

ISSN 0204-3432

ЖИВАЯ СТАРИНА

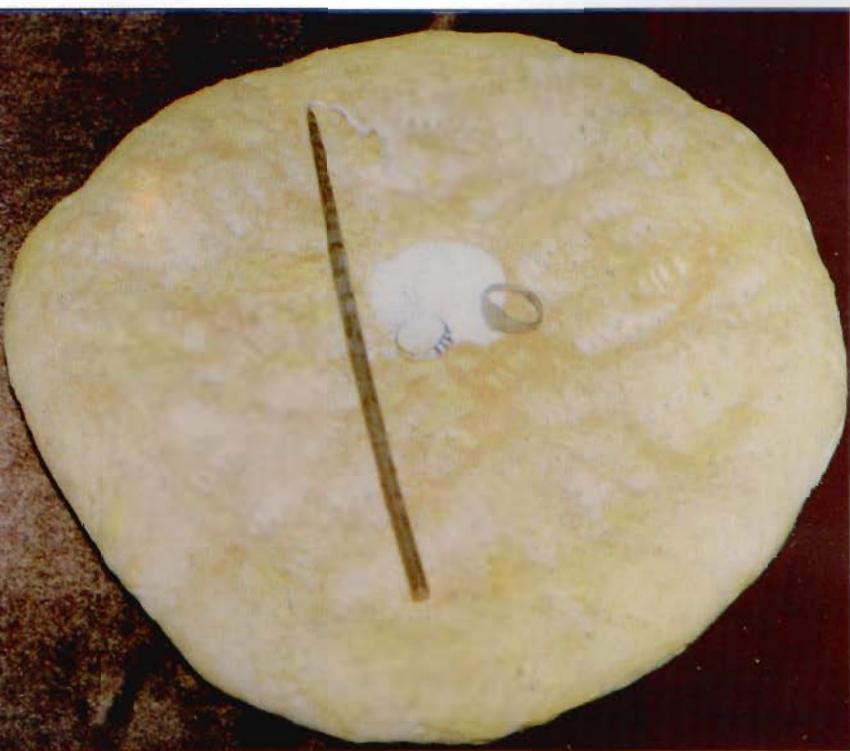
1 '98

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре



В традиционной культуре славян хлеб широко использовался в качестве обрядового дара: его брали с собой, отправляясь свататься, с хлебом-солью встречали молодых после венчания и гостей, оставляли хлеб как жертву в поле, в лесу...

Обряды со свадебным хлебом распространены у славян практически повсеместно. Приготовление каравая и его раздача относятся к числу наиболее значимых действий в традиционном свадебном ритуале. В народных песнях изготовление каравая изображается как событие космического масштаба:



Сам Бог коровай месить,
Пречистая светить...
Месяц у печь сажая,
Зоренька закладая,
Слонейко запекая...

Сотворенный таким образом свадебный хлеб — это символический образ мира, воплощение коллективной доли. В результате ритуального преломления каравая происходит наделение молодых и каждого участника обряда своей конкретной долей.

Фото Г. Радовановича (г. Сокобаня)



↑ «Погача» — лепешка, с которой приглашают на свадьбу

← «Погача» с обручальными кольцами

На с. 30—32 читайте статью Г. Радовановича, посвященную обрядовым действиям со свадебным хлебом в восточной Сербии.



Свадебный хлеб «саборник», украшенный цветами и веткой с яблоками ↓



ЖИВАЯ СТАРИНА

1(17) '98

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре

Учредитель и инициатор возобновления издания Государственный республиканский центр русского фольклора Министерства культуры Российской Федерации

Основан 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

С.М. Толстая

А.В. Чернецов

Ответственный секретарь редакции
А.С. Подгаец

Научный редактор Т.Н. Голланд

Зав. редакцией М.А. Ковалева

Макет и компьютерная верстка
И.К. Дергуновой

Фотограф Г.В. Родин

Корректоры Н.А. Мясникова,
Л.Г. РыжоваАдрес редакции: 119034
Москва, Кропоткинский пер., 10
Тел.: (095) 246-8417, факс: (095) 246-3389

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

Подписано в печать 20.03.98. Формат 60x90 1/8. Печать офсетная. Бумага Гознак. Усл. печ. л. 8,0. Тираж 3000 экз. Заказ 188. Цена договорная

Отпечатано в ИПК «Московская правда»
101000, Москва, Потаповский пер., 3

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

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

© «Живая старина», 1998

На 1-й стр. обложки: Мария Тимофеевна Яковенко в традиционном уборе (с. Верхняя Покровка Красногвардейского р-на Белгородской обл.). 1988 г. Фото Ю.Ф. Лунькова.**На 4-й стр. обложки:** Певицы из с. Верхняя Покровка Красногвардейского р-на Белгородской обл. исполняют «карагод» у реки Тихая Сосна. 1981 г. Фото Ю.Ф. Лунькова.

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции	2
ЯЗЫЧЕСТВО В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ	
А. Лома. Древние славянские божества у сербов	2
Л.С. Клейн. «Святыни» языческой Руси?	5
Н.И. Зубов. О периодизации славянского язычества в древнерусских списках «Слова св. Григория...»	8
МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ В ФОЛЬКЛОРЕ	
Е.И. Якушкина. Родственники демонов в сербских сказках	11
Д. Джокич. Верования о демонологических существах в Поморавье	12
Д. Айдачич. Каковы пляски дьявольские?	13
МАГИЯ СЛОВА	
Л. Раденович. Заговоры сербского Поморавья	15
А.Г. Буенок. Заговор: комментарий исполнителя	17
Д. Златкович. Приглашение Германа на рождественский ужин	18
Б. Сикимич. Детские дразнилки	21
ОБРЯДЫ И ОБЫЧАИ	
Ж. Требешанин. Сербские народные представления о детях	25
С.Б. Адоньева. О ритуальной функции женщины в русской традиции	26
А.Б. Мороз. «Добри гости...»	28
Г. Радованович. Хлеб в свадебных обрядах восточной Сербии	30
Э. Пантич. «Красна слава» в селе Штубик области Неготинская Краина	32
Б. Владич-Крстич. Прялка в сербской традиционной культуре	34
М.Т. Яковенко. «Карагод». Предисловие В.Н. Медведевой	35
РУССКИЕ В ИНОЭТНИЧЕСКОМ ОКРУЖЕНИИ	
И в Литве не забыли Разина... Публикация Ю.А. Новикова	39
О.И. Чарина. Особенности русского календарно-обрядового цикла в Приленье	42
ПЕТЕРБУРГСКАЯ МОЗАИКА	
Составители: Б.Н. Путилов, Е.А. Валевская, В.В. Виноградов, В.В. Головин, М.А. Лобанов, М.И. Родителева, А.Ф. Некрылова	44
ЭКСПЕДИЦИИ	
А.А. Плотникова. Мифологические рассказы из восточной Сербии	53
Е.И. Якушкина. Материалы к этнографии юго-восточной Сербии	55
ЮБИЛЕИ	
А.С. Каргину — 50 лет	57
ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ	
С.М. Толстая. Символический язык народной магии южных славян	58
Т.В. Кирюшина. Сборник песен и частушек Свердловской области	59
Н.Р. Тимонина. Новая литература по фольклору и этнографии	60
НАУЧНАЯ ХРОНИКА	
И.А. Разумова. Вечер памяти Б.Н. Путилова	61
А.А. Плотникова. Симпозиум «Природа в обычаях и верованиях населения восточной Сербии и соседних областей»	62
И.Я. Богуславская. Конференция по народному искусству	62
В.Е. Добропольская. Конференция «Фольклор и художественная культура: история и современность»	64

От редакции

Если наш постоянный читатель — а таковых у нас, мы надеемся, большинство — перечитает редакционное предисловие к первому номеру прошлого года, он должен будет согласиться с тем, что свои обещания мы в целом выполняем. Поэтому представляется целесообразным, не повторяя некоторых изложенных в этом предисловии и постоянных для нас издательских принципов, кратко уведомить читателей о публикационных планах журнала на 1998 год.

Случилось так, что одним из последних земных дел Бориса Николаевича Путилова оказался подбор для «Живой старины» материалов по петербургской фольклористике. Некоторые из них уже были помещены в предыдущем номере, однако большая часть текстов, знакомящих с научной жизнью северной столицы (и шире — русского Северо-Запада), представлена именно здесь. Мы продолжим эти публикации и в следующих номерах. К начатому таким образом ознакомлению с фольклористикой разных российских регионов мы будем возвращаться и в дальнейшем.

Уже более трех лет назад В.Е. Гусев на страницах нашего издания рассказывал о югославском фольклорно-этнографическом журнале «Расковник» (ЖС, 1994, № 4, с. 46). Сегодня этот журнал у нас в гостях. Его авторы любезно предоставили для публикации в России свои материалы, посвященные различным аспектам сербской народной культуры. Нам приятно, что для обсуждения общих для нас проблем изучения славянской мифологии, фольклорных традиций, обрядов и верований в «Живой старине» встретились учёные Петербурга и Белграда. Подобные встречи мы также предполагаем проводить в будущем.

В следующих номерах журнала мы вернемся к рассмотрению русских региональных традиций (см. предшествующие публикации на данную тему: ЖС, 1995, № 4; 1996, № 4), причем ближайшие работы будут посвящены обрядам и фольклору Нижегородской области. Читатель встретится и с традиционными для нашего журнала рубриками: «Книжность и судьбы фольклора», «Музикальный фольклор», «Современный фольклор», «Из истории отечественной науки» и др. Меж тем в редакционном портфеле есть статьи по некоторым заявленным ранее, но специально не обсуждавшимся проблемам, таким как «Повитухи, родины, дети в народной культуре», «Религиозно-мифологическая картина мира современного человека», «Устная народная Библия». Мы предполагаем также обсудить следующие темы: «Лубок и народная культура», «Наивная литература», «Японская наука о русском фольклоре».

Наконец, начиная с данного номера, постоянным для нас становится раздел «Русские в иноэтническом окружении», в котором мы регулярно будем рассказывать о материалах и исследованиях в этой области — в соответствии с проектом, поддержаным Институтом Открытое общество.

А. ЛОМА

Древние славянские божества у сербов

Пережитки славянского язычества у сербов, и особенно следы культа высших божеств, — тема сколь привлекательная, столь и сложная прежде всего из-за недостатка непосредственных источников. Лишь очень немногие ученые, среди которых первое место следует отдать В. Чайкановичу [1, 2], придерживаясь критического метода и стремясь использовать междисциплинарный подход, смогли в значительной мере преодолеть изначальные методологические ограничения. Автор этих строк уже свыше двадцати лет старается идти путем максимального расширения скучной фактографической базы, рассчитывая на плодотворное сочетание ономастических и фольклорных исследований. Главный принцип прост: если какой-либо славянский «теоним» удается обнаружить на сербской почве и если он выступает здесь в мифологическом контексте, то он может считаться свидетельством дохристианской религии сербов. При этом мифологический контекст могут составлять фольклорные тексты, прежде всего топонимические легенды, или, если речь идет о самих топонимах, наличие другого мифологического имени в непосредственной близости [3], археологическое подтверждение культового характера места и т.д. Естественно, и этот метод многого не проясняет, и если в этой ситуации я беру на себя смелость дать суммарный обзор результатов своего изучения древних славянских божеств у сербов (как опубликованных, так и неопубликованных), то делаю это с оговоркой, что их не следует воспринимать как окончательные и неоспоримые выводы.

Наше исследование имеет два аспекта: языковой (ономастический) и историко-религиозный. Для идентификации какого-либо праславянского культа мы считаем необходимым наличие имени божества, но этого может быть и недостаточно, если контекст, в котором оно появляется, не предоставляет дополнительных указаний в пользу его теонимической значимости. Названа ли гора *Велеш* по имени бога *Велеса* или по имени человека (сокращенного от *Велеслав*), или просто потому, что она огромна («велика») по сравнению с окружающими возвышенностями? Зовут ли человека *Перун* по имени бога *Перуна* или речь идет об обычном гипокористическом образовании типа *Петар* — *Пера*? Не произошло ли название растения *перуника* (*Iris*) от *перьев* (серб. *перо* 'лист') — длинных листьев, которыми оно отличается? Но если ее называют еще и *богиша* и употребляют для магической защиты от грома, то уже появляется основание приписать этому названию «теофорный» характер [4]. Узнавание мифологических имен затруднено их склонностью к табуистическим заменам. *Калопер(а)* *Пера* из сербской народной песни на первый взгляд — девушка, названная по имени цветка гвоздики (*калопера*). Но частичное удвоение имени Перуна в припеве другой песни (*Перуне Перо*) и в распространенном повсюду на Балканах названии обрядовой процессии, которая призывает дождь (*пернеруне, преперуде, препоруде и др.*), наводит нас на мысль, что за Калоперой Перой кроется женское соответствие Перуна, которое в христианизированной версии замещает «Мария Огненная» (св. великомученица Марина) как сестра св. Ильи. *Радогост* у сербов и других славян — обычное мужское имя, и топоним в форме притяжательного прилагательного *Радогошта* вероятнее всего антропонимического происхождения, но если мы

АЛЕКСАНДР ЛОМА, профессор; Белградский университет (Сербия)

встречаем непроизводную и к тому же искаженную (вследствие табу?) форму *Рагодост*, то здесь уже можно предполагать одноименное божество, известное и на славянском северо-западе у балтийских славян, тем более, что так называется часть горного массива, другая вершина которого носит имя *Перун*. Подобным образом наряду с названием горы *Велес* выступает непроизводная форма *Велес*, а напротив одного такого *Велеса* возвышается гора *Вилинац*. В самом благоприятном случае имя уже по своей структуре опознается как теоним и означает мифологический персонаж: так, *Дабог* почти не вызывает сомнений в том, что мы имеем дело со славянским языческим наследием.

Дабог в мачванских сказках — владыка грешных душ и дуалистический противник небесного бога, а гора *Дабог* в Кучайне — место пребывания «Серебряного царя», владельца подземелья, который выделяет рудокопам богатство. Ареал бытования полной формы имени — сербское Посавье и Подунавье, а о том, что он когда-то охватывал Паннонию, свидетельствует средневековый топоним *Daybok* в Бачке. Вглубь Сербии наименование распространяется как гипокористика *Даба*, которая вместе с прозвищем *Хромы* в фольклорных текстах стала синонимом дьявола, а также именем мельника, связанного с нечистой силой. С точки зрения истории религии, мифологический облик *Дабога* на сербской почве обнаруживает несколько пластов: на древнюю славянскую основу здесь наложились дохристианские и христианские представления, с которыми славяне познакомились, переселившись на юг Европы. Таким образом, *Да(j)бог* представляет собой своеобразную славянскую интерпретацию: в Кучайне — языческого божества, родственного греческому Аиду и фракийскому Залмоксису, в Мачве — антагониста Бога, по богомильским верованиям — Сатанаила. В этом смысле он может быть отождествлен с антиподом христианского Бога, каким является сербский Дуклян, на время отнявший у Бога Солнце. Это можно сопоставить со свидетельством древнерусского перевода хроники Малалы о Даждбоге-Солнце, которое ставит исследователей в тупик, поскольку в таком случае в пантеоне Владимира Даждбог выступал бы наряду с другим солярным божеством — Хорсом. Возможное разрешение этого кажущегося противоречия в том, что подобно Дукляну = Диоклетиану и древнерусскому (по происхождению южнославянскому?) Даж(д)бог фигурирует в псевдоисторическом контексте как древний владыка, когда-то обладавший Солнцем, которое тут, вероятно, является символом универсальной власти, а не настоящим богом Солнца. Эта идеальная подоплека напоминает иранское представление о царском фарне, а с другой стороны — ведийский миф о краже солнечного диска богом бури (Индрой). И мотивы, которые в сербском фольклоре связываются с Хромым Дабой, имеют ближайшую параллель в древнеиранской традиции, в образе бога ветра и воздуха Вайи, сторожащего мост между «этим» и «тем» миром. Имя *Da(d)bogъ — сложное слово, в котором бог имеет свое исходное значение: « тот, кто дает богатство, счастье », так что оно может быть понято как своеобразный перевод иранского *baga* — «распределяющий, дающий > бог», следовательно, как первоначальный синоним слова *бог* «deus», непосредственно заимствованного из древнеиранского языка.

И в случае *Трояна* сравнение древнерусских источников, где под этим именем встречается языческое божество без определенных атрибутов и функций, с одноименным образом сербского фольклора ставит перед нами те же проблемы интерпретации, что и в случае с *Дабогом*. Как трехглавый ночной всадник сербский Троян недвусмысленно связан с многоголовыми божествами северо-западных славян, особенно со щецинским Триглавом. Его имя происходит от имени римского царя, завоевателя Дакии Траяна, и, судя по звуковому облику слова, славяне должны были его перенять очень рано, вероятно, еще на своей прародине. Кроме того, наблюдаются аналогии с упомянутым случаем Дукляна — Диоклетиана. Как этот пресловутый преследователь христиан в преданиях из Черногории и Далмации воплотился в дуалистический образ антагониста Бога, так и языческий царь Троян на иной территории — в Мачве и Среме, приобрел демонические черты. Это, конечно, произошло под христианским влиянием. Изначально история о соперничестве с небесным Богом и Солнцем сводится к астральному мифу, в котором Троян,

растапливаемый солнечными лучами, может отождествляться с Месяцем [5]. Такое отождествление подкрепляется «многоголовостью» Трояна и культом «серебряного бога» в городе Трояне в сербских версиях легенды о св. Георгии; у статуй в Щецине также были серебряные головы. В таком же смысле может быть истолкована и ночная поездка Трояна верхом по своей привычной дороге. Сербы называют *троянками* вторую половину года после Петрова дня, когда мощь Солнца ослабевает. Упомянем и название изображения на месяце *деда Бог* в области Тимок, полученное, вероятно, соединением слова *дед* (которое в детском языке может означать месяц) и *Дабог*: на месяце, как полагают, находится закованный противник Бога. Представляется, таким образом, что в случае Трояна=Траяна и Дукляна=Диоклетиана мы имеем дело с переплетением годовых и космических циклов и проекциями астральной мифологии в псевдоисторию, что помогает лучше понять такие загадочные выражения «Слова о полку Игореве», как *Троянова трона* и *Трояновы века*.

От трехглавого Трояна с трудом можно отделить образ Трехглавого Арапа из народных песен и легенд. С другой стороны, Арап — черный (*Црни Арапин* как песенное клише), что связывает его с полабским *Чернобогом* (*Zcerneboch*), о котором пишет немецкий хронист XII в. Гельмольд, отождествляя его с дьяволом. Этот культ рассматривается как подлинная выдумка или считается результатом христианского влияния. Для настоящей оценки сведений Гельмольда первостепенную важность имеют две до сих пор незамеченные сербские параллели. Одна (очевидно, аутентичная) поморская сказка о Чернобоге, записанная в прошлом столетии, обнаруживает явное совпадение с сербской легендой о царе Трояне, а сербская песня из героического эпоса о Марке Кралевиче содержит тот же мотив, что и сообщение Гельмольда: призывание дьявола передаваемой по кругу чашей во время трапезы на празднике «Слава». Другое «черное» божество, известное на славянском северо-западе, — руянский *Черноглав* (*Tiagnaglofi*), обозначенный в древнескандинавском источнике как бог победы. В одном сербском житии XIV в. упоминается татарский предводитель *Чрноглав*, отрубленную голову которого сербы насадили на копье и принесли своему королю, так же как славяне-язычники приносили головы убитых иноверцев Рагодосту-Сварожичу. Имя татарина не является подлинным, это искаженное имя византийского военачальника из того же похода — Михаила Главы, и мы можем предполагать, что этому недоразумению способствовала живая память о «черноголовом» языческом боже, которому приносились подобные жертвы.

Это были случаи, когда старые славянские теонимы в сербской традиции могут быть связаны с развитыми мифологическими представлениями (*Дабог*, Серебряный царь под горой *Дабог*, Троян) и следами старых культов (культ «серебряного бога» в городе Троян) или даже его живыми элементами (ритуальное заклание овна на могиле Трехглавого Арапа у Нового Пазара, лечение детей «явлением» Хромого Дабы в полночь на Дьявольском мосту в Банате). Для ряда других теонимов, известных на славянском севере, на сербской территории можно предположительно указать лишь ономастические параллели. Более надежными оказываются данные, составляющие пары, как вышеупомянутые *Рагодост*-*Радогост*; *Перун* и *Велес*; *Вилинац*, особенно при наличии дополнительных указаний на мифологическое происхождение имени. Например во втором случае таким подтверждением является археологическая находка жертвенника Аполлона, которая показывает, что здесь, в северо-западной Сербии, пара *Велес* — *Вила* возникла как славянская интерпретация античного культа Аполлона и его сестры Дианы (Артемиды). Сравним статус Велеса как божественного покровителя поэзии (в «Слове о полку Игореве» Боян — «Велесов внук»), а с другой стороны алб. *zanë* «вила», рум. *zînă* «то же» (из лат. *Diana*).

Наличие христианского культа также может указывать на существование в этом месте более раннего культа. Так, в Среме находится монастырь *Прибина* или *Прибина Глава*, который, по преданию, основал в XII в. некий владыка *Приба*. Но в самом раннем письменном источнике XVI в. его имя отмечено как *Прибиглава* и может быть отождествлено со славянским теонимом, зафиксированным у племени Велета в форме *Pripegala*. С уч-

том данных о том, что этому богу приносились в жертву отрубленные головы врагов, я истолковываю форму *Priregala* как *Priby-galva* «тот, который добывает, получает головы». Для оценки этого топономастического свидетельства с позиции «культурной диалектологии» славянского мира может представлять интерес тот факт, что в Среднем Подунавье очень рано, в начале IX в., упоминается племя ободритов; на Балтийском море племя с тем же именем соседствовало с велетами [6]. Такие ареалогические наблюдения, связывающие наличие отдельных языческих культов с древним расселением славянских племен, могут быть интересны для этнической истории этого края в раннем средневековье, но по большей части их ценность относительна. Например имя древнерусской богини *Мокоши* находит непосредственные аналогии на сербскохорватском западе (женское имя *Мокошь*, топоним *Мокошица* под Дубровником), но существует вероятность, что табуистическую замену этого теонима можно видеть в широко распространенном на сербской территории названии зимнего праздника *Кокошины Божић* (св. Игнат Богоносец, 2.01). В этот день был актуален запрет на женские работы, в том числе на ткаческие, которые связываются с образом Мокоши в восточнославянском фольклоре. Представляемая как демоническая пряха, *Мокошь*, видимо, была чем-то наподобие *Парки*, выпрядающей судьбу человека [7]. Изолированным оказывается и уже упомянутое свидетельство о теониме *Радогост*, который на севере обнаруживается лишь в городе Ретира. Более того, предполагается, что там он появился сравнительно поздно, как вторичное прозвище бога *Сварожича*, что исключало бы возможность его появления в каком-либо другом месте славянского мира в качестве мифологического имени. Но само имя *Радогост* могло изначально иметь определенную религиозную окраску. Отмеченное в VI в. как *Ardagast*, оно в первой своей части содержит не прилагательное *рад* (в котором не было метатезы), а возможно, важный религиозный термин иранского происхождения, ср. осет. *ard* «клятва, божество» < индоиран. *ṛtā*. У сербов известно название рождественского гостя-«плазни» — *радован*, которое отождествляется с именем *Радован*, воспринятым как пассивное причастие от *радовати се*. Но в свете вышеизложенного наблюдение оно может быть сведено к **ardaván* (авест. *ašavan*, др.-инд. *ṛtaván-*) ‘праведник, блаженный предок’, имея в виду то, что речь идет о центральном образе обряда, соединяющего элементы солнечного культа и культа предков.

Напомним, наконец, что *Радогост* появляется как название горы в средней Боснии в паре с названием *Перун*. Как бы то ни было, представляется, что имя Перуна в отличие от остальных южнославянских территорий по существу неизвестно в пределах древнесербского региона ни в топонимике, ни в фольклоре (сербское название обрядовой процессии, вызывающей дождь, — *додоле* в отличие от болг. *преперуде* и т.п., хорв. *проруше*). Это обстоятельство в определенной мере нейтрализуется фитонимом *перуника* и фактом сохранения у сербов следов праславянского бога-громовника в христианизированном образе св. Ильи. Видимо, праславянский культ Перуна, который имеет индоевропейские корни, был кое-где в славянском мире оттеснен другими культурами, или по крайней мере имя *Перун* в нем заменилось каким-то другим, более новым обозначением. Самое яркое противопоставление создает славянский северо-восток, где Перун сохраняется полностью, и северо-запад, где на первом месте стоит *Свентовит*. Достаточно отчетливые следы культа Свентовита встречаются также на сербских и хорватских территориях. Это должно быть так или иначе связано с двумя этапами славянской миграции на Балканы, причем второй этап — сербское и хорватское переселение — был более поздним и происходил с запада. Свентовит известен по острову Руян (Рюген), но наши источники определенно свидетельствуют, что его как верховное божество признавали все окружающие славянские племена. Уже в этих источниках он бывает отождествлен со св. Витом. Этот христианский святой с близким по звучанию именем, кажется, действительно заменил Свентовита в отдельных точках славянского мира — у чехов, сербов и хорватов. Топономастические следы культа св. Вита (*Сутвид*, *Видово Полье*, *Видова Гора* и т.п.) особенно характерны для бывшей территории племени неретян, которое Константин Багрянородный относит к

потомкам некрещеных сербов, переселенных из «Белой Сербии». Он называет их язычниками, а их край — языческим, потому что они приняли крещение позже остальных сербов и хорватов. Важно и то, что на всей сербской территории сохранилась память об этом католическом святом (которого не чтят православная церковь) в названии праздника *Видовдан* (день, когда разыгралась Косовская битва, 28 июня 1389 г.), подобно тому как очень рано перенятые названия праздников *Мратиндан* (св. Мартин из Тура) и *Михольдан* (св. архангел Михаил, 12.10) продолжают жить, хотя православный календарь их игнорирует. На северо-востоке, в Поморавье, *Бели Вид* встречается в колядных песнях, где он олицетворяет победу света над тьмой. Звуковой облик его имени ассоциируется с *видети*, *видело*, но укоренившаяся интерпретация теонима *Suantevitus* как *Световид* не представляется убедительной: второй элемент здесь последовательно пишется через *-t-* и скорее связан с антропонимической основой *вит-* в сербском личном имени *Вито-мир* и под. Другой святой, снискавший популярность у славян, и в частности у сербов, наряду со св. Витом благодаряозвучию своего имени с именем языческого божества, — это св. Власий, который в качестве покровителя скота считается заменившим бога, известного в древнерусских источниках как Волос (праздн. **Volsъ*, с.-х. рефлекс был бы **Vlasъ*). Тот же теоним обнаруживается в названии созвездия Плеяды, рус. *волосяжары*, с.-х. *Власићи*, *Влашићи*. В северо-западной Сербии две горы, одна напротив другой, называются *Влас* и *Власићи*. Для западной Сербии, кроме того, характерно наименование гор *Велес*, *Велеш*, сводимое к праславянскому имени бога **Velesъ*, созвучному с упомянутым ранее др.-рус. *Волос*<**Volsъ*, но этимологически отличающемуся от него.

Проблема различения или совпадения др.-рус. *Волоса* и *Велеса* не единственная. Мы видели, что и ветви сербской традиции, связанные с конкретными мифологическими именами (Дабог, Троян, Черный Арап, Дуклян), в значительной мере пересекаются и даже накладываются друг на друга. Основная дилемма при изучении славянского язычества состоит, вероятно, в следующем: должны ли мы видеть в списках теонимов, предоставляемых нам письменными источниками или получаемых в результате предпринятых на той или иной территории исследований, отражение развитых политеистических систем. Могут ли мы конкретно, на основании русской летописи, говорить о «Владимировом» или, осыпываясь на вышеизложенном, о «древнесербском пантонеоне», в которых бы функции божеств были четко разграничены и взаимно дополняли бы друг друга, или же речь идет о простых совокупностях культов разных племен, объединенных общей макроэтнической характеристикой (русской или сербской), где за разными именами кроются сходные смыслы. Этот и многие другие вопросы остаются открытыми. В настоящий момент в качестве заключения можно сформулировать положение о том, что сербы, переселившись на Балканы язычниками, сохранили в преобразованном, христианизированном виде или в виде ономастических «окаменелостей» значительные остатки своего языческого наследства, в большой мере способствующие реконструкции древней славянской религии.

Литература

1. Чайканович В. О спрском врховном богу // Посебна издања СКА. Философски и филолошки списи. Београд, 1941. Књ. 34.
2. Чайканович В. Стара српска религија и митологија. Београд, 1995.
3. Лома А. Везана митолошка назвања у топонимији // Ономатолошки прилози. Београд, 1987. Вып. 8. С. 37—50.
4. Лома А. Имена словенских божanstava као антропоними у Срба // Treća jugoslavenska onomastička konferencija. Dubrovnik, 10—13. listopada 1979: Zbornik referata. Onomastica jugoslavica. Zagreb, 1982. Кн. 10. С. 121—124.
5. Киличић Ср. Stara slovenska religija u svjetlu novijih istraživanja, posebno balkanoloških. Sarajevo, 1979.
6. Лома А. Podunavska prapostojbina Slovena: legenda ili istorijska realnost? // Јужнословенски филолог. Београд, 1993. Вып. 49. С. 187—220.
7. Лома А. Пракосово. Порекло српског јуначког епа у светлу индоевропске компаративистике // Од мита до фолка. Крагујевац, 1996. С. 52—87.

Перевод с сербского А.А. ПЛОТНИКОВОЙ

Л.С. КЛЕЙН

«СВЯТИИЩА» ЯЗЫЧЕСКОЙ РУСИ?

В литературе постоянно фигурируют так называемые древнерусские языческие святилища — комилеке, исследованный под Новгородом в Перуни, кашице-пантон князя Владимира в Киеве, жертвенник Святогита-Рода в «городке Кия». Наиболее масштабные комментарии к этим памятникам принадлежат Б.А. Рыбакову [1]. Однако из этих комментариев не ясно, где проходит граница между фактами и фантазиями. Попробуем вернуться к фактам.

«Святилище Перуна в Перуни». Б.А. Рыбаков опирается на результаты раскопок В.В. Седова. В 1951 г. в 4 км от Новгорода В.В. Седов исследовал объект, реконструированный как платоцфка, обнесенная круглым рвом (диаметр 21 м) с 8 расширениями (как бы лепестками) и ямой от столба в центре. В «лепестках» были выявлены кострища, в окрест центральной ямы — небольшой круг, выложенный из камней. Исходя из названия урочища («Перунь»), В.В. Седов предположил, что центральная яма — это место, где находился идол Перуна, установленный, согласно сведениям летописи, Добрыней по прибытии в Новгород в 981 г. В небольшом круге камней В.В. Седов увидел жертвенник, а восьмизенитковую фигуру совместил с формой цветка, павшего в честь Перуна «перуникой», «богиней» (*Iris germanica*) [2. С. 92—103].

Однако в 1952 г. В.В. Седов продолжил раскопки и открыл еще два круга поменьше, расположившиеся по обе стороны от первого, на продольной оси возвышенности [3. С. 105—107]. Это смущило Б.А. Рыбакова: «Если бы раскопки В.В. Седова остановились на результатах 1951 г., то никаких сомнений в том, что открыто именно кашице Перуна <...> не было бы»; теперь же сомнения возникли: Перед нами не одно, а сразу три кашинца», — недоумение развел руками комментатор [1. С. 256]. Что же, во всех трех одновременно чтили Перуна? Так не бывает. Чтили последовательно, сменяя место? Если исследованный в Перуни объект действительно культовый, то факты говорят как будто бы именно о последовательном характере кругов: по археологическим данным, один из меньших кругов относится «по крайней мере к IX в.» [см. 3] — ко времени, отстоящему не менее чем на столетие от миссии Добрыни. Но тогда что побудило сменить место святилища, устраивая новое рядом со старым?

Б.А. Рыбаков использовал наблюдение В.В. Седона о том, что в большем из трех кругов, в главном, центральная яма имеет

следы замены столба, и выкидывал все сомнения оной догадкой: эта замена и есть, результат миссии Добрыни, именно с ней возвился здесь идол Перуна, сброшенный через несколько лет. А с давних пор во всех трех кругах стояли идолы других богов, например Рода, Лады и Лели. Догадка сама по себе — плодородие находчивости. Но тогда отпадает связь Перуна с называнием «Перуни» (он был здесь всего несколько лет), да и с формой цветка (между прочим, у ириса не 8 лепестков, а 5). Что же остается от доказательств, что Перун стоял именно здесь?

На рубеже 1970—1980-х годов В.Я. Конецкий раскопал цепочку разрушенных сопок, от которых остались только крутое рвы, расположенные по одной линии. Центральные столбы и кострища — это типичные принадлежности сопок. Конецкий высказал резонное предположение, что в Перуни было то же самое. Ведь и там рвы расположены рядом друг за другом, а расширение («лепестки») есть лишь у одного рва, да и то их на деле не восемь, а всего несколько на двух сохранившихся участках рва [4].

«Кашице-пантон князя Владимира». Речь идет о том самом кашице, которое князь, согласно сведениям летописи, воздвиг языческим богам в 980 г., незадолго до принятия христианства. В 1975 г. во время спасательных раскопок в подвале дома № 3 по Владимирской улице в Киеве (на террито-

рии «города Владимира») П.П. Толочкин, Я.Е. Боровский и В.А. Харlamov обнаружили «фундаментный ров шестилесткового сооружения»; исследователи интерпретировали эти остатки в качестве общего постамента шести кумиров, установленных Владимиром — Перуну, Даждьбогу, Хорса и др. Поблизости от рва открыта яма-зольник с прослойками угля и золы, которые чередуются с пластами обожженной глины. В яме много разрубленных костей животных, преимущественно (91%) крупного рогатого скота. Я.Е. Боровский трактует яму как жертвенник и сопоставляет ее с сообщением о неугасимом огне в честь Перуна.

Надо отдать должное украинским коллегам — они везде говорят о «постаменте», «кашице» и т.п. с большой долей соглашательности: «загадочное сооружение... могло быть» [5. С. 3—10], «можно предположить», «не исключено» [6. С. 64—66; 7. С. 40—42]. Только в популярной брошюре Я.Е. Боровский говорит о языческом кашице достаточно уверенно и даже не исключает возможность существования здесь языческого храма [8. С. 45—52].

Б.А. Рыбаков в оценке обнаруженного объекта (назовем его условно «объект в подвале») достаточно категоричен: то, что открыты остатки летописного кашинца Владимира, ему представляется бесспорным [1. С. 429]. Со всей определенностью Б.А. Рыбаков расписывает, в каком месте сооруже-



Выявленные при раскопках на Владимирской ул. в Киеве фрагменты фундаментных ровов. Вид с севера

ния какой бог стоял: кто одесную от Перуна, кто ошую, кто спереди, кто сзади, а кто и вовсе отдельно (правда, на плане-реконструкции все-таки проставлены знаки вопроса). Более того, Б.А. Рыбаков даже указывает на то, что «кумирня» была возведена на обломках христианского храма, и называет сооружение фигурально «кафедральным собором» Руси 980—988 гг. [1. С. 428].

Б.А. Рыбаков отверг наименование отростков рва «лепестками» — сооружение не круглое и на цветок не похоже: украинские археологи явно назвали отростки «лепестками» для того, чтобы уподобить «святилище» комплексу в Перыни. Но там — полукруглые выемки рва, в каждой — костер; здесь же — прямой фундаментный ров с отростками. Что общего?

Б.А. Рыбакова раздражает странная не-последовательность украинских коллег. В первой публикации [см. 5] и в книге 1981 года [см. 6] два средних «лепестка», срезанных стеной современного дома, в открытой раскопкой части изображены чуть согнутыми друг к другу; это давало возможность реконструировать из них единую «апсиду» — полукруглый выступ для Перуна. В монографии П.П. Толочко [7] «лепестки» разогнуты — «исчезает центральный постамент, главный бог лишается серединного положения» [1. С. 430]. Б.А. Рыбаков явно сердится — П.П. Толочко специально раздвинул «лепестки», чтобы было место для шестого бога, а место не нужно — шестой бог не был антропоморфным (имел вид крылатого пса) и, значит, кумиром не являлся, а место для него можно отвести в отдельной ямке возле сооружения. И Рыбаков продолжает придерживаться первой публикации, хотя в такой ситуации стоило бы, наоборот, подробно познакомиться с полевыми чертежами. Впрочем, если строгость авторов в фиксации такая же, как в последующем обращении с чертежами, то, учитывая еще и условия раскопок (подвал дома), вполне доверять полученным результатам трудно.

Что же было открыто на самом деле, если опираться на данные публикаций? Была группа симметрично расположенных ям, ссоединяемых воедино меридиональным прямоугольным рвом, так что четыре ямы размещались по углам рва, а две — в центре с одной стороны (прослежены лишь в придонной части рва). Складывается впечатление, что открытое сооружение стояло на восточной обочине Владимирской улицы (т.е. во время функционирования сооружения улица уже существовала). Вся система заглублена в материк более чем на полметра, но с какого уровня эта система опущена — неясно: поверхность материка срезана поздними строениями. Заполнение рва и ям-отровов («лепестков») содержит мусор, связанный с разрушением христианского храма; следовательно, ямы были пусты, когда храм разрушался, однако время разрушения не установлено. Украинские коллеги полагают (и с ними согласен Б.А. Рыбаков), что это мог быть один из храмов, поставлен-

ных еще до крещения Руси и разрушенных отцом Владимира Святославом при гонениях на христиан. Однако о таких храмах летопись обычно говорит как о деревянных: «срубил», «сжег». Вероятнее всего, строительный мусор, обнаруженный в ямах, связан с Десятинной церковью, которая находится всего в нескольких десятках метров от места раскопок. Но Десятинная церковь разрушена в XIII в.

Исследователи утверждают, что некоторые «обломки храма» были использованы для сооружения фундамента «кумирни» и скреплены глиняным раствором. Тогда почему остатков так мало? И куда девался весь фундамент? Трудно представить, что Владимир, низвергая кумиры в 988 г., велел выбирать фундаменты. Вероятнее предположить, что фрагменты кладки на глиняном растворе оказались в пределах «объекта в подвале», так сказать, в «готовом виде», а сама кладка была положена на растворе в другом месте — на месте первоначальной постройки, обломки которой попали сюда при разрушении здания. Иными словами — здесь фрагменты кладки на растворе не *in situ*.

Есть трудности и с топографией памятника. Летопись сообщает, что на месте свергнутых языческих идолов Владимир построил

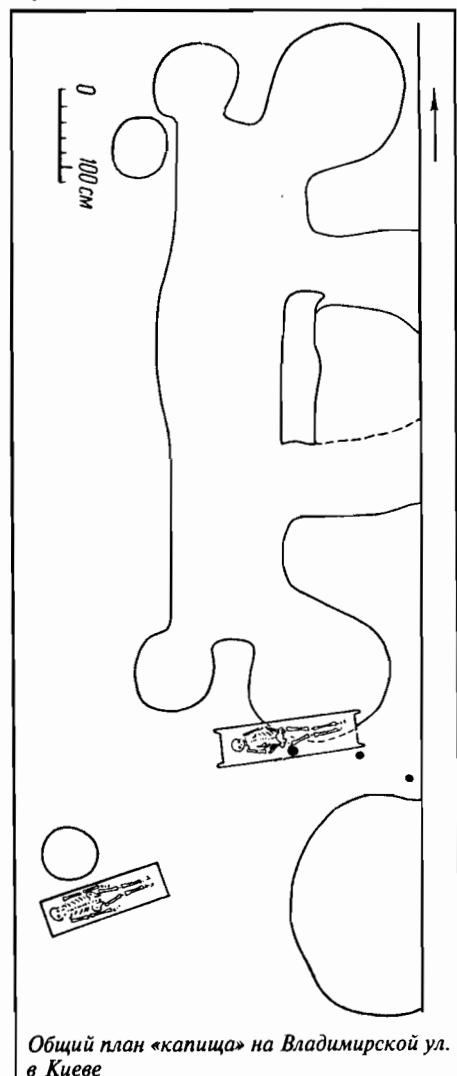
и храм во имя тезоименного святого — св. Василия. Храм, вероятно, был возведен из дерева. Обе известные археологам Васильевские церкви XII в. (1183 и 1197 г.), которые могли бы быть возведенены на месте более древнего храма того же посвящения, находятся в других местах. Правда, в XII в. деревянная церковь, возведенная Владимиром, могла еще сохраняться: она известна летописцу.

Наибольшую сложность вносят три погребения, открытые рядом с «фундаментным рвом» и не учитываемые Б.А. Рыбаковым. Одно из них прорезало «лепесток». Авторы публикации определяют погребение как захоронение зажиточной женщины конца X в. Казалось бы, датировка подтверждает атрибуцию «объекта в подвале» — странно, что ни авторы публикации, ни Б.А. Рыбаков не используют такой очевидный археологический аргумент! Но если в самом деле раскопана «кумирня», разрушенная в 988 г. и замененная христианским храмом, то что за люди погребены в этом месте? Члены княжеской семьи? Но «богатая женщина» все же одна, остальные погребения — «рядовые».

Возникает и чисто археологический вопрос: чем документирована стратиграфия? Действительно ли погребение прорезало «лепесток», или же в процессе раскопок было вначале выбрано заполнение пятен, «читавшихся» при зачистке, а потом исследователи, оказавшись перед смыкающимися ступенькой углублениями («лепесток» выше, а дно могилы ниже), паутад решали, какое из этих углублений раннее, а какое — позднее. Чертеж разреза через общее заполнение углублений, который мог бы дать ответ на вопрос, не предъявлен. Если, однако, погребение древнее «фундаментного рва» (что вполне вероятно), то отпадает датировка последнего временем Владимира Святого. Следовательно, отпадает и атрибуция «объекта в подвале» в качестве «кумирни» («капища», «кафедрального собора»).

Еще один нюанс. Б.А. Рыбаков придает «особый интерес» ямке возле рва, «окруженной 12 кольями»: комментируя эту ямку, он пускается в привычные рассуждения о 12 месяцах, солнечном цикле, календарном гадании и т.п. [1. С. 433]. Между тем в публикации отмечено наличие «около 12 ямок от деревянных конструкций <...>, размещенных <...> по краям ямы и в центре» [5. С. 6]. Иными словами, источник, по меньшей мере, не бесспорен.

Таким образом, ничего достоверного о сооружении, исследованном при спасательных раскопках в подвале дома № 3 по Владимирской улице в Киеве, неизвестно. Никаких аргументов в пользу того, что здесь открыто «капище» или «кумирня» X в., в материалах археологических раскопок обнаружить не удается. И.П. Русанова и Б.А. Тимошук, с сочувствием относящиеся к большинству фигурирующих в литературе «святилищ», с сомнением отнеслись к «объекту из подвала», а относительно известной по летописи «кумирни» Владимира I замети-



ли: «Это центральное святилище Киева пока не найдено» [9. С. 24, 28]. Вероятнее всего, «объект» относится к значительно более позднему времени (XIII в.?), чем это показалось авторам раскопок.

«Жертвеник Святовита-Рода». Раскопанное В.В. Хвойкой в 1908 г. на древнейшем городище в черте Киева — Старокиевской горе — сооружение стало хрестоматийным. Б.А. Рыбаков называет его «капищем», П.И. Толочко — «храмом», Д.Н. Козак и Я.Е. Боровский [10. С. 89] — «большим культовым центром». Реально речь идет о каменной вымостке размерами 4,2x3,5 м с четырьмя выступами по сторонам света, дилетантски раскопанной без соединения планов и без указаний на то, какие вещи и где именно были обнаружены. Рядом с вымосткой отмечен большой толстый «столб» глины, в котором прослойки обожженной глины перемежаются с прослойками золы и угля; рядом со «столбом» найдено много костей домашних животных. В целом комплекс трактовали то как святилище Гермеса или Святовита, то как капище Перуна [см. 11, 12].

Б.А. Рыбаков увязывает «капище» с записью армянской летописи VIII в. об установлении братьями Куаром, Мелтесом и Хореоном в основанном ими городе Куаре в земле Налуни двух идолов — Гисанел и Деметра. Этих трех братьев Б.А. Рыбаков отождествляет с братьями Кием, Щеком и Хоривом, легендарными основателями Киева в земле полян, а Кия в свою очередь сопоставляет со славянином Хильбудием византийской хроники VI в. Сооружение, раскопанное В.В. Хвойкой, Б.А. Рыбаков датирует концом V — началом VI в. В качестве археологического подтверждения принимаются несколько разбросанных по территории Старокиевской горы жилищ, датированных в интервале от VI (одно жилище) до VII—VIII вв. (три). Вымостку Б.А. Рыбаков расценивает как постамент или жертвеник для идола (или идолов), а глиняный «столб» считает то ли постаментом для второго идола, то ли (если оба идола размещались на вымостке) жертвеником. Поскольку до Перуна славяне, по Б.А. Рыбакову, поклонялись богу Роду, этого бога он отождествляет путем сложных умозаключений с Деметром армянской легенды. Гисанел при этом оказывается не у дел [1. С. 424—426].

Оставим в стороне тонкую гипотетическую цепочку связей через Армению и Византию: цепочка эта остроумна, но остается всего лишь гипотезой — в ней слишком много допущений. Вернемся к собственно открытым раскопкам реалиям.

Прежде всего подчеркну, что основание «поселка» можно отнести только к тому времени, когда на площадке городища началось непрерывное обитание, а основание «городка» — только к времени появления первых укреплений. Во рву городища на Старокиевской горе найдены фрагменты керамики, которую М.К. Каргер отнес к VIII—IX вв. М.Ю. Брайчевский, сопоставив мате-

риалы с находками в погребальных комплексах, исключил IX в. Таким образом, для возникновения укреплений (а следовательно, и для статуса городка) самым ранним временем является VIII в.; все остальное — домыслы.

Теперь о самом сооружении. Поскольку раскопки В.В. Хвойки не дали оснований для датировки, Ф.Н. Молчановский в 1937 году провел дополнительные раскопки. Выяснилось, что под вымосткой залегал слой глины, а под ней — культурный слой с находками лепной керамики и глиняным пряслицем [13. С. 5—12]. Вещи, кажется, утрачены во время войны. С.Р. Килиевич [14. С. 34—35] отмечает, что в дневнике раскопок они не описаны, а Я.Е. Боровский [8. С. 39—44] датирует находки по наитию VI—VII вв. Однако М.К. Каргер, видевший находки, не сомневался в том, что они относятся к VIII—IX вв., то есть соотносят их вероятнее всего с роменско-боршевскими древностями. Таким образом, открытые В.В. Хвойкой конструкции не могут быть ранее VIII—IX вв. Насколько позднее — неясно.

Раскопки 1937 г. показали, что хрестоматийный рисунок В.В. Хвойки отражает скорее романтические представления автора, нежели действительность. Но именно этот рисунок фигурирует в большинстве современных изданий, а фотоснимок 1937 г. приведен только в книге М.К. Каргера. Ф.Н. Молчановский установил, что вымостка, раскрытая В.В. Хвойкой, не круглая, а подпрямоугольная, выступы же совсем небольшие, едва заметные. Репортаж, описывавший вымостку еще в 1908 г. в газете «Киевская мысль», тоже сообщал о кладке «квадратной формы», а выступов не увидел вовсе [8. С. 41]. Ниже вымостки на 0,9 м оказалась не отмеченная В.В. Хвойкой печь с остатками золы и костей. Одним словом, речь может идти не о священном месте, а о давно освоенном «бытовом» участке поселения. Ф.Н. Молчановский пришел к совершенно резонному выводу — вымостка не имела культового характера. С этим выводом не согласны все исследователи — от Каргера до Рыбакова, однако привести дополнительные аргументы в пользу гипотезы о культовом назначении сооружения не удается. Правда, Б.А. Рыбаков подчеркивает центральное положение вымостки в пространстве городища и ее ориентировку по сторонам света, но этого явно недостаточно. «Отверстия в камнях», обнаруживаемые «иногда» (?), он считает предназначенными для стока крови, однако что это за «отверстия» неясно — они не описаны.

Что можно сказать о функциях «загадочного сооружения»? Для постамента вымостка слишком широка, об установке на ней идолов данных нет. Если бы вымостка была круглой, можно было бы поставить вопрос о светском характере сооружения (ср. так называемый терем Ольги [15. С. 9]), либо соотнести постройку с хорошо документированной киевской ротондой XII—XIII вв. (на связь с ротондами указывают

и выступы-контуры). Оставляю этот вопрос открытым.

Что же касается второго «священного» объекта — глиняного «столба», то любой опытный археолог, обратившись к зарисовке В.В. Хвойки (на ней видны горизонтальные прослойки), сразу же определит, что это заполнение позднейшей ямы (прорезавшей напластования и опущенной со значительной высотой уровня), вокруг которого удалена земля. Ведь обычно заполнение помойной ямы мягче окружающей земли и выбирается при раскопках первым. А в культурном слое нередко бывает все наоборот: заполнение затвердело и стало более плотным, чем края ямы. Оно распознается именно по слоистости. Неопытный же археолог выбирает мягкую землю вокруг, а заполнение остается торчать толстым столбом...

Таким образом, «жертвеник Святовита-Рода» распадается: ранняя дата не доказана, форма не круглая, выступы вряд ли магические, отверстия в камнях неясные, «столб» не относится к вымостке и не является столбом, священность места под сомнением. Не случайно И.П. Русанова и Б.А. Тимоцук, признавшие «жертвеник» культовым сооружением, подчеркивали недостоверность сведений В.В. Хвойки, а от комментариев воздержались [9. С. 7, 19].

Так красивая фантазия разрушается безобразными фактами. Жестокая венец — критика источников. Но необходимая. Вероятно, славянские языческие святилища имели иной облик и разменялись в других местах.

Литература

1. Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М., 1987.
2. Седов В.В. Древнерусское языческое святилище в Перни // Краткие сообщения Института истории материальной культуры (далее — КСИИМК). 1953. № 50.
3. Седов В.В. Новые данные о языческом святилище Перуна // КСИИМК. 1954. № 53.
4. Конецкий В.Я. Некоторые аспекты источниковедения и интерпретации комплекса памятников в Перни под Новгородом // Церковная археология. СПб.; Исков, 1995. Ч. 1.
5. Толочко П.И., Боровский Я.Е. Язычница-каспице в «городе» Владимира // Археология Киева. Дослідження і матеріали. Ків, 1979.
6. Новое в археологии Киева. Киев, 1981.
7. Толочко П.И. Древний Киев. Киев, 1983.
8. Боровский Я.Е. Мифологический мир древних киевлян. Киев, 1982.
9. Русанова И.П., Тимоцук Б.А. Языческие святилища древних славян. М., 1993.
10. Козак Д.И., Боровский Я.Е. Святилища восточных славян // Обряды и верования древнего населения Украины. Киев, 1990.
11. Болсуновский Н.В. Жертвеник Гермеса-Святовида. Киев, 1909.
12. Хвойка В.В. Древние обитатели Среднего Поднепровья и их культура в доисторические времена (по раскопкам). Киев, 1913.
13. Каргер М.К. Древний Киев. М.; Л., 1958. Т. 1.
14. Килиевич С.Р. Детинец Киева IX — первой половины XIII в. Киев, 1982.
15. Раппопорт П.А. Русская архитектура X—XIII вв. Каталог памятников. Л., 1982.

● периодизации славянского язычества в древнерусских списках «Слова св. Григория...»

Н.И. ЗУБОВ

Небольшое по объему древнерусское церковное поучение против остатков язычества в народе, называемое «Слово святого Григория йзобрѣтено в толѣхъ в томъ, како перкое погани сѹще языци. кланялися йдоломъ. й гревы имъ клали, то й нынѣ творятъ», известно в нескольких списках. Мы воспользуемся публикацией текстов этого древнерусского поучения у Н.М. Гальковского¹. Списки содержат интересную периодизацию славянского язычества: «Се слов. [словенѣ] йти начаша тревы класти роду и рожаницам, прежде первна бога юхъ, а переже того клали треву, оупиремъ й берегинямъ». Итак, согласно этой периодизации, славяне первоначально поклонялись упырям и берегиням, затем стали поклоняться роду и рожаницам, а еще позже — Перуну. В свое время эту периодизацию критически проанализировал И.И. Срезневский. По его мнению, древнерусский автор не мог иметь понятия о такой глубокой хронологии по нескольким причинам. Во-первых, ему, как христианину средних веков, не могло прийти на мысль рассматривать язычество в его эволюционном развитии. Книжнику было достаточно убеждения, что язычество пришло к славянам от поганых эллинов и что оно не сразу было искоренено после принятия христианства. Во-вторых, автор «Слова...» был отделен от времен язычества по крайней мере тремястами лет, и о том прошлом мог знать только кое-что из того, что видел и слышал в свое время и что вычитал из христианских книг. На таком основании он не мог прийти к представлению о трех названных периодах. Таким образом, делает вывод исследователь, эта периодизация не может стать фактом для науки, как не могут стать таким фактом и утверждения памятника о том, что язычество пришло к славянам от эллинов или что период поклонения Перуну у славян наступил после периода обожествления греками Артемиды². Действительно, из позднейших исследователей, кажется, один только Б.А. Рыбаков принял ту



Подножье каменного намогильного креста (с. Хоромск Столинского р-на Брестской обл., 1984 г.). Фото А.Л. Топоркова

древнерусскую хронологию на веру и сделал ее одним из краеугольных камней своей концепции славянского язычества³. Справедливости ради следует отметить, что эта древнерусская периодизация после И.И. Срезневского до нашего времени так больше никем и не анализировалась.

Сам И.И. Срезневский, который, по всей видимости, был совершенно прав в своем критическом подходе к вопросу, предложил свое прочтение анализированного места памятника. Это прочтение значительно отличается от древнерусского текста, и оно осталось бездоказательным (сам автор расценивал

НИКОЛАЙ ИВАНОВИЧ ЗУБОВ, канд. филол. наук; Одесский государственный университет им. И.И. Мечникова (Украина)

свой шаг как поступок смелый, но необходимый, потому что, по его утверждению, буквальное прочтение здесь невозможно). Так, исследователь высказал мысль, что повтор слов *преже и переже того* является ошибкой переписчика, ввел в текст новое слово *словити* («славить, прославлять»), выражение *Перуна бога их* оценил как грамматически неправильное (поскольку якобы должно было бы быть *Перуна бога своего*), а потому слово *их* расшифровал как *иных*. В итоге вышел такой текст: «*Тако и до Словѣнъ дойде се; [словити] начаша и требы класти роду и рожаницамъ. Переже бо того Перуна бога [и иных] [словили] и клали требу [(имъ и)] упырем и берегинямъ. По святѣмъ крещены Перуна отринуша, а по Христа Бога яшася. Но и нонѣ по украинам молятся ему проклятому болвану Перуну [(перену)], и Хорсу, и Мокоши, и Виламъ*»⁴.

Другими списками «Слова...» исследователь в то время воспользоваться не мог, он только высказал надежду, что такие списки найдутся и покажут, насколько он был прав. Но более поздние находки не подтвердили подобное прочтение. В публикации памятника по рукописи Софийского Новгородского собора это место повторяется практически в том же виде: «*Се же словенѣ начали трапезу ставити. роду и рожаницам. переже перуна бога ихъ. а прежде того клали требы упырем и берегинямъ*», а в публикации по рукописи Чудова монастыря место читается так: «*Се же словени начаша требы класти родоу и рожанициамъ (преже) пероуна бога ихъ. а прежде того клали оупиремъ. требы и берегинямъ...*» (издатель памятника Н.М. Гальковский усмотрел в этом месте смысловое несоответствие и ввел от себя в скобках слово *преже*, ориентируясь на другие списки). Что касается выражения *Перуна бога их*, в котором И.И. Срезневский увидел грамматическую ошибку, то в списке «Слова...» по рукописи Новгородской Софии содержится тождественное выражение *бога их Осирида*, которое однозначно указывает именно на притяжательное значение местоимения *их*: эта форма, по-видимому, подчеркивает отстраненность христианского книжника от тех, которые поклоняются языческим божествам (местоимением *свой* выразить это невозможно, поскольку оно, как известно, может относиться к любому грамматическому лицу).

