

ЖИВАЯ СТАРИНА

2 '98

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре





Баня в с. Неверово

Южная часть Нижегородской области была выбрана нами в качестве объекта для исследования не случайно. Расположенные на границе проживания русского населения и мордвы, привлекавшие еще с прошлого века внимание собирателей, эти земли до сих пор представляют интерес для фольклориста. В Лукояновском районе нами был записан разнообразный в жанровом отношении материал, особое место в котором занимает календарь. Здесь не только хорошо помнят традиционные обряды, но в некоторых селах исполняют их и сегодня. Помимо святочных развлечений молодежи со всевозможными играми, хороводными песнями, сопровождавшимися обычно поцелуями, помимо колядований, сжигания соломы на улице под Новый год, несомненный интерес представляет некогда широко распространенный в этих местах праздник, связанный с «проводами весны», приходившийся обычно на «Заговень» — первое воскресенье после Троицы.

Летняя экспедиция 1997 г. носила разведывательный характер; публикуемые материалы по весенней обрядности — результат нашей первой попытки изучения традиций Лукояновского р-на Нижегородчины.

Д.В. СМЕРНОВ (Москва)
Фото автора



Жилой дом в с. Неверово



Читайте на с. 2–14 блок статей, посвященных изучению региональных форм народной культуры Нижегородской области.

Народные исполнительницы из с. Печи Лукояновского р-на — Евдокия Ивановна Верякина, Нина Николаевна Сиупова, Ольга Герасимовна Верякина



ЖИВАЯ СТАРИНА

2(18) '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

А.Ф. Некрылова

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. Рыжова

Адрес редакции: 119034,

Москва, Кропоткинский пер., 10

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

Журнал зарегистрирован в Министерстве
печати и информации Российской Феде-
рации. Свидетельство № 01827 от 30 нояб-
ря 1992 г.

Подписано в печать 16.06.98. Формат 60х90
1/8. Печать офсетная. Бумага Гознак. Усл.
печ. л. 8,0. Тираж 3000 экз. Заказ 711. Цена
договорная

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

Рукописи не рецензируются и не возвра-
щаются. При перепечатке ссылка на жур-
нал обязательна

Журнал можно приобрести (оптом и в
розницу) по адресу: Москва, Кропоткин-
ский пер., 10. Государственный рес-
публиканский центр русского фольклора

© «Живая старина», 1998

На 1-й стр. обложки: Обрядовая травяная
кукушка из с. Деулучное Валуйского р-на
Белгородской обл. Выполнена в 1980-х годах
Л.П. Евсюковой. Фон — рушник нач. XX в. из
с. Самарино Красногвардейского р-на Белго-
родской обл. (из коллекции В.Н. Медведевой).
Фото Ю.Ф. Лунькова.

На 4-й стр. обложки: Н. Шебалова в мордов-
ском традиционном костюме. 1997 г., д.
Пичингуши Лукояновского р-на Нижегород-
ской обл. Фото Д.В. Смирнова.

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции 2

РЕГИОНАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР

К.Е. Корепова. Работа над атласом нижегородского фольклора 2

К.В. Лодыгин. Обряды, связанные с молодоженами, в нижегородском масленичном комплексе ... 4

А.В. Коровашко. «Козья масленица» 7

К.Е. Корепова. Средокрестные обряды в Нижегородском Поволжье 9

Д.В. Смирнов. Весенняя обрядность в Нижегородской области 12

МАГИЯ И МИФОЛОГИЯ РОДИН

Т.Ю. Власкина. Донские былички о повитухах 15

Родильная обрядность на Дону. Публикация Т.В. Кузьмук 17

Повивальная бабка в обрядах Судогодского района Владимирской области.

Публикация В.Е. Добровольской 19

Д.А. Баранов. «Стоит город не на земле, не на воде» 21

Е.А. Белоусова. «Наш малыш» 24

СОВРЕМЕННЫЙ ФОЛЬКЛОР

И.А. Разумова. «Дома любят вспоминать...» 26

А.В. Юдин. Семиотичность и ритуализованность поведения военнослужащих срочной

службы Советской Армии 29

Е.Л. Мадлевская. «Халая у каждого одна на всю жизнь» 33

Л.Л. Фиалкова. «Катакомбный» фольклор Украины 35

Л.Э. Найдич. «Ритуальное приглашение» и «случай из жизни» 37

РУССКИЕ В ИНОЭТНИЧЕСКОМ ОКРУЖЕНИИ

В.С. Бахтин. Там, где поют русские песни 38

Е.В. Паунова. Легенды астраханских липован 41

ИЗ ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ НАУКИ

М.М. Керимова. Словення и словенцы в трудах А.Н. Харузина и В.Н. Харузиной 44

ЭКСПЕДИЦИИ

В.А. Кляус. Экспедиция к семейским Чикоя 48

Е.В. Паунова. Уголок России в Добрудже 49

ВЫСТАВКИ

Т.А. Новинская. Мардинская старина 51

ЮБИЛЕИ

В.Е. Гусеву — 80 лет 53

В.Н. Топорову — 70 лет 55

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

Л.Н. Виноградова. Коляды в Польше и в других славянских странах 56

А.В. Юдин. Проблемы языка и народной культуры в люблинской «Этнолингвистике» 57

Б.В. Горбунов. Новые выпуски «Рязанского этнографического вестника» 59

Н.Р. Тимонина. Новая литература по фольклору и этнографии 60

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

В.Ф. Шевченко. Чтения памяти Д.Н. Садовникова 61

О.В. Белова. Конференция «Взаимодействие древней письменности и фольклора:

культурный опыт Великого Княжества Литовского» 61

Е.А. Белоусова, Л.Р. Хафизова. Крутлый стол «Повитухи, родины, дети в народной культуре» 62

Т.А. Старостина. Конференция «Музыка устной традиции» 63

От редакции

В конце августа — начале сентября 1998 г. в Кракове (Польша) состоится очередной XII Международный съезд славистов. На главный форум славистической науки соберутся не только ученые из славянских государств, но также исследователи из Германии, Италии, Японии, США и других стран, где славяноведение представлено целым рядом школ и направлений.

Традиция международных славистических конференций была возобновлена после Второй мировой войны, когда в 1958 г. в Москве собрался IV Международный съезд славистов. С тех пор съезды славистов происходили регулярно, через каждые пять лет.

В центре научных дискуссий на съездах всегда была филологическая проблематика, и потому темы, связанные с фольклористикой и традиционной духовной культурой, занимали и занимают в программе важное место. За последние десятилетия в съездах принимали участие такие видные ученые, как П.Г. Богатырев, Р.О. Якобсон, В.М. Жирмунский, П. Динеков, Б.Н. Путилов, Н.И. Толстой... Материалы съездов находили отражение не только в солидных сборниках, но и на страницах периодики.

«Живая старина» в своих публикациях также старалась освещать темы, связанные с развитием и проблемами современной славистики, рассказывая о новых изданиях, конференциях, экспедициях (см. ЖС. 1997. № 1. С. 61—64; 1997. № 4. С. 63—64). В № 1 за 1998 г. мы поместили целый блок материалов, предоставленных коллегами из Югославии. Мы также хотели бы пригласить к творческому сотрудничеству «родственные» журналы и альманахи из стран Славии: «Народна творчисть та етнографія» (Украина, Киев), «Etnolingwistyka» (Польша, Люблин), «Twórczość ludowa» (Польша, Люблин), «Literatura ludowa» (Польша, Вроцлав), «Národopisné aktuality» (Словакия, Стражнице), «Български фолклор» (Болгария, София), «Расковник» (Сербия, Белград), «Македонски фолклор» (Македония, Скопье), «Narodna umjetnost» (Хорватия, Загреб), «Tradiciones» (Словения, Любляна).

В этом номере журнала читатель найдет обзоры польских фольклористических изданий, подготовленные учеными России и Украины. В последующих номерах «Живая старина» надеется отразить тематику XII съезда славистов и продолжить публикации по фольклору и народной культуре, опирающиеся на материал всех славянских традиций.

К.Е. КОРЕПОВА

РАБОТА над АТЛАСОМ
НИЖЕГОРОДСКОГО ФОЛЬКЛОРА

Работа по собиранию фольклора Нижегородского Поволжья началась в Горьковском (ныне Нижегородском) университете в середине 1950-х годов. В 1957–1961 гг. ею руководил В.М. Потявин. Первые годы полевой работы были своего рода разведкой. Экспедиции побывали в разных концах области, записывая в основном сказки и песни. В 1960–1961 гг. была проведена уже хорошо подготовленная экспедиция «По следам А.В. Карпова» (краеведа, записавшего в 1870-х годах у себя на родине, в Арзамасском уезде, несколько сот песен разных жанров). При обработке материала, собранного по единой программе (списку песен Карпова) была сделана попытка использовать ЭВМ и, может быть, главное — нанести результаты исследования на карту. Карты, отражающие частотность бытования сюжетов на обследованной территории и степень сохранности текста (информант «знает песню целиком», «в отрывках», «слышал, но не знает»), хранятся сейчас в Фольклорном архиве кафедры (составитель карт И.И. Теплова). Возможности собранного материала в этих картах явно не исчерпаны, и материал может быть использован при картографировании в других аспектах.

Планомерное полевое обследование территории области началось с середины 60-х годов (работу, которая проводилась на кафедре русской литературы, возглавила с 1964 г. К.Е. Корепова). Маршруты экспедиций стали соотноситься с историей заселения края. Фольклористы шли от Городца вниз по Волге, работали в районах Приочья, обследовали Поветлужье, затем Заветлужье, позднее работа развернулась на юге области¹.

