С. 49; Раденкович Л. Народна бајаља код Јужних Словена. Београд, 1996. С. 78.

<sup>8</sup> Номис М. Українські приказки, прислів'я і таке інше. СПб., 1864. С. 221.

<sup>9</sup> Ангелова Р. Село Радуил, Самоковско // Известия на семинара по славянска филология при Университета в София. Кн. VIII—IX. София, 1948. С. 250.

Г.И. КАБАКОВА

## Запахи в русской традиционной культуре

Статья посвящена русским и иным восточнославянским представлениям, связанным с запахами. Тема запахов и обоняния лишь в самое последнее время начала привлекать внимание ученых: объект изучения слишком эфемерен и с трудом поддается анализу.

Несмотря на большую значимость этого канала общения с миром, соответствующая терминология в русском языке, как, впрочем, и в других, достаточно бедна. Специальный глагол «обонять» у носителей языка успеха не имеет, и приходится использовать глаголы с более общим значением: *чувствовать*, *слышать*. Кстати, с помощью последнего, судя по словарю В.И. Даля, можно было выразить все чувства за исключением зрения: «Я никогда почти угаду не слышу», «Язык не лопата, слышит, что горько, что сладко», «У слепых осязание бывает так тонко, что они пальцами слышат, где очко на карте». Но *слышать*, в частности в сибирских диалектах, означает и *разуметь*, *понимать*<sup>1</sup>. В прошлом связи между терминами, означавшими производство и восприятие запахов, были весьма тесны. Упомянем только две такие пары: *оухать* и *нюхать* (первый глагол мы сегодня находим в составе слова *благоухать*) и *вонять* — *обонять* (\*объ-вонять). В современном языке данное семантическое поле наряду с нейтральным термином *запах* содержит резкие противопоставления между запахами хорошими и дурными, однако история русского и прочих славянских языков показывает, как термины многократно меняли значения, перемещаясь то к положительному, то к отрицательному полюсу (история слова *вонь* в этом отношении очень показательна). Семантический анализ слова *дух* и однокоренных ему показывает сложность славянских представлений о природе запаха. В прошлом оно обозначало дунувение, ветер, испарение, жизненное начало, бесплотное существо, душу, духовную сторону человека, настроение, направление, а также слух. В современном языке оно относится еще и к запаху, передаваемому движением воздуха, через дыхание, позволяющему познать подлинную природу человека.

ГАЛИНА ИЛЬИНИЧНА КАБАКОВА, канд. филол. наук; Лаборатория бесписьменных языков и культур LACITO (Париж)

Тот же корень использовался в обозначении органов дыхания (*духи* 'дыхательные пути у животного'). Синтетизм представлений о духовной и физиологической природе человека проявляется в таких выражениях, как «чтобы духу твоему здесь не было» или «чтобы дух его не пах», «он духу его не терпит» или «он на дух его не переносит».

Запах может очень активно, даже агрессивно действовать на человека: он *бьет*, *шибает*, *стреляет* (ср. загадки: «В пяту бьет, в нос подает», «В нос кидается, а в руки не попадается», «Кожана пушка, духовая пуля, мегится в пятку, очутится в носу» с разгадкой «вонь»). Обонятельные характеристики активно присутствуют как в ботанической, так и в зоологической таксономии. Например, эпитеты *вонючий*, диалект. *вонький* могут относиться к самым разным растениям: *вонючее зелье* — кишнец посевной, киндза (*Coriandrum sativum*), *вонючая трава* — цикута (*Cicuta virosa*) (саратов.), *вонючая дудка* — дягиль (*Archangelica officinalis*) (арх., амур.) или пикан из того же семейства зонтичных (чердын., перм.), *вонюка* — цикута (курск.), *вонюк* — дягиль (тамб.), *вонюка* или *вонюга* — то же самое или цикута (тул.), *дягиль вонючий* — дягиль (сиб.). Вообще, такой термин, как *вонючка*, может обозначать в разных диалектах разные растения, общим признаком которых будет сильный запах (не обязательно неприятный): клоповник (*Lepidium rudemale*) (курск.), дурман (*Datura stramonium*) (курск.), купыр лесной (*Anthriscus silvestris*) (яз., самарск.), ластовень обыкновенный (*Vincetoxicum officinale*) (г. Гурьев), парнолистник бобовидный (*Zygophyllum fabago*) (г. Гурьев). Можно упомянуть и другие названия растений, использующие обонятельные характеристики: *душица* — майоран, *душек малиновый* — калина (смол.), *пахучка* — марена (*Asperula odorata*), восковой вереск (*Myristica clinopodium*), душица, полевые василечки (*Calamintha clinopodium*), *пахучая трава* — тысячелистник обыкновенный (*Achillea millefolium*) (смол.), *благовонные травы* — колосок душистый, ясменник, *нюхальник* — мята (казаки-некрасовцы). В другой терминологической системе *вонюга* или *вонючка* означает жуелицу (Дон) или вообще жука (Иссык-Куль)<sup>2</sup>, *вонюга* — хоря<sup>3</sup>.

Обонятельные свойства упоминаются не только в названиях объектов живой и неживой природы (ср. *вонячка, вонячиха* — серный источник, др.-рус. *камык смърдан* — сера), но и при характеристике некоторых социальных, этнических групп, что само по себе содержит оценку. Клички типа *смердюк, вонючий* часто использовались для обозначения евреев (см., в частности, у В.Н. Добровольского в «Смоленском областном словаре»); В.И. Даль тоже приводит эвфемизм «пахнуть луком или чесноком», указывающий на «принадлежность к еврейской нации». На мой взгляд, полесские обозначения одной и той же птицы *смърдючий удод* и *жыдоўска-ка зоузуля* подтверждают устойчивость обонятельной характеристики еврея. В данном отношении восточнославянская традиция вполне вписывается в европейскую. Зато в отличие от западных обществ, в которых запах становится социальным маркером лишь в начале XVIII в.<sup>4</sup>, в русском языке термин *смерд* (от *смердеть*) в значении «крестьянин, мужик, подданный» упоминается уже в «Русской правде» — памятнике XI—XII вв.

### Типология дурных запахов

Как правило, дурной запах и вонь самым тесным образом связаны с грехом и наказанием, что объясняется влиянием религиозной литературы и апокрифов. Постоянный эпитет беса в такого рода текстах — *злосмрадный*. По апокрифу «Вражда Саваоха и Саваула, светлого и темного духа», записанному Добровольским в с. Шаталово Смоленского уезда, смердение падшего ангела оказывается причиной или поводом его изгнания из рая. Грех и смерть произошли от Саваула во время его падения. Грех пропустил Саваула к Смерти. «Смерть аттварила двери рая — и нячистый дух влятел у рай. Удрух ат яго пашол смірдячий дух. Райские птицы завапели и заხოхтали:

— О, Госпади, дух смірдячий ванить. Подь, Михаил Архангел, изгонь нячистый дух». И Михаил Архангел жезлом изгнал Саваула из рая<sup>5</sup>.

У того же Добровольского мы находим другой рассказ, доказывающий связь дурного запаха с дурным занятием, в данном случае с колдовством: Петр I отрубил голову ведьме — жене своего сына, а потом разрубил тело на кусочки, сжег в поле и развеял пепел по ветру. И «кто таго смуроду набраўся, на век видьмаком астаўся»<sup>6</sup>. Вонь, таким образом, не только выявляет греховную сущность человека, но и сама оказывается разносчиком греха.

Среди украинцев и поляков был распространён рассказ, объясняющий происхождение специфического дурного

(«трупного») запаха бузины: он связан с тем, что Иуда положил конец своим дням, повесившись на этом кустарнике.

### Недуги тела и души

В религиозных текстах, а затем в фольклоре мы постоянно сталкиваемся с резким противопоставлением благоуханной души и зловонного тела. Так, в некоторых сказках бесы дерутся между собой, пытаясь овладеть душой, и с пренебрежением отказываются от вонючего тела. Противоположная ситуация, когда «тело благоухает, да душа злосмрадную воню издает», свидетельствует о глубоком духовном кризисе.

Однако злосмрадие тела тоже может быть в свою очередь истолковано как знак моральной испорченности или болезни, насланной в наказание за тяжкие грехи. В духовном стихе «Сорок калик с каликою» княгиня Апраксия (Апраксеевна Королевична) за свой двойной грех (прелюбодейное намерение в отношении пасынка Касьяна и ложное обвинение) терпит мучения от Бога: ее поражает смрадная хворь, и она покрывается язвами. Спасенный Богом Касьян (Фома) не мстит княгине, а по-христиански прощает ее, и она мгновенно исцеляется.

Запах и этимологически и семантически связан с дыханием и с речевой деятельностью. В «Повести святого отца о пользе душевной в всем православным христианам», приписываемой по традиции Иоанну Златоусту, объясняется, что происходит с матерщинником: «А котораго дни человек матерны излает и в тот день уста его кровию запекутца злые ради веры и нечистого смрада исходящего из уст его, и тому человеку не подобает того дни в церковь Божию входить, ни крестия целовати ни евангелия, и причастия ему отнюдь не давати»<sup>7</sup>. Дурной запах изо рта выдает богохульника или лживого человека, как утверждает недавно опубликованная рукопись XVIII в.: «У которого человека смородит изо рта — в том несть правды»<sup>8</sup>. Дурной запах изо рта может иметь и иное происхождение. В Полесье утверждают, что поведение беременной женщины навеки определяет судьбу ее ребенка. Она должна строго следить за своими словами и поступками. «И штоб идзе падло, дак штоб не плевала “тьфу” и не казала, што “смердзіць”, а “пахне”, а то народицца дзиця, будзе з роту так недобре смердзіць» (Жаховичи Мозырско-го р-на Гомельской обл.)<sup>9</sup>.

Если же, несмотря на все предосторожности, ущерб был причинен, сложившееся положение можно поправить, разыграв ту же сцену, но с обратным знаком. Мать должна найти падаль и долго вдыхать ртом смрад, утверждая вслух, что

«паadlo не сьмердзіць, дак нехай і ў мене зрота не сьмердзіць»<sup>10</sup>.

Пожалуй, запах изо рта — единственный человеческий запах, который воспринимается в традиционной культуре как дурной (в русском говоре Забайкалья для людей с таким дефектом имеется даже специальный эпитет *вонькоротый*). Ни пот, ни моча, ни месячные, ни другие выделения не получают «обонятельных» характеристик и широко использовались в медицине и в любовной магии: и пот, и вода, оставшаяся после подмывания, служат для приготовления, например лепешек, с помощью которых девушки старались приворожить своих избранников.

С потом и другими выделениями передаются самые важные душевные и физические качества. Недаром при первом пеленании новорожденного в ход идут ношенные, обязательно нестиранные предметы одежды родителей: рубаха или штаны отца, рубашка или юбка матери. Среди многих объяснений, почему одежда должна быть грязной, информанты чаще всего упоминают любовь: любовь отца к сыну, матери к дочери, но также и будущие любовные успехи. Ту же цель преследует и первое купание младенца, когда повитуха добавляет в воду пахучие травы: мяту, любисток, кудрявец, надеясь, что ребенок, чаще всего мальчик, будет пахнуть, как цветы, и поэтому его будут любить девушки.

### Запах того света

Согласно разрозненным свидетельствам этнографических сборников, человек по сути ничем не пахнет до тех пор, пока остается в своей среде. Как мы видели, лишь болезни да скрытые пороки проявляются через запахи. Особый запах появляется у стариков, о которых говорят, что они «пахнут старостью». Возможно, этот запах напоминает о смерти. Как иногда говорят о дряхлом человеке, приближающемся к концу жизненного пути, он «пахнет землей», в которой вскоре обретет последнее пристанище.

Но настоящий запах смерти начинает источаться лишь в тот момент, когда душа покинет тело. И только смерть может пролить истинный свет на прожитую жизнь. Благоухание означает, что покойный вел жизнь праведника, а смрад выдает грешника (вспомним сцену смерти Зосимы в «Братьях Карамазовых»). Враги старчества злорадно вспоминают, что от другого покойника, старца Варсонофия, не только духу не было, но точилося благоухание, которое он «не старчеством заслужил, а тем, что и сам праведен был». А зловоние, исходящее от новопреставленного старца, толкуется как предупреждение свыше.

Запах смерти заразителен, мы видели это на примере смерти ведьмы. Поэтому пока в деревне лежит непогребенный мертвец, женщины стараются не варить обед, иначе он тоже будет пахнуть трупом. Напротив, запах живого человека отчетливо слышат обитатели потустороннего мира. Обоняние заменяет им зрение. Именно по запаху Баба-Яга или Змий обнаруживают незваных пришельцев: «Фу! фу! доселева русского духа видом не видано, слыхом не слыхано, а ныне русский дух в очью проявляется» (сказки «Финист Ясный Сокол», «Федор Тугарин», «Марко Богатый и Василий Бессчастный»). Мотив человеческого запаха, будоражащего потустороннюю силу, появляется и в иных традициях и жанрах. В украинской думе, например, орел, парящий над кораблем, предвещает гибель пассажирам возгласом «пхе, руська кость пахнет», что устраняет многозначность русского «дух» и означает просто запах человеческой плоти. Как комментирует подобный эпизод В.Я. Пропп, «запах живых в высшей степени неприятен мертвецам. Он так же противен им и страшен, как запах мертвых страшен и противен живым»<sup>11</sup>.

Растения с неприятным и резким запахом считались крайне эффективным средством защиты от нечистой силы, от врагов, исцеления от недугов. Русалки считаются особенно опасными в четверг на Троицких святках — *Русалчын Великдень*. В этот день люди не работают, опасаясь, что «залоскочут» русалки. На вопрос русалки «що в тебе в руках? скажешь: *мята*, — «Тут твоя й хата», и залоскочет в смерть; если скажешь: *петрушка*, то она ответит: «ты ж моя душа», и залоскочет зовсим. Если же скажешь: *польнь*, лоскотавка скаже: «цур тобі, пек тобі! згынь!» и сама исчезнет»<sup>12</sup>. Поэтому девушки носили польнь под мышками как предохранительное средство от русалок и ведьм. Достаточно было иметь при себе чеснок, чтобы выиграть судебный процесс или не пасть на поле брани. Одно его название, произнесенное вслух, способно было прогнать лешего. Как говорится в русских пословицах: «хрен да редька, лук да капуста лихого не пропустят» или же «лук семь недугов лечит, а чеснок семь недугов исцелит». Избавить ребенка от дурного запаха изо рта, по верованиям белорусов-полешуков, можно было, употребляя каждый день в пищу лук, чеснок или, еще лучше, гнилую репу и хрен.

Теми же целебными и защитными свойствами наделялись и ароматические вещества, принадлежащие к церковному обиходу: ладан и миро. Достоинством последнего посвящена рукопись XV в. «Слово об исцелении болезней миром».

## Запах чужбины и «дым отечества»

Первое знакомство с новой страной происходит с помощью обоняния. Так, Карамзин предостерегает приезжего, который в Париже по неосмотрительности покинет блистательные Елисейские поля: «Увидите... тесные улицы, оскорбительное смешение богатства с нищетою; подле блестящей лавки ювелира кучу гнилых яблок и сельдей; везде грязь и даже кровь, текущую ручьями из мясных рядов — зажмете нос и закроете глаза. Картина пышного города затмится в ваших мыслях, и вам покажется, что из всех городов на свете через подземельные трубы сливается в Парнж нечистота и гадость. Ступите еще шаг, и вдруг повеет на вас благоухание щастливой Аравии, или, по крайней мере, цветущих лугов Прованских: значит, что вы подошли к одной из тех лавок, в которых продаются духи и помада, и которых здесь множество. Одним словом, что шаг, то новая атмосфера, то новые предметы роскоши или самой отвратительной нечистоты — так, что вы должны будете назвать Париж самым великолепным и самым гадким, самым благовоным<sup>13</sup> и самым вонючим городом»<sup>14</sup>.

Фонвизин видит, как в Лионе прямо на улице режут и опаливают свинью: «Смрад, нечистота и толпа праздных людей, смотрящих на сию операцию, принудили меня взять другую дорогу. Не видав еще Парижа, не знаю, меньше ли в нем страждет обоняние, но виденные мною во Франции города находятся в рассуждении чистоты в прежалком состоянии». Добравшись до Парижа, он замечает, что «нечистота в городе такая, какую людям, не вовсе оскотившимся, переносить весьма трудно. Почти нигде нельзя отворить окошко летом от замороженного воздуха. <...> Во Франции множество маленьких деревень, но ни в одну нельзя въезжать, не зажав носа»<sup>15</sup>.

Однако смрад и зловоние и поразившие других русских во Франции, производят не менее сильное впечатление на иностранцев в России. Яркие образчики подобных переживаний можно найти у А. де Кюстина. Вот как описывает он «букет» запахов, оскорбивший его обоняние в Нижнем Новгороде: «Воздух был там столь смраден, что я стал задыхаться; это была тошнотворная смесь самых разных запахов, густо стоящих в комнате: лоснящихся жиром овчин, мускусной дубленой кожи, именуемой юфтой, смазанных салом сапог, кислой капусты, обычной крестьянской еды, кофе, чая, настоек, водки. Я дышал настоящей отравой»<sup>16</sup>.

Но, по другим свидетельствам, все эти вроде бы характерные для России запахи, которые Кюстин не раз поминает в своем сочинении, устойчиво закреплены

и за другими странами и городами, в том числе и за Парижем. Каталог «обонятельных стереотипов» приводит Бодлер в «Бедной Бельгии»: «Первые впечатления. Говорят, что у каждого города и каждой страны свой запах. Париж, говорят, пахнет или пах кислой капустой. Кейптаун пахнет бараниной. Некоторые тропические острова пахнут розой, мускусом или кокосовым маслом. Россия пахнет кожей. Лион пахнет углем. Весь Восток пахнет мускусом и падалью. Брюссель пахнет жидким мылом».

Описанная нами ситуация, с выделением небольшого числа значимых запахов, с резким их разделением на хорошие и дурные, связанным в основном с понятиями греха и чистоты, безусловно, возникла под влиянием христианской традиции. Вместе с тем, она вписывается в архаическую систему ценностей, основанную на мифологических категориях «свой — чужой», «жизнь — смерть», «верх — низ» и т.п.

## Примечания

<sup>1</sup> Даль В.И. Словарь живого великорусского языка. М., 1991. Т. 4. С. 226.

<sup>2</sup> Словарь русских народных говоров. Л.; М., 1990. Т. 25. С. 298; Л.; М., 1970. Т. 5. С. 93—94.

<sup>3</sup> Даль В.И. Указ. соч. Т. 1. С. 241.

<sup>4</sup> Ср.: «В начале XVIII века между двумя ментальными системами возникает пропасть. Цивилизованные люди на дух не могут выносить народ, в самом буквальном смысле этого слова. Они отменяют все, что им кажется диким, грязным, порочным <...>. Запах становится социальной характеристикой» (Muchebled R. L'invention de l'homme moderne: sociabilité, mœurs et comportements collectifs dans l'Ancien Régime. Paris, 1988. P. 13).

<sup>5</sup> Добровольский В.Н. Смоленский этнографический сборник. СПб., 1891. Ч. 1. С. 226.

<sup>6</sup> Там же. С. 393.

<sup>7</sup> Родосский А. Описание 432-х рукописей, принадлежащих Санкт-Петербургской Духовной Академии, СПб., 1893. С. 425.

<sup>8</sup> Краткое сказание внутренних и внешних частей и составов человеческих, откуда происходят ирравы их и знаменая, бывающие от них // Живая старина. 1994. № 2. С. 35.

<sup>9</sup> Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983. С. 60.

<sup>10</sup> Сергунтоўскі А. Прымы і забавны беларусаў-паляшукі. Менск, 1930. С. 190.

<sup>11</sup> Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 66.

<sup>12</sup> Зеленин Д.К. Избранные труды. Очерки русской мифологии. М., 1995. С. 213. Правда, взаимоотношения этого духа с растительностью, в том числе пахучей, довольно сложны. Русалка может превратить свою жертву, зачекоченного до смерти юношу, в базилик.

<sup>13</sup> Потому что нигде не продают столько ароматических духов, как в Париже (прим. Н. М. Карамзина).

<sup>14</sup> Карамзин Н.М. Письма русского путешественника. Л., 1984. С. 219.

<sup>15</sup> Фонвизин Д.И. Записки первого путешественника (письма из Франции) // Русская проза XVIII века. М., 1971, С. 288, 304.

<sup>16</sup> Custine A. de. La Russie en 1839. Paris, 1843. Vol. 4. Lettre 33.



Н.Н. ПОКРОВСКИЙ

## Два рассказа из Урало-Сибирского патерика XX века

Внимание читателя предлагаются два фрагмента из обширного рукописного трехтомника «Повести чудесных событий» — глава 29 из II тома и часть главы 59 из III тома (всего в книге 212 глав). Сборник этот имеет и другое название: «Истории о отцах и пустынножителех, в последнее гонительное время подвизавшихся в северных краях Русския земли, в пределах Уральской и Сибирской пустыни». Составители называют его и «Уральским патериком», хотя по географическому охвату его вернее было бы назвать патериком Урало-Сибирским — скиты пустынников, биографии которых приводятся в книге, разбросаны на огромном пространстве от западных склонов Уральских гор до восточных притоков Енисея.

Хронологические рамки этого своеобразного патерика тоже весьма велики — от появления первых старообрядцев-пустынников на демидовских уральских заводах в начале XVIII века до 80-х годов нынешнего столетия. История скитов двух прошлых столетий излагается почти исключительно по сочинениям урало-сибирских крестьянских писателей XVIII—XIX веков, в первую очередь — Мирона Галанина и о. Нифонта. Рассказы патерика о событиях и людях конца XIX—XX веков основаны на разновременных записях устных преданий, делавшихся в самих скитах и в связанных с ними крестьянских домах. О создании и сборе таких записей особенно беспокоился руководитель главного скита старообрядцев часовенного (софонтиевского) согласия о. Симеон, из крестьянской семьи Лаптевых. Он руководил этим скитом с 17.10.1928 до своего ареста 01.04.1951 и сам был незаурядным писателем, автором нескольких догматических, полемических и историософских сочинений.

Особенно активно работа о. Симеона по сбору устных и письменных свидетельств о пустынножителях востока России велась после тайного переселения его скита в 1937—1940 гг. в низовья Енисея. Здесь накапливался большой фонд сделанных обитателями и их знакомыми записей, присланных им писем. Изученные Н.Д. Зольниковой материалы следственного дела 1951 г., которое вело Красноярское управление госбезопасности над обитателями скита, свидетельствуют о наличии в скиту своеобразного семинара под руководством о. Симеона в связи с написанием патерика. Основной фонд этих записей и писем, по-видимому, погиб во время разгрома скита карательной командой МГБ в марте-апреле 1951 г., когда была сожжена богатейшая библиотека (около 500 старопечатных и рукописных томов древнерусских книг) и почти весь его архив, за исключением нескольких страниц, полезных для следствия. Однако первоначальная редакция Урало-Сибирского патерика уцелела — запечатанные в одном из сараев скита перед отправкой в тюрьму пустынники закопали рукопись в землю, и когда горели все постройки уничтожаемого скита, огонь лишь слегка повредил верхние листы, написанные на осинове источников XVIII в.

Позднее старообрядцы извлекли рукопись из земли, восстановили и переписали ее, а затем неоднократно дополняли. В 1958 г. патерик был дополнен рассказом о событиях 1951 г., составленным тесно связанным со скитом крестьянином Иероимом Алексеевичем Потаниным. В 1963 г. была создана новая редакция патерика. В 1964—1968 гг. несколько дополнений написал о. Антоний (из крестьянской семьи Людиновских), возглавивший возрожденный скит после смерти о. Симеона в советском концлагере. Он же продолжил работу о. Симеона по включению в патерик новых записей устных преданий о событиях XX в., сделанных скитниками м. Енафьей, м. Фанной, м. Софьей, м. Акинфой, а также о. Михаилом и некоторыми другими. Цельный ряд текстов написан и отредактирован учеником о. Симеона енисейским крестьянином Афанасием Герасимовым, самобытным мыслителем и писателем. Последние 8 глав первого тома (включившие, в частности, жизнеописание знаменитого верхнеенисейского пустытника о. Палладия) были написаны Афанасием Герасимовым в 1991 г.

Обнаруженный в результате новосибирских археографических экс-

педиций большой пласт урало-сибирской крестьянской литературы XX века постепенно вводится в научный оборот<sup>1</sup>.

Когда Никита Ильич Толстой узнал от меня о полученных нами с Енисея духовных стихах о разгроме 1951 г., сочиненных пустынниками и крестьянами, он очень заинтересовался и предложил опубликовать их. Так в журнале «Живая старина» появилось несколько текстов, записанных в октябре 1991 г. Афанасием Герасимовым на 18 листах берестяной книжки<sup>2</sup>. Мы продолжаем знакомство с этим слоем современной (но глубоко традиционной!) крестьянской литературы, публикуя два текста из II и III томов Урало-Сибирского патерика.