Необходимо обратить внимание еще на одно обстоятельство. Начиная с И.И. Срезневского и Д.О. Шеппинга, исследователи считают, что *род* и *рожаницы*, против культа которых направлено поучение, являются особыми божествами, отличными от называемых в памятнике Осириса, Артемиды, Перуна, Хорса, Мокоши и др. мнение первооткрывателя списка «Слова...» в Паисиевом сборнике С.П. Шевырева о том, что *род* и *рожаницы* — это те же самые Осирис, Артемида и прочие, о которых говорится в памятнике, оказалось фактически забытым. Однако С.П. Шевырев был, по нашему убеждению, абсолютно прав: в памятнике действительно речь идет о богинях-матерях (термин *рожаница*) и рождаемых ими богах-сыновьях (термин *род*). Аргументация и комплекс доказательств в пользу подобного понимания текста поучения нами уже выдвигались⁵.

Подходя к анализу текста именно с такой точки зрения, при сопоставлении структурно тождественных мест списков памятника легко заметить интересные закономерности. В списке «Слова...» по Паисиевому сборнику читается: «*Хадѣн. начаша трѣбы имъ творити великна. роду и рожанициам. порожнью проклѣтаго бога шсира. сего же шсирида. скажют книги сороцинъския. яко нелѣпым проходом пройде. но смердащим*». Это же место в списке Чудова монастыря имеет такой вид: «*Хадѣн. начаша творити трѣбы великы. роду и рожанициамъ, положиину проклѣтаго. и сквѣрненаго бога шсирида. того же шсирида скажуть книги сорочинъския. яко нелѣпым проходом пройде смердащим*». В списке по рукописи Новгородской Софии это место выглядит так: «*И ѿ тѣхъ извѣкоша дрѣвле ҳадѣн. и начаша трѣбы творити свонма богома. роду и рожаници. по того рожненню. проклѣтаго. и сквѣрненаго бога ихъ. шсирида того же шсирида. скажеть книга лѣживая и сквѣрнная. срачнинъскаго жърца. моамеда. и вохмита проклѣтаго. яко нелѣпым проходомъ пройде. рожаяся. того ради и богомъ его нарѣкоша.*

Итак, во всех трех случаях фактически речь идет о поклонении *роду, рожанице и акту рождения*. Особенно важной здесь является синонимия словоформ *порожнью* и *положению*, которая выразительно указывает именно на такое прочтение (ср. укр. *пологи 'роды'*, рус. *быть в положении*). Что касается отрывка из Софийской рукопи-

си «*начаша трѣбы творити свонма богома. роду и рожаници. по того рожненню. проклѣтаго и сквѣрненаго бога ихъ. шсирида того же шсирида, скажеть книга лѣживая...*», то место *по того рожненню* возникло, очевидно, из первоначального *порожнению* при позднейших переписках под влиянием предшествующей конструкции *и того створиша богом* и непосредственно последующего места *того же Осирида скажеть книга...* (аналогичная фраза присутствует во всех списках поучения).

Сопоставление этой части памятника с фрагментом, повествующим о славянах, оказывается особенно интересным:

Також и до словѣнъ доїде. се словѣне. ӯ ти начаша трѣбы класти роду і рожанициам. прежде перуна бога ӯхъ. а переже того клали требу. ӯпырем і берегиням (по Паисиевскому сборнику);

Даже и до словѣнъ донде. се же словенѣ начали трапезу ставити. родоу и рожанициамъ переже пероуна бога ихъ. а прежде того клали оупиремъ. требы и берегинямъ (по рукописи Новгородской Софии);

Се же словени начаша требы класти родоу и рожанициамъ пероуна бога ихъ, а прежде того клали оупиремъ. требы и берегинямъ (по Чудовской рукописи).

Параллель весьма выразительна: термину *порожнє* (*положеніе*) относительно Осириса соответствует термин *преже* (*переже*) относительно Перуна. И это позволяет выдвинуть такое предположение: первоначально здесь на месте слова *переже* (*преже*) могла стоять форма *порожнє*. Замена же этой формы при позднейших переписках могла быть спровоцирована последующим противопоставлением. Тогда текст имел бы такой смысл:

Се и словене начаша требы класти роду и рожанициам, порожнєю Перуна бога их. А переже того клали требу упырем і берегиням. По святом крещены Перуна отринуша, а по Христа Бога яшася, но и ныне по украинам молятся ему проклятому богу Перуну, и Хорсу, и Мокоши, и вилу; и то творят отаи; сего не могут лишити проклятого ставленя вторыя трапезы нареченыя роду и рожаницам.

Внимательное прочтение этого места как раз и подтверждает ту мысль, что Перун здесь первоначально действительно мыслится как *род*, а не является противопоставленным ему особым мифологическим персонажем.

Структурно фрагмент представляет собой, так сказать, «рамочную» конструкцию: начинается упоминанием рода и рожаниц и заканчивается тем же упоминанием, а внутри приводится как бы толкование, что Перун с Хорсом и Мокошь с вилами и представляют рожаничную пару персонажей. Поэтому вполне понятно, что именно Перун (он же род), от которого отреклись язычники, противопоставлен Христу Богу (тоже роду!). Иначе неясно, почему в памятнике, выразительно и остро направленном против культа рода и рожаниц, появляется антитеза Христа к Перуну, но не к самому роду. Если же понимать приведенную периодизацию буквально и считать, что Перун упоминается из-за того, что был последним предхристианским богом, то подозрительным предстает упоминание после Перуна стадиально предшествующих рода и рожаниц: ведь род и рожаницы — это как будто пройденный этап, как и этап поклонения упырям и берегиням, о которых в данном случае действительно уже не говорится, что им еще и ныне поклоняются «по украинам».

Итак, антитеза в действительности могла идти по линии противопоставления рода и рожаницам упырей и берегинь. И это противопоставление имеет, по нашему мнению, глубинную мотивацию, объяснить которую может другой древнерусский памятник — слово «О посте к невѣкамъ в понедѣлокъ второй недѣли». По наблюдениям Н.М. Гальковского, памятник составлен в XIII в. и представляет собой компиляцию с прозрачными выписками из других тематически близких документов того времени, касающихся соблюдения правил Великого поста. Главное место в слове «О посте...» занимает критика языческих обычаяев поклоняться духам предков.

Следует обратить внимание на то, что причина критики связана здесь с христианскими пасхальными праздниками. Этот праздничный цикл насложился, как известно, на значительный дохристианский культовый цикл, посвященный почитанию предков. В этом последнем цикле покойницкий, или *навий* Великдень приходился на христианский Страстной четверг. Поучение «О посте...» как раз и направлено против тех, кто в этот день готовит на ночь бани для покойников (*навий*) и приготовляет им скромную пищу, нару-

шая при этом правила соблюдения Великого поста. Показательно и само название памятника: оно привязывает его к понедельнику второй пасхальной недели, то есть к Проводам, или Радунице. В целом пафос памятника состоит в том, что христианам надлежит с духовной радостью праздновать Воскресение Христово, а не почитать покойников: «*От суботы же Лазоревы не несутся просфоры ни кутя за упокой, но все в честь вѣскресенію Христову*».

Эта очень сильная антитеза не могла быть случайной, поскольку в ней концептуально отражается сущность противопоставления христианства язычеству. Использовано, по всей видимости, это противопоставление и в «Слове св. Григория...». Так, компилятор «Слова...» по Чудовскому списку обращается к фигурам рода и рожаниц еще и в таком контексте: «*Сего же не могут ся лишиши проклятаго ставления вторыя трапезы роду и рожаницамъ на великую прелест вѣрнымъ крестьяномъ и на худу святыму крещенію; и на гнѣвѣ богу вѣрують упирим и младенцы знаменаютъ мертвы и берегенямъ их же нарицаютъ тридесет сестреницъ*». Упоминание об упырях и берегинях в данном случае разорвано вставкой о поклонении умершим младенцам (это именно вставка: она ломает грамматически правильную конструкцию, известную из других памятников). Этот разрыв-вставка выразительно включает берегинь и упырей в куль умерших.

В списке «Слова...» по рукописи Софийского Новгородского собора читаем, что «*тѣм же богомъ требу кладуть и творять и словенъскыи языкъ: виламъ, и Мокошь, дивѣ, Перуну, Хѣрусу, роду и рожаницы, упиримъ и берегенямъ, и переплуту, и вертѧчеся пытъ ему въ розѣхъ, и огнени сварожицу молятся, и навьмъ мовь творять, и въ тѣстѣ мосты дѣлаютъ, и колодязѣ, и ина многа*».

Итак, перед нами снова редакция памятника, в которой упыри и берегини упоминаются в связи с культом предков. Правда, оба эти персонажа отделены от упоминаний про навий и про обрядовые «мосты в тесте» называнием Переплута и огня-сварожича, и это как бы ослабляет наш тезис. Но в целом вряд ли оспорим тот факт, что эти же персонажи представляют хтонический мир. Названы они непосредственно после рода и рожаниц, что может свидетельствовать о выявлении той же антитезы живого и мертвого.

Если справедливы эти рассуждения, то становится понятной первоначальная идея памятника: по мысли автора, от эллинов славяне научились поклоняться рождающимся богам, а до того (*переже тога*) поклонялись покойникам. Отсюда, вероятнее всего, и берет исток та периодизация, которую видим в тексте. По-настоящему это не периодизация, а идейное противопоставление, затемненное позднейшими переписками и редакциями источника.

Примечания

¹ Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. II. Древние слова и поучения, направленные против язычества в народе // Записки Имп. Моск. археологического института. М., 1913. Т. 18. С. 22—35. Приводим необходимый для понимания дальнейших рассуждений отрывок по Паисиевскому сборнику (слова вынесены из-под титл, надстрочные буквы перенесены в строку по смыслу): «[почитают] ...проклятаго же шенрида рожене. мати бо его рожающи (оказяся) ї того створиша богомъ собѣ. І требы ему силы творахут шканьнї. Ш тѣхъ извикоша ҳадѣї. начаша требы имъ творити великиа. роду и роженициам. пороженью проклятаго бога шенрида. сего же шенрида. скажут книги сороцинськии. яко нелѣпым проходом пройде. но смердащим. того ради сороцинин мъют шходъ ї болгаре. ї терканиин ҳолми. Шкүдуже ізвыкоша елени класти требы. артемиду. ї артемидѣ рекше роду ї роженицѣ. тациже їгуптане. такоже и до словѣн дойде. се слов(ѣ)не. ї ти начаша требы класти роду и роженициам. прежде перунна бога їхъ. а переже того клали требу. упирим ї берегинам. по святымъ крещеныи перунна ѡринуша. а по христа бога яшася но ї nonе по ѿкрайнамъ моляться ему проклятому богу перуну. ї хорсу. ї мокоши. ї виду. ї то творят отай. сего не могутъся лишити. проклятаго ставленъя вторыя трапезы нареченыи роду ї роженициам. (на) велику прелест вѣрнымъ крестьяномъ. и на худу святымъ крещеню. и на гнѣвѣ богу...» (с. 24).

² См.: Срезневский И. Свидетельство Паисиевского сборника о языческих суевериях русских // Москвитянин. 1851. Ч. 2. № 5 (Ч. 1). С. 56—61.

³ См.: Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 8—30 и др.

⁴ Срезневский И. Указ. соч. С. 57.

⁵ Зубов Н.И. Древнерусская теонимия: Проблема собственного и нарицательного. Дис... канд. филол. наук. Одесса, 1982. С. 73—87; *его же*. Род // Русская ономастика и ономастика России. Словарь. М., 1994. С. 170—173; *его же*. Научные фантомы славянского Олимпа // ЖС. 1995. № 3. С. 46.

РОДСТВЕННИКИ ДЕМОНОВ В СЕРБСКИХ СКАЗКАХ

Е.И. Якушкина

Для сербской волшебной сказки характерен ряд демонических персонажей, различных по поведению, месту обитания, внешнему виду и полу. Однако лишь немногие из них включены в систему отношений родства: это существа-вредители *аждаи, ала, див, дьявол, псоглав*, а также персонажи, олицетворяющие небесные светила и природные явления. Ала и ажда — существа, подобные русскому Змею Горынычу. Ала обычно похищает урожай, за что и карается героем, ажда же может наносить самый разный вред. В нашем случае она берет героя на службу, но, не желая его вознаграждать, решает его убить. Пещерный демон и существо с собачьей головой (див и псоглав) — людоеды, заманивающие к себе героя.

Под именем родственника одного из перечисленных персонажей в сказку вводится целый ряд существ, совершившие нечто похожее на них либо по функции, либо по кругу мотивов. Это дочери, матери и жены соответствующих персонажей (например мать Солнца). Каждая из этих форм семейного статуса образует конкретный тип сказочного персонажа, чьи свойства определяются только семейным положением. Персонаж, которому сказка в качестве имени присваивает какой-либо термин родства, подчинается «магии» своего имени и ведет себя строго определенным образом.

ДОЧЬ

Дочь мифологического персонажа всегда понимается сказкой как помощница и невеста героя. Но эти ролевые характеристики в данном случае получают своеобразную трактовку. Невесту-«дочь» герой никогда не ищет. Она сама стремится завоевать его расположение и устраивает их счастье, при этом действуя против своего отца. В то время как ажда (Л 41) и див (Ч 21) пытаются известить героя, их дочери, влюбившиеся в человека, всячески помогают ему: дочь дива выполняет за него данные отцом трудные задания, дочь ажды дает ему чудесного коня. Вдовицем каждая устраивает свой побег с героем, а дочь ажды даже помогает убить ее собственного отца.

Дочери алы (Л 23, 24) достаются герою как трофей после того, как он побеждает их отца. Но и в этой ситуации они отнюдь не на стороне алы. При попытке героя проникнуть в жилище чудовища дочери не только не оказывают сопротивления, но, напротив, сами указывают ему, где находится их отец.

Дочь дьявола (Л 75, 74) героям тоже не добывается. Он завоевывает ее не для себя, а для другого человека. То, что в конечном счете он на ней женится, целиком подготовлено усилиями «дочери», которая изначаль-

но в нем, а не в лжегерое видит своего настоящего жениха. Она дает ему трудные задания, в основном, с целью добыть волшебное средство (живую воду) для спасения от козней лжегероя, которого она разоблачает и наказывает. В сказках об ученике дьявола дочери, проникнувшись симпатией к герою, дают ему совет, как обмануть их отца (Л 30, СНП 1, 6).

«Дочь» выступает инициатором и устрителем брака с героем независимо от его воли, а иногда и против нее. И помощница она отнюдь не бескорыстная, а преследующая прежде всего свои интересы. Дочь ажды просто принуждает героя на пойти: она лишает его зрения и нижней части ног, уличив в том, что он хочет ее бросить. Такое явно враждебное отношение невесты к герою свойственно обычно невесте завоеванной [1. С. 277], мстящей за порабощение. Перед нами же случай совершенно другой: невеста, ушедшая с героем по своей воле, действует как вредитель, угрожающий наследственным браком. Такой брак не мог стать и не становится завершением сказки. Он — одно из испытаний на пути к браку «правильному», заключенному в финале.

Другие персонажи-«невесты» и персонажи-«помощницы» заметно отличаются от «дочерей». Они выходят замуж, будучи обманутыми героем, что-нибудь у них похитившим или привязавшим их волосы к дереву (*водянная* Л 41, *вила* Л 25, *самодива* Л 67). «Невесты» могут не только не стремиться к соединению с героем, но даже заставлять разыскивать себя (*пава* Л 25, СНП 1, 4). А если они и стремятся к замужеству, влюбляют в себя героя, помочь никакой ему не оказывают (*смок* Л 41) или начинают это делать только после замужества (*девушкаптица* Л 48, *жаба* Л 39, СНП 2, 3).

Имя персонажа, способ его называния не всегда служит критерием при отнесении этого персонажа к особой группе «родственников». В одном случае персонаж, называющийся просто «девушка», поступает как «дочь»: влюбляется в героя, находящегося на службе у ее матери, убегает с ним, совершая превращения, выходит за него замуж. В другом случае «мать девушка» ведет себя не как «вторичный» персонаж — напротив, с ней связаны те же мотивы, что и с аждай (имеется в виду аждай из сказки Л 41): она берет героя на службу, а после побега преследует его и дочь. Неслучайно, что эпитет «великая сила», которым она характеризуется, используется и при описании аждай («сила»). Возможно, «мать девушка» — некий известный мифологический персонаж (ажда?), просто не названный своим именем. Это объясняет то, почему именно мать, а не дочь ведет себя в сказке как «исходный» персонаж.

«Дочери» обладают и атрибутивным сходством. Они могут превращать людей в

разные предметы и существа и сами превращаться. Большей частью — это ведуны и провидицы. Дочь ажды и дочь дьявола владеют крылатыми конями. Дочери дива, алы и ажды — очень красивые девушки.

То, что за «дочерью» закрепились функции помощницы и невесты, по-видимому, имеет исторические корни. По верованиям одного из индейских племен Северной Америки мифический «помощник», имеющийся у каждой «благородной семьи», за исключением сыновей передается зятью через женитьбу на дочери [1. С. 169].

МАТЬ

«Мать» — независимо от того, какую роль в сюжете играет ее сын или дочь, — всегда помощница и снабдительница героя: матери Солнца, Месяца и Ветра (СНП 1, 10) заступаются за героя, когда их сыновья в гневе могут ее погубить, дарят ей волшебные предметы. Мать Солнца (СНП 2, 16) разными снадобьями возвращает умершую героиню к жизни, мать девушки-итициды (Л 48) помогает герою через животных добыть необходимые сведения, дает ему чудесное средство передвижения — «аждаи-кони».

Мать девушки-итициды и мать Солнца имеют общее и с наделенными «знанием» женскими персонажами старшего поколения (например, *вештицы* и *бабы*): у них, безусловно, одни мифологические корни. Их объединяет место обитания (гора), колдовская природа, умение вылечивать, воскрешать с помощью трав, для матери девушки-итициды и вештицы характерна власть над животными.

Однако после смерти сына мать может брать на себя его функции и, в частности, выступать как вредитель: мать ажды преследует героя, убежавшего с ее внучкой (Л 41).

ЖЕНА

За персонажем, который именуется «женой» какого-то мифологического существа — в нашем материале *дива* (Ч 21) и *псоглава* (Ч 27), — закрепилась функция помощницы героя. Она спасает от смерти человека (детей), попавшего в руки мужа-людоеда.

Литература

1. Propst B.J. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.

Список сокращений

Л — Српске народне приветске и предања из Лесковачке области // Српске етнографски зборник (далее — СЕЗБ). Београд, 1988. Књ. 94.

СНП 1 — Карапић В. Ст. Српске народне приветске. У Бечу, 1853.

СНП 2 — Карапић В. Ст. Српске народне приветске. У Бечу, 1870.

Ч 21 — Чайканович В. Српске народне приветске // СЕЗБ. Београд, 1927. Књ. 41.

Д. ДЖОКИЧ

Верования о демонологических существах в Поморавье

Культ природы занимает важное место в народной религии сербов. В тесной связи с развитым культом природы находится и богатая демонология. В религиозном сознании традиционного сербского общества вся природа населена демоническими существами, с которыми у людей возникли особые отношения. Почти нет сел, в которых не бытовало бы отчетливое представление о том, что на их земле, в определенном месте, собираются или обитают мифологические существа. Такие места считаются «нечистыми», их избегают, особенно в полночь, когда активность сверхъестественных существ усиливается и встреча человека с демонами может быть опасной и даже роковой.

В долине Моравы в районе Пожареваца и в Стиге, антропогеографических областях северо-восточной Сербии, существуют многочисленные верования, связанные с мифологическими существами. Некоторые из них известны повсеместно (*вилы, змай, черт*), а другие носят локальный характер (*недук, Баджа, Елини*).

Недук

Для жителей Стига характерна вера в недука, не распространенная в других областях Сербии. Недук — мифологическое существо в облике быка или теленка. Увидеть недука мог не всякий, но слышать его рев могли все. Считается, что увидеть недука может человек, родившийся во вторник. Те, кто его видел, чаще всего описывают его в виде пятнистого теленка без головы. Недук живет в стволах старых вязов или в подземных коридорах. Ночью он ходит по селу и ревет. Жители Стига верят, что недук живет в угодьях Доля в с. Братинац, Брестовик в с. Бары, Змаевац в с. Смолинац, откуда часто ходит в угодье Бача, расположеннное между селами Бар и Касидол. В с. Старый Костолац считалось, что недук живет в подземных коридорах угодья Град, где археологами были обнаружены остатки византийской крепости Виминакион.

Встреча с недуком была опасна, потому что его дыхание считалось смертоносным. Говорили, что всякий, кого коснется дыхание недука, лопнет. Плохим знаком было и увидеть его вдали, так как само егоявление приносило болезнь. Недука можно увидеть в полночь, при ярком свете луны, обычно

около дерева или на перекрестке. В Старом Костолаце рассказывают, что чаще всего он чешется о камень на перекрестке, поэтому жители села старались ночью около этого места не проходить. В некоторых селах считают, что рев недука предвещает смерть: пожилые люди видят в этом знак своей скорой кончины.

Деревья, в которых, в соответствии с верованиями, жил недук, были табуированы. Никто не имел права рубить их или осквернять, в противном случае он был бы наказан обитающим в дереве демоном. Старожилы с. Братинац рассказывают, что при рубке вязов в урочище Доля отломилась ветка и сломала руку дровосеку, так как он срубил дерево, в котором жил недук. В с. Барама мы записали рассказ о некоем Райке Милошевиче, продавшем из своего заказника вяз, в котором, как считалось, жил недук. Покупатель, Велimir Пантич, срубил вяз и пустил его на топливо на черепичном заводе. После этого недук каждую ночь ходил вокруг его дома и бросал в него камни, а продавца и покупателя преследовали разные несчастья.

Если принять во внимание, что недук — демоническое существо, приносящее болезнь и смерть, правомерно соотнести его имя со старославянским и русским словом *недуг* ‘болезнь’.

Змай

Змай (змей) — это демон, известный во всех областях Сербии¹. В долине Моравы в районе Пожареваца и в Стиге считается, что змай появляется из карпа, когда тому исполнится сорок лет. Тогда карп становится золотым и вылетает из Дуная. Чаще всего он обитает в стволах дубов или буков. Его представляют как раскаленное летящее тело, из которого сыпятся искры. Змай — не опасный демон, но и не тот, чьего появления ждут с нетерпением, так как он может вызвать засуху. Поэтому жители отдельных сел сообща прогоняли змаев со своей территории — жгли костры и сильно шумели. Таким же образом жители с. Батовац выгоняли змая, который жил в стволах дубов и буков в урочище Чайр.

Обитатели северного Стига верили, что змай живет в вязе в окрестностях с. Сирakov. Он часто перелетал с одного места на другое. Неделько Ивич из Касидола утверждает, что видел этого змая, когда он рано утром пролетал над урочищем Багремар. Он также слышал, что жители с. Чешлевы Бары подожгли

вяз, в котором находился змай, а его жир собрали, так как он считался целебным. По имени змая все угодья с. Смолинац получили название Змаевац. Жители Смолинаца рассказывают, что этот змай часто летал по ночам, и с него осипались золотые чешуйки.

В с. Четереж рассказывают, что можно наблюдать, как змай пролетают через урочище Кленяр.

Вилы

Представления о вилах вписываются в общую картину бытующих в нашем народе верований, связанных с этими существами². Вилы могут быть добрыми и злыми. Особенно опасно увидеть их, когда они танцуют коло. Поэтому мест, где, как считалось, собираются вилы, избегали. Вилы собирались в угодьях Змаевац в Смолинаце, Брестовик в Баране и в урочище Табановац в Живице. Урочище Табановац получило свое название потому, что каждую весну около дуба, где вилы танцевали коло, оставался круг примятой травы³.

Черт

В образе черта соединились различные представления, уходящие корнями в язычество, но под влиянием христианства преобладающим оказалось отношение к черту как олицетворению всего злого и негативного⁴. Чаще всего считается, что черт живет в недоступных, укромных местах. В с. Батуши верят, что черт сидит и играет под ивой в Рите — урочище, на месте которого раньше было болото, а потом там появился ивняк. У жителей с. Батуши есть поговорка: «Легко черту играть в Рите, пусть пойдет на Ярчеву между». Ярчева межа — урочище в Стиге, открытое, незащищенное пространство, опасное для черта.

Приказы

В долине Моравы в районе Пожареваца и в Стиге чаще всего с «нечистыми» местами связывают представления о неких сверхъестественных существах, называемых *приказы*. В основном они появляются ночью, около дороги, на переправах через реки и ручьи, на перекрестках. Увидеть их может только тот, кто родился во вторник. Будучи невидимыми, приказы останавливают коней, подкладывая что-нибудь под колеса телег. Иногда они принимают облик белого козленка. Чтобы они исчезли, необходимо перекреститься. Ин-

форманту Драгише Павловичу из с. Батуши дед рассказывал, как однажды, когда он переезжал по мосту Обршкий ручей, все четыре колеса остановились. Вдруг в телегу вскочил козленок. Дед сразу понял, что происходит, и приласкал его — тот сразу исчез, и кони понеслись через мост.

Жители с. Дрмно еще до археологических раскопок вели, что в уроцище Над Бабом находилось кладбище, где в полночь появлялись призраки. Рассказывают, как некий Живко Джорджевич, проходя там в полночь, видел козленка, после чего неделю проболел. Другой человек видел вдали коло (хоровод), а когда подошел поближе, оно исчезло. Археологические раскопки подтвердили местное предание о том, что здесь находилось кладбище, были найдены могилы позднего бронзового периода.

Призраки появлялись около Рамской дороги, рядом с «Шест Бретича», в окрестностях с. Бары, в угодье Враневца, у дороги на Велико Градиште в с. Маиловац, в угодье Конич в Симичеве и на Урвином Мосту в Четереже.

Елини

Интересное локальное поверье существует в с. Божевац. Там считают, что ранним утром в уроцище Саставци можно увидеть странных существ в больших шляпах, которые бегают и играют. Это Елини, совершенно безопасные. Их видели люди, когда несли на мельницу зерно и кукурузу, чтобы смолоть муку.

Баджа

Для некоторых шахтерских центров Сербии характерно представление о существовании подземного демона, защитника рудников⁵. Обитатели с. Старый Костолац верили, что защитник угольной шахты, которая работала в их селе до 60-х годов, — Баджа. Его представляли бородатым человечком с молотком в руке и кривой шапкой на голове. Считалось, что он появляется в брошенных коридорах и в местах скрещения штреков перед каким-нибудь несчастьем в шахте. О себе он давал знать стуком молотка в шахтерские окна. Согласно поверью, Баджа предсказывает смерть в шахте. В семьях погибших шахтеров говорят, что за пару дней до гибели они видели в руднике Баджу. Его образ взят как защитный знак подземных разработок и теплоэлектростанций в Костолаце.

По-видимому, вера в подземных шахтерских демонов-защитников пришла в Сербию с немецкими рудокопами в средние века⁶.

Примечания

¹ См.: Кулишин Ш., Петровић П.Ж., Пантелић Н. Српски митолошки речник (далее — СМР). Београд, 1970; Зечевић С. Митска биља српских предања. Београд, 1981; Бандић Д. Народна религија у 100 појмова. Београд, 1991; Чайкановић В. Стара српска религија и митологија. Сабрана дела из српске религије и митологије. Београд, 1994. Књ. 5.

² См.: СМР; Зечевић С. Указ. соч.; Ђорђевић Т. Вештица и вила у нашем верovanju и предању. Београд, 1989; Бандић Д. Указ. соч.; Чайкановић В. Указ. соч.

³ Табан (серб.) — ступня.

⁴ См.: СМР; Бандић Д. Указ. соч.; Чайкановић В. Указ. соч.

⁵ Самое известное поверье и легенда, записанная о демоне рудокопов, касается Серебряного царя в Кучайне (*Ђорђевић Т.* Наш народни живот. Београд, 1984. Књ. 3. С. 412—414). В. Чайканович считает, что Серебряный царь восходит к культу древнего сербского хтонического бога (*Чайкановић В.* Мит и религија у Срба. Београд, 1973. С. 364).

⁶ Филиповић Мил. С. Сребрни цар // Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд, 1993. Књ. 8. С. 93—95; Бандић Д. Указ. соч. С. 168—170.

Перевод с сербского Е.И. ЯКУШКИНОЙ

Д. АЙДАЧИЧ

Каковы пляски дьявольские?

Исследователь народной демонологии, этого важного звена архаической славянской духовной культуры, не может пройти мимо работы Н.И. Толстого «Каков облик дьявольский?» [1]. Опираясь на предложенный Н.И. Толстым метод выделения отличительных свойств и функций персонажей нечистой силы, попробуем рассмотреть различные типы плясок демонов «фольклорного происхождения» в русской, украинской и сербской литературе XIX в. В литературных текстах фольклорные образы демонов видоизменяются в соответствии с конкретным сюжетом, присущими писателю особенностями фантастики или аллегории. Танцы демонических существ, как и все их поведение, могут быть описаны через оппозицию «человеческое/нечеловеческое». Если танцы людей формализованы, стилизованы, подчинены определенным игровым моделям, то пляски демонов совершенно свободны. Человеческие танцы можно перечислить, им даны названия — по манере исполнения, по характерным фигурам, па, музыкальным элементам, а танец демонов может быть определен только как *јаволи* («дьявольский»), *вилински* («русланский») и т.п. Танцы людей могут быть не только групповыми, но и парными, одиночными, тогда как дьявольские пляски в народных преданиях и песнях всегда массовые; в их описаниях подчеркивается или подразумевается бешеный темп, «дикий» характер танца, неразрывная бесовская связь существ, пустившихся в пляску в хороводе, цепочек или веренице.

Известен фольклорный мотив состязания в танце или музыке между человеком и демоном. По восточнославянским преданиям, люди соревнуются в танце с русалками, по болгарским и сербским народным песням, — с «виласами» и «самодивами». На месте хоровода вил остается, по народным верованиям, помятая трава и белая pena. Считается, что человек не должен видеть, как танцуют вилы.

Помимо собственно рассказов о танцах демонов существуют и косвенные свидетельства об их круговых движениях. Кружение демонов, как пишет Н.И. Толстой в упомянутой выше работе, связывается с метеорологическими явлениями в природе, чаще всего — с вихрем. В этимологических реконструкциях южнославянское *вила* многие авторы, начиная с Гримма и Манихардта, а также и Шнейвайс, Геров, Маринов связывают с ветром.

Демонический характер танца в литературных текстах может быть выявлен сравнением с фольклорными описаниями танцев — мест, где они происходят, времени, типов танца и внешнего облика танцующих. В украинском и польском фольклоре, под влиянием западноевропейских верований о шабаше, появились истории о полетах ведьм на Лысую Гору. В рассказе «Киевские ведьмы» О. Сомова герой узнает, что его красавица-жена улетает через печную трубу. Решив следовать за ней, он обмазывается волшебной мазью и, валетев, попадает на сорище демонов в окрестностях Киева. Детальное и колоритное описание дьявольских плясок на Лысой Горе Сомова сопровождает собственными примечаниями, где излагает дополнительные сведения о народных танцах, которым подражают демоны.

Автор одновременно и «очеловечивает» пляски, и лишает их человеческих черт: «Тут вереница старых, сморщеных, как гриб, ведьм водила *јуравља*, приплясывая, стуча гоцки (Гоц-гоц! Чоканье ногой об ногу. — Прим. О. Сомова) сухими своими ногами, так что звон от костей раздавался кругом, и приневая таким голосом, что хоть уши зажмки. Далее долговязые лешие пускались вприсядку с карликами домовыми. В ином месте беззубые, дряхлые ведьмы, верхом на метлах, лопатах и ухватах, чинно и важко, как знатные паньи, танцевали польский с седыми, безобразными колдунами <...>. Молодые ведьмы с безумным, неистовым смехом и взвизгиванием, как пьяные бабы на *веселье*, плясали *горлицу* и *метелицу* с косматыми водяными, у которых образины на два пальца покрыты были тиной; резвые, шаловливые русалки носились в дудочке с упирьями, на которых и посмотреть было страшно» [2, 317]. Все танцы демонов быстрые, подвижные, сопровождаются притоптыванием и приседаниями. Танцы «*јуравља*», «*горлица*» и «*метелица*» исполняются парами, а «*дудочка*» — двумя женщинами и одним мужчиной; это дает автору возможность соединить персонажей в необычные пары и создать удачные гротескные картины. «Крик,

ДЕЯН АЙДАЧИЧ, магистр; Библиотека «Светозар Маркович» Белградского университета

гам, топот, возня, пронзительный скрип и свисты адских гудков и сопелок, пенье и визг чертят и ведьм — все это было буйно, дико, беспено; и со всем тем видно было, что сия страшная сволочь от души веселилась» [там же]. Среди знакомых лиц нонавший на шабаш Федор узнает юродивую, чье прозвище носит демонический призвук: «Дзыга» (*«Юла»*). Это же сравнение Сомов использует в описании пляски своей героини: «Катруся отхватывала казачка с племистым и кругорогим лепшим, который скалил зубы и подмигивал ей, а она усмехалась и вилась перед ним, как юла» [2, 318]. Очевидно, что автор в описании дикого веселья не случайно подчеркивает кружение.

В рассказе «Русалка» Сомов изображает танец русалок, которые дико веселятся в лесу в последний день зеленой недели (т.е. недели после Троицы), когда они выходят из воды: «...С гиканем и аукаем, быстро, как вихрь, помчалась через полину песчаная вереница молодых девушек» [3, 169].

В рассказах Н.В. Гоголя «Вечера на хуторе близ Диканьки» картины демонических плясок находим в первой части сборника. В странном рассказе церковного сторожа «Вечер пакануне Ивана Купала» демоны появляются после убийства ребенка Петром: «Безобразные чудища стаями скакали перед ним» [4, 47]. Русалки при лунном свете танцуют в хороводе вместе с ведьмой (глава «Уточленница» в рассказе «Майская ночь»). В «Пропавшей грамоте» читаем: «И все, сколько ни было их там, как хмельные, отплясывали какого-то чертовского тренака. Пыль подняли Боже упаси какую! Дрожь бы проняла крещеного человека при одном виде, как высоко скажало бесовское племя. На деда, несмотря на весь страх, смех напал, когда увидел, как черти с собачими мордами, на немецких ножках, вертя хвостами, увидались около ведьмы, будто парни около красных девушки; а музыканты тузили себя в щеки кулаками, словно в бубны и свистали носами, как в валторны» [4, 83—84].

В гоголевских «Вечерах» переплетаются фантастическая мотивация вхождения сверхъестественных существ в жизнь героя и реальная интерпретация действительности. Когда дед из рассказа «Заколдованное место» хочет затанцевать перед извозчиками, ноги у него цепенеют, а он проклинает: «А, шельмовский катана! Чтоб ты подавился гнилою дынею! Вот на старость наделал стыда какого!..» [4, 190]. В рассказе «Вий» демоническое начало выражено опосредованно в сцене одинокого и немого танца Хомы Брута пакануне роковой ночи, когда последний раз он должен просидеть всю ночь с убитой им ведьмой. Этую сцену комментирует Ю. Мани в книге о поэтике Н.В. Гоголя: «Танец у Гоголя по-своему обнаруживает отход от философии и поэтики карнавальной общности — с одной стороны, в направлении индивидуализации, отпадения от “общего танца”, в сторону индивидуального действия, которое по каким-либо причинам не может быть поддержано и разделено “зрителями”; с другой стороны — свойства вихревой увлеченности и цельности танца оказываются перенятыми носителями злой ирреальной силы» [5, 17].

Влияние Н.В. Гоголя очутимо в сборнике «Святочные вечера», который Николай Билевич под псевдонимом Купацкого посвятил Казаку Луганскому (Владимиру Даю).

В рассказе «Кум Петрович» герои, которые копают клад, спачала едят, а потом и плящут с дьяволами: «[Бес] хохочет себе, да на хвостик перед кумом пляшет и скакет. Кум глядел, глядел и говорит: “Екой бес! Виши ноги-то у тебя козы? взялся плясать, а смотри как ковыляешь?.. По-нашему вот так!” Да и пустился Петрович сам в присядку: “Ай-ну!”». Дед Денис Григорич в одноименном рассказе Билевича, чтобы получить дельги от дьявола, соглашается плясать на корточках: «Плясал дед, плясал до упаду — стало». Когда перекрестился, перед тем как вскочить на ноги, дьяволы исчезли, а он оказался в своем обычном окружении [6].

Возможности изображения бесовских плясок в драме как литературном тексте очень ограничены, однако их можно воспроизвести на сцене. В драмах с фантастическими или аллегорическими элементами В. Кюхельбекера (*«Иван, купецкий сын»*, *«Ижорский»*), Й. Поповича Стерии (*«Милеш Обилич»*), Й. Суботича (*«Ратовид и Илка»*), К. Тополи (*«Чары»*) «песни» демонов обычно не сопровождаются сценическими указаниями на исполнение танцев, однако не без оснований можно предположить, что режиссер бы их разработал. В пьесе Кюхельбекера *«Иван, купецкий сын»* ведьма вертится с дьяволом под звуки песни, которую они непрерывно поют. В пьесе В. Даля *«Ночь на распутье или Утро вечера мудрене»*, старая бывальщина в лицах, по которой Глинка хотел создать оперу, показаны вереницы веселящихся демонов.

В «Странном бале» В. Олипа популярная в XIX в. тема маскарада нередко раскрывает свои демонические черты. О галереи гротескных и фантастических масон один из героев говорит: «Я согласен... что все эти девицы и дамы очень милы; но отчего, любезнейший, у некоторых из них козлиные ножки, у других копытца, у третьих гусиные лапы?», а другой отвечает: «Это шалость молодости, игра воображения, — одним словом, маскарадная уточченность». А вот как изображается танец на этом балу: «Французская кардиря развилась во всей своей прелести; когда же она обратилась наконец в вакхический тампет, то все зашумело, захлопало, запрыгало: оркестр гремит, шпоры брянят, стук, хлопотня, топот — настоящая буря! — Генерал прыгает, хлонает в ладони, скачет, как сумасшедший; из окон, с улицы, кивают ему какие-то безобразные рожи; в глазах у него все летит, мчится... Глядь на стены — рамы пусты; смотрит — на пьедесталах нет статуй. Иаков II прыгает с Анною Бретанскую, Генрих IV скачет с пррабушкою хозяйки, Людовик XIV поймал Семирамиду, Аполлон Бельведерский пляшет в присядку с Царицю Савскою, Фельдмаршал Миних ударили тренака с Вернеро Медицийскою; — стены трясутся, стекла звенят, свечи чуть-чуть не гаснут, пол ходит ходуном... кутерьма да только, — точь-в-точь дьявольский шабаш!.. Но оркестр снова замолк — все пришло опять в прежний порядок» [7, 79—82]. Так изысканный танец превращается в вакханалию, а потом — в безумие, паноминающее шабаш.

В сербской литературе, как и в народных верованиях и фольклоре, место сбора демонов находится в «диком», труднодоступном для людей пространстве. Вук Караджич в своем Словаре описывает *врзинко коло* («хоровод вил») как сборище, на которое вилы и

дьяволы отводят учеников, студентов, читающих «какую-то особенную книгу». Й. Нович частично меняет это представление в сказке «Врзинко коло и золотой Алем-город», описывая «коло» как круглый стол, вокруг которого собираются алчные ученики. В поэме Й. Илича «Пастухи» несчастный любовник вовлеченный в танец вил. Связь героя с демоническими существами подтверждается при его последующих почтых появлениях на облаках, в хороводе вил. В стихотворении неизвестного поэта «Зло» хоровод водят демоны *Гвоздензубе* (*«Железные зубы»*), а в рассказе Й. Новича в заклинании демонов фигурирует *змајско коло* (*«змеиный хоровод»*).

В сербской литературе XIX в. представления о хороводе вил описаны на мифологические песни-сказания из сборника народных песен В. Караджича и С. Милутиновича. В поэзии Йована Йовановича Змая, Лазы Костича и других сборища демонов и места их плясок изображаются в традициях устного народного творчества. Оригинальный и на долгое время забытый сербский поэт Джордже Маркович Кодер был склонен к созданию собственных слов, выражений, как и собственной мифологии природы; его представления о вилах редко опирались на фольклорную традицию. Однако название мифологического персонажа *вилы* он сближает с глаголом *вилити, увилати* (*«заставлять, крутить»*), подобно тому как это делают немецкие этимологии. В поэме Кодера *«Роморанка»* (1862) танец также описывается словами со значением «кружения», «верчения», «круга», в частности *коловника*, которое автор объясняет как *врзино коло* [8, 21].

В описании полночного сборища вил во время цветения ясеница в поэме Й. Суботича «Врдинцкая башня» помимо сцен купания, расчесывания волос при свете месяца упоминается верование о том, что вила танцуют, пока не утомятся или пока незваный гость, схваченный вилами в круг, не испустит дух. Поверьте о ясенице как дереве вил известно из этнографических описаний; под этим деревом надо было оставлять угощение, чтобы избавиться от болезней, полученных от вил.

К сложному переплетению фольклорных представлений о демонах с литературной традицией русские и сербские писатели добавляют собственное видение и толкование народных мифологических персонажей. Продолжение Н.И. Толстого против излишнего разделения этих традиций следует иметь в виду и при дальнейшем рассмотрении этого и других микромотивов фольклорного прохождения в славянских литературах.

Литература

1. Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнографии. М., 1995. С. 250—269.
2. Русская романтическая повесть. М., 1980.
3. Русская романтическая повесть (первая треть XIX века). М., 1983.
4. Гоголь Н.В. Собрание сочинений в 9-ти томах. М., 1994. Т. 1/2.
5. Мани Ю. Позитика Гоголя. М., 1988.
6. Билевич Н.И. Святочные вечера, или Рассказы моей тетушки. М., 1839.
7. Олип В. Рассказы на станции. СПб., 1839.
8. Кодер Ђ.М. Роморанка. Нови Сад, 1862.

Перевод с сербского
А.А. ПЛОТНИКОВОЙ

В статье приводятся несколько заговоров из сербского края Белица в Поморавье, записанных автором в 1987 и 1989 г. во время этнографических экспедиций.

В селах сербского Поморавья заговоры сохраняются до наших дней. В любом селе можно найти женщину, знающую по несколько заговоров. Чаще всего заговаривают детей от слеза, от испуга, от плача. Реже встречаются знахарки «широкого профиля», к которым обращаются и взрослые со своими медицинскими или бытовыми проблемами. Такой была, например, Радмила Михайлович, 1922 г.р. из села Драгоцвет, которая научилась заговорам от своей бабки Миленки Михайлович из Бечича. Поскольку она учились заговаривать после свадьбы (т.е. не «запечата» свое умение заговаривать), ей нужно было в Юрьев день пойти на место, где растет красная верба, взяться за деревья прутков таковой вербы и сказать: «Пусть примется заговор, как красная вербочка». Затем надо было провести рукой по пруткам снизу вверх. По ее словам, каждый год на Юрьев день она выходила до восхода солнца на луг и, увидев улитку, прикасалась к ее рожкам средним пальцем левой руки (*лишк*), а когда улитка втягивала рожки, она брала ее в руки и несла домой, перекладывая из руки в руку, чтобы она снова не выпустила рожки. Потом она клала улитку на очаг, запекала ее («чтобы она была сухой, как орех») и завязывала в тряпочку. Этой улиткой она целый год заговаривала гнойные раны и опухоли на теле: «Как улитка гибнет, так и то пусть сгинет». Чтобы заговаривать болезни живота (так наз. *вий*), она должна была раз в году перед заговариванием настучать пяткой правой ноги на голову змею, опираясь на налку. Для этого заговора нужно было также набрать сухих листьев (*шишки*), насыпанных вихрем. Она клала их в чашку с водой и давала больному пить эту воду. Заговаривая, она пользовалась еще «мертвецкой костью» (у нее была челость покойника), левой частью нижней челости рождественского поросенка, гребнем, которым расчесывали покойника во время обмывания, веночком из купальских трав и др. Все эти орудия лечения находились в коробке, которую она хранила в шкафу современно обставленного дома. Она была готова раскрыть все тайны заговоривания и даже пронесла мне на ухо один заговор от слеза, состоящий сплошь из не пристойных слов.

Заговоры сербского Поморавья относятся к типу заговоров центрально-балканского культурного пояса и имеют много общего с заговорной традицией восточной и южной Сербии, Болгарии и Македонии¹. Несколько примеров такого рода на более широкой территории записал в период между двумя войнами Петр Момирович². Стоит указать и на две работы о заговорах соседних областей Левач и Темнич, опубликованные в начале века. Их авторы — учите-

ль ЮБИНКО РАДЕНКОВИЧ, профессор;

Ин-т балканистики Сербской Академии наук (Белград)

Л. РАДЕНКОВИЧ

ЗАГОВОРЫ СЕРБСКОГО ПОМОРАВЬЯ

ля Станое Миятович³ и Тодор Бушетич⁴ — известны своими целями трудами о народной жизни сербов в этих областях.

Заговор от страха (испуга) (№ 1) известен в варианте из Левча по записи Т. Бушетича: «Сунце заје за гору: / иск веже загорка загорчице, / сунце засунчице, / страва стравчице» (Солнце зайдет за гору: пусть загорка связает загорушки, солнце — засолнушки, страх — страхишки)⁵.

Заговор от плача (№ 2) — вариант широкого круга заговорных текстов, известных и в других областях Сербии, так же как и у других славянских народов. Об этом документированно писали Т.А. Агапкина и А.Л. Топорков⁶. Одна из версий этого заговора из крушевашского Поморавья гласит: «Онде Ива сина жени, / сина жени Агатона / па ми зове (имя детета) / на свадбу, / а я му не дам, / но му дајем / лътицу, / ватрицу, / плач и колач» (Там Ива сына женит, сына женит Агафона и зовет на свадьбу мою/ моего [имя ребенка], а я ему не дам, я даю ему лютый перец, чеснок, огонь, плач и колач)⁷.

Заговор от лишая (№ 3) построен на параллелизме: пораженная лишаем кожа уподобляется вспаханной ниве; на эту «ниву» сеют пепел; как пепел не может взойти, так и лишай не сможет распространяться по коже. Семантику текста поясняют ритуальные действия, которыми сопровождается заговор: знахарка слюной и пеплом может пораженный участок кожи. Варианты этого короткого заговора записывались кроме Сербии также в Боснии, Хорватии, Черногории, Македонии с конца прошлого века и вплоть до наших дней: «Лишай њива, пеп'о сјеме, / пепо лишај затра» (Лишай — поле, пепел — семя, пепел лишай уничтожил)⁸; «Лишай поље, / пеп'о сјеме, / сјеме њиву затрло» (Лишай — поле, пепел — семя, семя ниву уничтожило)⁹; «Лишай њива и пепео симе, / симе на њиву, / ќива погине» (Лишай — нива, а пепел — семя; семя на ниву, нива погибнет)¹⁰; «Лишай ќива, / пепео сјеме, / сјеме ќиву истражило» (Лишай — нива, пепел — семя, семя ниву истребило)¹¹; «Била ќива црно симе, / мудар онај који сије, / свети Илија проси сио / а Вид ишо па обишио / а ја доши па просую» (Белая нива, черное семя; сеятель мудр; святой Илья проси сеял, св. Вид шел, обонял, а я пришел и посеял)¹²; «Лишай ќива, / пауль семе. / Семе ќиву затрло» (Лишай — нива,

горстка семян; семя ниву погубило)¹³; «Њива семе изгубила / пепел лицу изгубил» (На ниве семя погибло, пепел лицу изгубил)¹⁴; «Лишай ќива, / пувор семе. / Семе ќиву затрло» (Лишай — нива, пепел — семя, семя ниву уничтожило)¹⁵; «Лишай ќиво, / саг те видо и више те не видо» (Лишай — нива, я видел тебя и больше не увижу)¹⁶; «Лише пипилише, / Чавутин утиде на уране; / семе му е пепел, / уд лише ништо да не остане. / Дуна ветар и гу уднесе!» (Лишай — пепелище, на заре придет еврей, у него семя — пепел, от лишая ничего не останется. Дунет ветер и унесет его)¹⁷. Тот же мотив звучит в одном словацком заговоре от той же болезни: «Ľsol Lišaj orali a Popil sijati, / Lišajove zahynulo, Popelove s'a zrodilo! Tfū! Tfū! Tfū!» (Шел Лиша пахать, а Пепел сеять. У Лиши все пропало, а у Пепла уродилось. Тыфу, тыфу, тыфу!)¹⁸.

В концовке заговора от плача (№ 5) болезнь отсылается на «пустую гору» (пустынную лесистую гору) под названием *Лелей-гора*. Это типично место изгнания нечистой силы у балканских славян. У веславянских народов — греков, румын, албанцев, нечистую силу также изгоняют на «пустую гору»¹⁹.

Заговоры от слеза (№ 7) с мотивом противоборства *урока* и *урочицы* известны у сербов и болгар в различных вариантах.

1. От страха (испуга)

Стадо на све траве
и погледа па све стране,
где гора горчиће веже,
где вила вилчиће веже,
где страва стравчиће веже.
Ој сестрице, ој стравице,
одвежи ову страву од мене,
одведи је у гору зелену,
у воду студену.

Встала я па все травы
и поглядела во все стороны,
где гора горушки вяжет,
где вила вилушки вяжет,
где страх страхушки вяжет.
Ой, сестрица, ой, стравица,
отважи этот страх от меня,
отведи его на гору зеленую,
на воду студенную.

Знахарка становится на траву, складывает руки на груди, смотрит на заходящее солнце и читает заговор. Повторяет его три раза и каждый раз делает один шаг вперед. Записано в 1987 г. от Воинки Димитриевич из с. Драгоцвет (урожденной Слович из Слатины близ Рековца).

2. От плача

Под оно дрво седи вила — жени сина,
па зове моје дете на деверство.
Ја не праћам моје дете на деверство,
но праћам плач и овај колач
и ову ватру и овај бели лука.

Под тем деревом сидит вила —
она сына женит,

зовет мое дитя в шафера.

Я не дитя свое в шафера отправляю,
я плач отправляю и этот калач,
и этот огонь, и этот чеснок.

Знахарка набирает в рот воды, на этой воде замешивает на ладони лепешку из пшеничной муки и запекает ее на очаге. Потом берет ребенка, три зажженные веточки, головку чеснока и молча выходит из дома, становясь лицом к заходящему солнцу. Направляет свой взгляд на какое-нибудь одинокое дерево и начинает заговор. После этого бросает лепешку, ветки и чеснок по направлению к дереву и возвращается с ребенком в дом.

3. От лишая

Лиша семе,
семе лиша.
Семе ниву затре.

Лишай — семя,
Семя — лишай.
Семя ниву уничтожит.

Знахарка берет «мертвецкую» иглу (которой шили могильный флаг) и, обводя трижды вокруг лишая, трижды читает заговор. Записано в 1987 г. от Радмилы Михайлович, 1922 г.р., с. Драгоцвет.

4. От килы

Попла три девет старца,
понела три девет клина.

Клинови се поломише,
старци се погубиши.

Несташе ки магла по малу,
ки роса по траву.

Липа и леска и (х) листом покрила,
врба и (х) росом поросила.

Несташе ко магла по малу,
ки роса по траву.

Шли тридевять старцев,
несли тридевять кольев (кил).
Колья (килы) поломались,
старцы потерялись.

Ичезли, как туман с улицы,
как роса с травы.

Липа и орешник их листьями укрыли,
верба их росой оросила.

Ичезли, как туман с улицы,
как роса с травы.

Заговором лечат отек мопонки у детей. Приносят «текущую» воду (из реки или источника) и наливают ее в корыто. Знахарка связывает два клина от телеги (от ярма и от задних колес), три ветки — вербы, липы и орешника, кухонный нож и базилик и все это держит в руке, пока произносит заговор и купает ребенка в корыте. Кончив заговаривать, она дует на ребенка с головы до ног. Так она делает девять раз трижды в течение недели (во вторник, в пятницу и снова во вторник). Все это время у ребенка под подушкой должны лежать упомянутые связанные предметы, и он на них спит. Прочитав заговор последний раз, всю вязанку бросают в огонь и сжигают.

5. От плача

Не сија месечина,
него сија варница од повије!
Да лакне детету од плач, од болест!
Нека иде болест у Лелеј гору,
где ништа нема,
где врабац не пиши,
где овца не блаји,
крава не риче,
коњ не пришти,
свиња не цичи,
човек не говори.
Усту, ту ти место није!

Не месац светит,
светит искра от пруга!
Пусть отпустит ребенка плач и болезни!
Пусть идет болезнь на Лелеј-гору,
где ничего нет,
где воробей не чирикает,
где овца не блеет,
корова не мычит,
коњ не ржет,
свиња не хрюкает,
человек не говорит.
Стой, тебе здесь не место!

Знахарка вынимает прутья из трех за- боров, принадлежащих лицам с «останавливающими» именами — Стана, Станое, Станко и т.п. Вечером мать выносит ребенка на порог дома, а знахарка поджигает прутья и произносит заговор. Записано в 1989 г. от Душанки Алексич 1926 г.р., с. Доне Штипле.

6. От «издата» (боли в животе)

Ој издате, по Богу ти брате,
кој те прати, ти се њему врати!
Свети Луко, божји слуга,
узни црвен појас па се опаши,
па ти иди Белу мору и Црну мору,
тамо има лепе воде и дубине.
Усту, шта си да си! Натраг!

Ой, издат, по Богу брат,
кто тебя послал, к тому вернись!
Святой Лука, Божий слуга,
возьми красный пояс и повяжи,
и иди к Белому морю и Черному морю,
там и вода, и глубина.
Стой, что тебе надо! Назад!

Этим заговором лечат скот от вздутия живота. Знахарка держит в руке траву *издаткињу* (*Hypericum perforatum*, *Hypericum gummiferum*) и после произнесения заговора дает ее скотине съесть. Записано в 1989 г. в с. Доне Штипле от Радмилы Филипович (1910 г.р.), обучившейся заговору у своей бабки Елицы в с. Деоница.

7. От урока (сглаза)

Урок над пут,
урочица под пут.
Рже 'рок на 'рочицу
и уроци се растурише.

Урок сверху,
урочица снизу.
Заржал урок на уроцицу
и уроки разбежались.

Знахарка плюет на палец и этим пальцем трет ребенку лоб, произнося заговор. Заговор выучил от своей бабки-знахарки Ездимир Здравкович (1913 г.р.), с. Доне Штипле. Запись 1989 г.

8. От градовой тучи

Теби зелено,
мени зрело!

Тебе зеленое,
мне зрелое!

Когда появляется градовая туча, знахарка выходит на порог дома с хлебом в руках. Произнося заговор, она бросает по кусочку хлеба в сторону тучи. Записано в 1989 г. в с. Доне Штипле от Гвоздены Стеванович, переселившейся из с. Врановец.

Примечания

¹ Раденковић Ј. Народна бајана код Јужних Словена. Београд, 1996. С. 242—243.