Постепенно расширялась программа исследования. С начала 70-х годов она включила собирание обрядового фольклора, материала по народным верованиям, детского фольклора, позднее духовных стихов.

Уже первые ознакомительные экспедиции 50-х — начала 60-х годов выявили неоднородность фольклорной традиции в крае. Это особенно ярко обнаружилось, как только началась запись обрядов. И в начале 1970-х появилась идея составить Атлас нижегородского фольклора.

Мысль о необходимости изучения географии распространения фольклорных явлений и выявлении региональной специфики была высказана в нижегородском краеведении еще в 70-е годы XIX в. А.С. Гациским, организатором собирания и публикации этнографического материала в крае. В предисловии к одному из выпусков «Нижегородского сборника» он писал: «Нам важно знать, что известная пословица и поговорка или наговор, или поверье известны в с. Вередееве и неизвестны в Семети; нам важно знать, какие из общих русскому народу пословиц, поговорок, наговоров, поверий составляют полную собственность Нижегородского Поволжья и всех его составных частей, какие принадлежат ему исключительно, какие Нижегородское Поволжье переделало на свой лад...»²

Хотя идея картографирования фольклора была подготовлена предшествующей нижегородской фольклористикой, решение начать работу над Атласом возникло, конечно, под влиянием идей Н.И. Толстого, работы его и коллег над Полесским этнолингвистическим

ким атласом. Полесский атлас был и остается для нас теоретическим и методическим ориентиром.

Нижегородское Поволжье предоставляет большие возможности для картографирования этнографических, лингвистических и фольклорных фактов. Край заселялся в разные исторические периоды (Нижний Новгород был основан в 1221 г., юг области стал заселяться лишь в XVII в. после падения Казанского царства). Здесь смешивались разные колонизационные потоки и поздние миграции (переселение старообрядцев, в XVII—XVIII вв. переселение групп славянского населения с западных рубежей России: из Белоруссии и Украины)¹. Все это привело к образованию внутри региона локальных традиций, иногда простирающихся на большой территории (Поветлужье), иногда территориально ограниченных лишь несколькими селениями. Нижегородское Поволжье не принадлежит к числу архаических зон, но в силу того, что регион в течение долгого времени являлся русским пограничьем, а также в силу соседства с другими этносами (мордва, мари), здесь хорошо сохранилась традиционная культура, а в ряде случаев архаика (можно вспомнить, что еще в середине XIX в. в Нижегородской губернии оказалось возможным записать хорошо сохранившиеся тексты былины).

Работа над Атласом ведется более двух десятилетий. Она прошла несколько этапов, частично совпадающих по времени. На первоначальном этапе были учтены уже имеющиеся источники: просмотрены местные фольклорно-этнографические издания, периодика, выявлены нижегородские материалы в крупнейших архивах (ЦГАЛИ, Географическое общество, Бюро Тенишева и др.). При активной помощи работников Фундаментальной библиотеки университета в 1971 г. издан библиографический справочник по нижегородскому фольклору².

Разработаны программы-вопросники для сбора полевого материала, прежде всего по календарной и семейной обрядности и фольклору, эпическим сюжетам. При составлении программ-вопросников использовался имеющийся нижегородский материал, а также материал из смежных регионов (материалы Костромского общества по изучению местного края, при подготовке вопросника по свадьбе — исследования казанского этнографа Н.В. Зорина³). Был учтен опыт полесских программ. Первые вопросники оказались слишком общими и в дальнейшем неоднократно перерабатывались. Программы-вопросники позволили привлечь к сбору

материала студентов-заочников, проживающих в сельской местности, и краеведов.

Был определен список населенных пунктов, подлежащих детальному обследованию. За единицу картографирования решено принять бывшую волость. Эмпирический опыт собирательской работы показал, что, в отличие от современного, дореволюционное административное деление отражало в какой-то мере исторически сложившиеся связи. Дальнейшая работа привела к выводу, что для сбора материала по календарной обрядности волостная сетка излишне густая. От нее обычно приходится отступать при сборе песен и материала по народным верованиям. В то же время, учитывая значительную вариативность свадебного обряда в Нижегородском Поволжье, при его записи мы стремимся придерживаться этой сетки.

По мере накопления полевых записей проводилось первичное обобщение на уровне архивной систематизации материала. Издано несколько справочников, содержащих краткое описание материалов, поступающих в фольклорный архив⁴.

В разные годы проводилось пробное картографирование обрядов⁵, обрядовых текстов⁶, эпических сюжетов⁷. В ареальном аспекте рассматривались некоторые другие жанры (былины⁸, баллады⁹, исторические песни¹⁰ и др.). Работа над Атласом значительно замедлилась в последние годы, когда университет прекратил финансирование полевых исследований, фольклорной практики студентов и изданий. Получение гранта РГНФ (проект 96-04-18002) позволило работу оживить.

В настоящее время коллектив обобщает материалы по календарной обрядности. Создаются монографические описания отдельных обрядов, выполненные по единой схеме, учитывается обрядовая терминология, обрядовые действия, их временная и локальная приуроченность, тексты и т.д. Выясняется, какие компоненты имеют вариативные формы и могут быть картографированы, создаются пробные карты. Одновременно выявляются пробелы, факты, нуждающиеся в проверке, совершенствуются программы-вопросники. Благодаря гранту коллектив имеет возможность совершать поездки по области для сбора дополнительного материала.

Другой вид работ — выявление и первоначальное изучение уникальных для Нижегородского Поволжья обрядов («козья масленица», «похороны воробья» и др.), как правило не имевших широкого распространения или давно ушедших из

бытования и потому оказавшихся почти не изученными. Статьи К.В. Лодыгина и А.В. Коровашко, посвященные локальным обрядам, представлены в этом номере «Живой старины».

Тема для первоочередного обобщения — календарная обрядность — выбрана потому, что здесь мы можем воспользоваться уже разработанной методикой. Одновременно идет подготовка к картографированию свадебной обрядности и свадебного фольклора (поиск способов картографирования поэтических текстов — причитаний и песен).

Наша задача на данном этапе — установить внутререгиональное членение Нижегородского Поволжья по данным фольклора; установление связей нижегородского фольклора с другими локальными традициями — дело будущего.

Примечания

¹ Отчеты об экспедициях см.: Советская этнография (далее — СЭ). 1974. № 2; 1975. № 1; 1976. № 2; 1977. № 2; 1978. № 3; 1980. № 2; 1981. № 1; 1982. № 2; 1984. № 4.

² Нижегородский сборник, издаваемый Нижегородским губернским статистическим комитетом. Нижний Новгород, 1875. Т. 5. С. 13.

³ Зеленин Д.К. Великорусские говоры с неорганическим смягчением задненебных согласных. СПб., 1913; Чугунов А.Ф. Будаки // СЭ. 1963. № 2.

⁴ Фольклор Нижегородского края. Библиографический указатель / Сост. М.Н. Андреева, А.Н. Донин, К.Е. Корепова. Горький, 1971.

⁵ Зорин Н.В. Русская свадьба в Среднем Поволжье. Казань, 1981.

⁶ Библиографический указатель материалов фольклорного архива кафедры русской литературы Горьковского ун-та. Вып. 1. Эпические жанры. Ч. 1, 2. Горький, 1976; Вып. 2. Обряды и обрядовая поэзия. Горький, 1976; Новые поступления в фольклорный архив кафедры русской литературы Горьковского ун-та. 1976–1982. Календарные обряды. Горький, 1982 и др.

⁷ Корепова К.Е., Белоус Т.И. Обряды «проводов весны» в быту современной деревни (по материалам Горьковской области) // СЭ. 1985. № 4.

⁸ Задоя К.С. Опыт картографирования свадебной песни («Ясна в тереме свеча горит») // Методические указания по собиранию фольклора. М., 1984. С. 84–103; Корепова К.Е. Колядные песни в Нижегородском Поволжье // ЖС. 1995. № 4. С. 17–20.

⁹ Казакова Е.Ю. Опыт картографирования. Баллада «Дочка-пташка» // Методические указания по собиранию фольклора... С. 76–83; Корепова К.Е. Методика картографирования фольклорного сюжета. Баллада «Сестра и братья-разбойники» // Там же. С. 72–75.

¹⁰ Корепова К.Е. Следы былинной традиции в нижегородском фольклоре // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1983.

¹¹ Корепова К.Е. Нижегородская балладная традиция // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1984.

¹² Корепова К.Е. Исторические песни в собрании А.В. Карпова // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1982.

К.В. ЛОДЫГИН

ОБРЯДЫ, связанные с молодоженами, в нижегородском масленичном комплексе

Нижегородский масленичный комплекс включает элементы (обычаи, традиционные развлечения, тексты и т.д.), входящие в общий культурный фонд русских, т.е. характерные и для других регионов. На территории Поволжья они имели разные варианты и выступали в различных сочетаниях, поэтому есть смысл их картографировать.

Посещение родственников жены — один из основных элементов семейно-бытовой обрядности масленичного комплекса (был распространен на всей территории Поволжья) — завершает цикл ритуалов, связанных с появлением новой семьи. После окончания Великого поста, во время которого браки не заключались, цикл вновь возобновлялся с новыми участниками. Ритуал сводился к следующему: молодожены на масленичной неделе, как правило, в первый день праздника (праздновать начинали чаще всего со вторника, среды или даже с четверга) отправлялись в дом родителей жены, где жили до воскресенья.