Первый из них содержит запись рассказа о видении крестьянки Агнии. Муж Агнии Николай Михайлович фигурирует в патерике как брат о. Афанасия, сотоварища о. Симеона еще в 1920—1921 гг. В те же годы о. Симеон под влиянием чтения трудов Федора Студита решил уйти из мира и перебрался из тюменских деревень в Кольванскую тайгу в бассейне реки Оби, в скит о. Саввы, ученика знаменитого о. Нифонта. На страницах патерика (т. I. Л. 104 об.—105) об Афанасии сообщается, что он «послушав бе и трудолюбив до зела»; был он иконописцем, так что апокалиптические живописные сюжеты, вообще весьма популярные у крестьян-старообрядцев, были хорошо известны в его семье.

Агния рассказала о своем видении в письме в скит к своей племяннице м. Софии, которая является автором нескольких текстов патерика, записанных ею как до разгрома скитов в 1951 г., так и после освобождения ее из лагеря после смерти Сталина. Письмо Агнии было получено м. Софией «в лето 7465» (так пишет в патерике сама м. София), т.е. в период с 01.09.1956 до 31.08.1957, следовательно, уже после освобождения последней, в годы работы о. Антония над патериком. Мать София (Секлетина Анисимовна Катаева) родилась в 1924 г. в д. Хохловка Томской области в крестьянской середняцкой семье. Ее родные, спасаясь от коллективизации, мигрировали на восток, в район Обь-Енисейского канала. В 1941 г. эта семья оказалась в д. Тарасовка, близ группы известных женских скитов, также перемещавшихся на восток, в более глухие места. В том же году Секлетина ушла в один из этих скитов<sup>3</sup> и стала послушницей м. Валентины, одной из наиболее авторитетных руководительниц скитов на Урале (Черные Горы) и в Сибири. В «Видении Агнии» упоминаются и другие не менее известные настоятельницы женских скитов — м. Мелетина, Афанасия, Акинфа, Алевтина — сестра о. Антония (подробнее о них см. в наших публикациях в «Новом мире»). Встречаем мы в этом тексте и имена нескольких крестьян — как известно, стремление привязать свой рассказ к четким реалиям места и времени, к именам конкретных людей вообще очень характерно для средневековых жанров чудес и видений.

Издаваемые тексты, как и весь Урало-Сибирский патерик, демонстрируют тесное переплетение устной и письменной традиций, взаимовлияние фольклора и книжности. Многие из приведенных здесь примеров прожили долгую устную жизнь, прежде чем были записаны под влиянием рекомендаций о. Симеона или о. Антония. Подобные записи устных сюжетов были хорошо известны и раньше в урало-сибирской старообрядческой традиции, как и вообще в литературе старообрядческой и древнерусской. Протяженность устного бытования рассказов этого патерика иногда бывала довольно значительной. Так, рассказ об иноке Павле, умершем в 1830 г. (т. I, гл. 12), передавался по цепочке рассказчиков более ста лет, прежде чем был записан о. Симеоном.

Из числа письменных текстов на рассказы Урало-Сибирского патерика оказывали более или менее значительное влияние книги Священного писания и предания, особенно Апокалипсис, творения Иоанна Златоуста и других отцов церкви, жития и патерики. В трехтомнике есть ссылки на Синайский и Азбучный патерники, на известный опыт создания старообрядческого патерика — «Виноград Российский» С. Денисова. Есть и немало параллелей с древнерусскими житиями северных пустынников — их отметил в 1990 г. Л.А. Дмитриев в выступлении по нашему докладу в Ленинградском отделении Института истории.

Видение Агнии типологически близко к памятникам средневековой литературы Западной Европы. В нем немало образов и сюжетов, характерных как для фольклора и для раннехристианской литературы (особенно апокалиптической), так и для религиозной живописи — огненная река, разверстое небо, сцены адских мучений и райской жизни, загробные наказания за земные грехи и многое другое. Специфически старообрядческая черта — вода вместо вина причастия, претворяемого в кровь Христову.

Анализируя народное сознание средневековой католической Европы и обратившись для этого к массовому источнику XII—XIII вв., сборникам «echeþra», А.Я. Гуревич писал об одной сложной проблеме, не имевшей однозначного решения ни в высокомогословии того времени, ни в обычных представлениях. Это проблема соотношения «частного» суда над душой каждого умершего вскоре после его смерти и всеобщего Страшного суда «в конце времен» («малая» и «большая» эсхатология)<sup>4</sup>. В православном богословии, не знаящем чистилища, эта проблема не менее сложна; она обычно рассматривается в связи с толкованиями 7, 11 и 12 членов Символа веры. В видении Агнии Страшный и «частный» суд совмещаются во времени. После переезда души через огненную реку (т.е. в царство умерших душ) рисуется картина начала Страшного суда — «мертвые все воскресли», «небо отверсто, стоит страшный престол и великий сияет свет». Но сразу вслед за этим Агния выпросила у Бога (при заступничестве Богородицы!) еще три дня жизни, что при начавшемся Страшном суде невозможно. А далее следуют традиционные для таких видений рассказы о результатах «частного» суда для родных и знакомых, и Страшный суд окончательно отодвигается в неопределенное будущее. При этом для Савватия, «Агниинной сестры мужа», который «нечаянно застрелился», допускается что-то вроде индивидуального чистилища — муки в котле «только до Страшного суда». Отметим также очень характерные для народного сознания крестьянские представления о рае со всеми приметами земного изобилия.

Традиционный в крестьянской литературе жанр видений чрезвычайно популярен у старообрядцев, в том числе и сибирских. Первой книгой, которую мне показали енисейские старообрядцы в первой же моей экспедиции, было лицевое издание Жития Василия Нового и видения ученика его Григория — классическое описание загробных мытарств души и Страшного суда. Апокрифы о загробном мире, и прежде всего «Сон Богородицы», не раз встречались нам в старообрядческих сборниках и устных пересказах. Еще более популярен был лицевой «трехтолковый» Апокалипсис. Разработка на современном материале его образов — излюбленное занятие старообрядческих писателей, начиная с Аввакума.

Второй издаваемый текст необычен. Каждому старообрядцу было прекрасно известно воцерковленное предание IV века о нерукотворном Спасе (в восточнохристианском варианте оно связано с царем Авгарем, правителем Эдессы). Но созданный по его подобию рассказ о нерукотворном образе Богородицы на солдатской шинели нам более нигде не встречался. Сочетание давнего поэтического мотива, традиционной темы связи небесного и земного мира с бытовыми реалиями характерно для народного сознания, запечатлевшегося в текстах Урало-Сибирского патерика.

### Видение Агнии

В лето 7465 я получила письмо (пишет мать София) от тетеньки Агнии, сестры моего родителя Онисима Филлимоновича. Она обмарила на 3 дни. Что видела, все описала.

Когда, говорит, я заболела, вижу: по меня приехали двое черные на черной лошади, посадили меня и привязали к лошади. И привезли к огненной реке, зело шумящей и воняющей, и в ней было густо людей. И когда меня спустили в реку на лошади, тогда я напугалась сильно и соскочила с лошади.

И в то время саяла, поглядела на иконы, они все ходили на божнице. Тогда шли три святителя к востоку [л.100] по божнице, у них в руках были чашечки и ложечки.

Погледела на восток, а там распятие, суд уже готовый, мертвые все воскресли, стоят на земле густо и смотрят на восток. Посмотрела кверху, небо отверсто, стоит страшный престол и великий сияет свет. И сильно утрашилась, и стала просить Бога (сущаго во образе отрочае, седящаго на руках матерних), чтобы он меня простил, а он не прощает. Богородица посадила его с рук и ему поклонилась, и тогда

он меня простил. Я попросила у Бога на три дня жизни.

Потом сходили по наставника Варлаама, и он стал молиться. И у его на плече явился голубь. Я сходила на исповедь, наставник пошел домой, а голубь остался. А на правом плече появилась черная с рожками и с хвостом собачка. Я просила, чтобы его воротили. И когда он возвратившись стал молиться, тогда опять явился на плече голубь. И когда пошел опять, явилась собачка на плече. Три раза ворочался по моей прозбе, и все таковыя были [л.100 об.] видения, которые видела только я одна.

Потом я попросила пить, мне принесли воды, вместо воды получила кровь в чашечке и младенец. В то время я прочитала: Тело Христово примите и источника безсмертнаго вкусите, алилуйя. Выпила, в чашечке ничего не осталось. Плюнула на пол, получалась кровь, и я ножом соскоблить никак не могла. (А муж ея Никола на полу не видел кровь, говорит: Почто скобляш пол?)

Потом пришли двое светоносны по меня, и пошли мы к востоку, стоят темныя домики. Я спросила: Чьи это домики? Сказали: Ваших хозяев. Я поглядела — в одном там стоит Григорий на льду, босой и нагой. (Григорий был скупой, наш хозяин, у него мы жили на квартире, он утонул.)

Потом пошли дальше, стоит котел, в котле сидит наш Саватий, руки поднял вверх, просит молится. (Это был Агниинной сестры муж, нечаянно застрелился.) В другом котле сидит наш сват Бакулев Михаил. Саватия отпустят, он только до Страшного суда. [л.101]

Пошли дальше, стоит стол сильно снаряженный и уставленный весь пищама. Над столом висят яблоки и кругом сидят люди. Пошли дальше, стоит стол, кругом сидят люди, на столе нет ни кусочка.

Пошли дальше, стоят три святителя Василий Великий, Григорий Богослов и Иоанн Златоуст. И отец Сава к ним подошел, как вроде что-то советовать.

И тогда водящии меня пошли от меня. И я осталась одна, пошла дальше. Увидела хороший домик, весь в цветочках. Стала подходить, вышла моя мать Парасковия и сестра ея красна Зиновия\*. Я сильно стала рада и с радости с ними заговорила.

На меня заворчал муж и я проснулась и оказалась в избе.

Во время видения ви [л.101 об.] дела, с правой стороны за стеной стоял бесовский начальник. Ибо тогда мне не препятствовали стены смотреть. И когда читаю молитву «Отче наш», тогда он сильно злится на меня.

После видения стала читать книгу Златоуст о Страшном суде и о муках, и о чем читаю, то и вижу.

Сие было в лето 7431 в деревне Можарке, в минусинских пределах.

А что Агния видела на небе, не сказывает. Говорит, не велели мне сказывать. О сем поведал нам муж ея Никола, брат отца Афанасия, предреченнаго в житии отца Симеона.

Собрание Института истории СО РАН.  
№ 11/90-Г. Л. 99 об.—101 об.

### О явлении Пречистыя Богородицы

[л.111 об.] В некоем месте обучались солдаты и стояла их часть у подножия горы. И вот на горе стал слышен голос и плачь женский каждую ночь: «Весь мир погибает». Днем пойдут искать, кто там плачет, и никого не найдут. И решили пойти ночью, когда она плачет.

И вот командир солдатам говорит: Кто найдет, тому отпуск дам, домой съездить. И вот два солдата согласились, пошли ночью прямо на голос. И один солдат не замог потти — он был безбожник. А другой [л.112] христианин, и он пошел дальше на гору.

Шол-шол и видит — сидит жена. И он спросил ю: Почто плачет? Она говорит: Плачу о том, что весь мир погибает. Солдат

\* Парасковия и Зиновия Ивановны были добродетельны. Их уже по преставлении видела Агния. Агния мать Парасковия бе вельми добродетельна. Сия егда преставися от временныя жизни, тогда небо открывалось. И видяху свет мать Мелетина выпшереченная (игуменья матери Афанасия) сущей ей в келии и некий старичек, живший в том селении, идеже преставися Парасковия. Сие бысть на Чюльме. О чем свидетельствует мать Акинфа, слыша от матери Алевтины, скончавшейся на Дупчесе, яже поведа о своей свекрови Парасковие Ивановне.

говорит: Меня послали узнать, кто здесь плачет; если найду, мне посулили отпуск домой. Как мне теперь быть? Прийду обратно, и мне могут не поверить, что я нашол. Жена говорит ему: Дай сюда свою шинель. Он подошел и подал ей шинель. Она приложила свое лице к шинели и вообразилось лице Пресвятыя Богородицы на ней.

Солдат вернулся обратно, забрал другаго солдата и пошли. И другой солдат обратно пошел хорошо. Пришли в часть и солдат рассказал все и показал образ Богородичен на шинели. Шинель у него забрала сразу, дали другую и отпуск дали.

Ехала домой солдат в отпуск и рассказывал об этом чуде. С ним ехала некая жена, и что от него слышала, поведала прочим.

Сие чудное событие бысть около 7472 г.

Собрание Института истории СО РАН, № 5/91-Г. Л. 111 об.—112.

### Примечания

<sup>1</sup> См.: Покровский Н. За страницей «Архипелага ГУЛАГ» // Новый мир. 1991. № 9. С. 77—90; *его же*. Скитские биографии // Новый мир. 1992. № 8. С. 194—210; *его же*. Старообрядческий рассказ о сталинских репрессиях // Возвращение памяти. Вып. 2. Новосибирск. 1994. С. 198—211; *его же*. Старообрядческий агиографический цикл XX века // *Skupiska staroobrzędowców w Europie, Azji i Ameryce, ich miejsce i tradycje we współczesnym świecie*. Warszawa, 1994. S. 33—43; *его же*. Новые сибирские чудеса святителя Н: олая Мирликийского // Русское общество и литература позднего феодализма. Новосибирск, 1996. С. 272—297; Афанасий Герасимов. Повесть о Дубческих скитах. // Новый мир. 1991. № 9. С. 91—103; Зальникова Н.Д. Современный писатель-старообрядец с Енисея // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 283—288; *ее же*. Историко-эсхатологическое сочинение XX века // Исследования по истории литературы и общественного сознания феодальной России. Новосибирск, 1992. С. 160—190; *ее же*. Человек и вселенная в сочинениях главы сибирского старообрядческого монастыря о. Симеона // Гуманитарные науки в Сибири. Серия «Отечественная история». 1996. № 2. С. 50—54; *ее же*. Сибирские писатели-староверы XX века // Проза Сибири. 1996. № 1. С. 269—275; О. Симеон. Познание от твари творца и управителя Вселенной // Там же. С. 276—278; Афанасий Герасимов. О конце света // Там же. С. 278—286; Успенский Б.А. Древнерусское богословие: проблема чувственного и духовного опыта (представления о рае в середине XIV в.) // Русистика. Славистика. Индоевропеистика. Сборник к 60-летию А.А. Зальникова. М., 1996. С. 105—151; Титова Л.В. «Благоденствие пресвятыя Богородицы и Рождество Христова» — сочинение современного старообрядческого наставника Афанасия Герасимова // *Еуропа Orientalis*. 1992. № 11. P. 231—262.

<sup>2</sup> Покровский Н.Н. Рукописи сибирских старообрядцев на бересте // ЖС. 1995. № 1. С. 28—39; Титова Л.В. Духовные стихи в берестяной книге Афанасия Герасимова // Там же. С. 40—41.

<sup>3</sup> Архив УФСБ Красноярского края, № 01902. Т. 6. Л. 39—51.

<sup>4</sup> Гуревич А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников (Ехемпла XIII в.). М., 1979. С. 94—110.

С.Е. НИКИТИНА

## На днепровских берегах

### 1. Чудеса

Солнечным июньским днем небо и Днепр сини, сосны на берегу истекают смолой и ароматом, песок горяч, но он не жжет, и ногам после холодного купания тепло и уютно в его сухой глубине. Я сижу на бревнышке, разложив перед собою кассеты, тетради и магнитофон, слушаю, пишу, думаю. Позади меня, за деревьями — Шаровка — хутор, где живут русские единоверцы, а от него рукой подать до Радуля — с километр по песчаной дороге в сторону от Днепра. Радуль — большой старообрядческий поселок, и он в сторону не только от Днепра, но и от всех остальных многочисленных старообрядческих поселений, что образовались в восточном Полесье еще в конце XVII века и известны — от названия своих центров — под именем Ветка—Стародуб. Жители Радуля своим местом гордятся: здесь производились археологические раскопки, и здесь была крепкая старообрядческая слобода. Живут в Радуле старообрядцы самых разных согласий: беспоповцы нескольких толков, беглопоповцы, белокрынички, но больше всего теперь единоверцев. Это русские, но есть в Радуле и полешуки. Отношения между всеми ними напряжены и запутанны. Радульские старообрядцы на земле не работали: мужики были плотогонами — и раньше ходили по Днепру, теперь уезжают в Карелию. Женщины не пряли и не ткали, зато были искусными вышивальщицами. Радульцы называют себя «городскими», или «слободскими», и, хотя у них явно выраженный южный говор, считают, что говорят, как в Москве. Вокруг Радуля — полесские села, там живут «православные», или «крестьяне». У крестьян покупают коров, и вместе с коровами приходят в Радуль необходимые для хозяйства обряды, поверья, заговоры. В полесские села ходят к ведьмам и шептунам, а также чтобы обменяться тетрадочками с «псалмами»: «Алексея—божьего человека» и «Святую Варвару» поют и полешуки, и старообрядцы. Впрочем, знают с полешуками только белокрынички и единоверцы, беспоповцы же «хоронят всех». Они суровы и непреклонны: бедная Аксинья, вышедшая замуж за единоверца и после его смерти робко пытавшаяся снова вернуться в беспоповский собор, и на его порог пущена не была. Завтра я попробую пойти к самому закоренелому и самому знающему беспоповцу, и мою будущую беседу с ним я обдумываю на берегу Днепра.

Сзади шуршит песок, и певучий голос Вассы Семеновны отвлекает меня от разрабатки стратегии завтрашнего поведения.

СЕРАФИМА ЕВГЕНЬЕВНА НИКИТИНА, канд. филол. наук; Ин-т языкознания РАН (Москва)

Васса Семеновна Землянская — единоверка, старожил Шаровки. Она очень приветлива и с удовольствием рассказывает удивительные истории. Как хорошо, что магнитофон со мной.

— Вот послушай, галубчак, я скажу за летошнее лето. Была такая засуха сделалась, трауки кароукам не было нигде, дождышка не видали никак. Уже область сгарела, в магазинах у нас ни было ничаво нигде. Ни олеи, ничаво, адин тольки сахар был, а продуктачки никакой. Сделалась галадовка. Подашла пятница — великая пятница — в Беларуссии ее празнують, в Лоеве. Той год я ездила в Лоев. Там батюшко было — семеро. Там народу было — на ночь приезжали — земля калолася. Старушки на каленях стояли. Я познавата пришла — ани как раз эту Пятницу из церкви выносят. Ана такая красавица, глаза такие аткрытыя, крупныя, у вянце, такая красавица, што больна глядеть. Ее на столик поставили — столик такой вынесли, под столиком пусто и люди так под няво подныривают — у каво галава балить, у каво што, ана исцелять людей. И што только люди надавали — там и платки шерстяные, и рушники вышиваные, и лен кидают, и палатно самотканое небелёное, и ана стояла, и такая была служба — со слезами. Тольки мы из Лоева поприежжали — сейчас сразу доши пошел. Вот как Господь делает. Батюшки ва весь голас: «Пресвятая нареченная Пятница, великомученица, Прасковья Христова невеста, усми хвальная (так хвалят!), агнем абажжонная (сама на себе агонь тушила)». Это ани читали — народ плакал. И ана дала дождыку, нарасла трава, подрасла картошка — вот как Господь дае! И в магазинах появилася все. Господь дае, галубка мая, все...

— А вы слыхали, какие еще чудеса с иконами бывають?

— А у меня дома было. Иконы я обтирала все. Сняла я икону Миколушку сваво, и этава Миколушка на тумбачке поставила. Тут мисачка стаить, тряпочка чистенькая в руке. Стаю, гляжу на няво, думаю — може мне абмыцца нада — ну, Миколу абмыть. Там Микола — он притулёный был — там вёрнецца, вёрнецца, вёрнецца образ, вёрнулся, становицца на место. Я как стала — так и малчу стаю. А Дунышка с пекки кричит: «Видишь, видишь, видишь?» Я стаю, думаю — буду гаварить: «Што видишь?». Гаварю: — «Што видишь?» — «Микола боле чем до палавины перевернулся, на место встал». Я гаварю: «Вижу». Я намыслила, а Господь видить. Я падумала, а образ вёрнецца. Што ж эта, Госпади! Крестюм истинным крестом — эта была!

Сидим, смотрим на реку. Я, конечно, вспоминаю про себя Гоголя: «чуден Днепр при тихой погоде», а Васса Семеновна совсем другое:

— Вот, галубячка, што тебе расказу. У нас был сосед — Тихан-поляк. Тихан Тиханович яво звали, напротив жил. Он в Бога не веровал, он был капитан-наставник, на параходе в Киев—Херсон плавал, он в Бога не веровал, маты гнул, всякая такое... Во время войны парахода этава двухэтажнава нагрузили и там людей с дитями и старых под Турцию куда-то везли, в отступление, экуированных. А он на мостуку и рулявой с ним рядом. И видить — идеть женщина через реку, у белай адежде, идеть па ваде тихонька, перяходить реку. Тихан: «Што ты видишь вперяди?» — рулявому гаварить. А он гаварить: «Тихон Тиханович (ня русский был), я вижу — женщина перяходить реку у белай адежде». Он тады в рубку: «Старпуй парахода! Малым, стоп». Парахода старнавали, она благородно пад скалы пад Турцией (уж пад Турцией это было) вышла и нашла преспакойна. Эта Багародица была. С тех нор Тихан Тиханович маты уж никакие не пускал. Он уж сам увидал, свайми глазами, и не нада ему никто, ни нада ему книга, ни махнефон, он сам все знаить.

## 2. «Расплакалась мать сырая земля»

Вот и рухнула вся моя стратегия, напрасным оказалось долгое обдумывание разговора с «особенным беспоповцем» Иваном Федоровичем. Этот восьмидесятишестилетний старик иконописного вида, высокий, прямой и сухой, с яркими голубыми глазами, накинуд на меня, не успела я и рта раскрыть:

— Зачем пришла? Записываешь, как в старину было, што пели, как жили? А зачем? Не знаешь разве, поезд уже с рельс сошел и летит под откос. Конец близок. Суд при дверях. А знаешь, кто тебя посылает? Дьявол посылает. Злой антихрист на земле воцарился. Знаешь, как в стихе говорится: «Он свою раселл прелесть по всей земле по вселенной». Вот он таких, как ты, посылает разузнавать да записывать: перед концом оправдаться хочет. Зачем выпрашивать, зачем записывать, для кого?

Вопрос был риторическим. Мне было не по себе. Много раз я сама задавала себе этот вопрос, и мои же ответы меня не устраивали. Сейчас говорить было бессмысленно, надо было уходить не солоно хлебавши. Это было неприятно. Со мной так еще никогда не было. И тут вдруг пришло спасение. Выручила меня... моль. Она влетела в комнату, увешанную коврами, и Иван Федорович с удивительным для его лет юношеским проворством стал за ней гоняться. А я неожиданно для себя самой выпалила: «Бросьте бегать! Зачем же вы моль ловите? Ведь все равно конец близок и поезд под откос пошел. Пусть моль ест все Ваши ковры!»

Иван Федорович остановился в изумлении с поднятыми для хлопка руками.

— Вот так и мы, — сказала я уже спокойнее и тише, — стараемся что можно —

записать, сохранить, даже если и конец скоро. Благодарю за беседу.

Ушла я как бы гордо, но с поникшей головой, и долго бродила по тихим радужским улочкам, и никак не могла сообразить, что теперь делать. И поняла наконец: идти мне надо к полешукам, они утешат, накормят, напоят и напоют к тому же. И отправилась по широкому песчаному шляху в Лопатни — село в 8—9 километрах от Радуги.

И вот я у Августы Григорьевны Жук в ее чистой светлой хате. Хозяйка и певица, и пошептать может. Дед ее был деревенский священник, батюшка, а мама хорошо ворожить умела и дочке передала. Но Августа только лечит, не портит. Она приветлива, покойна, степенна и быстро соглашается ликвидировать мне воспаление на пальце:

— Первым разом, гасподним часом Госпаду Богу помолуюсь, прэчыстай матере поклонюся. Зори-заряницы, Божьи помащницы, помагайте людям помажить. Рабы твайей Серахвиме помагайте. С жил, с пажил, с руки, с кастей, с пажостей, боли, рожу, скулу, пади́вок, и пасми́шку, пастрѣжку, кровь разганяйте и высылайте. Жинóччу, парубóччу, дивióччу, хлапóччу, пасми́шчу, пастрѣжну, огняю́, водяню́, ветряню́, надры́вную, простóдную, поддáденую, встóпленую. Тады не хадить, гарячых жыл не потягать, гарячий криви не разливать, рабе твайей Серахвиме выздоравлять. На ниции лозы, на дикие козы, где люди не ходят, собаки не брешут, замки не замыкаюцца, ключи не вымаюцца. Туды с рабы твайей Серахфимы с жил, с пажил, с руки, с кастей, с пажостей все боли разганяюцца и высылаюцца. Аминь.

Так же быстро соглашается она и спеть, но для этого нужна напарница. Ее зовут Варка, и она в нужную минуту является без зова, сама.