² Момировић П. Бајање у нашем народу // Гласник Етнографског музеја у Београду (далее — ГЕМБ). Београд, 1938. Књ. 13. С. 76—85; его же. Неколика бајана из Поморавља // Зборник Етнографског музеја у Београду, 1901—1951. Београд, 1953. С. 255—260.

³ Мијатовић С.М. Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темину // Српски етнографски зборник (далее — СЕЗБ). Београд, 1909. Књ. 13. С. 260—381.

⁴ Булетић Т.М. Народна медицина Срба сељака у Левчу // СЕЗБ. Београд, 1911. Књ. 17. С. 531—587.

⁵ Раденковић Ј. Народне басне и бајана. Ниш—Приштина—Крагујевац, 1982. С. 317.

⁶ Алаткић Т.А. Топорков А.Л. К реконструкции праславянских заговоров // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Л., 1990. С. 67—75.

⁷ Лазаревић В. Народне умотворине из крушевачког Поморавља (записи из Беле Воде) // Расковник. Београд, 1984. Књ. II. С. 42—43.

⁸ Кордунаш М.Б. Низ српских народних празнованица из Горње крајине // Босанска вила. 1896. Књ. II. С. 292.

⁹ Кордунаш М.Б. Из народне медицине са огулинског Кордуна // ГЕМБ. Београд, 1940. Књ. 15. С. 52.

¹⁰ Lovretić J. Otok. Народни живот и обичаји // Zbornik за народни живот и обичаје Јуžnih Slavena (далее — ЗНŽО). Zagreb, 1902. Књ. 7. С. 157

¹¹ Влаховић В. Ватра у гатању и верованju // Записи. Четиње, 1928. Књ. 3. С. 95.

¹² Драгићевић Т. Народни лијекови // Гласник Земаљског музеја Босне и Херцеговине. Сарајево, 1909. Књ. 21. С. 475.

¹³ Вуковић В. Бајање у нашем народу // ГЕМБ. Београд, 1938. Књ. 13. С. 76.

¹⁴ Рајковић Ј. Бајаљице // Развитак. Зајечар, 1975. Књ. 15. С. 65.

¹⁵ Радуловић И. Из народне медицине у окolini Крагујевца // ГЕМБ. Београд, 1935. Књ. 10. С. 91.

¹⁶ Barjaktarović M. Janjevo // ZNŽO. Zagreb, 1971. Књ. 45. С. 53.

¹⁷ Тапонић С. Српски народни обичаји у Ђевђелијској кази // СЕЗБ. Београд, 1927. Књ. 40. С. 124.

¹⁸ Mušinka M. Zdravotní povery v nektorých severozápadných obciach Bardejovského okresu // Nové obzory. Košice, 1962. № 4. С. 329—330.

¹⁹ Раденковић Ј. Символика света у народној магии Лужних Словена. Ниш, 1996. С. 47—79.

Перевод с сербского С.М. ТОЛСТОЙ

А.Г. БУЕНОК

ЗАГОВОР:

КОММЕНТАРИЙ
ИСПОЛНИТЕЛЯ

ОТ РЕДАКЦИИ. Это первая публикация А.Г. Буенок, подготовленная по материалам доклада, прочитанного автором на конференции молодых фольклористов «Горковенковские чтения» в Институте истории искусств (Санкт-Петербург). Присутствовавший на конференции Б.Н. Путилов заинтересовался темой А.Г. Буенок и предложил ей написать статью.

Обычно термин «реальный комментарий» понимается как внешняя (по отношению к исполнителю) реконструкция историко-литературного контекста того или иного произведения.

Публикуя три заговора, мы хотели бы обратить внимание на комментарии самих информаторов-знахарей, работа с которыми велась в течение трех последних лет в Любятинском р-не Новгородской обл. (б. Тихвинский уезд).

Во-первых, особенность ситуации толкования заключается в том, что информатор не осознает себя в роли исполнителя и толкователя одновременно. Для нас его тексты — уникальная информация, для него — самодостаточное знание, не нуждающееся в раскрытии с помощью вопросов типа: «А почему так?», «А что это значит?» Ответы на них, по наблюдениям многих исследователей, иногда создают неожиданное напряжение. Если оно порождается затруднением при попытке объяснить текст, то его уже можно считать своего рода комментарием (так сказать, «нулевой формой»).

Во-вторых, иногда знахари поражают нас полнотой сообщаемой информации. Можно вспомнить их постоянное стремление указывать исследователю на то, что знахарская практика — это «божье дело... Это мое Богом дано. Родилась я 21 сентября в день Рожества Богородицы... Она мне помогает» (Тихвинский Архив (далее — ТА), 1996 г.). Отметим, что заговоры с упоминанием имен святых поясняются с большей свободой (это еще один момент комментирования текста самим исполнителем).

В третьем случае автокомментария информатор пытается убедить нас, что заговор не присутствует в сегодняшней актуальной практике.

Вообще при собирании заговоров и при работе с информаторами-знахарями полученная информация в большинстве случаев остается неполной, запись ведется вне ситуативного контекста, вне конкретного ло-

куса, только в вербальной плоскости. Однако ситуативная привязка или отсылка к личной практике, к случаю, произошедшему с кем-то, присутствует всегда. Именно здесь может появиться отсылка к прошлому:

— А когда так говорили?.. До войны говорили?

— И до войны тоже и раньше...

[После чего последовал заговор на воду:]

— Андрей Святой,
Дай мне брод,
Чтоб не знать напасти,
Не попасть черту в пасть,
Чтоб быть святым —
К руке родной —
Не плакать родным,
Омута не знать,
Ямы не видать,



Клавдия Ильинична Николаева (справа) и А.Г. Буенок. Новгородская обл., пос. Неболчи. 1996 г. Фото В.В. Головина

По косе идти.
К матери веди,
Поставит тебе она
Ведро крутизна,
Ведро росицы
И холстицы мерицу.

Прости меня, коль
Сказал не за себя.

«Так говорил правильный ребенок, когда шел в речку» (ТА, 1996 г.).

— Апостол Андрюша,
Возьми мою душу,
Не бери мое тело,
Оставь его мамке.

«Это говорили неправильные дети» (ТА, 1995 г.).

Возникает вопрос: нарушает ли информатор магические этикетные нормы в ситуации изложения заговора фольклористу? На первый взгляд — да (открыто демонстрируется тайное знание). Но попробуем подойти к этой проблеме с позиции самого знахarya.

С одной стороны, человек, которого он посвящает в сакральную информацию (собиратель), посвященным не является, ведь посвящение связано с передачей знания по наследству или избранному, со сменой одного состояния другим. Собиратель получает текст заговора как «нейтральную» информацию, а не как сакральное знание, поэтому не случайны такие комментарии: «Одного только я тебе не сказала, но если подумаешь, то додумаешься...» (ТА, 1995 г.).

С другой стороны, невозможность широко использовать на практике сакральное знание у самого исполнителя создает ощущение некоторой «отягощенности» магической информацией. В определенные моменты (правда, такое состояние длится совсем недолго) можно услышать слова: «Может быть, это тебе в твоей науке пригодится. Для чего мне все это? Зачем?» (ТА, 1996 г.). На наш взгляд, односторонне видеть здесь лишь проявление процесса десакрализации магического знания.

Существенно и то, что в «рассказываниях» бабушек-знахарок чувствуется определенная недоговоренность: все-таки ситуа-

АНАСТАСИЯ ГЕННАДИЕВНА БУЕНОК, студентка; Академия культуры (Санкт-Петербург)

ция записи является искусственной, и таким образом происходит передача «мертвого текста», вне его нормального функционирования.

Приведем пример из работы над записью заговора на купание, который должна произносить мать, когда ее ребенок входит в воду:

На Реке-Реченьке
Дева Омутовая
Мыла ножки белые,
Плечико красное,
Рожь яреная,
Заливало лицо белое.
Речка-Реченька,
Пусть же мои деточки
Воду не замутят,
Рожь не нарушат,
О Деве помнят.
Речка-Реченька,
Верни домой деточек,
Дам тебе холстину
Полный омутин
(ТА, 1995 г.).

Вопросы «А почему именно рожь? И почему здесь холстина?» вызвали неоднозначное удивление информатора, после чего последовал комментарий, раскрывающий тривиальную для носителя традиции (но не очень приятную для собирателя) символику образов: «Рожь — кормилица, без нее никто не может жить, а в речке нужно жить. Рожь сажали по берегам рек, так как реки разливались. Холстина — самое дорогое, что у женщины было. Первый — кузнец на деревне, вторая — ткачиха» (ТА, 1995 г.). Через несколько дней мы попытались вернуться к этому тексту, но информатор ничего не смог добавить к этому — при всем его очевидном желании.

Проблема «свертывания» и «развертывания» фольклорного сознания возникает у самого носителя. Так в контексте комментария проявляются попытки исполнителя высказать свое понимание функционирования заговора. Его действие в понимании захаря — своего рода чудо, информатор пытается осознать и описать это явление. Вот текст, где захарка К.И. Николаева, 64 лет (пос. Неболчи), дает свое толкование таким явлениям, как «событие» и «чудо»: «Старинное — это все событие... А событие — это, знаешь, такая бывает, что вот себе внушишь что-нибудь и начинаешь это смотреть. Хотя бы, напримерно, русалки. Это свое мнение. Видишь, сама внушишь, сама и думаешь о нем, так и думаешь. Это событие. Бывает так, что идешь. Вот задумавши или что-нибудь... А вот говорит, что вот там-то в лесу-то что-то там

есть. Вот один раз мы за грибами ходили, вот тоже чудо было...» (ТА, 1996 г.).

До настоящего момента мы приводили лишь довольно редкие тексты-обереги, а теперь хотели бы обратиться к более распространенному типу заговора, который можно встретить в любом сборнике. Нас привлек комментарий (выделен курсивом), данный к этому тексту в ходе записи самим информатором-захарем.

Заговор от «стамелита» (гнойной опухоли ног):

Встану раба Божья,
Пойду перекрестясь
Из дверей в двери,
Из ворот в ворота
В чисто поле.
В чистом поле,
Во зеленых лугах
Стоит мать
Пресвятая Богородица.
В одной руки — шелкова митра,
В другой — шелкова трава.
Она вспахивает,
Она оммахивает:
Все хворости,
Все болести,
Все осуды,
Все призоры,
Все доспешки и уговоры.
Это уж обязательно, а потом:
От двенадцати болестей,
От двенадцати хворостей,
От волоса,
От волоса белого,
От волоса серого,
От волоса гнойного,
От волоса кровяного,
От волоса костяного.
Не я помогаю,
А помогает сама мать
Пресвятая Богородица
(ТА, 1996 г.).

Вообще традиционные тексты — заговоры от золотухи, от полусонницы, от призора и т.п. — состоят из двух частей: устойчивой формулы-зачина, переходящей из одного заговора в другой, и ситуативно-тематической части (в зависимости от болезни), что осознается и традицией (*«Это уж обязательно, а потом...»*). Подобная ремарка сопровождала почти каждый текст заговора, который произносила бабушка-захарка.

Таковы наши наблюдения, демонстрирующие некоторые аспекты отношения захаря к своему собственному магическому знанию, что обнаруживается при анализе разных форм авторкомментария исполнителя.

Д. ЗЛАТКОВИЧ

ПРИГЛАШЕНИЕ ГЕРМАНА НА РОЖДЕСТВЕНСКИЙ УЖИН

(к изучению обычая)

Среди разнообразных этнографических и диалектных материалов, которые я больше трех десятилетий собираю на территории Пиротского края, немало сведений о Германе. Больше всего их из округа Пирота, несколько меньше из округа Бабушница и значительно меньше из округов Димитровградского и Белой Паланки. Вопросник, которым я пользовался в поле, содержит десяток основных вопросов, относящихся к приглашению Германа на рождественский ужин, к обрядам дня св. Германа и родственных праздников, к отгону градовых туч и к представленности Германа в ономастике (топонимы, фамилии, прозвища), фразеологии и фольклорных текстах. Все эти вопросы предлагаются информатору, если у него хватает времени и терпения и если обстоятельства позволяют это сделать. Если же ситуация неблагоприятна, то приходится ограничиваться одним или двумя главными вопросами, чаще всего ради проверки ранее полученных сведений. Ответы обычно записываются от руки, реже на магнитофон¹.

Из записанных примеров о Германе около тридцати опубликовано в книге «Фразеология страха и надежды в пиротском говоре»².

Отмечен лишь один микротопоним *Церман* — в окрестностях села Рагодеш, а в селах Градашница, Расница и Костур зафиксировано прозвище *Церман*. Герман упоминается всего в одном сравнении. О том, кто бьет, ударяет с большой силой, немилосердно, говорят, что он «бьет, как святой Илья» или «бьет, как гром», «бьет, как град», но иногда можно услышать, притом на всей этой территории, выражение «бьет, как Герман» в том же самом значении. Есть отдельные проклятия, адресуемые тем, кто не соблюдает дня св. Германа и родственных ему праздников. В других названиях, выражениях и фольклорных произведениях Герман не упоминается.

Что касается обрядов и обычая, то Герман присутствует только в трех из них: его приглашают 6 января на рождественский ужин, ему посвящен день 25 мая и, наконец, к нему обращаются с мольбами, проклятиями или зак-

липаниями, когда нужно отогнать градовую тучу. При этом его зовут: *Цёргане* (*Чёрмане*, *Бёрмане*), *Антоне*, *Лáзо*, *Облаче*, *Врли прáзниче*, *Свети-Спáсовдане*, *Бóже*. Приглашая его на рождественский ужин, один или два раза выкрикивают его основное имя и иногда еще одно имя или эпитет, а при отгоне градовой тучи используется в зависимости от сельской традиции весь ряд эпитетов при основном имени или даже без него.

О Германе говорят, что он «недоброе облако (туча)», а изредка, что он «водит недобро облако, чтобы погубить урожай» и делает это потому, что наступило массовое нарушение моральных норм — девушка родила ребенка, или кто-то сдвинул с места могильный крест, или вытащил кости из могилы и все это бросил, или совершило сие какое-нибудь святотатство. Никогда о нем не говорят как об антропоморфном святом, хотя в одном случае, записанном в селе Нашушкивица, сказано, что у него есть крылья.

Приглашение на рождественский ужин

В Сочельник собираются все домочадцы (*ижны*). Приходят из загона, с мельницы, возвращаются ушедшие на заработки, и даже «из Америки кто может, тоже приедет». В этот день не бывает гостей, посторонних, кроме слуг, которые в таком случае тоже включаются в *ижны*. И вот в этот узкий круг лиц, на этот ужин с обильным угощением и всякими лакомствами приглашается особый гость, от которого зависит благополучие всего начинаящегося года — и здоровье семьи, и благополучие скота, и урожай, т.е. судьба всего дома и домочадцев.

Расстиляется солома на полу избы или комнаты, а сверху длинные полотняные скатерти, *месáлы*. Затем ставят все необходимое для ужина и совершают прочие приготовления, чтобы во время ужина не вставать. И вот, когда все уже готово, старший мужчина в семье или же хозяин, реже хозяйка, бабка или еще кто-нибудь выносит *круг* — круглую доску с ручкой, реже *тепсию* (круглый противень) или даже перевернутый ножками вверх трапециевидный столик (*паралю*) — со всем угощением для особого гостя. Вместе с хозяином иногда выходит ребенок, реже несколько детей. Обычно это мальчик, любимец и наследник. Остальные же дети слушают или наблюдают из окна, толкуются у дверей, чтобы увидеть, что происходит, и узнать, придет ли приглашаемый на ужин.

С кругом чаще всего становятся тут же за порогом, и двери дома обычно остаются закрытыми. Реже его относят дальше от порога, во двор или *на-трý* — на то место, где рубят дрова. В селах Бе-

рин Извор и Нашушкивица хозяин сначала поворачивается к востоку, а в других селах этого не соблюдают. На круге обязательно бывает пита из кислой капусты (*зéльник*) или из тыквы (*ти́квенник*) или обе питы по половине. Кроме того обычно бывает *чесница* — хлеб, называемый также *кравáччето*, *кравајчé с паруту*. В большинстве сел выносят одно или более блюд, приготовленных для ужина. Почти всегда выносят зажженную свечу и чашу вина или чашу вина и чашу ракии, реже лишь чашу ракии. В некоторых селах «ради благополучия скота» выносят кусок вареной тыквы. Изредка вместе с кругом выносят сошник с углами от бадняка. А в Славинье столик переворачивается вверх ножками и на его обратной стороне ставится свеча, еда, питье и прочие угощения; столиком (как и кругом) покачивают три раза и произносят приглашение.

Помахивая кругом (круг *нýшне се*, *сýне се*, *просуне се*), одновременно трижды зовут на ужин необычного гостя принятой в данном доме или чаще в данном селе формулой. В зависимости от традиции края, села или семьи гостем бывает или Герман, или представитель хищных животных, или Богородица. Изредка приглашают сразу двух гостей (например Германа и Богородицу, Германа и животное, Богородицу и животное), еще реже зовут сразу трех гостей. Иногда хозяин обращается к звездам и небу, прося о том, чтобы уродились тыквы (Орля, Паеж) или чтобы небо было облачным, что считается предзнаменованием урожайного года (Бела). В редких случаях гостя приглашают одной краткой фразой, сопровождающей каждый взмах круга: «Вот тебе, Герман, капустный пирог», «Вот тебе, медведь, вино», «Медведь, волк, идемте ужинать», «Приходи, Богородица, на ужин». Обычно же это бывает длинное, сложное предложение, а передко и два.

Когда приглашают Германа, а именно он нас интересует, сначала говорят «иди, приходи» (*айде, айде дооди, яёла*), затем один или два раза произносится имя Германа с эпитетами или без них (*Цёргане*; *Цёргане*, *Цёргане*; *Чёрмане Антоне*; *Чёрмане Лáзо*; *Цёргане облаче*; *Цёргане брмане*; *Цёргане, врли прáзниче*), имя может и предшествовать приглашению. Иногда при этом добавляют: «где бы ты ни был» (*кудé-си, да-си; дí-си да-си, да дојдеш*), а затем уточняют: «к нам, в наш дом» (*у нас, у изжу*), «на обильный ужин» (*са је сýта вечéra; на голéму вечéру*), «именно сейчас» (*са дојди; са дооди*), «чтобы мы вместе поужинали» (*да вечéрамо заједно; да вечéрамо и пíјемо; да једёш зéльник; да ти дадёмо ти́квенник*), «а летом не приходи» (*преко лето да се не видимо; лётосће очи да ти не видимо; да те не чїјемо и не видимо лётоска; а лётоска*

*ни-стрéв ни-стáн да ти не видимо; а лётоска да те не видимо и не чїјемо) и «весь год не приходи» (*и за сýту гóдину да се не видимо више; са да те видимо па више нýкад да ти не видимо*) «на поля, на луга, в поле» (*да не доодиш лётоска на голéму нýву; немој ни доодиш лётос на нýву и ливаду; у поље немој да ми доодиш; лётоска да ти нёма да не кља град*), «не пугай нас и наших детей» (*немој лётос да доодиш дечу да ми плашиш; а лётос да не трéскаш нади-нас*), «лучше возьми нас под свое крыло и защити нас от непогоды» (*да ни закрýши под дёсно крило; Нашушкивица*).*

Чаще всего гостя зовут не в дом, а предлагают ему ужин прямо во дворе (*Нá-ти ти́квенник; Евé-ти зéльник; Понéла сáм-ти већéру да већéраш прво тý, пóсле мý, да је благо тéбе, па пóсле и-нáм; Бела*), причем ясно дают понять, что ожидают от него ответной услуги (*Евé ту дáвам ти́квенник, а ту мен леб да-дадéш; Цёргане, Цёргане, дáвај берекéт, да нёма лóше врéме, да нёма град, да нёма крупа́вица*). После этого хозяин «ужинает вместе с Германом»: бросает понемногу от каждого блюда или, чаще, отщипывает по кусочку. В селе Поганово хозяин сначала откусывает от питы, затем кладет ее назад на тарелку и, отпив немного вина, поливает питу вином из чаши. Обычно же к угощенным не прикасаются, ограничиваясь троекратным помахиванием кругом.

После этого смотрят на небо, облачное оно (это добрый знак) или ясное. А в Паклештице еще кричат, как бы отгоняя градовую тучу: «Уу-аа! Пренéси га, Цёргане, у тýвно яéље! Пренéси га у крýно яéље! Пренéси га у Бóгарско!» (Уу-аа! Отнеси ее, Герман, на темные ели! Отнеси ее на обломанные ели! Отнеси ее на Болгарию!). Некоторые и в Гостушке, и в Великой Лукани кричат подобным образом, при этом топая ногами о землю.

Когда же хозяин возвращается в дом, во многих селах, прежде всего в окрестностях Бабушницы (Радиницы, Студена, Пресека), а также в Малом Суводоле, Црноклиште и некоторых других местах домочадцы запирают дверь изнутри, «чтобы не вошел Герман (или медведь)», и непускают его до тех пор, пока он не ответит, уродится ли пшеница, овес, кукуруза и т.д., будет ли урожайным год. В Студени хозяин изменяет голос и отвечает хрипло и грубо, изображая чужого. Входя, он говорит: «Добрый вечер!», а иногда даже «Доброе утро!» и начинает благословлять дом, домочадцев, урожай, скот, нередко воспроизводя колядную песню. В Малом Суводоле и Црноклиште он вносит дубовую ветку (бадняк), завернутую в домотканую скатерть, обходит с ней вокруг очага или печи и только после этого обращается к домочадцам.

Если приглашаются на ужин животные (чаще всего медведь), их призывают точно так же и «ужинают» с ними на дворе. Когда же приглашают Богородицу, обычно еду не выносят во двор и не едят там, дверей не запирают и вопросов хозяину не задают, а когда он входит в дом, то (в некоторых селах) он поздравляет всех с «ужином в честь Богородицы» (*на Божју мајђу повојници*). Если приглашают Германа и Богородицу, то сначала зовут Германа, так же поступают и в случае, когда кроме него приглашают животных или сразу трех гостей.

В зависимости от того, приглашают ли на ужин Германа, пиротский регион можно разделить на две зоны: Ц-зону, где чаще всего приглашают Германа, и Ф-зону, где Германа не приглашают вообще, Богородицу довольно редко, а зовут медведя или других хищных животных. Граница проходит по линии Ракита — Берин Извор — Пресека — Студена — Камбелевцы — Бабушница — Стрижаца — Понор — Црноклиште — Осмаково — Шутрин и далее через Чуптицы и Црни Врх, так что весь округ Пирота и Димитровграда и большая часть округа Бабушкицы входит в Ц-зону, а округ Белой Паланки и западная часть округа Бабушкицы — в Ф-зону.

На всей территории Ц-зоны, во всех без исключения селах, хотя и в немногих семьях, в Сочельник приглашают к ужину Богородицу. В селах по реке Нишаве и в верхнем Високе она даже доминирует; можно насчитать более десятка сел, где Германа не приглашают (*«Кој-је луд да га јока на вечеरу?! Што-че ми текво зло у кујђу?!*) — Какой дурак будет звать его на ужин?! Кому нужно такое зло в доме?! — Вайнеговац). В среднем Високе, в долине Ермы и во многих других селах прежде всего приглашается Герман, а затем Богородица. Иногда Герман просто заменяется Богородицей в той же самой словесной формуле: *«Ајде, Божја мајђо, дојди си на вечеरу. А немој лётоска да добдиши»* (Приходи, Божья мать, на ужин. А летом не приходи; Рсовцы). Животных всегда приглашают вместе с Германом, реже — с Богородицей, но могут приглашаться и все три гостя.

Приглашаемые на ужин хищные и опасные животные обозначаются общим именем *гаведина, живина, «све што лети, лази и бди»* (все, что летает, ползает и ходит). Зверей называют *дзверје* (мечка, кујјак, вљк, лисица или гипокористически меја, вуја), птиц — *тичи, тиличи, пылицы* (свраће, вране, гавране, чавђе), упоминаются также крысы и змеи.

На пограничье Ц-зоны картина весьма пестрая: в одном селе приглашают Германа, в другом — медведя, в третьем нескольких животных или же сразу трех гостей, включая и Богородицу. Такое яв-

ление особенно характерно для верхней Лужницы, в меньшей степени для Понора, Теловца, Орли. Постепенно разрушается древняя картина распределения локальных типов, чему долго сопротивлялись наиболее многочисленные семейства и строгий патриархальный уклад, тогда как молодое поколение — невестки, зятья, особенно переселенцы из отдаленных сел, оказывали противоположное влияние.

Точно так же как в рождественский Сочельник, медведя приглашают на св. Андрея (30. XI), вечером накануне праздника, когда его угощают вареными попчатками кукурузы, которые слегка надкусывают и оставляют на крыше или в сумке, подвешенной под стрехой. В среднем Високе и его окрестностях этот день называется *Мечјин-дън* или *Тетјин дън*, а медведь называется *тетка*: «*Евё тётко, са-ти изнёсим, па више никада*» (Вот, тетка, сейчас тебе даем, а больше никогда; Завой); *«Дојди, мечко, да на-гризеш морјузту»* (Иди, медведь, попробуй кукурузы; Паеж); *«Мечко, мечко, дојди да обидеш прво ти клас, па после и ми»* (Медведь, медведь, иди ты первый попробуй пшеницу, а потом уж мы; Бела); *«Дојди, тетко, ја ти носим класове»* (Приходи, тетка, я тебе несу колосья; Копривищица). Приглашение произносят трижды, помахивая при этом сумкой. А в Трнских Одоровцах к Андрееву дню варят кукурузу вместе с пшеницей и вечером несут на огород, немного бросают на землю и говорят: *«Те това ви ручете кртова, животиње. Немој ни једеће јушпе, зеље, све-што-е у градину!»* (Вот это ешьте, кроты и звери. Не смейте есть перец, капусту и все, что в огороде!). Это означает, что Андреев день — не только медвежий день, но день всей гаведины, причем этих животных объединяет с медведем и то, что их тоже приглашают на рождественский ужин. Существует также сходство между Германом и медведем — с обоями «ужинают» во дворе и никто не желает их прихода, им оказывают знаки почтения просто из страха перед их кознями.

Из полевых записей

Кличем Германа, чтобы над нашим полем были облака. Кличем змей, волков, медведя, чтобы они пришли, а летом чтобы не приходили, чтобы мы их не видели, а хорошая, дождевая туча над нашим полем чтобы была (Нашушкица).

На круге несут капустный пирог и зовут тучу: «Иди ко мне, приходи, туча, сейчас на ужин, но не летом на поле и луг!» (Дойкинцы).

«Туча, туча, не приходи на мое поле и на луг!» (Брлог).

«Герман, досточтимый праздник, иди сюда, будем вместе есть и пить. А летом возьми нас под свое правое крыло!» (Нашушкица).

«Туча, туча, Герман-лес, досточтимый праздник, приходи на ужин. Приходите и вы, змеи, цыплята, все, что ходит по земле и что летает. Приходите на ужин, а летом чтобы вас нигде не было! Цыплята летом жито поклюют и потому пусть не приходят, не вредят» (Нашушкица).

Зовут: «Герман, досточтимый праздник, приходи на ужин. А летом чтобы мы тебя не видели. Приходите, волки, медведи, лисицы, все звери, и чтобы целый год мы вас большие не видели!» Замешивается большой рождественский пирог, и выносится за дверь «зеляник» [капустный пирог] и небольшой хлебец. И когда он [хозяин] выходит, мы запираем дверь и его непускаем. Потом он входит и говорит: «Доброе утро, Герман на пороге!» (Пресека).

«Иди, иди, Герман. И вы, волки, медведи, зверюшки, сороки, вороны, идите сейчас на ужин, а не летом на поле!» Возвращается и говорит: «Добрый вечер! Славите ли вы молодого Бога?» А мы отвечаем: «Славим, славим!» (Гостуша, Паклештица, Велика Лукана).

На Рождество все выносят на круге. Мужчина выносит и зовет: «Иди, Герман, а летом не приходи, чтобы мы тебя летом не видели!» Запирают дверь, когда он возвращается с «зеляником», и спрашивают его: «Кто это? Нельзя входить!» Когда же он войдет, то обходит вокруг очага со словами: «Идет пирог с молодым Богом, с белой пшеницей, с серебром и золотом, медом и маслом, с красным вином, с детишками!» (Црноклиште).

Мужчина выносит на круге понемногу от каждого блюда, и «зеляник», и питу, и питье. Выходит за порог или на место, где рубят дрова. Выносит круг, а на нем горит свеча. И он зовет: «Герман, достославный праздник, иди ужинать. А летом чтобы мы тебя не видели!» Затем он возвращается в дом, входит и говорит: «Доброе утро дому! Герман пришел и попробовал и еды, и питья. Давайте ужинать! Ужинайте, дети, сегодня богатый ужин (*сита вечера*), каждый ест сколько хочет!» (Драгинац).

Туда, где рубят дрова, выносим «зеляник», вино, пирог, блюдо с едой. Фрукты, яблоки, орехи, все-все для ужина. И зовем: «Герман, достославный праздник, приходи на ужин. А летом чтобы мы тебя не видели! Хозяин не входит в дом, пока ему не разрешат. Он изменяет голос, как будто это кто-то незнакомый, говорит грубым голосом, стучит (Студена).

В Сочельник мы зовем Германа на ужин, но зовем и змей, цыплят, всех! (Студена).

Туда, где рубят дрова, выносят на блюде капустный пирог и кличут Германа, и когда хозяин откусит от пирога, он льет немного вина на него (Поганово).

«Боже, Боже, приходи на ужин. Не бей летом нашего поля!» Сначала обращаются к Богу, а потом к Герману: «Герман,

Герман, приходи на ужин. Не бей нашего поля летом!» Зовем и Богородицу (Завой, Добри До).

«Добрый вечер!» — говорят отец и сестра, когда возвращаются в дом с «зеляником». «Не знаю, что вы там делаете — ужинаете?» Мы отвечаем. Мать спрашивает: «Какая погода на дворе?» — «Всюду облачно, только над нашим домом ясно!» [обычно отвечают наоборот] (Синя Глава).

В Сочельник перед ужином кто-нибудь выходит, а мы запираем дверь изнутри. Он заворачивает дубовые ветки (бадняк) в полотняную скатерть и начинает колотить в дверь: бух-бух-бух! А мать, изо всех сил удерживая дверь, спрашивает: «Кто ты? Ты ишеница? Ты ячмень? Или ты Иван-да-Марья?» А он: «Пустите меня, пустите! Я ишеница, отличная, чистая!» И мать его выпускает. А он обходит вокруг очага и кладет на него ветки (Малый Суводол).

Возвращаясь, он говорит: «Добрый вечер! Всех благ всем! Просим Бога и Божича, чтобы новый год принес нам ягненок, поросенок, чтобы всего было вдоволь в новом году. Пусть будет приплод и урожай. Пусть все уродится!» (Валиши).

«Святая Богородица, приходи на ужин!» Так призывают в одном конце села (*Голема страна*), а в нашем конце (*Мала страна*) зовут: «Герман, Герман, приходи на ужин. А летом в поле не смей!» (Темека).

В Сочельник мы зовем на ужин медведя, а в Лужнице зовут Германа (Завидинцы).

«Иди, Божья матерь, на ужин. И позови щенят, котят, птенчиков и деточек. Давайте все вместе ужинать!» (Црниче).

«Приходите, все птицы, и парадайтесь. Чтобы вы летом ничего не ели!» И перечисляет всех зверей поименно: лисица, волки, птицы (Горни Глама).

«Мишка, приходи ужинать! Сегодня богатый ужин!» Мужчина выносит «зеляник», а потом возвращается и, входя в дом, говорит: «Добрый вечер! Приходил медведь, поел «зеляника», всего попробовал!» (Радининцы).

«Мишка, медведь!» Зовет медведя испить вина (Сурачево).

Отец выходит и выносит [еду] для медведя. Выносит винца. Потом возвращается, и мы его спрашиваем: «Ну что, отец, был медведь?» — «Ну да! Вот откусывал, ел!» Там он звал: «Иди, медведь, приходи на ужин!» (Горни Стрижевача).

«Давайте, все звери, собирайтесь на ужин! Летом чтобы цыплята не приходили клевать кукурузу. Идите, пусть все животные приходят на ужин. Сначала Богородица, а потом все подряд!» (Попор).

«Звезды, звезды, вот вы меня видите, видите, что я вынес. Сейчас вы меня видите, а завтра чтобы я вас не видел. Боже милостивый, дай всем здоровья и нас не забудь. Давай, Герман, приходи на ужин! А летом не греми над нами!» На Рождество должно быть облачно, тогда хлеб уродится, потому мы так и зовем (Бела).

«Сколько звезд на небе, столько тыкв пусть уродится!» — так мы говорим, если небо ясно (Паеж).

«Сколько звезд на небе, столько тыкв на пиве!» Вареную тыкву выносят за порог, во двор, потом ее едят и зовут гостей ради благонолучия скота (Орля).

«Каков мой голос, таков пусть будет колос!» Так мы кончаем благословение, когда зовем Германа на ужин (Трински Одровицы).

«Приходи, медведь, змея. Приходи, ворона, сорока, крот!» Так мы выкрикиваем трижды и кончаем возгласом: «Сейчас тебя видим, большие чтобы не видели!» (Ореовац).

Примечания

¹ Все ответы, записанные этими руками, хранятся в нескольких неопубликованных собраниях.

² Златковић Д. Фразеологија страха и наде у пиротском говору. Београд, 1989. С. 382—383, 386—387.

Б. СИКИМИЧ

ДЕТСКИЕ ДРАЗНИЛКИ

Попытка описания и систематизации сербскохорватских народных дразнилок сталкивается с трудностями определения жанра «детской дразнилки» и недостатком необходимого корпуса текстов. С учетом начальной стадии исследования выделим основные характеристики выборочно взятых текстов, опуская дразнилки, адресованные жителям конкретных мест, не относящиеся к детскому фольклору.

Примеры иллюстрируют некоторые из основных мотивов сербскохорватских детских дразнилок: антиповедение (нанесение телесных увечий в широком смысле, вплоть до проклятия и угрозы смерти адресату или его близким родственникам; отрицание «мужского достоинства» и соответственно мужских сексуальных атрибутов; скатологические мотивы, мотив «запачканности» как их «смягченный» вариант и антиница (подразумевающая нищету, материальные невзгоды, голод). Дразнилки прочитываются и через зооморфный код: в качестве действующих лиц выступают курица, собака, коза.

Среди детских дразнилок выделяются тексты относительно позднего происхождения — бранные молитвы, представляющие собой трансформацию общезвестного текста молитвы с элементами проклятия: одино те ѡаво (дьявол тебя побери); *N. се удави* (чтоб ты утопился); *удри се по матери и по оцу* (букв. «убейся по матери и по отцу»).

Высмеивание может основываться на изначальном непонимании языка молитвенных текстов разных религий и, хотя собиратели трактуют такие тексты как детский фольклор, принадлежность их к нему не всегда бесспорна. Дразнилки на основе мусульманских молитв на арабском языке: *Аллаху рабби, / свак себи граби; / свак себи воли / и богу се моли* (Аллаху рабби, каждый сам себе крадет, каждый сам себя любит и богу молится); *Аллаху екбер, / на глави ти ленђер; / на ленђеру чаво — / однио те ѡаво* (Аллаху экбер, на голове миска, на миске гвоздь, дьявол тебя забери) [1, 484].

В дразнилках, адресованных католикам, используются элементы католических молитв и эффект восприятия латинского языка: *Дило вире / на дно здиле, / дило љубави / N се удави* (Дело веры на дне миски; дело любви, *N* удавись); *Здраво Марија / цркла балија / здрава још / подајте му грош* (Да здравствует Мария, сдох мужик, да здравствует онить, подайте ему грош); *Кобила кобиларум* (Кобыла кобыларум) [2, 998].

«Влашская молитва» — трансформированная православная молитва «Отче наш», зафиксирована во многих вариантах. Комментарий В. Карадžича, возможно, указывает на то, что этот текст, первоначально внесенный в сборник народных пословиц, лишь со временем превратился в дразнилку, адресованную православным, так как «говорится в шутку вместо «Отче наш»: *Оче наш! како знаш; метиш погачу ме ју нас, ако остане, ево нас!* (Отче наше! Как знаешь, брось между нами лепешку, если она останется, мы здесь) [3, 244]. В детском фольклоре: *Оче наш, тури погачу пред нас, ако не*

иземо криви нас (Отче наш, брось лепешку перед нами, если не съедим, вини нас) [4, 282].

Отмечены и другие трансформации «Отче наш», которые привели к неясности текста: *Оче наш, који јеси на небеси. Наш је Бог повисок, ми смо њему понизок. Петрићи, Павлићи, кићевићи детићи. Амен* [5, 95]; *Оче наш, куленаш, кулен јеси, вилен јеси, драпина, друпина, ново сито на клину виси, ха-ха-ха!* [4, 282] и тому подобные пародирующие молитвы тексты, основанные на игре слов. И следующая дразнилка образована из православной молитвы: *У име оца / прими два колца, / уди се по матери / и по оцу до краја конца* (Во имя отца, прими два кола, убейся по матери и по отцу до самого конца) [5, 90].

Одна из основных характеристик детских дразнилок — вариативность адресатов. Вот текст дразнилки, с помощью которой дети православных высмеиваются детей католиков: *Латинине репати, / с јутра ћеш ми крепати, / тешко оној руци, / која ће те вући, / тешко оној лопати / која ће те копати* (Латинин хвостатый, завтра ты у меня сдохнешь, тяжело той руке, которая тебя потащит, тяжело той лопате, которая тебя будет закапывать) [2, 999]. Но и дети католиков, издаваясь над православными, используют почти идентичный текст: *Кудровине репати, / с јутра ћеш ми крепати* (Дворняга хвостатая, завтра ты у меня сдохнешь) [2, 999]. Текст повторяется и в издевке над цыганом: *Циганине репати, с јутра ћеш ми крепати, / тешко оној лопати / која ће те копати; тешко оној руци, / која ће те вући* (Цыган хвостатый, завтра ты у меня сдохнешь, тяжело той лопате, которая тебя будет закапывать, тяжело той руке, которая тебя потащит) [4, 345].

Дразнилки часто бывают взаимонаправлены. Фольклорные источники свидетельствуют, что после дразнилки, высмеивающей цыгана: *Циганине банине, укро комад сланине. Циганчићи мали, мајка вам се мами по поповом двору. Пон се шта каменом, ваша кућа пламеном* (Цыган-бан, украл кусок сала. Цыганята малые, мать ваша бегает у попа по двору. Пон бросается камнем, ваш дом горит), цыгане отвечают: *У Цигана кола окована, а у шокца ни чивије нема. Шокац ради, па Цигане рани* (У цыгана телега окованная, а у шокца [серба-католика из Славонии или Бачкой]. — Прим. пер.) и гвоздя нет. Шокац работает и цыган кормит) [6, 80].

Мотивы пищи и голода характерны для дразнилок, адресованных женщинам. Высмеивание жены муллы: *Ходиница питу пече, / а покрај ње масло тече! / А хода је чува, / јер се боји мува* (Жена муллы хлеб печет, а около нее масло течет! А мулла ее бережет, потому что боит-

ся мух) [1, 483]. Высмеивание попадьи: *Поповиће попова, / имаш круха готова? / — А тако ми иконе, / немам круха ни коре, / само кора јечмена, / ето попу вечера* (Попадья попова, есть ли у тебя хлеб готовый? — А, клянусь иконой, нет хлеба ни куска, только корка ячменная, вот попу и ужин) [2, 696].

Настоящие детские дразнилки лишены национальной или религиозной окраски, и уже это говорит о возможной древности их мотивов. Детские дразнилки обыгрывают физические недостатки, как например, текст, адресованный остроженному ребенку: *Шишак бријак, матин кијак!; Шишакиња бријакина, ош гара коматара!* (Стрижен-бритый, папина дубина!; Стрижена-брита... [далее игра слов. — Прим. пер.] [7]. Иного типа дразнилка для старухи, в вариантах которой, наряду с мотивом антипищи, встречается мотив антиповедения: *Стара баба, грбаво чељаде, / покриј гњате, побљува' се на те* (Старая баба, горбатое создание, прикрой колени, стоячило меня) [8, 257], а также (в источнике дается как скороговорка): *Стара баба од сто лет, / појала је мишију реп, / ни љуј было дости, / појала је мужу kostи* (Старая баба — сто лет, съела мышиный хвост, было ей мало, съела мужу кости) [9, 189] или (в источнике без комментария): *Стара баба / пала с граба: / сломила ногу, / фага Богу* (Старая баба упала с граба: сломала ногу, слава Богу) [10, 175].

Детские дразнилки, связанные с личными именами, часто включают зоонимический код («курица», «козленок», «коза», «осел») и строятся на мотивах антиповедения («запачканности», физического наказания). Текст может быть адресован не только носителям соответствующих личных имен, но и другим лицам: *Алија, балија, / кокошињи кадија, / коке те трљале, / маце те прљале* (Алия, простофиля, куринный судья, куры об тебя терлись, кошки тебя пачкали) [1, 483]; *Ој, Иване, лиљане, / продажа козу и јаре / и бугаво магаре, / купи жени папуче, / нек ти боље скакуће!* (Ой, Иван-лилян, продай козу и козленка, и больного проказой осла, купи жене тапки, пусть она лучше скачет!) [11, 110]; *Лука изио печена вука / и три овна / и четири косовића / доста му до трећег божића* (Лука съел жареного волка и три барана, и четыре дрозденка — хватит ему на три года) [2, 461]; *Мали Мате пала муха на те / пребила ти гњате* (Малый Мате, упала на тебя муха, сломала тебе колени) [2, 461]; *Милован бане, / све ти козе враче. / Само једна бела, / искуљала црева. / За љном трчи Стева, / те покути црева, / па престави у лонац, / Миловану за ручак* (Милован-бан, все твои козы черны. Только одна белая, выпустила кишерины. Только одна белая, выпустила кишерины.

ки. За ней бежит Стева, собирает кишерины и кладет в кастрюлю Миловану на обед) [12, 192]; *Никола, Никола, везжи кучку за кола. Па је биј по ушију / те их метни у туршију / онда вади из туршије / па похрани комиџе* (Никола, Никола, привяжи сучку к телеге. Бей ее по ушам и клади их в маринад, а потом вынь из маринада и покорми соседей) [13, 43]; *Петар, Петар кокошар, / гони коке на пазар, / па продаје по динар. Свако доби по јајце, а Петар жумаше* (Петр, Петр-куровод, гонит кур на базар и продает их за динар. Каждый получает по яйцу, а Петр — желток) [14, 412].

Мотив «запачканности» и физического наказания отмечается и в дразнилках, которыми чабаны высмеивают возчиков груза: *Кириција кири, / уз батину свирпи, / батина се вала, / кирицију кала* (Возчик везет, в палку свистит, палка падает, возчика пачкает) [15, 149]; *Кирије Кире / на батине свире / кобила му штукала / мешина му пукла* (Возчик Кире в палку играет, кобыла у него метнулась, бурдюк у него лопнул) [13, 42].

Детские дразнилки направлены и на решение ряда конфликтных ситуаций, возникающих в ходе игры. Высмеивается ребенок, требующий вернуть отданную им вещь: *Давало узимало, с кокошима спавало, кокоши га лимале* (Давала-взяла, с курами спал, куры его обгадили) [16]; *Узимало давало / с кокошима спавало, / у решето дрискало, / својом желицом кусало* (Взяла-давала, с курами спал, в решето на..., свой ложкой упластал) [7]; Куры — также персонажи дразнилки, адресованной ребенку, который кусается: *Дијете! / кокоши ти пријете. / Орози ти говоре / да ти кућу оборе* (Ребенок! Куры тебе грозят, нетухи тебе говорят, что дом тебе повалят) [17, 307]. В. Караджич среди пословиц отмечает и следующий текст, очевидно магического происхождения, с которым обращаются к маленькому ребенку, «чтобы его не слазили»: *Пи, коке те пос...ле!* (Пи, куры на тебя нас...ли!) [3, 248]; в этом смысле могут истолковываться все высмеивающие тексты с выраженным (или невыраженным) скатологическим мотивом и курами. Мотив «запачканности» каким-либо животным, обычно курицей, можно трактовать и как трансформированный мотив немощи, известный в народных клятвах и проклятиях: *Тако ме живиша не гризла / не дрла* (Чтоб меня домашняя итица щипала и пачкала) [3, 298]. Физическое наказание уготовано в дразнилках ребенку, который не желает что-либо давать: *Послала ме моја мајка, / да ми дадеш мало мака. / Ако не даш мало мака, / останат ће ти шака 'вака* (Послала меня мать, чтобы ты дал мне немного мака. Если не даш немного мака, останется у тебя рука вот такая) [6, 79].

В следующих дразнилках развивается мотив антипищи («истух», «шапочка», «пойло для собаки», «сальная свеча», «сало собаки»). Дразнилка для труса или ябеды: *Кукавица ухватила зеца / па немала соли да посоли / но га јадна по пепелу глеца* (Кукушка [перен. «трусиха»]. — Прим. пер.) схватила зайца, но у нее не было соли посолить, и бедняжка по пеплу его катаст) [13, 40]; дразнилка для плачущего ребенка: *Тјера плачко говеда / и бабину јунишу; / закла баба јунишу, / даде плачи капицу; оде плачко плачућ / и капицу жваћу!* (Гонит плакса коров и бабину телку, зарезала баба телку и дала плакses кинки, ушила плакса, плача и кинки жуя!) [18, 256—257]; дразнилка для ребенка, который говорит *нећу* («не буду, не хочу»): *Изеш псећу мећу / и лојану свећу. Ако ти је мало, / и од кучке сало* (Ссыпь собачью похлебку и сальную свечу. Если тебе мало, — и от сучки сало) [12, 193].

Иную мотивацию, связанную с отрицанием мужского достоинства, содержат современные дразнилки для мальчика, играющего с девочками: *Женски петко, мушки деветко* — Женский подкаблучник, мужской неудачник (Леносович); *Женски петко, мушка баба* — Женский подкаблучник, мужская баба (Новый Сад); *Женски петко, царева девојка* — Женский подкаблучник, царская девица (Ниш; все три примера — записи автора; перевод условный). Эротические коннотации можно обнаружить в приведенной выше дразнилке для жены муллы («а мулла ее бережет»), мотив покупки обуви («купи жене тапки, пусть она лучше скачет») и дразнилках, высмеивающих цыган («мать ваша бегает у попа по двору»).

Высмеивание кого-либо «без штанов» может быть интерпретировано различными способами: как отрижение половых органов (в традиционной культуре южных славян штаны — исключительно мужской атрибут одежды), а также как текст с мотивом пищеты или эротическими коннотациями. И этот сложет дразнилки ориентирован на разных адресатов: *Гунделу, спадоше ти гаће!* («Майский жук, у тебя штаны упали!» — поют дети жуку, когда он не может больше летать, а дети ловят его и привязывают на нитку [2, 997]; *Кум нема гаће!* («Кум без штанов!» — детская дразнилка для кума, который не бросает монеты после венчания; зап. автора); дразнилка для плачущего ребенка: *Мала беба плаче, изгубила гаће* (Малое дитя плачет, потеряло штанишки; зап. автора). Этот мотив переносится и в «национально окраинские тексты: *Ходница хуче, / изгубила кључе; / ходница клапчуће, изгубила папуће* (sic); / ходница плаће (sic), / изгубила гаће. / Нашо јој их Југо / у казан их стуро; / а ходаје кара, / јер не има паре (Жена

муллы кричит, потеряла ключи, жена муллы бормочет, потеряла башмаки, жена муллы плачет, потеряла штаны. Нашел их Юро, в котел бросил, а мулла ее ругает, потому что нет у него денег) [19, 1062].

Ребенку, который портит игру, адресуются настоящее проклятие, и следующие фольклорные тексты можно считать полноценными магическими формулами, на что указывает и их синтаксис: *Али вољиши ићи луком, али страном? Ако вољиши страном, убио те мрав граном! Ако вољиши луком, убио те мрав руком!* (Пойдешь вокруг или стороной? Если стороной, пусть тебя муравей убьет веткой! Если вокруг, пусть тебя убьет муравей рукой!) [4, 170]; *Ко разврже игру, / разврзи га Боже, / на четири коже! / Свеж'те га за стан, / бите га ваздан* (Кто прервёт игру, разорви его Бог на четыре части! Привяжите его к ткацкому станку, бейте его все время) [4, 170]; *На те љага и тољага, на те куга и грозица и очева клобучина и два чира мед очима!* (Пусть на тебя ляжет позорное пятно и дубина, чума и лихорадка, и отцовский клубок и два чиря между глазами!) [20, 275]; *Ко утече из игре, из игрине конца, батак му од морца!* (Кто ускользнет из игры, от ее окончания, нога ему от индюка!) [19, 728]; *Ко утече од игре до игрине конца, чађа му до лонца!* (Кто ускользнет из игры до ее окончания, сажа ему в кастрюлю!) [4, 170]; *Ко изиђе из игре / тањи од игле, / од иглица конца, / рбина му од лонца* (Кто выйдет из игры, тот тоньше иглы, ее остряя, черепок ему от горшка) [2, 742].

Проклятие ясно выражено и в детском ответе на пожелание «Спокойной ночи!»: *Лаку ноћ! Клале те буве читаву ноћ. И моје ти дошли у помоћ. Док у одак не завирила, од бува се не смирила. Док се са мном не састала, од бува се не растала!* (Спокойной ночи! Кусай тебя блохи всю ночь. И мои [блохи] в помощь. Пока в очаг не заглянешь, от блох не избавишься. Пока со мной не встретишься, с блохами не расстанешься!) [20, 275]. Этот текст в детском фольклоре, вероятно, сохраняет следы обряда: так на праздник Богоявление (Водице) в Лесковацкой Мораве с помощью заклинания *Ајде црно стадо по мене, носим ви рану* (Давай, черное стадо, ко мне, несус вам еду) блохи отсылаются к недавно приведенной в село молодухе или на имя, которое никто в селе не носит [21, 357].

Фольклорные тексты, имеющие черты как проклятия, так и дразнилки, обнаруживаются и в детских играх. Детская игра «молчанка» начинается текстом, включающим стандартный перечень антипищи (черви, вши, блохи, конские кинки): *Ај*

нога, бај нога, болила ти лива нога. Црви, врви. Ко се први јави, све црве погњави. Ко не рекне ап, умрла му мат и најстарији брат! (Ай, нога, ой, нога, болела у тебя левая нога. Черви [киппат]. Кто первый слово скажет, всех червей проглотит. Кто не скажет «ап», умрет у него мать и самый старший брат!) [20, 275]; *Апа, упа, уп!* / *У нас зелен ћуп.* / *Ко се први јави / биће му по глави.* (Ана, упа, уп! У нас зеленый горшок. Кто первый голос подаст, тому — по голове) [2, 740]; *Маргита-гита, / по потоку скита, / мајка је пита:* / *«Маргита-гита, / имаш ли жита?» / «Имам пут кош / ваши, бува и црви; / ко се јави. / нек их помрљави, / у мене је кљу и катаница*» (Маргита-гита по потоку гуляет, мать ее спрашивает: «Маргита-гита, есть ли у тебя жито?» — «У меня полная корзина вшей, блох и червей; кто слово скажет, пусти их по тарелке размажет, у меня ключ и замок») [22, 188—189]; *Сито, мито, становито, који први проговори реч, којиско чрево прегризне* ([Игра слов. — Прим. пер.]... кто первый слово скажет, конских кинок отведает) [23, 241].

Детские песенки, адресованные животным, которые, судя по контексту, должны были иметь магический характер, содержат элементы дразнилки и проклятия; такова песня для кукушки: *Кукала ти мајка / до Петрова данка, / не имала лијека / без птичијега млијека; / кад Петрово настало, / твоје мајке нестало* (Куковала [=голосила] твоя мать до Петрова дня, не было лекарства без птичьего молока; когда Петров день настал, твоей матери не стало) [24, 2]; *Кукала ти мајка / до Петрова данка, / од Петрова и отац и мајка* (Куковала [=голосила] твоя мать до Петрова дня, от Петрова дня — и мать, и отец) [24, 3]; *Кукала вам мајка / до Петрова данка, / не нашла си лијека / до лабудова млијека. / Кад то биле скучила, / онда вам се скучила, / и вас к себи примила, / и жељио вас љубила* (Куковала ваша мать до Петрова дня, не нашла себе лекарства, кроме лебединого молока. Когда эту траву собрала, тогда для вас потеснилась, и вас к себе приняла, и пылко вас целовала) [24, 3]. Подобное колебание отражается в тексте песни, которую дети выкрикивают аисту: *Родо, родо, родила те мајка / на Петрова данка, / ђије имала лободе, / да ти грло пробобде* (Аист, аист, родила тебя мать на Петров день, не было у нее лебеды, чтобы горло тебе проглотить) [25, 417]. Проклятие содержитя и в тексте, где дикий голубь проклинает козу, которая разрушила его гнездо: *Проклета козо, / блажена овцо, / Бог ти дао, да ти реп тако остало* (Проклятая коза, блаженная овца, Бог тебе дал, чтобы хвост у тебя таким и остался) [24, 8].

Некоторые варианты детских магических текстов, произносимых при выделке свистулек из коры ясения, включают элементы дразнилки: *Киси горо, поткисиши, / сви ти кони корисиши, / мајка ти је јалова, / окотила блавора / и плетеша ѡавола... / Ђаво бабу вала, / за четири јаја. / Немој синко, забога! / Греота је од Бога (Мокни, лес, намокни, все твои кони хороши, мать твоя бесплодна, родила змея и витого дъявола... Дъявол бабу валяет за четыре яйца. Не делай этого, сынок, Бога ради! Грех от Бога) [26, 161]. Вариант этого текста исполняется детьми на масленицу в Темниче, когда жгут костры: *Алалија Бубалија. / Која жена јалова / нека роди ѡавола. / Која жена врачајца / нек ју затре грозница (Алалија Бубалија. Женщина, которая бесплодна, пусть родит дъявола. Женщина-ведьму пусть сотрет лихорадку) [27, 675].**

С детскими магическими текстами могут быть сопоставлены чабанские песни, сопровождающие бои быков. И эти тексты содержат элементы дразнилки (развивающиеся в направлении «мое» — «твое»): *Moje баче од твог јаче, / чело му је од челика, / рогови му од бисера. / Moje баче кола вуче, / и опета рогом туче. / У мог бака сјајна длака. / Moje баче малдовачче / а твоје крепачче (Мой бычок сильнее твоего, лоб у него из стали, рога — из бисера. Мой бычок телегу тащит и рогами бьет. У моего быка шерсть блестящая. Мой бык — здоровяк, а твой — дохлятина) [28, 224]; *Нека мени можа бака, / можа бака, мож јунака! <...> Moj рогона, мој бакота / нађбој је твог жероту / десним рогом међу ноге. / Води нога у кошару, / па му зави грдије ране, / помузи га у букару / па то подај господару (Мой бык, мой герой! <...> Мой бычиче с большими рогами переборол твоего бычка, боднул его правым рогом между ног. Веди его в хлев, перевязжи ему тяжелые раны, поди его в кружку и дай это хозяину) [29, 265]; *Јаче моје мило баче / од те ваше јадне краве (Сильнее мой милый бычок, чем эта ваша несчастная корова) [7].***

Элементы проклятия содержат и детские заговоры против икоты, адресованные конкретной особе, которая, как полагают, вызывала икоту своими воспоминаниями о человеке. Поскольку вызвавший икоту является человеком, а не демоном, детский заговор близок заговорам против глаза, однако текст включает мотивы, типичные для детской дразнилки — мотив физического наказания, воплощенный в зооморфном коде: *Ко ме спомиње, / спао с кобиле, / упо на чачак, / ујио га мачак (Кто меня вспоминает, свалился с кобылы, упал на камень, укусил его кот); Ко ме спомиње, / спао с кобиле, / разбио колина, / изгубио што има. / Тра-*

јсио, не пашао, / док до мене не дошио (Кто меня вспоминает, упал с кобылы, разбил колени, потерял, что имел. Искал, не нашел, пока до меня не дошел) [6, 159].