В некоторых местах существовал особый ритуал приглашения молодых. В Лукояновском р-не (Новомихайловка) за молодой женой приходил брат и увозил сестру в ее родной дом. Следом за ней отправлялся и муж. Возможно, здесь сохранились следы более архаичной формы, зафиксированной в начале века в Балахнинском уезде. Там (правда, сразу после масленицы) молодых разлучали, и целую неделю молодая жила у матери, затем за ней приезжал муж.

В Кстовском р-не (Толмачово) приглашать молодых приходил тесть. Приглашающих называли «зватами». Этот термин используется также в свадебном обряде (Арзамасский р-н) для обозначения товарищей жениха, которым поручается обойти родственников и пригласить их на свадьбу.

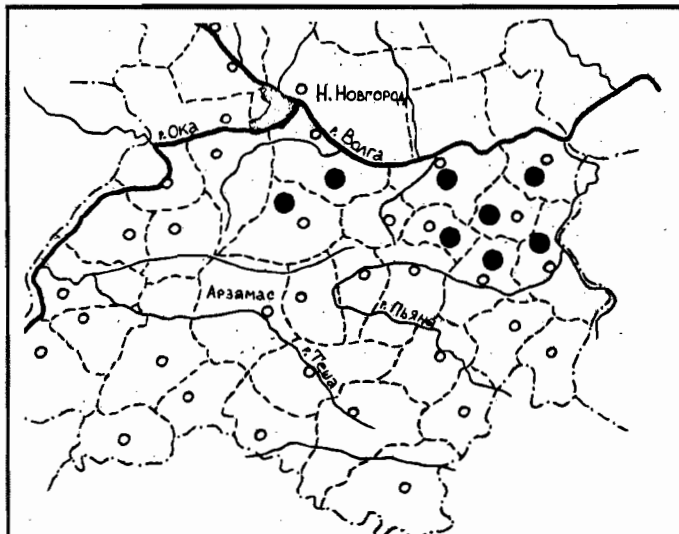
В Нижегородском крае отмечены и другие случаи использования в семейно-бытовых масленичных обрядах атрибутов обряда свадебного. Так, в с. Кочурово Починковского р-на, когда провожали масленицу, носили по деревне, а потом сжигали «куст», в Дальнеконстантиновском р-не — «репей»: типичные для правобережной части области «свадебные деревца»¹. В Городецком р-не (Богомолowo) на масленицу молодоженов «качали» — посадив на скамейку, подкидывали вверх. То же самое совершалось на свадьбе, когда молодым пели величальные

песни². В Вачском р-не в среду на масленичной неделе били «на счастье» тарелки, как на свадьбе.

В ряде мест молодые гостили не только у родителей жены, но должны были обойти всех, кто гулял у них на свадьбе. Условленный обряд гошения, скорее всего поздний по происхождению, был распространен в приволжских районах, а также в Сергачском и Пильненском (см. карту 1). Здесь каждый зять ездил на гошение к теще три масленицы. Во вторник к родителям жены приезжали молодожены, то есть поженившиеся в прошедший мясоед (или год). Они гостили до воскресенья — пять дней. В среду приезжали те, кто живут в браке уже два года, и гостили четыре дня. А в четверг те, кто женаты три года и гостили три дня. Начало гошения могло сдвигаться — начинаться в среду или даже в четверг, тогда сокращались сроки гошения и последний зять гостил лишь день.

Для обозначения гошения у родственников жены использовалось несколько устойчивых выражений (см. карту 2). Фактически на всей территории использовалось общерусское выражение «поехать (пойти) к теще на блины». Наряду с ним отмечены в единичных случаях семантически близкие термины «на рыбью похлебку» (Быковы Горы, Спасский р-н) и «подмазок подьедать» (Огибное, Беласовка, Семеновский р-н). В Приоche (Сосновский, некоторые селения Богородского р-на, Павловский, Вачский, Навашинский р-ны) бытовал термин «ходить с пряником». В большинстве случаев молодые действительно накануне ездили на ярмарку специально закупать пряники. Корреспондент местной газеты, описавший этот обряд в начале века, пояснил, что молодые носят с собой «коврижки»³. Возможно, пряник заменил иную форму хлеба. По соседству с ареалом распространения термина «с пряником» (с. Кубасова Богородского р-на) молодые «ходили с кислым пирогом». Определение «кислый» в ряде мест сохраняется за пряником («эти пряники назывались кислыми»). Выражение «ходить с пряником» оказалось настолько устойчивым, что употребляется даже в тех случаях, когда пряник как подарок исчез («Молодые ехали к родителям невесты с подарками и дарили их родственникам. Это называлось «с пряником»»). Пирогом, коврижкой или пряниками молодые угощали не только родителей, родню, но и всех встречных. Этот обычай связан, по-видимому, с представлением, что до определенного времени муж еще не обладает всеми правами на жену. В масленицу он как бы выкупает жену окончательно.

Древний смысл обычая гошения раскрывается еще в одном термине, бытующем на значительной территории, — «ходить с отвязьем» или «отвязываться». Знаменательно, что при отвязывании родители вручали дочери «ложку и чашку», получение посуды как бы маркировало окончательный разрыв с родительским домом. На севере области, в Заветлужье, за ложкой и чашкой молодые ходили перед покосом — в Петров день. Обычай давать дочери «чашку и ложку» на «отвязье» зафиксирован лишь в немногих селеньях. Чаще за «пряник» в начале XX в. отдавались уже любыми подарками. Или сохранялся термин «отвязываться», но обычай менял содержание (в масленицу «молодожены отвязываются: родня жениха и невесты собирается и гуляет» — Ардатовский р-н, Размалей). В Павловском р-не обычай существовал в последние годы в «обращенной» (по терминологии В.Я. Проппа) форме: посуду дарили не молодым, а наобо-



Карта 1. «Три масленицы». Сост. К.В. Лодыгин

КИРИЛЛ ВАЛЕРЬЕВИЧ ЛОДЫГИН; Нижегородский государственный университет

рот, молодые при посещении родителей «с пряником» обязательно несли им в подарок тарелки или иную посуду.

Масленица завершала сезон свадеб, на масленичной неделе устраивались общественные смотрины всех поженившихся в прошедшем году. В приволжских районах «смотрины» молодых устраивались на базарах: «Отец с матерью молодых везут в масляный базар, как приезжают, там особо место для сбора молодых, много съезжаются из разных мест. Молодых ставят в ряд...» (Быковка, Воротынский р-н). «Съезжались в центр волости. Здесь устраивался базар молодых, глядельщики смотрели на молодых» (Рябинино, Чкаловский р-н). О «выставке молодых» в Балахнинском у. рассказывалось в 1906 г. в «Нижегородской земской газете»: «В базарные дни устраивается выставка молодых. Молодые, надев лучший наряд, должны стоять на базаре в специальном ряду. Гуляющая публика рассматривает их»⁴.

В Городецком р-не парни ходили по дворам «смотреть молодых». Подойдут к дому, где есть молодожены, вызовут тех на крыльцо и начинают обсуждать: «Молодая хороша! Да и жених хорош!» Хозяева выносили им угощение (Ягодное, Городецкий р-н).

Корреспондент нижегородской газеты в начале века упомянул о том, что в Горбатовском у. (селение не указано) на «прощеное воскресенье» колядовали, и привел текст («Свинные ножки ходят под окошки...»)⁵. В его очерке нет сведений, чьи дома посещали колядовщики. Можно предположить, что в последний день масленицы таким образом собирали оставшуюся скоромную пищу, чтобы сообща успеть съесть или сжечь (как это делалось во многих местах). Но свидетельство, полученное недавно из приблизительно тех же мест (Алешково, Богородский р-н — в прошлом Горбатовский у.) позволяют прочитать сообщение иначе, речь в нем идет о колядовании. В с. Алешкове обходили дворы молодоженов и пели им «Летела пава...». Колядование отмечено также в соседних Павловском и Вачском р-нах, хотя и не повсеместно.

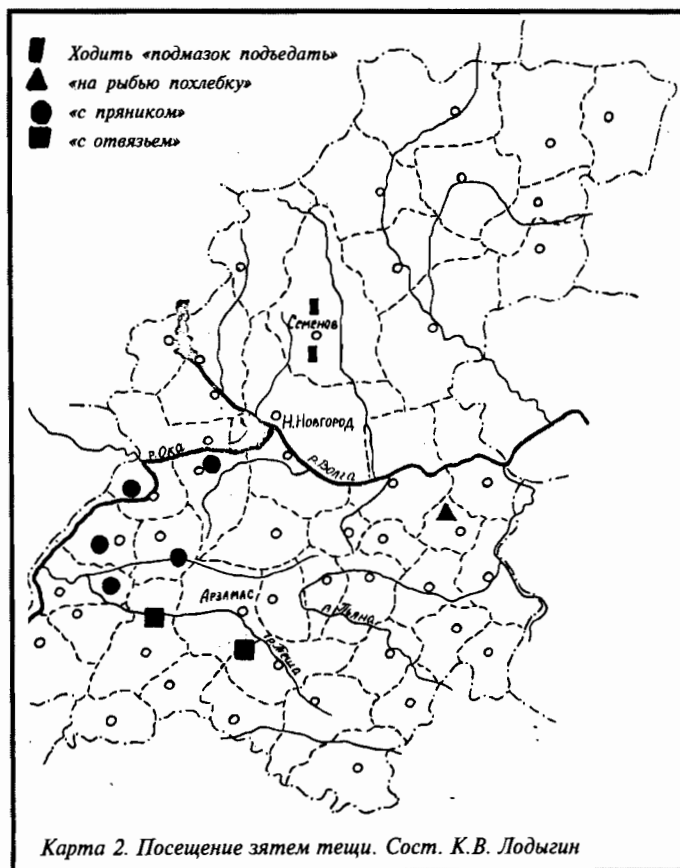
Факты колядования и — шире — обхода дворов молодоженов — единичны, но значительны. Все они ложатся сравнительно компактно в зону Приочья и Приволжья (выше Нижнего Новгорода). В.Я. Пропп, остановившись на факте масленичного колядования в Ярославле (заметим, тоже на Волге), сделал вывод, что «колядование просто перенесено на другие сроки»⁶. Но перенесение произошло потому, что величание молодоженов соответствовало духу праздника. Кроме того, ареал колядования в масленицу граничит с ареалом бытования особого обряда величания молодых — «вьюнишника» (или «окликания») в первое послепасхальное воскресенье.