Варка — Варвара Михайловна Спорыш — очень мала ростом, застенчива и босонога. Ей за шестьдесят. Она здороваается за руку, садится на край табуретки, скрестив голые ноги и запрятав их как можно дальше. У нее широко расставленные глаза удивленной девочки, и в них, как у большинства полешанок, простудушие и беззащитность. Кажется, что с ней нужно обращаться, как с маленьким ребенком, бережно и аккуратно. Но ее рабочие коричневые руки с узловатыми пальцами сильные, и, наверно, стоит она на земле своими крепкими большими ступнями устойчиво и надежно. Она тотчас же соглашается петь, быстро вытирает рот уголком платка, вопросительно смотрит на Августу. Большая Августа запевает неожиданно очень высоким, сильным и красивым голосом, а маленькая Варка глядит ей в рот и вторит чуть глуховато, негромко и чисто-чисто:

Бушует житейское морэ,  
В волнах патапае народ,  
Не видить, как грозная времяя  
Аткудай кагда падайдет.

Приходит пора предсказания  
И древних и давних атцов,

И следуйтя, браття, писання  
И следуйтя божьих атцов.

Ани многа блага тварили,  
Тварили так многа чудес,  
Тварили и нам гаварили,  
Шчо буде гасподний канец.  
Атымуща все утешення,  
Гасподь атрэчоцца ат нас  
За нашу хулу-прагрэшення,  
И голод сошлецца на нас.

За то, што Тварца не познали,  
За то, што забыли яго,  
За то, што избранных угнали,  
Угнали за имяя яго.

Безбожникам этаго мала,  
Ешчэ падайдуть эти дни,  
И в детях прольецца немала  
Святой християнской криви.

Падымуща страшныя ветры,  
Каторых никто не встречал,  
Настанет прискорбная времяя  
Кругом воцарится пэцаль.

И сонца святить буде жарка,  
Патом раскалицца земля,  
Народу смотреть буде жалка,  
Как вянуть и сохнуть поля.

Избранные божи чада  
Увидят страдальные дни,  
С рыданьем к Тварцу обратяцца  
И будут малицца ани.

Лишь только за избранных божих  
Памилуец грешников Бог,  
И ради избранных паможе  
Спасти прагрэшивший народ.

Малитесе, грешные, кайтесе,  
Патходит последний канец,  
Живите, назад аглядайтесе,  
За нами следить наш Атец.

Кто, когда, где сочинил эту псалму, как попала она в это село? Безбожники «избранных угнали» — это уже наш век, наши безбожные власти. Женщины поют самозабвенно, Августа — прикрыв глаза, а Варка, наоборот, не отрывая глаз от августино лица; поют так, как будто в жертву себя приносят, поют нежными ангельскими голосами про то, во что глубоко верят, не сомневаясь ни минуты, что так точно все и будет.

Видно, сегодня мне от конца света не уйти. Кончается «Житейское море» и начинается другая псалма:

Расплаещца мать сырая земля  
Пэрэд Спасом пэрэд Госпадом.  
Не магу я, Господи, сквернасти терпеть,  
Яще многа беззаконя.  
Яще многа беззаконя,  
Вяликава прагрэшеня.

Этот известный сюжет космического диалога матери—сырой земли и Бога, так пронзительно передающий народное чувство тяжести грехов и гневного страдания матери-земли, мне приходилось слышать, записывать в разных вариантах и в других полесских селах. И из тетрадочек списывала тоже:

Плаче мать земля сирая  
Не могу грехов снести,

Стала мать земля сирая  
 Сина Божяго просить.  
 Измилуйся, сине Божий  
 Над моей сирой землей  
 Сними смене сине Божий  
 Беззаконие грехов.  
 Не плач мать земля сирая  
 Нада время обождать  
 Бо взялися злие люди  
 Твое имя проклинать.  
 Тогда мать земля сирая  
 Я буду грехи снимать  
 Когда ветры сильны будуть  
 Круты горы раздувать.  
 Где били быстрые реки  
 Все песками засипать  
 Где били глубоки море  
 Они будут висыхать  
 Будут плакать все народы,  
 Негде буде воды брать  
 Лес не буде развиваца  
 Сади будуть висыхать  
 Зде замолкнуть птички гласов  
 Не будуть подавать  
 Только огненные речки  
 Будуть с неба протекать  
 Тогда мать земля сирая  
 Я внитожу увесь блуд  
 Знай же мать земля сирая  
 Товже буде Страшный Суд.

Я гляжу за окно: там тихо и ясно, по двору неторопливо разгуливают откормленные куры, где-то лениво и беззлобно побрехивает собака. Такая благодать во всем, и зачем же здесь, в уютной и чистой хате так обреченно-жалобно звучит апокалиптическое утешение:

Не плач, не плач, мать сырая земля,  
 Скоря-скоря я ачышшу тебя...

Поют полесские женщины псалму о плаче матери—сырой земли на берегах великой реки — Днепра и не знают, что похожий стих известен на берегах другой великой реки — Волги, и так же писан он в тетрадочках и в стиховниках, но уже у старообрядцев:

Как расплачется мать сыра земля  
 Перед Господом Богом стоюче  
 Суда Божьего страшно просюче:  
 Уж ты Господи, сам небесный царь,  
 Пошли, Господи, своего судью  
 Своего суда, второго пришествия.  
 Не могу стоять, не могу терпеть  
 Аще больше того беззаконного  
 Что тяжело-то мне беззаконный грех  
 Той ли тижеле горы белокаменной.  
 Проречи земли сам небесный царь:  
 Потерпи земля, потерпи сыра  
 Хоть на малое краткое времечко.  
 И когда рабы воспокаются,  
 И на истинный путь возвратятся,  
 Не минуют они моего суда.  
 А мой-то страшный суд  
 Река огненная колыбается  
 От Востока до Запада  
 Она ждет к себе грешных мучати,  
 Горько мучатися, слезно плакати.

Они поют, я слушаю, и мы не знаем, что через шесть лет будет Чернобыль, и тогда вправду расплачется мать—сыра земля...

Ф. БАДАЛАНОВА

## Каин окаянный

*Болгарские фольклорные и литературные версии  
 одного библейского сюжета*

«Каину дай раскаяние...»  
 Б. Окуджава

Библейский сюжет о Каине и Авеле имеет достаточно широкое распространение в болгарской фольклорной традиции. Он встречается преимущественно в прозаических текстах (чаще всего в качестве компонента этиологической легенды о Сотворении мира), являющихся фольклорной интерпретацией канонического текста «Бытия», или же его апокрифических версий. Примером такого типа может послужить вариант легенды о Сотворении Вселенной, записанный автором в д. Котеновци, в Северо-Западной Болгарии от Дафины Атанасовой Ангеловой.

Текст этот представляет собой повествовательную цепь, которая состоит из относительно самостоятельных в композиционном (а порой и сюжетном) отношении звеньев-эпизодов о судьбе Адама и Евы, равно как и их отпрысков; при этом мотив убиения Авеля Каином сопрягает собственно библейский сюжет с локальной этиологической легендой «О первой в мире войне», которая бытует в этой деревне и как отдельный, самостоятельный сюжет: «Сотворил Бог землю, и сделал из земли Адама. Пустил его в райский сад, а там плоды всякие <...> А потом вынул у него с левой стороны одно ребро и из ребра и земли сделал Деву Марию, вдохнул в нее жизнь. И запретил Бог им есть яблоко. Все плоды можно, только яблоко трогать нельзя. Они и не ели. А были они покрыты шерстью, как козы! <...> А вокруг яблока змея обвилась, она их и спрашивает: “Что же вы все плоды едите, а яблока не хотите? Это Бог не хочет, чтобы вы стали богами, как Он! А вы съешьте!” <...> Тогда женщина (женщины ведь половчее) взяла и проглотила. А у Адама яблоко в горле застряло, потому у мужчин “Адамово яблоко” и осталось с тех пор <...> Как съели они яблоко, так спала с них шерсть, и они спрятались в пещере <...> Адам и Ева устыдились своей наготы, не вышли на зов Бога. Бог проклял змею за обман — с тех пор она ползает. Бог сказал: “Раз вы змею послушали, будете теперь пахать, копать и жать! Работать будете! А женщина — пряхь, ткать, чтобы одевать своих детей!” <...> А потом двое мальчиков родились у них — Каин и Авель. И Каин убил Авеля — чтобы была война. Чтобы потом вообще войны были, чтобы людей уничтожать. Каин и Авель первую войну объявили. Бабы Евы и деда Адама первые дети. И Каин убил Авеля. Это от Бога — чтобы война. Сейчас смотри, сколько войн на земле, убийства! Вот так...». Далее следует описание потопа, мытарств Ноя, испытаний его родственника Лота, истории праведного Иова и т.д.

Аналогичным примером могут послужить записанные К. Шапкаревым [1. С. 264, 266] варианты легенды о происхождении пса; этиологический сюжет о появлении собаки на свет из плоти Каина или Авеля есть лишь деталь повествования «о том, как во время оно Бог Миром правил». Таким образом, фольклорные интерпретации библейской темы о Каине и Авеле выступают в качестве относительно самостоятельного фрагмента локальной устной версии «Бытия».

Второй тип фольклорных прозаических текстов, повествующих о

гневе пахаря Каина на пастуха Авеля, состоит из композиционных звеньев, восходящих как к исконным библейским мотивам, так и к более поздней их интерпретации в средневековой христианской (канонической и апокрифической) литературной традиции. Например, в опубликованной Й. Ивановым рукописи XVI в. (т.н. «Ловчанский сборник») [2], являющейся версией текста «Разумника-Указа», находится ряд любопытных деталей.

Согласно этому тексту, Авель воздал первое на земле жертвоприношение Богу; он же является и первым в мире пастухом, тогда как его брат Каин был первым земледельцем. Он же научил людей пахоте. От него, однако, начались злоба и ложь, клевета и разбойничество, равно как и «душегубство». Грехом этим он душу погубил свою, унаследовал ад, осквернил землю, отца оскорбил, мать сына лишил и тем самым брата потерял [2. С. 260]. А почему Бог поставил его на Луну? Дабы видел Каин все мирские блага, которых лишился, равно как и зло, которому он был началом. А почему дуют сильные ветры? Ибо Каин плачет. И от чего они поднимаются? Они есть вопли его [2. С. 263].

В этой рукописи находим еще несколько интересных деталей относительно жизни и смерти первых сыновей Адама и Евы. После того как брат

брата убил, Авелево тело осталось нетленным в течение 900 лет, тогда как тело Каина изуродовалось. «**Яко же гнев Божий на Каина**», он сгорбился и зверям уподобился («Згрьчив са хощааше, и глава егво при ногъ»). Очевидно при этом, что идея нетленности Авелевой плоти как бы отсылает к православным христианским представлениям о сакральной природе мощей святых мучеников. Вместе с тем нетленность плоти Авеля противопоставлена уродству тела Каина, которое само по себе является воплощением греховности.

Й. Иванов считает, что Ловчанский сборник отражает некоторые богемильские по своему характеру (а вероятнее всего — и по происхождению) мотивы и сюжеты. Аналогичные темы выступают и в качестве стержневых компонентов «Сказания из [книги] Бытия», являющегося фрагментом Беловского сборника (конца XVII в.) и представляющего собой любопытную компиляцию нескольких рукописных сочинений вопросо-ответного типа [3]. Так, например, ответ на вопрос «Какова ширина Рая?» содержит следующую деталь: «Скажи мне кто был первым, воздавшем жертву? Авель заколол ягненка и принес его в праведную жертву перед воротами Рая. За ним Каин, вторым [воздал в качестве жертвы Богу] часть пшеничного семени, но [сделал это] неправедным серд-

цем. Поэтому Господь презрел его жертву. Поэтому разгневался он [Каин] на Авеля, брата своего, и его погубил. И [Каин] был посажен на Месяце, дабы видел все, родившееся на земле» [3. С. 336].

А вот и полный ответ на вопрос «Ради чего Бог поставил Каина на Луне?»: «Дабы видел блага, которых лишился, и дабы видел зло, оставшееся после него» [3. С. 339]. В том же рукописном сборнике мы встречаем и ответ на вопрос «С кого зло началось?» — «От Каина есть начало зла: лжи, клеветы, зависти, ненависти, кражи и насилия. И когда Ламех его стрелой убил, Господь сказал: «Со злым пускай и зло погибнет!» А почему Господь на Луну его поставил? Дабы зрел на все зло, которое началось от него и дабы зрел на блага, которых лишился» [3. С. 346].

Нельзя не обратить внимания на разительное сходство ряда деталей в апокрифической литературной и в фольклорной версии сюжета о Каине и Авеле. Знаменательно, что в обоих случаях появление пятен на Луне связывается с преступлением Каина, пролившего кровь брата своего Авеля. Вместе с тем эти тексты отражают некоторые универсальные мифологические мотивы, которые сведены С. Томпсоном в отдельную категорию (тип А 751) [4]. Господь превращает финальную сцену библейской драмы в знак: пятна на Луне суть знак «страшного чуда», свершившегося на Земле.

Что же рассказывают болгары о пятнах на Луне? В д. Копиловци (Северо-Западная Болгария) этот мотив получил следующую интерпретацию: «Про Каина и Авеля испокон веков знаем. Они были братья, Каин убил Авеля, и Бог его проклял — чтобы все время носил брата своего на спине. И когда мы на Луну смотрим, там тень какая-то виднеется, а это Каин носит брата своего, Авеля...». И еще пример из того же региона: «На месяце двоих видим. Один убил брата своего, вот он и носит его на спине. На месяце они, а кто они, из какого рода — не знаю <...> Так ли записано на месяце, но слышала: брат брата убил и носит его на спине! Вот чудо и произошло, Бог так сделал, чтобы были они на месяце. А звали их Каин и Авель. Вот они и посажены навек на месяце». Отметим,



Ф. Бадаланова и Н.И. Толстой в Полесской экспедиции. Г. Овруч Житомирской обл. Июль 1981 г.



Адам и Ева в трудах. Роспись церкви «Свети Никола» в с. Мосолище, Болгария. Фото С. Бадаланова

что фольклорные легенды называют пятна на Луне просто текстом, «написанным на месяце».

Библейская тема о Каине и Авеле получает специфическую интерпретацию и в песенной традиции. Среди болгарских переселенцев в д. Нови Трояни Бердянского района Запорожской обл. автором был записан следующий текст:

«Нива със синджир мерили,  
лозето — кютук по кютук,  
тука остана-остана  
дор два ми коня ранени,  
дор два ми сиви сокола.  
Сокол за сокола пищяши,  
коня за коня цвилиши,  
не можат да ги раздялят.

Вот два брата делились —  
Все по-братски делили:  
Поле цепью мерили,  
виноградник — кустик к кустуку,  
осталось всего-навсего  
два коня откормленных,  
да два сизых сокола.

Сокол по соколу плакал,  
конь по коню ржал,  
разделить не могли их братья.

Вот это и видно на месяце — как два брата делили имущество».

Хочется упомянуть, что параллельно существуют и другие версии этиологической легенды о символике пятен на Луне, отсылающие к новозаветной традиции. При этом фольклорная традиция демонстрирует полное согласие с богословской, где Авель является прообразом Христа, а Каин — прообразом Иуды. В подобном контексте пятна на Луне «идентифицируются» как изображения Иисуса и/или же Иуды.

Точно так же оценивается и мотив жертвоприношения Авеля и Каина. После заклания жертвенного ягненка Авель как бы стал «Агнцем». При этом жертву Авеля Бог принял, а жертвы Каина не принял. Принял Он жертву Каина лишь тогда, когда жертвой стал брат его Авель. Между тем Авель как

бы становится ветхозаветным прообразом христианского праведника и мученика (Мф. 23, 35; Послание ап. Павла к Евреям, 11), а его смерть — символом Евхаристии, тогда как кающемуся брату его Каину суждено было превратиться в Иуду окаянного.

Итак, болгарские фольклорные тексты — это не рассказ о том, как Бог ставил Свою печать (*знак, знамение, белег, дамга*) на Каина; наоборот — они демонстрируют процесс превращения самого Каина в знак преступления. Эта деталь соотносится с некоторыми традиционными формулами, характерными для латиноязычной традиции перевода Ветхого Завета, и, как нам кажется, затрагивает проблему перевода текста с языка одной культуры (книжной) на язык другой (устной).

Фольклорные библейские материалы XIX—XX вв. восходят к разным этапам многовековой эволюции устных текстов, основанных на книжных канонических текстах и апокрифах. Вместе с тем современные фольклорные тексты, по всей видимости, парадоксальным образом соответствуют архаической стадии развития искомого библейского «прототекста», предшествовавшую стадии его превращения в письменный текст. Нам кажется, что современные фольклорные записи, интерпретирующие ветхозаветный и новозаветный нарратив, предлагают достаточно любопытный материал для реконструкции искомого «словника» мотивов, сюжетов, персонажей, имманентно присущего библейскому прототексту.

### Литература

1. *Шанкарев К.* Сборник от български народни умотворения в четири тома. София, 1973. Том IV.
2. *Иванов Й.* Богомилски книги и легенди. София, 1925. С. 257—272.
3. Сказание, което е от [книгата] Битие. Христовите думи, как [Господ] сътвори всичко. Благослови, Отче! // *Стара българска литература*. Том V. Естествознание / Съст. и ред. Анисава Милленова. София, 1992. С. 334—350.
4. Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Medieval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local legends. Revised and Enlarged edition by Stith Thompson. 1. A.-C. Copenhagen, 1955.

В.И. ПОВЕТКИН

## Музыкальный инструментарий древнего Новгорода

Собрание музыкальных древностей Новгорода уникально и открывает малоизученную страницу в истории европейской музыкальной культуры.

Первые находки обломков древних музыкальных инструментов в Новгороде состоялись в начале 1950-х гг. Но потребовались годы и десятилетия на то, чтобы в обломках заметить признаки легендарных гуслей, гудков, сопелей. Честь такого открытия принадлежит Б.А. Колчину. В 1968 г. он впервые описал находки, определил, каким типам музыкальных инструментов они принадлежали, представил графические варианты их реконструкции [1]. Под его руководством вскоре были проведены и первые практические опыты по восстановлению внешнего облика нескольких инструментов — для музейного показа [2].

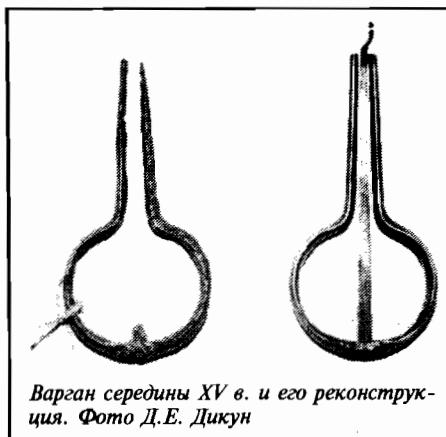
Работы, связанные с восстановлением звучания древних инструментов, были начаты мною в конце 1970-х гг. Была разработана специальная методика реконструкции древних деревянных музыкальных инструментов, которая используется сейчас в Новгородском Центре музыкальных древностей. Реставрация и реконструкция найденных в ходе археологических раскопок музыкальных инструментов дополняются их формальным озвучиванием.

Ежегодные археологические раскопки показывают, сколь велика была в древнем Новгороде роль сигнальных и музыкальных инструментов. Среди них с различной степенью полноты представлены **идиофоны** (самозвучащие), **аэрофоны** (духовые) и **хордофоны** (струнные).

## Идиофоны

**Ботало.** Род колокола. Согнутое из жести и сваренное медным припоем, сплюснутое, с кованым языком ботало традиционно привешивалось домашнему скоту к шее для того, чтобы он не потерялся в лесу и чтобы на него не напал зверь или дух болезни. Жестяные ботала археологически прослеживаются в Новгороде с XII в. Одновременно с жестяными использовались и ботала из цветных металлов.

ВЛАДИМИР ИВАНОВИЧ ПОВЕТКИН,  
Новгородский Центр музыкальных древностей



Варган середины XV в. и его реконструкция. Фото Д.Е. Дикун

**Бубенчик.** Бронзовый, шарообразный, полый, с прорезями, с дробинкой внутри. Разновидности бубенчиков литых или тисненых встречаются во время раскопок в Новгороде и округе в слоях X—XV вв. Использовались для разных целей: одни, например, как привески к одежде, другие могли входить в комплект музыкальных погремущек.

**Варган.** В виде железной подковки с удлиненными концами и проскакивающим между ними стальным язычком. Играют на варгане так: представляют удлиненные его концы к зубам, пальцем приводят в колебание язычок, при этом, изменяя объем полости рта, извлекают на фоне основного голоса несколько подголосков. Последних достаточно для исполнения традиционных народных наигрышей, чаще плясовых. Варган является конструктивным прототипом гармоник. В Новгороде в слоях XIII—XV вв. обнаружено пять свидетельств варгана. Среди простых русских людей варган оставался популярным вплоть до середины XIX в.

**Колокольчик.** Бронзовый, литой, небольших размеров, с язычком-ударником. Использовался для сигнальных и музыкальных целей. Несколько новгородских колокольчиков относятся ко времени XI, XII и XIV вв. Их размер не превышает 5 см.

**Колокол.** Традиционно литой из сплава меди, в виде полого усеченного

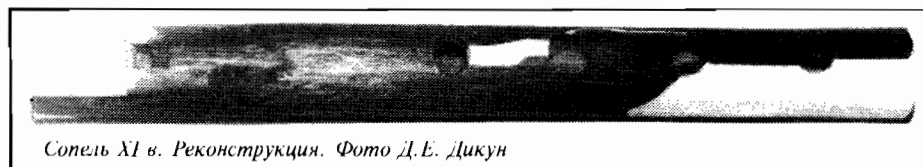
конуса с подвешенным внутри кованым языком для звона. Первое на Руси упоминание о колоколе имеется в Новгородской I летописи под 1066 г.

**Погремущка.** Для детской забавы. Изготавливалась из глины с последующим обжигом. В виде уточки или яйцевидная, полая, с камушком внутри и одним наружным отверстием. Погремущки бытовали в Новгороде, как показывают раскопки, с XI в.

**Привеска-амулет шумящая.** Бронзовая, в виде коника или уточки. К ней привешивались на цепочках колокольчики, бубенчики или позвякивающие пластинки. В новгородских раскопках встречается в слоях XI—XV вв. Привески-амулеты популярны в славянчуждских землях.

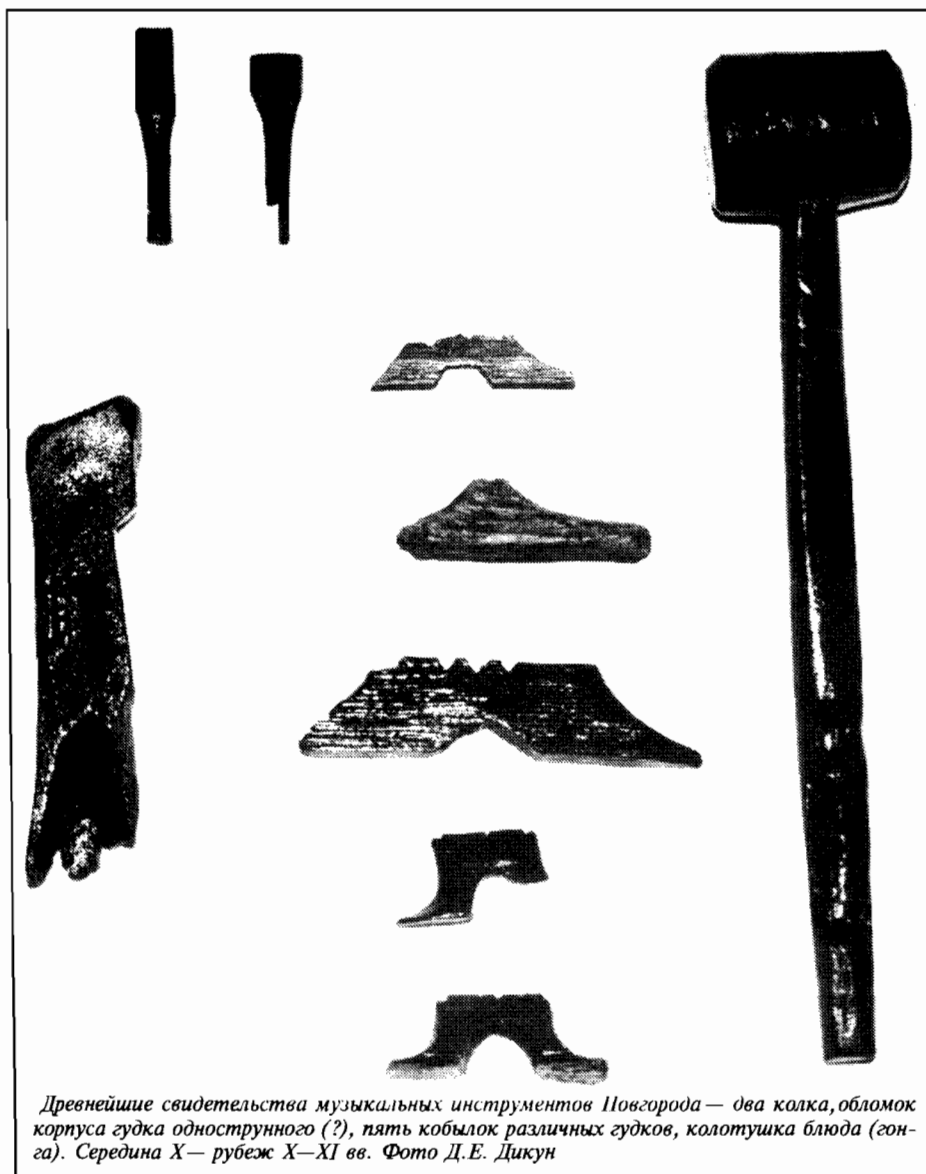
**Трещотки.** Набор скрепленных ремешком дощечек, одна из которых снабжена ручкой. При встряхивании они издадут треск. Детали таких трещоток обнаружены в Новгороде в слоях XI—XIII вв. В новгородских селах ими пользовались ночные сторожа вплоть до недавних пор. По-видимому, именно этот тип трещоток в «Реестре» Петра I, изданном в 1714 г. к свадьбе тайного советника Никиты Зотова, был обозначен как «новгородские трещотки». Любопытно, что на Юге России при исполнении свадебных величальных песен и плясок еще в XX в. использовались трещотки. Эти трещотки хорошо известны: они состоят из 14—20 дощечек, без ручки. Все это позволяет предполагать, что и открытые новгородские трещотки в древности могли использоваться не только в хозяйственном быту, но и в обрядовой музыкальной практике.