Амбивалентное детское приглашение прийти как можно быстрее в некоторых вариантах включает элементы награды, но также и издевки: *Ко пре до мене, доби нешто од мене (Кто раньше [окажется] рядом со мной, получит что-нибудь от меня; зап. автора); Ко први до мене, / шалтак му од мене, / и од јарца роге / и од миша ноге (Кто первый [окажется] рядом со мной, пощечина ему от меня, и от козла рога, и от мыши нога [ноги]) [2, 1000]; Ко први, погачу мрви, / ко задни Богу дражи (Кто первый — лещинку крошил, кто последний — Богу милее) [19, 436].*

Детские дразнилки в определенной мере отступают от процессов, характерных для детского фольклора. В них практически отсутствует типичная для детского фольклора трансформация вплоть до семантической неизуказываемости — акцент ставится на полном понимании сообщения. Уже с первого взгляда заметно совпадение сюжетов в детских дразнилках и народных проклятиях и клятвах. Помимо связи с проклятиями, в некоторых дразнилках прослеживается связь и с магическими текстами иного рода.

При суммарном обзоре сербскохорватских детских дразнилок становятся очевидными некоторые глобальные тенденции, например, архаичность текстов (отсутствуют христианские мотивы, типичные для народных проклятий и клятв). Другая тенденция — это эвфемизация или детская интерпретация текста. Процесс трансформаций, которые происходят в детском фольклоре, очень сложный и не-прямолинейный. Дразнилки ad hominem (в основном это мужские, новые, неславянские личные имена, отраженные в материалах с конца XIX в.) по сравнению с текстами, привязанными к конкретным ситуациям, менее устойчивы и только после основательного исследования могли бы быть высечены предположения об их происхождении. Показательно, что детские дразнилки возникают на базе разных религиозных (христианских, мусульманских) текстов, которые находятся в прямой корреляции с «более старыми» магическими текстами и тем самым, вероятно, продолжают ряд трансформаций этих текстов. Типовые тексты для разных «конфликтных» детских ситуаций, очевидно, также имеют следы магического. Ответ на ряд поставленных в связи с сербскохорватскими детскими дразнилками вопросов может дать только сравнительной анализ славянского и балканского фольклорного материала.

Литература

1. Kurt M. Sickalice — Sarajevo // Školski vjesnik (далее — ŠV). Sarajevo, 1901. S. 483—484.
2. Zorko I. Djetinje pjesmice // ŠV. Sarajevo, 1898. S. 461—462, 740—744, 996—1060.
3. Карадин-Стефанович В. Српске народне пословице. Беч, 1849.
4. Миодраговић Ј. Народна педагогија у Србији, или како наш народ подиже пород свој. Београд, 1914.
5. Розић В. Пргорје, народни живот и обичаји // Зборник за народни живот и обичаје Јуžnih Slavena (далее — ZNŽO). Zagreb, 1907. Т. XIII/1. S. 16—112.
6. Lovrelić J. Otok: дјеље игре // ZNŽO. Zagreb, 1902. Т. VII/1. S. 57—81.
7. Речник српскохорватског народног и књижевног језика. Београд, 1959—1996. Т. I—15.
8. Rubić S., Nuš A. Duvno (Županac) // ZNŽO. Zagreb, 1899. Т. IV. S. 244—291.
9. Žic I. Vrbnik (на острву Krku). Narodni život i običaji. Zabave // ZNŽO. Zagreb, 1910. Т. XV/2. S. 161—203.
10. Klaric I. «Peskalice» ili «sanatalice» // ZNŽO. Zagreb, 1912. Т. XVII/1. S. 171—185.
11. Ivanović F. Poljica, narodni život i običaji // ZNŽO. Zagreb, 1905. S. 11—111.
12. Николовић Н.Ж. Живот и обичаји народа у крагујевачкој Јасеници у Шумадији // Српски етнографски зборник (далее — СЕЗБ). Београд, 1921. Т. 22. С. 1—271.
13. Етнографска збирка Архива САНУ (далее — ЕЗА САНУ). Београд, 1920. Т. 231.
14. Петровић Н.Ж. Живот и обичаји народа у Грузи // СЕЗБ. Београд, 1948. С. 3—580.
15. Ђушић Ј. Народна лирика са Златибора // Гласник Етнографског музеја. Београд, 1982. Т. 46. С. 143—156.
16. Карадин-Стефанович В. Српски речник. Београд, 1935.
17. Klaric I. Prigonice // ŠV. Sarajevo, 1896. S. 74—75, 306—308.
18. Stojanović M. Sbirka narodnih poslovica, riječih i izrazah. Zagreb, 1866.
19. Kurt M. Sickalice // ŠV. Sarajevo, 1900. S. 250—251, 436, 728, 1062.
20. Jurić B. Igre iz Privlake i Komljetinaca u Slavoniji // ZNŽO. Zagreb, 1908. Т. XIII/2. S. 267—292.
21. Ђорђевић Ђр. М. Живот и обичаји народа у Лесковачкој Морави // СЕЗБ. Београд, 1958. Т. 70. С. 1—724.
22. Мијаповић С. Српске народне игре из Јевча и Темића // СЕЗБ. Београд, 1907. Т. 9. С. 161—225.
23. Lang M. Samobor, narodni život i običaji // ZNŽO. Zagreb, 1913. Т. XVIII/2. S. 235—372.
24. Hirt D. Šta priča naš narod o nekim životinjama // ZNŽO. Zagreb, 1896. Т. I. S. 1—26.
25. Hirtz M. Rječnik narodnih zoologičnih naziva. Zagreb, 1938. Т. II.
26. Милићевић Ј. Живот и обичаји Поповаца // СЕЗБ. Београд, 1952. Т. 45. С. 1—441.
27. Величић Н. Дејце бројанице // ЕЗА САНУ. Београд, 1901. Т. 67.
28. Филиповић М. Живот и обичаји народа у Височкој нахији // СЕЗБ. Београд, 1949. Т. 61. С. 1—336.
29. Klaric I. Kralje (u turskoj Hrvatskoj), narodni život i običaji // ZNŽO. Zagreb, 1901. Т. VI/2. S. 249—291.

Перевод с сербского
А.А. ПЛОТНИКОВОЙ

Ж. ТРЕБЬЕШАНИН

Мы неплохо осведомлены о том, как растят детей на Самоа, на Тробриандских островах, в культурах Арапеша и Мундугуморья и т.п., но мало знаем или вовсе не знаем, как воспитывают детей в нашей, сербской культуре. Вместе с тем назрела необходимость хотя бы частично восполнить этот пробел в антропологической и психологической науке.

Каждый народ и каждая культура имеет некоторое не сформулированное, имплицитное представление о природе ребенка и его развитии. В традиционной сербской культуре безусловно существует стабильная и древняя модель ребенка и детства, для реконструкции которой необходимо всестороннее исследование, включающее комплексный анализ этнографических, лингвистических, историографических, социологических, педагогических и психологических данных.

Эмпирическую основу такого исследования составляет этнографический материал, посвященный развитию ребенка в сербской традиционной культуре (начиная от любовной магии, зачатия, беременности, родов, затем крещения, пострижин и до обряда инициации). Множество магических действий совершается ради того, чтобы новобрачная забеременела, чтобы она не осталась без потомства. Сами роды — опасный и драматический процесс, а время после родов — нечистое, кризисное, и потому оно требует надежных защитных и очистительных магических мер. В этот период (первые 40 дней) опасности со стороны злых сил и демонических существ (вештиц, караконджул, бабиц, судженци, душ умерших некрещеных младенцев) подвержены и роженица, и ребенок. Ритуально предписанные действия, такие как обрядовое укладывание ребенка на землю, купание, окуривание, опоясывание колыбели, помещение в нее чеснока, ножка и т.п., — направлены на магическую защиту ребенка от глаза и демонов. Исполнение этих магических действий, когда новорожденный подвержен наибольшей опасности, дает родителям необходимую психологическую поддержку и уверенность в том, что ребенок защищен. Одновременно всему социуму оно возвращает равновесие, нарушенное появлением нового, опасного существа, которое в момент рождения принадлежит чужому, демоническому миру и только с помощью ритуала постепенно включается в культуру. В сущности, до самого крещения ребенок остается «нечистым», и потому его называют турче «турчонок», чоре «демоническое существо, которым пугают детей» и т.п.

Обряд крещения — это ритуальное введение ребенка в общество. Кум в этом важном обряде представляет предков, а его подарки (пирог и жареный цыпленок) — жертва вилам, чтобы они допустили переход ребенка из чужого, внешнего мира в свой, человеческий, социальный. В течение первого года ритуалами сопровождаются первое купание, первое кормление грудью, появление первого зуба, пеленание, укладывание в ко-

Сербские народные представления о детях

лыбель, первая стрижка ребенка. На следующий год важные магические обряды исполняются ради приобретения ребенком ключевых способностей — хождения и речи, а на шестом и седьмом году жизни ритуально отмечается мене зубов и «развязывание пупка». Наконец, в период пубертета обряды перехода призваны обеспечить общественное признание половой и социальной зрелости девушки или юноши. С помощью инициационных обрядов они вводятся в круг взрослых людей, зрелых в биологическом, социальном, психологическом, религиозном отношении.

В пословицах и загадках ребенок предстает как существо слабое, непослушное, неразумное, незрелое, ср. *Ђе си видио лијепу бабу и мирно дете?* (Где ты видел красивую старуху и смиренного ребенка?); *Дједа су неверна дружина* (Дети — неверные товарищи). Анализ благопожеланий, проклятий, заклинаний, здравиц и пословиц вскрывает отношение к детям, особенно к детям мужского пола, как к величайшему счастью, самой большой ценности, радости и истинному благу: *На чукун унуци да оставиши!* (Правправнуиков тебе!); *Сјеме му се затрло* (Он лишился потомства); *Тако ми Бог дјецу сачувао!* (Храны Бог моих детей!); *Ваша кућа вазда свега пунца била, а мушкије глава највише!* (Пусть ваш дом будет полон всего, а особенно мужского потомства); *Највиша је срећа у колевци* (Самое большое счастье — то, что в колыбели). Многие пословицы, поговорки и вербальные формулы отражают веру сербов в то, что развитие ребенка предопределено судьбой, и воспитание мало что может изменить: *Није коме је речено, већ коме је судјено* (Не то, что сказано, а то, что суждено); *Што мора бити, бити ће* (Чему быть, того не миновать). Устное творчество проливает свет и на народное представление о необходимости деликатного и бережного подхода к ребенку и важности раннего развития: *Из драче се ружа рађа* (На колючем кусте вырастает роза); *Младо се дрво савија* (Молодое деревце легко гнется); *Од ћеџе људи бивају* (Из детей мужчин вырастают).

Сербская патриархальная культура отличается строгой иерархией и доминированием мужчин над женщинами. Рождению девочки радуются меньше, чем рождению мальчика: *Кад се роди ћетић и тигле се на кући веселе, а када се роди ћевојка и огњи проплаче* (Когда родится мальчик, то и черепица на крыше радуется, а когда девочка, и огонь всплакнет). В нашей традиционной культуре действует непреложное правило: мужское во всех случаях имеет преимущество перед женским. Другой важный принцип иерархии в обществе — возрастной. Старшие всегда руководят младшими. Слово старших — закон: *Реп глави не заповеда* (Хвост голове не указ); *У млађега поговора нема* (Последнее слово за старшим). Дети занимают самую нижнюю по-

зицию в иерархии (это проявляется в одежде, поведении за столом, общении со старшими и др.), постепенно по мере роста ребенка он преодолевает эту маргинальность, поднимаясь все выше по иерархической лестнице, при этом повышается и его ответственность. Малый ребенок слаб, немощен, но он защищен и воспитывается в беспрекословном послушании. Воспитанием детей занимаются главным образом мать, бабка, и только когда он подрастет — отец, старшие братья и сестры, тетки и т.д. Главный принцип воспитания — подражание, т.е. воспитание примером родителей, рассказывание сказок, стихов, пословиц. Поощрение применяется редко. Родители стараются не хвалить детей, чтобы их не испортить, считают, что похвалами, нежностью и поцелуями можно «погубить» ребенка: *Дијете много миловано нигда добро одгојено* (Заласанный ребенок никогда не будет хорошо воспитан). Сербы считают, что наказывать детей необходимо, если мы хотим вырастить «хорошего человека». Народная философия воспитания исходит из того, что ребенок по природе плох, асоциален, неразумен, лишен чувства ответственности, но способен стать «хорошим» (разумным, ответственным, прилежным) под действием браны, угроз, выговоров и побоев. Об убеждении в силе палки свидетельствуют пословицы: *Батина је из раја изашла* (Палка вышла из рая), *Батина сваког дотера у ред* (Палка любого в порядок приведет) и т.п.

Итак, в сербской культуре реконструируются две взаимно дополняющие друг друга модели: мифолого-магическая и бытовая. В обеих моделях ребенок трактуется как малый, беспомощный, неразумный, слабый, зависимый, самой судьбой отенный в руки взрослых. Развличие же между ними состоит в том, что первая, сакральная модель склонна воспринимать развитие как прерывистый, драматичный и непредсказуемый процесс, тогда как вторая, жизненно-практическая, следует скорее утилитарному, разумному, основанному на жизненном опыте пониманию развития как прямолинейного, непрерывного и безопасного процесса постепенного взросления.

Философия и психология ребенка составляют важный фрагмент всякой культуры, они тесно связаны с общей системой ценностей, основными общественными установками и образом жизни. Будущее зависит от способа воспитания детей, который в свою очередь обусловлен принятым в данной культуре взглядом на ребенка. Наконец, — и это, может быть, самое главное — не изучив различных культурных моделей ребенка и детства, мы рискуем стать рабами культурных стереотипов, которые некритично восприняты как универсальные, неизменные, естественные и само собой разумеющиеся.

Перевод с сербского С.М. ТОЛСТОЙ

ЖАРКО ТРЕБЬЕШАНИН, профессор; Ин-т психологии (Белград)

С.Б. АДОНЬЕВА

О ритуальной функции женщины в русской традиции

В современном обществе фольклор обслуживает в первую очередь те сферы жизни, которые либо намеренно табуируются, либо не осознаются социумом, но, тем не менее, занимая весомое место в коллективном бессознательном, нуждаются в поименовании.

Одна из таких неназванных и не оцененных по степени ее действительной значимости сторон социальной жизни — проживание человеком социальных возрастов и обязательное освоение в течение жизни разных возрастных поведенческих моделей.

Поведенческие модели определяются задаваемыми культурой идеальными образцами, с которыми человек себя отожествляет или которым стремится соответствовать. В традиционной культуре — это область мифа, фольклора и ритуала.

Особый интерес представляет тот фольклор и те ритуалы, которые служат внутреннему (психологическому) и внешнему (социальному, символическому) устроению человека в своем поле и возрасте, в отношении к «отцам и детям» — то есть в том, что в наименьшей степени является результатом свободного выбора (по сравнению, например, с профессией или территорией проживания). Если набор других социальных ролей, сюжетных и поведенческих образов различен в разных социо-этнических традициях, то наличие половозрастных и семейных ролей универсально. Каждый этнос обязательно располагает социальными институтами, обустраивающими эту сферу жизни. Такие институты в любом обществе наиболее консервативны. Может умирать или изменяться миф и ритуал, но социальная роль, а следовательно, и потребность в идеальном образце — мужа, отца, жены, матери, старика, старухи — остается и требует для себя определенных символических форм выражения.

Посредством каких фольклорных или парафольклорных форм описываются половозрастные поведенческие модели в российском обществе? Посредством каких ритуальных процедур происходит переход человека от одной возрастной роли к другой? Какие фольклорные жанры служат посвятительными мифами, инициируя новый возрастной статус?

Поскольку эта сфера социального бытия, как уже было сказано, наиболее консервативна, ответы на перечисленные вопросы могут быть получены только тогда, когда в нашем распоряжении будет, во-первых, описание системы половозрастной стратификации в русской традиционной культуре¹, во-вторых, — описание ритуалов, организующих возрастные инициации, и, в-третьих, анализ фольклорных форм, которые составляют «каталог» поведенческих образцов.

Первым шагом в этом направлении может послужить рассмотрение традиционных русских ритуальных и фольклорных форм с точки зрения их распределения по полу и возрасту. Мы остановимся на рассмотрении женского возрастного и социального статуса в отношении к ритуально-фольклорному знанию и месту женщины в ритуально-фольклорной практике².

Язык выделяет следующие фазы жизни женщины.

Дева, девица, девушка, девка, деваха (Даль 1, с. 508)³ — всякая женщина до венца; девушками могли называть друг друга (NB!) бабы, а также мать дочерей. Невесток именовали дочками. «Девка ничего не знает, а все разумеет»; «Девичья память, да девичий стыд до порога, переступила, да и забыла».

Баба (Даль 1, с. 32) — замужняя женщина низших сословий, особенно после первых лет, когда она была молодкою; вдова. *Бабить* (Даль 1, с. 34) — повивать, лекарить, зонахарить.

Молодуха, молодка (Даль 2, с. 333) — женщина в первый год замужества, до появления первого ребенка или до появления первой дочери.

Большуха (Даль 1, с. 113) — хозяйка, главная женщина в доме, жена хозяина, старшая сноха в доме. О том, что это наименование связано именно с социальной функцией, свидетельствует, например, оборот «взять большину» или «стать на большину»: взять на себя

ответственность за всю провизию и одежду в доме, за распределение работ между женщинами и между парнями (женатые сыновья подчинялись только большаку), за воспитание и присмотр за детьми⁴.

Старуха (Даль 4, с. 317) — старшая женщина в доме, неплодная.

Каждый из обозначенных этими наименованиями социально-возрастных статусов имел свои общественные, правовые, поведенческие и ритуальные особенности. Приводимая ниже информация, за исключением отдельно оговоренных случаев, получена автором во время полевых исследований в Белозерском и Кириловском районах Вологодской области⁵.

Ряд фактов свидетельствует об особым распределении ритуальных обязанностей женщины в зависимости от возрастного статуса.

От рождения и до 10—13 лет девочку именуют девочкой, после этого возраста — девкой. Переходом от детства к девичеству случило участие в девичьих «беседах» — младших (10—13 лет: без визитов парней и с участием взрослых) и старших (от 13 лет). На младшей беседе девочку посвящали в пряхи, чаще всего это делала бабушка: первую спряденную кудель нужно было сжечь, а пепел растворить в воде и выпить.

Тринадцати-четырнадцатилетние девочки ходили «искать талан». Весной нужно было отправиться одной в лес, найти там шишку, вбитую в расщелину пня (эта шишка называлась таланом), вытащить ее из расщелины зубами и тайно принести домой. Владение таланом должно было обеспечить удачный брак.

Статус молодухи был очень близок девичьему: она участвовала в девичьих посиделках, в девичьих весенних ритуалах — на Троицу, Вознесение, обычно взглаглядя их, — принимала участие в совместных девичьих работах — помоах, то есть практически во всех делах девушек за исключением тех, которые организуют выбор суженого — хороводы, смотренье невест у Крестенской проруби, или тех, которые предполагали вольные отношения с парнями (вечеринки на святках). В семье молодуха скорее объект, нежели субъект ритуальной деятельности: на масленой неделе, когда младожены наносили визит родителям жены, на конек родительского дома в Сибири устанавливали чучело, что должно было способствовать скорейшему зачатию молодицы; целующихся молодых катали с гор на санках — чем дальше едут сани, тем длиннее уродится лен⁶.

Если магико-ритуальная деятельность девицы осуществлялась в пределах своей половозрастной группы, вне семьи, и совершалась в соответствии с годовой календарной обрядностью, то магико-ритуальная деятельность женщины была ориентирована на интересы семьи-рода и соотносилась с обрядами жизненного цикла. Статус молодухи оказывался в смысле ритуальных функций пограничным.

В Белозерье выход на большину знаменовался совместным печением рыбника старой хозяйственной и приступающей к хозяйствованию молодой невесткой. До этого времени в приготовлению опары и теста имела доступ только сама хозяйка, младшие женщины могли помогать делать начинку или выполнять какую-то иную подсобную работу, но к деже (емкости, в которой замешивалось тесто) не допускались. Тесто творилось на ночь, никто посторонний не должен был при этом присутствовать, указывалось также, что лучше при этом хранить молчание. Старшая учila младшую ставить тесто «с руки», впервые показывая весь процесс изготовления рыбника.

Примечательно, что ритуальный контакт сходного типа (со старшей женщиной со стороны мужа) до указанного события происходил в жизни женщины как минимум дважды. На следующий день после свадьбы молодая выходила со свекровью во двор со специально для этой цели испеченным ею накануне свадьбы колобом (вид сдобного печенья, как и рыбный пирог, использующийся в разных ритуалах) и закармливала скотину «с руки» хозяйки. Свекровь подносила руку невестки с куском колоба каждой скотине, поддерживая ее своей рукой. Второй раз это происходило после

родов — в момент обряда «умыванья рук», когда в качестве старшей выступала либо свекровь, если она помогала принимать роды, либо приглашенная повитуха. В том месте, где происходили роды, а это чаще всего была баня, по окончании срока шестинедельной послеродовой изоляции родильница и старшая женщина трижды мыли руки друг другу.

Обратим внимание на то обстоятельство, что каждый переходный обряд — свадебный, родильный — «организовывал» социальный переход от одного возрастного статуса к другому целой группе людей (сродников или свойственников). Так, по совершении свадебного обряда парень-жених становился мужем-мужиком, девушка — женой-молодой, мать и отец жениха — свекром и свекровью. С появлением ребенка менялся статус родителей — жена переставала быть молодухой, изменялся ее костюм и род занятий, муж становился тягловым крестьянином, получал дополнительную землю и возможность полноправного участия в ходе. С появлением внуков свекра именовали *дедом* не только в семье, но и в деревне, что также предписывало ему новый тип поведения. Каждый обряд жизненного цикла, будучи пересечением границы для одного «лиминального существа», обязательно делал «лиминальным существом» другого. Сходным образом обряд пчеления рыбника делал большухой невестку и переводил в следующий возрастной статус хозяйку.

Ставшись матерью, женщина получала магические знания, связанные с уходом за детьми, лечением детей и мужа, посвящалась в новое для нее сообщество женщин-матерей. Подтверждением существования такой социальной группы внутри крестьянской общины может служить следующий обычай. В течение шести недель после родов мать и ее ребенка могли проводить только члены семьи, а также женщины деревни, которые приносили специальные угощения (чаще всего моченые яблоки, бруски, молоко, печенье), которые предназначались только для молодой матери и повитухи и не могли быть переданы домашним.

Ритуальная ответственность женщины-матери ограничивалась своей семьей. Она, как и другие члены семьи, могла принимать участие в поминовениях, но, например, не достигнув статуса большухи, не могла обмывать покойника. Тридцатипятилетнюю женщину, отправившуюся в Белозерске по просьбе родственников участвовать в этом деле, старухи осудили: «Рано пошла! Ритуальная практика большухи расширялась по сравнению с предыдущим периодом в направлении дома, двора и, соответственно, магических контактов с духами-хозяевами: дворовыми, баенными, домовыми. Только достигшая этого статуса женщина могла «лечить» кого-либо кроме своих домашних.

Выходя на большину, женщина оказывается посредником между миром живых и предками-родителями. Она готовит поминальные трапезы на праздники и ходит на кладбище «кормить» родителей. Поминальная деятельность — в русской традиции преимущественно женская — прямо связана с нарастающей с возрастом женской ритуально-магической активностью. Если молодая женщина располагает сведениями, касающимися магической защиты себя и будущего ребенка, то большуха оказывается ответственной не только за своих детей и внуков, но и за всех членов семьи-рода — живых и мертвых, а также за все, что этот род окружает: дом, двор, животных, хозяйство. Передача магико-ритуальной традиции чаще всего — во всяком случае по материалам Русского Севера — от одной женщины к другой идет не по родству, а по свойству. К своим свекровям в большинстве случаев крестьянские женщины относятся очень уважительно, указывая, что «свекровушка» или «мамаша» научила многому.

О переходе к следующему возрастному статусу известно очень немного. Есть отдельные свидетельства, что пожилые женщины, переставая делить постель со своим мужем или овдовев, шили себе особые головные уборы — шапочки из ткани, целиком закрывающие волосы, которые носили до смерти. С переходом к следующему возрастному статусу связано и изменение местонахождения в доме; женщина в доме мужа меняла его трижды: отдельное или отгороженное помещение — для молодых, в дальнем от двери углу — на кровати — хозяин и хозяйка, на печи — старики. Вся ритуальная деятельность крестьянской общины, организующая жизнь ее членов (родины, свадьбы, похороны), и «общественное мнение» о нормативности или ненормативности поведения кого-либо из членов общины также находились в ведении старших женщин — старух.

Так можно наметить с внешней точки зрения, статически, систем-

му женской социо-возрастной стратификации в русской традиции. Движение же от статуса к статусу — цепь посвящений — с внутренней точки зрения есть жизненный путь, путь внутреннего развития. Изменение картины мира, ценностных ориентиров и поведенческих стереотипов с течением жизни было не результатом свободного (стихийного) внутреннего движения, но запланированной социумом процедурой: с перемещением на каждую следующую ступень женщине вменялось новое знание и новая ответственность.

Активное использование фольклорных форм также связано с полом и возрастом.

Репертуар лирических песен и баллад осваивался в девичестве. Отказ от этого репертуара мотивировался женщинами так: «Я горе знала». Это означало, что она пережила смерть младших или равных ей по возрасту членов семьи (детей, мужа).

Репертуар игрового фольклора был актуален для девочек, девиц и молодух. С появлением детей женщина в играх, хороводах, беседах не участвовала. Но с этого времени ее начинали посвящать в магико-ритуальную традицию.

Попутно отмечу весьма важное, как мне представляется, обстоятельство. Собиратель фольклора, со своей внутренней позиции претендующий на объективное описание фольклорно-этнографической традиции, на деле, вступая с ней в контакт, узнает о ней только то, что позволительно ему знать как посвящаемому. А посвящается он лишь в то, что положено ему знать в соответствии с его полом и возрастом. Прошедшие все возрастные циклы посвящений знают то, что положено знать лицам этого пола. А поскольку фольклорно-этнографическая информация чаще всего записывается от пожилых женщин, они, сами определяя статус собирателя, оценивают ситуацию собирания фольклора как инициационную и «посвящают» в девок, баб или большух.

Так, например, наговорив частушки, 58-летняя женщина, уроженка Устюжны, категорически отказалась исполнить при девушках-студентках причитания поминальные и похоронные. Мне же, старшей, было назначено свидание вечером (на заре) у баньки на берегу озера, где со всеми подробностями было объяснено, как нужно причитать и что делать в дни поминовения и в течение похоронного обряда, как водить на могилку невесту-сироту для испрашивания благословения у умершей матери (водили две молодые женщины и две старухи, девушка ложилась на могилу, причитал за нее кто-нибудь из присутствующих) и многое другое.

Перечисленные факты характеризуют социокультурную ситуацию 20—90-х годов XX в. (со временем освоения нашими информантками традиции до времени ее фиксации) в русской северной деревне. Традиционной функцией женщины оказывается забота о



Эта фотография сделана после двухчасового разговора по душам, на который Таисия Васильевна пришла в домотканой вышитой рубахе. Такие рубахи она хранит для ежегодного поминания умерших родственников в бане: «третий пар для родителей» (д. Ануфриево Белозерского р-на Вологодской обл.). 1995 г. Фото Е. Мельниковой

Роде во всех его формах: предки, обряды, связанные с изменением социово-возрастного статуса родственников и свойственников (родины, свадьбы, похороны, поминование, лечение болезней), разрешение (вплоть до магического) семейных проблем и т. д. По мере изменения возраста женщины сфера ее ритуальной деятельности расширялась — от лица, на которое был направлен ритуал (молодая пряха-девушка, невеста, роженица), к лицу, за ритуал отвечающему (сваха, повитуха, причетница, знахарка).

Обращаясь к жизни современного общества, нетрудно обнаружить, что многие поведенческие стереотипы, связанные с традиционными социоритуальными женскими функциями, актуальны и теперь. В случае незначительной болезни в русской семье лечит мать или бабушка, за лекарством и с жалобой на здоровье в семье обращаются обычно к женщине. Старшей в семье — большухой — воспринимается стоящая у плиты. Конфликты по поводу вкусной и здоровой пищи между невесткой и свекровью следует в таком случае признать конфликтами по поводу большины, поскольку стереотипы остались, а посвятительная система оказалась разрушенной. «У свекровушки ходи по одной половушке», — говорится в причете-наставлении матери к дочери-невесте. Все, что связано со смертью в семье, есть также область женского попечения — именно старые женщины, по общераспространенному мнению, знают «как надо».

Деревенские старушки смотрели в окно и выносили суждение о моральном облике и развитии «лирических сюжетов» (дозволенных, и тогда заботились о «доброй славе», или недозволенных — тогда пускали «дурную славу») всех жителей деревни. Данная ими характеристика определяла положение в обществе, их мнение было авторитетным. Давать наставления и делать публичные замечания относились к их общественному праву, обусловленному их функциями. В изменившихся условиях таким наблюдательным пунктом в городе стала скамейка во дворе и «места для пассажиров с детьми и инвалидами» в общественном транспорте. Так было в 70—80-х годах. Можно предположить, что стереотип остался и в этом случае, в то время как социальная функция постепенно утрачивается: наблюдательным пунктом наших мам, в отличие от бабушек, стало место перед телевизором, а областью моральных суждений — жизнь чужих семейств и обществ, о которой можно рассуждать, но не нужно нести за это ответственность.

Безусловно, отношения фольклорного знания, социальной функции и поведенческого стереотипа сами по себе представляют проблему, требующую серьезного анализа. Но даже самый беглый взгляд на приводимый выше материал показывает, что изучение российского прошлого, русской традиционной культуры с точки зрения ее функций в обществе, ее pragmatики, оказывается шагом в направлении понимания российского настоящего.

Примечания

¹ В современной отечественной науке проблемы половозрастной стратификации на русском традиционном материале разрабатываются Т.А. Бернштам (см.: Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX века: Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988; Эпический герой на пути к совершенолетию // Кунсткамера. Этнографические тетради. СПб., 1995. Вып. 5—6; «Молодая» и «старая» игра в аспекте половозрастных космо-социальных процессов // ЖС. 1995. № 2. С. 17—20). Социальная история гендера стала предметом исследований Н.Л. Пушкаревой (см.: Женщины России и Европы на пороге Нового времени. М., 1996; список публикаций см.: Пушкарева Н.Л. Женщина в русской семье X — начала XIX в.: динамика социокультурных изменений: Автореф. дисс. ... доктора ист. наук. М., 1997. С. 50—52).

² Подобная проблематика, столь популярная в контексте феминистических исследований, рассматривается чаще всего в идеологическом аспекте (см.: Барчуно娃 Т. Духовный мир русской деревни: взгляд из Москвы и Хэмпшира // Феминистская теория и практика: Восток — Запад. Материалы международной научно-практической конференции. СПб., 1996. С. 239—252).

³ Здесь и далее ссылки даются по изданию: Даль В.И. Словарь живого великорусского языка. М., 1979—1981. Т. 1—4.

⁴ Был великорусским крестьян-земледельцем: Описание материалов этнографического бюро князя В.Н. Тенишева (на примере Владимирской губернии) / Авторы-сост. Б.М. Фирсов, И.Г. Киселева. СПб., 1993. С. 180—182.

⁵ См. также: Адоньевна С.Б. Белозерская свадьба // Белозерье. Вологда, 1997. Т. 2.

⁶ Громыко М.М. Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII — первая половина XIX века). Новосибирск, 1975. С. 93—122.

А.Б. МОРОЗ

«Добри гости...»

Об одном типе сербских колядок и их этнографическом контексте

Вопрос о степени соотнесенности обрядового текста и действия уже неоднократно поднимался в специальной литературе¹. В нашей статье рассматривается один из наиболее архаичных типов сербских колядных песен с учетом их включаемости в обряд, семантики обряда и верований, с ним связанных.

Колядование в течение святочного периода известно у славян повсеместно. Ряженые обходят дома, исполняют специальные песни, поздравляют домочадцев с Рождеством или Новым годом, получают в благодарность за это дары (как правило, в виде съестного), устраивают коллективную трапезу. С приходом колядующих связывается ожидание богатства и благополучия, они должны обеспечить принцелей скота, урожай, здоровье и веселье домочадцев.

Стојдине, господине,
Ми слезосмо од планине,
Ми слезосмо, глас донесмо:
Козе ти се искоzиле,
Све јарићи — ћаволићи;
Овце ти се изјагњиле,
Све јагњаци калупнасти;
Краве ти се истелиле,
Све телићи путоноги;
Чели ти се изроjиле,
Испод букву чабар меда².

Стојдин, господин,
Мы спустились с горы,
Спустились и привнесли известие:
У тебя козы окотились,
Все козлята — дьяволята;
У тебя овцы оягнились,
Все ягнятца черноухие;
У тебя коровы отелились,
Все телята путоногие;
У тебя пчелы отроились,
Под буком кадка меда.

Песни рассматриваемого типа распространены в основном в юго-восточной Сербии, архаическом в этнокультурном отношении регионе, хотя лежащий в их основе мотив встречается и на других славянских территориях. Исполняли их ряженые (в различных регионах от двух до пятнадцати), одетые в овечьи или телячьи шкуры, вывернутые мехом наружу, или в старую, рваную одежду. На лицах у них были маски с рогами, длинными усами и бородой, языкком и зубами, к поясу или под колени привязывались овечьи колокольчики. Среди них выделялись дед (*дедица, дедија, старац*) и баба (*баба, бака, бабица*) — парень, переодетый в женскую одежду. Дед или все участники процессии были вооружены деревянными саблями.

Войдя в дом, колядники начинали плясать и петь; все они (или только дед) подходили к очагу, шевелили горящие дрова,

АНДРЕЙ БОРИСОВИЧ МОРОЗ; Российский государственный гуманитарный университет (Москва)

раскидывая, выхватывая и подбрасывая утли, шарили по дому, высматривая, где что лежит, хватая все, что приглянется. Исполнителей обряда одаривали ветчиной, яйцами, мукой, творогом, а также специальными испечеными хлебами, которые в южной Сербии могут называться *колендари* и украшаться изображением волов с плутом, овчарни с овцами, роя пчел и т.п.³ В Далмации и Буковице, в Боснии и в окрестностях Босилеграда (юго-восточная Сербия) колядники получали дары только тогда, когда дед и баба ложились на пол и имитировали половой акт⁴.

Одаривание колядников считалось обязательным; дома, где их не принимали, подвергались ритуальному проклятию со стороны ряженых. Страх перед проклятием и ожидание благополучия указывает на особую магическую значимость гостей-колядников. Преобладание черного, красного и белого цветов (цветов траура) в костюмах ряженых, маски животных, дед и баба в качестве главных персонажей ряжения указывают на связь рождественских ритуалов с культом предков, а приход колядников должен означать приход душ умерших, которые и обеспечивают родственникам плодовитость скота и урожайность полей, садов, огородов в наступающем году⁵.

Согласно колядным песням чаще всего известие о приплоде скота (рождении детей, новом пчелином рое, урожае) хозяину (*домаћин*, *господин*, *господар*) приносят добрые гости (*добри гости*). О них сообщается в первом или третьем лице, и лишь в единичных случаях они прямо называются колядниками (*коледари*):

Добри смо ти гости дошли <...>
Добар смо ти глас донали...⁶

Мы пришли к тебе, добрые гости <...>
Принесли тебе добрую весть...

Смысль «доброй вести» состоит в подробном описании внешнего вида появившегося на свет молодняка. При описании ягнят наиболее часто повторяются такие эпитеты, как *витороги* (с витыми рогами), *калуши* (черноухие, с белой головой), *белоруны* (белорунные), *правоноги* (прямоногие); при описании жеребят — *путоноги* (имеющие на ногах белые полоски, напоминающие путь); при описании козлят — *барзулешти* (черно-белой масти), *витороги*, *прћероги* (с задрапными, торчащими рогами), *виљороги* (с длинными, тонкими, загнутыми наподобие вил рогами), *дугоноги*, *прћеноги* (длинноногие). О поросятах обычно говорится, что они *барзулешти* или *веприћи*, *шпарчићи* (кабанчики мужского пола); о телятах — что они *булошићи* (белобрюхие),

витороги, *путоноги*, *дугорепи* (длиннохвостые), *јелености* (похожие на оленя), *потеглићи* (сильные), *бички*, *волови* (бычки, волы мужского пола). Заметим, что в песнях, где сообщается о родившемся ребенке, также подчеркивается его мужской пол (*мушки чедо*).

Таким образом, желаемой мастью новорожденных животных является чернобелая, реже — чисто белая. Животные «неправильной» масти так же нежелательны, как и уродливые (кривоногие, однорогие), ведь в традиционной культуре любая аномалия воспринимается как знак чего-то потустороннего, опасного для человека.

Весть о приплоде скота может быть принесена не только гостями-колядниками. Хозяин слышит голос с горы (*Глас ти дође из планине*⁷), известие приносит ветер или *Божић* (Рождество, персонифицированный праздник). В народных представлениях славян ветер связан с потусторонним миром⁸. Во многих славянских регионах существует верование о сотнесенности ветра и человеческой души или дыхания (оба эти слова восходят к одному корню **duch-/dych-/dъch-*, того же корня слова *дунуть*, *дышать*, *дохнуть*). В других типах колядок *Божић* появляется как персонаж, приносящий хозяевам уже не известие, а само благополучие, и соотносится с Колядой восточнославянских песен (ср. распространенный зацин: *Пришла Коляда в канун Рождества*). В этой связи изофункциональность «гостей», ветра и *Божића* очевидна.

Известие о приплоде приносится с горы (*из планине*) практически во всех колядках данного типа. Гора — символическое обозначение места обитания потусторонних сил и мифологических персонажей. Неслучайно в заговорах болезни отсылаются именно *у гору*, *у планину под зелену јелу* (в гору, под зеленую елку)⁹. Приход «гостей» с горы как бы открывал границу между «тем» и «этим» светом (в колядках они противопоставлены как «верх» и «низ»), ведь именно в святочный период эта граница наиболее проницаема, и контакт между представителями «того» и «этого» света наиболее вероятен.

Существенное значение имеет и время прихода «гостей»: многие колядные песни начинаются с просьбы к хозяину проснуться (т.е. действие происходит ранним утром). В «пограничное» время — утром или вечером — совершается и обряд колядования.

Можно предположить, что и обряд, и колядные песни с перечислением скота, принесшего приплод, и всех видов домашних животных выражают весьма существенную для народной культуры катего-

рию завершенности, цельности. Такое же значение имеет изготовление обыденных предметов (полотенец, рубах), построение обыденных храмов, отображение в песнях, играх, загадках, сказках и т.д. произрастания, переработки растений и изготовления из них предметов (рубахи из льна, хлеба из ржи и т.п.)¹⁰, перечисление в заговорах различных видов изгоняемых болезней или больных органов, подлежащих исцелению.

В качестве этнографического контекста к колядным текстам с упоминанием «добрых гостей» может быть рассмотрен еще один святочный обряд — *полазник* и его главный персонаж, тоже гость. Рано утром на Рождество, реже — на Новый год, по домам ходил мужчина или мальчик (*полазник* или *полаженик*). Войдя в дом, он поздравлял хозяев с Рождеством, рассыпал по полу пшеницу, шевелил в очаге дрова, особенно *бадњак* — полено, которое особым образом срубали в очаг-ник и приносили в дом, а затем всю ночь оно тлело в очаге. Бадняк поливали вином и посыпали пшеницей для обеспечения будущего урожая. Шевеля дрова и постукивая по бадняку, полазник старался, чтобы от него летело как можно больше искр, ибо по числу углей определялось количество овец у хозяина в наступающем году. Перед уходом полазника одаривали. В роли полазника мог выступать случайный человек, первым пришедший в дом на Рождество (если этот человек счастливый, удачливый, то год будет благополучным). В других местностях полазника специально избирали. В Боснии, Косово, Метохии, Горной Краине (Черногория) в роли полазника могли выступать и животные: вол, коза, овца и др. При этом обращали внимание на то, какой ногой полазник переступит через порог (если правой — добрая примета)¹¹.

Так же как и при колядовании, с приходом гостя-полазника связывается благополучие дома и, в частности, приплод скота. Действия, производимые им с бадняком, объясняют аналогичные действия колядников (их может производить и сам хозяин, произнося при этом те же слова: *Колико жижака на огњишту, толико оваца у тору* — Сколько углей в очаге, столько овец в загоне). Связь бадняка и скота прослеживается и в обрядовых действиях, которые И.С. Ястребов наблюдал в конце прошлого века в Дибре: «То дерево (из трех) [бадняков. — А.М.], которое перегорит прежде, называют *ждребуже* [жеребенок. — А.М.]. Остаток <...> несгоревшего бадняка кладут на жар в течение последующих ужинов и каждый раз гасят его вином. При всем том стараются сохранить кусок бадняка для лечения скота, в особенности овец, в продол-

жение целого года. Так, если бы появилась какая-нибудь болезнь между овцами, пастух или хозяин сам зажигает остаток бадняка и бросает его в середину стада, чтобы окадить его дымом всех овец¹².

Для семантики рассматриваемых колядок важно еще и то, что *добри гости*, приходящие издалека и приносящие известие хозяину, не столько сообщают о приплоде скота, сколько продуцируют его в будущем, что должно сделать его более вероятным, реальным.

Обрядовый и этнографический контекст колядных песен из юго-восточной Сербии показывает сохранение в этом регионе архаических типов текстов, известных и в других славянских традициях. Локальными особенностями рассмотренных нами сербских колядок можно считать *«источник известия»* (*добри гости, ветер, Божић*), способы описания молодняка, а также сообщение о будущем приплоде как о свершившемся факте.

Примечания

¹ Агапкина Т.А., Топорков А.Л. К проблеме этнографического контекста календарных песен // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 76–88; Виноградова Л.Н. Фольклор как источник для реконструкции древней славянской духовной культуры // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989. С. 101–121.

² Васиљевић М. Народне мелодије Лесковачког краја. Београд, 1960. № 26.

³ Ястребов И.С. Обычаи и песни турецких сербов. СПб., 1886. С. 30.

⁴ Јецељић С. Elementi naše mitologije i narodnim obredima u igru // Radovi muzeja grada Zenice. Zenica, 1973. Т. V. S. 43–44.

⁵ Виноградова Л.Н. Зимняя календарная поззия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования. М., 1982. С. 147–148; Кудишић Ш., Петровић П.Ж., Пантелић Н. Српски митолошки речник. Београд, 1970. С. 29, 169.

⁶ Васиљевић М. Народне мелодије... № 1.

⁷ Ђорђевић Др. М. Живот и обычай народа у Лесковачкој Морави // Српски етнографски саборник. Београд, 1958. Књ. 70. С. 330–331. № 1.

⁸ См.: Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 357–361.

⁹ Раденковић Љ. Народне басме и бања. Ниш—Приштина—Крагујевац, 1982. № 110.

¹⁰ Подробный анализ таких текстов см.: Толстой Н.И. Vita herbae et vita rei в славянской народной традиции // Славянский и балканский фольклор. Верования, текст, ритуал. М., 1994. С. 139–168.

¹¹ Подробное описание этого обряда см.: Усачева В.В. Обряд «полазник» и его фольклорные элементы в ареале сербскохорватского языка // Славянский и балканский фольклор. Генезис, арханка, традиции. М., 1978. С. 27–47.

¹² Ястребов И.С. Обычаи и песни... С. 46.

Г. РАДОВАНОВИЧ

ХЛЕБ в свадебных обрядах восточной Сербии

Баня — небольшая область в восточной Сербии, ограниченная горами Ртнь, Озрен, Девица и Буковик, с 24 населенными пунктами и центром в Сокобане. К этой области относятся и три села: Езеро, Ново Село и Раденковац.

Здесь в свадебных ритуалах до наших дней сохранились обрядовые хлеба: хлеб для приглашения, *саборник*, «обручальный» хлеб и *колачич*.

Приглашение гостей начинается приблизительно за пятнадцать дней до свадьбы. Приглашает гостей отец жениха или невесты, брат отца или другой близкий родственник. Для этого случая приготовливают сумку, кладут в нее баклагу, кувшин или бутыль ракии, хлеб и яблоко (обязательно красное). Баклага, кувшин или бутыль украшаются венком из цветов и полотенцем. В пробку втыкают иголку с ниткой, на которую в знак благодарности за приглашение на свадьбу будут нанизывать бумажные деньги, а в яблоко будут втыкать монетки.

Хлеб месят из белой пшеничной муки, вилкой вычерчивают узоры и мают желтком. Хлеб месит мать жениха или невесты, но при условии, что живы ее родители. В противном случае хлеб месит сноха, сестра или родственница младшего поколения, у которой живы родители.

Во время приглашения хлеб трижды разламывают и заменяют новым (его замешивает кто-либо из женщин, позванных на свадьбу): сначала в доме первых приглашенных; затем, когда приглашают старшего свата, побратима, братьев матери и отца; третий раз — когда зовут кума. Во всех случаях хлеб ломают во время обеда или ужина, приготовленного в честь хозяина, приглашающего на свадьбу.

Приглашая на свадьбу, хозяин приносит с собой сумку, предназначенную для ритуала, здоровается с будущими гостями. Все садятся за стол и пьют ракию, предложенную хозяевами дома. Затем приглашающий достает из сумки хлеб, баклагу и яблоко и, обращаясь к хозяевам дома, сообщает, когда будет свадьба, говорит, что хотел бы их видеть вместе с домочадцами в качестве своих гостей, и преподносит баклагу ракии. Приглашен-

ный принимает ее, крестится, молится и, пожелав «счастливой свадьбы и счастья молодым», отпивает глоток. Затем он одаривает яблоко и баклагу деньгами и возвращает ее приглашающему. Хозяйка доливает в баклагу ракии, а в сумку приглашающего насыпает пригоршню фасоли со словами: «Сколько зерен, столько детей» и привязывает к сумке подарки (полотенце, чулки или перчатки) в благодарность за приглашение. Потом, благословясь, разламывают хлеб и всем дают по куску. Во время обеда или ужина хозяйка замешивает и печет другой хлеб, который приглашающий понесет дальше. Когда созвут всех гостей (на это уходит несколько дней), в доме последнего из приглашенных (обычно кума или старшего свата) хлеб разламывают еще раз, но уже не заменяют новым. Приглашающий приносит домой только сумку с баклагой, яблоком и подарками.

Свадьбу обычно устраивают в воскресенье, но приготовления к ней начинаются задолго до этого дня. В четверг матерь невесты или жениха приглашает подпевал — девушек, которые в пятницу принесут цветы, украсят саборник и свадебные венки, а на свадьбе будут подсвечивать сватам.

В пятницу утром сестра, сноха или близкая родственница, у которой живы родители, замешивает для *саборника* дрожжевое тесто из пшеничной муки и непочатой воды (т.е. взятой из источника на заре). Когда тесто подойдет, она замешивает хлеб и украшает его («перекрещивает и обводит по краям») полоской теста. Испеченный хлеб она дает подпевалам, которые относят его на поленицу, украшают цветами и пируют:

Украшенная гора, уложенная,
Ветер мою гору разносит,
Парень девушку заклинает:
— Богом тебя заклинаю, девушка,
Есть ли у тебя кто-нибудь
из родственников,
Есть ли у тебя кто-нибудь,
кроме меня?..

Пока девушки украшают *саборник*, парни приносят длинные прутья для свадебных венков и *сватову ветку* (обычно черешневую) для *саборника*. Пользу-

ГОЛУБ РАДОВАНОВИЧ, директор городской библиотеки (г. Сокобана, Сербия)



Украшение свадебного хлеба «саборник». 1996 г. Фото автора

ясь прутьями как основой, девушки плетут венки из цветов и вешают их на ворота и на дверь дома. В середину украшенного *саборника* втыкают ветку с тремя красными яблоками и несколькими птичками («цыплятами»). Птичек заменяют из пресного теста и раскрашивают в разные цвета. Если птичек прикрепляют к ветке девичьего *саборника*, их сажают так, будто они взлетают, а если это *саборник* жениха, тогда они как бы слетаются на ветку, символизируя уход невесты из своего дома и ее приход в дом жениха.

Украшенный *саборник* вносят в дом и ставят на середину стола, рядом с мечтами, предназначенными для старшего свата и кума.

В субботу вечером, когда приходят сваты на мужскую вечеринку или на девичник, *саборник* одаривают деньгами, которые затем отдают подневалам в награду за украшение и песню. В воскресенье за обедом или за ужином онятъ одаривают *саборник*, но деньги отдают по-врачальным.

Саборник разламывают в понедельник перед тем, как проводить после свадьбы кума и старшего свата. Это момент окончания свадьбы. Сначала ветку из *саборника* отдают молодоженам, а потом старший сват разрезает и разламывает



Свадебный хлеб «колачич». 1996 г. Фото автора

свой *саборник* (кум и старший сват приносят на свадьбу свои *саборники*), потом *саборник* кума и, наконец, хозяйствский. Гостям дают по куску *саборника*, и они

относят его домой. Новобрачные кроме ветки с яблоками и птичками также получают кусок *саборника*. Яблоки потом съедают, а птичек раздают детям. Кусок *саборника* хранят под подушкой, и, когда он высохнет, новобрачный скармливает его скоту.

«Обручальный» хлеб замешивает свекровь перед отправлением за невестой. Его месят из отборной пшеничной муки без дрожжей. Он раскрашивается и до выпечки мажется желтком.

Когда свадебная церемония в доме невесты близится к концу и участники свадьбы уже должны двинуться к дому жениха, невесту подводят к жениху, совершают обручение и передают ее деверю (дружке). Свекровь достает из сумки хлеб, соль и восковую свечу. Старший сват просит молодых соединить их правые руки, зажигает свечу и вставляет ее между ладонями жениха и невесты. Потом он соединяет их головы, прикрывает полотенцем, а над головами держит хлеб с солью. Из кармана он достает кольца и кладет на хлеб. Потом берет одно кольцо, перемешивает соль со словами: «Простите, благословите, давайте обручим пани

молодую» и надевает кольцо жениху. То же делает и кум, надевая кольцо невесте. После этого кум и старший сват снимают полотнище с молодых, и каждый из

них старается первым поцеловать руку куму и старшему свату. Если первой окажется невеста — она будет распоряжаться своим будущим мужем. Поэтому жених старается опередить ее. Потом кум и старший сват разламывают хлеб и раздают его гостям. Каждый пытается схватить кусок первым, поэтому кое-где этот хлеб называют «схватенным». Соперничают главным образом девушки, чтобы из-за них соперничали парни. Во время этого обряда подневалы поют песню с традиционным текстом, отговаривая невесту от замужества:

Подружка нашиа неверная,
Не договорились ли мы вчера
вечером,
Чтоб не стояла ты рядом с деверем,
А ты встала и руку ему дала,
Изменила подружкам молодым.

Пока поют песню, брат невесты передает ее деверю. Все заканчивается обычно договоренностью о выкупе, который должны выплатить шурину дружка и жениху.

После этого пьют «славу», и все уходят к дому жениха. Свадьба продолжается.

В воскресенье вечером ближайшие младшие родственники невесты готовятся пойти за ней. Сестра невесты или младшая родственница заменяет пресный хлебец (*колачич*) и украшает его по краям пресным тестом. Испеченный *колачич* заворачивается в красную и белую шерсть, украшается монетками и завязывается в «тряпку» (платок). Одновременно приготовляют кувшин ракий, чтобы выпить за новых друзей. К кувшину привязывают полотенце. Ко времени ужина калачники направляются в дом жениха. Сначала входят трое выбранных, не здороваясь с присутствующими, молча, неся *колачич* и кувшин. Они садятся на отведенное им место у стола, и только тогда в дом заходят остальные калачники, здороваясь со всеми и шутя. Общее число калачников должно быть нечетким. До начала ужина они благодарят ракий за прием, все приглашенные одаривают *колачич* деньгами, а калачники требуют вывести невесту. Ее часто подменяют мужчиной, переодетым в одежду невесты. Когда выведут невесту, калачники отдают ей *колачич* с деньгами. Вместе с остальными подарками его хранят до родов. После родов хлебец скармливают скоту, а волоски шерсти вплетают в подарок новорожденному.

Перевод с сербского Е.И. ЯКУШКИНОЙ

3. ПАНТИЧ

«КРСНА СЛАВА» в селе Штубик области Неготинская Краина

Нет дома в Штубике, как и в других сербских и власских селах Неготинской Краины, где бы не праздновали «круну славу» — день, на который приходится чествование святого — семейного покровителя. Раньше «славу» праздновали три дня (во власских селах она и сейчас длится три дня): первый день начинается с ритуальной вечерней трапезы, называемой «навечери»; на второй день происходит основной праздник, когда устраивают ритуальный обед; третий день — «трикненц» — посвящен мертвым.

Жители Штубика верят, что св. Савва первый подал идею, чтобы каждая семья сама выбрала какого-либо святого (пророка, апостола или другую известную христианскую личность), чей день рождения или день смерти будет чествовать, взяв за свой праздник «славу». Сначала «слава» была связана с принадлежащим семье наделом земли, а позднее святого стали считать и защитником семьи. «Слава» передавалась из поколения в поколение по мужской линии, а женщины, переходя в новый дом, принимали новую «славу». Сейчас в Штубике празднуется около пятнадцати разных дней «крун славы», среди которых наиболее известны Юрьев день, дни св. Иоанна, св. Николы, св. Стефана, св. Архангела, св. Ильи, св. Петки, Петров день, Рождество Богородицы и Успение Богородицы, день св. Андрея и др. Ни одна семья не допустила, чтобы ее «круна слава» угасла, ведь это праздник ее предков, домашнего очага, жилища и земли. Это «слава» ее самого большого богатства — благородной души. Тем самым семья сохранила и свою православную веру, и свою национальность, преданность родной земле и предкам, свою честь и достоинство. Этим праздником старшие в семье передают традиции и обычай своим потомкам, чтобы семейный род продолжался как можно дольше, чтобы пламя «славской» свечи никогда не угасло. Штубичанин, празднуя «славу», надеется, что его святой поможет ему в течение года в поле, со скотом и по хозяйству. «Слава» праздновалась и в самые тяжелые моменты жизни: во время войн, порабощений, бедствий, голода и пыщеты.