Формами «смотрения» молодых в Нижегородском Поволжье, как и в других местах России, было также катание на лошадях и с гор. «Катать молодых», «обкатывать молодых» — эти термины отмечены в разных частях края. Сам обряд имел некоторые разновидности, но четких ареалов они не образуют. На Ветлуге, например, молодожены должны были при всеобщем внимании скатиться с горы, при этом обязательно обниматься и целоваться. Так «обкатывают» каждую пару.

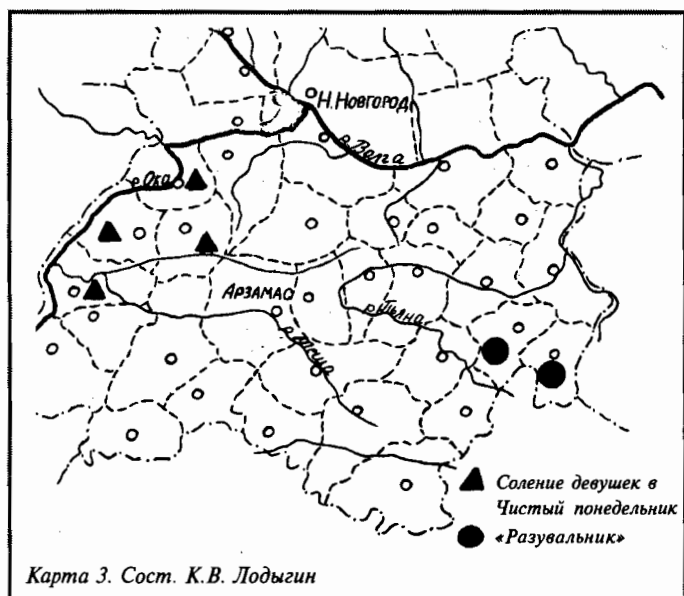
Масленичный комплекс включал целый ряд обрядов, направленных на укрепление семьи, брачного союза, на соединение молодых: их заставляли демонстрировать любовь, уважение, лад (называть друг друга по имени-отчеству, помогать друг другу, например, подняться, когда одного из супругов «валяли» в снегу, целоваться, обниматься и т.п.). В Красноярском р-не молодых «сводили». Там ловили молодую и спрашивали: «Чья молодая?» Муж должен признаться и поцеловать жену, после этого ему ее отдавали. Как известно, «возвеличение брака совершалось не только в целях пожелания или накликания семейного благополучия, оно «...считалось нужным в целях воздействия на плодородие земли»⁷. Аграрная магия соединительных обрядов особенно ярко выявляется в обычае зарывать молодоженов в снег или обсыпать снегом. Этот обычай,

как известно, широко бытовал у русских⁸. В Нижегородском Поволжье он был распространен лишь в правобережной части, имел несколько разновидностей и словесных обозначений: «зарывать» молодых, «валять» (термин бытовал преимущественно на востоке ареала), «катать» (по снегу), «купать» (Гордецкий р-н, Ковригино), «маслять» (Гагинский р-н, Ушаково) и «солить». Последний термин имел наибольшее распространение, но в определенном ареале (см. карту 3). Другие термины встречаются спорадически, бытуют на одной и той же территории, поэтому картографирование пока не дает наглядных результатов. Возможно, сказываются просчеты собирательской работы. Вопросы, связанные с терминологией, необходимо включить в программу собирания.

Зарывали, или «солили», молодых в то время, когда они гостили у родителей жены. В некоторых местах зарывали только молодого. Для «соления» специально вызывали из дома или останавливали лошадь, когда молодые катались, стаскивали с повозки и бросали в снег: «Вырывают яму... вытаскивают из дома враздвёку, зарывали в снег, коли чуть до смерти не завалют» (М. Сушево, Спасский р-н); «Обязательно катают кубарем в снегу, что и не узнают друг дружку» (Чугуны, Воротынский р-н); «Молодого заруют в снег и за рубаху накладывают снега, лицо натрут» (Новомихайловское, Лукояновский р-н). В нижегородских материалах заметно, что при валянии в снегу старались хотя бы частично «обнажить» молодоженов: «враздвёку зарывали», «шапки и платки стаскивали» (Пурка, Павловский р-н) и т.п. Так, в Шатковском р-не (Ратманово) «обкатывали молодых» следующим образом: «Сажали на сани и вывозили в поле. В снегу обваляют, сапоги сташут. А то еще и с горки спустят». В Сеченовском и соседнем Красноярском р-не существовал своеобразный, вероятно архаичный, обычай, называемый «разувальник»⁹, где обрядовое значение «босоты» особенно ярко выявлено. Там, когда «валяли» молодых, «сапоги с них скидывали» (Скрипино, Сеченовский р-н); «молодых поймают, повалят, валенки скинут, выкинут их куда-нибудь, и при-



Карта 2. Посещение зятем тещи. Сост. К.В. Лодыгин



те без валенок» (там же). В д. Шемярино того же района информант в ответ на вопрос программы о зарывании молодых в снег ответила: «Не зарывали, разували только». В Краснооктябрьском р-не «разували» девушек: «Молодые ребята снимают с девчонок валенки и кидают их на поветь. Девчонки идут разутые за сапогами. А кто не идет, их ташут насильно» (Лизинка). В с. Салганы аграрная магическая направленность обряда раскрывается в заклинательной формуле: «Уродись пшеница! Уродись гречиха!» и т.п. — кричали парни, когда девушки бежали босиком¹⁰.

«Разувание», независимо от того, совершалось ли оно с молодоженами или с девушками, происходило всегда в Чистый понедельник. В Нижегородском крае обряды, сохраняющие аграрную направленность или вообще магический смысл, осознаваемый участниками обряда, как правило, были приурочены к этому дню (всех «купали» в снегу — Кубаево, Богородский р-н; «валяли» друг друга, прохожих и т.п., «чтобы быть здоровым»; на донцах катались, «чтобы лен чистый (долгий) рос» и т.п.).

Обряды, связанные с молодоженами, приняв игровую форму, постепенно разрушались: действия, совершаемые с молодоженами, стали распространяться на всех (даже стариков стали валять в снегу и качать на качелях — «козлах» — для здоровья: Сарминский Майдан, Вознесенский р-н; срывать шапку стали сначала с одного молодого, а затем со всех мужчин подряд ради выкупа и т.п.). Можно составить карты более поздних форм обряда. Например, обычай срывать с мужчины шапку ради выкупа бытует в четко выделяемом ареале — это Арзамасский р-н и соседние районы западнее его. Но едва ли карты, выявляющие зоны поздних форм, будут показательны, т.к. разрушение традиции не происходит равномерно, и в зонах с поздней формой обряда в отдельных селениях неожиданно сохраняются очень архаичные элементы.

В ряде мест (по правому берегу Оки — в Богородском, Павловском, Навашинском и Сосновском р-нах; см. карту 3) «солили» девушек, причем после окончания масленицы — в Чистый понедельник. Здесь парни обходили все дома, где были девушки, непросватанные в прошедший сезон, требовали, чтобы они вышли, подхватывали под руки и бросали в снег: «В понедельник парни кубаряли девок в снегу»; «В Чистый понедельник солят девок. Вот пойдешь, и тебя закапывают в снег. Постановление такое что ли было? — Чудили» (Дедково, Павловский р-н)¹¹. В таком виде «соление» можно рассматривать как наказание незамужних (обряд типологически сопоставим с «колодой»). На территории Нижегородской области встрети-

лись и другие формы наказания. Так, в Уренском р-не после масленицы на воротах девушек писали: «Это брак на год (вероятно, на следующий год — К.Л.) брать». Кроме наказания или осмеяния («брака»), формула магически предсказывала замужество в будущем. Можно предположить, что продуцирующий смысл первоначально имела и обычная формула — мотивация «соления»: солим холостого, «чтоб не протух, не прокис», «чтобы непросватанные не закисло до следующего мясоеда». Вероятно, тот же смысл имел обычай, зафиксированный в Ардатовском р-не (Кармалейка): «Мужик овдовеет (т.е. останется одиноким, без пары. — К.Л.) — в масленицу посадят на санки и везут в хоровод».