**Щелкотуха.** Деревянная лопатка с короткой ручкой и отверстием для укрепления на шнурке деревянного шарика. При встряхивании шарик, ударяясь о лопатку, щелкал. Лопатка щелкотухи обнаружена археологами в Новгороде в слое XIII в., шарики встречаются уже в слое XI в. Щелкотуха использовалась в новгородских селах как колотушка ночного сторожа вплоть до недавнего времени.



Сопель XI в. Реконструкция. Фото Д.Е. Дикун





Древнейшие свидетельства музыкальных инструментов Новгорода — два колка, обломок корпуса гудка однострунного (?), пять кобылок различных гудков, колотушка блюда (гонга). Середина X — рубеж X—XI вв. Фото Д.Е. Дикун

## Аэрофоны

**Брунчалка.** Небольшая трубчатая косточка, птичья, а чаще «казанок» из задней ноги поросенка. В косточке просверливались одно-два отверстия, в которые продевался тонкий ремешок; его концы скреплялись узлом. Вращаемая взад-вперед посредством периодичного натяжения ремешка, брунчалка издавала угрожающий гул. Археологически прослеживается в Новгороде с XI в. Одна из новгородских брунчалок оформлена резной мордочкой зверька, что могло соответствовать ее магической роли — отпугивать злых духов. Традиция такого оформления брунчалок отмечается в скифо-сибирских древностях V—III вв. до н.э.

**Свистулька.** Керамическая, в виде коника или каплеобразная, с двумя игровыми отверстиями. В Новгороде она

была популярна в XIV—XV вв. и позднее. Отдельные обломки позволяют предполагать ее бытование и в более раннее время. Свистулька поныне известна как детская игрушка. В недавнем прошлом использовалась в народной обрядности, например, при заклинании весны. Ее звукообразовательное приспособление конструктивно такое же, как у сопели.

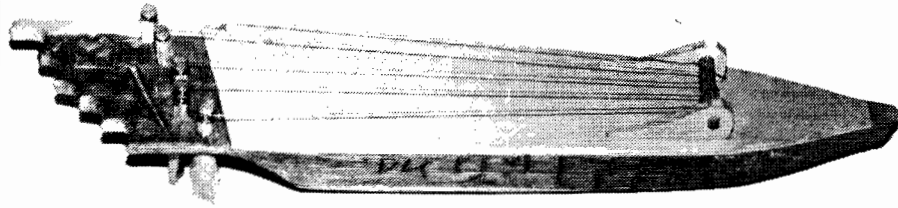
**Сопель.** Свистковый музыкальный инструмент. В Новгороде в слоях XI—XV вв. обнаружены обломки 4 сопелей. У каждой из них свистковое устройство было снабжено усеченным пыжом. Число игровых отверстий — от 3 до 5. Изготавливались сопели из древесных стволиков при помощи бурава. Реконструированы две сопели — XI в. и XV в. Первая — из породы ивы — с 4 игровыми отверстиями. Вторая — из ясеня — с 3 отверстиями.

## Хордофоны

**Гудок.** Смычковый музыкальный инструмент. Деревянный, полый, в очертаниях грушевидный. Во время игры гудок держали вертикально и водили одновременно по трем его струнам лучком (смычком). Смычок — изогнутый деревянный прутик с прядью натянутых между его концами и натертых канифолью конских волос. Струны скручивались из бараньих кишок. На лубочной картинке XVIII в. «Семика и Масленица» название «гудок» сопутствует изображению описанного выше инструмента. Адам Олеарий, посетивший Ладогу в 1634 г., изобразил сцену игры на гудке в книге «Описание путешествия в Московию...». Ближайшее подобие гудку — болгарская *гьдулка*, а также средневековый западноевропейский *фидель*, который способствовал формированию скрипки. К XX в. традиция игры на гудке в России угасла, не удалось найти ни одного его экземпляра для музея. И вдруг археологические открытия в Новгороде вернули, казалось, навсегда утраченное представление о гудке. К 1995 г. в культурных напластованиях Новгорода X—XV вв. собрано в виде обломков и отдельных деталей около 40 единиц гудков. Они обнаружены как в богатых боярских дворах, так и вблизи от хозяйственных построек простых горожан. Неумелая выделка некоторых образцов гудков позволяет думать, что они мастерились руками детей. Некоторые гудки подверглись реконструкции. На них ста-



Гудец с гуслими-псалтирем. Буквица «Д» в новгородском Службенике середины XIV в.



Гусельки звончатые. Рубеж XIV—XV вв. Реконструкция. Фото Д.Е. Дикун

ло возможно исполнение народной музыки.

Долгое время не было ясно, как выглядела важная деталь древнего гудка — *кобылка*, то есть подставка под струны. В последние годы найдены кобылки с засечками для трех струн, они на двух ножках, художественно разделяются на два типа. Те и другие попали в культурный слой в середине X в. Их следует признать подлинными реликвиями не только потому, что они открывают свод музыкальных древностей Новгорода. Они вместе с тем являются и древнейшими вещественными свидетельствами европейской традиции игры на смычковых музыкальных инструментах.

В 1994 г. в слое начала XI в. была обнаружена деталь необычного струнного музыкального инструмента — дубовая кобылка с засечкой лишь для одной струны. Ее ближайшее подобие — это *конь*, *кемян* или *кобила*, то есть деталь однострунного смычкового инструмента, который у южных славян традиционно называется *гусли*. Подтверждением бытования сходного инструмента на Руси является еще одна археологическая находка. Это опять-таки фрагмент — головка с единственным отверстием для колка. Она обнаружена среди вещей русских полярных мореходов, обитавших в Мангазее в XVI—XVII вв. [3]. К сожалению, для восстановления внешнего облика обсуждаемого инструмента свидетельств недостаточно. Как он назывался? На Руси нередко под одним названием скрывались различные музыкальные инструменты. Вновь открытый инструмент в отличие от гудка трехструнного предлагается именовать — гудок однострунный.

**Гусли.** Щипковый музыкальный инструмент. Корпус его деревянный, полый, безгрифовый, со струнами из бараньих кишок или из металла; принцип звукообразования основан на «чистом» резонансе, значит под струнами не имелось подставки, механически влиявшей на резонансный процесс. Слово «гусли» зафиксировано в Новгородской I летописи под 1068 г. За этим названием скрывалось впоследствии несколько разновидностей инструмента: *гусли-псалтирь* (или *гусли шлемовидные*), *гусли звончатые*

(или *гусли крыловидные*), *гусли лирообразные*. К 1995 г. археологические свидетельства в виде обломков или отдельных деталей сообщают примерно о 40 гуслиях.

**Гусли-псалтирь.** Очертаниями напоминают холм. Струны числом не менее 10 располагались параллельно. Одним концом они крепились к изогнутой продолговатой планке струнодержателя. Другим концом струны крепились к колкам; вращением колков производилась настройка струн. Самое раннее изображение гуслей-псалтиря помещено на л. 39 в Новгородской Симоновской (Хлудовской) Псалтири конца XIII в. С этими гуслиями нередко изображался библейский царь Давид. Намек на царя Давида содержится и в фигуре гуслияра, украшающего буквицу «Д» в новгородском Служебнике XIV в. Важным свидетельством более позднего употребления гуслей-псалтиря в музыкальной жизни русского народа является изображение, сделанное Адамом Олеарием в Ладозе в 1634 г.

Новгородские древности — свинцовая накладка, условно датируемая XIII—XV вв., изразец, обнаруженный в слое XV в., также содержат изображения гуслей-псалтиря. Найдены и небольшие обломки самого инструмента, относящиеся к XIV в. Это часть дубовой верхней крышки, на которой сохранились следы приклейки струнодержателя и следы крепления деки к полюму корпусу инструмента. В сезон раскопок 1995 г. обнаружен фрагмент другого инструмента — часть корытца гуслей, которые были изготовлены из хвойной породы дерева.

**Гусли звончатые.** Крыловидные очертания этих гуслей происходят от

веерообразного расположения струн, характерное число которых — 5, в поздней традиции — 5–6 и более. Струны одним концом крепились к стержню-струнодержателю, а другим — к вращающимся колкам. Традиция игры на гуслиях звончатых сохранялась до 1920—1930-х гг. в псковских и новгородских селениях. Играли на гуслиях сидя, установив их широким основанием на коленях. Иногда играли стоя, на ходу, привесив их к шее на пояске. Характерен способ игры, при котором три пальца левой руки располагались между струн и, перемещаясь вниз-вверх в плоскости инструмента, оставляли открытыми для звучания то одну группу струн, то другую. При этом правой рукой, перстами, бряцали по струнам. Настраивали гусли «по песням», то есть в соответствии с обрядовыми плясовыми наигрышами и припевами. Обычно гусли мастерил отрок, юноша, используя простые плотницкие инструменты — топор, долото, бурав. Сделав гусли, он шел на вечеринку к девушкам-рукодельницам. Развлекая их игрой на гуслиях, привораживал к себе будущую невесту.

В Киеве и Старой Рязани в кладках XII—XIII вв. обнаружены серебряные с позолотой пластинчатые браслеты, истоки ремесленного производства которых связаны с Византией [4]. На створках браслетов награвированы сцены праздников с участвующими в них гуслиярами. Подобная же сцена — музыкант с гуслиями, плясунья, ряженный в звериной шкуре — изображена на поливном блюде, обломки которого были найдены в слое XIII в. в средневековом городе Алустане (Алушта, Крым, раскопки 1988 г., руководитель — В.Л. Мыц). Находки гуслей звончатых в Новгороде начинаются в слоях не ранее второй половины XIV в., причем имеются образцы начатые, но не завершенные в ходе их строительства. Обнаружены также детали, характерные для данного типа гуслей, так называемые «утицы». Посредством пары утиц к крышке гуслей крепился деревянный стержень-струнодержатель. Реконструированы двое гуслей: одни происходят из слоя



Гусли лирообразные. XII в. Реконструкция. Лицевая сторона. Фото Д.Е. Дикун

Резная надпись «Словиша» на обломке гуслей лирообразных. Середина XI в. Фото Д.Е. Дикун

1370-х гг., другие — рубежа XIV—XV вв. Корпус первых был выструган из бруска хвойного дерева и достигал в длину 56 см. Особых украшений у этих гуслей не было, кроме предполагаемого завитка в верхней их части. Вторые гусельки, длиной всего лишь 37 см, были изготовлены из еловой древесины. На них имеются резные геометрические узоры и повторяющийся знак свастики. Оба инструмента пятиструнные. Свидетельств об ином числе струн у данного типа гуслей в новгородских раскопках не встречается.

В более древних культурных напластованиях обнаружена иная разновидность гуслей, которая историю происхождения гуслей звончатых дополняет и усложняет.

**Гусли лирообразные.** Они конструктивно очень близки со звончатыми гуслями. Их единственное отличие — это расположенное в верхней, более широкой их части игровое окно. Сквозь окно, держа инструмент вертикально, касались струн. Столь необычный способ игры сразу выделяет гусли лирообразные среди других музыкальных инструментов.

Археологически гусли лирообразные прослеживаются в слоях первой четверти XI—середины XIII вв. Реконструировано 4 инструмента, самые древние — это гусли середины XI в. На одном из их обломков уцелела резная надпись «СЛОВИША». По мнению ряда исследователей, этой надписью было обозначено имя владельца гуслей. Но согласно точке зрения А.А. Зализняка — это имя самого инструмента. Бесспорно пока что одно: гусли принадлежали славянину. Длина этих гуслей — 85 см, количество струн —

5. Их корпус с игровым окном и долбленным корытцем (резонатором) был изготовлен из бруска свежей сосновой древесины. Поверх корытца приклеивалась полочка (дека). Она вместе с выступающими «ушками» (в отличие от «утиц») струнодержателя также выстругивалась из цельного бруска, но не соснового, а дубового. В полочке не имелось так называемых резонаторных отверстий, что не является случайностью: согласно материалам археологии, отверстий не было и в семиструнных гусельках начала XIII в. Струн при раскопках не выявлено. Можно предполагать, что их изготавливали из бараньих кишок. Они могли быть и бронзовыми — волоочная бронзовая проволока широко использовалась новгородскими златокузнецами при изготовлении ювелирных украшений. Не случаен поэтический образ гуслей со струнами «золотыми», «золочеными». При строительстве гуслей лирообразных использовались можжевельник, ель, сосна, дуб, береза, яблоня. В художественном оформлении таких гуслей применялись животные и растительные мотивы с элементами плетенки.

Накопленный опыт реконструкции позволил доказательно восстановить и лирообразные гусли, точнее, *гэншьле*, свидетельства которых были открыты археологами в Польше еще в 1949 г. Имеются в виду очень маленькие *гэншьле* XI в. из Ополе, а главное, пятиструнный инструмент, обнаруженный в Гданьске в слое XIII в. Выяснилось важное обстоятельство. Как польские, так и новгородские лирообразные гусли принадлежали к единой школе строительства музыкальных инструментов [5].

Собрание музыкальных древностей Новгорода представляет интерес для всех исследователей музыки. Вместе с тем оно способствует пониманию некоторых общесторических процессов, например, — из каких концов славянского мира в I тысячелетии переселялись к берегам Ильменя племена, участвовавшие впоследствии в образовании Новгорода?

При лингвистическом анализе берестяных грамот раннего периода выявлен древненовгородский диалект, существенно отличающийся от южнорусского. Значительная часть его признаков имеет прямые аналогии в севернолехитском языке, а некоторые особенности указывают на связь с южнославянскими говорами, особенно словенским и сербским [6]. Первая из этих связей подкрепляется археологическим открытием лирообразных щипковых гуслей в Новгороде и Польше. Вторая — фактом бытования однострунного смычкового инструмента в древнем Новгороде и в традициях южных славян.

### Литература

1. Колчин Б.А. Новгородские древности. Деревянные изделия. М., 1968. С. 85—88, 178—181.
2. Колчин Б.А. Коллекция музыкальных инструментов древнего Новгорода // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник. 1978. Л., 1979. С. 174—187.
3. Белов М.И., Овсянников О.В., Старков В.Ф. Мангазея. Материальная культура русских полярных мореходов и землепроходцев XVI—XVII вв. М., 1981. Ч. 2. С. 33—34, 114.
4. Макарова Т.И. Черное дело Древней Руси. М., 1986. С. 64.
5. Поветкин В.И. О происхождении гуслей с игровым окном (из опыта восстановительных работ) // История и культура древнерусского города. М., 1989. С. 123—126.
6. Зализняк А.А. Древненовгородский диалект и проблема диалектного членения позднего праславянского языка // Славянское языкознание: X Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1988. С. 164—176.

Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект 96-01-00447).



Польские *гэншьле* XIII в., восстановленные по материалам новгородской археологии. Лицевая сторона. Фото Д.Е. Дикун

М.А. ЕНГОВАТОВА

## Особые формы совместного пения в русской народной культуре

Тема статьи — явление русской (а также восточнославянской) полифонической культуры, которое среди фольклористов гнесинской школы получило рабочее название «особые формы совместного пения» (ОФСП). Сущность подобных многоголосных форм — в одновременном исполнении двух или более музыкальных текстов (в семиотическом смысле этого слова), образующих в результате новый текст более сложной структуры, который приобретает особую функциональную и семантическую нагрузку. Каждый из субтекстов, образующих подобный текст, в традиции может существовать и как самостоятельное явление. Их совмещение осуществляется исполнителями сознательно, особенности нового текста могут ими в той или иной мере осознаваться.

ОФСП достаточно поздно привлекли к себе внимание исследователей, в том числе и в полевой работе. Это и понятно: фольклористы долго работали в поле в «стерильных» условиях, редко включаясь в живые традиционные ситуации, ритуалы. Когда отдельные виды ОФСП были замечены, возникли трудности иного порядка: в условиях разрушающейся культуры столь сложные формы подчас трудно не только реконструировать, но и зафиксировать.

Интерес этномузыкологов к отдельным явлениям, относящимся к ОФСП, возник в 1970-е годы и связан со свадебным фольклором. Это исполнение свадебных плачей совместно с песнями или групповыми голошениями. Знакомству способствовала практика этнографических концертов в Москве и Ленинграде, на которых звучали такие формы совместного пения. Тогда же с ОФСП столкнулись в своей собирательской работе исследователи северных традиций, где подобные формы чрезвычайно развиты. Позднее, в 1980-е годы были опубликованы два крупных блока ОФСП в контексте свадебного обряда вологодской традиции [1; 2]; они до сих пор остаются единственными представительными публикациями по теме.

Долгое время каждое вновь зафиксированное явление, которое мы теперь включаем в сферу народной полифонии, воспринималось и осознавалось как отдельный, ни с чем не связанный, факт и оценивалось как нечто необычное, экзо-

тическое в народной культуре. Достаточно вспомнить полемику, разгоревшуюся вокруг песенных «квазиканонов», записанных проф. А.В. Рудневой в с. Фощеватово [см. 3. № 115].

Как правило, подобные тексты возникают в ритуальных или ритуализованных ситуациях. Перечислю известные к настоящему дню. В обрядах жизненного цикла — свадебном и похоронном: плачевые каноны, несогласованное совместное исполнение сольного свадебного плача и группового голошения или свадебной песни, песен других жанров, частушек; совмещение плачового канона и свадебной песни, квазиканоны свадебных песен, на которые может накладываться один плач или плачовой канон, совместное исполнение плача и инструментального наигрыша «языком». Включаются они и в календарные обряды: это совместное исполнение нескольких календарно-хороводных, календарных песен одного или разных жанров на один или разные напевы, антифонно-каноническое пение календарных песен, антифонно-каноническое пение на один или на разные «голоса» пасхального тропаря «Христос воскрес», пение ряжеными одновременно плясовых напевов с разными текстами во время зимних обходов дворов. Примыкающие же к ним формы (назовем их пока так) связаны с ритуализованными ситуациями: совместное пение необрядовых песен во время молодежных гуляний, тогда же — пение на один напев одновременно разных поэтических текстов — так называемые «переговоры» [4] и, наконец, пение частушек одновременно под разные «языки» [3].

Разные виды ОФСП разведены и территориально. Для северных традиций с чрезвычайно развитыми обрядами жизненного цикла характерны прежде всего плачевые и песенно-плачевые формы. А в западнорусском регионе и в Белоруссии, а частично и на Украине (сведения откуда чрезвычайно бедны) чаще фиксируются песенные формы, связанные с календарем. Таким образом, в каждом регионе ОФСП преимущественно связаны с доминантными явлениями данной песенной традиции.

При изучении ОФСП в первую очередь возникает вопрос об их границах. Определяющими критериями являются, на наш взгляд, осознание самими исполнителями объединения субтекстов в один текст, а также возможность моделирования их ритуальной, мифологической се-

мантики. Среди ОФСП есть явления доминантные и периферийные. К доминантным формам примыкают и такие, которые к строго полифоническим не относятся, например антифоны (плачевые, песенные). В то же время хотим обратить внимание на то, что исследователи западноевропейской полифонии (например, Д.А. Хьюз [5]) придают большое значение антифонному пению как источнику многоголосия.

Из практики полевой работы автору хорошо известно, что антифонное исполнение в отдельных случаях переходит в антифонно-каноническое, а затем и в канон, как в пении «на 2 перелаги» пасхального тропаря «Христос воскрес» (см. пример 1).

Приведем другой случай. Наблюдения над белорусскими купальскими песнями Г.В. Тавлай [6; 7] показали, что определенные их типы (по классификации автора — III и IV) принято исполнять антифонно. «Традиционное исполнение песен III типа антифонное. Сами исполнители постоянно подчеркивают, что один и тот же куплет повторяется поочередно двумя парами или двумя более многочисленными группами певцов» [7. С. 44]. И далее: «Напевы IV типа... изредка исполняются в характерной для севера Беларуси антифонной манере («в две шоры»), предполагающей повтор каждой строфы текста» [7. С. 55]. Вероятно, тогда автор писал об этом феномене, в значительной степени отталкиваясь от записей К.П. Кабашникова, впервые зафиксировавшего этот феномен в Полоцком р-не Витебской области. Его записи (см. пример 2 [6. № 59]) демонстрируют такой тип диалогического антифонного пения, в котором начало каждой новой строфы (начальное рефренное построение, по времени занимающее около трети музыкального времени всей строфы) звучит на фоне вытянутого заключительного тона предыдущей. Таким образом, помимо антифона образуется еще непрерывно звучащая «цепь» строф.

Как показали дальнейшие полевые исследования Г.В. Тавлай, антифонное пение охватывает довольно широкий ареал северной Белоруссии. Здесь антифонно поются не только купальские, но и весенние, и свадебные песни. При этом встречаются разные формы антифонных наложений [8. С. 109]. Исследовательница поставила вопрос об отнесении данных форм к каноническим, ссылаясь на У. Рагович, охарактеризовавшую аналогичное

## Пример 1

Архив ПНИЛ РАМ им. Гнесиных

2к.  $\text{♩} = 168$   
Хри стос во скре се (ю) смерть ю, смертью смерть поправ  
3к.  
су щим во гробех жи вот да ро ва...

1к. \*  
Хри стос во скре се (ю) смер тью, смер тью смерть поправ  
4к.

2к.  
Хри стос во скре се (ю) смер тью, смертью смерть поправ  
3к.  
су щим во гробех жи вот да ро ва...

1к.  
су щим во гробех жи вот да ро ва...

4к.

## Пример 2

$\text{♩} = 126$

1. (i) ў це мным ле се, ў це мным ле се, гра ма ні на, (ы) гра ма ні на.

(а)

1 (а) ў це мным ле се, ў темным лесе гра ма ні на, (ы) гра ма ні на.

2. (ы) Со сна зе ллю, со сна зе ллю га ва ры ла, (ы) га ва ры ла.

(а)

2 (а) Со сна зе ллю, со сна зе ллю га ва ры ла, (ы) га ва ры ла.

пение как «полифонию, основанную на принципах имитации в унисон в форме бесконечного канона с элементами бурдона» [8. С. 110]. Показанный Г. В. Тавлай звучащий материал продемонстрировал, что в традиционном исполнении антифон постепенно переходит в канон: шаг поочередного вступления двух «эмен» или двух «шор» (термины — традиционные) постепенно сокращается по времени, и антифонное пение переходит в имитационно-каноническое. Как видим, наблюдения над двумя различными формами сходятся. Наиболее приемлемой на сегодняшний день была бы характеристика подобного пения как антифонно-канонического. Включение его в число форм, относящихся к ОФСП, безусловно.

В то же время в традиции восточных славян есть антифоны, которые представляются нам иным явлением. Это — антифонное пение свадебных «дразников» поочередно стороны жениха и невесты. Другую границу отмечают необрядовые формы, которые следует, вероятно, рассценивать как вторичные по отношению к ОФСП образования. Это такие игровые по существу формы, как пение одной песни с разными текстами рефренов или целиком с разными текстами («переговоры»), частушек — с разными «языками».

Структурно ОФСП отличаются по соотношению входящих в них субтекстов. Основных разновидностей три:

1) сочетание одинаковых напевов (например, плачевые каноны — свадебные и похоронные, совместное пение невесты и девушек на один напев сольного и группового причетов, совместное исполнение нескольких календарных песен одного жанра, поющих на один политекстовый напев, антифонно-каноническое исполнение календарных песен и пр.);

2) сочетание разных версий одного напева (например, «крутой» и «пологой» версии в северных свадебных плачевых ОФСП, антифонно-каноническое пение тропаря «Христос воскрес» на «разные голоса», являющиеся по существу версиями одного напева и пр.). Оба случая представляют формы имитационной полифонии.