«Круна слава» — это самый большой праздник в каждом доме, и с ним связано множество обычаем и обрядов. Каждый хозяин празднует «славу» в соответствии с возможностями и числом гостей, но основные ритуальные компоненты праздника более или менее одинаковы. Это «славский» каравай, «славская» свеча, зерно (вареное или сырое), вино, ладан и базилик. Обвязанную по спирали разноцветными ленточками свечу (посередине ее прикреплен об-

ЗЛАТИМИР ПАНТИЧ, служащий местной администрации (с. Штубик, Сербия)

разок святого) ставят в украшенный цветами подсвечник или в какой-либо другой подходящий сосуд. Тут же рядом со свечой на передней части стола (или специального столика «кофры») кладут «славский» каравай, на который ставят мисочку с зерном и рюмочкой вина. Обряд разрезания «славского» каравая исполняет священник, обходя дома вместе с попомарем, но там, куда он не успевает дойти до обеда, обряд совершают хозяин с первым пришедшими гостем-мужчиной, но возможности преклонного возраста. Если на «славе» присутствует кум, то он делит каравай вместе с хозяином. Перед разрезанием каравая зажигают свечу, а все гости за столом встают, крестятся и говорят: «Ну, пусть поможет св. Никола (святой, которого чествуют). Пусть поможет хозяину, да и нам поможет в доме и в поле, со скотом и пусть нас защитит от всякой беды и зла». «Славский» каравай надрезают крест-накрест, что должно напоминать о крестных страданиях Христа на Голгофе. Потом в разрезы хлеба льют вино. Это поливание вином символизирует кровь Христа, которой смываются грехи, а зерно на «славе» означает или заменяет жертву в знак благодарности Богу за все плоды на земле и в память о предках. Каждый из присутствующих, прежде чем сесть, должен стоя попробовать зерна, а затем выпить вино («славу»). Кое-кто помимо каравая готовит большой крест из хлеба, называемый «крестуш», и посвящает его вместе с небольшой свечой за упокой душ своих предков, от которых унаследована «слава». Полив «славский» каравай вином, его разделяют на четыре надрезанных куска. Хозяин и кум берут куски друг у друга крест-накрест, после чего еще немного стоят около горящей свечи, пока все не пригибают вино, а затем разрезанный хлеб отдают хозяинке в сите. Она идет к двери и поднимает сито до дверного косяка со словами: «Дай, Боже, чтобы пшеница выросла вот такая». «Дай, Боже, чтобы хоть в половину от этого», — восклицает кто-нибудь из гостей. «Ну, достаточно и до пояса», — кричит третий гость. Одно зернышко пшеницы нужно бросить или прилепить к потолку, чтобы пшеница в следующем году так же высоко выросла. Рассказывают, что кто-то, не сумев прикоснуться к потолку, прилепил зернышко к уху соседнего гостя, который был выше ростом. Штубичане говорят (а такой разговор всегда затевается при исполнении ритуала), что это приkleивание к уху случилось в соседнем с. Шаркамене, а шаркамены утверждают, что это произошло в Штубике. Когда все присутствующие попьют «славы», хозяин предлагает сесть и приступить к обеду. Домашние выносят по очереди приготовленные угощения, а хозяин время от времени пьет с гостями и произносит здрави-

цы с полной чашей вина: «Эту чашу поднимай за здоровье и счастливую жизнь всех нас и наших детей! Пусть будут живы-здоровы те, кто празднует, и те, кто к ним приходит! Пусть Бог обновит и осчастливит каждому дом: урожаем, гроздью винограда, колосистой инецией и бодрыми детищами! На здоровье!»

Перед праздничным обедом хозяин посыпает девочку из своей семьи (а если ее нет, то мальчика) с баклажаном или кувшином фруктовой водки звать всех гостей, с которыми он обменивается визитами на «славу». В последнее время и этот обычай исчезает, и хозяин сам знает, что к нему придут те гости, у которых он был сам. Если кто-то, не дай Бог, прийти не может, то он извиняется перед хозяином, объясняя причину своего отсутствия, а если «исявка» повторится снова, то взаимные визиты на «славу» прекращаются. После замужества или женитьбы кого-либо из молодых в доме увеличивается число родственников с обеих сторон, а вместе с тем и число гостей на празднике «слава». При передаче имущества по наследству новые владельцы очага и дома наследуют и «клену славу» со всеми ее атрибутами.

Когда-то строго заботились о том, чтобы

во главе стола сидел кум со своей семьей, за ними — остальные родственники, а потом все другие гости по старшинству. Если приходил родственник из другого села, для него готовили ночлег, а провожая в дорогу, давали еду и питье. Раньше на «славу» в другое село ходили пешком, и путь иногда занимал целый день, из-за чего родственники виделись один или два раза в году. В последнее время за стол садятся, кто когда прибудет. В день праздника сельские трубачи обходят дома, где справляют «лаву», и веселят домочадцев и гостей, после чего хозяин одаривает их деньгами или вещами (вязанными носками, рукавицами и т.п.), которые хозяин готовил для этого случая. В хорошую погоду музыканты играют на улице, а хозяин или кум начинают танцевать «коло» — народный танец наподобие хоровода, в котором участвуют все присутствующие. Сыграв немного у одного дома, музыканты переходят к другому празднованию «лаву». Если в доме кто-то в этом году умер, то музыканты не заходят к хозяину, а идут дальше.

В Штубике существует обычай гасить «славскую» свечу перед уходом гостей. Ее гасят в чаше с вином, а вино дают пострадавшим от «слаза». Потушенной свечой движением крест-накрест прикасаются к потолку. Перед уходом домой все гости должны допить свое вино: верят, что несущенные чаши достаются врагам, а следующем году не уродится виноград. Хозяйка пакует в дорогу гостям и их детям (если они есть) жаркое и хлебные изделия.

На ужин того же дня также приходят гости (те, что не успели прийти на обед, а часто и те, которые были на обеде), но ужин совершается без каких-либо ритуалов. Если «лавы» проходят зимой, то вечером устраивают танцы в принадлежащем общине (задруге) доме или в Доме культуры. После ужина хозяин и его гости приходят туда с вином, и празднование длится иногда до рассвета.

Раньше «лава» продолжалась и на следующий день. В настоящее время хозяин зовет только близких родственников и соседей и во время завтрака или обеда угощает их оставшимися с прошлого дня блюдами. Если «лава» приходится на время поста, то угощают постной пищей, а в остальном ход ритуала остается прежним.

Перевод с сербского
А.А. ПЛОТНИКОВОЙ



Трубачи на празднике «лава» в Драгачеве. 1966 г. Фото С. Бойовича

Б. ВЛАДИЧ-КРСТИЧ

ПРЯЛКА в сербской традиционной культуре



Прялка «куделя» начала XX века

В сербской традиционной культуре прялка как орудие прядения, т.е. превращения текстильного волокна в нить, широко применялась в прошлом и кое-где применяется до сих пор. Прядение было для женщины своего рода индивидуальным производством, которое сохранялось в Сербии почти до середины XX в., поэтому прялка стала неотъемлемым и необходимым атрибутом не только из-за ее утилитарной функции, но и благодаря другим ее функциям, которые со временем умножались, так что прялка стала соучастником всех важных событий в жизни женщины.

Прядение и соответственно прялка, веретено, нить символизируют одновременно и вечность, и неизбежную преходящесть, замыкают круг жизни, соединяя ее начало и конец. Каждая прялка, как и ее владелица, имеет свою жизнь и свою нить — ровную и гладкую или запутанную и тернистую, смотря по тому, что ей назначили при рождении судженицы — пряхи, в которых персонифицировалась, согласно верованиям нашего народа (как и ве-

рованиям древних греков и римлян), судьба и которые свивали и прерывали нить жизни.

Корни прядения на территории Сербии уходят в далёкое прошлое. Источники указывают, что оно развивалось двумя путями, которые в специальной литературе называют прядением без прялки и прядением с прялкой.

Прядение без прялки осуществлялось с помощью веретена, а пряжу держали не на прялке, а в руках, за пазухой или на коленях. Об этом способе прядения в Сербии мы знаем из многочисленных археологических находок пряслиц от веретен, относящихся к доисторическому и более позднему времени. В сербской средневековой живописи прядение без прялки изображает фреска «Богородица прядущая» из чина «Благовещение» в монастыре Милешеве (1228 г.).

Прядение с прялкой — также древняя техника прядения. Человек всегда стремился ускорить и облегчить свой труд, потому и для прядения был найден способ заменить руку, кисть и освободить пальцы обеих рук для более эффективной выделки нити. Наличие

приспособления, известного у всех южных славян под именем *преслица*, подтверждается археологическими свидетельствами из балканского ареала. Возможно, прялки на территории Сербии существовали еще до прихода туда славян, особенно такие примитивные типы, как палки (*палице, тојаге*), «ветви» (*гране*), ставшие родоначальниками позднейших типов сербских прялок. Сербские средневековые фрески дают нам некоторое представление о бытавших тогда прялках, на них появляется и конусовидный тип прялок, считающийся традиционно славянским.

Поздние сербские материалы XIX—XX вв. отражают богатство морфологических вариантов этого предмета в прошлом. Можно выделить несколько характерных форм прялок. Одни возникли на основе палок, другие — ветвей, третьи — лопаток. На территории Сербии установлено 12 типов прялок: палкообразные (*палчасти*), расщепленные (*на процен*), кольцевидные (*прстенасти*), остроконечные или кольеобразные (*копъласти*), конусовидные (*стојжасти*), вилообразные (*виличасти, ракъласти*), ветвистые (*крошиасти*).



Пряха (с. Темска, Пирот). 1965 г.



Прялка. 1914 г.

яблоковидные (*јабучасти*), копьевидно-шаровидные (*копљастолоптасти*), шаровидно-круглые (*кружнолоптасти*) и шаровидные (*лоптасти*).

В традиционной сербской культуре прядки с успехом изготавливали сами крестьяне, а позже сельские и городские ремесленники. И профессиональные, и непрофессиональные мастера использовали все произрастающие в том или ином крае породы деревьев и разнообразную технику резьбы. Богато орнаментированную прядку в народе

называли *везена, награђена, шарана, укращена*. По мере распространения фабричных тканей в период между двумя войнами выходят из употребления некоторые виды текстильного волокна (лен, конопля, хлопок), сокращается использование шерсти. Сокращается потребность в прядках, некоторые типы прялок совсем исчезают. Хотя кое-где, особенно в горных районах, еще есть мастера, изготавливающие прядки.

Традиционная прядка — исключительно интересный предмет прикладного искусства, способный многое поведать о народной жизни и культуре, увиденной глазами женщины, скромной и тихой крестьянки патриархального склада, от которой в большой степени зависит благополучие семьи и социума. Содержание орнаментальных мотивов отражает материальный и духовный мир женщины, порой весьма реалистически, иногда в высшей степени символически: дом, в котором она жила или о каком мечтала; церковь, куда она обращалась в самые счастливые и в самые печальные моменты своей жизни; мифологические персонажи, в которых она верила...

В патриархальном сербском обществе XIX и первой половины XX в. прядка была символом женщины и пряхи и утверждала их общественный статус. Прядение на ручной прядке было одним из главных женских занятий. Первые письменные упоминания о нем содеряются в памятнике XIV в. — “Законнике” Стефана Душана 1349 г.

Прядке принадлежит заметная роль в различных верованиях и обычаях, что также подтверждает древность этого ткаческого орудия у сербов и его значение в традиционном быту и в сфере духовной культуры. Прядка и прядение вообще на протяжении всей жизни женщины и даже мужчины участвовали во всех событиях, касающихся существования и благополучия их самих или окружающих лиц. Особый интерес представляют верования и обычай, относящиеся к жизненному циклу человека, — рождению, свадьбе, смерти.

Неумолимое время и в Сербии привело к серьезным переменам в прядильно-ткаческой технологии. Образно говоря, круг прядки начал постепенно сужаться, но не с отмиранием прядения, а с массовой утратой прядки как культурного явления. Будущее покажет, сохранился ли прядка в живой традиции или окончательно превратится в музейный экспонат доиндустриальной эпохи.

Перевод с сербского С.М. ТОЛСТОЙ

М. Т. ЯКОВЕНКО

«КАРАГОД»

Знакомьтесь: Мария Тимофеевна Яковенко (1934 г.р.), жительница с. Верхняя Покровка Красногвардейского р-на Белгородской обл., выдающаяся певица и знаток старины, запевала известного в южной России этнографического хора. С именем М. Т. Яковенко связано создание современных песен. В 50 лет открылся ее поэтический дар. На старинные распевы своего родного села она складывает песни о сегодняшнем дне. В музыке, по ее словам, отражается все происходящее вокруг: «Как подумаешь, сколько событий в мире, у нас в стране, сердце начинает волноваться. Размышляешь об этом, переживаешь, вот песня и получается».

Среди ее песен — великолепное го-лошение с зачином «Миру мир надо». Не случаен и интуитивный выбор свадебного напева: свадьба, сведение рода с родом и мир, который объединяет народы... (см.: Старое. Новое. Вечное. Старинные и современные русские песни. Этнографический ансамбль села Верхняя Покровка Белгородской области. Песни Марии Яковенко. Сост. и вступ. статья В.Н. Медведевой. С20 27249-005. М., «Мелодия», 1988). Многолетнее общение с этой женской проходило не только в фольклорных экспедициях, но и посредством переписки. Нередко в письмах присыпались все новые поэтические тексты песен с указанием, какие напевы родного села для них предназначены. И вот однажды мне доставили тетрадь под заголовком «Карагод». Поэма это или песенный сказ? Мария Тимофеевна не уточняет свой замысел в сопроводительном письме. Но строки его приоткрывают трепет талантливой русской души. Письмо приводится целиком, ибо каждое слово здесь драгоценно.

«Да милая наша пташечка! Я тут с 1 января 1988 года начала очень интересную работу — написала о нашем

МАРИЯ ТИМОФЕЕВНА ЯКОВЕНКО; с. Верхняя Покровка Красногвардейского р-на Белгородской обл.



Изображение прядки на каменном надгробии

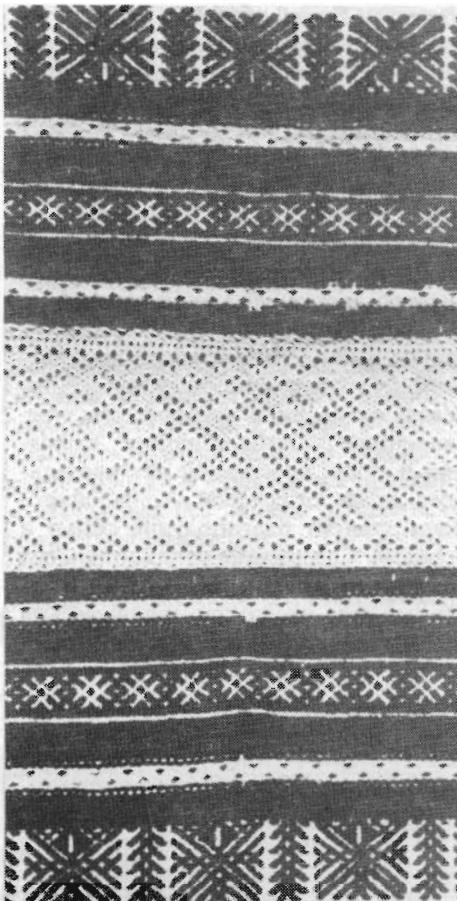
удивительном веселье, о карагоде. Не знала, с чего начать, все чего-то боялась, что у меня не выйдет. Боялась Вам сказать, о чем я думала. И до того созрело в моих мыслях, что нельзя было дальше выдержать. Думала написать так, как посыпала Вам описание свадебного обряда. Но так не вышло, а получилось стихами. Стихи равались на волю. Куплетики мои понемногу накапливались. И я часто думала, что здоровье мое неважное, вдруг я неожиданно уйду из жизни и унесу с собой то, что знаю? Есть ли такой человек, который сможет написать о карагоде, и есть ли у него такое желание? А может и нет. И никто о карагоде знать не будет. И я решила написать сама. Постылаю Вам эту тетрадочку. Не знаю, как Вы ее оцените. Там все нужно проверить. Есть и хорошее, есть и неподходящее...»

6.05.88

Лишь после того, как «Карагод» был сложен устно, М.Т. Яковенко записала его целиком. «Карагод» предстает в исторической перспективе, основные вехи поэмы — 1890-е, 1910-е, 1930-е годы, наши дни. Однако он словно парит над временем, минуя пережитые Россией потрясения. «Карагод» — своеобразная энциклопедия жанра (если иметь в виду сам феномен южнорусского карагода). Стихи изобилуют этнографическими сведениями: упоминается южнорусская терминология, принятые в селе названия местной одежды и вышивки (выделены мною курсивом. — В.М.). Многие редкие подробности певица тщательно выясняла у своей матери Агафьи Павловны Малаховой (1913–1989). «Карагод» вырос из народного стиха, его ритмики, традиционных тройных повторов поэтического зерна. Это реальный и идеализированный образ одновременно. Примечателен финал произведения: Мария Тимофеевна интуитивно точно отражает рубежный момент в судьбе фольклора в конце XX века — переход из обрядовой сферы бытования в сценическую.

«Карагод» — своего рода наивная поэзия (по аналогии с наивной живописью). Многое, возможно, здесь покажется таковым еще и потому, что мы с нашей осведомленностью и рационализмом, утеряли непосредственное восприятие истории и жизни, присущее народным музыкантам.

В.Н. МЕДВЕДЕВА (Москва)

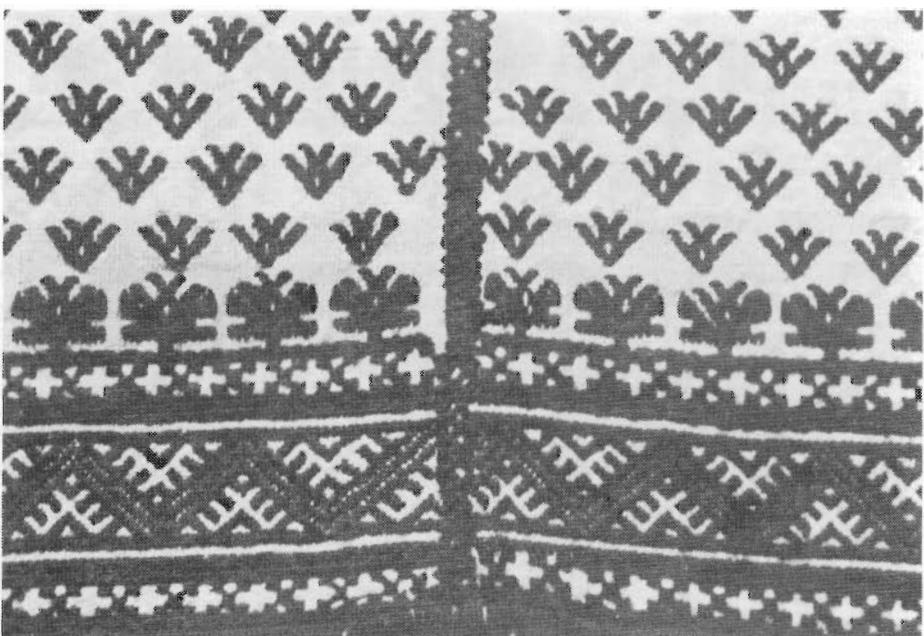


Иаш российский карагод Собирал он весь народ. Вот идёт, идёт, идёт Восемьсот девяностый год. С каждой улицы идут, В карагод песни несут. Все подходят к карагоду. И становятся к народу. Все кружком большим стоят И о песнях говорят. Говорят и выбирают: А какую ж начинать? И запели протяжную Да хорошую такую. Ну и песенка была — Полсела сюда свела. Шли сюда все молодые, Шли сюда и пожилые, Становились в большой круг. Сколько было тут подруг! И стоят круги большие Да весёлые такие. Пели песни протяжные, Пели песни и смешные. Карагодную запели И играли как хотели. Ну и песня хороша — Все играли не спеша. Песни карагодные — Очень хороводные. И стоят круги большие Да нарядные такие! А вот с краю та стоит —

Весь наряд на ней блестит: А понёва красная, Рубаха атласная, И завеска с мошарой, Брови чёрные дугой. Ну а рядом с ней стоит — Всё на ней огнём горит. По ту сторону другая, Развесёлая такая. Рубахи были разные — Красные, атласные, Брыжи были голубые, Сами были молодые. Все стояли в башмаках, Да и в беленьких чулках. И тут стали все играть, И пошли они плясать! Весёлая песня была, Тут плясало полсела. Большим кругом все ходили, Хоровод большой водили. Все ногами топали, И руками хлопали... <...> Вот идёт, идёт, идёт Девятьсот десятый год. Наш российский карагод Собирает весь народ. Приходили все сюда, Становились как всегда: Становились все кругами, Кто с подружками, с мужьями. И стоят тут пожилые, Разнаряжены такие: А понёвы-то с рубцом, Подпояски-то кругом, На них поменьше мошары, Их стоят десятка три. Хоть они немного старше, Расскажу я всё вам дальше. Сколько было тут платков! Они разных всё цветов: Эта — в бешеном была, А та — в красном расцвела, В белозоревом стоит, А в бордовом — так горит. Мошары-то на них мало, Каждая ленты подшивала: У кого-то *дорогие*, У кого совсем простые. А в сороках столько было — Много в них тогда ходило. Сколько же кругов там есть — Никогда не пересчесть! Вот в одном поют такую — Заводную, плисовую: «А молодка, молодка, Молоденькая, Солдатка, солдатка, Хорошенькая...» В карагоде три села — Карагодная пошла: «А кто дурен-нехорош, Ступай с улицы домой, А я, млада, хоть дурна, — Оставалася одна, Дождала я дружка,

Своего дружка милого,
И Ванюшу любимого...»
<...>

Скоро ярмарка пришла,
И подарки принесла:
Там платочки гладкие,
И конфеты сладкие,
Бублики, ватрушки,
Всякие игрушки.
Было двое карусель —
И садились, кто хотел.
Целый день они качались,
Песни пели и смеялись.
Все качались: молодые,
Пожилые и малые, —
Было весело тогда,
Не забудешь никогда.
А вокруг ходил народ —
Веселился карагод.
А наряд был — загляденье,
Это просто удивленье:
У одной рукав с хворботой —
Ей всегда плясать охота.
А вот с тропками стоит —
Некрасивая на вид.
С поликами там стояла —
Песни весело играла.
А завески белые,
С дорогими лентами,
С вышивками разными,
С чёрными да красными.
Подпояски голубые,
Сами девки вон какие!
Ожерелья-то висят,
Гаруса на них блестят.



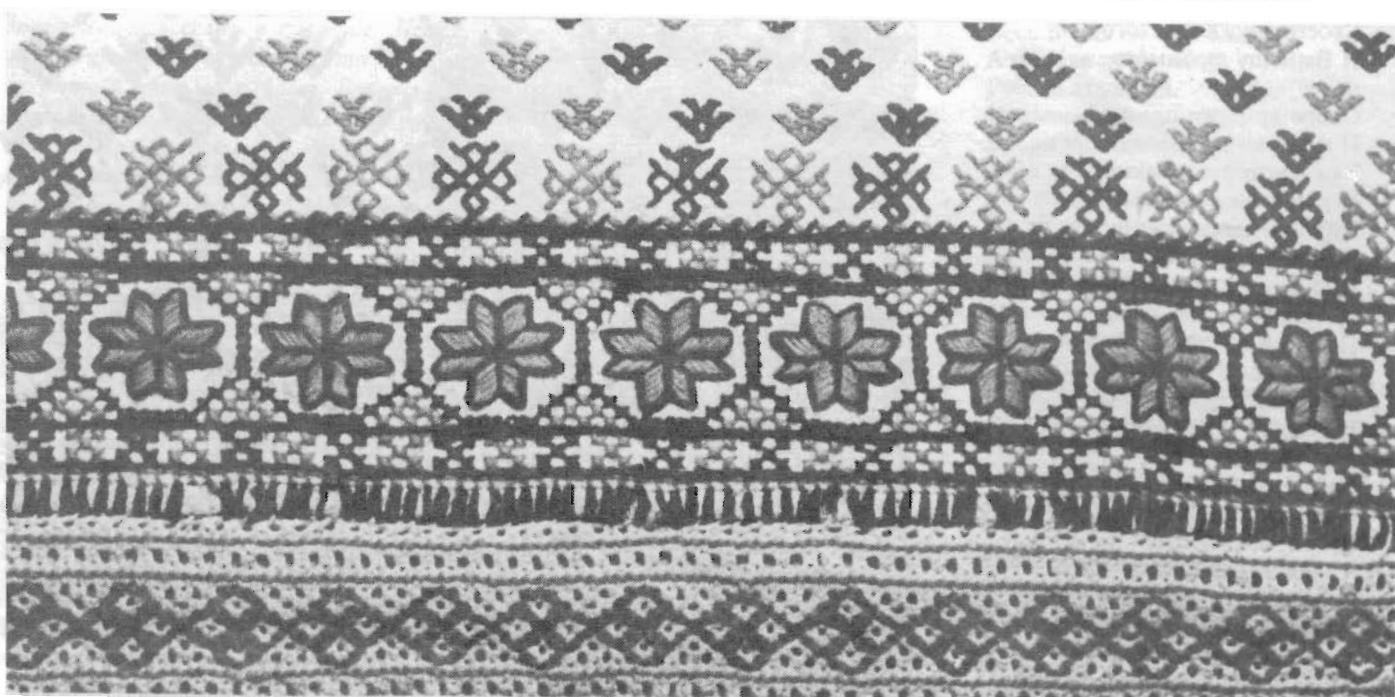
Образцы орнаментальной отделки (вышивка и кружево) традиционной русской одежды (с. 36, 37, 38). Фото Ю.Ф. Лунькова

А вот девка-молоток,
Гарнитурный платок.
С гребешками тут стояла,
Своему дружку моргала.
В заграницном тут стоит
И в стороночку глядит.
Ну, а дальше там подряд
С камителю все стоят...
<...>

Вот идёт, идёт, идёт
Девятьсот тридцатый год.
Наш советский карагод
Он скликает весь народ.
Все спешили к карагоду,
Становились к народу,
А какие песни пели,
Никому не надоели!
Вот идут со всех концов,



Запись этнографического ансамбля с. Верхняя Покровка Красногвардейского р-на Белгородской обл. Слева — М.Т. Яковенко. Январь 1981 г. Фото В.Н. Медведевой



Очень много молодцов.
К карагоду подошли
И плясать они пошли.
А штаны-то новые,
Ребята бедовые.
Пояса на них с *махрами*,
Они трепят все чубами.
А фуражки — как одна!
Доплясались до темна.
Вот идёт к нам напрямик
Наш большой праздник Семик.
На Семик танок водили,
Всех подружек приводили,
С чужих сёл к себе вели,
И кормили чем могли:
Пироги пущистые,
Пирожки душистые.
Они сидели за столом
И горели все огнём.
Ну и был же этот день —
Сколько было здесь людей!
Карагод большой собрался,
Каждый в *красное* убрался.
Все на выгон выходили,
К карагоду подходили.
Становились все рядом,
Все у красном у наряде.
Вот ушёл праздник Семик,
И к нам Троица пришла,
Она радость принесла.
Карагод рано собрался,
Каждый в белое убрался.
К карагоду подошли
И подружек привели.
А понёва хороша,
Песня льётся не спеша,
А *сорока* золотая, —
Вон какая молодая!
И рубаха белая,
Золотом отделана:

Так *ремни* на ней блестят,
Что о ней все говорят.
Вот и парень молодой.
Наш красавец удалой:
Со штанами новыми,
Сапогами чёрными,
На нём красна подпояска —
Началась весёла пляска.
И фуражка набекрень,
Проплясал он целый день...
<...>
Вот какие тут дела!
Карагодицей была,
В карагоды я ходила,
Всегда время находила,
Всё смотрела и всё знала,
В карагоды я играла
И любила поплясать!
Захотелось написать,
О карагоде рассказать,
Всему миру передать.
Давайте вместе поглядим,
Карагоды возродим.
В Москву ансамбли соберём,
Карагодное споём.
Пусть на сцене все стоят,
И хоть целых кругов пять,
У них такие голоса —
Это просто чудеса!
Пусть все зрители глядят.
Равнодушных там не будет,
Все играть-то с ними будут.
Заверяю вас тогда
Запоют и города.
Вы подумайте скорей,
Пока много тех людей.
Вот и так из года в год
Собирался карагод.
Вот и так из века в век
Веселился человек.

Словарик терминов

- завеска* — местное название фартука
- мошара* — расшищенный тесьмой, камителю и блестками подол фартука
- брыжи* — ленты, пришитые в сборку по низу рукавов женской рубахи
- рубец* — чуть расшищенный подол поневы для пожилой женщины
- бешеный* — ситцевый платок, отделанный по краю «бешенкой» (шерстяной нитью, окрашенной в разные оттенки одного цвета)
- дорогие ленты* — пришитые по краю платков и подолу фартуков покупные шелковые ленты (красные, зеленые, синие и др.), отделанные тканым цветочным орнаментом
- сорока* — местное название южнорусского женского головного убора (кокошника)
- хворбома, форбома* — кружевная вставка на рукавах женской или мужской рубахи
- трёшки* — местное название орнамента, входящего в отделку вышивки южнорусских рубах
- полик* — плечевые вставки на рукавах рубах; в с. Верхняя Покровка так называли рубахи с «кумашиной» (красным) поликом
- гарнитурный платок* — нарядный головной убор из тонкого темного шелка
- платок с гребешками* — красный ситцевый платок с соответствующим рисунком
- заграниценный* — распространённое в южной России название фабричных привозных платков
- камитель (канителль)* — отделка по краю платка бахромой из скрученной тонкой металлической нити
- махры* — отделка из ниток типа тесьмы или бахромы
- красный наряд* — по обычанию на Семик надевали красные рубахи и фартуки из покупного атласа, а на Троицу — белые, домотканые
- ремни* — вставки на рукавах праздничных рубах, расшитые золотой нитью; рубахи с «золотым ремнем» были большой редкостью (однажды в селе)

И в Литве не забыли Разина...

Приступая к обследованию фольклорного архива кафедры русской литературы Вильнюсского университета, автор этих строк не питал особых иллюзий. По опыту знал, что студенческие записи, сделанные во время учебных практик, в основном отражают «верхний» слой фольклора: в них преобладают частушки, поздние городские романсы, полтора-два десятка популярных во всей России традиционных лирических песен. Любителям архаики удача улыбается не каждый день: в одной тетради обнаружишь духовный стих, в другой — заговор, в третьей — начало редкой баллады.

И вдруг — целая россыпь «золотых зерен». Песни одна другой краше, одна другой интереснее, а стилистика не оставляет сомнений: вот он, живой голос минувшего, «ладом своим напоминающий что-то стародавнее, забытое нашим поколением»¹. Мелькнула даже мысль — а не фальсификация ли это? Но нет: так умело подобрать произведения разных жанров, так бережно сохранить аромат старины, фразеологию чуть ли не допушкинской поры может лишь один великий мастер — устная фольклорная традиция.

Основу этого сборника составляют записи, сделанные в 1975 г. первокурсницей Вильнюсского университета Натальей Савельевой от Ирины Никифоровны Девятниковой, 73-летней старушке из д. Киселишкес Ионавского р-на. Со слов дочерей Девятниковой, она старообрядка, родилась в д. Милашюнай соседнего Укмергского р-на, умерла в 1985 г. Вырастила девять дочерей. Она была отличной хозяйкой, рукодельницей, обшивала всю семью, так как на покупки в магазинах денег не оставалось — у Девятниковых было всего два гектара земли. За работой часто пела не только песни, но и плачи («голосила»). Кроме публикуемых произведений знала много других песен, балладу о братьях-разбойниках и сестре, духовный стих «Расставание души с телом», рассказывала сказки, умела лечить от глаза, заговаривать «антонов огонь», зубную боль — «стишок такой знала» («стихами» в Литве, как и на востоке Псковской области, нередко именуют заговоры). Несколько десятков произведений записано в соседнем селении Спаняй от Евдокии Федоровны Лазаревой. Ее репертуар скромнее, и качество текстов не столь высоко, но это отчасти объясняется преклонным возрастом исполнительницы — 84 года. К сожалению, напевы не были записаны, в ионавском сборнике почти нет и внеклассовых данных. О функциях произведений, об их жанровой принадлежности и особенностях бытования, о том, когда и откуда переехали в Литву предки Девятниковой и Лазаревой, можно судить лишь гипотетически, по самим текстам.

По мнению большинства историков, диалектологов и фольклористов, массовая миграция русских в Литву началась еще в XVII столетии и связана с расколом в русской православной церкви. Первые переселенцы были выходцами из псковских земель и обосновались на северо-востоке Литвы. В глубинных ее районах, в том числе и в Ионавском, староверы, а вслед за ними и православные, осели позднее — кое-где уже на исходе XIX в. С этими переселенческими потоками пришли жители не только северо-западных, но и центральных губерний России. Текстологический анализ ионавского сборника позволяет предположить, что репертуар И. Девятниковой генетически связан именно с этим регионом (верховья Оки и Дона).

За все годы собирательской работы в Литве записано всего 9 календарных обрядовых песен, почти все они найдены в восточных районах и явно восходят к белорусской традиции². В колядке, исполненной Девятниковой (№ 4), встречаются поэтические образы, сходные с записями из Рязанской, Тульской и Орловской губерний, а ее припев — «Ой, авсень, таусень!» — характерен для среднерусской традиции. Семицкая песня (№ 5) очень близка к одному из среднерусских вариантов в собрании П.В. Киреевского³.

Из памяти местных «песнохорок» почти полностью выветрились похоронные плачи, лишь изредка удается записать отрывки из них. В репертуаре Девятниковой 5 великолепных «прощальных песен» (термин исполнительницы), в том числе очень редкие плачи, исполнявшиеся в дни поминовения на кладбище (№ 16, 17).

В других записях из Литвы, включая и Ионавский район, мы не обнаружили близких параллелей к большинству свадебных, плясовых, хороводных и протяжных бытовых песен Девятниковой. Ее тексты заметно отличаются как в сюжетном, так и в стилистическом плане; некоторые из них фрагментарны, но, несмотря на свою предельную краткость, производят впечатление законченных лирических миниатюр (№ 18—20). Несколько подобных песен записано и от Е. Лазаревой. По-видимому, дело здесь не в забывчивости исполнительниц. Тенденция к стяжению текстов лирических песен — одна из примет среднерусской традиции, и не случайно самые близкие параллели к № 8, 20 и 21 дают записи из Тульской, Орловской и Рязанской губерний⁴.

Особый интерес представляет историческая песня XVII в. — знаменитая «Лодка», прикрепившаяся к имени Степана Разина (№ 1). Тексты такого рода — большая редкость: два варианта записаны от уральских казаков, еще три, в контаминации с сюжетом «Сынок Стеньки Разина», — на Тереке; все записи, кроме одной, сделаны до революции⁵. В деталях повествования вариант Девятниковой заметно отличается от казачьих, сближаясь с текстами из центральной России и Поволжья, в которых имя Разина отсутствует. Вещий сон, содержание которого не излагается, видят не атаман, а его «полюбовница»; она же, а не есаул или мать Разина, толкует этот «некорыстный сон». Есть в литовской записи оригинальные моменты: любовница Разина названа «тетушкой» казаков-гребцов, себе она тоже предвещает гибель («Мне <...> потонуть в Волге-матушке», обычно же — «быть на волюшке»).

Не исключено, что записанные от ионавской певицы тексты — это фольклорный репертуар одной семьи. В рождественской колядке упоминаются Потап Максимыч и его дочери Настасьюшка и Прасковьюшка (№ 4), свадебные песни прикреплены к именам Прасковьи Потаповны (Парашеньки) и ее жениха Васильюшка Борисыча (№ 8, 9, 11), а плач матери на могиле дочери обращен к Настасье свет Потаповне (№ 16). В свадебных величальных песнях фигурирует еще одно имя — Петр Степанович (№ 7, 10).

Ниже публикуются наиболее интересные тексты, записанные от И. Девятниковой.

Статья опубликована в рамках проекта Института Открытое Общество (грант № А1Д708)

№ 1

Выплывала лёгка лодочка,
Лёгка лодочка атаманская,
Атамана Стеньки Разина.
Еще всем лодка изукрашена,
Казаками изусажена;
На ней парусы шелковые
И весёлки позолоченные.
На корме сидит атаман с ружьем,
На носу стоит есаул с багром,
Посередь лодки парчовый шатер.
Как во том парчовом шатре
Лежат бочки золотой казны,
На казне сидит красна девица —
Атаманова полюбовница,
Есаулова сестра родная,
Казакам-гребцам тетушка.
Сидит девка призадумавшись,
Посидевши, стала сказывать:
«Вы послушайте, добры молодцы,
Вы послушайте, милы племяннички!
Уж как мне, младой, мало спалося,
Мало спалося, много виделось,
Некорыстей* же мне сон привиделся:
Атаману-то быть расстреляну,
Есаулу-то быть повешену,
Казакам-гребцам — по тюрьмам сидеть,
А мне, вашей родной тетушке,
Потонуть в Волге-матушке».

*Видимо, должно быть «некорыстен» или «некорыстный» (ср. в № 19 — «судьбина некорыстная»).

№ 2

Ты, пустыня, моя матушка,
Помилей мне отца с матерью;
Вы, леса мои кудрявые,
Помилей мне роду-племени;
Вы, луга, луга зеленые,
Помилее красна золота;
Вы, раздолыща широкие,
Помилее чиста сёребра;
Вы, кусты, кусты ракитовы,
Помилее скатна жемчугу.
Вы, залетны мелки пташечки,
Схороните мои косточки
На чужой дальней сторонушке,
Во прекрасной во пустыньюшке!

№ 3

Уж вы, птицы мои, птицы,
Души красные девицы!
Вам от матушки-царицы
Доргой убор-гостище!
Вы во трубушку трубите,
Орла-птицу соманите,
Светильнички зажигайте,
Гостя-батюшку встречайте —
Небесного жениха
И духовного супруга.

№ 4

Середи Москвы
Ворота пестры,
Ворота пестры,
Вереи красны.
Ой, авсень, таусень!
У Потапа во дворе,
У Максимыча в дому
Два теремушка стоят,
Золотые терема.

Ой, авсень, таусень!
Как во тех теремах
Красны девицы сидят:
Свет душа Настасьюшка,
Свет душа Прасковьюшка.
Ой, авсень, таусень!

№ 5

Ты, кукушка ряба,
Ты кому же кума?
Покумимся, кумушка,
Покумимся, голубушка,
Чтобы жить нам, не браниться,
Чтоб друг с дружкой не свариться!

№ 6

Подымайся, рожь золотая!
Охрани тебя, матушку,
Небесный царь!
Уроди, Господи,
Крещеным людям
Вдоволь хлебушка!

№ 7

Еще дай, Боже, еще дай, Боже,
Еще дай, Боже, еще дай, Боже,
Здравствовати,
Здравствовати!
Господину, господарю,
Господину, господарю
Нашему,
Нашему!
Дорогому, дорогому,
Дорогому, дорогому
Имениничку,
Имениничку,
Свет Петру ли, свет Петру ли,
Свет Петру ли, свет Петру ли
Степановичу,
Степановичу!
Еще дай, Боже, еще дай, Боже,
Еще дай, Боже, еще дай, Боже,
Многая, многая,
Многая лета,
Многая лета!

№ 8

Не шелкоба ниточка ко стенке льнет —
Свет Борисыч Потаповну ко сердцу жмет:
«Ой, скажи ты мне, скажи,

Парасковьюшка,
Не утай, мой свет, Потаповна:
Кто тебе больше всех броту мил?»
«А и мил-то мне милёшеник рёдной
батюшка,
Помилей того будет рёдна матушка».«А и это, Парасковьюшка, не правда твоя,
Не правда твоя, не истинная.
Ой, скажи ты мне, Парасковьюшка,
Не утай, мой свет, Потаповна:
Кто тебе всех на свете милей?»
«Я скажу, молодёнка, всю правду свою,
Всю правду свою, всю-то истинную:
Нет на свете милей мне света

Васильюшки,
Нет на вольном свету приглядней
Борисыча...»

№ 9

Посидим-ка мы,
Покутим-ка мы —

У Василия попьём,
У Борисыча кутём!
Право, есть у кого,
Право, есть у чего!
А ты, чарочка-каток,
Лейся прямо в роток,
В один тоненький глоток,
Чарочка моя серебряная!

№ 10

Чарочка моя
Серебряная,
На золотом блюде
Поставлена!
Кому чару пить,
Кому выпивать?
Пить чару
Свету ли Петру,
Выпивать
Степановичу!
На здоровье, на здоровье!
На здоровье, на здоровье!

№ 11

Ай, стелется, вьётся
По лугам мурава,
Василий жену целует,
Борисыч жену милует:
«Душа ль моя, Парашенька,
Сердце моё, Потаповна,
Роди мне сыночка,
Сыночка да дочку!
Роди сына во меня,
А доченьку во себя.
Учи сына грамоте,
Дочку прядь, да ткать,
Да шелками выпивать!»
Ой ты, княгиня, княгинишка,
Молода ты наша молодунка!
Хорона тебе находка —
Купни шубы,
Соболы пухи.
С поволоками глаза,
Со киваньем голова,
Золоты кокошники,
Серебряны серьги,
Дочери отецки,
Жены молодецки.

№ 12

Не утай, скажи, касатка моя, матушка,
Ты чего, моя касатушка, спужалася?
Отчего ты в могилушку спарайжалася?
Знать, того ты спужалася, моя ластунка,
Что ноне годочки пошли всё слезовые,
Молодые людюшки пошли всё обманные,
Холосты ребята пошли всё обманные...

№ 13

На полёте летит белая лебёдунка,
На быстром несётся касатка-матушка.
Ты куда, куда летишь, лебедь белая,
Ты куда несёшься, моя касатушка?..
Не утай, скажи, дитя моё родное:
Ты в какой же путь спарайдилася,
В которую путь-дороженьку,
В какие гости незнакомые,
Незнакомые, нежеланные?
Собиралась ты, спарайдилася

На вечной житьё, бесконечное.
Как числа в меду у меня ты купалася,
Как скатной жемчуг на злате блюде
рассыпалася.
Уж как зарились удалы добры молодцы
На твою красоту ненаглядную.
Не чаялась я, горюча, не надеялась
Глядеть на тебя во гробу да в дубовом...

№ 14

Что не солнышко за облачком
потерялося,
Не светёл месяц за тучку закатился,
Не ясна звезда со небушка скатилась —
Отлетела моя доченька родная
За горушки она да за высокие,
За те ли за леса да за дремучие,
За те ли за облака да за холмичие,
Ко красному солнышку на беседушку,
Ко светлому месяцу на супрядки,
Ко частым звёздункам в хоровод играть...

№ 15

Я кляну да свою буйну головушку,
Я корю своё печально скорбно
сердечушко!
Ах, завейте, завейте-ка, ветры буйные,
Вы развейте, развейте-ка желты пески
Что на новой, на свежей на могилунике,
Расколите, расколите гробову доску,
Разверните, разверните золоту парчу,
Разверните, разверните бел тонкóй саван.
Размахни ты, моя голубонька, ручки
белые,
Разомкни ты, моя ластушка, очи
звездистые,
Распечатай, моя лебёдунка, уста сахárные,
Посмотри на меня, на горючу победную,
Ты промолви-ка мне хоть едино
словечушко...

№ 16

Родимая моя доченька,
Любимое моё дитятко,
Наастасья свет Потаповна!
Тебе добро принять, пожаловать
Стакан да пива пьяного,
Чарочку да зелёна вина
От меня, от горючи победных...
С моего ли пива пьяного
Не болит буйна головушка,
Не щемит да ретиво сердце;
Весёл да паниватся
И легко да просыпается.
Ты пожалуй, бела лебёдунка,
Хлеба-соли покушати:
Дубовы столы порасставлены,
Яства сахарны напошены...

№ 17

Со восточной со сторонушки
Поднимались ветры буйные,
Расходились тучи чёрные;
А на тех ли на тученьках
Гром гремучий со молоньми,
Со молоньми да палочими.
Ты ударь, гром гремучий,
огнём-пламенем,
Расшиби ты, громова стрела,

Ещё матушку, мать сырь землю;
Расступись на четыре сторонушки,
Ты раскройся, гробова доска,
Распахнитесь, белы саваны,
Отвалитесь, руки белые,
От ретивого сердечинка...
Государь ты наш, родной батюшка,
Мы пришли на житьё вековечное
Пробудить тебя... [пропуск при записи]
...скатерти браные,
Мы поставили тебе яства сахарны,
Принесли тебе пива пьяного.
Садись с нами, молви слово сладкое;
Уж мы сядем супротив тебя,
Мы не сможем на тебя наглядеться,
Мы не сможем с тобой набаяться...

№ 18

Кручинка моя, кручинушка великая!
Никому ты, кручинка моя, неизвестна,
Знает про тебя одно моё сердце.
Крыта ты, кручинушка, белой моей
грудью,
Запечатана крепкой моей думой.
Не слыхать тебе, друг милый, моих песен,
Не узнать тебе про мою кручину.
Ах! Запой же, запой, сердце ретивбе...

№ 19

Ты судьба ль моя, судьбина некорыстная,
Голова ль ты моя бессталанная!
Сокрушила ты меня, кручинушка,
Ты рассыпала печаль по ясным очам,
Присущила русы кудри ко буйной голове,
Приневолила плакаться по чужой
стороне...

№ 20

Не святайся, не свивайся
Трава с новицкой,
Не свыкайся, не свыкайся
Молодец с девицей.
Хорошо было свыкаться,
Тонко расставаться...

№ 21

Ах, туманы ль вы, туманушки,
Вы часты дожди осенние,
Уж не полно ль вам, туманушки,
По синю морю гулять,
Не пора ли вам, туманушки,
Со синя моря долой?
На моё ли на сердечинко,
На моё ли ретиво
Налегала грусть-кручинушка,
Ровно каменна гора.
Не пора ль тебе, кручинушка,
С ретиво сердца долой?
Аль не видывать, не знать мне
Радониных, весёлых дней?..

№ 22

Собирайтесь, девицы,
Собирайтесь, красные,
На зелен лужок;
Собирайтесь, девицы,
Собирайтесь, красные,
Во един кружок;

На травке-муравке
Рвите цветочки,
Пошли в хоровод!
Пошли в хоровод!
В хороводе веселитесь,
По забавушкам пуститесь,
Песни запевайте,
Подружек собирайте,
Пошли в хоровод!
Пошли в хоровод!
Запоёт, девки, песню нову,
Нашу радость хороводу!
В хоровод, в хоровод!
Пошли в хоровод!

№ 23

Курёвушка, куревá
Закурила, замела,
Закурила, замутила
Все дорожки, все пути —
Нельзя к милому пройти!
Я пойду стороной,
С милым свижуся,
Поздороваюсь:
«Здравствуй, миленький дружок,
Ко мне в гости гости
Да подольше сиди!»
С стороны люди глядят,
Меня, девушку, бранят.
Уж как пынепные люди
Догадливые,
Догадливые, переводливые!
Не кутят, не мутят,
С тобой, милый, разлучат.

№ 24

Здравствуй, светик мой Наташа,
Здравствуй, ягодка моя!
Я пришёл тебе подарок,
Подарочек дорогой,
Подарочек дорогой —
С руки перстень золотой.
На белую грудь цепочку,
На шеюнику жемчужок.
Ты гори, гори, цепочка,
Разгорайся, жемчужок!
Ты люби меня, Наташа,
Люби, миленький дружок!

№ 25

Как на кустике зеленом
Соловеюнко сидит;
Звонко, громко он поёт,
В терем голос подаёт.
А по травке, по муравке
Красны девицы идут.
А которая лучше всех —
Та сударушка моя,
Белым лицом круглица
И паряднее всех.
Как Марфуну не признать,
Как милую не узнать?

№ 26

И свою невесту
Признавал, узнавал;
Гриша, молодец удал,
За рученьку её брал,
От подруг прочь отзывал,

Полой её одевал,
При пароде целовал.

№ 27

Берём, берём ягодки:
Чёрную чернику,
Красную бруслику,
Землянику спелую;
Собираем в кузовок
Белые грибочки,
Крепкие груздочки,
Подосиновички.
Дедушке — ягоды,
Бабушке — грибочки,
А медведю лохматому —
Листа гнилого,
Моху сухого!

№ 28

Шла, шла тетеря,
Шла, шла рябая,
Шла она лугом,
Вела детей кругом:
Старшего,
Меньшего,
Среднего,
Большого!

№ 29

Летела сова —
Весёлая голова.
Вот она летела, летела,
На берёзку села,
Хвостиком повортела,
По сторонам ноги дала,
Песенку спела
И опять полетела.
Вот она летела, летела,
На осинку села...
И потом дальние полетела.

№ 30

Тень, тень, потетень,
Выше города пустынь,
Садись, галка, на пустынь!
Галки-хохлюши —
Спасённые души,
Воробы-пророки
Шли по дороге,
Нашли они книгу.
Что в этой книге?..

Примечания

¹ Песни, собранные Н.Н. Рыбниковым. М., 1909. Т. I. С. LXIX.

² Русский фольклор в Литве / Исследование и публикация Н.К. Митропольской. Вильнюс, 1975. № 1—5; Фольклор русского населения Прибалтики М., 1976. № 1—4.

³ Песни, собранные Н.В. Киреевским. Новая серия. М., 1911. Вып. I. № 1098.

⁴ Песни, собранные Н.В. Киреевским. Новая серия. М., 1929. Вып. 2. Ч. 2. № 1955.

⁵ Исторические песни XVII века / Изд. подгот. О.Б. Алексеева, Б.М. Добротольский, Л.И. Емельянов, В.В. Коргузлов, А.Н. Лозанова, Б.Н. Путылов, Л.С. Шентасев. М.; Л., 1966. № 348—349, 287—289.

О.И. ЧАРИНА

Особенности русского календарно-обрядового цикла в Приленье

Прежде чем начать описание календарной обрядности русских Приленья, следует совершить небольшой экскурс в историю заселения ими этого края. Русские обустраиваются вдоль реки Лены примерно с основания города Якутска (1632 г.). С середины XVIII в. для осуществления постоянной почтовой связи между Якутском и Иркутском основываются станции (станки). Сюда, на территорию современных Олекминского, Ленского, Хангаласского улусов, ссылаются русские из разных мест Центральной России и Западной Сибири. Поначалу они занимались только гоньбой, но вскоре в силу необходимости создания кормовой базы берега Лены осваивают под паши. Для этих работ вновь были привлечены люди из разных мест России. Постепенно часть становок разрослась в села, в них строили церкви, школы.

Русские из немногочисленных колоний активно вступали в близкие отношения с якутами. Почти во всех селах Хангаласского и Олекминского улусов русские говорят по-якутски. Г.В. Кенофонтов пишет: «Земледелие там (в Ленском крае. — О.Ч.) начало развиваться не раньше середины прошлого столетия, когда путем длительных опытов выработались местные сорта злаков с коротким вегетационным периодом. Следовательно, первые русские насельники, не имея возможности заниматься привычным земледелием, не могли обнаружить свое культурное превосходство над туземцами. Наоборот, усваивая скотоводство, долгое время пользовались якутским опытом приспособления к суровому климату края. В отношении одежды и хозяйственного обзаведения тоже господствовали местные образцы, ибо невероятный холод края заставил туземцев выработать наиболее выгодные и полезные типы одежды и жилища¹.

В 1989—1991 гг. сотрудник Якутского института языка, литературы и истории совместно с московскими учеными-музыко-ведами Э.Е. Алексеевым, З.З. Алексеевой, фольклористом-филологом С.Е. Никитиной собирали произведения устного народного творчества в Хангаласском и Олекминском улусах Якутии. Помимо прочих вопросов нас интересовали представления старожилов о календарно-обрядовом цикле и связанные с ним устно-поэтическая традиция.

В Центральной России все календарно-обрядовые мероприятия связаны с полевыми работами и начинались с празднования Нового года. В ночь под Рождество или Новый год ряженые колядовали, то есть ходили из дома в дом с хвалебными песнями хозяевам, требовали даров. Интересно, что в Якутии, на Колыме и Индигирке, где проживают локальные группы русских пере-

селенцев, сохранились виноградья — песни, которые пелись при колядовании².

Во всех обследованных селах (Покровск, Бестях, Синск, Едей Хангаласского улуса; Юнкюр, Абага, Каландарашили, 2 Нерюктай, Бирюк Олекминского улуса — села указаны от Якутска вверх по Лене) большое значение имели святочные праздники. Правда, их первоначальный смысл — благотворящая магия первого дня — утратился. Духовный смысл Рождества могли знать в селах, где была церковь. Здесь мыли дом, ходили в церковь, на Крещение или к проруби с иконой. Анна Ефимовна Сучковская (1911 г.р., из Кураца Олекминского улуса, живет в Олекминске) рассказывает³, что заранее приготовляли специальную прорубь; она, конечно же, имела название «Йордан», рядом из снега и льда сооружали крест. Вода, принесенная из этой проруби, считалась святой, ею кропили углы в доме, мыли икону, окна. Воду ставили в сеницы. В эту ночь обычно не закрывали шторы, считалось, что Бог видит, кто его ждет. Известны в Приленье и колядования. Виталина Семеновна Янкова (1929 г.р., с. Каландарашили Олекминского улуса) вспоминает, что на Рождество славили ряженые, но, к сожалению, ни одного текста величания (колядки, виноградья) информаторы не помнят.

Встречаются терминологические различия. Когда мы пришли к Евгении Иппокретьевне Мамонтовой (1912 г.р., с. Дельгей Олекминского улуса, живет в Каландарашили), она никак не отреагировала на слово «ряженые», зато «маникерат» (маскарад) вызвал в ее памяти ряд воспоминаний. В.С. Янкова предпочитает «ряженые» слову «маскарад». «В старину бабки надевали медвежьи шкуры, маски барабанов», вспоминает она. А.Е. Сучковская рассказала, что им запрещали ридиться на Крещение, потому что семья была набожная. В селе Едее Хангаласского улуса, как рассказывает Клавдия Дмитриевна Филиппова (1935 г.р., родилась здесь же), ридились в платье противоположного пола.

Интересны гадания святочной недели. Гадали при помоица стола, причем не трехножечного (якутского), а четырехножечного, как вспоминает К.Д. Филиппова. В молодости — рассказывает К.Д. Филиппова — она ворожила при помоица стакана, наполовину заполненного водой, в который было опущено кольцо. В это кольцо смотрелись, обязательно завернувшись в чистое полотенце.

Татьяна Тихоновна Оценкова (1908 г.р., с. Юнкюр Олекминского улуса) рассказала о гадании при помоица хлеба, который следовало вдвое держать на вытянутых пальцах и задавать ему вопрос. В случае ответа хлеб двигался по кругу. Информатор вспоминает: «У меня дети умирали. И вот я родила дочь. Хотела назвать ее Светланой. А подруга говорит: “Давай спро-

сум хлеба". Т.Т. Ощепкова держала хлеб с подругой, а ее тетка спрашивала: ««Скажи, хлебушко, как дочку назвать?» Начинаем перечислять все имена. Хлебушко не двинулся ни при имени Светлана, ни при других, а при имени Елена стал двигаться по кругу. У меня эта дочь и сейчас жива и здоровая».

Одно из главных якутских гаданий, усвоенное в свою очередь от русских⁴, — сидение у проруби с одеялом. Считалось, что водяные духи, «сплюкники» (*сулгукнэр*), выходят из воды и предсказывают судьбу. Они «похожи на людей, только без бровей и малого роста», — сообщает Г.У. Эргис, — считалось, что они боятся водосвятия⁵, поэтому якуты и русские прятались под одеялом у проруби и слушали их разговоры.

После святок проходило несколько недель, и наступало время «масленки». Об этом празднике нам достаточно подробно рассказали в с. Маче Олекминского улуса. Василий Петрович Яшин (1912 г.р., местный) и Мария Петровна Яшина (1918 г.р., Иркутская обл.) вспоминали, что веселились всю неделю, а в последний день сжигали чучело, «однако, женщина» (В.П. Яшин). Всю неделю катались с гор (с кругого берега реки Лены), сидели на тройках, угощались, уточняет respondent. В Едее Хангалацкого улуса также катились с гор, ходили друг к другу в гости, много вели «вечорочных песен», сообщает К.Д. Филиппова.