К обрядам, связанным с молодоженами, в фольклористике обычно относят изготовление так называемых «семейных» кукол. По сведениям В.К. Соколовой, этот обряд отмечен лишь в трех центральных русских губерниях — Московской, Калужской и Владимирской¹². Нижегородские материалы позволяют расширить зону распространения обряда. Изготовление кукол здесь пока отмечено только в двух соседствующих районах (Гагинском, Починковском; см. карту 1). В Гагинском «человечков» пекли из теста и только в тех домах, куда должны были приехать молодожены. «Человечков» подвешивали к потолку (к сожалению, в записи не указано, сколько было «человечков» и какими они были). Объясняли изготовление желанием развеять молодых: «молодые приедут и смеются» (Тарханово, Гагинский р-н). В другом случае этот обычай связан был не с молодоженами, а скорее с проводами масленицы. Кукол в Чистый понедельник изготовлял старик, который был организатором и распорядителем многих церемоний в день проводов (он, например, объезжал деревню с сохой и бороной). Кукол — «мужика и бабу», как и в Тарханове, подвешивал к потолку — «будто удушились, будто им масленицу жаль».

Масленица не только завершала сезон свадеб, но и открывала новый, поэтому в масленичном комплексе много обрядов, рассчитанных на молодежь — «женихов» и «невест», их сближение. Они во многом дублируют обряды с молодоженами.

Итак, рассмотрение масленичных обрядов, связанных с молодоженами, и их картографирование позволяют наметить внутрирегиональное членение. Выделяются две большие зоны: Заволжье и Правобережная часть края, к которой примыкают районы вдоль левого берега Волги выше Нижнего Новгорода. В Правобережной части, в свою очередь, также выделяются отдельные зоны.

Примечания

¹⁰ О ряжении «куста», «репья» также см.: Новые поступления в фольклорный архив кафедры русской литературы Горьковского ун-та. 1976–1982. Календарные обряды. Горький, 1982. С. 86–96.

¹¹ Нижегородская земская газета. 1901. № 7, 16 февраля.

¹² Изгой. Окликание (Из обычаев старины) // Нижегородская земская газета. 1910. № 16, 29 апреля.

¹³ Из масленичных обычаев // Там же. 1906. № 7, 16 февраля.

¹⁴ Волгарь. 1914. № 41, 11 февраля.

¹⁵ Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. СПб., 1995. С. 62.

¹⁶ Там же. С. 64–65.

¹⁷ См.: Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов XIX — начала XX вв. М., 1979. С. 40.

¹⁸ Термин «разувать молодошек» встречается за пределами Нижегородской обл.: В.К. Соколова приводит данные из Минской губ. Но там самого разувания уже фактически не было (см.: Соколова В.К. Указ. соч. С. 60).

¹⁹ В Нижегородской обл. обряды, связанные с молодоженами, почти не сопровождались устойчивыми словесными текстами (кроме приуроченных к масленице песен, например: «Теща про зятя пирог пекла...» и т.п.). Обходные и ритуальные формулы, дублирующие действия на вербальном уровне, связаны здесь с проводами масленицы и особенно с обрядом сжигания скоромной пищи (молока, мяса, блинов и т.п.).

²⁰ О масленичном обычае «девок солить» см.: Морозов И.А., Слепцова И.С. Праздничная культура Вологодского края. Ч. I. Святки. Масленица. М., 1993. С. 254–256.

²¹ Соколова В.К. Указ. соч. С. 36.

А.В. КОРОВАШКО

«КОЗЬЯ МАСЛЕНИЦА»

Нижегородская «козья масленица» до сих пор совершенно не изучена¹. Между тем, оригинальность этого праздника, его необычная временная приуроченность заслуживают самого пристального внимания.

«Козья масленица» отмечалась во второе воскресенье Великого поста в Канавинской (Кунавинской) слободе Нижнего Новгорода. Вплоть до начала XX в. в этот день здесь проходили массовые гулянья, ни в чем не уступающие масленичным: катание на лошадях, карусели, кукольные комедии (театр марионеток), базар на площади близ Владимирской церкви.

«В разгар описанного гулянья на площадь выводили <...> козла, с рогами, украшенными разноцветными лентами, иногда с венком на голове»². Впрочем, подобные почести в этот день оказывались не только ему: местные жители «не пропускали в козий праздник ни единой козы, не навесив на рога ее каких-нибудь лоскутков»³.

Кроме нижегородцев в праздновании «козьей масленицы» участвовали жители близлежащих деревень. Как свидетельствует очевидец, «главные Кунавинские улицы бывали до того переполнены экипажами катающихся, разряженных в пух и прах молодых людей, что с великим трудом можно было перебраться через улицу»⁴.

Атмосфера «козьей масленицы» абсолютно не соответствовала общему духу Великого поста⁵. К тому же для христианской традиции характерно резко негативное отношение к виновнику и главному персонажу торжества — козлу (ср. библейское противопоставление козлищ и агнцев, поверья о связи козла с нечистой силой и т.п.). Каким же образом размеренный ход Великого поста дал такой сбой?

Самое распространенное предание повествует о том, что однажды ночью коза забралась на колокольню и запуталась рогами в веревках колокола, звон которого разбудил местных жителей. Благодаря этому они смогли предотвратить случайно начавшийся в то же время пожар. В честь подвига козы и был установлен «козий праздник» («козья

масленица»)⁶. Ярко выраженная «литературность» предания (сразу вспоминаются гуси, спасшие Рим, и слепая лошадь, дергающая за веревку вечного колокола) заставляет относиться к нему скептически. Но безоговорочно отвергнуть его было бы неверно, о чем (пусть и косвенно) свидетельствует существование фразеологизма «пожарный козел»⁷.

По другой версии, козла «потехи ради» затащила на колокольню молодежь, и он, запутавшись, произвел тревогу⁸. Однако козла могли втащить на колокольню и не ради потехи. Еще в прошлом веке у западных славян (свидетельства из разных районов Чехии) в день св. Якуба (25.VII) практиковалось сбрасывание козла с колокольни. При этом козла украшали лентами и цветами, а рога покрывали позолотой. Считалось, что кровь этого козла обладает чудодейственными свойствами и может использоваться при лечении от испуга⁹.

Согласно еще одному преданию, ритуал с козлом заимствован у иноверцев как средство от моровой язвы¹⁰. Когда в Канавине случился мор, православная часть населения служила молебн об избавлении от него, а представители другой религиозной конфессии вывели на улицу козу, украшенную разноцветными лоскутками. Прекращение мора приписали именно шествию с козой. А так как случилось это во второе воскресенье Великого поста, то с тех пор в этот день стали выводить на улицу козу, обставляя все как можно торжественнее. Рассказ с участием «иноверцев» может вызвать ассоциацию с библейским «козлом отпущения». В то же время в Костромской губ. был известен обычай от падежа скота прибавать на дворе козлиную голову¹¹.

Существует также мнение, что «козья масленица» возникла совершенно случайно: она совпала с местным церковным праздником, установленным в память освящения храма Владимирской Божьей матери, возобновленного в 1812 г. после пожара¹². Храмовый праздник предполагает некоторое послабление строгого великопостного воздержания (разрешение на рыбу, вино и елей); к этому впоследствии добавились ярмарочные гулянья и «козья потеха», возникшая из случайного уличного развле-

чения (вроде козлиных боев). Из-за характера проводимых гуляний и участия в них козла (или козы) праздник и стал именоваться «козьей масленицей».

По самой экстравагантной версии, «козья масленица» была создана в рекламных целях содержателями публичных домов. Воспользовавшись стечением народа в день храмового праздника, они нарядили в разноцветные ленты козла и выпустили его из публичного дома на улицу. Козел, таким образом, выступил в роли ходячего «пригласительного билета» в один из многочисленных домов терпимости (Канавино имело устойчивую репутацию места, «известного своими гнусными притонами разврата») ¹³. Выбор их владельцев был удачен: особая похотливость козла общеизвестна (ср. поговорку «коза во дворе, так козел через тын глядит»).

Наконец, существует осторожное предположение, что «козья масленица» — это пережиток забытого языческого праздника, восходящего к культу козла¹⁴.

Долгое время считалось, что нижегородская «козья масленица» — явление уникальное, обязанное своим происхождением конкретному случаю и не имеющее никакого отношения к циклу календарных обрядов. Однако во время недавних фольклорных экспедиций Нижегородского университета было обнаружено, что праздник существовал и в других регионах области. Это выводит «козью масленицу» за рамки занимательного краеведения и позволяет говорить о ее значимости для реконструкции целого ряда явлений традиционной духовной культуры.

Первое упоминание на интересующий нас праздник было отмечено в с. Новомихайловка Лукояновского р-на: «В Чистый понедельник была «козья масленица». Кто не сыт после масленицы, тот пьет. Остальные же мылись в бане» (зап. в 1981 г. от А.И. Гусевой, 1908 г.р.)¹⁵. По сообщению из д. Тугарино Борского р-на, «начинали (масленицу. — А.К.) с четверга... А в понедельник уже «козья масленица». Доедают недоедки. Гуляний не было» (зап. в 1977 г. от С.И. Колесникова, 1905 г.р.)¹⁶. Еще одно свидетельство было зафиксировано в с. Николо-Погост Городецкого р-на: «В Прощеное воскресенье молодые ездили к родителям невесты. Через неделю (т.е. в первое воскресенье Великого поста. — А.К.) ездили в Балахну на «козью масленицу»» (зап. в 1986 г. от А.И. Вознесенской, 1911 г.р.)¹⁷. Удаленность друг от друга районов, где отмечалась «козья масленица», практически исключает заимствование праздника из Нижнего Новгорода.