3) «сведение» в один текст разных напевов — музыкальных субтекстов (например, совместное звучание плача и песни того или иного жанра, западные формы календарных песен, поющих на разные напевы: «Борона», «Стрела» и пр.), образующие формы контрастной полифонии.

Известны и формы, в которых соединяются оба принципа, — и имитационный, и контрастный. В основном это касается исполнения плачевого канона совместно со свадебной песней (см. пример 3 [9. № 89]).

Отличительная особенность структуры, объединяющей почти все ОФСП, — гетерохронность и гетеровысотность сочетания субтекстов. Сохраняя свои свойства, субтексты формируют внутреннюю оппозицию, создавая принципиально новый музыкальный хронотоп.

Как же может структурироваться этот хронотоп? Какие варианты при этом возникают? Поскольку из всех ОФСП наиболее полноценно представлены в звукозаписи и в публикациях северные свадебные формы [1; 2], попытаемся разобрать эти вопросы на их примере.

В северных свадебных ОФСП соединяются в один текст либо сольный причет, исполняющийся на похоронный напев, и групповой свадебный, либо две версии одного напева свадебного причета («крутая» — у девушек, «пологая» — у невесты), либо сольный причет и песня того или иного жанра (свадебная, хоропроводная, лирическая, календарная — Виноградье, частушки. Здесь мы не рассматриваем плачевые каноны и антифоны). Исследователи [2. С. 85] отмечают принципиально разный характер звучания двух составляющих субтекстов. С эпическим беспристрастным, непрерывно-мерным звучанием ансамбля резко контрастирует экспрессивный, иногда близкий к воплю плач невесты, который к тому же ритмически более гибок, свободен и производит впечатление произвольного соединения с ансамблевым компонентом. Большое значение приобретает иногда и тесситурное противопоставление пения невесты и девушек.

В западных и южных свадебных ОФСП картина иная: во-первых, в связи с отсутствием групповых плачей, во-вторых, в связи с традицией причитаний невесты на напев похоронного причета. Здесь в ОФСП господствуют формы контрастной полифонии. Степень контрастности субтекстов, пожалуй, идентична наиболее контрастным северным формам, в которых также используется напев похоронного причета. На юге контраст создается еще и особой, близкой к физиологическому плачу манерой исполнения причета. Появляется и новая форма ОФСП, невозможная на севере: одновременное исполнение плача и свадебного инструментального наигрыша. В том случае, когда наигрыш исполняют голосом («язык»), пение включается в сферу вокальной народной полифонии.

Гетерохронность в разных региональных северных версиях может приобретать разную форму: от кажущейся полной ритмической независимости двух компонентов до их почти (редко — абсолютно) синхронного звучания. В последнем случае

## Пример 3

Маладая  $\text{♩} = 180$   
Ой,любима\_я ма\_я мам\_ка= радзі (целка), а ці

Мачі  $\text{♩} = 180$   
Лю\_би\_ма\_я ма\_я да\_чу\_ (шка), куды ж ты ат мя не у\_лі\_та\_ (іш)?

Хор  $\text{♩} = 116$   
1. Кальнула матцы ў грудцы, што аддала дачку ў людцы, што аддала дачку ў лю(дцы).  
бу\_дзі\_це вы ми не жа\_ле\_(цькі), як ні бу\_ду\_я ў вашай хаці радзі\_ (цельскай)?  
У\_лі\_таішь ты ў чужы\_я лю(дзі), у\_лі\_та\_ішь ты з род нага свайго до\_(ма).  
2. Кальнула матку ўпятку, што нека му подмесць хат\_ку, што нека му подмесць ха(тку).

## Пример 4

$\text{♩} = 76$   
2. Бла\_ го\_ сло\_ ви\_ да\_ о\_ сло\_ бо\_ ди,  
...Бла\_ го\_ сло\_ ви\_ ме\_ ня, Го\_ сло\_ ди,  
бо\_ ди. 3. Да\_ мне\_ =\_ ка  
2. Бла\_ го\_ сло\_ ви\_ да\_ о\_ сло\_ бо\_ ди,  
вый\_ ти\_ да\_ вы... Ой, а\_ мне\_ =  
Бла\_ го\_ сло\_ ви\_ да\_ о\_ сло\_ бо\_ ди.  
= ка\_ вый\_ ти\_ да\_ вы\_ сту...  
3. Да\_ мне\_ =\_ ка\_ вый\_ ти\_ да\_ вы\_ сту\_ пить,

на первый план в диалоге компонентов выдвигается регистровое и звуковысотное противопоставление. Многомерность музыкального потока сохраняется, но принимает другую форму.

Казалось бы, ничто не мешает в отдельных случаях исполнителям петь монохронно (ритмически вместе), например, когда невеста и девушки поют один напев с одними и теми же словами. Но и в

## Пример 5

Архив М. Егиватовой

Музыкальный пример 5. Музыкальное сопровождение и вокальные партии. Темп 48 и 56. Лирика: 1. А да что э то у вас, маменька. 2. А да за пиры (ы) да за бе се душки? 3. И да не сы но... очка = то вы же ни те 4. А да а ме ня горь ку = раз... 3. Тут хо ди (и) ла же по гу лива ла да. Тут хо ди ла же по гу ли ва ла да.

этих случаях происходит ритмическое «разведение» — по выражению исполнителей, невеста поет «по-за девкам», то есть с некоторым отставанием от них.

Если внимательно проанализировать образцы данного вида, обнаруживается, что они обладают внутренней диалогичностью (она заметна при сравнении текстов плача невесты и песни или плача девушек, часто образующих диалог). В области ритмики диалогичность проявляется в том, что при всей гетерохронности разные пласты ОФСП ритмически соотносены, ориентированы друг на друга. Определяющую роль играют крупные ритмические единицы — периоды, а в них

— моменты, наиболее важные в формообразовании (см. пример 4 [2. № 123]). В приведенном примере невеста начинает новую строфу (после словообрыва во втором периоде) всегда после второго — главного — икта в том или ином ритмическом периоде плача девушек. Однако в ритмическом соотношении субтекстов всегда сохраняется известная доля свободы, позволяющая тексту сохранить ритмическую гибкость, непредсказуемость дальнейшего развертывания.

Следующий пример ОФСП принадлежит прикамской традиции, типологически также северной. В нем с типичной для севера прощальной песней неравно-сег-

ментного ритмического строя соединяется плач нестабильной структуры, сегментированный в своей основе, с цезурой в середине периода. Таким образом, плач и песня имеют разную ритмическую структуру. Вступление плачевых строф в развертывании текста ориентировано преимущественно на икты песенной формы (см. плачевые строфы 2—5). Вместе с тем сохраняется свобода остальных ритмических параметров (см. пример 5).

Многие случаи гетерохронности пения связаны и с его гетеровысотностью. Однако в северных свадебных ОФСП гетеровысотность выступает как региональный признак. «Сдвиг во времени — основное и непреложное условие такого совместного причитывания, — пишет Б.Б. Ефименкова о вологодской традиции, — может дополняться сдвигом партий по высоте интонирования. Но последнее не обязательно. Невеста и девушки могут причитать и на одной высоте и с разрывом...» [2. С. 86]. Анализ опубликованных материалов (у Б.Б. Ефименковой — 21, у Ю.И. Марченко — 14 образцов) показывает безусловное преобладание форм с разведенными по высоте компонентами. Эта гетеровысотность может иметь разные формы. В одних случаях она абсолютно очевидна (см. пример 6 [2. № 83]). Здесь диапазоны двух пластов соотносятся на тритон, и к звуковысотной разведенности добавляется еще и тесситурное различие партий невесты и девушек. Вместе с тем в публикациях встречаются и такие ОФСП, партии внутри которых на первый взгляд кажутся согласованными, акустически естественно дополняют друг друга, составляя вместе некое единство (а-h-cis-d + e-fis-g), не противоречащее ни акустическим законам, ни законам построения звукорядов в народных напевах (см. пример 7 [2. № 115]).

Тем не менее оба примера демонстрируют гетеровысотное их сочетание. В последнем случае основной опорный тон плача невесты — звук «е», а плача девушек — звук «ф». Таким образом, оба компонента звуковысотно разведены.

Разведенность по высоте интонирования (звуковысотно, регистрово), как и гетерохронность субтекстов, обеспечивает их контраст между собой и тем самым — внутреннюю контрастность ОФСП. Это соответствует и семантической оппозиции невеста/девушки [10], и разным локалам ритуального пространства, в которых находятся участники обряда.

Продолжая сравнение северных свадебных ОФСП с западными и южными, отметим, что среди них нам не встретилось моновысотное сочетание субтекстов. Это, вероятно, объясняется особым зву-

## Пример 6

Музыкальный пример 6. Д. 2. На се го д не ш но й бо же и день да к. Н. бо ох... 3. На то пе ре ш не й свя то й ча с да к.

## Пример 7

Музыкальный пример 7, включающий вокальные партии (H. и D.) и фортепиано. Темп 69-70 уд./мин. Ключ G-бемоль. Метр 2/4. Текст песни: 1. Я за\_ чу\_ ла, за\_ слы\_ ша\_ ла да слы... ши\_ ла я, Я за\_ чу\_ ла, за\_ слы\_ ша\_ ла да Звон\_ ча\_ ты ко\_ ло\_ 2. Звон\_ ча\_ ты ко\_ ло\_ коль\_ чи\_ ки да ко... 2. Ой да звон\_ ча\_...

чением южных причетов: часто их звуковысотная структура резко отличается от песенной не только в отношении лада, но и в отношении строя (с нефиксированной высотой звуков). Упомянем и о такой распроstrаненной форме интонирования южных плачей, когда плач на протяжении всего исполнения в отношении строя активно подымается вверх (есть примеры, когда конечная позиция плача отстает от начальной на квинту), тогда как певицы, поющие песню, строго выдерживают высоту звучания. Это — еще один из вариантов реализации гетеровысотного сочетания компонентов в ОФСП.

Формы ОФСП, связанные с календарными обрядами, подтверждают тот факт, что гетеровысотность не является обязательным признаком ОФСП. Правда, судить об этом можно только с большой долей осторожности: подобные образцы, имевшиеся в нашем распоряжении преимущественно в виде звукозаписей, немногочисленны, а некоторые их виды представлены единичными записями. В канонических ОФСП (например, в плачевых канонах) господствует единая высо-

та звучания субтекстов. Однако те же каноны, включаясь в более сложную ОФСП (например, складывающуюся из плачевого канона и свадебной песни), могут звучать иначе — каждый плач на своей высоте (см. пример 3). На одной высоте звучат субтексты, составляющие антифонно-канонические формы (купальские песни, пасхальный тропарь) и западные жнивные и весенние календарные песни. Среди календарных ОФСП гетеровысотными являются только самые сложные их формы, такие, как «Борона» и «Стрела». Конечно, дело здесь не только в большом количестве субтекстов, но и в их мифологическом содержании и в ритуальной функции — создании Хаоса, противопоставляемого космическому Порядку.

Каждая ОФСП реализует семантическую оппозицию, связанную со структурой и содержанием соответствующего ритуала. Для ОФСП в свадебном ритуале характерны оппозиции: *невеста/девушка, невеста/ее род, семья, род жениха/род невесты, свое/чужое*. Для похоронного (а по аналогии с ним и проводов в рекруты): *тот свет/этот свет, живые/предки, уни-*

*цируемый/община*. В календарных обрядах наиболее характерны оппозиции: *хаос/космос, часть/целое, профанное/сакральное*. Для вторичных необрядовых форм на первое место выступают оппозиции *труд/игра, игровое/профанное поведение*.

Полисемантичесность традиционных текстов, а также техника бриколажа приводят к тому, что даже в рамках одного текста ОФСП оказывается ярко выраженной не одна, а несколько оппозиций. Например, исполнение плачевого канона невестой и ее матерью совместно с квазиканонном свадебных песен реализует как минимум следующие оппозиции: *невеста/ее род, семья, невеста/девушка, род жениха/род невесты* и пр. А такая форма, как «Борона», реализует оппозиции: *хаос/космос, профанное/сакральное, тот свет/этот свет, дискретное/непрерывное, закономерное/случайное* и др.

ОФСП имеют особый статус в русской и вообще восточнославянской традиционной культуре. Подавляющая их часть порождена и проявляет себя в рамках *rites de passage* (ритуалов перехода), в средней, наиболее динамичной их фазе, в «космическом центре» ритуала. И здесь музыкальный язык берет на себя основную нагрузку. Способность создавать подобные тексты позволяет ему выдвинуться на первый план в ситуации проверки ценностей данной модели мира, в символическом разрешении его противоречий.

## Литература

1. Балашов Д. М., Марченко Ю. И., Калмыкова Н. И. Русская свадьба. М., 1985.
2. Ефименкова Б. Б. Севернорусская причеть. М., 1980.
3. Руднева А. В. Русские народные песни Воронежской области. М.; Л., 1939.
4. Енговатова М. А. Музыкальные «переговоры» в контексте ритуальной культуры Закармья // Голос и ритуал. Материалы конференции. М., 1995. С. 139—147.
5. Евдокимова Ю. История полифонии. Многоголосие Средневековья. X—XIV века / Общ. ред. Т. Н. Ливановой и В. В. Протопопова. М., 1983.
6. Купальскія і пятроўскія песні / Рэд. А. С. Фядосік. Мінск, 1985.
7. Тавлай Г. В. Белорусское купалье. Обряд. песня. Мінск, 1986.
8. Тавлай Г. К вопросу о полоцком обрядовом многоголосии // Славянская этномузыкология // Направления. Методы. Концепции. Тезисы докладов. Мінск, 1996. С. 109—110.
9. Варфоломеева Т. Е. Северобелорусская свадьба. Мінск, 1980.
10. Ефименкова Б. Б. Оппозиция невеста/девушка в музыкальном коде севернорусской свадьбы // Голос и ритуал. Материалы конференции. М., 1995. С. 94—99.



К.В. ЧИСТОВ



Одна из проблем, которая занимала Н.И. Толстого и которой он с таким успехом занимался, — народная демонология в ее различных проявлениях, от традиционных представлений, как они выразились в обряде и слове, до сказки. Существенный вопрос в этой сфере — соотношение мифологических корней и реального функционирования и семантики «действующих» лиц сказки или, иначе говоря, — соотношение сакрального и десакрализованного.

В 1928 году В.Я. Пропп писал: «Когда говорят о сказке (он имел в виду русскую сказку — *К.Ч.*), то прежде всего, конечно, вспоминается баба-яга с избушкой, многоголовый змей, Иван-царевич и прекрасная царевна, волшебные летучие кони и много другого»<sup>1</sup>.

Проблемой Бабы-Яги в той или иной мере занимались все исследователи восточнославянской сказки. О Бабе-Яге знает каждый ребенок в России, Украине и Белоруссии, каждый, читавший сказки этих народов в оригинале или в переводах<sup>2</sup>. Вместе с тем, в научном отношении проблемы генезиса, мифологической природы, функций и семантики Бабы-Яги в сказке весьма сложны и вызывают постоянные дискуссии<sup>3</sup>. Поэтому необходимо возвратиться к текстам восточнославянских сказок и, преодолевая рутинные стереотипы (а отчасти — и модные увлечения), попытаться выяснить, что действительно есть в сказках о Бабе-Яге.

Прежде всего Баба-Яга (как и некоторые другие сказочные сверхъестественные существа — Кошачья Бессмертная, Змей Горыныч и др.) неизвестна в традиционных народных верованиях. Она — исключительно сказочный персонаж. Как и наоборот: весьма редко фигурируют в русской сказке леший, домовый, водяной, овинник, баенник и т.п., столь популярные в жанрах народной неслуханной прозы. Причина в том, что русская сказка, всеми своими корнями связанная с архаическим мифологическим сознанием, давно потеряла прямые связи с ним, десакрализовалась, демифологизировалась и представляет собой профанное явление с отчетливой эстетической функцией. П.Г. Богатырев еще в 1929 г. писал о сказке (в том числе и русской, как одной из наиболее развитых) как о явлении, вырастающем на почве мифологии, но преодолевающим ее и отрывающемся от нее исторически и функционально<sup>4</sup>. Тезис этот в последующие годы разрабатывали В.Я. Пропп, Е.М. Мелетинский и др.<sup>5</sup> Это отличает названные и некоторых других сказководов от последователей мифологических учений XIX в.

Баба-Яга (Баба-Ягаба, Егубиха, Егы-Баба, Баба-Язя и др.) — это женское антропоморфное существо, которое одновременно является и существом сверхъестественным. Она имеет весьма выразительный облик, атрибуты и качества, совершает опре-

деленные однотипные поступки. Это отвратительная, уродливая, безобразная, злая старуха-людоедка (обычно — неудачливая), которая изображается резко гротескно, утрированно физиологично, хотя никаких эротических мотивов с ней не связано. Обитает, как правило, одна в избушке «на курьих ножках» (реже — «на козьих ножках», «на бараньих ножках») на краю леса<sup>6</sup>. Герой или героиня, которые как бы внезапно оказываются у ее избушки и проникают в нее, застают ее лежащей, растянувшейся из угла в угол посреди избы на полу (реже она стоит у печки), на печи, на полатах, растопырив ноги — одна нога на полке, другая на печи или «на грядке» (жердь в избе, на которой вешали одежду, детские люльки). Одна нога у нее костяная или железная, что закреплено в традиционной двучастной рифмованной формуле — «Баба-Яга — костяная нога». Нос ее в потолок врос, грудями печку затыкает (или — забросила груди на печку).

Жилье Бабы-Яги неизменно именуется «избушкой». В народных говорах это однокамерная маленькая срубная изба — жилище бобыля, обнищавшего безземельного крестьянина, либо временное жилище промысловиков — охотников, лесорубов, рыбаков, углежогов и т.п. вдали от деревни.

В связи с тем, что избушка Бабы-Яги стоит на краю леса, некоторые исследователи склонны видеть в ней «лесного духа» или «хозяйку леса». Однако для этого нет оснований: в отличие от русского «лешего» или «хозяев леса» примитивных народов она не окружена лесными зверьми (у нее в избушке — кот, иногда упоминается собака, конь, мыши, но не волки, белки, лисицы или медведи). Она не пугает людей, как леший, не «водит» их по лесу.

Бабу-Ягу часто трактуют как медиатора, посредника между человеческим и «иным миром», который понимается очень расширительно, как мир сверхъестественных существ, мир мертвых, мир небесный и т.д. Однако в сказках о Бабе-Яге об этих мирах ничего не говорится.

Редкое исключение — сказка с сюжетом «Три царства» (СЭС, 301 А, В), которую можно считать отражением архаических хтонических представлений: Баба-Яга там съедает вместо героя свою дочь, катается на ее костях (В.Н. Топоров сближает этот эпизод с описанием хеттского похоронного ритуала). Вообще же герой сказки обычно направляется не в «иной мир», а в «иное» («тридесятое») царство», где он должен до-

быть чудесный предмет («живую воду», чудесного коня, молодильные яблоки, Жар-Птицу и т.п.).

Избушка Бабы-Яги стоит на границе «своего» и «чужого» царства, путь к которому ведет через лес. Она не охраняет вход в «иной мир», но оказывается на пути героя. Проникнуть в ее избушку, которая до прихода героя стояла «к лесу передом» (т.е. дверьми), а к нему — «задом», можно только произнеся заклинание: «Избушка, избушка, стань ко мне передом, а к лесу задом», заставляющее избушку повернуться. Тем самым ликвидируется препятствие на пути в «иное царство»<sup>7</sup>. Это повергает Бабу-Ягу в смятение: она спрашивает героя, зачем он явился. Однако герой не отвечает на этот вопрос, вынуждая ее вернуться к обычному порядку вещей — накормить, а потом уж спрашивать. Победа одержана, и Баба-Яга более не покушается на его жизнь. Она вынуждена быть гостеприимной и снабдить героя каким-то волшебным предметом (клубочком, шариком), который приведет его к цели либо даст необходимый совет. В некоторых вариантах эпизод встречи героя с Бабой-Ягой более развернут. У нее оказывается три сестры, с которыми последовательно встречается герой — и только у третьей, старшей, особенно жестокой и агрессивной, впрочем, побежденной с такой же легкостью, он получает необходимое. Намерение съесть героя оставлено, хотя именно оно было для Бабы-Яги главным. При появлении его в избушке она говорит: «Фу-фу-фу! Русским духом пахнет! Бывало, русского духа не слышать, а ныне русская коска (т.е. кость) сама пришла!» (или еще яснее: «сам пришел, как баран на стол»). Действия героя в избушке Бабы-Яги не являются главными поступками в основном движении сюжета. Это так называемое «предварительное испытание», которое, согласно концепции В.Я. Проппа, развитой в целом ряде работ Е.М. Мелетинского, является важнейшим структурным отличием сказки от мифа<sup>8</sup>. В мифах, так же как в эпических песнях, герой изначально обладает силой, умением, святостью. В сказках же он должен проявить свои качества, совершить доброе дело или героический поступок, и только тогда он получает чудесный предмет, или ему начинает помогать чудесный помощник. Если действует не герой, а героиня, ее доброта будет вознаграждена, а злая соперница наказана (ср. гриммовскую сказку «Фрау Холле», АТ 480).

В.Я. Пропп называет персонаж, который дает герою чудесный предмет (существо, совет), «дарителем»; он действует в пользу героя или героини. Это побудило исследователей считать Бабу-Ягу в сюжетах типа «quest» (поиски, странствия с целью найти, возвратить что-то) не только «дарителем», но даже и положительным персонажем. Так как в целом ряде иных сюжетных типов Баба-Яга рисуется как определенно «отрицательный» персонаж (по В.Я. Проппу — «вредитель», или «антагонист»), сложилось довольно устойчивое мнение об ее

амбивалентности, т.е. о том, что в разных сюжетах она может выступать то в положительной, то в отрицательной роли. Представление об амбивалентности при этом явно переносится с верований и быличек на сказку, что может быть оправдано только в пределах архаической традиции. Русской сказке это не свойственно.

Из изложенного выше типового эпизода, органически входящего в сюжеты типа «quest», следует, что Баба-Яга восточнославянских сказок — не добрый даритель, подобный доброй колдунье, «бабушке-завдворенке», мудрому старичку или тетке героя, которые дружелюбно встречают его и стремятся помочь, а, условно говоря, «вынужденный», или «враждебный даритель». Победенная или смиренная героиня Баба-Яга вынуждена способствовать его передвижению в «иное царство». Кстати, в развитых фольклорных традициях этическое и эстетическое всегда выступает в гармонии — добрый («положительный») персонаж не может быть уродливым. Уже это одно должно было бы насторожить сторонников теории амбивалентности Бабы-Яги.

Таким образом, Баба-Яга — специфический сказочный образ, мифологические корни которого несомненны. Древность его не поддается достаточно обоснованной датировке. Вместе с тем, судя по общеславянскому функционированию лексемы, давшей имя персонажу, образ этот начал складываться в праславянский период и, вероятно, окончательно оформился как сказочный в период восточнославянской общности.

Обычно принято говорить о матриархальном происхождении образа Бабы-Яги. Мы не будем обсуждать эту достаточно сложную проблему. Современная этнология давно не считает матриархат универсальным периодом развития народов, а убедительных доказательств того, что древние славяне переживали подобную стадию, нет.

К числу сюжетов, в которых встречается Баба-Яга в ее, условно говоря, классическом виде, относятся также сюжеты, когда в ее избушке оказывается не герой, а героиня или дети, причем мачеха посылает падчерицу к Бабе-Яге за огнем, за ниткой и иголкой и т.д. (СУС, № 480 «Мачеха и падчерица»). Баба-Яга задает не трудные, а заведомо невыполнимые задачи, чтобы погубить ее. В этом отличие Бабы-Яги от персонажей типа немецкой Фрау Холле или Морозко в русской сказке. Прежде чем пойти к Бабе-Яге, героиня заходит к родной тетушке, которая дает необходимые советы (именно она в этом сюжете «дарительница»): как поладить со свирепым котом Бабы-Яги, с березкой, которая может выхлестать очи, и воротами, которые могут ее не впустить. Падчерица сумела услужить им всем и спасается бегством.

Несколько иначе выглядят эпизоды с Бабой-Ягой в составе сюжетов, связанных с детьми, попавшими в ее избушку (СУС, № 327 А, 327 В — «Брат и сестра у ведьмы» и «Мальчик с пальчик у ведьмы»). Так же

как в гриммовской сказке, мальчик (или дети), которого хочет изжарить и съесть Баба-Яга, обманом понуждает ее сесть на лопату и заталкивает в печь (в ряде вариантов затем следует «чуждое бегство»). В других вариантах Баба-Яга поручает испечь жертву своей дочери (сравнительно редкий случай, Баба-Яга обычно одинока!), но герою тоже удается обмануть ее и убежать.