По всему Ленскому тракту обязательно праздновали Пасху. Накануне мыли дом, вновь святили иконы, готовили «паску» (творожную массу), кулич. В Маче в этот день из леса привозили «пихту, настелют, наклонят на стены». Обычно в этот день кумились (целовались), угощались, посещали могилы родных.

Весну кликали, как во всей России; обычно это делали дети, но нет упоминаний, что пекли из теста имению «жаворонков». Татьяна Митрофановна Филиппова (1928 г.р., с. Тит-Ары Хангалацкого улуса, живет в Синске) вспоминает, что пекли что-то наподобие колобков, «порой вешали на ветки деревьев», кликали: «Весна! Приди поскорее!»

Если в Центральной России 23 апреля выпускали в поле скот, при этом коров погоняли молодой вербкой, кормили хлебом, гладили яйцом, просили св. Егория беречь скот, то в Приленье все было несколько иначе. Еще рано было выгонять скот на пастбище. Т.Т. Ощепкова резонно замечает: «Куда выгонять-то, на снег? Пойдешь в хотон (коровник), накормишь корову хлебом с солью, погладишь». В связь с поздней весной шло приспособление совершения обрядов к местным условиям.

В первый день сева вся семья, а порой — община, выходила в поле. Помимо самих работ устраивалось угощение, где обязательными были хлеб и соль.

Летние праздники открывали Семик и Троица. Как и следовало по христианским правилам, ходили в церковь. Помимо этого «елку ставят под оконко» — это уже из воспоминаний Лидии Александровны Цареградской (1912 г.р., с. Киренск, живет в Маче). К.Д. Филиппова (с. Едей Хангалацкого улуса) рассказывает: «Ходили в лес, угощали огнь по-якутски: «Мя, сиэ, биғигины тытымы». Давали огню оладьи, другую еду. Хоровод водили под березами». В этом обряде совместились якутское почитание духов леса, покровителя огня и просьба с подношением. В то же время водили рус-

ские хороводы. В.С. Янкова (Калаидаранвили Олекминского улуса) считает, что на Троицу необходимо «костер кормить». Анна Ильарионовна Олонцева (1914 г.р., с. Усть-Кут Иркутской обл.) из Мачи вспоминает, что плели венки из одуванчиков, гадали. Вместе с тем информатор не помнит, зачем песни засланные ветки в дом, а венки бросали в воду. День Троицы мог кончаться хороводами, гулянием, пением песен.

Обычно в двадцатых числах июня готовились к *Ысыаху* (якутскому празднику Нового года). В Хангалацком улусе вместе с якутами «нашенные» совершили все обрядовые действия, присущие этому дню, пили кумыс, водили осуухай (якутский хоровод). Об этом рассказывали К.Д. Филиппова (с. Едей), Е.Е. Филиппова (1928 г.р., с. Ой-Мурэн, живет в Едее). Е.Е. Филиппова нашла пам мотив олекминского осуухая, который сам по себе не имеет лексического оформления. В соседнем селе Синск *Ысыах* проводили обязательно, здесь тоже в этот день могли приносить домой зеленые ветки.

Если в Центральной России почитался день Ивана Купалы, то в Якутии о нем почти не вспоминают. Зато обязательно упоминают Петров день, он считался ником сенокосных работ. Этот день также отмечался походом в лес, возможным купанием, обязательным стряпанием оладий.

После *Ысыаха* наступала горячая пора, необходимо было работать в поле, на огороде, волна праздников спадала. После Ильина дня (2 августа) не купались. В этот день не ходили в лес, но и дома ничего не делали, считалось, что Илья разгневался. К последнему Спасу (28 августа) пытались собрать урожай на огороде.

По всей Лене соблюдали осенние календарные праздники. Особенно это было характерно для «верховских» селений. Первые жинивы работы проводились торжественно, как сев. Т.Т. Ощепкова (из Юнкюра) по этому поводу говорит: «Раньше серп толкали, а сейчас колос от колоса не слышит голоса» (т.е. раньше урожай был богатым). Последний сноп оставляли на борозде (как во всей России). Т.Т. Ощепкова вспоминает: «Хозяевам поля оставляли последний *турсук* (берестяная круглая посуда) семени». А.И. Олонцева (из Мачи) свидетельствует: «Последний сноп оставляли на борозде, так и называли «бородка»». Жинивы песен по всему Ленскому тракту не помнят. После жинивых работ заготовляли мясные продукты, что также торжественно отмечалось, созывалась вся родня, устраивалось угощение. Затем — свадьбы, и все стихало до Нового года.

Таков в основном календарный цикл русских Приленья. В целом он схож с традиционным, который совершился в Центральной России. Самое главное его отличие — отсутствие песен. По этому поводу уместно вспомнить, что русские на Лену пришли разрозненно, процесс шел на протяжении нескольких столетий. В первом потоке не было женщин, а ведь именно они являются хранительницами обрядов и песен. Поэтому почти не сохранились свадебные песни, а календарные затерялись среди вечорочных и хороводных, веснянки частично сохранились в детском фольклоре: «Весна-красна, приди с теплом, с дождем!» — кликали в Олекминском улусе. Некоторые заклинательные песни сохранились в хороводном цикле. Например, «Журавлины ноги длин-

ные» (исполняется в Синске, Едее Хангалацкого улуса). Заключительные строки «Ураса, ураса, целоваться не мила» восходят к заклинанию урожая, хотя Ф.Ф. Болонев и М.Н. Мельников пишут, что «поселу... носили скорее игровой, чем магический характер»⁶. Исследователи приводят пример песни, где расшифровывается первоначальный характер агропродуцирующей магии данного отряда:

Целуются —
Чтобы рожь густа,
Густа, чаща,
Примологиста!

Далее, объясняя причину утраты календарных и хороводных песен в Сибири, они ссылаются на замечание И.Я. Некрасова, который еще в 1903 году писал: «В силу климатических условий <...> холода, вывелись хороводные песни», отсюда новынастятся роль любовно-брачных песен⁷.

В Приленье в положении хороводных песен оказались календарные. Разрозненный, неодновременный приход носителей фольклора в эти места, позднее занятие земледелием, смешение негодно-климатического периода, близкое соседство с якутами наложили отпечаток на проведение календарно-обрядовых праздников. В жанре любовных переняла, на наш взгляд, песня «Береза», которая «посреди поля шумела», где концовка имеет «последний» характер.

Якутские влияния, которые проявились в русском календарном цикле, свидетельствуют о том, что местные верования и фольклор вошли в русское сознание. Об этом говорят активное участие русских потомков ямчиков в празднике *Ысыах*, причем не как сторонних наблюдателей, а как самых активных участников. Русские, как и якуты, именуются местным духом (*иччи*), называя их *сулгукнэр*, *тиш чиччи*, *хончу иччи*.

Вместе с тем заметна избирательность в отношении календарных праздников: так, Егорий почти не вспоминается, Иван Купала заслонен Петровым днем. Эти примеры наглядно показывают зависимость календарных праздников от местных природных условий и этнического соседства.

Примечания

¹ Ксенофонтов Г.В. Шаманизм. Якутск. 1992. С. 117.

² Смирнов Ю.И. Колымские виноградья // Русский фольклор Сибири. Элементы архитектоники. Новосибирск, 1990. С. 7—12.

³ Все воспоминания информаторов Хангалацкого и Олекминского улусов и тексты песен приводятся из личного архива О.И. Чариной (по материалам 1989—1991 гг.).

⁴ Серошевский В.Л. Якуты. Опыт этнографического исследования. М., 1993. С. 646—647; Эргис Г.У. Очерки по якутскому фольклору. М., 1974. С. 120.

⁵ Эргис Г.У. Указ. соч. С. 120—121.

⁶ Болонев Ф.Ф., Мельников М.Н. Лиро-драматические песни сибирского крестьянства // Хороводные и игровые песни Сибири. Новосибирск, 1985. С. 9.

⁷ Там же. С. 8—9.

Можно без преувеличения сказать — никогда еще прежде фольклористика в Ленинграде — Петербурге не жила такой разнообразной, увлекательной и напряженной жизнью.

Стало почти модным предварять разных родов высказывания словами: «В наше трудное время...» Да, конечно, трудностей немало, главным образом, материального порядка: непросто ездить в командировки и организовывать экспедиции, издавать книги. Но все-таки я предпочитаю другую начальную формулу — «В наше свободное время...» — ибо именно она в первую очередь определяет тонус и масштабы сегодняшних дел. Мы очень быстро вошли в обстановку свободы — свободы от цензуры, от бдительного партийного ока, от разрешительно-запретительной политики, пронизывавшей всю нашу жизнь; мы уже привыкли к атмосфере свободного научного дыхания, к тому, что любая инициатива ни у кого не вызывает вопросов «а можно ли?», «а что скажут?», «а не будет ли?». Вместо них мы обсуждаем, «как это сделать», «кто примет участие», «кого позвать». «Романтика» преодоления разных препятствий, создаваемых повсюду тоталитарным режимом, уступила место « pragmaticе » действия.

В Петербурге сейчас не меньше десятка научных учреждений, постоянно и специализированно занимающихся проблемами фольклора и шире — традиционной «устной духовной культуры и ее «материалных» воплощений: Пушкинский Дом с его Отделом фольклора и Фонограммахивом, Российский Институт истории искусств (Отдел фольклора), Консерватория, Фольклорно-этнографический центр, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН, Российский этнографический музей, Академия культуры (кафедра детской литературы), Университет (кафедра русской литературы, Кабинет В.Я. Пропп). К этому нужно добавить еще Фольклорную секцию Петербургского отделения Союза композиторов, Писательскую организацию С.-Петербурга, Эрмитаж, Музей истории религии и Русский музей с их богатейшими фондами народного искусства и постоянным вниманием к общим вопросам теории и истории традиционной культуры.

Расскажем прежде всего об учреждениях, о которых до сих пор в нашей научной печати сообщалось не так часто.

Б.Н. ПУТИЛОВ

Фольклорно-этнографический центр и консерватория

Фольклорно-этнографический центр стал самостоятельной организацией с 1 января 1997 г. А начало ему было положено еще в 1927 г., когда в Ленинградской консерватории по инициативе Б.В. Асафьева был создан этнографический кабинет. Сам Асафьев в качестве профессора Института истории искусств к этому времени уже имел громадный опыт собирательской, исследовательской и методической работы в области фольклора. Материалы экспедиций Института и Консерватории второй половины 20-х — начала 30-х годов, с их широким географическим диапазоном (Пинега, Мезень, Печора; Армения, Узбекистан), с участием Е.В. Гиппиуса, З.В. Эвальда, Х.С. Кулинарева составили два фонограммахива, которые позднее были переданы в Институт антропологии и этнографии АН СССР, а оттуда перешли в Пушкинский Дом, став основной частью будущего Фонограммахива.

Экспедиционная работа в самой Консерватории возродилась лишь в 1962 г. стараниями профессора Феодосия Антоновича Рубцова. Началось исследование традиций Смоленщины, Ленинградской и Вологодской областей. Большую роль в возвращении утраченного в Консерватории интереса к народной песне сыграла Наталья Львовна Котикова. В свои экспедиции, проходившие по линии Союза композиторов, она приглашала студентов и выпускников Консерватории. С ней почастилилось работать композиторам и музыкам В.А. Гаврилину, Г.Г. Белову, С.М. Слонимскому, Т.А. Ворониной, А.М. Мехнедзову. Важную роль в становлении интереса к проблемам музыкального фольклора сыграл Б.М. Доброзвольский, занимавший в начале 70-х годов место заведующего Лаборатории народного музыкального творчества Консерватории. Отметим также работу молодых фольклористов — в те годы студентов Консерватории: Ю.И. Марченко, А.И. Кастро娃, Е.И. Мельник.

В 1976 г. Лабораторию народного музыкального творчества возглавил А.М. Мехнедзов. К этому времени консерваторское Собрание насчитывало 13500 звукозаписей, сделанных в Ленинградской, Смоленской, Вологодской и Новгородской областях. Лаборатория стала ядром сегодняшнего Фольклорно-этнографического центра.

По количеству экспедиций, их продолжительности, по охвату территории, по задачам и характеру проработки материала экспедиционная работа приобрела качественно новый уровень. Ведущим направлением экспедиционных исследований становится системное изучение традиционной народной культуры во всем многообразии ее проявлений. Песня, наигрыш, словесные жанры фольклора, обрядовое действие рассматриваются в контексте их системных связей. Фиксируются и подлежат научной интерпретации не только собственно песни, но и факты музыкально-поэтического, художественного проявления народной традиционной культуры. Формулируется понятие «фольклорно-этнографический текст», который, по определению А.М. Мех-

недзова, представляет собой «структурно-семантическую единицу в поле культурной традиции, каждый законченный (или относительно законченный) в содержательном и композиционном отношении фрагмент народной традиционной культуры, трансформируемый средствами художественного» (Мехнедзов А.М. Лекции по теории музыкального фольклора. Подготовлены к печати).

Фольклорно-этнографический текст предполагает следующие аспекты научной интерпретации:

«обрядовый или иной жизненно важный смысловой подтекст в системе народной традиционной культуры, определяющий возникновение художественной формы, ее функциональную направленность;

художественная форма как иерархически организованная семиотическая система, комплекс средств художественной выразительности в их соотнесенности с образно-содержательным началом и назначением;

обстоятельства реализации и форма исполнения как составной элемент сложно организованной структуры фольклорно-этнографического текста» (там же).

Разработка этих позиций проходит на всех этапах работы с материалом — от экспедиционной записи до публикации источников и научных результатов исследований, а также при подготовке фольклорных материалов для концертного исполнения и освоения в учеб-



Феодосий Антонович Рубцов. 1983 г.



Анатолий Михайлович Мехнеев. 1995 г.

ном, воспитательном, просветительском процессах.

В настоящее время фундаментальное научное Собрание Фольклорно-этнографического центра стоит в одном ряду с такими крупнейшими коллекциями, как фонды Московской консерватории и Фонограммараива ИРЛИ РАН (Пушкинский Дом). Исключительное научное и художественное значение собранных фольклорно-этнографических материалов выдвигает Собрание на уровень достояния общегосударственного масштаба.

Экспедиционные фонды Центра включают материалы 105 фольклорных поездок в Ленинградскую, Вологодскую, Архангельскую, Кировскую, Псковскую, Новгородскую, Тверскую, Смоленскую, Тюменскую области (1962—1997 гг.). Было обследовано более 7000 населенных пунктов. Общий объем коллекций, включая аудио- и видеозаписи, рукописные материалы, предметы материальной культуры, образцы музыкальных инструментов и др., — свыше 200000 единиц. Среди этих материалов:

аудиозаписи (более 150000 записей), видеозаписи (около 400 часов воспроизведения) календарно-обрядовых, лирических, хороводных, свадебных песен, притчаний, духовных стихов, баллад, частушек, образцов детского фольклора, наигрышней на гуслях, скрипке, балалайке, рожках, гармониках и др. инструментах;

описания календарных обрядов и праздников, народных гуляний, ярмарок; свадебного, крестильного, похоронного обрядов, трудовых обычаем (видеосъемки и репортажные записи бесед с народными исполнителями);

записи традиционных форм словесного фольклора (сказки, пословицы, заговоры, загадки, билики, предания, легенды, поверья и пр.);

коллекция музыкальных инструментов — около 100 образцов (гусли, скрипки, гармоники, рожки и др.);

этнографические материалы — предметы материальной культуры (прялки, гончарные изделия; образцы вышивки, ткачества, народной одежды, обрядовые полотенца; орудия труда) — свыше 600 экспонатов;

рукописные материалы (экспедиционные дневники, карты маршрутов, репертуарные спис-

ки, расшифровки звукозаписей).

Среди фольклорно-этнографических материалов фонда особый научный и историко-культурный интерес представляют:

— традиция русской гусельной игры (Псков — Новгород);

— традиция хоровых распевов («вожоканье») — на «полевой» и «свадебный» голос в обрядовых песнях Псковской области;

— ранние формы лирических песен Севера, Северо-Запада, Смоленщины;

— материалы комплексных исследований музыкальных традиций Пинежья;

— система архаических инструментально-хореографических и песенно-хореографических форм (Псков, Тверь, Новгород, Вологда);

— комплекс подблюдных гаданий (Белозерье, новгородско-вологодское пограничье, северо-восток Смоленской области);

— традиции обрядового ряженья (святки, масленица);

— новгородские весенние окликания и ауканьи; фольклорно-этнографический комплекс русского похоронного обряда (Бабаевский, Вытегорский районы Вологодской области);

— притчания и песни в системе свадебного обряда.

Кроме основного фонда экспедиционных аудио- и видеозаписей важное значение имеют также фонд реставрированных копий (на правах оригинала); копии коллекций, переданные различными организациями и отдельными собирателями; студийные и трансляционные записи этнографических концертов 70—90-х годов, представляющие материалы по русскому фольклору 42 областей и краев России, а также по фольклору других народов — 11 автономий в составе России, 10 республик бывшего СССР и 7 зарубежных стран.

Отличительными особенностями научного обеспечения нашей экспедиционной работы являются: разработка методов фронтального обследования территорий; выявление опознавательных признаков отдельных традиций и установление границ диалектно-культурных зон; тщательная всесторонняя фиксация всех материалов. Важно и то, что последовательная и целенаправленная экспедиционная работа осуществляется по единому научному плану усилиями всего научного коллектива сотрудников Фольклорно-этнографического центра, преподавателей и аспирантов Кафедры музыкальной этнографии и древнерусского певческого искусства Консерватории, студентов Музикально-этнографического отделения. Именно на этой основе возможна продуктивная экспедиционная работа, позволяющая достигать успехов даже там, где традиции народной культуры по ряду историко-социальных, экономических причин были наиболее сильно разрушены — главным образом это относится к Псковской, Новгородской, Тверской областям.

Среди постоянных участников экспедиций последние лет отметим деятельность молодых исследователей И.Б. Тепловой и Г.В. Лобковой, чей вклад в формирование коллекций Собрания весьма значителен.

Содержание и характер исследований, предпринимаемых Фольклорно-этнографическим Центром, согласуется с тем направлением в этнолингвистике, которое развивает школа Н.И. Толстого — с его программами картографирования, с понятием «признакового пространства», с идеей интердисциплинарной отрасли науки, какая позволила бы охватить явления народной традиционной культуры в их системности с задачами реконструкции исторических процессов этногенеза славян.

Подчеркнем особо, что ряд основных направлений научных разработок, сделанных творческим коллективом Центра, связан с развитием научных идей Ф.А. Рубцова, изложенных ученым в его трудах (Интонационные связи в песенном творчестве славянских народов. А., 1962; Статьи по музыкальному фольклору. А., М., 1973), а также в лекционных курсах по музыкальному фольклору, которые он читал в Ленинградской консерватории. Это — ключевые проблемы музыкальной фольклористики, касающиеся вопросов происхождения музыкального языка, интонационно-ладового строения народных песен, которые Ф.А. Рубцов успешно разрабатывал вслед за классиками отечественного музыкознания А.Н. Серовым, Е.Э. Аниковой, Б.В. Асафьевым, другими исследователями.

Современная фактологическая база Фольклорно-этнографического центра позволяет решать



Во время записи. Инструменталисты д. Золотово Псковской обл.

целый комплекс научных задач, связанных с историко-генетическими, историко-типологическими характеристиками народно-песенной речи, музыкального языка, ранних форм интонирования, значимости соотношения различных форм художественного в их этнически и диалектно определенных реалиях. Новый смысл приобретают основные музыковедческие проблемы (вопросы ритмики, лада, композиции, соотношения напева и текста, особенности многоголосия и др.). Их решение позволяет приблизиться к изучению исторически устойчивых форм проявления музыкального сознания народа, сохраняющих свои основные характеристики на протяжении многих веков в силу законов преемственности культурных традиций.

Одним из стратегически главных вопросов организационно-творческого порядка, стоящих перед музыкальной фольклористикой, является вопрос о подготовке квалифицированных кадров. Еще в конце 20-х годов, разрабатывая учебные программы и планы созданного Б.В. Асафьевым в Ленинградской консерватории научного факультета, он предлагал проект, в котором подготовка молодых ученых и преподавателей в области музыкоznания проходила бы на четырех кафедрах, одной из них должна была стать кафедра музыкальной этнографии. Замысел учёного осуществился лишь через 60 лет — в 1989 г. открытием в Ленинградской консерватории первого и единственного по сей день Музыкально-этнографического отделения консерваторского уровня, где готовят кадры по данной специальности. В 1992 г. сформирована Кафедра музыкальной этнографии и древнерусского певческого искусства (зав. кафедрой доцент А.Н. Кручинина). В этом событии воплотился не только замысел Б.В. Асафьева, но и нашла новое развитие традиция, основанная А.В. Преображенским, — с 1926 по 1929 г. он вел в Консерватории курсы русской народной песни и средневекового русского письма.

Музыкально-этнографическое отделение

Санкт-Петербургской консерватории готовит специалистов нескольких квалификаций: музыкoved-фольклорист, преподаватель, руководитель фольклорного ансамбля. За годы работы отделения созданы новые лекционные курсы (теория музыкального фольклора, история фольклористики, теоретические проблемы современной фольклористики, поэтика фольклора, методика экспедиционной работы, история и этнография восточных славян, народные исполнительские традиции, народные музыкальные инструменты и др.), разработаны и внедрены в практику специализированные программы стажировки и педагогирования кадров: осуществляется прямая связь учебного процесса с научной, художественно-творческой деятельностью по планам Фольклорно-этнографического центра.

В педагогической работе на Музыкально-этнографическом отделении, помимо преподавателей Консерватории, принимают участие сотрудники Фольклорно-этнографического центра, ведущие специалисты петербургских вузов и научных институтов (Петрбургского университета, Института антропологии и этнографии РАН, Пушкинского Дома, Российского этнографического музея и др.). Среди них — доктора наук Б.Н. Путилов, В.Е. Гусев, Т.Г. Иванова, В.К. Зуборов, кандидаты наук А.М. Мехнедов, А.Ф. Некрылова, М.А. Тарасова, Н.А. Саблина, А.А. Шенников, О.В. Лысенко.

Изучение народной песни не может быть оторвано от исполнительства, более того, его успех во многом зависит от музыкантского проникновения в стихию народного искусства. Вот почему в программах отделения такое важное место занимает практическое освоение народно-песческих традиций. Фольклорный ансамбль Петербургской консерватории (как любительский коллектив создан в 1976 г., как профессиональный учебный — функционирует с 1995 г.) воссоздает подлинные образцы народной музыкальной культуры в этнографически достоверном звучании. В репертуаре ансамбля — разнообраз-

ные по стилю песни регионов Севера и Северо-Запада, других регионов России. Программы ансамбля основаны преимущественно на материалах экспедиционных коллекций Центра. Наиболее ярко исполнительская и просветительская деятельность творческого коллектива раскрылась в организации и проведении в консерватории 11 абонементных циклов Малого зала им. А.К. Глазунова («Традиции древнерусской музыкальной культуры», «Музыка русских обрядов и праздников», «Русская песня. Новые открытия», «Народно-песенная культура России», «Антология русской песни» и др.).

В 1989 г. по инициативе и при участии Фольклорного ансамбля Петербургской консерватории был создан Российский союз любительских фольклорных ансамблей — общественная организация, включающая коллективы более 70 городов России.

Записи концертных программ Ансамбля изданы на двух дисках («Песни Архангельской области» — 1981 г., «Напевы родины М.П. Мусоргского» — 1989 г.).

На основе материалов Собрания Фольклорно-этнографического центра подготовлены сценарии и сняты пять телевизионных музыкальных фильмов с участием Фольклорного ансамбля: «Снега», «Поклонилась Весна Кузнеццу», «И хлеб, и песня», «Живые струны» (студия Лентелефильм, реж. М. Михеев), «Тот уголок земли...» (ЦТ, реж. Н. Тихонов).

Выпущено 17 грампластинок с записью песен и инструментальных наигрышей в исполнении этнографических коллективов и аутентичных исполнителей-инструменталистов.

С 1980 г. в эфире Петербургского радио прозвучало около 200 передач с использованием музыкально-этнографических звукозаписей, студийных записей фольклорных ансамблей. Это циклы: «Беседы о фольклоре», «Россия в песне», «По заветам старины», «Русский музыкальный фольклор», «Русский альбом» (автор Е.А. Валевская).



Фольклорный ансамбль на гастролях во Франкфурте-на-Майне. 1990 г. Фото Р. Кучерова

В результате совместной деятельности Фольклорно-этнографического центра, Музыкально-этнографического отделения, Кафедры музыкальной этнографии и древнерусского певческого искусства, Фольклорного ансамбля Консерватории образован своеобразный комплекс, объединивший задачи научного исследования и художественно-творческого освоения музыкального наследия русского народа с программами подготовки высококвалифицированных специалистов в области музыкальной фольклористики.

По материалам Собрания студентами консерватории (музыкально-этнографического и музыковедческого отделений) подготовлены 23 дипломные работы; защищены и готовятся к защите 6 диссертаций; прочитано более 100 докладов на научных конференциях — в том числе проводимых Международной организацией по фольклору и народной культуре (IOV) в Австрии, Финляндии, Италии, Греции. Опубликованы научные труды, сборники музыкально-этнографических материалов общим объемом около 150 печ. л. Центр осуществляет творческие связи с Академией наук, Союзом композиторов, консерваториями, педагогическими институтами, институтами искусств, Международной организацией по фольклору и народной культуре и др.

В настоящее время ведется научно-исследовательская работа в следующих направлениях:

подготовка «Фольклорно-этнографического атласа Северо-Запада России (Псков—Новгород);

полевые исследования районов смоленско-тверского пограничья; районов Западной Сибири (Тюменская область);

составление и подготовка к публикации Генерального каталога экспедиционных коллекций Собрания Фольклорно-этнографического центра на основе использования новых компьютерных технологий;

подготовка цикла монографий, раскрывающих особенности ранних форм традиционной музыкальной культуры;

разработка методов реставрации архивных фонограмм с применением компьютерных технологий обработки звука.

Важное значение в деятельности Фольклорно-этнографического центра имеет работа, направленная на внедрение в учебный и воспитательный процессы программ, основанных на традиционной народной культуре. Здесь следует отметить творческие связи Центра с Университетом педагогического мастерства (Санкт-Петербург), Школой народной культуры (Вологда), Средней специальной экспериментальной школой русской культуры им. Знаменского (Сургут), Комитетом по делам молодежи Администрации Ханты-Мансийского автономного округа.

Возрождение богатейших культурных традиций нашего народа — цель, которая определяет все стороны работы Центра. Коллектив Фольклорно-этнографического центра выражает глубокую благодарность всем, кто так или иначе поддерживает его в нелегкое для научной, культурно-просветительской и учебно-воспитательной деятельности время.

Е.А. ВАЛЕВСКАЯ

«Тихвинский архив»

В декабре 1995 г. на кафедре детской литературы Санкт-Петербургской Академии культуры был организован «Тихвинский архив» (председатель В.В. Головин, ученый секретарь В.В. Виноградов). «Тихвинский архив» (далее — ТА) — коллекция фольклорно-этнографических материалов, собранных в течение десятилетней экспедиционной работы в северных районах Новгородской обл. и северо-восточных районах Ленинградской обл. (территория бывш. Тихвинского уезда Новгородской губ.).

В 20 экспедициях студенты и преподаватели кафедры собирали материалы, содержащие сведения о мифологии и верованиях, о различных обрядах и ритуалах. Архив насчитывает несколько тысяч записей меморандумов, сказок, преданий, легенд, заговоров, баллад, лирических, свадебных, посиделочных песен, духовных стихов, детского фольклора, игр и пр.

Сотрудникам ТА, работающим по программам, ориентированным на изучение тихвинского свадебного обряда, удалось обнаружить мощный песенный корпус, многие малоизвестные элементы обряда, касающиеся сватовства, «баенного» ритуала (например, использование растений при топке бани, особенности «баенной» одежды). На «Горковенковских чтениях» 1997 г. в РИИИ сотрудник ТА В.В. Иванниковой был сделан доклад «Тихвинская свадьба: комментарий свадебников» — в нем частично использованы материалы ТА.

В материалах архива богато представлена календарно-хозяйственная обрядность. Стоит отметить комплекс святочных игр, локальные «прогностические» обряды Великого Четверга.

Участники экспедиции ТА тщательно описывают «деревенские святыни» — часовни, жильяники, почитаемые источники, каменные кресты и др. памятники материальной культуры, а также фиксируют легенды, связанные с «Литовским нашествием». По результатам экспедиций установлены два основных места крестьянского поклонения — д. Никулино (б. Звонецкая волость Тихвинского уезда) и Реконский монастырь (здесь изучается система микротопонимов). О них пишутся отдельные работы.

В поле зрения сотрудников ТА родильная, крестильная, свадебная, похоронно-поминальная, календарно-хозяйственная обрядность, магическая практика, но в последнее время все большее освещение получают, например, темы, касающиеся крестьянского «примитива», трансформации крестьянского мировоззрения в связи с теми или иными историческими событиями. Главное в деятельности ТА — изучение и собирание сведений, относящихся к теме «Детский быт и фольклор». В этом плане вызывает особый интерес такой фольклорный материал, как детский народный календарь, детское право, пугание и наказание ребенка, «детский подарок», обереги детей, пророчества детей. В коллекции архива — записи сотен колыбельных песен (в том числе рассмотренных с учетом узколокальных традиций), пестушек, потешек, прибауток, дразнилок, закличек, приговорок и т.д. Особое внимание здесь уделяется контексту записи, взаимосвязям с приемами народной педагогики и функциональным аспектом фольклорного текста. В первом выпуске исследований ТА предполагается опубликовать именно эти тексты с подробными комментариями.

Предполагается пополнить ТА копиями материалов из крупнейших фольклорно-этнографических коллекций (ГМЭ, РНБ, РГО, РИИИ и др.).

Информацию о «Тихвинском архиве» можно получить по адресу: 192065 СПб., Дворцовая наб., 2. СПбГАК, Кафедра детской литературы. Тел. (812) 311-5765.

В.В. ВИНОГРАДОВ, В.В. ГОЛОВИН

Секция музыкального фольклора Союза композиторов Санкт-Петербурга

Секция образовалась на рубеже 60-х годов и объединила музыкантов, изучавших народную музыку, и композиторов. Со дня возникновения ее председателем был фольклорист и композитор Ф.А. Рубцов (1904—1986). После его смерти секцию недолго возглавлял С.М. Слонимский, известный композитор и знаток фольклора, потом — И.И. Земцовский.

На заседаниях секции заслушивались в основном отчеты об экспедициях, предпринятых сотрудниками разных учреждений города. При этом не было привычных докладов, никто не напоминал о регламенте. Докладчики давали вечер, а то и два, чтобы он подробнее познакомил собравшихся со своими полевыми материалами и продемонстрировал звукозаписи. Попутно из прослушанных исполнителей отбирались лучшие для участия в этнографическом концерте, который обычно устраивался в дни фестиваля «Ленинградская музыкальная весна» и воспринимался как своего рода годовой отчет секции о проделанной работе.

Так называемая «новая фольклорная волна», оживившая в 60-х годах советскую музыку, особенно ленинградскую ее ветвь, вызвала прилив профессионально-композиторского интереса к секции. За прошедшие три десятилетия полевая экспедиционная работа музыкантов-фольклористов пережила настоящий бум, в нее вовлекались вновь открывшиеся научные кафедры и сектора, где изучалась народная музыка. Именно в эти годы портативный магнитофон превратился из предмета роскоши во вполне доступное орудие труда фольклористов — намного легче было фиксировать материал, и он стал обычнее.

Секция музыкального фольклора письтерских композиторов — единственный центр, где регулярно встречались и встречаются фольклористы из разных учреждений города. Несколько лет назад деятельность секции совсем было свернулась, но в последние два года, особенно с повторным избранием С.М. Слонимского ее председателем, снова оживилась.

Сравнительно недавно на секции был сделан доклад М.В. Станюкович (Музей антропологии и этнографии РАН) о ее полугодовой экспедиции на Филиппины. Там она жила в одном из племен, сохранивших первобытный уклад жизни и эпические песнопения «худхуты», звукозаписи которых и были прослушаны. О своих экспедициях (за 25 лет) и главных фольклорных находках рассказала Е.Н. Разумовская (Му-

зыкальное училище им. Н.А. Римского-Корсакова). Коллективный отчет о своих поездках в разные регионы страны сделали сотрудники сектора фольклора Российского института истории искусств М.И. Родителева, С.В. Кучепатова, М.А. Лобанов — в 1996 г. при поддержке РГНФ они работали по программе «Хранитель фольклорной традиции».

После долгого перерыва в программу фестиваля «Музыкальная весна в Санкт-Петербурге—96» был включен этнографический концерт (отв. Е.Н. Разумовская). На нем выступили подлинные носители старинной русской песни. В те дни в Петербурге Союз композиторов принимал гостей — группу женщин-старообрядок из США (штат Орегон). В Америку их семьи переселились из Турции и Китая, куда судьба забросила людей, спасавших свою веру. Эти женщины помнят протяжные и свадебные песни и очень слаженно их поют.

По инициативе С.М. Слонинского были проведены концерты, посвященные памяти основателей секции музыкального фольклора Ф.А. Рубцова и Н.Л. Котиковой. Программа первого концерта состояла из музыкальных сочинений, в программу второго вошли песни в исполнении фольклорного ансамбля Консерватории под управлением А.М. Мехицкова из тех районов Псковской обл., где записывала фольклор старейшая ленинградская собирательница. Оба вечера завершились воспоминаниями, обменом мнениями, рассказами людей, лично знавших Ф.А. Рубцова и Н.Л. Котикову.

В работе секции обозначилось и новое направление — это подготовленный Е.Е. Васильевой концерт, на котором: были исполнены канты и псалмы, большей частью расшифрованные ею самой. Концерт предварялся содержательным докладом Е.Е. Васильевой о малоизвестных источниках, знакомящих с песенной городской культурой XVIII века.

Очень важным для петербургских фольклористов оказался международный семинар «Процессуальность в музыке устной традиции», состоявшийся в Репино (близ Петербурга) и организованный Комиссией по музыковедению и фольклору Союза композиторов РФ. В семинаре приняли участие ведущие отечественные и зарубежные специалисты: Э.Е. Алексеев, И.В. Мацьевский, В.М. Шуров, А. Чекановска (Польша), У. Вилл (Австралия) и др. Докладчики-петербуржцы представляли Консерваторию, Музыкальное училище им. Н.А. Римского-Корсакова, Академию культуры, Институт русской литературы (Пушкинский Дом), Российской институт истории искусств. Проблема процессуальности в музыке устной традиции была отражена в четырех аспектах: 1. Развитие музыкальных систем и внешние факторы (об этом говорил, в частности, В.А. Лапин, рассматривая фольклорное двуязычие на русском, вепсском и карельском материале); 2. Музыкальные системы во «внутреннем времени» фольклора — внимание привлекалось к процессу изменения исходного материала без связи с внешними факторами (например, доклад В.В. Мазепуса (Новосибирск) об основаниях музыкальной компаративистики); 3. Становление музыкального текста в процессе исполнения (запомнился доклад Н. Жулановой о традиции игры на коми-пермяцкой многостальной флейте «плзян»); 4. Из истории теоретических идей музыкальной фольклористики (главной проблемой обсуждения стала проблема лада).

Таковы основные недавние события в жизни секции музыкального фольклора Союза композиторов Санкт-Петербурга.

М.А. ЛОБАНОВ

Встреча молодых исследователей

С 15 по 17 апреля 1997 г. в Российском институте истории искусств состоялась конференция молодых фольклористов «Традиционное искусство и человек».

Проведение таких конференций было задумано сектором фольклора РИИ еще в 1973 году. Первая из них была посвящена памяти безвременно ушедшего из жизни талантливого ученого Александра Горковенко, и с тех пор они проводились ежегодно. Не одно поколение ныне известных исследователей участвовало в горковенковских конференциях. Но несколько лет назад традиция их проведения прервалась. В этом году сектор фольклора решил ее возродить.

На конференции предполагалось рассмотреть самые разные виды традиционной культуры (вокальной и инструментальной музыки, танца, зрелищно-игровых, словесных форм), вопросы жанров, форм, народной теории, эстетики, терминологии, исполнительства, особенности восприятия. В любом из аспектов должен был просматриваться облик человека, творческой личности.

Сама животрепещущая тема конференции диктовала необходимость научного и творческого диалога — Зеленый зал института встречал многочисленных гостей.

Приятно удивило то, что на конференцию приехали фольклористы из Нижнего Новгорода и Шауляя, Донецка и Майкопа, Петрозаводска и Киева, Вильнюса.

Горковенковские конференции — не просто встречи, дающие возможность будущим ученым высказаться, обменяться мнениями, не только знакомство с коллегами, но и возможность быть в курсе проблем современной фольклористики. Именно благодаря таким встречам закладывается преемственность поколений: старшие готовят себе научную смесь, младшие, опираясь на опыт старших, идут в своем профессиональном развитии и творческих поисках дальше. Кстати, в конференции 1997 г. участвовали люди, чьи учителя и даже учителя учителей (!), будучи молодыми фольклористами, выступали на первых горковенковских конференциях.

Нынешняя конференция принесла немало приятных сюрпризов. Так, научные доклады и концертные выступления студентов Финно-Угорской музыкальной академии (И. Субботиной, В. Шесталова, А. Сайфутдиновой, О. Барышниковой, Н. Ивановой) убедили в том, что в Петрозаводске формируется особый тип фольклориста — ученого и исполнителя в одном лице.

Студенты Санкт-Петербургской академии культуры В. Иванникова, И. Суханова, Т. Молчанова, С. Пушницкий, О. Сивков, В. Виноградов, А. Буенок представили обширные и разнообразные материалы собственных экспедиций, познакомили с интересными способами их осмысления.

На конференции (чего ранее не бывало) выступали совсем юные участники — учащиеся музыкального училища им. М.П. Мусорского: С. Энглин, А. Сидякина, И. Хаустова, продемонстрировавшие известную смелость и горячую заинтересованность в выборе тем для научных работ. Возможно, эта первая встреча со старшими коллегами станет импульсом для их дальнейшей творческой биографии.

С особым интересом воспринимался доклад Ж. Лебедевой из Вильнюса о духовных стихиях русских старообрядцев Литвы.

С неожиданной темой «Пастернак и фольклор» выступил А. Коровашко из Нижнего Новгорода.

Бурную дискуссию вызвал доклад Д. Валёнича из Шауляя, предложившего один из возможных путей реконструкции архаических пластов музыкального фольклора по народным узорам.

Новым для традиции горковенковских конференций стало участие представителей Санкт-Петербургской консерватории (И. Поповой, Т. Борисовой, Г. Дорджиевой), приверженцев иной, отличной от сектора фольклора РИИ, научной школы.

Выступления сотрудников и аспирантов секторов фольклора и инструментоведения (А. Ромодина, В. Платонова, С. Кучепатовой, Д. Абдунасыровой, В. Мацьевской, С. Жаворонок, Е. Тюриковой, В. Шивляновой) доказали, что несмотря на трудности, переживаемые в последнее время институтом, уровень научных работ продолжает оставаться высоким.

Помимо докладов и сообщений программа конференции включала демонстрацию экспедиционных видео- и аудиоматериалов, а также концерты. В первом из них выступили сами докладчики — Е. Тюрикова, А. Коропниченко, Г. Дорджиева и уже названные студенты Финно-Угорской музыкальной академии из Петрозаводска. Особое впечатление произвел завершивший работу конференции концерт Фаика Челеби, чья научная и творческая судьба неразрывно связана с сектором фольклора. Исполнение музыканта буквально завораживало: звенившие звуки тара переносили в чарующий мир азербайджанского классического мугама.

Итак, на прошедшей конференции ко всеобщей радости обнаружилось, что за годы вынужденного перерыва в проведении подобных встреч подросло новое поколение фольклористов, открывающих новые темы, методы изучения традиционного народного искусства. Это стимулирует научную мысль не только молодых исследователей, но и фольклористов старшего поколения.

Хочется надеяться, что отныне горковенковские конференции будут проводиться регулярно, по мысли организаторов — раз в два года.

М.И. РОДИТЕЛЕВА

Экспедиции сектора фольклора Российского института истории искусств

Летом 1996 г. сектор фольклора РИИИ осуществил несколько поездок в районы русского Северо-Запада. Финансовое обеспечение экспедиций стало возможным благодаря гранту, полученному от Российского гуманитарного научного фонда, поддержавшего проект под названием «Хранитель фольклорной традиции».

Разрабатывая программу экспедиции, сотрудники сектора поставили перед собой цель: определить, зафиксировать и осмысливать современное состояние фольклорно-этнографической традиции русской провинции, прежде всего в районах Северо-Запада России. В этих местах мы бывали не раз, записи здесь осуществлялись на протяжении многих лет, и накопленный материал позволяет проследить динамику процессов, происходящих в традиционной народной культуре.

На пороге XXI века, в период угасания классической фольклорной культуры, перехода ее в иные формы существования, особенно остро ощущается необходимость выхода на новые рубежи в осмыслении фольклорно-этнографического наследия. Еще лет десять назад И.И. Земцовский точно и кратко определил задачи и перспективы современной фольклористики: «Традиционный фольклор сейчас — в ожидании нетрадиционной фольклористики», и это касается не только научных трудов, но и выработки новых принципов, подходов в сфере полевой практики. Программа экспедиционных исследований «Хранитель фольклорной традиции» есть попытка изучения процессов, переживаемых традиционной культурой в конце ХХ столетия. Из широкого спектра проблем выбрана одна, на наш взгляд, чрезвычайно важная и незаслуженно отодвинутая на периферию научных и собирательских интересов. Это проблема фольклорной личности, понимаемой достаточно широко: мастер и ревностный хранитель традиционных знаний, текстов, напевов, наигрышей и т.д.; пассивный знаток уходящей культуры; просто памятливый человек; люди, осознавшие непрекращающую ценность опыта и миросозерцания детей и пытающиеся узнать как можно больше или даже возвратить в местных условиях что-то из традиционного образа жизни.

Нас интересует отношение к традиционной культуре людей разного возраста, постоянно живущих в одном селе или долго отсутствовавших, бывающих там наездами; талантливых исполнителей и их постоянных слушателей, а также тех, кто ориентирован на изучение современной городской культуры. Мы пытаемся выявить оценки различных сторон фольклорно-этнографической деятельности разными слоями деревенского населения, их эстетические идеалы, «работающие» механизмы фольклорной памяти, преемственности и многое другое, связанное с законами функционирования, с причинами забвения или затребованности фольклорного наследия в условиях нынешней России.

Из существующих письменных источников подобные сведения фактически не добьются, в лучшем случае они будут единичными, разрозненными, не складывающимися в какую-либо систему. Целостная картина может быть получена только в результате систематических экспедиций.

Летом и осенью 1996 г. 7 из 10 сотрудников сектора фольклора РИИИ (в том числе трое аспирантов) осуществили несколько экспедиционных поездок. Как и было запланировано, состоялись 4 ознакомительных выезда, позволившие обнаружить территорию, наиболее отвечающую задачам Программы. Предварительные экспедиции в Архангельскую (Устьянский р-н), Вологодскую (Вашкинский р-н),

Псковскую (Кунинский и Дедовичский р-ны) и Тверскую обл. показали, что перспективной в плане работы по теме «Хранитель фольклорной традиции» является Тверская обл., три р-на которой (Западнодвинский, Торопецкий, Андреапольский) и стали объектом нашего внимания во время экспедиции в сентябре 1996 г.

Было обследовано 62 населенных пункта (из них в Тверской обл. — 34). Опросы жителей и записи производились в административных центрах, крупных поселках, небольших деревнях и заброшенных деревушках. Всего сделана 1961 запись (из них в Тверской обл. — 880), прослушано более 170 человек. Полученный материал распределяется по жанрам (первая цифра обозначает общее количество записей, цифра в скобках относится к Тверской обл.)

1. Обрядовый фольклор

- а) календарный: святочное ряженье (описания, тексты) — 47 (47), песни, заклички и т.п. — 42 (18), рассказы о праздниках — 86 (68);
- б) свадебный: песни — 59 (51), причитания — 9 (4);
- в) погребальный: причитания — 1 (1).
- 2. Сказки — 10 (9).
- 3. Традиционная лирика — 56 (5).
- 4. Духовые стихи и молитвы — 5 (5).
- 5. Исторические песни — 3 (3), «госпитальные» песни времен Великой Отечественной войны — 7 (7).
- 6. Баллады и романсы — 61 (9).
- 7. Частушки и припевки — 790 (184).
- 8. Плясовые, игровые, шуточные песни — 38 (11).
- 9. Былички — 83 (79).
- 10. Прочая народная проза (предания, мемораты, апокрифы, рассказы о вещих снах, анекдоты и т.п.) — 162 (158).
- 11. Детский фольклор — 33.
- 12. Вокальные сигналы («гуканья коров», аукация) — 27 (27).
- 13. Инструментальная музыка — 354 (114), в том числе: различные гармони — 301 (82), балалайка — 30 (14), скрипка — 6 (6), мандолина — 5 (5).
- 14. Наигрыши «под язык» — 29 (7).

Записано также множество реалий, замечаний, кратких рассказов и упоминаний об обрядах и обычаях, о музыкально-исполнительской традиции. Полученный материал позволил сделать предварительные выводы о разных типах исполнителей, о бытующих в районе критериях оценки собственной и чужой традиции, манеры, техники и способа исполнения. Наметились данные, по которым определяются социальный и обрядовый статусы музыкантов, певцов, рассказчиков, хранителей традиционных знаний — касается ли это проведения обрядов или методов народного лечения и воспитания, владения традиционными ремеслами и т.п.

Во время экспедиций производились магнитофонные записи, фотосъемка и видеозапись. Отдельные сведения фиксировались в экспедиционных дневниках. Например, в Андреапольском р-не Тверской обл. из 320 записей — 317 аудиозаписей, 298 из них сняты видеокамерой. 220 образцов народного творчества записано на магнитофон многоканальным способом с одновременным использованием нескольких микрофонов.

Статьи В.А. Лапина и А.В. Ромодина, основанные на материалах экспедиций по программе «Хранитель фольклорной традиции», будут опубликованы в ближайших номерах «Живой старины».

А.Ф. НЕКРЫЛОВА

Диссертации

Пушкинский Дом по-прежнему остается в Петербурге главным и почти что единственным в Северо-Западном регионе центром, в котором регулярно проходят защиты докторских и кандидатских диссертаций по фольклористике.

21 октября 1996 г. состоялась защита докторской диссертации М.П. Чередниковой «Современная русская детская мифология в контексте фактов традиционной культуры и детской психологии». Ее книга под тем же названием, написанная на основе диссертации, вышла в Ульяновске в 1995 г. М.П. Чередникова давно и успешно занимается изучением детского фольклора, связанного с мифологией и отражающим психологию ребенка. Автору удалось раскрыть семантику детских мифов, выявить их связь с фольклорной традицией и подойти к современным детским «страшным рассказам» как предмету серьезного комплексного исследования. Для петербуржцев защита эта была тем более приятна и значима, что М.П. Чередникова сформировалась как фольклорист-исследователь в Ленинграде, в школе В.Я. Проппа, верность заветам которого она хранит, занимаясь в той области, куда ее учитель почти не заглядывал.

25 ноября 1996 г. прошла защита кандидатской диссертации А.А. Панченко «Деревенские святыни как фольклорно-этнографический источник (по материалам Северо-Запада России)» (научный руководитель Т.А. Новичкова). Выйдя за рамки темы, автор поставил отдельную главу проблеме «Народное православие и вопросы исследования культов местных святынь», переведя тем самым конкретную тему в широкий культурологический и этнологический аспект. В частности, А.А. Панченко подверг критике понятие «двоеверие». В последующих главах диссертации дается синхронное описание фольклорно-этнографических сведений о новгородских культурах почитаемых камней, родников и деревьев (обряды, праздничные дни, «обеты», «обходы»), народные рассказы о деревенских святынях — этиологические предания, мемораты, посвященные реализации чудесных свойств святынь). Автор специально останавливается на сюжетике этих рассказов, выявив исходный фонд повествовательных типов и их структурную схему. Диссертация глубоко содержательна, насыщена интересным материалом и теоретически обобщениями.

Г.А. Комлева (Петрозаводск) 24 марта 1997 г. защитила кандидатскую диссертацию «Пространственно-временные представления русской народ-

ной волшебной сказки в аспекте эволюции» (научный руководитель Е.М. Нёлов). Г.А. Комлева выявила серьезные различия в описаниях времени и пространства в «классических» русских сказках (собрание А.Н. Афанасьева) и в сказках, собранных в конце XIX — во второй четверти и середине XX в. «Если ранняя сказка в своем изображении времени и пространства идет через отрицание обыденных представлений» (типичны для нее ирреальность, условность и др.), то «поздняя, наоборот, через их усиление». «Исполнители приближают рассказ о чудесном и волшебном к миру реальной действительности». «В процессе эволюции сказочного жанра в ее структуре формируется новый хронотоп, который можно назвать «условно реальным»». При этом старый хронотоп сказкой сохраняется, в результате чего «в одном жанре сосуществуют, уживаются и дополняют друг друга несколько хронотопов».

Не так давно при Санкт-Петербургской консерватории им. Н.А. Римского-Корсакова появился новый диссертационный совет, которому дано право присуждать ученые степени доктора и кандидата искусствоведения за диссертации по этномузыковедению.

29 апреля 1996 г. в консерватории состоялась защита докторской диссертации А.И. Рахеева (Нальчик) «Народно-песенное искусство Балкарии и Карачая». Автор предложил опыт жанровой классификации народных песен региона, выделив их архаический пласт — песни народного эпоса, исторические и героические, лиро-эпические (плачевого и балладного типа), лирические. Этномузыковедов, вероятно, заинтересуют такие разделы диссертации, как «Типы музыкальных структур», «Интонационно-мелодический склад», «Ритмика и ладовая организация», тем более что автор стремился рассматривать эти проблемы в их сравнении, подчас выходя за пределы Северного Кавказа.

В том же Совете кандидатскую диссертацию «Пхансори: Проблемы становления, развития и интерпретации» защитил Ким Тэ-Хун (Южная Корея). Тема ее интересна в первую очередь для эпосоведов. Пхансори — любопытнейший жанр корейского эпоса, исполняемый как театральное действие одного актера. Автор сумел осветить происхождение жанра, зависимость его вербальной части от литературных и фольклорных источников, музыкальные особенности. Очень интересны разделы диссертации, посвященные исполнению пхансори, тем более что за актом исполнения можно было следить по видеозаписи. По своей структуре и исполнению пхансори чем-то напоминает якутские олонхи и другие эпосы народов России, в исполнении которых ярко выражено театральное начало.

Несколько слов еще об одной диссертации (на соискание ученой степени кандидата культурологических наук), защищенной О.А. Савченко в Совете Академии культуры. Ее тема — «Гуманитарно-культурологические аспекты формирования русского национального самосознания (первая половина XIX века)». Не так часто в поле зрения фольклористов попадает материал гуманитарной направленности. В данном случае перед нами серьезное исследование, автору которого удалось раскрыть принципиально важную тему формирования русского национального менталитета.

Б.Н. ПУТИЛОВ

НОВЫЕ ИЗДАНИЯ

«ЖИВАЯ СТАРИНА» стремится наиболее полно и своевременно знакомить читателей с новой литературой по фольклору и этнографии. Однако подробно аннотировать публикации, выходящие в свет в региональных центрах, удается далеко не всегда. Вниманию читателей предлагается обзор петербургских изданий последнего времени.

По следам юбилея В.Я. Проппа

В 1995 г. было широко отмечено столетие со дня рождения В.Я. Проппа. В Петербурге прошла Международная конференция его памяти, заседания состоялись и в других городах, появились публикации (см., в частности, ЖС, 1995, № 3). В Петербурге на юбилей ученого отклинулись журналы «Кунсткамера (Этнографические тетради)», «Russian Studies. Ежеквартальник русской филологии и культуры», «Русская литература». Исключительно интересны публикации работ самого В.Я. Проппа, хранившихся в Архиве Фольклорного отдела Пушкинского Дома, особенно «Дневник старости (1962—196...)» (Ежеквартальник. 1995. № 3. С. 302—350). Приведу несколько фраз из своей вступительной заметки к «Дневнику»: «Поразительны предельная откровенность "Дневника" и богатство душевного мира его автора... Для В.Я. старость — время не упадка и снижения активности <...> но концентрации духа, особенного обострения чувств, восприятия всего окружающего. <...> Потрясают, конечно, острота переживаний текущего бытия, почти всегда осмыслимого в категориях высоких, значимых, и открытость авторских признаний <...> И характер этой открытости, стилистика ее выражения — это, может быть, самое яркое и полное свидетельство благородства, интеллигентности, нравственного здоровья и силы духа автора» (с. 300—301).

Существенно пополнился фонд мемуаристики о Проппе. Воспоминания его учеников и сослуживцев вносят немало нового, неожиданного в образ ученого, сообщают подробности, представляющие значительный общественный интерес. Так, Г.Г. Шаповалова вспомнила, как В.Я. Проппа «отстранили» от участия в Международном конгрессе антропологических и этнографических наук в Москве в 1964 г. (он должен был руководить работой одной из секций) — без всяких объяснений или оправданий! Б.Ф. Егоров рассказал о том, как, будучи заведующим кафедрой русской литературы ЛГУ, В.Я. Пропп стойко выдерживал каждодневное давление партийных органов и их кафедральных «агентов». И, конечно же, подлинное украшение мемуарной литературы, по-

священной ученому, — «Пропп — музыкант» И.И. Земцовского. «Музыкант» — не только как человек, горячо любивший и тонко чувствовавший музыку и прекрасно ее исполнявший на рояле, воспитанный на традициях романтического восприятия музыки, но и жизнь воспринимавший, и наукой занимавшийся, и к фольклору подходивший с позиций музыкального освоения мира!

Научные статьи, связанные с юбилеем В.Я. Проппа, можно разделить на две группы. Первую составляют работы о творческом пути ученого, его вкладе в фольклористику, роли в научной жизни. В «Ежеквартальнике» это статья Б.Н. Путилова «От сказки к эпосу» (по страницам творческой биографии Владимира Яковлевича Проппа) (с. 351—360). Автор не разделяет мнения о том, что эпосоведческие работы ученого менее значимы, чем его сказковедческие труды. С точки зрения Б.Н. Путилова, «Русский героический эпос» Проппа по значению и глубине идей, мастерству анализа принадлежит к крупнейшим произведениям мирового эпосоведения.

Основной массив работ о В.Я. Проппе сосредоточен в юбилейном номере журнала «Кунсткамера» — почти полностью это материалы Международной Пропповской конференции 1995 г.: Б.Н. Путилов. Наследие В.Я. Проппа-фольклориста; А.Н. Мартынова. Личный фонд В.Я. Проппа в рукописном отделе Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН; А.А. Бовкало. В.Я. Пропп и Петербургский богословский институт (прелюбопытнейшее сообщение, открывшее неизвестную дотоле страничку в биографии ученого); К.В. Чистов. Заметки о В.Я. Проппе; E. Warner. Некоторые аспекты влияния Проппа на работу англоязычных исследователей: правильно ли его понимали?; L. Грюэль-Апер. Перевод-предательство или перевод-понимание? (По поводу перевода некоторых произведений русского фольклора и русской фольклористики на французский язык.) Пропп в этой статье занимает одно из центральных мест, в частности, Грюэль-Апер вносит любопытные штрихи в историю полемики Проппа и Леви-Строса; A. Ronelle. Pröpp and Panoptical Structure and Performance; D. Burkhardt.