Обращает на себя внимание хронологический разброс в проведении «козьей масленицы»: Чистый понедельник, первое и второе воскресенье Великого поста. Здесь возможно следующее объяснение. Резко отличаясь от других великопостных обрядов, «козья масленица» в одном случае переместилась на Чистый понедельник, а в другом совпала с храмовым праздником, приходящимся на второе воскресенье Великого поста.

Заметим, что преимущественно «великопостный» характер Чистого понедельника — явление достаточно позднее. Еще в XVII в. принимались самые решительные меры к искоренению проводимых в этот день языческих празднеств. Так, архимандрит Дмитриевского монастыря Варлаам в своем послании к царю Алексею Михайловичу (1649 г.) извещал, что «в богоспасаемом граде Кашине в понедельник первые недели Великого поста чинится великое безчиние и беззаконие: из уезду приеждяют крестьяне с женами и с детьми на тот великий день, пьют, бражничают и безчинствуют: крик и вопль и бой меж собою до кровопролития во весь день и до полночи на вторник <...> пьянство и бой и бесовская игра. Веселые с медведи и с бубны и с сурнами и со всякими бесовскими играми с иных городов торговые люди и веселые приеждяют на тот великий день»¹⁸.

Что касается первого воскресенья Великого поста, то оно также отмечено в народном календаре, причем в близком к «козьей масленице» аспекте — несовпадением с нормами великопостной обрядности. В этот день во многих местах России проводились ярмарки, торги и различные охоты, получившие название «сборных». По этим сборам и само воскресенье называли «сборным». В Туле с этого дня открывался сезон гусиных боев¹⁹, а в Москве проходил знаменитый торг певчими птицами и выставка-продажа говорящих скворцов и умных собак²⁰. В Петриневской волости Череповецкого уезда Новгородской губ. первое воскресенье Великого поста называли «хоровинным» (от местного слова «хоровина» — теща). В этот день зятя ездили за тещами и везли их к себе в гости. При проезде по деревням и тех и других забрасывали снегом и хлестали вениками толпы подростков²¹.

Первое воскресенье Великого поста лишь замыкает его начальный отрезок, связанный в ритуальном отношении с только что прошедшей масленицей и зачастую сохраняющий ее праздничный характер. Так, в «Слове святых отцов о посте» упоминаются «песни бесовския, плясания, бубны, сопели, козицы и играния бесовския»²².

Необходимо отметить, что и в других календарных обрядах Нижегородского края козел также играл определенную роль, становясь персонажем ряженья. Самое раннее упоминание на этот счет мы находим в Челобитной нижегородских священников (1636 г.): «От рожества Христова и до Богоявления <...> делают <...> лубяные кобылки и туры и украшают полотны и шелковыми ширинками и повешивают колокольцы на ту кобылку, а на лица своя полагают личины косматя и зверовидныя и одежду таковую ж, а созади себе утврждают хвосты, яко видимыя беси, и срамная удеса в лицах носяще и всякое бесовско козлогласующе (курсив мой. — А.К.)...»²³. И внешне, и по своим функциям описанный образ тура во многом напоминает козла²⁴.

В Арзамасском уезде во время празднования Ярилы делался «конь» или «козел»: жерди покрывались пологом и под ним прятались мужики; «козел» бегал за девушками и лягал женщин; затем «козлу» и вожак подавали денег²⁵. Это свидетельство подтверждает, в частности, тезис Л.М. Ивлевой о том, что конь и коза далеко не всегда исключают друг друга в рамках одной местной традиции²⁶.

Недостаточность сведений о «козьей масленице» не позволяет сегодня осуществить ее более детальную реконструкцию. Однако уже сейчас можно с уверенностью сказать, что «козья масленица» — не просто этнографический курьез, а неотъемлемая часть цикла весенних календарных обрядов Нижегородчины.

Примечания

¹ Сведения о ней немногочисленны и в основном рассеяны по страницам нижегородских периодических изданий прошлого века; но даже этот узкий круг источников был совершенно проигнорирован в очерке о «козьей масленице» в сборнике «Нижегородские предания и легенды» (Горький, 1971). Очерк основан на пересказе всего лишь одного из преданий, относящихся к «козьей масленице»; обычай истолковывается как сознательная атеистическая диверсия и проявление свободоловливного духа канавинских жителей.

² Макарьевский М.И. Козья масленица // Волгарь. 1898. № 59, 1 марта.

³ Нижегородка. Путеводитель и указатель по Нижнему Новгороду и по нижегородской ярмарке. Нижний Новгород, 1877. С. 188.

⁴ Макарьевский М.И. Указ. соч.

⁵ Местное духовенство не раз поднимало вопрос о запрещении праздника. На одном из заседаний городской думы эта проблема также обсуждалась, но безрезультатно.

⁶ Макарьевский М.И. Указ. соч.

⁷ О «пожарном козле» см.: Топоров В.Н. Русское заби/ва/ть козла // Studia Linguistica A.V. Issatschenko. Lisse, 1978.

⁸ Троицкий С. Козий праздник в Кунавино // Нижегородский сборник. Нижний Новгород, 1875. Т. 5. С. 339—341 («Канавино» — более позднее название района).

⁹ Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 34—35.

¹⁰ Нижегородка... С. 188; Звездин А. Кунавинский «козий праздник» // Волгарь. 1892. № 50, 29 февраля. У каких именно «иноверцев» — не указывается.

¹¹ Журавлев А.Ф. Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. М., 1994. С. 190.

¹² Макарьевский М.И. Указ. соч.

¹³ Там же. Сторонники этого варианта происхождения «козьей масленицы» считали, что и предание о козе-спасительнице выдумали все те же владельцы публичных домов для оправдания своего рекламного трюка.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Фольклорный архив кафедры классической русской литературы Нижегородского государственного университета (далее — Архив). Кол. 45. Ед. хр. 13. № 116-а. В ряде районов Нижегородской обл. на Чистый понедельник перенесены и другие обрядовые действия: катание с гор на донцах (Первомайский, Сеченовский районы); зарывание в снег (Богородский, Павловский); «разувальник» (Краснооктябрьский); и даже взаимные визиты с просьбой о прощении (Ардатовский, Кстовский).

¹⁶ Архив. Кол. 39. Ед. хр. 2. № 5.

¹⁷ Архив. Кол. 50. Ед. хр. 7. № 95.

¹⁸ Харузин Н.Н. К вопросу о борьбе Московского государства с народными языческими обрядами и суевериями в XVII в. // Этнографическое обозрение (далее — ЭО). 1897. № 1. С. 150—151.

¹⁹ Сахаров И.П. Сказания русского народа. М., 1989. С. 370. Гусиные и петушиные бои проводились и во время нижегородской «козьей масленицы».

²⁰ Круглый год. Русский земледельческий календарь. М., 1991. С. 452.

²¹ Герасимов М.К. Некоторые обычаи, обряды, приметы и поговорки крестьян Череповецкого уезда Новгородской губернии // ЭО. 1894. № 1. С. 123.

²² Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 1913. Т. 2. С. 158.

²³ Рождественский Н.В. К истории борьбы с церковными беспорядками, отголосками язычества и пороками в русском быту XVII в. (Челобитная нижегородских священников 1636 года в связи с первоначальной деятельностью Ивана Неронова) // Чтения в обществе истории и древностей российских при императорском Московском университете. М., 1902. Кн. 2. С. 24—25.

²⁴ Ср. масленичные и рождественские обходы «туроня» у западных славян.

²⁵ Анфилов Н. Ярило, языческий праздник проводов весны в Нижегородской губернии // Нижегородские губернские ведомости. 1900. № 32, 2 августа.

²⁶ Ивлева Л.М. Ряженье в русской традиционной культуре. СПб., 1994. С. 86.

К.Е. КОРЕПОВА

СРЕДОКРЕСТНЫЕ ОБРЯДЫ В НИЖЕГОРОДСКОМ ПОВОЛЖЬЕ

В Нижегородском Поволжье, как и повсюду у восточных славян, принято отмечать середину Великого поста. Середина поста — среда на четвертой неделе — называется здесь почти повсеместно *Средокрестьем* (*Средохристьем*) или *Крестовой средой*, на юго-востоке, в Присурье — *Хрясты*. Последний хрононим вошел в календарную паремию: «Хрясты — половина посты». Четвертая неделя именуется *Средокрестной* или *Крестовой*, хрононим *Крестовая* бытует одновременно с *Средокрестьем*, но в левобережной части края преобладает. В единичных случаях встретились названия среды — *Крестов день* (Лысковский р-н, Никольское), а всего Великого поста — *Крестовое говенье* (Перевозский р-н, Поляна).

В средокрестье принято выпекать обрядовое печенье в виде крестов. Обычай нашел отражение в присловье: «Помается говенье — крестов печенье» (Семеновский р-н, Беласовка). «Кресты» пекли разной формы — «кресты простые» и «вырезные», как правило, из пресного теста. Этот обычай в ряде мест сохраняется до сих пор, кое-где он, исчезнув, вновь возрождается в последние годы.

Ритуалы, связанные с «крестами», не являются специфическими лишь для Нижегородского края и известны у русских за его пределами. На русском материале, в том числе и нижегородском, они описаны в научной литературе¹, однако в ареальном аспекте еще не рассматривались.

В Нижегородском Поволжье некоторые ритуалы и соответствующие им тексты четко локализованы, хорошо ложатся на карту.