Н.В. Новиков насчитывает 24 сюжета с упоминанием Бабы-Яги. Примерно в половине из них Баба-Яга фигурирует не в эпизодах, связанных с предварительным испытанием, а в эпизодах факультативных, либо, по-видимому, замещает других отрицательных персонажей. Здесь образ Бабы-Яги расплывается, теряет свои специфические черты; она — существо, сходное с ведьмой, или просто ведьма, ее облик теряет уродливую физиологичность. В этой группе сюжетов она не «враждебный даритель», а, по терминологии Н.В. Новикова, — «воительница», «мстительница», «злая чаровница», «коварная советчица», «разлучница» и т.п.<sup>9</sup> Так, в некоторых вариантах сюжета «Три царства» Баба-Яга оказывается обитающей на подземном мире. Мегера, нападающая на богатырей без всякой причины, она съедает всю их пищу, бьет их, вырезает из спин ремни, и только Ивашке-Медведке удается расправиться с ней.

В вариантах сказок на сюжет «Бой на Калиновом мосту» (СУС, № 300 А) Баба-Яга — мать трех мзеев (Чудо-Юдо, Идолище, Издолище), у нее три невестки. Герой отважно сражается со змеями и умерщвляет их. Баба-Яга и невестки стремятся отомстить. Баба-Яга выходит на дорогу, раскрывает пасть — «одна губа на земле, другая в поднебесье», но герой уходит от нее. Способы погони за героем интенсивно варьируют. Так, например, в одном из вариантов герой скрывается в кузнице. Кузнец обещает Бабе-Яге выдать его, если она лизнет наковальню. Он ловит ее язык раскаленными щипцами и бьет, пока она не превращается в кобылу. В сказках типа «Кощеева смерть в яйце» (СУС, № 302) герой должен последовательно добыть несколько волшебных предметов (или существ), для того чтобы выведать секрет Кощеевой смерти. В их числе — чудесный конь, которым владеет Баба-Яга. Чтобы получить его, герой должен выполнить трудную задачу — пасти стадо кобылиц (превращенных дочерей Бабы-Яги). Кобылицы разбегаются, и это угрожает герою гибелью. Собрать их помогают благодарные животные, которым герой успел оказать услугу. В сказках на сюжет «Слепой и безногий» (СУС, № 519) в одном из эпизодов Баба-Яга сосет грудь девицы, которая худеет и чахнет. Богатыри ловят Бабу-Ягу и бьют, пока она не соглашается показать колодец с «живой водой». Баба-Яга пытается обмануть, приводит их к колодцу с «мертвой водой», и они расправляются с нею. Примерно так же развиваются события в сказках, где герой должен отобрать у Бабы-Яги «гусли-самогуды», «меч-самосек», волшебного петуха и

т.п. Здесь она в такой же мере «вынужденный даритель», как в классических эпизодах предварительного испытания героя.

В некоторых факультативных эпизодах Баба-Яга — злая колдунья. Например, она превращает героя в камень, и только младший брат силой заставляет ее оживить героя. Вообще, ее активность характерна для подобных сюжетов с размытым образом Бабы-Яги. Меняются и атрибуты: она не лежит в своей избушке, а летает, как обычная ведьма, в ступе с помелом в руках, обладает способностью перевоплощения. Баба-Яга не дожидается героя в своей избушке, а активно вмешивается в события. По существу здесь она — синоним ведьмы, колдуньи, нечистой силы. Имя собственное Бабы-Яги при этом превращается в имя нарицательное, обозначение разнообразных злых сил, которые предстоит преодолеть герою.

И, наконец, можно говорить еще об одной группе сюжетов, в которых Баба-Яга (кстати, тоже в факультативных эпизодах) окончательно демифологизировалась, сливаясь с персонажами устных бытовых рассказов, а не быличек. Здесь Баба-Яга — старшая женщина, приносящая зло; вероломная теща (в сюжетах «Кощеева смерть в яйце», СУС, № 302, «Чудесное бегство», № 313 А, В), подменщица невесты (жены, матери), жена-клеветница («Безручка», № 706). Формирование этой группы сказок, видимо, связано с распространением употреблением сочетания «Баба-Яга» для нарицательного обозначения старых и злых женщин и тоже дает нам примеры неспецифического функционирования размытого образа Бабы-Яги в сказочных текстах. В принципе Баба-Яга могла появиться везде, где герой встречается со злом и преодолевает его.

Имя Бабы-Яги не только с точки зрения литературных языков восточных славян, но и народных диалектов является трудно объяснимым, не имеет лексического контекста, сходного семантического поля. Вместе с тем оно довольно легко объясняется из сопоставления с родственными лексемами в других славянских языках. «Яга» (варианты в русских, украинских и белорусских сказках — Ега, Ига, Ягая, Юга, Баба-Язя и др.) восходит к праслав. \**ega/esa*, родственному лит. *engti* и латыш. *igt* с общим значением «зло», «кошмар», «болезнь», «ведьма» и т.д.

Несмотря на значительное число работ о Бабе-Яге, собственно фольклористическое сравнительное изучение этого образа в традиции славянских народов и их соседей пока не осуществлено. Судя по опубликованным материалам, соотношение сказочных образов Бабы-Яги и сходных образов в быличках и обиходной речи в разных национальных традициях различно. То, что было выше сказано о восточнославянской сказке, недостаточно корректно по отношению к западнославянской и, особенно, южнославянской традиции.

Таким образом, мы предполагаем отно-

сительно позднее формирование эпизодов, в которых Баба-Яга выступает в неспецифическом облике и ей приписываются несвойственные функции. Тем не менее, это только одна из возможных гипотез. Что касается конкретных эпизодов, то тут могли быть и случаи, условно говоря, «досказочные» (т.е. вошедшие в сказку еще в то время, когда Баба-Яга только формировалась как специфически сказочный образ) и «послесказочные», свидетельствующие о поздних процессах размывания сказочной традиции. Отмечено проникновение Бабы-Яги даже в сказку о животных.

В любом случае это свидетельствует о ее популярности в восточнославянском фольклоре. Наряду с Кощею Бессмертным и Змеем Горынычем, Баба-Яга является персонажем, в котором с наибольшей яркостью отразилась этническая специфика восточнославянской сказки.

#### Примечания

<sup>1</sup> *Пропл В.Я.* Морфология сказки. М., 1969. С. 79. В литературных обработках сказок в XVIII в. Баба-Яга упоминается много раз, см.: *Новиков Н.В.* Русские сказки в ранних записях и публикациях XVI—XVIII вв. Л., 1971. № 24, 29, 30, 37.

<sup>2</sup> В XVIII—XX вв. записаны сотни сказок, связанных с Бабой-Ягой. Опубликованные варианты учтены в кн.: Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг, К.А. Кабашиников, Н.В. Новиков. Отв. ред. К.В. Чистов. Л., 1979 (далее — СВС).

<sup>3</sup> Наиболее обстоятельный обзор материалов, связанных с Бабой-Ягой: *Новиков Н.В.* Образы восточнославянской волшебной сказки. Л., 1974. С. 133—146, 159—180. См. также: *Новик Е.С.* Система персонажей русской волшебной сказки // Типологические исследования по фольклору. М., 1975. С. 214—248; *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Баба-Яга // Мифы народов мира. М., 1980. Т. 1. С. 149.

<sup>4</sup> *Богатырев П.Г.* Магические действия, обряды и верования Закарпатья // *Богатырев П.Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 287.

<sup>5</sup> *В.Я. Пропл.* Морфология сказки. С. 73—74; *Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С., Сегал Д.М.* Проблемы структурного описания волшебной сказки // Труды по знаковым системам. Тарту, 1969. Вып. 4. С. 86—134.

<sup>6</sup> Избушка Бабы-Яги сопоставлялась с так называемым «мужским домом», известным в этнографии ряда народов в связи в обрядом инициации юношей. См.: *Лурье С.Я.* Дом в лесу // Язык и литература. 1933. Вып. 8. С. 159—193; *Пропл В.Я.* Мужской дом в русской сказке // Уч. записки Ленинградского университета. 1939. № 20. С. 174—198; *он же.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946. С. 53—111, 112—165. Некоторые ученые в поисках реальных склонны в «избушке на курьих ножках» видеть отражение севернорусских амбаров. Однако «избушки» фигурируют и в записях из многих губерний России, где подобные амбары не зафиксированы.

<sup>7</sup> *Елеонская Е.Н.* Заговорная формула в сказке // *Елеонская Е.Н.* Сказка, заговор и колдовство в России. М., 1994. С. 69—89.

<sup>8</sup> *Пропл В.Я.* Морфология сказки. С. 40—42 и др.; *Мелетинский Е.М.* Структурно-типологическое изучение сказки // *Пропл В.Я.* Морфология сказки. М., 1969. С. 134—166.

<sup>9</sup> *Новиков Н.В.* Образы восточнославянской волшебной сказки. С. 150, 162, 166, 171, 173, 174.

С.М. ТОЛСТАЯ

## Полесские версии стиха о «грешной девке»

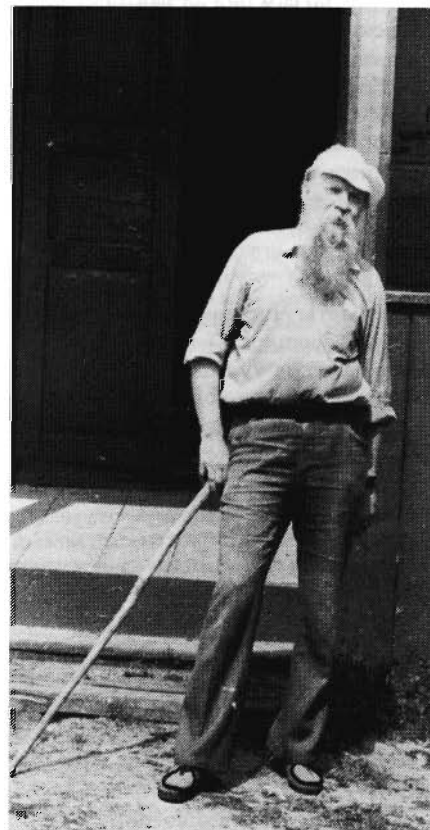


Село Листвин Овручского р-на Житомирской обл. 1981 г. Фото О.В. Беловой

Никита Ильич Толстой был не только инициатором, организатором и научным руководителем знаменитых полесских экспедиций 60-80-х годов<sup>1</sup> и не только теоретиком полевых исследований языка и народной культуры. Он и сам был страстным собирателем. Его «полевой стаж» исчислялся более чем тремя десятилетиями. Еще студентом в 50-е годы он изучал болгарские говоры в Бессарабии и Приазовье, собирая материал для атласа болгарских говоров в СССР, затем это были экспедиции в Болгарии по программе Болгарского диалектного атласа и наконец полесские экспедиции, сначала диалектологические, а с середины 70-х годов этнолингвистические. Последний раз Н.И. выехал в экспедицию в 1981 г. Он работал в с. Тхорин и с. Листвин Овручского района Житомирской обл. Н.И. старался приобщить к полевой работе каждого своего ученика, он считал, что непосредственный контакт с диалектом и живой фольклорной традицией, с народным бытом не просто обогащает молодого филолога новыми знаниями, но, что гораздо важнее, сообщает ему новое «зрение», новое, более глубокое восприятие фактов и сведений, добытых другими собирателями. В свою очередь «книжная» эрудиция делает человека в экспедиции более восприимчивым, более внимательным и наблюдательным. Конечно, сам Н.И. видел в каждом услышанном и записанном в поле факте

больше, чем другие, и его присутствие сообщало экспедиции характер настоящей научной школы.

В экспедиции Н.И. как-то «затихал», был умиротворен, погружался в атмосферу народной жизни, наблюдал, слушал, думал. Очень неторопливо, деликатно и бережно беседовал с информантами, никогда не форси-



Н.И. Толстой в с. Тхорин Овручского р-на Житомирской обл. 1981 г. Фото О.В. Беловой

СВЕТЛАНА МИХАЙЛОВНА ТОЛСТАЯ, доктор филол. наук; Ин-т славяноведения и балканистики РАН (Москва)

ровал тему, вообще мало говорил и только слегка, точными вопросами направлял разговор в нужное русло. Терпеливо выслушивал далекие от вопросов программы жизнеописания, никогда не прерывал собеседника. У Н.И. были в экспедиции свои излюбленные темы и сюжеты, в разные годы разные: вызывание дождя, гром и град, «обмирания» (рассказы о посещениях «того света»), народная демонология и другие.

Одним из таких сюжетов была история о «грешной девке», которая не дала Богу напиток из ведра. Баллада или духовный стих с этим сюжетом, перекликающимся с евангельским рассказом о самаритянке, широко известны в славянских и других европейских фольклорных традициях. Н.И. собирал восточнославянские и западнославянские версии этого стиха и хотел написать специальное исследование о его географии и территориальных вариантах, подобно тому как он препарировал для целей картографирования полесскую балладу «Тополина» (Славянский и балканский фольклор. М., 1986). Для настоящей публикации отобраны 3 полесских текста — из Гомельской, Житомирской и Волинской обл. Первый из них Н.И. особенно любил и неоднократно сам пел на лекциях по славянскому фольклору и в других подходящих случаях.

Каждый из приведенных полесских вариантов находит интересные параллели в различных западнославянских версиях этого стиха и других текстов, но об этом — в другом месте.

1.  
А у Чысты Чэцьвер по вэчэри  
Ходиў Господ по бэседі.  
Ишоў Господ ўулицэю  
Зустриў диўку з водицэю.  
— Ох ты, диўко, дай воды напітиса.  
— Моя вода нечыстая.  
Купаласа Божа ж Мати Прачыстая.  
— Сама, диўко, нечыстая.  
Девьеть сыноў породила  
В етуў води потопила.  
Диўка злякнулася —  
По колина ў землю войшла.

*с. Стодольчи Лельчицкого р-на Гомельской обл.; записали Н.И. и С.М. Толстые от Г.Ф. Видурь в 1974 г.*

2.  
У Чысты Чэцьвер по вэчэри  
Ишоў Господ по бэседі.  
Ишоў Господ улицэю  
И встреў диўку з водицэю.

— Ой дай, диўко, воды пити,  
Ой дай уста помочыги.  
— Не дам цёей воды пити,  
Бо ця вода нечыстая.  
З гори песку навеяло (2).  
З дуба листа насыпало.  
— Сама, диўка, нечыстая.  
А ў сёй воде Прачыстая.  
Сама сына породила  
Да ў сёй воде потопила.  
Тая диўка лякнулася,  
Назад плечэм хитнулася.  
— Постой, диўко, не лекайся.  
Иди в цэркоў, споведайся (2).  
Да ўсе грехи признавайся.  
Стала диўка споведаца,  
Стала грехи признаваца,  
Стала земля растуцаца.

Признала свои грехи, тело приняла земля, а душа пошла на небесе.

*с. Тхорин Овручского р-на Житомирской обл.; записала Г.И. Кабакова в 1981 г.*

3.  
У ныдилью по обиды  
(здесь и далее все строки по 2 раза)  
Ходыв Господ по усим свиты.  
Сив вин соби спочываты,  
Выйшла дивка воды браты.  
— Дивко, дивко, дай воды напытысь.  
— Диду, диду, тут вода нычыста.  
— Вода чыста, як свята Прычыста.  
Ты сим сынув породыла,  
Я жадного ны хрыстыла.  
Уси у води потопыла.  
Тая дивка излякалася,  
Пирид Богом на коляны впала.  
— Ой, стый, дивко, ны лякайся.  
Йды до цэрквы выповыдайся.  
Тылько дивка на цвинтар ступыла,  
Тай сим сажноў я зымни ввалыла.  
— Ох, ты, Пэтрэ, ох, ты, Павлэ,  
Быры ключы пыкэльныи,  
Выпускай души спасэнныи.  
Тылько тэе ны выпускай,  
Што у п'ятныцу писни пела,  
Я в суботу ны ўмывалася,  
Нэвмытая та й найлилася.  
Я в ныдилью довго спала,  
Службы божэй ны спыўняла.

*с. Пески Ратновского р-на Волинской обл.; записала С.М. Толстая от М.Я. Баран в 1979 г.*

### Примечания

<sup>1</sup> О полесских экспедициях см.: Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983; Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986; Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995.

Т.М. СУДНИК

## Из полесской тетради 1975 года

Это тетрадь последней полесской экспедиции под руководством Н.И. Толстого, в которой мне довелось участвовать. Наша группа в июле 1975 г. работала на Гомельщине севернее Припяти в селах Новинки и Золотуха Калинковичского р-на и Великий Бор Хойникского р-на, посещая и соседние села Луки и Небытов (теперь эти некогда благодатные места Белорусского Восточного Полесья оказались вблизи Чернобыльской зоны). Мне было поручено собирать сведения по жатвенной обрядности, и выполнению этой программы-вопросника уделялось основное внимание. Но наряду с этим записывались и другие рассказы о старине — материал, который в изобилии сам шел в руки. Моими информантами были преклонных лет женщины, родившиеся в конце прошлого или в начале нынешнего века, и дети.

Приводимые здесь записи могут послужить иллюстрацией и дополнением к исследованиям Н.И. и С.М. Толстых «Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье» и Л.Н. Виноградовой «Мифологический аспект полесской «русальной» обрядности», опубликованным в сборниках «Славянский и балканский фольклор» 1978 и 1986 гг.

### Причины засухи

У сыботу век дож ндзе — нядзелька прыбярэцца, абмуваўца зямля, мясячка, сонейка. И на маладзника дож буваць — трэба каб маладзичок пакупюся! А як засуха, то гэта ўжэ людзи нарабили. Зямлю патрыўожыли. Да Благовешчання ж зямлі варушыць не можна. Грэх — плота кутаць, грэх — варушыць зямлю (Новинки).

На Святой нядзели не нада кутаць плоту, бо засуха будзэ (Золотуха).

Топляникаў, висяльникаў, няхрышчаных дзяцей грэх на могилах хаваць. У раўчаку хавали, за могилакамі, бо засухи баялися (В. Бор).

### Вызывание дождя

Ак засуха, пойдучь да таго плоту, да Благовешчання кутанага, атарудь тычыни тры, атарудь и кинуць. Бабу [Бабы] атрываоць. И тады дож пойдзэ (Новинки).

Паллоць ваду на топляникаву магилку. Удовы старыя эта рабили. На висяльника ллюць ваду — просяць дажджу, вады дэве — тры вядры бабу нясуць (Золотуха).

На дож трэба, штоб удову [вдовы] крэст абарали [опахали] и малялися Богу. Крэст абворвали, умывалися и вешали на крэст ручник (В. Бор).

Сяло абворвали плугам, каб дож ншоў. Канем абворвали. Поўна миру збиралася. И спявали:

Па ўсих старонках дажджы йдучь,  
А ў Вяликум Боры ня буваоць,  
Тольки хмарачки наганяоць.  
Найдзця, хмарки цяменькия,  
Пайдзця, дажджы драбненькия,

ТАМАРА МИХАЙЛОВНА СУДНИК, канд. филол. наук; Ин-т славяноведения и балканистики РАН (Москва)

На маю руту зялёную,  
На маю ружу чырвоную.  
Каб мая ружа чырвона була,  
Каб мая рута зялёна була. (В. Бор)

Перагорвалі шлях сабою, ак дажджу няма.  
Тры-чатыры бабу цягнуць плуга. Пераўорвалі  
шлях на перакрестку дарог — удова. Тры ўда-  
вы плуг цягнуць, а хлопчык за ручки дзяржыць,  
за плугам ходзіць (В. Бор).

Старыя бабкі палатно цераз шлях сцелюць  
і тавар [коров] пераганяюць. Удзень зьбіра-  
юцца бабу. Прадуць, прасьці можна ўсім. А  
ўдову снуюць, ткуць і сцелюць палатно. Дзеве  
губкі [мера дэнаў в ствену ізбы] наткуць і  
сцелюць, ак сонца заходзіць. І вячэраюць усе  
разам. Тады идзе с пашы тавар, палатно пера-  
ходзіць. Яно ляжыць ноч, а ўранні тавар изноў  
идзе на пашу. І ўжэ сабіраюць палатно і ня-  
суць у цэркву. Тады ждом, што Бог дасць даж-  
ду (Новинки).

Зьбіраюцца ўдову і дзеўкі, ак дажджу няма.  
За адзін дзень трэба напасьці, за други на-  
ткаць палатна дзеве губкі, на трэйці дзень кру-  
гом несць сяла, а на чацьвёрты — ў цэркаў. І  
тады дож пойдзя (Новинки).

Забуюць жабу, сплятуць з лазы гроб бу [как]  
калыску, прыбярнуць, тады закупаюць, крэст пас-  
тавяць, галосіць над ёю. Тады разам абедуюць.

Жабу ў пастала [лапоть] паложыць, ўязуць  
хаваць і галосіць, галёкаюць: «Ой, жабка мая!  
Ой, куды ты ўубралася [выбралась]...» Гэта на  
дож (В. Бор).

Касьмінаю [волосом] ўош [вошь] пераўя-  
зували да й павесіць на травіну. І ждом даш-  
ча (Новинки).

На Макавея, перед Спасам мак пасьвяца-  
юць і сыплюць у калодзязь (Новинки).

У жыдоў гладышку крали, дно прабивали, у  
калодзязь кідали, ак дажджу не було (В. Бор).

Вясну [веснянки] пели, штоб дож ішоў. На  
адзін голас гэтыя песьні пяюцца, з Благовеш-  
чання да Пятра. Ужэ вясны ня пяюць, ак ру-  
салку праводзяць (Луки).

## Детские заклички

Дзеці дажджу прасілі:

Дошчык, дошчык, не мани,  
Да па праўдзі секани!  
Бабу с поля пражани!  
Баба не баіцца,  
За траву дзяржыцца.  
Трава атарвалася —  
Дык баба пакупалася.

У опадзь [непогод] казалі на малых: «Гу-  
кайця, штоб була [ясная] пагода!». Малья гука-  
лі ясяня [дереву]:

Ясянь, гу-у!  
Ці пень, ці калода,  
Ці будзя ўзаўтра пагода?  
Ясянь, гу-у!  
Штоб ўзаўтра дож не пашоў!

Лаўваюць [ловят] кандратку [божью коров-  
ку] і крычаць на яго: «Кандратка, мой братка,  
нашто ты нам дарогу перапаў?» (В. Бор).

## О русалках

Не за нашым ведамам русалкі були. Можа,  
трыста гадоў таму, як зямля нясвечаная була, як  
свет заводзіўся. У нашум росьці [росте] гэтага  
не було (Золотуха).

Е такая играная нядзеля. І Иван Купаль-  
ны на том тыждні русальнум. Хто на играной  
умрэ з дзаяк — у русалкі идзе. Усю нядзелю  
играную ходзяць яны. Яны ўсюды — па лясох,



Полесская экспедиция 1964 г. Е. Метельский  
(Минск), С.М. Толстая, Т.М. Судник и Н.И.  
Толстой в с. Здитово Березовского р-на  
Брестской обл.

па могілках. Мед сами ўдзяруць, шугаюцца на  
бярозах, пяюць сами сабе:

У мяне косы,  
Як палосы! (Золотуха)

Играная нядзеля — паследняя, уосмая, няд-  
зеля Вялкоднага мясэда. Хто ўмрэ — ў ру-  
салкі идзе. І як мушчына памрэ на той нядзе-  
ли — идзе ў русалкі. У што яны прыбіранья, ў  
тым і ходзяць. На могілках жывуць. Сагнуць  
бярозу і шугаюцца на могілках. Ак чалавека  
ўбачаць — заласкочуць. Але агню накладзі, та-  
паром абшокайся кругом сябе — ўжэ русалкі  
ня пойдучь, не! (Золотуха)

Умрэ мушчына на играной нядзели — ў  
русалкі идзе. Эта ўжэ ён знахар бу! Знахара-  
воў! Ці верна было гэта яго знахарства? (Но-  
винки).

Каб не лазілі дзеці ў гарод [огород], у цу-  
булю, у гуркі [огурцы], на палку вешалі чырвону  
анучу — эта ўжэ русалка. І пужая [пугает]  
матка: «Ня йдзіця ў гарод! Русалка зьесь!» [ср.  
в этом же говоре: дзяды — названіе не только  
духов умерших предков, но и огородного («ко-  
нопяного») пугала: дзяды становілі ад вера-  
бьёў у каноплях] (Новинки).

Бортники відяць русалку. Чалавек палез  
пчолы глядзець у леси. Узлез на дуба, бачыць:  
удзвёх дзевачкі бятуць. І рукі ў іх звязаныя.  
А яны ў тую играную нядзелю умерлі, як ру-  
салкі праводзяць (Луки).

Бацька палез па мед. На дубі пчолы були.  
Аж чуя голас: «Тата! Цягни плець уверх!» Ис-  
пазнаў дачку сваю. А яна пабегла з русалкамі.  
Бягом і бягом гэтыя русалкі! Бягом, раскосма-  
нья, косы матаюцца. Дачка яго папала ў русал-  
кі, шаснаццаць лет. Умерла на играной (Зо-  
лотуха).

Проводы русалкі. На гору ў канцы сяла  
русалку праводзілі. Бабу [бабы], мушчыны, дзе-  
уки, хлопцы — збіралася міру! Агню наложаць  
на гарэ, салому, стружкі паляць. Агонь той за-  
вешца купала. З лесу нясуць вянкы — з бярозы, з  
асіны, с папераці, а дзе і клёну найдзіш. Чаты-  
ры ці пяць вянкаў нясуць бабу. А дзеці пя-  
юць, ак з лесу нясуць вянкы:

Лё — лё — лё,  
Русалачку завяду  
Да бору!