Vladimir Propp's Significance for the Analysis of Literary Texts; G. Hyde. To Propp or to Botwov? //

Статьи второй группы развивают идеи В. Проппа, главным образом применительно к проблемам сказковедения и эпосоведения: *В.А. Бахтина. Поэтика «христианского эпоса» в свете изучения идей В.Я. Проппа; А.С. Штерн. Мифология восприятия и воспроизведения сказки; Н.В. Лозовская. Сказочный сюжетный тип: проблемы генезиса и структурного моделирования; В.С. Басевский. Волшебная сказка как средство для освоения каузальных отношений; Л. Парполова-Гриббл. Таинственная власть злой старухи — тема и вариации в русском фольклоре и в литературе XIX века; Э. Каман. Семантика комических форм в трудах В.Я. Проппа (О роли юмора в русской волшебной сказке); И.Ф. Амраян. Типология цепевидных структур; А.Б. Островский. Числовой код в космогоническом нарративе нивхов; Н.С. Коровина. Коми фольклор как источник для реконструкции обряда посвящения; Н. Горелов. «Эдип в свете фольклора» через пятьдесят лет.*

Публикации текстов

В Петербурге, всегда славившемся строго академическими изданиями классического фольклора, пробудился интерес к жанрам отнюдь не классическим, к неканоническим, современным формам.

Обратим внимание на некоторые публикации последних лет.

Современная баллада и жестокий роман / Сост. С. Адоньева и Н. Герасимова. СПб., изд-во Ивана Лимбаха, 1996, 416 с. В антологии — 283 текста, извлеченных из коллекций экспедиций СПбГУ на Русский Север. Публикация строго научна. Принцип организации — тематический: «Измены», «Насильное замужество», «Неполученное благословение», «Бегство с любимым», «Похищение», «Падение девушки», «Адольтер», «Инцест», «Убийство», «Самоубийство. Смерть от любовной тоски», «В разлуке», «Доля. Честь. Случай», «Враг и отчий дом», «Возвращение с войны», «Криминал. Заключение. Возвращение из тюрьмы», «Любовь. Свидание. Встреча. Верность». В особые разделы выделены «Историческая песня и старая баллада» и «Баллада и роман в детской традиции». Составители сборника рассматривают балладу и роман прежде всего как феномен фольклорной культуры нового времени. Это — «явление живое, вполне вписывающееся в современную культурную парадигму как в своем интеллектуальном, так и в житейском варианте, в силу своей архетипичности связанное с сущностными, глубинными пластами современного менталитета».

Михаил Шелег. Споем, жиган: Анто-

логия блатной песни / Научный консультант В. Бахтин. СПб., изд-во «ЛИК», 1995, 382 с. В Антологии — 102 песни из репертуара известного исполнителя блатных песен Аркадия Северного (1939—1980). Читателя обстоятельно и серьезно готовят к восприятию этих песен: во вступлении В.С. Бахтин раскрывает особенности «жанра», его неоднородность, ставит вопрос о его истоках; почти половину книги занимает текст составителя — характеристика блатной песни как «части нашего национального достояния», подробная биография А. Северного и анализ корпуса его песен. Делается экскурс в историю «жанра» и творчество «предшественников» Северного, начиная с Ф. Глинки и... М.Ю. Лермонтова («Узник»). Рядом с блатной «классикой» («Позабыт, позаброшен», «Цыпленок жареный», «Купите бублички», «Мурка», «С одесского кичмана», «Ванинский порт», «Виднеются в тумане огоньки», «В нашу гавань заходили корабли» и др.) читатель найдет в Антологии немало нового.

В.С. Бахтин — один из самых энергичных и оригинальных публикаторов современного русского фольклора. Собиранием фольклора «неофициозного», подпольного, «неканонических» его форм он занимается лет пятьдесят. Публикуя сегодня накопленный материал, В.С. Бахтин одновременно комментирует и исторически осмыслияет его, вводит в контекст современной культуры и фольклорных традиций. «Многолетние занятия народным творчеством советской эпохи убедили меня: основная масса произведений общественно-политической тематики, которые действительно рождались и жили в толще народа, была проникнута оппозиционными настроениями, осуждала отдельные проявления социалистической системы (раскулачивание, коллективизация, культ вождей и партий), а порой и всю систему в целом («Сидит Троцкий на заборе, Ленин выше — на ели. До чего же вы, товарищи, Россию довели!»).

Коротко о некоторых публикациях В. Бахтина последних лет.

Народ и власть // Нева. 1996. № 1.

Тексты частушек, анекдотов, присловий, рассыпанные в статье, выразительно иллюстрируют справедливость слов о резкой оппозиционности разных слоев народа к власти коммунистической партии.

Народ и война // Нева. 1995. № 5.

Приведенные в статье фольклорные материалы показывают, что, с одной стороны, «впервые за всю советскую историю» фольклор не был оппозиционен по отношению к власти, к государствству, что свидетельствует о полной уверенности народа «в праведности войны с нашей стороной», а с другой — фольклор этот был многолик (окопный, советского тыла, оккупированных территорий, партизан, военнопленных, угнанных в Германию и др.) и, конечно же, «расхождение

между официальной идеологией, казенной пропагандой, официальной литературой и неофициальным, как бы вторым искусством, народным творчеством <...> существовало постоянно».

Русское застолье // Нева. 1995. № 7.

Уникальная по богатству и разнообразию подборка присловий, формул, речений на тему застолья: «Встреча (говорят хозяева)»; «Заходи — гостем будешь, или от ворот поворот»; «Говорят гости»; «За столом»; «Дело к выпивке»; «Выпить, напиться»; «О гостях и хозяевах»; «Тосты и приговорки при выпивке»; «Последняя чарка»; «О пьянстве и пьяницах»; «Застольные песни»; «Монастырские и иные пародии»; «Продовь; Похмелье...»

«Муркина история» // Нева. 1997. № 4; **«Кирпичики»** // Нева. 1997. № 10; **«Гон со смыком»** // Нева. 1997. № 11.

Это очерки о песнях, некогда очень популярных; их происхождение и история рассматриваются на основе многочисленных вариантов и версий, собранных автором.

В газете «Вечерний Петербург» в конце прошлого года В.С. Бахтин открыл рубрику «Краснобай», в которой предложил публиковать свои (и присылаемые читателями) шутки, пародии, городские песни, анекдоты, тосты, выкрики футбольных болельщиков, присказки любителей карточной игры, игры в лото, торговые выкрики... Идея нашла отклик у петербуржцев, и «Краснобай» появляется почти каждую неделю — с анекдотами о недавнем прошлом и о новых русских, с преферансным «фольклором», с лозунгами болельщиков «Зенита» и прочим «летучим» фольклором (более 30 выпусков).

Детский поэтический фольклор: Антология / Сост. А.Н. Мартынова. Отв. ред. Б.Н. Путилов. СПб., изд-во «Дмитрий Буланин», 1997, 577 с. Это итог многолетней работы А.Н. Мартыновой в области детского фольклора: «Отбор текстов <...> основан на критическом изучении всех наиболее значимых публикаций детского фольклора, начиная с первой трети XIX в. до настоящего времени». В издание введен накопленный несколькими поколениями собирателей архивный материал: «В основу выбора текстов положен прежде всего принцип подлинности, традиционности произведения». Всего в Антологии 2019 текстов (включая версии и варианты): Колыбельные песни; Пестушки, потешки; Сказки; Заклички, приговоры; Обрядовая поэзия; Дразнилки, насмешки; Игровой фольклор; Жеребьевки, считалки; Игровые песенки и приговорки; Потешный фольклор. Значительную часть корпуса текстов занимают загадки — их 400.

Бильчук А.А., Власов А.Н., Захаров А.Н., Мехреньшина Э.К. Памятники русского песенного эпоса в фольклорном архиве Сыктывкарского государствен-

ного университета // Русский фольклор: Эпические традиции. Материалы и исследования. СПб., 1995. XXVIII. С. 258—289.

Опубликован 21 эпический текст и 8 нотных расшифровок. Пусть тексты неполны, фрагментарны, нередко переходят в пересказ — это своего рода сенсация: записи сделаны в 1980-е годы от сказителей Усть-Цильмского р-на. А ведь считается, что живая эпическая традиция на Русском Севере полностью угасла!

Кастрев А.Ю. Кенозерские эпические напевы: Материалы и комментарии // Там же. С. 349—382.

А.Ю. Кастрев предложил серьезный музыковедческий анализ региональных эпических напевов на основе материала, собранного в 1987—1988 гг. По словам автора, хотя экспедиция и застала «картину явного угасания местной традиции <...> все же удалось не только собрать от наиболее старых жителей многочисленные сведения, касающиеся специфики исполнения эпоса в прошлом, но также зафиксировать ряд музыкально-поэтических образцов, характерных для репертуара сказительских «артелей» (опубликованы нотные расшифровки этих образцов и тексты двух вариантов былин «Царь Соломон и Василий Окулович», записанных от членов знаменитой «эпической» фамилии Сивцевых).

Другая публикация А.Ю. Кастрева — «Напевы пудожских причитаний тирадно-стrophicеской композиции» (Русский фольклор, 1996. XXIX. С. 192—240), ставшая итогом полевых наблюдений (1984—1986 гг.) с последующим анализом записей, включает обширный корпус текстов причитаний и нотные расшифровки.

Марченко Ю.И., Петрова Л.И. Балладные сюжеты в песенной культуре русско-белорусско-украинского пограничья // Русский фольклор. СПб., 1993. XXVII. С. 205—255; 1995. XXVIII. С. 290—348; 1996. XXIX. С. 110—191.

Это самая большая коллекция баллад из ранее публиковавшихся по полевым записям: более 100 текстов «классических» балладных сюжетов и почти столько же нотных расшифровок.

Каждая публикация имеет краткое предисловие с этномузикологическими характеристиками баллад, выходами в проблематику жанра и подробные комментарии.

Николаев О.Р. Сказки верхнего течения Западной Двины // Русский фольклор, 1996. XXIX. С. 241—277.

Публикация является частью коллекции сказок, собранных экспедицией Педагогического института (ныне — университета) им. А.И. Герцена в 1987 г. в Западнодвинском р-не Калининградской обл. О не столь давней живой жизни сказки в этих местах говорит не только количество записанных текстов, но и знакомство с тремя

«профессиональными исполнительницами», «мастерами жанра», еще недавно владевшими обширным репертуаром.

Публикация посвящена одной из них — Матрене Ивановне Патриковой (1893 г.р.), «сюжетный репертуар и исполнительское мастерство которой доносят до нас память о “золотом веке” сказочной традиции». Характеристика сказочницы и анализ ее вариантов сказок написаны О.Р. Николаевым в лучших традициях «русской школы». Новой представляется манера воспроизведения текстов: «Избран принцип полной, адекватной передачи импровизационного потока речи сказочницы, включая несмысливые паузы, ошибочные слова — все, что относится к процессу припомнения текста <...> В современной ситуации отмирания традиции самый механизм воспроизведения сказочного повествования, таящегося в пассивной памяти, представляет ценность для характеристики последних представителей сказочного исполнительского мастерства». Опубликованы 8 сказок, записанных от М.И. Патриковой Н.Н. Кочковой (студенткой 1-го курса), Л.И. Окуневой (аспиранткой) и О.Р. Николаевым (тогда — ассистентом кафедры). Тексты с Западной Двины еще раз подтверждают старую мысль: живая сказка в устах мастера — всегда произведение оригинальное, богатое оттенками и неожиданными подробностями.

В заключение — об одном редком по жанру сборнике, выпущенном Российским институтом истории искусств в серии «Фольклор и фольклористика»: **Экспедиционные открытия последних лет: Народная музыка, словесность, обряды в записях 1970-х—1990-х годов. Статьи и материалы / Сост. и отв. ред. М.А. Лобанов.** СПб., изд-во «Дмитрий Буланин», 1996. В статьях сборника удачно совмещаются информация об экспедиционных находках, теоретическое их осмысление и публикация текстов. Как замечает составитель сборника, «и в современных экспедициях продолжает случаться непредсказуемое: встречи с явлениями традиционной музыкальной и поэтической культуры, ранее неизвестными фольклористической науке». Е.Н. Разумовская знакомит читателей с плачами «под язык», то есть в сопровождении вокальной мелодии, имитирующей инструментальный наигрыш — с 15 нотными и текстовыми записями.

Новые сведения и вопросы содержит публикация Э.И. Власовой и М.А. Лобанова песни и обряда «Похороны Дударя». М.А. Енголовата публикует неизвестные нотные записи пасхального тропаря «Христос воскрес», предваряя их подробным этномузикологическим анализом и соображениями относительно обрядов, в состав которых входило исполнение тропаря. Обнаружение текстов и напевов двух веснянок — известной «Жаворонушки» и неизвестной

«Лето» (юго-восток Рязанской обл.) — позволило Л.М. Ивлевой еще раз поставить вопрос об изо(гетеро)функциональности «весны» и «лета» в системе местной весенней обрядности.

О так называемых *андышинах* на Нижней Колыме было известно со времен В. Тан-Богораза. Теперь благодаря Т.С. Шесталинской они опубликованы с напевами и рассмотрены как оригинальноеявление местной фольклорной культуры. Ю.Е. Бойко привез из экспедиций в Свердловскую обл. множество типовых образцов частушечных наигрышей — локальных частушечных формул: записи с голоса в сопровождении гармони-хромки и местных разновидностей гармони, балалайки, мандолины, гитары, скрипки.

М.Н. Власова дополнила фонд быличек о змеях и закликах записями из Новгородской обл. В.С. Бахтин на этот раз извлек из своей бездонной коллекции тексты, которые он причисляет к письменному фольклору (альбомные стихи, стихотворные и афористические подписи к фотографиям, открыткам, формулы переписки, наколки, надписи к татуировкам и др.); приводятся тексты владельческих записей на книгах, колокольчиках, кувшинах, формул дарения; специальный раздел посвящен эпиграфиям. По мнению автора, «письменный фольклор — общерусское, общенациональное явление <...> Он устремлен к внутреннему миру человека <...> На протяжении сотен лет русские люди видели в письменном фольклоре удобный, порой единственный способ общения — на любом расстоянии». И.И. Земцовский сопровождает публикацию когда-то записанной им уникальной песни — отклика на февральскую революцию — рассказом о том, как во времена «застоя» эту песню решительно не желали печатать именно потому, что она была про февральскую, а не про Великую Октябрьскую...

Нотная публикация В.А. Альбинского знакомит с традицией струнно-смычкового исполнительства в Прикамье, а О.А. Пашина приводит образцы календарно-песенной традиции лесных сел восточной Брянщины: песни поздравительных обходов на святки, масленичные, весенние заклички, «такочные» песни, «лугеи», «русальные», купальские. Публикуя нотные записи песен курских поселений Поволжья, Н.М. Савельева использует их для характеристики структуры и песенного стиля той традиции, которая ведет свое происхождение от родины переселенцев. Сходную тему затрагивает Е.В. Тюркова, сравнивая нотные записи из сел Мариинка Новосибирской обл. (где жили переселенцы из Харьковской губ.) и Скрипки Харьковской обл.

Очень содержательный, свежий во многих отношениях и поучительный сбор...!

Б.Н. ПУТИЛОВ

Мифологические рассказы из восточной Сербии

В ходе диалектологических и этнолингвистических исследований в августе 1997 г. в восточной Сербии мы познакомились с Радомиром Виденовичем, 54 лет, уроженцем с. Шестигабар, со слов которого записали ряд мифологических рассказов, или быличек. Наш собеседник имеет неоконченное высшее образование (два года на филологическом факультете в Белграде по специальности «Зарубежная литература») и проживает практически постоянно в своем селе, интересуясь всеми удивительными и необычными явлениями, которые там происходят.

Рассказы Р. Виденовича совмещают аналитический и обобщающий подход к явлениям с традиционными сюжетами и особенностями быличек. Неизменно сохраняются все характерные элементы быличек, придающие событию статус достоверности: обязательное указание на определенное место и время встречи с печистой силой, ссылки на соседей, знакомых, родственников, а также и на личный опыт в этих происшествиях. Нередко отмечается троекратность в действиях героя происшествия, используются популярные в данной локальной традиции «мифические» имена и названия мест. Образ вампира Саввы, гора Орлов камен (Орлиный камень) на границе Сербии и Болгарии (излюбленное место обитания воздушных мифических персонажей) впоследствии не раз встречались мне в ходе полевых исследований в окрестностях г. Княжевца. Интересна и современная атрибутика быличек: трактор с прицепом, куда садится мифический персонаж «ала»; принадлежащая автору икономарка «джип» румынского производства, у которой постоянно глохнет мотор под действием порчи, глаза и др. Многие встречи с нечистой силой завершаются трагически; в ряде случаев рассказчик подчеркивает, что употребление апотропейических средств (сук боярышника, закрещивание) способствует избавлению от тяжелых последствий. Набор действующих в быличках демонологических персонажей можно считать типичным для мифологии Заглавка и Буджака. Характерно и хронологическое противопоставление необычных явлений: о приходах Чумы рассказчик сообщает как о событиях далекого прошлого, а все другие «встречи» соотносит со временем настоящим. Его собственные замечания подчеркивают позицию стороннего наблюдателя и человека образованного.

В речи Р. Виденовича сохранялись отдельные диалектные черты, но в целом он стремился представить свои наблюдения как своеобразный научный опыт о необычайных явлениях, поэтому некоторые ожидаемые нами диалектизмы намеренно не употреблял. Вместе с тем, лексику и терминологию мифических персонажей, явлений, действий мой собеседник с удовольствием использовал, считая название важной составной частью своих рассказов. Название своего села Шестигабар («частый, т.е. густой, граб»¹) он осознавал как «Шестой Габар», склоняя синтагму по нормам литературного сербского языка («в селе Шестом Габре...»), хотя в целом именно для говора этого края употребление косвенных надежей не характер-

но. При переводе на русский язык я стремилась по возможности передать речевые особенности рассказчика.

Ала (1)

Люди в Шестом Габре многие годы верят, что ала² — сверхъестественное существо, которое появляется в определенных местах, всегда — в одних и тех же. А это обычно такие места, которые находятся вне дома. И случалось, уже и сейчас, не только в прошлом, но и совсем недавно, что молодые люди встречались с этими алами. Они появляются в «глухое время ночи», значит, — от полуночи до первых петухов. И конкретно, на одном месте, недалеко от моего дома, многие годы, на самом деле — веками, появляется эта ала в виде очень сильного ветра, который шумит, сгибает до самой земли деревья. И как раз мой двоюродный брат ехал на тракторе (что очень интересно: трактор и ала; брат не был верхом на коне и нешел пешком), а ала также в облике этого сильного ветра, бури, которая охватывает определенное пространство, села к нему в прицеп трактора, но была настолько тяжелой, что трактором нельзя было сдвинуть прицеп. Брат обернулся, закурил сигарету и рассказывает, что видел ее в облике какой-то тени, не животного, а тени, какой-то огромной прозрачной глыбы, которая легла в прицеп. И он снова попробовал въехать на тракторе, и снова не смог его сдвинуть с места. Тогда он спустился, закурил сигарету, вспомнил, что следует перекреститься, хотя он и был коммунистом, не верил в Бога, некрещенный. И после того, как перекрестился, он снова сел в трактор и, говорит, снова услышал этот страшный ветер, этот страшный шум: ала слезла с трактора, ушла вниз по дороге, опять согнула деревья, подняла в воздух листья, вырывала траву. И трактор поехал, а он добрался до дома.

Ала (2)

В том же самом месте, которое называется Велики Кладенац, многие годы появляется эта ала. И есть еще один случай, помимо этого человека, к которому она села в прицеп. Шел к своему тестю и теще один молодой человек, который жил в Белграде (что очень интересно), у него был пистолет, и вообще он не боялся. Шел ночью, поздно ночью, и тогда появилась эта ала в том же самом облике: значит, сильный ветер, мощный ветер, сгибает деревья. Однако, он ругался. Говорят, что ала не любит, когда человек ее ругает, обзывают и так далее. Он вынул пистолет и выстрелил в сторону этого урагана, этого ветра. Однако, ала рассердилась, он ее спровоцировал, она рассердилась, схватила его и подняла достаточно высоко, и отпустила с целью, естественно, чтобы он разబился. Все же ему повезло: внизу, где он упал, был куст — орех, большой лесной орех, а в нем росла эта лоза — «павит», одно такое многолетнее растение. И он упал туда, как на пружины, так что вообще ничего себе не сломал, немного оцарапался, пистолет потерял. Ала удалилась,

считая, что его убила. А он потом вылез из этого куста и ушел домой. На следующий день вернулся, нашел пистолет, психически был совершенно нормален³, говорит, что испугался в тот момент, когда ала его очень высоко подняла, и он уже считал, что погибнет, но, к счастью, упал на этот огромный куст, как на пружины, и таким образом не погиб. И он вот уже долгие годы говорит, что не боится этой алы, но там не проходит ночью ни в коем случае!

Змей и змеица

Змей-мужчина или змеица-самка — это нечто иное⁴. Имеет свой облик, конкретный, происходит от змеи, которая очень долго живет. Змея, которая не погибла в течение 77 лет, забирается в свое логово, в свою нору и 19 лет оттуда не выходит. У нее вырастают крылья, ноги, она приобретает свой облик. Змей и змеица всегда имеют свой облик. А когда приходят <...> если это змей, то — к женщине, если змеица — к мужчине, то превращаются в красивого мужчину либо в красивую женщину. И как раз недавно было два случая⁵: к одному парню приходила змеица и к одному человеку лет пятидесяти, относительно молодому, также приходила змеица. Два-три года они дружили, постоянно, этот человек становится слегка задумчивым, удаляется от своей жены определенным образом, спит один в комнате, оставляет открытым окно, змеица приходит, входит. Домашние или посторонние люди обычно видят ее, когда она летит. Во время полета, когда она расправляет крылья, можно видеть сияние, как у светлячка. Когда она складывает крылья, тогда его нет. И так вот за ней наблюдают. И затем она обычно останавливается на какой-нибудь ветке, дереве, входит внутрь и там принимает облик женщины (или облик мужчины). И с тем, и с другим змеицами дружили, вступали в любовные отношения, нормально, в течение двух-трех, четырех лет, с тем парнем — около четырех лет. И существует поверье, что если этот мужчина или эта женщина, как у нас говорят, «испортятся»⁶, значит, духовно замараются: духом, душой цыганки (или цыгана, если это женщина), тогда змеица перестанет приходить к ним. И в самом деле, и одного, и другого, и человека пятидесяти лет, и двадцатилетнего парня, волдил спать на одну ночь к цыганке, поскольку они мужчины. И змеицы после этого появлялись, страдали, летали над домом, испускали эти свои крики (звуки, как у дикой утки: тиук, тиук, тиук, тиук, тиук). И потом исчезали куда-то там, неизвестно куда. Я двадцать лет назад по следам рассказа этого нашего земляка из Шестого Габра... Говорят, что эта его змеица живет на Старой Горе⁷ на самой границе с Болгарией. Существует такая гора — Орлиный камень. Там находится пещера, отверстие. Говорят, что тут и живет эта змеица.

Да и гораздо раньше, когда мой отец изучал вязальное ремесло, так там к жене его мастера приходил тоже змей, мужчина. И потом он украл и унес на спине его жену. И

также на этом Орлином камне обитал, и муж позывал жандармов, в то время (сейчас — милиционеры) они назывались жандармами. Они поняли, нашли ее сидящей там и привели домой, жену. Однако змей пришел, и жандармы ждали его с ружьями, стреляли, а этого змея видят только женщина или только мужчина, к которым он приходит. Остальные его не видят. Значит, для других он — невидимый. Так вот она им показала, на каком он дереве, на одном дереве, на туловом, на его ветке. Она показала под давлением мужа, показала жандармам. Они стреляли из ружей и ранили его в правую ногу. И он улетел и больше не возвращался. Я ходил в эту пещеру, заинтересовавшись тем, чтобы увидеть, есть ли там какие-нибудь следы. Там было полно летучих мышей и след в виде серебряной нити, такой, как оставляет улитка. И в этой пещере, там на Орлином камне, значит, на самой границе Сербии и Болгарии, мы нашли один скелет, который действительно был похож на змея, как о нем рассказывают. Значит, была у него голова, позвоночник, передние ноги, задние ноги и хвост. Только кости. Большой; больше, чем человек, мужчина или женщина. Предполагается, что здесь этот змей или змеица умерла (умер) и что остался скелет.

Недавно этот парень, этот парень недалеко от Орлиного камня в селе Папратна, дружил с этой молодой змеицей. А потом, когда его водили к цыганке (переспал с ней, значит, она его, но поверью, духовно замарала), змеица долго кружила над этим селом и тосковала по нему. Они его скрывали, естественно, мужчина или женщина должны скрываться, поскольку змей или змеица рассержены, нервозны, в отчаянии и так далее. Тем не менее, она добралась до него, подняла очень высоко в облака, отпустила, и он разбился. Мне рассказывал директор гимназии, учитель гимназии в Княжевце, он из этого села и был на похоронах этого парня. Действительно, парень упал с какой-то огромной высоты, так как весь разбился. Там нет ни скалы, ни такого дерева, чтобы упасть и так сильно разбиться, а известно было, что в течение нескольких лет змеица приходила к юноше. И предполагается, что эта змеица жила недалеко от села, тоже в одной пещере. Позже в ущелье, где находилась эта пещера, солдаты строили дорогу, и все пещеры разрушены. Там ли эта змеица теперь или нет?..

Осени (1)

В том же самом селе, в Шестом Габре, появляются, тоже в течение многих лет, на самом деле — вками, осени⁸. Осени появляются в строго определенных местах, живут обычно в каком-нибудь старом дереве с дуплом, в какой-нибудь речке, рядом с огромной скалой, но всегда в одном и том же месте. И появляются в определенных обличиях, например, на одном месте появляются в виде кошки, на другом — в виде курицы с цыплятами, на третьем — в виде женщины. Я знаю конкретно все три случая. И появляются обычно в «глухое время» и пока тепло, значит, весной, летом и осенью. Не отмечен случай их появления зимой. И недавно один

молодой человек, тоже сорок третьего года рождения⁹, ему тогда было сорок лет, по-встречался с осенем, т.е. осень «осенил»¹⁰ его в образе женщины, точнее двух женщин, которых он знал раньше, но они представали перед ним голыми, выйдя из одной вербы, и приказали ему запрячь коров в телегу и пойти вверх по горе, куда бы он сам ни в коем случае не мог отправиться. Он погонял коров, а они толкали, помогали, и коровы, действительно, тащили телегу; предполагается, что осени имеют большую силу. Они затолкали вверх эту телегу, железную, на колесах, с мукою, которую везли с мельницы. И осени имеют намерение причинить какое-нибудь зло человеку: например, уморить его, утопить и тому подобное. И они попробовали этого молодого человека сбить с дороги, столкнуть его в пропасть, чтобы он пострадал. Тем не менее, хотя этот мужчина и был «осенен», коров осень «осенить» не может: например, корову, овцу, собаку и так далее — не может. Только людей. Коров, значит, не мог «осенить», и коровы были для него спасением. И эти две «осеницы»¹¹, они долго мучились с ним, чтобы его уничтожить. Однако, прошло уже довольно много времени, и в одном доме на краю деревни залаял пес и запел петух, а как только осень слышит, что лает пес или поет петух, он сразу оставляет свою жертву и убегает, исчезает.

Осени (2)

Есть и много других случаев с этими осенями, например, «осенили» одного пожилого мужчину. Осень представал в облике животного и вел его вниз вдоль реки очень долго, как будто бы завел его в один кабак и дал чашу с вином, чтобы с ним выпить. Такие были у этого человека, который «осенен», ощущения. Однако, он вспомнил, что следует перекреститься, перед тем как выпить. Перекрестился, осень убежал, а он увидел, что оказался в реке, точнее, в омуте, в воде, сидит весь мокрый, весь выпачканный в грязи и в руках держит не чашу, а череп коня. Гораздо раньше здесь где-то погиб конь, и остались кости, череп, и дьявол... э... осень¹² дал ему этот конский череп вместо чашки, чтобы пить из него вино.

Вампир или тенец

Обычно, когда умирает мужчина, обычно мужчины приходят, появляются в облике вампира и в облике тенца. И существует верование: перед похоронами нужно мертвому, мужчины, иголкой или колючкой¹³ проколоть ухо и не допустить, чтобы через него перескочила кошка. Если такое случится (а обычно мертвца сторожат в течение одной-двух ночей в доме), перепрыгнет через него кошка и его, как говорят в Шестом Габре, «не начнут»¹⁴ иголкой или колючкой, тогда он до 40 дней превращается в тенца и как тенец приходит в дом, где жил, обычно он приходит к своей жене, к своим детям и вытворяет определенные трошки: забирается на чердак, скидывает вещи, пытается сбросить крышу с дома, открыть загон с овцами и выпустить их почью, вывести коров из хлева. Его можно увидеть в облике тени, зна-

чит, домашние видят его как тень и слышат, как он двигает вещи, дышит, зовет людей по именам и так далее, до 40 дней. А после 40 дней он больше не приходит... Вампир появляется и после 40 дней, он может появляться многие годы. И он приходит в свой дом и в чужие дома по соседству. Вампир приходит более долгое время, тенец приходит до 40 дней.

Я слышал также один рассказ, его мне рассказал мой дед, отец моей матери. Некий Савва приходил как вампир в течение многих лет, звал людей, выпускал на улицу коров, овец почью. Открывал ворота во двор, открывал двери дома, и тогда они стали бороться против этого вампира. Лучшая защита от вампира — колючка боярышиника¹⁵. И они его сторожили, поджидали, пока он попадет в такое положение, что можно будет уколоть его шипом боярышиника. Говорят, что у него только кожа, а внутри — какая-то жидкость в виде вроде бы крови. У него нет костей, выглядит так же, как человек. У него внешность человека, который умер и превратился в тенца. И тогда его обманули однажды почью: ждали его на могиле, на той могиле, в которой похоронен этот человек — Савва. Он выходил из своей могилы через какую-то дыру, отверстие в земле. Ждали его там два храбрых человека и этой колючкой его укололи, и тогда он лопнул, как мячик, детский мячик, если его проткнуть, сплющился, и из этой кожи, которая осталась на могиле (в виде змеиной кожи) вытекла какая-то жидкость: была ли это кровь или какая-то другая жидкость? И этот вампир больше не возвращался. Значит, убили его.

Чума

Это происходило гораздо раньше в Шестом Габре, может быть, 80-100 и более лет назад. Приходила в определенные дома и совершила свои разбойные нападения, значит, убивала обычно детей чума — мальчиков, девочек. Она невидима, приходит почью. Есть конкретные случаи: у мужа и жены был сын, единственный ребенок, его убила чума, так рассказывают. Я случайно слышал эту женщину, которая умерла лет пятнадцать назад. Приходила чума и убила ее сына, единственного ребенка. Приходила она много раз в этот дом, они оставляли на пороге своего дома, в дверях, ветку боярышиника. Боярышиник — это колючий куст. Оставляли ветку боярышиника, поскольку велили, что чума, так же, как и вампир, убегает от него, от шипа боярышиника. И они оставляли, однако она приходила с другой стороны дома, с другого окна, говорят, что чума поднимается под крышу на чердаке и тогда целую ночь там гремит¹⁶, как говорит эта баба, значит, бегает,носится, дышит, бросает вещи, которые лежат на чердаке, стремится уморить ребенка, которого себе намтила. И ей удалось уморить их сына.

Маджиярка

Говорят: женщина — маджиярка¹⁷. Она занимается магией¹⁸. Есть такие женщины, которые могут сделать так, чтобы у короны

не было молока или вместо молока текла бы кровь, потом может сделать так, что целая семья попадает в беду: работа ни у кого не ладится, бран распадается, хозяйство пропадает, люди непрерывно ссорятся, дерутся и всякое такое. Как раз в моем селе Шестом Габре жила одна женщина, которую звали Надица. Она была сухая, черная, худая, она умела наводить порчу, обучившись этому у своей бабки еще девушки. И она многим соседям вредила: и скоту, и людям. Между тем, говорят, и я лично слышал это, а позднее и сам наблюдал: когда та женщина, которая занимается колдовством и вредит людям, скоту, умирает, то перед смертью она не может говорить, а только лает, как собака или блеет, как овца, или мякает, как коза. И как раз эта соседка Надица в восемьдесят с лишним лет, за месяц до смерти, не проговорила ни одного слова, а лаяла, как собака. Поскольку ее дом был рядом с моим, я много раз приходил к ней. Она вообще ни слова... а мы ее знаем как маджиярку, многим вредила, и сейчас, на исходе жизни, значит, за месяц до смерти, она ни одного единственного слова не проговорила, а только лаяла, как пес, как собака.

Дурной глаз

В том же самом селе, В Шестом Габре, и в других селах существуют поверья (а известны и почти подлинные случаи), что есть женщины с дурным глазом¹⁹, а есть и такие мужчины. И, например, если кто-то куда-то отправляется, а они его непосредственно перед дорогой или перед началом работы видят либо о чем-то спрашивают, либо посмотрят на него, то должно произойти какое-нибудь несчастье: или у человека сломается машина, или он упадет с дерева, с груши, яблони, сливы, или произойдет несчастный случай. Как раз в моем селе по соседству живет один пожилой человек, ему — шестьдесят с небольшим, так у него глаза посажены очень глубоко, и он как будто бы смотрит из какого-то дупла. И когда он посмотрит на человека или спросит его, куда тот идет... Со мной случалось, например, конкретно, есть у меня автомобиль, «джин» румынского производства, и человек этот выйдет, посмотрит, перед тем как мне нужно ехать (два-три раза так со мной случилось), или спросит, куда еду и в таком духе; обычно не спрашивают, куда отправляешься, а он спрашивает, так автомобиль просто едет и вдруг останавливается, глохнет мотор, не двигается с места и все тут. И вообще, происходят события, которые несколько непонятны современным людям, а объяснимы только с учетом того, что у этого человека — дурной глаз.

Примечания

¹ На эту этимологию указал мне участник экспедиции проф. И. Богданович. Среди восточносербских топонимов Габровица, Габарье; последний и ряд других топонимов, образованных от Граб см.: Вель-

кович Д. Топонимики фитонимского порекла у Тимочком говору // Прилози из фитолингвистике I. Ниша, 1996. С. 89.

² Название *ала* в селах восточной Сербии имеет ряд близких значений: «сильный ветер, вихрь», «демонический персонаж, ведущий грозовые облака», «прожорливое чудовище, уничтожающее урожай», «ненасытный человек» и т.д.

³ Это замечание вполне уместно в свете восточносербских представлений о вихре как причине душевных болезней.

⁴ Имеется в виду, что персонажи, называемые рассказчиком *змеј* (иногда *змај*) и *змејица*, отличаются от «аль».

⁵ В бытике совмещены несколько сюжетов, объединяющие предполагаемым местом обитания этих персонажей (Орлиный камень) и сообщением о посещении этой горы самим любознательным рассказчиком.

⁶ В рассказе был употреблен термин *оглапте се*.

⁷ В оригинале — топоним *Стара Планица*.

⁸ *Осечи* (pl. *осечни*) — характерный для восточной Сербии демонологический персонаж, выступающий в роли или привидения, или дьявола, черта, способного принимать различные зооморфные и антропоморфные облики, сбивающий людей с дороги, заманивая их в непрходимые места, очень часто — в воду (реку, болото).

⁹ Имеется в виду, что рассказчик и герой былички одного и того же года рождения.

¹⁰ *Осечни* — околодовать, заворожить, заревать, затмить кому-либо ум, память (J. Динин. Речник тимочког говора // Српски дијалектолошки зборник. Београд, 1988. Књ. XXXIV. С. 188).

¹¹ *Осечице* (f. pl.) — такой словообразовательный вариант встретился мне единственный раз.

¹² Характерной можно считать внезапную замену имени *осечь* на *хјово*, поскольку передко в представлениях жителей восточной Сербии оба этих персонажа объединяются, причем *хјово*(л.), *хјово* часто служит собирательным названием нечисти.

¹³ В оригинале *трн*, т.е. возможен перевод «колючка, шип», а также «tern колючий, боярышник». Возможно, речь идет о колючке боярышника как апотропическом средстве.

¹⁴ Этот термин известен и в других селах из окрестностей Княжевца: *мртвац се начне*, т.е. покойника надкалывают, надрезают металлическими предметами и другими орудиями-апотропеями.

¹⁵ В оригинале *глогов трн* — апотропическое средство, известное по поверьям из многих южнославянских регионов.

¹⁶ В оригинале используется глагол *тушти* — громыхать, грохотать, греметь.

¹⁷ *Мацијарка* — колдунья, ведьма, чаровница.

¹⁸ Распространенный в этих селах устойчивый оборот, обозначающий занятия магии с целью нанесения вреда: *пра(в)и мације*.

¹⁹ В оригинале: *жене које имају урокливие очи*.

А.А. ПЛОТНИКОВА,
канд. филол. наук;

Ин-т славяноведения РАН (Москва)

Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект 96—04—06034)

Материалы к этнографии юго-восточной Сербии

Юго-восточная Сербия — один из самых архаичных регионов славянского мира, где сохранилось множество реликтовых верований. В августе 1997 г. там работала группа этнолингвистов и этнографов в составе: А. Мороз, И. Тодорович, А. Трофимов, Л. Хафизова и Е. Якушкина. Было обследовано расположено в 15 км от г. Сврлига село Гуляян (окрестности г. Ниша, центра этого региона). При сборе данных использовались «Материалы для этнолингвистического изучения балкано-славянского ареала» (М., 1996), составленные А.А. Плотниковой.

Свообразие локальной традиции составляют прежде всего разнообразные поверья о *тенце*, или осене (в общей традиции этому соответствует название *вампир*), и *змае*, человеке, способном отводить градовые тучи. Сведения были записаны от Живо Радонича, Микудинки Тодорович, Живаны Тодорович, Светомира Йовича, Башко Тодоровича.

Тенец

«Если ночью покойника не уберегут: кошка ли через него перепрыгнет, цветы ли, еду ли через тело перенесут, станет этот покойник тенцом». Чтобы этого не произошло, во время похорон умершему связывают руки, «когда же покойника опускают в могилу, руки развязывают <...>, а тело проникают боярышниковым колом. Важно, чтобы покойник был «начат», проколот, тогда не станет он ни тенцом, ни вампиrom».

Тенец может «или кошкой обратиться, или человеком, одним из домочадцев, ходит и людей пугает... Войдет в комнату и гремит, а самого-то его не видно, как только включишь свет, он исчезнет, а как погасишь, опять греметь начнет, и все какие есть вещи на середине комнаты стащат. А утром уходит. Одни его выгоняли-выгоняли, убить хотели, но не удалось. А одна старуха посоветовала: возьмите его одежду, покойника-то, тенца, да повесьте во дворе, хоть на дереве. Они и повесили. С тех пор в комнату уже не входил, а все вокруг своей одежды вертеля».

«Один повадился на чердак ходить, собирает в кучу всю посуду, горшки, всю ночь стучит. А в комнату не заходит».

«У одной женщины муж погиб на войне. Осталась она одна с тремя детьми. Только не прошло много времени, как приходит он домой, и зажил как все люди: работает, ест, с женой спит. Пощел он как-то на покос, а жена должна была ему обед привести. Только он заметил, что она к нему подходит, оборотился щенком да как начал вокруг нее прыгать, лаять, всю одежду ей изорвал, насили его отгнала. А он опять человеком оборотился и косить начал. Сели они обедать. Жена-то мужу и рассказывает: «Прохожу я, — говорит, — мимо водяной мельницы, а тут откуда ни возьмись — щенок, прыгает вокруг,кусается». Муж засмеялся, а у него в зубах нитки от женской юбки торчат. Жена перепугалась, не могу, говорит, есть, домой пойду. А сама к соседке: не ладное у меня что-то с мужем. Выслушала старуха ее рассказ и говорит: «И вправду дело нечисто, муж-то у тебя — тенец. Но знаешь что: как придет он с покоса, возьми нож побольше и спрячься за дверью. Как только он войдет, ты его ножом — под ребро. Если он человек — зацикляться будет, а если тенец — вода из раны потечет, и все». Спряталась жена за дверью, только муж вошел — она ему нож под ребра. Потекла вода, и не стало его, одна одежда лежит».

Увидеть тенца невозможно, распознают его обычно только собаки; такой же способностью обладают люди, рожденные в субботу. «Ехал как-то один старик на лошади, возвращался из Сврлига, стемнело уже давно, глухая ночь. И видит он сверху, над кладбищем — козленок. Взял он его с собой, едет, ласкает его: «Дедушкин козленок, дедушкин козленочек», а козленок в ответ: «Дидушкин козленчик, дидуш-

кин казленачик". Добрались они до дома, а щенок как залает! Козленка как не бывало. Это осеня».

«Один старик, пастух, умер в горах. Похоронили его, а через два-три дня выхожу я где-то в час ночи во двор и слышу его голос, как он овец зовет... Заладили собаки и к стене бросились. А он ходил по дому и вещи разбрасывал». Рассказчик посоветовал родственникам умершего «взять фасоль, пойти на могилу и пустить зерна в ручей, в реку, чтоб он там утонул, чтоб не стало его. Они так и сделали. Больше он не приходил».

«Есть вампиры (*тенци, осени*), которые помогают по дому. Если человек к ним хорошо относится при жизни, то они ему после смерти добром платят. А если плохо — вредят. Выйдет какая-нибудь девушка замуж, и не ладятся у нее отношения с новой семьей, с работой не спрашивается, так этот дух приходит, совет ли даст, в работе ли поможет. Все потому, что она при жизни к нему хорошо относилась».

Змай

Змай, земная ала, аловит человек — так здесь называют человека, обладающего сверхъестественной силой. «Он один может за день столько насосить, сколько двенадцать человек не насосят». Такой человек от рождения имеет под мышками крылья, в которых его сила и заключена. «Мать-то ему крылья отрезала, да ничего хорошего из этого не вышло, сразу ослабел».

Считается, что дух змая может покидать тело и наводить или отводить от села тучи. Часто в небе происходят столкновения между злонамеренным змаем-чужаком и защитником села.

«Было дело на покосе. Вдруг откуда ни возьмись — туча, и прямо на село идет. Вот-вот дождь с градом начнется. Гром гремит, молния сверкает. А Виден (так звали змая. — Е.Я.), который тут тоже траву косил, говорит: "Это турок, присел наш урожай стубить. Так вы помогите мне его одолеть. Я, говорит, упаду, как будто без сознания, а вы, пока я с турком на небе борюсь буду, вы над моим телом косами водите, чтоб мне силы прибавилось". Как только это сказал, так и упал без сознания. И как начал греметь. Страшное что-то было. А мужики только косами над его телом машут. И вот минут через десять метрах в ста от них упало что-то как студень, масса какая-то (тело турка, объясняет рассказчик), а тот как затрясся — и пришел в себя. Лоб выше, весь потный: "Ух, говорит, едва с ним справился, и все благодаря вам, что вы мне помогали". Тучи как не бывало, все стихло, ни град, ни дождь не пошел. С того времени его алои считают и призывают, всякий раз как тучи появляются. Выйдет кто-нибудь из родственников его, из знакомых на холм, какой повыше, и кричит во весь голос: "Виден, Никола (его так звали), помогай, алы на нас пошли". Это чтобы село от града спасти».

«Давно еще рассказывали, как Виден защищал наши поля от непогоды. Нанимались как-то мужики батраками в другое село, за горой, сено косить у одного хозяина. И Виден был с ними. Как только он хозяина увидел, сразу понял, что тот тоже змай. И хозяин его узнал. Начали они косить, но вдруг видят — тучи собираются. Виден и говорит: "Сейчас дождь пойдет, буря начнется. Я упаду, а вы меня покройте сеном и все косами надо мной размахивайте, пока я в себя не приду". Загремел гром. Виден упал, мужики его сеном покрыли и стали косами размахивать. Грело, сверкало, и вдруг разъяснилось. Он задрожал весь, затрясся: "Ух! дайте отдохну... Поборол я хозяина, убил его" (рассказчик объясняет: "Хозяин тоже змай был, они с Виденом в воздухе бились"). Не прошло и пятнадцати минут, как пришел ребенок: "Оставьте работу, говорит, отец умер"».

По преданию, Виден однажды украл из села девушку, очень красивую, и «отвел ее в пещеру,

высоко в горах, где они и жили. Родители же ее, братья задумали отомстить и отправили Видена. Говорят, голова его закопана где-то внизу, поэтому там никогда града не бывает».

Рассказывают и о другом средстве борьбы с градом. «Когда начинается град, ребенка (иногда незаконнорожденного. — Е.Я.) надо три раза качнуть над порогом», «качают так, как будто хотят его бросить, отдать той силе (которая заключена в туче)».

Тоска

«Дал Бог тоску лесам, и они пожелтели и высокли. "Нет, говорит, не может земля без лесов, отдам я лучше тоску скоту". Скотина вся подохла, а без нее тоже нельзя. Задумался Бог, что же ему делать. "Дам я ее человеку, может, он сможет ее вынести". И вот умер у женщины сын, она плачет, рыдает. А тут случилось, что кто-то запел. Все засмеялись: "Мы плачем, а он гоет". И мать, бедняжка, тоже рассмеялась. Бог и сказал: "Человек тоску вынесет. Если сына потеряла, а засмеялась, когда кто-то начал петь, то человек все вынести может". И по сю пору человек на себе тоску носит, терпит. Один попшел домой, и перехало его телегой. Как стали его хоронить, мать трижды за гробом в могилу бросалась. Только начнут землей засыпать, а она — в могилу. Три раза ее вытаскивали. Весь год она потом бродила, не разбирая дороги, однако жива осталась, не умерла. Один человек тоску одолеет, а кроме него никто не может».

Народная медицина

«Как появится у человека на руке ли, на ноге след от медвежьей лапы, это медвежья болезнь. Это у тех бывает, кто родился в один месяц с медведицей. У меня брат был, умер, когда ему третий год пошел, лапа у него на ноге появилась. Понесла его мать к знахарке. Та говорит: "Он в один месяц с медведицей родился. Медведицата умерла, и его Бог скоро возьмет. Два дня проживет, а на третий умрет". Случись что с медведицей, ребенок ее не переживет (вылечить от этой болезни нельзя)».

«Когда ребенок много плачет, тогда знахарки его так заговаривают: "Летят под небом белая птичка, капнула на камень три капли ее крови, и разлетелся камень, и страх все унес" <...> А заговоренной водой потом ребенку лоб протирают. «Если ребенок много плачет, мать должнализнуть его меж бровей и сказать: "Слизываю я глаза, как сонце росу с ручьев"».

«Напал на меня страх (рассказчице показалось, что мертвая сестра схватила ее за руку. — Е.Я.). И пошла я тогда к знахарке. Сделала она кубики маленькие из теста, величиной с глаз, и испекла их так, что они все растрескались. Заговорила их и дала мне съесть. Их надо было есть три утра подряд, стоя на пороге, по девять штук. И страх ушел. Кубики-то полопались, от этого, говорят, страх уходит».

«Родится ребенок без отца, так зовут его колпильче. У такого ребенка волосы особую силу имеют. Как уходит человек на войну, так обязательно прядь возьмет, чтоб живым остался. Того, говорят, пуля не берет».

Расковник, или деветокрил, используется, «когда женщина не может иметь детей. Это расписание зацветает, дает плоды и погибает в течение одной ночи. А корень его, который и помогает от бесплодия, своей формой напоминает ребенка. Если его разрезать, пока он еще свежий, из него вытечет красная жидкость, похожая на кровь. Чтобы излечиться от бесплодия, корень расковника надо носить у пояса».

«Об одном человеке рассказывали, что у него в ладонь был вшият лист расковника и что не существовало ни дверей, ни замков, которые он не смог бы открыть своей рукой. Поэтому его и называют расковник, он все раскрывает».

Умерщвление стариков

«Раньше люди после шестидесяти лет уже не могли работать <...> и, чтобы их даром не кормить, их убивали. Это называлось лапот. Это бабка моей бабки рассказывала. Посадят старика вниз, под стол, а за столом по нем поминки творят. Как закончат, отведут его в лес и убьют». Хоронили их на том же кладбище, что и всех.

Явление покойников

«Когда отец у меня умер, я его часы [в гробы не положил], а спрятал, в подвале. Через неделю после похорон пошел я за ними, искал, искал, нигде нет. Все это время в подвале свет горел, но вдруг лампочка упала и разбилась. Бросил я это дело, все равно, думаю, не найду... Через неделю пошел опять искать, на то самое место, где, как я помнил, я их оставил и где искал их в прошлый раз. И сразу нашел. Перекрестился, думаю, как же я их раньше не заметил... Говорят, в течение сорока дней душа покойника постоянно около дома кружится. Я отшуто-то часы в гробы не положил, а он их хотел с собой на тот свет взять, так он и пришел, чтоб помешать мне, чтоб я их не нашел, оттого и лампочка сама выскочила».

Церкварки

«Церкварки — это женщины, которые могут вступать в контакт с богом, в некотором роде божьи посланницы на земле. Они занимаются магией, ворожбой, врачеванием, могут и помочь людям, и навредить. Есть и мужчины (церквари). Интуитивно или руководствуясь тем, что она увидела во сне, церкварка находит место, где будет совершать богослужение. «Привидится им, что на этом месте была церковь, начнут копать и находят старые развалины». Найдя святое место, церкварки делают его своим святилищем: «Там у них и крестики, и лампада, и свечи, и бутылки с чем-то, вероятно, с вином и ракией. Никто это не трогает, это считается святым. Они туда ходят по определенным дням и служат Богу, как поп в церкви. Молятся, выслушивают его волю, кадят. Люди туда приходят попросить о своем горе, оставляют дары, деньги. Но церкварки могут и вредить людям, околодовывать, делать так, чтобы тебе ни в чем успеха не было. Очень часто они своим же вредят. Одна сына околодовала: с женой не мог ужиться. А могут и наоборот, помочь человеку, если ему кто-нибудь навредит».

Утопленник

«Тот, кто утонет, от него ничего не останется. Муж у меня погиб на войне, и пошел [один родственник] к старухе, которая с мертвыми разговаривала, спросить, на том ли он свете или нет... Она и говорит: "Везде искала, нет его ни среди живых, ни среди мертвых. Не надеялся, даже когда умрешь, его не встретишь, нет его там. Тот, кто утонет, исчезает, нет его"».

Вилы-судженцы

«Вилы-судженцы предопределяют судьбу ребенка... Приходят они на пятый-шестой день».

«Как только рождается ребенок, судженцы сразу присуждают ему, будет он богатым или бедным, будет жить или умрет».

«Три судженцы, одна у ног встает, две другие у ребенка в головах...»

«Здесь, в наших краях рассказывают, как однажды матерь услышала, что судженцы предрекли ее сыну. В день свадьбы, когда будет жениться, суждено ему утонуть в колодце... Сын вырос, решил жениться. Мать распорядилась, чтобы в деревне все колодцы закрыли. Праздновать начали, и вдруг нашли ее сына мертвым у колодца. Утонуть он не мог, так наверху умер».

Исполнилось 50 лет АНАТОЛИЮ СТЕПАНОВИЧУ КАРГИНУ — генеральному директору Государственного республиканского центра русского фольклора, главному редактору журнала «Народное творчество».



50 А.С. КАРГИНУ — лет

На протяжении многих лет Анатолий Степанович совмещает творческие, научно-организационные, преподавательские и исследовательские занятия. Родившись и прожив первые полтора десятка лет в одной из деревень Самарской области — крае, некогда богатом фольклорными традициями, от родителей и окружавших его крестьян он получил возможность непосредственно, в жизни познакомиться с народными песнями, танцами, праздниками и обрядами. Бытование фольклорных традиций стало впоследствии центральной темой его исследовательской деятельности, к ней он неоднократно возвращался в большинстве своих полемических статей и выступлений. С 1971 г. А.С. Каргин — преподаватель вуза, с 1978 г. — начальник отдела в Министерстве культуры СССР, профессор кафедры оркестрового дирижирования МГИК (ныне Московский государственный университет культуры). Он автор многочисленных научных трудов, а также кандидатской и докторской диссертаций по музыкальной педагогике.

Главным делом его жизни несомненно является создание в 1990 году Государственного республиканского центра русского фольклора, призванного стать объединительным, координирующим учреждением в области собирания и изучения традиций устного народного творчества. Идея подобного центра (или института) оживленно — но, увы, без всяких надежд на практическую реализацию — обсуждалась фольклористами не одно десятилетие, и лишь А.С. Каргину наконец удалось воплотить ее в жизнь.

Сегодня центры традиционной культуры, появившиеся во многих регионах и городах России, ведут большую исследовательскую, творческую и издательскую деятельность, помогая восстановлению былого значения национальных духовных ценностей русского народа. Ориентиром для подобных начинаний, а зачастую — прямой моделью для их организации служит деятельность Государственного республиканского центра русского фольклора и его генерального директора. Центр (на то он и центр!) объединяет исследователей и популяризаторов, научных работников и практиков, журналистов и издателей — во имя служения общему делу.

Вопросом, столь же болезненным для отечественной фольклористики, как и создание фольклорного центра, столь же длительно и безрезультатно дискутировавшимся, было обретение собственного профессионального журнала. Такого, в сущности, наша научная обще-

ственность не знала никогда, если, конечно, не считать сменившие друг друга научные альманахи (например, «Художественный фольклор» 20-х годов, «Советский фольклор» 30-х, «Русский фольклор» с середины 50-х). И здесь нашему юбиляру удалось сделать, казалось бы, невозможное.

Прежде всего, в 1992 г. Анатолий Степанович возобновляет издание закрытого перед войной научно-популярного журнала «Народное творчество», посвященного традиционному искусству. Конечно, новое «Народное творчество» не может (да и не должно) повторять свой прототип 1937—1939 годов, который был призван, с одной стороны, пропагандировать фольклор народов СССР (понимаемый сообразно идеологии того времени), а, с другой, директивно управлять им. Можно предположить, что журнал не справился с этими задачами. Издание было прекращено.

Новое «Народное творчество», естественно, идеологически не ангажировано, никому ничего не называет, но несравнимо живее и веселее своего серьезного предшественника, а его легко доступные статьи и практические рекомендации подобраны со вкусом и читаются хорошо. Недавно появилось совсем уж игровое приложение к нему — журнал «Студия», включающий просветительские, дидактические, инструктивные материалы по проблемам приобщения детей к народной культуре.

Следующим шагом генерального директора Республиканского центра стало возобновление в 1994 г. издания дореволюционного журнала «Живая старина» — с точным повторением его ориентации («помещать преимущественно небольшие статьи и записки»), объема и периодичности («4 книжки в год, по 10 листов каждая»), как это значилось в предложении членов Императорского Русского географического общества,ложенном Отделению Этнографии 19 декабря 1889 г.).

Залогом успеха было приглашение на место главного редактора академика Н.И. Толстого, который руководил обновленным журналом вплоть до самой кончины. Заняв должность его заместителя, А.С. Каргин взял на себя труднейшие и ответственные организационные вопросы, включая финансовое обеспечение издания. Сегодня «Живая старина» имеет стабильную и постоянно растущую аудиторию читателей, специалистов и просто любителей русского фольклора — в столицах и в провинции, в самой России и за ее пределами.