Ареальные различия касаются здесь прежде всего количества выпекаемых «крестов», а оно зависело от последующего использования обрядового печеня. Выделяются три варианта: 1) пекли столько «крестов», сколько человек в семье — на каждого по одному; 2) кроме «крестов» для членов семьи, пекли еще один или несколько для особых обрядовых целей; 3) пекли много, в расчете не только на семью, но и для раздачи тем, кто пойдет по дворам собирать «кресты». «Кресты» съедали сами, давали скоту сразу после выпечки или сохраняли часть до весенних полевых работ. В Сеченовском р-не (Мурицы) первый «хрест» обязательно подавали нищему.

На значительной территории края, в основном в Правобережье, был распространен обычай запекать в «кресты» какие-либо предметы и гадать на «крестах» (карта 1). Проходило гадание следующим образом: мать, хозяйка дома, складывала выпеченные «кресты» в решето, потряхивала, и каждый выбирал себе один.

Существовали две разновидности гадания. 1) Метили один «крест» — обычно запекали в него монету. Тот, кому он доставался, считался счастливым, удачливым в своем деле. Нередко ему поручали затем начинать важные хозяйственные мероприятия. Когда выбирали «крест», говорили: «Дедушке на пашню, бабушке на квашню» (Кочетовка, Сеченовский р-н). 2) Чаше что-либо запекали во все «кресты», предназначенные членам семьи, то есть гадали о судьбе каждого. В с. Акузово Сергачского р-на метили два «креста»: в один запекали монету, в другой — нателный крест. Говорили: «Кому крест — тому засевай, кому монета — тому торговать». Там, где удачливому поручалось засевай, в гадании участвовали иногда только мужчины. Гадание об удачливом и гадание о судьбе каждого бытовали фактически на одной территории.

Средокрестное гадание сходно со святочным, тем его видом, где гадающий или кто-то за него выбирал из нескольких предметов-символов один. В качестве предмета-символа как в святочном, так и в средокрестном гадании использовались монеты, зерно или корочка хлеба, уголь, щепка, нитка и т.п.

На юге Нижегородской области «кресты» использовались при подготовке и начале полевых работ в качестве продуцирующего магического средства (карта 2): «кресты» клали в семенную рожь

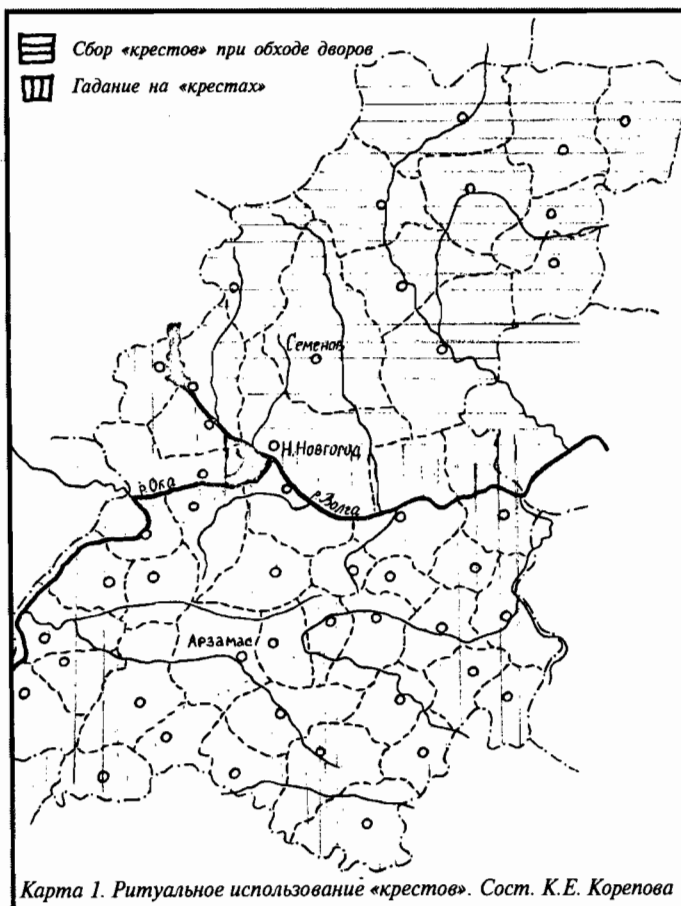
(Зеленый городок, Первомайский р-н; Понетаевка, Шатковский р-н); один «крест» хранили и съедали в первый день пахоты (Кочкурово, Починковский р-н); перед выездом на пахоту скармливали лошадям (Яново, Сергачский р-н); тот, кому доставался меченый «крест», начинал сев, бросал первую горсть зерна (Чертас, Большеболдинский р-н; Новомихайловка, Лукояновский р-н; Королевка, Крамзинка, Петровка, Зарубин поч., Первомайский р-н; Учуев Майдан, Починковский р-н; Акузово, Сергачский р-н; Сырсово, Дивеевский р-н). Чтобы усилить магическое воздействие «крестов», их иногда в Пасху еще и святили в церкви (Яново, Сергачский р-н).

Только в Заволжье было принято в средокрестье ходить по дворам «собирать «кресты»». Во второй половине нашего века в обходах участвовали дети и подростки, но есть единичные свидетельства, что «собирать «кресты»» ходили и женщины (Каменник, Шахунский р-н). «Кресты» просили особыми приговорами.

Весь репертуар нижегородских средокрестных приговоров сводится к сравнительно небольшому набору мотивов-формул, которые, вступая в разные сочетания, образуют многообразие вариантов.

По своей структуре приговоры обычно двухчастны. Они содержат сообщение о событии, которое отмечается, и просьбу о подавании, требование, угрозу. В отличие от трехчастной структуры зимних обходов и колядок в средокрестных обходных приговорах нет благопожелания. Их первая часть соотносима с сообщением о цели прихода в колядовании: «нынче средокрестье...» и «нынче Новый год...», «пришла коляда накануне Рождества...».

Сообщение о событии — наступлении середины поста — в нижегородских приговорах выражено несколькими синонимическими формулами: «Нынче средокрестье / Говенье треснет...», «...гове-



ные ломается...» и, возможно, как производное от последней: «половина² говенья ломается...».

Эти мотивы-формулы являются в приговорах основными, текстообразующими. К ним присоединяются другие, дополняющие. Формулы «говенье ломается» и «половина говенья ломается» всегда самостоятельны и почти всегда инициальны. Выражение «говенье треснет» входит в состав формулы-просьбы, обращенной к хозяйке дома, и тоже образует стандартное начало:

Тетушка, крестик,
Говенье-то треснет...

Формулы «говенье ломается» и «говенье треснет» в равной мере бытуют почти на одной территории (карта 3). Иногда приговоры с этими формулами контаминируются, например:

Говенье ломается,
Из печи вынется...
Тетушка, крестик —
Говенье-то треснет...

(Шалдеж, Семеновский р-н)

Тетушка, крестик —
Говенье-то треснет.
Говенье ломается,
К Пасхе подвигается...

(Мурени, Ковернинский р-н)

Формула «половина говенья ломается» встречается только на северо-востоке Заволжья (Ветлужский, Шахунский, Тоншаевский р-ны).

Текстообразующие, основные формулы дополняются следующими: «говенье... переломится (наклонится, поклонится) дугой...»³; ср. полесский хрономим «кресто-поклонная»⁴.

Говенье ломается,
Масленица отодвигается,
Христов день подвигается...

Говенье ломается,
К Пасхе подвигается...

Недолго жить до Христова дня —
Только три недельки с половиною...

Середина поста, таким образом, соотносится с началом и концом поста.

Приближение Христова дня в приговорах, явно созданных детьми, изображается еще как приготовление самого Христа к приходу:

Говенье ломается,
На печи Христос обувается...

В детских шуточных приговорах середина поста обозначается также через упоминание двух половин его:

...Половина у овина,
А другая у двора...

Упоминание о масленице дает повод для включения в средокрестный текст строчек из приговора масленичного:

Масленица отодвигается,
Кадка молока опрокидывается,
Щей горшок проливается...

Этот приговор произносили обычно в прощенное воскресенье, когда, провозжая масленицу, демонстративно выливали и выбрасывали скоромную пищу (молоко, мясные щи и др.), чтобы показать детям, что ее больше нет и долго не будет. В составе средокрестного приговора строчки теряют смысл, но упорно сохраняются. Такие контаминированные тексты (карта 4) бытуют на территории Ветлужского р-на (Урюпино, Голубиха, Федоровское) и в тех селениях Шахунского р-на (Бол. Свеча, Сальма, Гарино, Каменник и др.), население которых считает себя «ветлугаями», так как их предки, заселившие эти места, пришли с Ветлуги. Следовательно, можно считать, что пригово-

ры возникли не позднее, чем произошло заселение Заволжья.