І бабу пяюць:

Правяду, правяду  
Русалачку да бору,

А сама, маладая,  
Вярнуся ў камору.  
Правяду, правяду  
Русалачку ў цёмны лес,  
А сама, маладая,  
Вярнуся к мамцы ў клець...

А русалкаю дзеўка адзеныцца, ў новым, чы-  
стум. Косы распусьціць. Вянок надзена русал-  
ка, а гóлля [ветки] з бярозы — аж да зямлі! Ак  
чапаюць яе, дык яна кідаецца: с-с-с-ы-ы! А ўсе  
идуць у асінавых вяночках — русалку вядуць.  
Ак даходзяць да агню, пяюць:

А хто ня ўшуаў [вышел]  
На купала,  
Штоб яго матка  
Прыкапала!

Доли [вниз] купала гарыць, а на дуба сцяг-  
нуць катка [колесо] і куля саломы і запалыць.  
Русалка першая пераскочыць купала, а потум  
другія скачуць. І страляны, пужалі русалку, штоб  
не варочалася на сяло: «Гайшла на лета!». Эта  
нядугу ўводзяць [выводят] ис сяла! Бо летам  
дзела рабіць — касіць, грэбсьці да жаць. Яна  
ўжэ год ня верняцца — агнем прыёдзя яна.

Ак правядуць русалку, пасядуць на прызьбі  
[завалине] і песьні сьпяваюць. Дзеўкі хлоп-  
цам пяюць:

А ў нашага да Юрачки  
Пося каналяны.  
Ходзіць жа ён па вуліцы,  
Як чорт муляваны.  
У нашага да Юрачки  
На вароцях трубу [трубы].  
Ходзіць жа ён па вуліцы,  
Развевесішы губу [губы].

А хлопцы дзьяўчатам:

А ў нашум леси  
Хвашчу многа.  
Ня йдзіця, дзеўкі,  
За старога!  
Ой, у старога  
Дзядей многа,  
А ў маладога — ни годнаго [ни одного].  
Стары бійцьме, павівацьме,  
Да й на вуліцу не пускацьме.  
Кали пусьціць на гадзіну,  
Пракляне тваю ўсю радзіну.  
А кали пусьціць на другую,  
Пракляне й цябе, маладога!

А вянкы тыя дзеці парвуць, малымі вяноч-  
камі паскручуць і кідаюць у капусту, штоб  
капусту вилася, круцілася. Стараюцца з асіны, з  
дубу, с клёну вяночкі — ў іх лист цупкі [плот-  
ный], і ў капустьце такі самы лист будзя (В.  
Бор).

Перад Пятруўкай русальную нядзелю ра-  
білі, русалку ак праводзілі. Прыбіраліся, ак  
на сьвята. З вянкамі — з валошкі, с хмелю.  
Хлопца русалкаю надзаяюць: сарочку колашнюю  
[давнішнюю], доўгую, патпяражуць поясам.  
Идуць на растаньці [распутье]. Идуць дарогаю,  
а русалка идзе бокам — жытам. Дайдзе да  
растанцоў — ак крутнецца! Пуляю ляцяць, уця-  
каюць ад яе! На растанцох, ак идучь, сьпяваюць:

Правяду русалку, правяду,  
Да й асінкаю заламлю.  
Правяду русалку ў чысты бор,  
Сама вярнуся к татку ў двор.  
Штоб русалачка не хадзіла,  
Майго жыцьйяка [жита] не ламила.  
Мае жыцьйяка густая,  
Пад калоасчакам таўстая...

Бежкі бятуць дадому ад русалкі, аж пада-  
юць! Ворахам упадуць адзін на аднаго, крычаць  
— лавая русалка! Увечар вісака [высоко] па-  
весіць арэло [качели] ў леси на дубі, катаюцца,  
песьні сьпяваюць (Небытов).

Л.Н. ВИНОГРАДОВА

## Облик черта в полесских поверьях

Один из наиболее сложных и противоречивых образов славянской демонологии — образ черта, который, с одной стороны, часто выступает как общее название для всей нечистой силы, а с другой — обнаруживает явные связи с книжно-христианскими источниками, характеризующими его как соперника верховного божества<sup>1</sup>. В свое время Э.В. Померанцева обратила внимание на то обстоятельство, что набор признаков, присущих этому персонажу в русской традиции, заметно различается в зависимости от жанровых особенностей источников информации: один образ черта выступает в легендах и преданиях, другой — в волшебных сказках, третий — в бытовых сказках и народных юмористических анекдотах, четвертый — в суеверных рассказах и быличках<sup>2</sup>. При всей вариативности образа в фольклорной прозе, он не совпадает с образом черта в народных верованиях.

На необходимость изучения диалектных разновидностей поверий о черте в разных этнокультурных зонах славянского мира указывал Н.И. Толстой в статье «Каков облик дьявольский?» (1976 г.). Он отметил в полесской традиции архаические, с его точки зрения, формы «воплощения» черта, такие как вихрь, ветер, летящий огненный змей, различные звероподобные существа, остроголовый человек с хвостом и скотными или птичьими ногами<sup>3</sup>.

Известный в разных этнических традициях термин *черт*, *бес* часто используется для обозначения разных демонических существ (он оказывается применимым к лешему, водяному, баннику, «ходячему» покойнику, вихрю, летающему духу-любовнику и др.). В тех случаях, когда черт воспринимается в народных верованиях как персонализация нечистой силы, все равно приходится иметь дело с большим разнообразием типов: это и «падший ангел», соперничающий с Богом; и грозный владыка подземного мира, ада; и вездесущий коварный бес-искуситель; и бестелесный дух, способный вселиться во внутренности человека или в животное; и некое множество мелких духов, которые под видом насекомых прикипают в сосуды с едой и питьем и вызывают болезни проглотивших их людей; и оборотень, преследующий людей в виде свиньи, кота, собаки и др. животных; и дух, выполняющий роль слуги, исполнителя воли колдуна. В отличие от прочих мифологических персонажей в поверьях черт не наделяется локативными или временными характеристиками и присущими только ему вредоносными функциями. Установить единый набор отличительных признаков черта невозможно, поэтому для исследователей весьма затруднительна его характеристика как самостоятельного персонажа — он «расплывается» во множестве разнотипных образов.

Народные представления о внешнем виде черта сложились под сильным воздействием не только книжности, но и — что особенно важно — христианской иконографии. Н.И. Толстой отмечал, что на древнерусских миниатюрах черт обычно изображался как некое остроголовое су-

щество, часто с крыльями за спиной, с хвостом в гусиными ногами. Человекоподобным, но заросшим шерстью, с хвостом, рогами, копытами часто изображается черт в народных поверьях и фольклорной прозе.

В подборке материалов из Полесского Архива, хранящегося в Институте славяноведения и балканистики РАН, публикуются записи, в которых представлен антропоморфный образ черта. В описаниях можно выделить следующие особенности:

1. Необычный для крестьянской среды наряд, костюм, характерный для этнически или социалью «чужого» либо странствующего человека (шляпа, трость, военный мундир с металлическими пуговицами, городская одежда «пана»), оказывается в полесских материалах важнейшим идентифицирующим признаком черта. Этот мотив щегольства в одежде и «городской» внешности черта популярен в западноевропейском и западославянском фольклоре. В Полесье он широко распространен в центральных и западных районах. Интересно, что в некоторых селах Житомирщины эвфемистической заменой слова черта являются термины *капелюшники* (от *капелюх* — «шляпа») или *прыкостюмленные*.

2. Вторым важнейшим признаком, служащим для распознавания черта, считается необычный вид ног. Согласно народным представлениям, злой дух легко меняет свой облик, становясь то животным, то вихрем, но даже превращаясь в человека (в ребенка, солдата, священника, щеголя-«пана»), он не в состоянии избавиться от косячих копыт или птичьих лап.

3. Такая черта внешнего вида, как остроголовость, фиксируется в Полесье довольно редко и обычно соотносится с обликом «страшного» черта — заросшего шерстью, черного, рогатого, с горящими глазами, кривыми ногами и т.п. Еще одна редко фиксируемая в Полесье, но хорошо известная в других локальных традициях особенность (которая приписывается разным персонажам нечистой силы), — отсутствие спины, т.е. спереди черт может выглядеть как обычный человек, а со спины у него якобы видны все внутренности.

4. Связь черта с миром мертвых проявляется во множестве мотивов, и прежде всего в том, что черт в облике умершего члена семьи, односельчанина (особенно, если это был самоубийца или колдун) ходит к родственникам или соседям умершего человека.

## Черт в одежде «горожанина»

Белорусское Полесье, Брестская обл.

«Пололи лён. «Побачтэ, жонкы, побачтэ: повыходылы ў капелюшах!» Такие убранные — наши мушчыны так нэ ходылы убранные ў чорную одэжу, ў костюмах, повыходылы на край луга, да танцуюць, скачуть...» (Радчицк Столинского р-на).

«Якие чэрты? Просто такие высокие у капелюшу, их ввели в лесу. Одын велики, други поменьшэ, трэты — малы. Показуеця у капелюшу. Ветер дуне — и нема яго. То сами лихы, чорт, сатана» (там же).

«Злы дух — незвидимая сила. Воны показуюць, вроди, ў шляпах. Я нішоў ў двэнаццятэ часоў ночы. Стоить пара конэй, а там, можа, штурк шэсть пануў танцуюць, скачуть, кувывракаються, одын грае... Таки паньчы ў шляпах. Шляпы высоки, чорны, як часом французы (часом у кино показуюць). В штанах, колёшви [штанины] ўзэнкы. Дываюсь, кажэ, копыта кинськы ў йих» (Засимы Кобринского р-на).

«Вон убярэцца бы пан, да по лесу одын ходыць чы где, сам одын... Мо, то чорт ходыць. Тотэ гэдак гаворать. Убярэцца по-панськы. Кэдысь одна дэука пошла на другу дярэўню замуж. Иду, кажэ, чую: нехто «тух-тух-тух!» — э конем йидэ. На коню сыдыць охвицэр убраны ў самих заслугах. Аж мене, кажэ, тут стало холодно <...> Ото тэ злая душа некая йихала» (Радчицк Столинского р-на).

«Чорт ў лозе сидить. Чорт — чоловік негодящый. У постате чоловічэй прэставицца. Они э лесу прыйдуць, ноги тонкие, не свое маска, сами худыя... Есть копыта, хвост, голова чоловічэй. Можэ перекинута чым хоч» (Оброво Ивацевичского р-на).

«...Чоловик э галстуком ў фраке, ў капелюше» (Верхний Тереребово Столинского р-на).

«[Один человек] пас корову. Иде туча, хмара. Коровы — у лес. Пэрэд тучэю коровы утикають у лис. Стоить в лесу дядько таки — шляпа сивая, свита старомодна, наподобие шинэля, опэрэзанный красным поясом...» (Ласицк Пинского р-на).

Белорусское Полесье, Гомельская обл.

«У лесу пужало колись. Што покажэцца такое страшное або хто закрычыць, засвищчыць... У капелюшэ — то чорт ходит. [Какой у него капелюш?] Такие, як тяпер носять. Да вот такие когти у яго...» (Стодоличи Лельчицкого р-на).

«Пастила [баба] товар. Пагубила вона ловину товара. А погуквае [т.е. кто-то подает голос]. Коли позирае — а сидит на берозы у капелюшэ, у чорном. Сядит на берозан, а потом э берозы на берозу скочыў и погуквае. И вона кажэ, подупленэли ужэ мы и догадалися, шчо это чорт» (там же).

«У поўдэнь пужае... Можэш побачыць: иде ў капелюшы, э тросточкой, несе на руде пинжак. Прышоў, стаў протыў нас и рогочэ, як человек, а зубы, як у коня. Сталы мы молицца — он ў болото пошоў» (Замошье Лельчицкого р-на).

«Матка кались нам раскажывала: драли лозу за селом, пашли удвох э падругаю, пасели на берозу. Вускочыў из лазы такий красавец у капелюшэ и танце перед нами. Потанцевал, потанцевал и — плэх ў воду!» (Ручавка Лоевского р-на).

«Иде человек ў чорном. На ём гўзики [пуговицы] таки блестячыя и сапоги <...> То чорт, кажущэ» (Дяковичи Житковичского р-на).

Украинское Полесье

«Пойихав чоловік у лес по дрова. Пидходыць до него у капелюшы в чорном, у всём чорном, а очы красныя. И стаў. Чоловик элякаўся и — ходу!» (Тхорин Овручского р-на Житомирского обл.).

«Капелюшники во всем белом, шляпа бела, щетковаста, як э соломы» (там же).

«Прикостюмленные два, чорные жакеты, били воротники. Хлопцы — шчо называецца,

— як дубы...» (там же).

«Празник яксь быў. Пошли деўкі ў лес ягоду брали. Як начало свистать! Подняли голову: спереду стоят два чоловіки во усём белом, шляпа бела <...> То капелюшники. В час дня их бачуть» (там же).

«Паслы скот литом, собралсь пастухи и пасуть на тых попасках, вэчэру варять. Одын кажэ: «Трэба чорта позваты на вэчэру» и гукае: «Го-го, чорт, ходы на вэчэру!». А ён, кажэ, приходьт <...> у мнлицейской одеже, а копыта коначы» (Нобель Зареченского р-на Ровенской обл.).

«[Черт] як мужык у пинжаке з большими черными кузиками. Може быть, як военный» (Жихово Серединно-Будского р-на Сумской обл.).

#### Черт со звериными или птичьими ногами

«Дед едет ночью с базара (быков продал). Инда такэй пан тройкою. «Куда, чело-вечку, едешь?». Дед спугался за деньги. А той кажэ: «А чего боишься? Мне твоих денег не надо, своих полно. Садись подвезу». Дед глянул, а ў него, ў пана одна нога — кинский копыт, а другая — курьячья нога...» (Олтуш Малоритского р-на Брестской обл.).

«[Как выглядят черти?] У одежки хорошей, а ноги червоные, бы ў буська [как у аиста] <...> Черти страшные такие <...> ноги волохатые, самые такие, во!, страхиття» (Нобель Зареченского р-на Ровенской обл.).

«Той нечистый усяким можэ быть. Чоловикою скидаецца, только ноги не можэ зробиць, они з шерстью остаюцца. Е роги, и хвост, и копыта» (Замошье Лельчицкого р-на Брестской обл.).

«Чоловика найчастіше маў выгляд, але ноги могалы быты коня, чы рогы коровы. А под рогами на голови капалюшык такый чорный» (Андроново Кобринского р-на Брестской обл.).

«Старик ловил рыбу на чоўне. Приходить человек у ночи и просить: «Перевези мене на тэй берег». Той повэз, када побачыў: а у его не ноги, а ракетццы, як у скотины...» (Вышевнич Радомышльского р-на Житомирской обл.).

«[После смерти мужа начал ходить к тоскующей вдове черт.] Ходьв, мучыв ее, лягав з нэю спатэ <...> Нараялы ей, шоб посыпала песком в доми, — то побачыш, хто до тебе ходыть. И от, то булы ноги пэўнячы, пэтуховые. Вроди, пэтух, вроди нечыста сила то ходыла. То не муж, а чорт» (Нобель Зареченского р-на Ровенской обл.).

#### Остроголовый черт, заросший шерстью, без спины

«[Черт] як человек, с хвостом, чорный, тонконогий, личико маленькое, лапы с когтями здоровыми, чуб на голове» (Макшишин Городнянского р-на Черниговской обл.).

«Яни сами малые, глазици [большие], шапка са шубом, ноги кривые <...> Сэрэдэ начы выглядиш чорта. Трэба итти на рбстанцы пуў-пэрвого: убачыш ў белай сароўцэ палотняной и у чарных штанах. Таки, бы человек, тульки оброслый. Его так брослёком зо-

вут, ён сивый, касматый...» (Малые Автюки Калининского р-на Гомельской обл.).

«...Выглядаў мужчынаю таким як салдат. Испераду салдат у кузиках [т.е. с пуговицами], а ззаду — кишки висять. Все тэ трэбухи висять. А спереду таки герой сядить, а задом павернецца — всё гола. Ноги е да такие, проста, значыть, карбвячыя ноги...» (Мощенка Городнянского р-на Черниговской обл.).

«Чорт з рагамы, хвостом, чорный <...> Спереду — шерсть велика, длинна, кучерава, длинный пятачок, рот як у поросяти, длинный, широкий. Завернувся задом — обыкновенно тело, только усё видно внутренне» (Плехов Чернигов. р-на Черниговской обл.).

#### Черт в облике умершего человека

«Если жинка за мужиком померлым сильно плачэ, то недобрый приде ў его [мужа] виде. То нечестивый дух уберэться ў тило [умершего] и ходыть чоловикою» (Олтуш Малоритского р-на Брестской обл.).

«[К дочери по ночам ходила ее умершая мать.] А мати — то ж вона не ходит мэртва, это этый чорт, — не при хати каза-но! Прикинуло [матерью] и ходыло...» (Стодоличи Лельчицкого р-на Гомельской обл.).

«Знахорёу таскае черт. Влезе ў серади-ну и тулуб той носить уже, ў шкуру [умершего колдуна] влезе и ходит» (Замошье Лельчицкого р-на Гомельской обл.).

«[О самоубице говорили] — ў его чорт вошоў <...> Як утопицца, завесицца человек, то то не человек ходит, а чорт ходит у ём (там же).

«Як вун [человек], например, прогрэщонный, то у его тило вбэраецца злыи дух. От як это кажэ: умэр да ходыть... Вун якысь проступник буў, то вун умэр, душа его пошла, а вун — нэ пры духу! [т.е. черт] — вбэраецца у его тулуб, у его корм и ходит, так як он [умерший] вродэ...» (Озерск Дубровицкого р-на Ровенской обл.).

«Батько знаў чорты [т.е. был знахарем]. Сыну кажэ: «Буду умерати, то ты иды на пич и наложы хомута на себе и дывысь!» Ужэ батько умирае, сын наложыў хомута, пошоў на пич и дывицца. Аж прыйшылы чорты и ёго душу выймають. Вырвалы и ёго понесли, а на то место лягае чорт. Того чорта мыють, рядять и положылы. Чорт лежыть, але похож на умэрлого. Ужэ дочкы уси, сэстры плачуть по ём, а сын кажэ: «Грийтэ воду». Нагрлы чутун воды, о! Вин за той чутун, та на лаўку як бухнуў! А чорт засмеяўса и полэтиў, — а того чоловика покойныка нидэ нема» (Ветлы Любешовского р-на Вольнской обл.).

#### Примечания

<sup>1</sup> Токарев С.А. Религиозные верования восточнославянских народов. М.-Л., 1957. С. 101; Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975. С. 148; Власова М. Новая Абевага русских суеверий: Иллюстрированный словарь. СПб., 1995. С. 342; Толстой Н.И. Заметки по славянской демонологии: Каков облик дьявольский? // Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 261.

<sup>2</sup> Померанцева Э.В. Указ. соч. С. 144.

<sup>3</sup> Толстой Н.И. Указ. соч. С. 261—264.

Е. БАРТМИНСКИЙ

## О словаре «Славянские древности»

*Известие о смерти Никиты Ильича повергло в глубокую печаль всех его друзей в Люблине.*

*Он был для нас примером Человека, гуманиста и ученого. Мы черпали вдохновение в его научных идеях, штудировав русские работы и переводя на польский язык его блестящие исследования о языке и культуре. Он был вдохновителем научной деятельности, развернувшейся вокруг люблинской «Этнолингвистики». Нас восхищала его преданность науке и идее поиска правды о человеке. Он был для нас больше, чем просто ученый, редактор, профессор и автор новаторских работ. Он был учителем жизни. Он умел соединить поиск истины со служением ей.*

*Для нас он всегда был великим гражданином России, воспитанным в христианской культуре своего народа. Его сердце и его глаза были открыты людям другой культуры, другой национальности, другой веры. Эта позиция, которую Никита Ильич сформулировал в Люблине в 1992 году в своем выступлении на церемонии присуждения ему высшего университетского звания — доктора honoris causa Люблинского университета им. Марии Кюри-Склодовской, открывала путь столь необходимому сегодня российско-польскому диалогу, в котором он сам участвовал много лет.*

*Мы верим, что выдающиеся труды академика Никиты Ильича Толстого станут составной частью живой научной традиции.*

В 1995 г. вышел в свет первый из пяти объявленных томов этнолингвистического словаря «Славянские древности» (под редакцией Н.И. Толстого), проспект которого, изданный в 1984 г., рецензировался нами в первом томе «Этнолингвистики»<sup>1</sup>. Словарь создается в Институте славяноведения и балканистики РАН и является плодом многолетних исследований, ведущихся в России и других славянских странах, в том числе и собственных полевых исследований в рамках знаменитой Полесской экспедиции Н.И. Толстого и его исключительно активного научного коллектива.

Читатель получает в свои руки труд, который сразу же вписывается в историю славистики и становится важным вкладом в синтез знаний о духовной культуре славян. Словарь, адресованный широкому кругу читателей, написан ясно, увлекательно, снабжен картами и иллюстрациями.

Он построен по алфавитному принципу и содержит около 300 статей разных тематических групп, выбранных так, чтобы представить славянскую духовную культуру во всей полноте: верования, обряды, предметный мир, язык. По сравнению с проспектом 1984 г. можно заметить явное смещение акцента в сторону современности. Это, несомненно, произошло под влиянием полевой работы коллектива, показавшей, как много элементов традиционной народной культуры сохранилось до наших дней, хотя и в иной форме, а

ЕЖИ БАРТМИНСКИЙ, профессор; Люблинский университет им. Марии Кюри-Склодовской



С.М. и Н.И. Толстые в гостях у профессора Е. Бартомиńskiego в Люблине. Май 1992 г.

нередко с иными функциями. Не могла не сказаться и новая политическая ситуация 90-х годов: в изменившемся общественном климате России стало не только возможно свободно писать о традиции во всех ее измерениях, но и возникла настоятельная потребность в постижении всей, некогда столь богатой духовной культуры.

Итак, в распоряжении читателя оказался не только ряд статей по языческой (в широком смысле слова) и мифологической традициям («Боги», т.е. древнеславянские божества, написанные крупным специалистом в этом вопросе В.Н. Топоровым; «Богинка», «Ведьма», «Бес»). Представлены также серии статей из области христианской культуры («Бог» и «Богородица», написанные Н.И. Толстым; статьи о святых, «Ад», «Ангел» и др.), семейной и календарной обрядности («Брак», «Адвент», «Благовещение» и т.д.), обрядов и культурно значимых форм поведения («Бешенство», «Бесчинства», «Брань»); абстрактных категорий («Белый цвет»), фольклорного творчества («Былины», «Быльчичи», «Баллады», «Апокрифы») и т.д. Словарные статьи охватывают 8 категорий: предметы, растения, животные, лица и мифические существа, понятия, связанные с временем и пространством, признаки, действия. Каждая категория имеет свою собственную внутреннюю структуру, соответствующую народному мировоззрению и месту в мифологической картине мира. Эти структуры, например в статьях, посвященных растениям, включают названия и фразеологию, верования и аксиологические легенды, сведения о магических функциях растений и их использовании в обрядах, в народной медицине и т.п., об их отражении в народной вышивке, на писанках, в деталях построек, в фольклорных текстах (загадках, песнях, легендах и т.д.). Система описания животных несколько иная, в ней дополнительно учитываются маски животных в обрядах и играх, запреты, внешний вид животного и т.п. Статьи о деревьях и животных отличаются систематичностью изложения; столь же тщательно разработаны статьи «Болезни животных», «Бесплодие», «Бессонница» и др.

Соответственно заглавию труда и его общеславянскому масштабу авторы стремятся охватить не только наиболее близкую им культурную традицию православных славян, которая, естественно, доминирует и представлена наиболее полно, но и католические традиции: западную (польскую, чешскую и словацкую) и южную (хорватскую и словенскую). Так, среди названий месяцев (статьи «Август», «Апрель»), праздников и обычаев («Адвент»), в перечнях имен святых («Агата», «Андрей», «Анна», «Антоний», «Варфоломей») приводятся как православные, так и католические имена и названия; встречаются статьи, посвященные собственно католическим праздникам и святым, например «Войцех», «Божье тело», наравне со статьями специфически православного содержания («Афанасий») или относящимися к отдельным этническим традициям, например болгарской («Бабин день») или белорусской («Белун», «Банник»).

В кратком, но очень насыщенном введении, написанном Н.И. и С.М. Толстыми, цель издания определяется следующим образом: словарь должен представить всю традиционную картину мира и мировоззрение древних славян, их верования и обычаи; отраженные в культуре ментальные, этические и социальные стереотипы, а также систему ценностей и символику. Предмет описания определен как язык культуры в семиотическом смысле этого термина; задача словаря — выделение и истолкование его единиц (символов) в качестве «слов», используемых для создания разнообразных культурных текстов. Язык культуры имеет не только свой словарь, но и свою грамматику (морфологию и синтаксис), о чем писал и В.Я. Пропп в работах о сказке и обрядах. Кроме идеи разложимости сложных комплексов на простые элементы словарь основывается на концепции множества кодов, т.е. вторичных знаковых систем, служащих для передачи одного и того же содержания. Выявление инвентаря простых знаковых элементов в языке культуры требует их последующей интерпретации. Авторы определяют свой словарь как толково-функциональный. Единич-

цей описания в нем служит не один какой-нибудь аспект знака — формальный, содержательный или функциональный, а культурный знак как целое, в единстве его формы, семантики и функции. Понятно, что речь идет о выбранных знаках, культурно отмеченных, а не о всех возможных знаках.