Конечно, и этот журнал не повторяет своего предшественника, что также невозможно и не нужно. Соответственно ритмам нашего времени он стал динамичнее, разнообразнее по содержанию, шире по диапазону привлекаемого материала и обсуждаемых проблем. Однако он сохранил бережное отношение к непосредственно наблюдаемым текстам народной культуры, к ее памятникам и живым образцам, что и составляло пафос дореволюционной «Живой старины» («Внушая любовь и интерес к этнографическому знанию, указывая, что сделано, делается и имеет быть сделано по народоведению вообще, русскому в особенности, вызывая местных знатоков к постоянным сообщениям и новым наблюдениям, «Живая старина» послужит Бог даст и делу науки и делу русского просвещения»).

А.С. Каргин является инициатором ежегодных научных конференций (прежде всего — в рамках проведения Дней славянской письменности и культуры), а также многочисленных семинаров, курсов, школ, экспедиций, организуемых Центром или при его поддержке. Помимо журналов, Республиканский центр публикует монографические и коллективные труды по народной культуре, материалы экспедиций и конференций. Стоит вспомнить, например, семь выпусков серии «Сохранение и возрождение фольклорных традиций», с 1993 г. издаваемой под редакцией А.С. Каргина.

Свой полувековой юбилей Анатолий Степанович, неутомимый практик фольклористического движения, энергичный устроитель исследовательской и издательской деятельности, встречает полный сил и новых планов. Ему рано и некогда подводить итоги. Он — за рабочим столом, в постоянных заботах о вверенном ему трудном хозяйстве, в непрестанных организационных поездках по стране.

Редколлегия и редакция «Живой старины» желают своему издателю и коллеге крепкого здоровья, столь необходимого в нашу тревожную эпоху, и дальнейшей конструктивной деятельности на благо отечественной науки.

ОСНОВНЫЕ ТРУДЫ А.С. КАРГИНА

- Нравственно-эстетическое формирование личности. М., 1981.
- Работа с самодеятельным оркестром русских народных инструментов. Изд. 1—3. М., 1981—1984.
- Воспитательная работа в самодеятельном художественном коллективе. М., 1984.
- Призвание и мастерство. М., 1986 (совместно с Ю.А. Цагарелли).
- Самодеятельное художественное творчество. История. Теория. Практика. М., 1988.
- Народное художественное творчество. Структура. Формы. Свойства. М., 1990.
- Фольклор и кризис общества. М., 1993 (совместно с Н.А. Хреновым).
- Народная художественная культура. М., 1997.

Символический язык народной магии южных славян

Профессор Института балканистики в Белграде Любашко Раденкович известен исследователям славянской народной культуры прежде всего как автор фундаментального и единственного в своем роде сборника сербских заговоров, изданного в 1982 г. [1]. Ему принадлежат также многочисленные статьи, посвященные различным аспектам заговорной традиции, семиотическому, структурному и текстологическому анализу заговоров. В 1996 г. многолетний труд Л. Раденковича по изучению южнославянских заговоров увенчался изданием книги «Заговорная традиция южных славян» [2], обобщившей огромный энциклопедический и исследовательский материал, накопленный в сербской, хорватской, болгарской, македонской и словенской этнографической и филологической литературе и заново осмыслиенный автором в свете новейших концепций и подходов современной гуманитарной науки. Читатели «Живой старины» могли познакомиться с этой книгой по рецензии В.Л. Клиуса (ЖС. 1996. № 4. С. 53—54), так же как и с несколькими статьями Л. Раденковича на русском языке (ЖС. 1995. № 3. С. 33—35; ЖС. 1997. № 2. С. 24).

Новая книга Л. Раденковича, появившаяся в том же 1996 г. [3], выходит далеко за рамки одного жанра и предлагает по существу семиотический анализ народной культуры как целостной системы. Вместе с тем она безусловно «выросла» из исследований заговоров — рассмотрение заговора не только как вербального текста, но и как особого магического ритуала, позволило автору разглядеть общие закономерности и механизмы магического поведения и мифологического сознания, обусловленные всей системой традиционного мировоззрения. Заговоры оказались своего рода зеркалом, в котором народная культура отражает самое себя. Следуя, по его собственному признанию, концепции московской семиотической (В.В. Иванов, В.Н. Топоров, Т.В. Цывлян и др.) и этиолингвистической (Н.И. Толстой и его ученики) школ, Л. Раденкович пытается по существу создать «грамматику» символического языка культуры, выявить его важнейшие единицы (символы), составить их «словарь», предложить их группировку по семантическому и функциональному признаку, изучить семантические бинарные оппозиции, конкретизировать ионулярное, но недостаточно четкое представление о языке культуры как системе кодов.

В работе рассматриваются не все коды культуры — это было бы и невозможно в рамках одной книги. Нельзя не заметить в самом выборе объектов анализа определенной зависимости от материала заговоров. В самом деле, каждый из семи выбранных тематических блоков — «Человек», «Пространство», «Животный мир», «Растения», «Металлы», «Цвет», «Число» — оказывается значи-

мым в магии и символике заговора, но, конечно, имеет и более широкое или даже универсальное значение. Некоторые из этих тем уже не раз были предметом изучения, например семиотика пространства или цвета, другие почти не привлекали внимания исследователей.

Книга открывается главой о человеке как объекте культуры, о семиотике человеческого тела, о символике отдельных его частей и органов, о важнейшей для традиционной культуры оппозиции «тело-душа». Очевидно, что заговоры и магическая практика народной медицины открывают для этой темы большие возможности, но очевидно и универсальное значение «человеческого» кода, вытекающее из антропоцентричности архаической картины мира. Человек трактуется в народной культуре как микрокосм, изоморфный мировому космосу и соотнесеный с ним по множеству линий. Как и внешний мир, тело имеет вертикальное и горизонтальное членение, которое осмысливается через оппозиции «верх-низ», «правый-левый», «передний-задний», «центр-периферия»; для него так же релевантны границы — об этом красноречиво свидетельствуют приводимые в книге материалы о поясе, его символике и магических функциях; примеры, демонстрирующие символическую трактовку ног и обуви; сведения о роли в магических ритуалах руки и пальцев, волос и ногтей. Интересны собранные автором данные о магических функциях и символике половых органов, о дефлорации как о разрушении границы между земным и хтоническим миром, о сакральности, таинственности и вместе с тем мифологической природе зачатия и т.п. Особая роль в культурном образе человека отводится голосу и слезам, соединяющим человека с небесным и хтоническим миром и образующим певидимую «мировую ось».

Символический «язык пространства» определяется в книге на богатом и исключительно выразительном материале заговоров, предоставляющем возможность составить исчерпывающую характеристику «чужих», «нездешних», «нечистых» мест, куда отсылаются мифологические персонажи, болезни и прочие враждебные человеку силы. Под этим углом зрения Л. Раденкович просмотрел практически полный корпус сербских заговоров и достаточно презентативные сборники заговоров по другим славянским традициям и составил нечто вроде топографического словаря «чужого мира», главными признаками которого являются на горизонтальной оси «далеко», «широко», на вертикальной оси — «высоко», «глубоко», на «социальной» оси — «чужой», «дикий, неосвоенный». В сербской традиции первое место по частоте упоминаний занимает гора, пустая гора, пустынная гора, пустая гора Галилея и т.д., затем идут вода, мутная вода, студеная вода, глубокая вода и т.д.; море, морские глубины; земля — пустая, чужая, черная, девятая и т.д.; камень, долина, высота, чужие страны и земли, река, небо, поле, дерево, огонь и т.д. У восточных славян на первом месте стоит лес, затем море, болото, белый камень, поле, пустые места, река, гора, остров, месяц, ве-

тер. Из западнославянских материалов польские ближе к восточнославянским (лес, дерево, гора, бор, море, вода, облака, пустыни, росстани), чешские и особенно словакие — к южнославянским (гора, пустая гора, скалы, источник, лес, остров). Все это «ионимные», хтонические по своим характеристикам локусы, принадлежащие мифологическим персонажам и нечистой силе, о чем свидетельствуют языковые (лексика и фразеология, микротопонимия), фольклорные данные и народные верования. Обращаясь с одинаковым вниманием к этим разным источникам, Л. Раденкович демонстрирует не только высокий профессионализм в разных областях гуманитарной науки, передко весьма специальных, как этимология, ономастика и др., но и большие возможности комплексной этнолингвистической методики.

Обширный раздел книги (более 100 страниц) посвящен животным, их символике, их культовому и ритуальному использованию, их месту в картине мира. Символический статус отдельных представителей животного мира определяется их положением на вертикальной и горизонтальной оси: на верхнем ярусе мира (мирового дерева) помещаются птицы, на среднем — кошачьи животные (кошь, бык, корова, овца, коза) и дикие звери (волк, медведь, лисица и др.), на нижнем (в корнях мирового дерева) — змеи, лягушки, мыши, рыбы; в горизонтальной проекции животные располагаются по степени их близости к человеку (домашние — дикие) или к Богу, но признаку их ритуальной «чистоты» (например, собака и свинья считаются «нечистыми» и занимают промежуточное место между домашними и дикими животными). Внимательно анализируя разнообразный языковой, фольклорный и обрядовый материал, Л. Раденкович выявляет множество новых «контекстов», главным образом из области лечебной магии, в которых проявляются те или иные символические свойства животных. Например, он обращает внимание на то, что конь, вол, корова, овца, в отличие от других домашних животных (осла, козы, собаки, кошки), подвержены глазу, подобно человеку; что коя приято хоронить, как и человека, ему приписывают в народных верованиях и фольклорных текстах многие человеческие свойства, в том числе речь; что воду после «сансы» (изгнания) болезни выливают на собаку или коня и т.п. Этюды, характеризующие животных (медведь, волк, лиса, заяц, олень, собака, курица, петух, кошка, свинья, коза, осел, бык, вол, корова, конь, овца, баран, ягненок; птицы — орел, кукушка, ворон, трясогузка, аист, ласточка, сорока, ворона, утка, сойка, воробей; животные «нижнего» мира — змея, лягушка, саламандра, улитка, черепаха, крот, мышь, летучая мышь, еж, ласка, суслик, мышара; рыба, рак; насекомые — муравьи, жуки, вошь, муха, гусеница, пчелья, паук, червяк, пчела), содержат немало новых ценных данных и точных наблюдений и существенно дополняют имеющиеся источники по символике животных в славянских верованиях и обрядах.

Раздел, посвященный растительному колу,

построен по иному принципу. Здесь, в отличие от известного словаря В. Чайкановича [4], описываются не отдельные растения, а некоторые их группы, выделенные по признакам, релевантным для символического языка культуры: плодовое — неплодовое дерево, колючие растения; острые и пахучие растения; вьющиеся растения; чудесные, мифические и демонические растения; культурные, возделываемые и дикие растения и т.п. Растения, принадлежащие к одной группе, как правило, получают однотипную символическую трактовку и могут заменять друг друга в сходных ритуальных контекстах, магических операциях, фольклорных мотивах. Особое место в растительном коде занимает дерево, плодовое и дикое, служащее моделью космического пространства и мифологического, циклического времени. Однако дерево моделирует не только внешний, видимый и невидимый, мир, но и самого человека. В книге приводится обильный материал, убедительно раскрывающий народное представление о сокровенной связи дерева и вообще растительности с человеком, его рождением, жизнью и смертью, его телом и душой (ср. мотив дерева как двойника человека, зелени и цветов как обиталища душ, широкое использование растений в продукцирующей магии, в народной медицине и т.п.). Собранный Л. Раденковичем материал не пополняет существенно набор культурно значимых растений (большинство из них уже не раз было предметом изучения); его ценность в другом — он значительно расширяет круг «релевантных» контекстов и тем самым семантический спектр растительных символов в народной культуре. Здесь, как и в других разделах книги, автора интересуют прежде всего смысловые единицы языка культуры, и он с большим искусством извлекает из массы источников «диагностические» контексты, наиболее ярко высвечивающие эти смыслы.

Более простыми культурными символами являются металлы. В посвященной им главе книги рассматриваются верования и обряды, связанные с золотом, серебром, железом, оловом, медью и т.д., и впервые делается попытка описать их символику и ритуальные функции системно, т.е. увидеть в них самостоятельный культурный «код».

Завершается книга двумя очень интересными темами, разрабатываемыми на материале заговоров, и этот материал вновь оказывается необычайно благодарным. Темы эти — цветовой и числовый коды. Весьма далекие от утилитарных потребностей человека, эти характеристики обладают исключительно высокой семиотической значимостью и необычайной устойчивостью в самых разных культурных контекстах и применительно к любым «субстанциям». Л. Раденкович приводит очень показательный пример: шерстяная нитка в магическом ритуале может быть в наши дни заменена синтетической, но красный цвет ее «отменить» невозможно — ритуал не достигнет своей цели; точно так же вместо глиняного горшка можно взять пластмассовый, но если ритуал требует оттиснуть горшком девять

кругов на пепле, то это требование должно быть соблюдено неукоснительно. Материал заговоров позволяет не только выявить цветовые и числовые коннотации, установить механизм формирования «семантики» цвета и числа, но и показать их роль в структуре магического текста. Л. Раденковичу принадлежит открытие и описание нескольких цветовых и числовых моделей в текстах заговоров, соотношение отдельных цветов и числовых показателей друг с другом. Не только отдельный цвет имеет то или иное символическое значение (например, черный как хтонический символ), но и их оппозиции (черный — белый, черный — красный и т.п.; один — два, чет — нечет и т.п.), и их «ряды» (ср. сквозные цветовые эпитеты в заговорах или нисходящий числовой ряд: девять, восемь, семь...), имеющие несомненную магическую функцию.

Некоторые разделы книги в той или иной форме публиковались предварительно, но только все вместе они составляют единое целое, содержательно, концептуально и композиционно завершенное. Обилие и доброкачественность фактического материала, его тщательный, тонкий анализ, наличие «перспективы» — целостного представления о единстве и структурной согласованности всех фрагментов и блоков традиционной культуры сербов, балканских славян и всех славянских народов — все это делает новую книгу Любинко Раденковича значительным событием в современной гуманитарной науке. К такому пониманию и такому владению материалом он шел многие годы, и сейчас он открывает для себя и своих последователей новые горизонты, новые подходы, новые темы, ставит новые задачи. О том, насколько они актуальны, свидетельствуют новейшие обобщающие труды, издаваемые в Москве, в Люблине и других славистических центрах, появление новых периодических и серийных изданий по этнолингвистике, этно-культурологии, фольклористике. Семейство таких изданий недавно пополнилось белградским журналом «Коды славянской культуры», первый выпуск которого посвящен растительному коду [5], а в следующих предполагается рассмотреть пищевой код, код одежды и др.

Литература

1. Раденкович Л. Народне басме и бајана. Ниш-Приштина-Крагујевац, 1982.
2. Раденкович Л. Народна бајана код јужних Словена. Београд, 1996.
3. Раденкович Л. Симболика света у народију магији јужних Словена. Ниш, 1996 (Балканолошки институт САНУ, Београд. Посебна издања. Књ. 67).
4. Чайканович В. Речник српских народних веровања о билькама. Београд, 1985.
5. Кодови словенских култура. Год 1. Број 1. Биљке. Београд, 1996 / Гл. ред. Д. Ајдачин; члены редактории: Т.А. Агапкина, А. Лома, А.А. Плотникова, Б. Сикимић.

С.М. ТОЛСТАЯ, доктор филол. наук;
Ин-т славяноведения РАН (Москва)

Сборник песен и частушек Свердловской области

«Ой вы, вздохи мои...» Народные песни и частушки Свердловской области. Составление, редактирование, вступительная статья и комментарии Т.И. Калужниковой. Екатеринбург, 1995.

Издание осуществлено Областным центром народного творчества Управления культуры администрации Свердловской области. Сборник составлен из материалов, записанных и расшифрованных студентами Уральской государственной консерватории им. М.П. Мусоргского в течение двух десятилетий под руководством Т.И. Калужниковой. В сборник вошла 61 нотация необрядовых песен (хороводных, лирических, плясовых, в том числе под кадриль), приуроченных к вечеркам, весенне-летним гуляниям молодежи, съездам и семейным праздникам. Раздел частушек представлен 16 образцами под пляску и проходку в сопровождении балалайки, гармошки и «под язык». Нотации выполнены на достаточно высоком теоретическом уровне, в аналитической графике (подавляющая часть — многоголосной фактуры, с фиксацией исполнительских приемов, в том числе и хлопков). Комментарии включают в себя научную паспортизацию образцов (этнографический контекст, информацию об исполнителях, собирателях, описание типов движений и исходных положений танцующих, традиционную терминологию и т.д.). Вступительная статья представляет собой воспоминания Т.И. Калужниковой о своей бабушке, о ярких впечатлениях от первых и в дальнейшем многочисленных соприкосновений с традиционной культурой, ее осмысление. Явный литературный дар составителя перестает удивлять уже в начале очерков, когда становится понятен его источник.

Сборник интересен для широкого круга исследователей и исполнителей фольклора, а также будет полезен для педагогической практики.

Т.В. КИРЮШИНА;
Российская академия музыки
им. Гнесиных (Москва)

Новая литература по фольклору и этнографии

Материалы и исследования

Ахметшин Б.Г. Несказочная проза горнозаводского Башкортостана и Южного Урала / Башк. гос. ун-т. — Уфа, 1996. — 190 с.

Баудер Г.А. Игровая лексика в говорах Тамбовской области: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Тамбов, 1996. — 16 с.

Город и искусство. Субъекты социокультурного диалога. — М.: Наука, 1996. — 286 с.

Из содерж.: Ерофеева Н.Н. К реконструкции архетипа исторического прототипа города (по материалам русского обрядового фольклора). — С. 269—281.

Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. — М.: Индрик, 1997. — 912 с. — (Традиц. духовная культура славян / Соврем. исследования).

Древняя Русь: пересечение традиций. — М.: Скрипторий, 1997. — 464 с.

Из содерж.: Мильков В.В. Церковные, народные и античные представления об ином мире в их отношении к апокрифическому образу рая. — С. 250—282; Фролов А.А. Пережитки язычества в древнерусской погребальной обрядности. — С. 283—309.

Карпухин И.Е. Свадьба русских Башкортостана в межэтнических взаимодействиях: Монография / СГПИ. — Стерлитамак, 1997. — 240 с.

Кожников В. История Руси и русского Слова. Современный взгляд. — М.: Чарли; Моск. учебник-2000, 1997. — 528 с.

Из содерж.: Гл. III. Воплощение в русском Слове «героического периода» истории Руси. — С. 80—153.

Комлева Г.А. Пространственно-временные представления русской народной волшебной сказки в аспекте эволюции: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — СПб., 1997. — 19 с.

Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров: Человек — Текст — Семиотика — История. — М.: Языки рус. культуры, 1996. — 464 с.

Москвина В.А. Символика персонажей русских заговоров: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — М., 1997. — 16 с.

Муравьев В. Московские слова и словечки: Происхождение моск. пословиц, поговорок, речений, песен, топонимика моск. улиц, площадей и переулков. — М.: Изограф, 1997. — 352 с.

Набатчикова Т.П. Наречие в былинном тексте: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Орел, 1997. — 17 с.

Народная культура Русского Севера / Гос. музейн. об-ние «Худож. культура Русского Севера»; Сост. Т.М. Колыкова. — Архангельск: Правда Севера, 1997. — 248 с.

Народное искусство: Исследования и материалы: Сб. ст. к 100-летию Гос. Русского музея / Сост. и науч. ред. И.Я. Богуславская. — СПб., 1995. — 206 с.: ил.

Покровский Е.А. Детские игры. Пре-

имущественно русские. — М.: Терра, Кн. лавка-РТР, 1997. — 416 с. — (Русский дом).

Праведников С.П. Имена числительные в фольклорном тексте: лексикологические и лексикографические аспекты. — Курск: Изд-во КГПУ, 1996. — 120 с.

Путилов Б.Н. Сказители русского Севера: к проблеме отношений «ученик» — «учитель» // ТОДРЛ. Л. СПб.: Дмитрий Буландин, 1997. — С. 633—639.

Путилов Б.Н. Эпическое сказительство: Типология и этническая специфика. — М.: Вост. лит., 1997. — 296 с. — (Исследования по фольклору и мифологии Востока).

Российское сознание: психология, культура, политика: Мат. III междунар. конф. по истор. психологии российского сознания «Привинциальная ментальность России в прошлом и будущем». — Самара, 1997. — 438 с.

Символы и атрибуты власти: Генезис. Семантика. Функции / Кунсткамера. — СПб., 1996. — 320 с.

Из содерж.: Щепанская Т.Б. Власть пришельца. Атрибуты странника в мужской магии русских. — С. 72—101.

Славянская традиционная культура и современный мир: Сб. мат. науч.-практ. конф. — М.: Гос. респ. центр рус. фольклора, 1997. — Вып. 2. — 256 с.

Стороженко Т.Л. Архетипическая традиция в истории художественной культуры (на материале языческой и христианской Руси): Автореф. дис. ... канд. культуролог. наук. — СПб., 1997. — 18 с.

Терещенко А. Быт русского народа. Ч. I. / Вступ. ст. А.Ф. Чистякова. — М.: Рус. книга, 1997. — 288 с. — (Нар. мудрость).

Трушкова И.Е. Традиционные костюмные комплексы Вятского края: проблемы формирования, взаимовлияния, современного состояния: Автореф. дис. ... канд. истор. наук. — Ижевск, 1997. — 24 с.

Федорова В.П., Подгорбунских Н.А. Русская семья в Зауралье (родильный, крестильный и похоронный обряды. Семейные предания): Учеб. пособие. — Курган, 1997. — 37 с.

Фроянов И.Я., Юдин Ю.И. Былинная история (Работы разных лет) / Под ред. К.В. Чистова. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 1997. — 592 с.

Цветкова А.Д. Современное состояние былинки в русском фольклоре Северного Казахстана: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — М., 1997. — 24 с.

Чернышова М.Б. Тронцкий обряд: Народная музыка Вост. Подмосковья // Муз. академия. — 1996. — № 2. — С. 118—130.

Тексты

Гудошников Я.И. Русские народные песни и частушки Великой Отечественной войны. — Тамбов, 1997. — 94 с.

Жили да были: Фольклор и обряды томских сибиряков / Собиратель, сост. и автор коммент. П.Е. Бардина. — Томск: Изд-во Томского ун-та, 1997. — 220 с.

Золотая веточка: Кн. для родителей и воспитателей. Вып. 2: Детский фольклор Архангельской области / Сост., подгот. текстов, нотации, коммент. и указатели Е. Якубовской. — М.: Родникъ, 1997. — (Рус. традиц. культура; № 3).

Мифы древней Волги: Мифы, легенды, сказания и обычаи народов, обитавших берега великой реки с древнейших времен до наших дней / Сост. В.И. Вардугин. — Саратов: Надежда, 1996. — 688 с.

Парадовская Г.П. От Рождества до Святой Пасхи: Репертуар пособие по нар. календарю Вологод. обл. / ВГПУ. — М.: Родникъ, 1997. — 36 с.: нот. — (Спец. вып. альманаха «Рус. традиц. культура»).

Пропоём, братва, частушки: Вып. 3 / Сост. В.И. Сотников. — М.: Лана, 1996. — 32 с.

Русские докучные сказки / Сост., вступ. ст., подгот. текстов и comment. И.Ф. Амрюян. — Тольятти, 1996. — 88 с. — Сер. «Сокровища рус. фольклора».

Сидаловский Н.А. История Санкт-Петербурга в преданиях и легендах. — СПб.: Норинт, 1997. — 360 с.

Фольклор Калужской губернии в записях и публикациях XIX — начала XX в. Вып. I: Народные обряды и поэзия / Рос. НИИ культур. и природ. наследия; Калуж. обл. науч.-метод. центр нар. творчества; Сост., подгот. текстов, предисл. и comment. Н.М. Ведерниковой. — М.: Родникъ, 1997. — 256 с. — (Рус. традиц. культура; № 4—5).

Частушки: «Я милашку провожал...» / Сост. Н.К. Старшинов. — Тверь: Полина, 1996. — 144 с.

Эротические частушки. — СПб.: Побиблик, 1996. — 256 с.

«Я помню тот Ванинский порт...»: Лит.-муз. альманах: Дворовые, тюремные, народные, каторжные песни / Сост. Л. Шумеев. — М.: РИФМЭ, 1997. — 96 с. — (Панорама «Молодежной эстрады»; № 1).

Справочники. Словари

Елистратов В.С. Язык старой Москвы: Лингвэнциклопед. словарь / МГУ. — М.: Рус. словари, 1997. — 704 с.

Пословицы и поговорки: Рус.-англ. фразеолог. словарь: 2259 ст. / Сост. Т.П. Клюкина, М.Ю. Клюкина-Витюк. — М.: ООО «Билингва», 1996. — 335 с.

Материал подготовила
Н.Р. ТИМОНИНА;
Государственный республиканский центр
русского фольклора (Москва)

Вечер памяти Б.Н. Путилова

«Венок памяти Борису Николаевичу Путилову из слов и песен» — так называется вечер, организованный 28 ноября 1997 г. кафедрой литературы Карельского государственного педагогического университета (КГПУ) и приуроченный к поминальной дате со дня ухода из жизни выдающегося ученого. Б.Н. Путилов в течение многих лет был тесно связан с петрозаводскими фольклористами, с Карелией. Среди нескольких поколений собирателей и исследователей памятников народной культуры трудно найти тех, для кого он не был бы научным редактором или консультантом, оппонентом на защите диссертации или рецензентом, кто не слушал бы его лекций, не прибегал к бескорыстной помощи и совету. На книгах и статьях Путилова учатся и опытные, и молодые фольклористы. Школу Путилова в той или иной степени прошли все специалисты в области русского и карельского фольклора, работающие в Институте языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН (ИЯЛИ КНЦ), Карельском гос. пед. университете, Петрозаводском гос. университете, других учреждениях образования и культуры республики. Борис Николаевич способствовал выходу в свет книг о русских и карельских притчаниях, карельской загадке, преданиях и сказках Русского Севера, переиздания «Песен, собранных Н.Н. Рыбниковым».

Особую боль утраты ощутили те, кто может с гордостью назвать Б.Н. Путилова

своим Учителем. В вечере его памяти приняли участие преподаватели и студенты педагогического университета, научные сотрудники ИЯЛИ КНЦ и Музея-заповедника «Кижи», а также гость из США — профессор-славист Х. Баран. Вечер открыла зав. кафедрой литературы доц. Т.В. Иванова. Преподаватель И.А. Разумова рассказала о научном пути Б.Н. Путилова и особенно отметила его талант педагога, всегда внимательного и тактичного, поощрявшего научный поиск, умевшего радоваться успехам учеников. Профессор кафедры литературы КГПУ С.М. Лайтер остановилась на значении наследия ученого в мировом современном эпосоведении, подчеркнув важность изучения им «эпического мира» и феномена сказительства.

Воспоминаниями о Борисе Николаевиче как научном руководителе поделилась зав. сектором этнографии ИЯЛИ В.П. Кузнецова. Преподаватель карельского языка и фольклора Р.П. Ремшева (КГПУ) обратила внимание на интерес Путилова к карельскому фольклору и тонкое понимание им этнической специфики традиции. Научный сотрудник Музея-заповедника «Кижи» Р.Б. Калашникова напомнила, как в 1995 г. он не только поддержал инициативу проведения Международных Рябининских чтений и возглавил оргкомитет, но сделал все, от него за-

висящее, чтобы чтения имели высокий научный уровень. Любое, даже непродолжительное, общение с Борисом Николаевичем приносило радость, укрепляло уверенность в себе, надолго заряжало доброжелательным, приятенным отношением к жизни и людям.

На вечере прозвучали и выступления студентов. О. Демшинова представила собравшимся книгу «Фольклор и народная культура» и рассказала, как исследования Б.Н. Путилова последних лет помогают в сабриании и первых научных опытах по изучению современного фольклора. Т. Лашевич остановилась на работах по эпосоведению — теоретической базе своего дипломного сочинения о былинном сюжете «Ставр Годинович». А. Мухаметшин увлеченно говорил о впечатлениях от книг, статей, этнографических очерков, связанных с океанийской экспедицией Б.Н. Путилова, посвященных культуре островитян и наследию Н.Н. Миклухо-Маклая.

В «венок памяти» органично вплетались исторические казачьи песни и былина «Вольга и Микула» в исполнении заслуженного артиста Республики Карелия В.С. Каликина. Присутствовавшие могли познакомиться с выставкой книг и статей Б.Н. Путилова. Нельзя не отметить особую эмоциональную атмосферу вечера, которую создавали тихая музыка, горящие свечи, цветы у портрета и, в первую очередь, настроение многочисленной аудитории, объединенной общим чувством уважения, любви и признательности ученому. Не случайно вечер вызвал живой отклик студентов, его активных участников. Лицо знавшие Бориса Николаевича коллеги и ученики постарались донести до нового поколения будущих учителей-словесников не только значение его неоспоримых научных заслуг, но, прежде всего, огромное человеческое обаяние.

И.А. РАЗУМОВА (Петрозаводск)

P.S. На смерть Б.Н. Путилова откликнулись некрологами петрозаводские газеты «Северный курьер» (от 4.11.97) и «Лицей» (№ 11, ноябрь, 1997), а также вышедший из печати в декабре сборник материалов «Рябининские чтения — 1995».



С фольклористами и этнографами Петрозаводска. 27 октября 1994 г. Слева направо сидят: С.М. Лайтер, Л.И. Иванова, И.М. Гин, В.П. Кузнецова, К.К. Логинов, Ю.А. Савватеев, Б.Н. Путилов. Стоит И.А. Разумова

Симпозиум

Природа в обычаях и верованиях населения восточной Сербии и соседних областей

III Международный научный симпозиум, проведенный общественной организацией «Этно-культурная лаборатория г. Сврлиг» (руководитель — профессор Белградского университета д-р С. Петрович) совместно с Этнографическим институтом Сербской академии наук и искусств, состоялся в г. Сврлиге 21—24 августа 1997 г. В форуме приняли участие 50 исследователей из Югославии, Болгарии, Македонии, России.

Заседания симпозиума были посвящены: 1) культурологическому значению природы в народных обычаях и верованиях; 2) небесным явлениям, земле, воде, камню и связанным с ними демонологическим представлениям; 3) миру животных в народных обычаях и верованиях; 4) растительному миру в обычаях и верованиях, а также образом природы в фольклоре и языке.

В докладах первой части симпозиума освещались проблемы общего характера (Н. Пантелейч «Природа в обычаях и верованиях»), вопросы, связанные с экологическими идеями в фольклоре и верованиях (Д. Николич «Культурная экология — предмет и метод исследования», М. Беновска-Сыбкова «Экологические идеи в народных песнях южных славян»), с различиями в менталитете жителей гор и равнинной местности (Е. Крыстева «Два типа природно обусловленного менталитета в Болгарии: "горный" и "равнинный"»). Докладчики исследовали необыкновенные природные явления, ставшие символами народной веры, такие как, например, чудесная белая ласточка (Р. Иванова «Необыкновенные природные явления в верованиях прошлого и настоящего»), представления о сверхъестественном в природе (М. Баряковорич «Вымышленные существа в природе», Б. Йованович «Природное и надприродное в верованиях»), место природных явлений в народном календаре (М. Иванович-Баришич «Природа в годовом цикле обычаем в восточной Сербии»), апотропические свойства растений (Т. Зайковская «Роль колючих и жгучих растений в духовной культуре юго-восточной Сербии на балканославянском фоне»), использование названий природных явлений в сербских именах (Д. Велькович «Природа в именовании»), аспекты народной медицины (Р. Грубич «Природа в народной медицине в среднем Банате») и др.

Во второй части симпозиума докладчики обратились к исследованию поверий о небесных и погодных явлениях, их восприятию как демонических существ и мифических персонажей (А.

Плотникова «Демонизация небесных явлений в верованиях южных славян», Г. Радованович «Некоторые небесные явления в верованиях народа Сокобанского края»). Специфические особенности сакрализации воздушного пространства были выделены при исследовании культов и обычаях проживающих в восточной Сербии влахов (Паун Ес Дурлич «Небесные тела в культе мертвых у влахов северо-восточной Сербии», М. Марьянович «Символика солярного и лунарного культа в верованиях и обычаях влахов»). Доклад о демонах-медиаторах между человеком и природой сделала Е. Мицева («Оригинацы — демоны судьбы»).

Тема водного пространства рассматривалась с точки зрения его мифических обитателей (Л. Раденович «Водяные чудовища»), предполагаемых трактовок жертвы воде (Г. Джерич «Возможные объяснения гидромантии и жертв воде»), функций воды в ритуале (Д. Йованович-Вечански «Выливание "большой воды" для мертвых в Кусиче»), мифических и культурологических представлений о водяной мельнице (А. Драгойлович «Пространство водяной мельницы как место взаимодействия природных и культурных элементов»), роли культовых и лечебных источников Тимока в народных верованиях (Д. Крстич).

Особое внимание было уделено культу камня, связанным с ним верованиям и магическим функциям, которые ему приписываются (Т. Вражински «Камень в системе македонских верований», Л. Тояга-Васич «Культовая и магическая функция камня в нижнем Понишавье»).

На следующем заседании форума были заслушаны доклады о роли животного мира в традиционной народной духовной культуре: Н. Павлович «Мир человека и животного», В. Зайковский «Свиньи в обрядах и обычаях юго-восточной Сербии и Юго-Восточной Европы: общее и особенное», П. Петров Христов «Женщина — "сучка"», Л. Джапович «Роль животных при строительстве и заселении дома», И. Тодорович «Рыба в обычаях и верованиях населения восточной Сербии».

Ряд докладов был посвящен символике и образам животных в фольклоре, языке, сербской литературе: М. Радованович «Растения и животные в антропонимии», Д. Жунич «Волчья литература». Мотив волка в сербской литературе, А. Мороз «Символика птицы в сербской календарной поэзии и народных верованиях», Б. Првулович «Дополнение к классификации животного мира и его роль в магической практике (в заговорах) восточной и южной Сербии».

Богатство диалектного лексического и фразеологического материала представил Д. Элаткович в докладе «Змея в обычаях и верованиях Пиротского края», посвященном поверьям, связанным с образом жизни и происхождением змеи,

охотой на нее человека, магической защитой от змей в различные календарные праздники. Подробный анализ полевых этнографических материалов сделал И. Трайкович в докладе «Животные, растения и сверхъестественные существа в обычаях и верованиях ишских цыган».

На заключительном заседании симпозиума прозвучали доклады, посвященные проблематике, связанной с растительным миром в верованиях, фольклоре, языке и народной культуре в целом: Л. Райкович-Кожеяц «Магические растения в обрядовой лирике Тимокского края», Д. Степанович-Захариевски «Социо-мифологический контекст связи культа растений и женщины», Д. Джокич «Растения в похоронном ритуале влахов северо-восточной Сербии», В. Петреской «Македонские народные верования о святых деревьях и святых источниках», В. Вукадиновича «Лексика растений в обычаях, верованиях и народной медицине Сврлижского края», М. Илич «Название растения, мотивированное каким-либо верованием», В. Марьянович «Культ дерева в обрядовой практике населения южного Баната (на сербских и румынских примерах)» и др. Результаты полевой работы, проведенной по собственному вопроснику о толковании снов, представил Н. Богданович в докладе «Природа в сновидениях».

Заключительный обзор прозвучавших на симпозиуме докладов сделал Д. Антониевич. На закрытии форума его организатор С. Петрович, пожелав участникам успешной и плодотворной работы в изучении различных аспектов народной духовной культуры юго-восточной Сербии, сообщил тему следующего научного симпозиума в г. Сврлиг: в 1998 г. он будет посвящен исследованию обрядов в честь покровителя дома, семьи, рода, села (серб. Слава, болг. курбан и др.).

Во время работы симпозиума участники посетили археологический комплекс «Равна», церковь Пресвятой Богородицы XV в. в с. Дона Каменица, историко-архитектурный памятник «Старый город Сврлиг», а также имели возможность побеседовать с местными жителями и непосредственно познакомиться с народными обычаями, играми и песнями с. Нишевац вблизи г. Сврлиг.

Организаторы симпозиума готовят к публикации сборник докладов, посвященных теме природы в обычаях и верованиях населения восточной Сербии и соседних областей. По итогам предыдущих двух международных научных форумов в Сврлиге (1995—1996 гг.) изданы два сборника: «Традиционная культура в жизненном цикле обычаем» (Етно-культуролошки зборник. Књ. 1. Сврлиг, 1995) и «Традиционная культура в годовом календарном цикле обычаем» (Етно-культуролошки зборник. Књ. 2. Сврлиг, 1996).

А.А. ПЛОТНИКОВА (Москва)

Конференция по народному искусству

22—24 октября 1997 г. в Государственном Русском музее проходила X научная конференция по проблемам народного искусства. Такие конференции проводятся раз в пять лет начиная с 1957 г.¹ Первая конференция была посвящена

общим вопросам народного искусства, его особенностям, месту и роли в нем сюжетов и орнамента. В 1962 г. обсуждались проблемы народного искусства Русского Севера. Повод дали многочисленные экспедиции разных учреждений. В 1979 г. обсуждались творческие проблемы современных народных художественных промыслов². Большинство конференций рас-

матривали вопросы разных видов и жанров народного искусства, локальные очаги его развития на территории Европейской России, особенности отдельных местных центров домашнего ремесла и уникальных промыслов³. По материалам конференций издано пять сборников статей⁴.

Нынешняя конференция собрала специалистов из 11 городов России. Кроме постоянных

участников из Петербурга, Москвы, Нижнего Новгорода, Сергиева Посада на ней присутствовали сотрудники музеев Архангельска, Вологды, Чепецка, Смоленска, Орла, Челябинска.

Первый день заседаний был посвящен резьбе и росписи по дереву. В докладе С.Г. Жижиной (Москва) были представлены новые данные о росписи уникального блюда XVII в. с изображениями времен года из собрания Государственного исторического музея. Их олицетворяют аллегорические фигуры мужчин и женщин в коронах, восседающие на тронах. Подобные изображения получили широкое распространение в книжных памятниках XVII в., в частности в лицевых синодиках. Аналогии им С.Г. Жижина нашла во многих видах русского искусства и доказала, что они не просто олицетворяют времена года, а заключают в себе сложную систему устройства мира, отношение человека к природе, космогонические идеи. Аналогии с иконами строгановских писем XVII в. подтверждают высказывавшееся ранее предположение о северном происхождении блюда.

С.С. Каткова (Кострома) рассказала о резных царских вратах знаменитой церкви Воскресения на Дебре XVII в., реставрация которых и найденные зарисовки позволили установить их первоначальное местоположение.

О.В. Алексеева (СПб) охарактеризовала коллекции уфтигской росписи по бересте в крупнейших музеях. Впервые собранные произведения были поставлены в хронологический ряд и связаны с именами мастеров, работавших в этом, пока почти не изученном центре северных росписей.

Разновидность северных расписных прялок проанализировала А.А. Глебова (Вологда). Их обнаружили экспедиции Вологодского музея-заповедника в Кич-Городецком р-не области (в прошлом Никольский у.). Совершенно новый тип прялок открыли в нижегородском Поветльже экспедиции Н.В. Панфиловой и М.В. Бойкачева (Нижний Новгород). Форма этих прялок с острым углом у основания и роспись не имеют аналогов в других местностях, что доказывает — далеко не все местные особенности народного искусства выявлены, и экспедиционные обследования по-прежнему перспективны.

Т.И. Емельянова (Нижний Новгород) продолжила свои изыскания в области источников содержания сюжетов и орнаментов хохломской и городецкой росписи. В сообщении И.Н. Ухановой (СПб) были приведены многочисленные примеры изображений ставшего государственным гербом двуглавого орла и его декоративных трансформаций в произведениях народного искусства XVII—XIX вв., от прянничных досок и предметов росписи по дереву до кружевоплетения.

Второй день заседаний открыл доклад И.Я. Богуславской (СПб) «Традиции Древней Руси в произведениях народного искусства XVIII—XX вв.». Она привела примеры использования различных художественных источников (в том числе древнерусских) в формировании локальных особенностей народного искусства. Некоторые центры и народные промыслы явились прямыми наследниками и продолжателями древних ремесел — кованое железо и ювелирные промыслы на севере, хохломская роспись, но особен-

но Палех, Мстёра и Холуй, где в 1920—1930-е гг. на базе местной иконописи возникло новое искусство лаковой миниатюрной живописи, а сегодня вновь наблюдается возврат к иконам. В других случаях мастера варьировали традиционные формы предметов (особенно посуды и утвари), древние образы (птицы Сирин, льва, единорога), многие орнаменты, в том числе мотив аканта, а также стилистику «травного узорочья», характерного для древнерусского декоративного искусства. Этот стиль и сегодня находит продолжение в некоторых центрах современного народного искусства.

В докладе В.И. Борисовой (СПб) прослежен путь формирования промысла ростовской финифти в конце XVIII в. и становление местного стиля в рамках общего развития русского декоративного искусства барокко и классицизма. Ярким выразителем барокко в ростовской финифти конца XVIII — начала XIX в. был мастер А.Г. Мощанский, классицизма 1-й половины XIX в. — Я.И. Шапошников.

Н.О. Крестовская (СПб) проанализировала истоки художественного своеобразия подмосковной лаковой миниатюры XIX в. и ту роль, которую сыграли в ее становлении модные в то время изделия немецкой фабрики Штоббассера, сюжеты современной гравюры и разнообразные росписи по фарфору. Все это восприняли народные мастера фабрики Лукутиных, по-своему переосмыслили и преобразовали в самобытное искусство миниатюрной живописи по папье-маше.

Н.В. Тарановская (СПб) рассказала о нескольких холмогорских резчиках по кости, волею судьбы оказавшихся в Петербурге. Но мастера не теряли связей с местным искусством, что позволяло им сохранять традиции, обогащать свое творчество. Не теряют контактов с учителем Н.Д. Буториным А. Репина, А. Новоселов и А. Бойкова, успешно работающие сегодня в Петербурге.

Несколько докладов были посвящены народной игрушке. О тенденциях развития богословской деревянной игрушки в XX в. говорила М.В. Плотникова (СПб). На протяжении почти века промыслу и мастерам много вреда приносили земство, художники-профессионалы, инструкторы из Москвы, вмешиваясь в их работу, давая советы, предъявляя свои требования. Сегодня в Богородском нарушены экология, традиционный жизненный уклад. Некоторые потомственные мастера работают дома, а промыслом руководят художник-керамист, не понимающий специфики местного искусства. Положение уникального очага народного искусства сложно и неопределенно.

С.В. Горожанина (Сергиев Посад) рассказала о существовавшей в Сергиевом Посаде в начале XX в. архитектурной игрушке — наборах в виде Сергиевой лавры и Московского Кремля, которые пользовались большим спросом и представляют интересную страницу истории подмосковного игрушечного промысла. В докладе А.У. Грекова (Сергиев Посад) говорилось о богатых традициях токарной игрушки в Подмосковье, которыми некоторые мастера владеют и сегодня, что позволяет надеяться на возрождение этого вида народного искусства. Второе его сообщение было посвящено известному исследователю народной игрушки Л.Г. Оршанскоому. Архивные материалы раскрыли образ ученого как

незаурядную творческую личность и познакомили с его биографией.

Впервые привлекла архивные материалы по истории промысла глиняной игрушки в с. Абашево Пензенской обл. И.А. Колобкова (СПб). Как во многих подобных центрах, глиняная игрушка некогда была связана с местным гончарным промыслом, но в XX в. стала самостоятельным видом искусства. В 1920—1930-е гг. особенно значительна была роль талантливого мастера Л. Зоткина, в 1960—1980-е гг. — Т.Н. Зоткина. Их творчество внесло важный вклад в становление и развитие местной игрушки.

Третий день конференции был посвящен текстильным видам народного искусства. Речь шла о локальных особенностях кадниковского (М.А. Сорокина, СПб) и балахнинского (Л.В. Веденикова, Нижний Новгород) кружевоплетения, о мастерах тверской набойки XIX в. (Л.Э. Калмыкова, Сергиев Посад), о разновидностях вышивки в Устюженском у. Новгородской губ. (И.Я. Богуславская), вологодских вышивших ширинках как обрядовых предметах, что отразилось в их орнаменте (И.И. Шангина, СПб). В.М. Жигулева и Л.М. Зайцева (Сергиев Посад) обратили внимание на богатство женской народной одежды в Тамбовской губ. и на Белгородской земле (по материалам экспедиций Сергиево-Посадского музея-заповедника в 1980—1990-х г.). Народный костюм этих местностей долго сохранял древние традиции в покроев, расположении орнаментов, их характере, цветовом решении.

Доклад М.Д. Урюпиной (СПб) на конкретных примерах показал методы реставрации произведений народного искусства из дерева и папье-маше, которые практикуются в реставрационных мастерских Русского музея.

К конференции была приурочена выставка «Искусство Мстёры», знакомящая с одним из уникальных центров народного искусства, где сегодня развиваются лаковая миниатюра, вышивка и возрождается иконописание.

Традиционные для Русского музея встречи специалистов по декоративному народному искусству взаимообогащают исследователей, совершенствуют методику анализа произведений, стимулируют дальнейшее развитие науки.

Примечания

¹ Богуславская И.Я. Конференция в Русском музее // Декоративное искусство СССР. 1967. № 11; она же. Конференция в Русском музее // Декоративное искусство СССР. 1972. № 11. С. 43.

² Богуславская И.Я. Республикаанская научно-практическая конференция «Творческие проблемы современных народных художественных промыслов» // Советская этнография. 1979. № 3. С. 152—155.

³ Богуславская И.Я. Современные проблемы народного искусства // Этнографическое обозрение. 1992. № 4. С. 140—143.

⁴ Русское народное искусство Севера. Сб. статей. Л., 1968; Сообщения Государственного Русского музея. М., 1976. Вып. XI; Творческие проблемы современных народных художественных промыслов. Сб. статей / Сост. и науч. ред. И.Я. Богуславская. Л., 1981; Из истории сокира и изучения произведений народного искусства. Сб. научных трудов / Сост. и науч. ред. И.Я. Богуславская. Л., 1991; Народное искусство. Исследования и материалы. Сб. статей / Сост. и науч. ред. И.Я. Богуславская. СПб., 1995.

И.Я. БОГУСЛАВСКАЯ
(Санкт-Петербург)

Конференция

Фольклор и художественная культура: история и современность

26—28 ноября 1997 г. Государственный республиканский центр русского фольклора проводил ежегодную научную конференцию «Фольклор и художественная культура: история и современность». Ее участниками стали ученые Москвы и Санкт-Петербурга, Омска и Тулы, Ханты-Мансийска и Нижнего Новгорода, Волгограда, Твери, Кирова.

Открытия конференции генеральный директор ГРЦ ЦРФ А.С. Каргин, отметивший роль фольклора в формировании художественной культуры нашего времени.

Доклады пленарного заседания были посвящены взаимодействию фольклора и профессионального искусства.

Н.А. Хренов (Москва) в своем выступлении указал на факторы, способствующие устранению антагонизма и усилению взаимовлияния фольклора и профессионального искусства в культуре XX в.

Доклад «Массовая культура и фольклор: к проблеме соотношения» А.В. Костиной (Москва) был посвящен анализу родства отдельных жанров музыкальной массовой культуры, прежде всего поп- и рок-музыки, и фольклора.

И.Н. Лисаковский (Москва) рассмотрел роль народной культуры в формировании этнокультурного мышления и указал на невозможность ее появления в общности, не достигшей уровня нации.

Фольклор как форму современного мировоззрения подвергла разбору в своем докладе И.А. Бирич (Москва).

М.И. Козьякова (Москва) посвятила выступление «Фольклор и художественная культура в зеркале повседневности» особенностям функционирования фольклора в современном мире.

Авторы ряда докладов остановились на анализе художественных ремесел как части традиционной народной культуры. Г.Г. Беляева (Омск) рассмотрела функции художественных ремесел в историческом развитии. В сообщении Е.Н. Хохловой (Москва) была освещена роль художника в сохранении и воссоздании народных промыслов.

Роль татарского шамаила в системе исламской культуры разобрала в своем докладе С.М. Червонная (Москва).

Несколько докладов были посвящены различным аспектам функционирования лубочной традиции.

А.И. Рейтблат (Москва) проанализировал причины и способы взаимодействия фольклора и лубочной литературы.

Влияние лубочных сказок и повестей на формирование жанра авантюристической сказки рассмотрел Е.А. Костюхин (Санкт-Петербург).

К.Е. Корепова (Нижний Новгород) остановила внимание на роли В.И. Даля в изучении русского лубка.

Взаимодействие живописи авангардистов, наивного искусства и лубка проанализировала в своем выступлении М.А. Бессонова (Москва).

На конференции прозвучала тема современных жанров фольклора. В своем сообщении А.Г. Левинсон (Москва) попытался рассмотреть рекламу как один из жанров современного городского фольклора. Функционированию различных форм «письменного» фольклора (надписям на колокольчиках, прялках, чашах, ковшах; вышивках на полотенцах; русским рукописным альбомам; надписям на фотографиях и т. п.) посвятил свой доклад В.С. Бахтин (Санкт-Петербург). Систему легенд и преданий Санкт-Петербурга проанализировал в своем выступлении Н.А. Синдаловский (Санкт-Петербург). Жанры современного удмуртского фольклора описала Л.П. Солнцева (Москва). Анализу государства, созданных детской фантазией и ролевым играм подростков в государства «мира фэнтэзи» был посвящен доклад В.Е. Добровольской и Ю.М. Киселевой (Москва). А.Б. Афанасьева (Санкт-Петербург) в своем докладе рассмотрела влияние телевидения на игры современных городских детей.

Многие докладчики в своих выступлениях обратились к теме фольклора в творчестве А.С. Пушкина. В.Г. Смолицкий (Москва) разобрал фольклорные элементы в драме А.С. Пушкина «Борис Годунов». Роль пословиц и поговорок в повести «Станционный смотритель» проанализировал С.А. Джанумов (Москва). Выступление И.Н. Райковой (Москва) было посвящено как историческим анекдотам о Пушкине, так и роли поэта в собирании исторических анекдотов.

С.Ю. Неклюдов (Москва) обратился в своем докладе к проблеме взаимодействия фольклора и литературы и анализу типологии процесса влияния устной традиции на письменную культуру.

Влияние фольклора на творчество отдельных авторов рассмотрели в своих докладах Б.А. Эренгресс (Москва) — «В. Каинский и фольклор», А.Х. Гольденберг (Волгоград) — «Фольклорные архетипы в поэтике Н.В. Гоголя», С.Н. Кириянов (Тверь) — «Фольклорная мифологема как принцип сюжетно-композиционной организации поэмы С. Есенина "Черный человек"», Н.С. Бурмистров (Москва) — «Формы и методы использования частушечной традиции в поэзии С. Есенина», Л.В. Бакус (Тверь) — «Идея "народной правды" как принцип блоковской классификации заговоров и заклинаний», С.Н. Ивашкин (Москва) — «Мотивы тюремно-

го фольклора в романе М. Горького "Жизнь Клима Самгина"».

Ряд докладов был посвящен рассмотрению влияния фольклора на культуру XIX — начала XX в. Анализ темы изобилия в русской литературе и живописи XIX—XX вв. был представлен в докладе И.А. Морозова и О.Е. Фроловой (Москва). Т.М. Колядич (Москва) обратилась к исследованию семантики мифа в прозе XX в. В докладе Ф.С. Капицы (Москва) был разобран популярный для литературы 20-х годов XX в. мотив договора с дьяволом. В.Е. Добровольская (Москва) проанализировала в своем докладе образы восточнославянской мифологии, используемые поэтами XIX—XX вв. К традиции народной сатиры в творчестве вятских поэтов-самоучек начала XX в. обратился в своем выступлении В.А. Поздеев (Киров).

Сообщение М.П. Пряшниковой (Москва) было посвящено описанию фольклорных записей Марты Вильмонт.

В ряде докладов рассматривалось влияние на образную систему фольклора других видов художественной культуры. С.Н. Азбелев (Санкт-Петербург) подробно проанализировал функционирование и эволюцию эпического образа Александра Поповича. Как один из источников образной системы заговоров Л.В. Фадеева (Москва) предложила рассматривать православную гимнографию.

Проблемам фольклорно-этнографического образования был посвящен доклад О.Н. Прокопец (Тула).

Наиболее архаические пластины фольклора народа манси описала в своем выступлении Е.И. Рамбандеева (Ханты-Мансийск). Образ куклы в народной культуре проанализировали в своих докладах Б.П. Годовский (Москва) и И.П. Уварова (Москва). Ю.А. Дмитриев (Москва) продемонстрировал примеры функционирования традиции скоморошества в русской культуре XIX—XX вв.

К вопросу об определении жанра анекдота в постсоветскую эпоху обратилась в своем выступлении О.В. Смолицкая (Москва). О.В. Пушкирева (Москва) разобрала влияние фольклорной традиции на современную авторскую песню. В докладе А.В. Кулагиной (Москва) была рассмотрена тема любви в городских песнях и романсах.

А.Н. Розов (Санкт-Петербург) обратился в своем выступлении к фольклору чиновников Российской империи.

В своем докладе Т.Б. Дианова (Москва) рассмотрела образ казачки как одну из ведущих доминант донской фольклорной традиции.

В заключительном слове Н.А. Хренов (Москва) выразил надежду, что конференция помогает исследователям различных направлений лучше понять друг друга.

В.Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ (Москва)

Художник Евгений Иванович Мартышев (род. в 1951 г.) живет и работает в г. Череповце. Свои живописные и графические работы он посвящает родной вологодской земле — ее природе, людям, памятникам старины. Персональные выставки художника прошли не только в России (Череповец, Шексна, Ульяновск), но и в Финляндии, Германии, Испании.

Во время творческих поездок по Вологодской области Е.И. Мартышев неожиданно решил попробовать себя в фотографии. И получился большой фотоочерк, фрагменты которого публикуются в этом номере «Живой старины». Неравнодушный взгляд нашего современника, болеющего душой за судьбу своей «малой родины» и всего Русского Севера, стремление сохранить следы уходящих традиций, не утратить связь со своими корнями — все это в первых фотоработах Е.И. Мартышева.



«Тетушкин дом» (д. Хвощеватик Кирилловского р-на Вологодской обл.). 1997 г.



Автор благодарит за помощь фирму
«Махаон» (г. Череповец)

Последний снег. Кирилло-Белозерский монастырь. 1997 г.



Деревянная пожарная каланча на границе Череповецкого и Кирилловского районов. 1996 г.

К обедне. Кирилло-Белозерский монастырь. 1997 г.



Уважаемые читатели!

**Подписка на журнал
"ЖИВАЯ СТАРИНА"
принимается во всех
отделениях связи**

**Подписной индекс —
73149 (каталог Роспечати)**

**Для зарубежных читателей —
73149 (каталог «Russian
Newspapers & Magazines — 1998»)
Тел.: (095) 195-6677, 195-6418
Факс: (095) 195-1431
E-mail: rosp.ovs@g23.relcom.ru
Internet: <http://www.relcom.ru/rosp>**



В следующем номере:

**К.Е. Корепова (*Нижний Новгород*)
*Работа над атласом
нижегородского фольклора***

**Т.Ю. Власкина (*Ростов-на-Дону*)
*Донские былички о повитухах***

**И.А. Разумова (*Петрозаводск*)
*«Дома любят вспоминать...»
(современные семейные истории)***

**А.В. Юдин (*Одесса*)
*Семиотичность
и ритуализированность
поведения военнослужащих
срочной службы***

**В.С. Бахтин (*Санкт-Петербург*)
*Где поют русские песни***

***Выставка
«Мардинская старина» в г. Онеге***

***Материалы
фольклорно-этнографических
экспедиций***

Хроника. Обзоры, рецензии