Синтетическое представление славянской духовной культуры основывается на данных языкознания, фольклористики и этнографии. Одновременное использование этих трех типов данных обеспечило широкие возможности интерпретации, позволило поставить фундаментальные проблемы взаимоотношения языка и культуры, знаний о мире и стратегии поведения, мифов и слов, выявить лежащую в основе культуры основу для разных кодов аксиологическую систему. Языку в этом отношении принадлежит особая роль. Он сохраняет в лексике и терминологии существенные элементы культуры (особенно это характерно для обрядовой терминологии), народного сознания и мифологии (ср. названия божьей коровки или радуги) и в то же время сам является творцом культуры в разных ее проявлениях. Поэтому многие явления языка, например в сфере этимологии, требуют для своего истолкования этнографического и культурно-исторического контекста (ср. этимологию слова *петь*). «Широкий этнокультурный контекст, — пишут Толстые, — является необходимым условием для этимологизирования собственно «культурных» слов и имен, таких, как бадняк, Перун, Макарка и т.д. Еще большее значение имеет культурный фон для изучения фразеологии, например, значение выражений *перемывать косточки*, *пьян, как земля*, *здоров, как рыба* и др., их внутренний смысл, мотивировка и происхождение выясняются только на базе обрядового, фольклорного, мифологического материала» (с. 13).

Первый том «Славянских древностей» показывает, что для авторов статей важнейшей является этнографическая документация верований и практик; систематически учитываются также данные языка (лексика и фразеология), тогда как фольклорные источники (обрядовые песни, так называемые малые формы фольклора) явно используются лишь во вторую очередь. Это больше всего отличает московский этнолингвистический словарь от люблинского «Словаря народных стереотипов и символов», первый том которого, уже отрецензированный, ожидает выхода в свет в издательстве университета им. Марии Кюри-Склодовской<sup>2</sup>.

В заключение хотелось бы с удовлетворением отметить присутствие в рецензируемом труде «люблинских акцентов», которые являются продуктом продолжающегося уже около двадцати лет научного сотрудничества между Люблином и Москвой. В словаре использованы работы, опубликованные в пробном выпуске «Słownika ludowych stereotypów językowych», на страницах таких изданий, как «Акцент», «Etnolingwistyka», «Twórczość ludowa», «Językowy obraz świata», а в списке источников указан также и этнолингвистический архив Люблинского университета. В свою очередь московский словарь окажется чрезвычайно полезным при работе над словарем польских народных стереотипов и символов, создав для него надежный и тщательно разработанный общеславянский фон.

#### Примечания

<sup>1</sup> Etnolingwistyka. Pod red. J. Bartmińskiego. Lublin, 1988. T. 1. S. 190—194.

<sup>2</sup> Słownik stereotypów i symboli ludowych. Red. J. Bartmiński. Lublin, 1996. T. 1. Kosmos (Niebo. Świata niebieskie. Ogień. Kamienie).



## Новая литература по фольклору и этнографии

## Материалы и исследования

**Бардина П.Е.** Быт русских сибиряков Томского края. — Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1995. — 224 с.

**Вольфович В.А.** Русские национальные музыкальные инструменты: Устные и письменные традиции: Очерки по курсу «История исполнительства» для студ. муз. вузов и ин-тов культуры. — Челябинск, 1995. — 184 с.

**Гин Я.И.** Проблемы поэтики грамматических категорий: Избр. работы / Сост., подгот. текстов С.М. Лойтер. — СПб.: Академ. проект, 1997. — 224 с., портр.

*Из содерж.:* Из наблюдений над грамматической категорией рода в русской народной сказке. — С. 9—25; Грамматические особенности олицетворения существительных среднего рода. — С. 26—35; К истолкованию финала плача Ярославны. — С. 36—42; Словесная трагедия: Месяц-Месячович в «Коньке-Горбунке» П.П. Ершова. — С. 43—54; О семантической структуре традиционной фольклорной рифмы. — С. 65—74; О перспективах изучения поэтики диалога: коммуникативный статус малых жанров фольклора. — С. 130—131; Днепр-Непра-Лелепр: о поэтике гидронима в фольклоре и литературе. — С. 164—172; Слово — образ — миф; русское авось. — С. 186—187.

**Древняя Русь и Запад:** Науч. конф.: Книга резюме. — М.: Наследие, 1996. — 264 с.

*Из содерж.:* **Смирнов Ю.И.** Славянские фольклорные представления о других народах. — С. 60—62.

**Духовное наследие народов России и современная культура:** Тез. докл. науч. конф. (28—29 марта 1996 г.) / Петров. академия наук и искусств; Новосибирск, 1996. — 122 с.

**Животные и растения в мифоритуальных системах:** Мат. науч. конф. Окт. 1996 г. Гос. музей истории религии. Рос. этногр. музей. — СПб., 1996. — 144 с.

*Из содерж.:* **Письман Л.З.** Символическое изображение животных в наивной живописи. — С. 7—8; **Лысенко О.В.** Медиативные функции земноводных в окказиональных обрядах восточных славян. — С. 65—66; **Пчелов Е.В.** Мотив змеборчества в восточнославянских мифологических преданиях. — С. 66—67; **Денисова И.М.** Обрядность троицкой березки: поиски семантических корней образа. — С. 71—73; **Шубина Т.Г.** Лён в верованиях и обрядовом фольклоре восточных славян. — С. 73—74; **Лучшева Э.А.** Сказочные птицы старообрядческих лубков. — С. 81—82.

**Жиров М.С.** Региональные особенности традиционной художественной культуры Белгородчины в системе учебно-воспитательного процесса колледжа культуры и искусств: Автореф. дис. ... канд. пед. наук / Моск. гос. ун-т культуры. — М., 1996. — 22 с.

**Имена числительные в фольклорном тексте:** лексикологический и лексикографический аспекты / Науч. ред. В.К. Кравченко. — Курск: Изд-во Курск. гос. пед. ун-та, 1996. — 120 с.

**Книга в пространстве культуры:** Тез. науч. конф. Москва, 1995 / ЦЕСЛАВ. — М., 1995.

*Из содерж.:* **Белова О.В.** Книга в тради-

ционной культуре славян. — С. 8—10.

**Козлова Н.К.** Восточнославянские былички о мифическом любовнике. Опыт систематизации сюжетов: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / ИМЛИ. — М., 1996. — 22 с.

**Короткин О.Е.** Былинные песни уральских (яицких) казаков: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / Ин-т рус. лит. — СПб., 1995. — 19 с.

**Краеведческие записки.** Вып. VIII, посвящ. 110-летию музея / Самар. обл. ист.-краевед. музей им. П.В. Алабина. — Самара, 1996. — 378 с.

**Леонова Н.В.** Русские календарные песни Сибири: Автореф. дис. ... канд. искусствоведения / Новосиб. гос. консерватория. — Новосибирск, 1996. — 16 с.

**Липинская В.А.** Старожилы и переселенцы: Русские на Алтае. XVIII — начало XX века / Ин-т этнологии и антропологии РАН. — М.: Наука, 1996. — 269 с.

**Морозов И.А., Слепцова И.С.** Мир традиционной народной игры: Эксперимент. программа занятий для школьников по нар. праздникам, играм и игровой комбинаторике / Центр развития системы доп. образования детей (Эксперимент. центр краеведения, этнографии и экскурсий) Мин-ва образования РФ. — М., 1996. — 115 с.

**Национальный эрос в культуре:** Тез. докл. / ЦЕСЛАВ. — М., 1995. — 74 с.

*Из содерж.:* **Гачев Г.Д.** Национальный эрос в культуре. — С. 12—24; **Кляуз В.А.** Русский эротический фольклор как источник изучения народной сексологии. — С. 25—27.

**Отечество:** Краевед. альманах. Первое полугодие 1996 г. — М.: Отечество, 1996. — 312 с.

**Петренко О.А.** Этнический менталитет и язык фольклора. — Курск: Изд-во Курск. гос. пед. ун-та, 1996. — 118 с.

**Позднеев А.В.** Рукописные песенники XVII—XVIII вв. (Из истории песенной силлабической поэзии) / Науч. совет по фольклору РАН. — М.: Наука, 1996. — 448 с.

**Проблемы поэтики языка и литературы:** Мат. межвуз. науч. конф. 22—24 мая 1996 г. Памяти Я.И. Гина. — Петрозаводск: Изд-во Карел. гос. пед. ун-та, 1996. — 159 с.

*Из содерж.:* **Топоров В.Н.** О «драматическом» начале и формах его выражения в архаических текстах. — С. 10—15; **Чернышов В.В.** Символика русской загадки. — С. 71—73; **Белоусов А.Ф.** Анекдотический цикл о крокодиле Гене и Чебурашке. — С. 86—89; **Разумова И.А.** Типовые мотивы семейных мемуаров. — С. 90—92; **Дранникова Н.В.** Севернорусская частушка: генезис и эволюция жанра. — С. 95—97; **Маркова Е.И.** Образ Белой Лебеди в фольклоре и литературе. — С. 103—105; **Пигин А.В.** Сюжет о «кающемся» бесе в древнерусской литературе. — С. 105—108.

**Пятигорский А.М.** Мифологические размышления. Лекции по феноменологии мифа. — М.: Языки рус. культуры, 1996. — 280 с. — (Язык. Семиотика. Культура).

**Речевые и ментальные стереотипы в синхронии и диахронии:** Тез. докл. / Ин-т славяноведения и балканистики РАН. ЦЕСЛАВ. — М., 1995. — 164 с.

*Из содерж.:* **Байбурин А.К.** К проблеме

стереотипизации поведения: быт, событие, ритуал. — С. 1—3; **Виноградова Л.Н.** Мотив вселения злого духа в человека: ментальные и речевые стереотипы. — С. 26—29; **Левкиевская Е.Е.** Механизмы порождения новых мотивов в восточнославянской традиционной культуре. — С. 60—65; **Толстая С.М.** Стереотип в этнолингвистике. — С. 124—127; **Шиндин С.Г.** О некоторых формульных конструкциях в русских загадках. — С. 148—152.

**Русский фольклор в современных образовательных структурах:** Сб. ст. и метод. мат. / Сост. и общ. ред. Л.А. Куприяновой. — Кемерово: Кузбассвузиздат, 1996. — 102 с.: нот. — В надзаг.: РАМ им. Гнесиных, КГИИИК.

*Из содерж.:* **Заруцкая И.В.** Музыка и музыкальные инструменты в мифологическом мышлении. — С. 6—22; **Науменко Г.М.** Детское фольклорное интонирование. — С. 27—40; **Куприянова Л.А.** Русский фольклор в общеобразовательной школе. — С. 40—46.

**Словарь и культура:** К столетию с начала публикации «Словаря болгарского языка» Н. Герова: Мат. междунар. науч. конф. (Москва, ноябрь 1995 г.) / Ин-т славяноведения и балканистики РАН. — М., 1995.

*Из содерж.:* **Виноградова Л.Н.** Словарная форма изучения славянских демонологических поверий. — С. 86—89; **Белова О.В.** Лексика и символика в словаре названий животных (по материалам памятников восточной и южнославянской книжности XIII—XVII вв.). — С. 90—93; **Никитина С.Е.** Словари языка фольклора: варианты описания слова. — С. 94—95; **Хроленко А.Т.** Структура статьи в словаре языка русского фольклора. — С. 96—98.

**Столичные и периферийные города Руси и России в средние века и раннее новое время (XI—XVIII вв.):** Тез. докл. науч. конф. Москва, 3—5 дек. 1996 г. / Ин-т рос. истории РАН. — М., 1996. — 236 с.

**Тезисы докладов и выступлений на научно-практической конференции «Особенности народной художественной культуры Белгородчины и ее развитие в современных условиях».** — Белгород, 1995. — 94 с.

*Из содерж.:* **Кулабухов А.В.** Об основных направлениях сохранения и возрождения народной художественной культуры Белгородчины. — С. 3—9; **Бакланова Т.И.** Основные направления развития традиционной художественной культуры России. — С. 9—18; **Щуров В.М.** Народная песня и молодежь (на примере Белгородской области). — С. 23—27; **Карачарова И.Н.** Русская народная музыкальная культура бассейна рек Псел. — С. 43—47; **Гаврилова Н.А.** Современное бытование песенного фольклора в Курской области. — С. 57—59.

**Традиционная этническая культура и народные знания:** Мат. междунар. конф. Москва, 21—24 марта 1994 г. — М., 1996. — 142 с. — В надзаг.: Ин-т этнологии и антропологии РАН. ЮНЕСКО.

**Традиционные монастырские ремесла Нижегородского края:** Учебные программы / Отв. за вып. Н. Кучер, В. Ростовский. — М., 1996. — 158 с. — (Рус. традиц. культура; Вып. 3).

**Традиционный фольклор Вилегодского района Архангельской области (в записях**

1986—1991 гг.): Исслед. и мат. / СГУ. Отв. за вып. А.Н. Власов. — Сыктывкар, 1995. — 156 с.

**Фроянов И.Я., Юдин Ю.И.** Русский былинный эпос: Учеб. пособие. — Курск: Изд-во Курск. гос. пед. ун-та, 1995. — 96 с.

**Шадринская старина.** 1996: Краевед. хрестоматия (Вторая половина XVII — первая половина XIX в.) / Шадринск. гос. пед. ин-т / Сост. С. Борисов, М. Ершов. — Шадринск: Изд-во ШГПИ, 1996. — 232 с.

### Тексты

**Ай да русская частушка** / Сост. А. Вайник. — СПб.: Диамант, 1995. — 640 с.

**Даль В.** Пословицы русского народа. — СПб.: Диамант, 1996. — (Книга в подарок). Т. 1. — 480 с.; Т. 2 — 480 с.; Т. 3. — 480 с.

**Житейские частушки '95** / Сост. А. Егоров. — М.: Оникс, 1995. — 464 с.

**Житейские частушки '96** / Сост. А. Егоров. — М.: Оникс, 1996. — 288 с.

**Народные песни Курской области.** Вып. 1 / Сост. Н. Гаврилова. — Курск, 1995. — 172 с.: нот.

**Павперова Н.П.** Ласковое словечушко: Свадьбы, хороводы, прибаски, побасенки, частушки и песни Самарского края / Самар. регион. фонд. соц. и культуролог. программ «Полдень. XXII век». — Самара, 1996. — 162 с.

**Пришла Коляда накануне Рождества** / Сост. Н.А. Новоселова, С.В. Соколова; Отв. за вып. В.М. Ковальчук. — Красноярск: Кн. изд-во, 1995. — 256 с.: нот. — В надзаг.: Гос. центр нар. творчества Краснояр. края.

**Русские частушки.** — М.: Терра, 1996. — 360 с.

**Святочные игрища Белозерья** (Колядки. Подблюдные песни) / Вологод. обл. науч.-метод. центр нар. творчества. СПб. консерватория. Сост. М.В. Алексеева, И.В. Парадовская. — Вологда, 1996. — 44 с.: нот.

**Сказки, песни, загадки:** Рус. фольклор в Туве / Тувин. НИИ яз., лит. и истории. Сост. М.П. Татарничева. — Кызыл, 1995. — 176 с.

**Софийский И.М.** Старинные вятские загадки. Загадки Слободского уезда Вятской губернии (Собрание И.М. Софийского) / Вступ. ст. Т. Николаевой. — Вятка (Киров), 1996. — 80 с.

**Традиционные зимние увеселения взрослой молодежи в районах Среднего Приобья** / Сост. Г. Лобкова. — М., 1996. — 160 с.: нот. — (Рус. традиц. культура; Вып. 1—2).

*Из содерж.:* **Неклепаев И.** Поверья и обычаи Сургутского края. — С. 5—66; Прилож.: Хороводные песни, поделушные припевки, игры (экспедиц. коллекция А. Мехнецова).

**Традиционные песни Оренбуржья.** Вып. I / Сост. С. Мирошниченко. — М., 1995. — 82 с.: нот. — В надзаг.: Всерос. муз. о-во. Оренбург. обл. гос. метод. центр нар. творчества.

### Словари. Справочники

**Русская старина:** Путеводитель по XVIII веку. — М.: РИК «Культура», СПб.: ИИА «Лик», 1996. — 380 с.: ил.

**Снегирев И.М.** Словарь русских пословиц и поговорок. Русские в своих пословицах / Сост., подгот. текстов, предисл., коммент. Е.А. Грушко, Ю.М. Медведева. — Н.Новгород: Рус. купец. Братья Славяне, 1996. — 422 с.

Материал подготовила **Н.Р. ТИМОНИНА;**  
Государственный республиканский  
центр русского фольклора (Москва)

### Чтения

#### «Язык и культура»

29 апреля 1997 г. в Институте славяноведения и балканистики РАН состоялись Чтения памяти академика Никиты Ильича Толстого (1923—1996). Тематика докладов определялась широкими научными интересами Н.И. Толстого — этнолингвистика, традиционная духовная культура, книжность и фольклор, мифология и верования славянских народов, литературные языки и диалекты.

Конференцию открыл А.Ф. Журавлев, рассказавший о творческом и научном пути Н.И. Толстого, о его вкладе в российскую и международную славистику, о московской этнолингвистической школе, созданной и руководимой Толстым, о Полесских экспедициях, которые много лет подряд возглавлялись и вдохновлялись Никитой Ильичом.

Ряд докладов был посвящен лингвистической и текстологической тематике: Г.К. Венедиктов «О нормализации и кодификации современного литературного болгарского языка на стадии его формирования»; Е.И. Демина «Страничка из истории русского славяноведения: с какой «драгоценной новоболгарской рукописью» ознакомился в 1841 г. П.И. Прейс в Венской придворной библиотеке?»; Л.Н. Смирнов «Заметки по словацкой исторической лексикологии»; Т.И. Вендина «Этнолингвистика, аксиология и словообразование»; Г.П. Клепикова «Изучение феномена славянской письменности у румын (XIV—XVII вв.) и проблемы терминологии». Лингвистический анализ славянских лексем в связи с мифологемой «предок — гость» был представлен в докладе Т.М. Судник «*Dziady* и *gosti*».

Ранний этап древнерусской книжности нашел отражение в докладе В.Я. Петрухина «К истории начального летописания: о предисловии к Начальному своду». Автор высказал предположение, что реконструируемый Начальный свод, как и «Повесть временных лет», должен был начинаться с библейского введения, точнее, с расселения сыновей Ноя. Символический аспект средневековых восточно- и южнославянских текстов стал предметом доклада О.В. Беловой «Символика цвета в славянских книжных сказаниях о животных».

Большая часть докладов на Чтениях была связана с проблемами этнолингвистики и описания славянской традиционной духовной культу-

ры. Концепция «грамматики» обрядов (их предметный, акциональный, вербальный код) и обрядовых символов, сформулированная Н.И. Толстым, была положена в основу докладов В.В. Усачевой «Элементы театрального действия в традиционной обрядности славян», М.М. Валенцовой «Семантика начала и конца в календарной обрядности чехов и словаков», А.В. Гуры «Деревце как обрядовый атрибут славянской свадьбы», Т.А. Агапкиной «Мифологема «возвращение предка» в тексте славянских фигурных хлебцев дня Сорока мучеников».

Народная демонология славян и их соседей, архаические верования, связанные с мифологическими персонажами, стали материалом для докладов Т.Н. Свешниковой «Оборотничество у румын: *bosorkoi*» и Л.Н. Виноградовой «Фрагмент полесской демонологии: поверья о нечистом». «Демонологическая» тема продолжилась докладом Л.А. Софроновой «Черти в школьном театре» — на материале украинской школьной драмы XVII в. была показана контаминация литературных демонологических мотивов с элементами народной мифологии.

Мифологические представления и поверья, связанные с зевотой, были рассмотрены в докладе А.А. Плотниковой «Не зевай!». И.А. Седакова в докладе «Этнография женской речи (на материале славянских родин)» охарактеризовала основные принципы кодификации словесного поведения в традиционном обществе.

Представления о конце света, бытующие в локальных традициях на Русском Севере, проанализировала Е.Е. Левкиевская в докладе «Эсхатологические ожидания в современной крестьянской культуре».

О структурном сходстве и символической семантике некоторых элементов крестьянского жилища рассказал А.Б. Мороз в докладе «Окно и божница — семиотические параллели».

Конференция стала данью памяти Н.И. Толстому — замечательному ученому и человеку, выражением глубокой благодарности его учеников и коллег. Организаторы конференции надеются, что чтения «Язык и культура» станут ежегодными и продолжат традиции, заложенные в науке Никитой Ильичом Толстым.

О.В. БЕЛОВА (Москва)



Дом, на Большой Ордынке. Март 1993 г. Фото Э. Нуччарелли

Научная деятельность Н.И. Толстого была чрезвычайно многогранной и насыщенной. Он занимался многими областями славистики — диалектологией, сравнительной грамматикой, историей славянских литературных языков, древней славянской письменностью, фольклором, мифологией, историей славяноведения. Во всех этих занятиях он оставался прежде всего исследователем славянской духовной культуры, этнической и этнокультурной истории славян. Более четверти века он ездил в экспедиции, тридцать лет читал лекции в МГУ (в последние годы и в Православном университете), руководил аспирантами и дипломниками, редактировал журналы («Вопросы языкознания», «Живая старина») и другие издания, выступал с докладами на множестве научных конференций, оппонировал диссертации, заседал в Президиуме Академии наук и в бесчисленных научных и ученых советах. Остались десятки, если не сотни его учеников — в разных городах и странах, доктора и кандидаты наук, профессора и преподаватели, просто друзья и коллеги, сохраняющие о нем благодарную память и продолжающие его дело.

### Из автобиографии 1987 г.:

«С 1955 г. являюсь членом Советского комитета славистов, будучи первое время секретарем этого комитета, до 1958 г. — секретарем Международного комитета славистов и секретарем IV Международного съезда славистов в Москве. Участвовал во всех послевоенных съездах славистов. Неоднократно выезжал за границу в славянские страны (Болгария, Югославия, Польша, Чехословакия) для участия в международных съездах, симпозиумах и конференциях».

В 1986 г. Никита Ильич был избран председателем Советского (позже Российского) комитета славистов, а в 1987 — вице-президентом Международного комитета славистов. Он был иностранным членом Австрийской, Сербской, Югославянской (Загреб), Словенской, Македонской, Краковской, Белорусской Академий наук, Европейской (Зальцбург) Академии наук и искусств, почетным доктором Люблинского университета, был награжден медалями Сорбонны и Пражского университета и другими знаками отличий. Он был признанным авторитетом в мировой славистике и яркой личностью, привлекавшей к себе людей.



Н.И. и С.М. Толстые на пленарном заседании XI Международного съезда славистов в Братиславе. 1993 г.

## **Уважаемые читатели!**

### Подписка на журнал **"ЖИВАЯ СТАРИНА"**

принимается во всех  
отделениях связи.

Подписной индекс  
по каталогу Роспечати  
— **73149.**

Вниманию читателей,  
проживающих за рубежом!

Подписка оформляется по  
каталогу "Russian  
Newspapers & Magazines — 1998"  
— индекс **73149**

Тел.: (095) 195-6677, 195-6418

Факс: (095) 195-1431

E-mail: [rosp.ovs.@g23.relcom.ru](mailto:rosp.ovs.@g23.relcom.ru)

Internet: <http://www.relcom.ru/rosp>



## **В следующем номере: К 850-летию Москвы**

А.Г. Векслер (Москва).  
*Московские древности  
(находки археологов последних лет)*

В.П. Топоров (Москва).  
*Из московских текстов. 2.  
"Мифология" Москвы 1930-х годов*

Л.А. Беляев (Москва).  
*Историческая топография и числовая  
символика, или в который раз  
о семи холмах Москвы*

Г.И. Кабакова (Париж).  
*Высотные здания в свете мифологии*

*А также*

Д.С. Раевский (Москва).  
*К толкованию числовых данных  
в древних исторических свидетельствах*

Р.А. Симонов (Москва).  
*"Косой час" и первые московские куранты*

Л. Финалкова (Хайфа).  
*Иерусалим в украинском фольклоре*

С.Б. Чернецов (Санкт-Петербург).  
*Путешествие Александра Великого  
из Иерусалима в рай и обратно*

З.А. Лучшева (Санкт-Петербург).  
*Сказочные птицы  
старообрядческих лубков*

А.Б. Варенов (Москва).  
*Обрядовые сани с Северной Двины*

В.М. Жигулева (Сергиев Посад).  
*Деревянное кружево  
подмосковных деревень*

*Материалы фольклорно-  
этнографических экспедиций.*

*Хроника. Обзоры, рецензии*