Выражение «говенье треснет» в Нижегородском крае употребляется не только в обходных приговорах. Оно встречается за пределами ареала распространения обходов. Причем глаголу «треснуть» придается как значение «лопнуть», «сломаться», так и «издать звук». Например, в Воротынском р-не (Липовка) в средокрестье вечером детям говорили: «Слушай, говенье будет трещать, пополам треснет». В Дальнеконстантиновском р-не (Маргуша) средокрестье («говенье треснет») связывалось с началом ледохода — треском, ломаньем льда на реке. Там дети кричали:

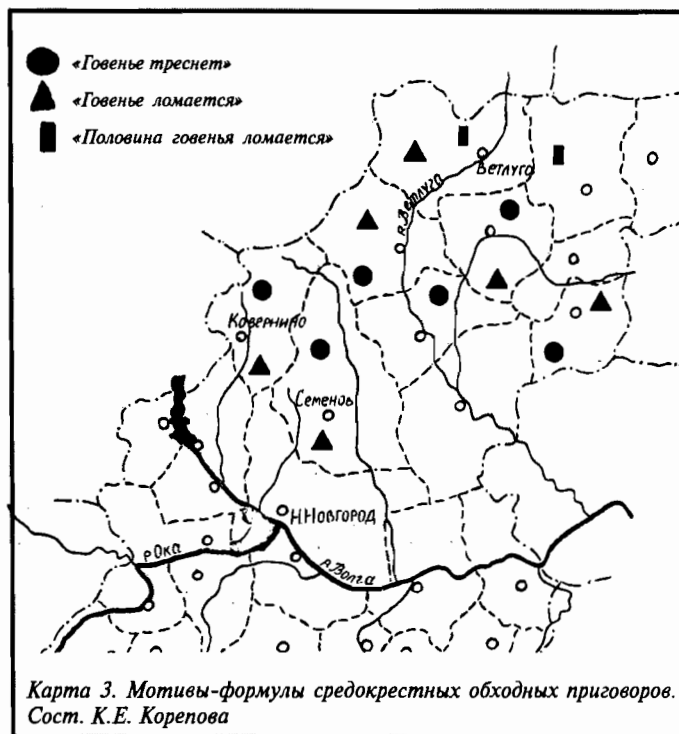
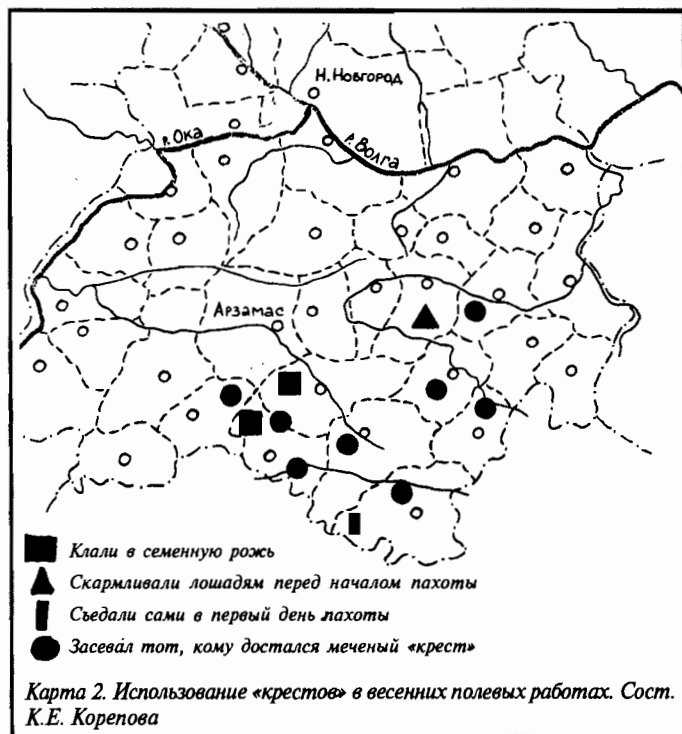
Река, река, тресни,
Нынче средокрестье!

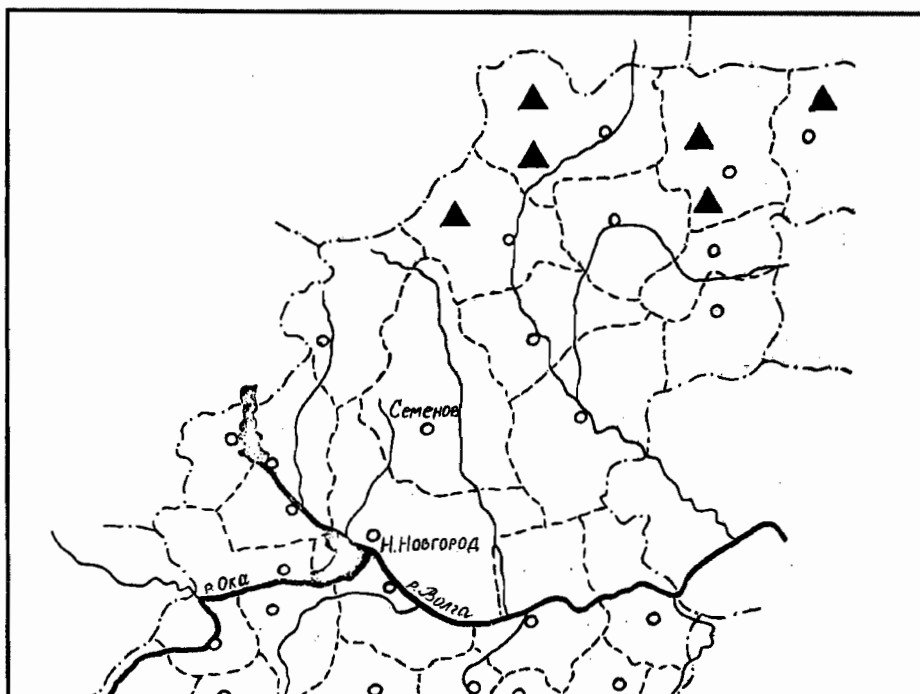
В Присурье (Бегичево, Мурзицы, Сеченовский р-н) пелась частушка:

Хрест, хрест, Сура треск
На две половинки,
У попа жена помрет —
Пойдем на поминки!

Две первые строки, скорее всего, средокрестный приговор. Напомним, что там середина поста называется «хрясты».

«Ломание» поста иногда как бы дублировалось обрядовым действием. В Семеновском р-не (Богоявление) ломали печеный «крест» и приговаривали: «Крест треснет и говенье треснет». «Ломали «кресты» и на юге. В Первомайском р-не (Шутилово), вытянув «крест» при гадании, говорили: «Целый крест — целый пост», затем, ломая, добавляли: «Половина «креста» — половина поста». В Лукояновском р-не (Нехорошево) в один из «крестов» запекали спички, сложенные крестом, и затем ломали крест, запеченный внутри. В Причье и в Привол-





Карта 4. Распространение контаминированных приговоров. Сост. К.Е. Коренева

жье обряд «ломания» существовал в более развернутой, но уже профанной форме. Так, в д. Курмыш Вачского р-на (Приочье) сажали в корзину ребенка, накрывали одеялом и постукивали по голове поленом, как бы имитируя разбивание. Называлось это «говенье разбивать». Похожий обряд отмечен в Борском (Афоновка) и Перевозском (Ичалки) районах. Там под корзину («плетюху») сажали девушку, а затем обливали ее водой. Имитации разбивания здесь не было, но называлось это действие — «говенье ломать».

В наборе формул-просьб и формул-угроз в средокрестных обходных приговорах есть общие для всей обходной поэзии, есть и специфически средокрестные. Среди общих, например, широко распространенная «Кто не даст, тому оловянный глаз...». Некоторые заимствованы из колядок: «Тетенька добренька, дай кокурку сдобненьку!» (Красные Усады, Семеновский р-н), «Не режь, не ломай, подай целый каравай!» (Мурени, Ковернинский р-н) и др. Они бытовали лишь в зоне распространения колядования. Колядовые формулы не соответствовали обрядовому действию, так как ни каравая, ни кокурок в средокрестье не подавали.

Другие формулы строятся по принципу колядных, но рифмовка со словом «крест» или упоминание его в формуле дают другие образования:

Кто не даст креста —
Упадет изба!

Не подашь креста —
Заболит п...!

Крест да могила,
На зубы-то кила!

Специфически средокрестными можно считать такие:

Кто подаст креста —
Приведу Христа!
Кто не даст креста —
Уведу (не видать) Христа!

Давайте крест
За Великий пост!

А также распространенное стандартное начало:

Тетушка, крестик —
Говенье-то треснет!

Стоит заметить, что эти формулы, построенные по принципу «если... то...», логичны лишь внешне, угрозы и обещания в них невыполнимы: подадут или нет, но говенье все равно переломится (треснет), и Пасха наступит. Возможно, это говорит о вторичности формул по отношению к колядкам и позднему их происхождению. Изучение формул на всей территории их бытования (как известно, обходы бытовали также в Костромской и Ярославской обл., в русских селах Нижнего Поволжья Республики Мари Эл) прольет свет на происхождение самого обряда.

В нижегородских приговорах есть и формулы, содержащие не просьбу и угрозы, а утверждение. Они в обряде логичны:

Сегодня крестики пекут,
Нам по кресту дадут!

В старые сапожки
Снежки попадут,
Старые старушки
По кресту дадут!

Специфически средокрестным является мотив обливания. Участники обхода просят не только одарить «крестами», но и облить, причем чаще всего облить хвост. Смысл обливания непонятен участникам обхода, и

«Кресты» из коллекции Фольклорного архива ННГУ



а. Богородский р-н, д. Убежицы



б. Сеченовский р-н, д. Ясное



в. Богородский р-н, д. Солонское

потому в равной мере встречается и другая просьба — не обливать:

Подай кресты,
Обливай хвосты!

Чем хошь обливай,
А нам крест подавай!

Обливай, чем хошь⁵,
На прибавку воды ковш!

По кресту подавай,
Водой не обливай!

Если есть просьба не обливать, значит, все-таки участников обхода всегда обливали, и это исконно для обряда.

В.К. Соколова рассматривала обливание как языческий обряд вызывания дождя⁶. Такую мотивировку дают и сами участники обряда: «Чтобы дождь на Пасху пошел» (Каменник, Шахунский р-н). Свидетельство это единственное, и то, что дождь вызывали на Пасху, сомнительно. Но средокрестье устойчиво связывается с водой («Река, река, тресни...») и в приговорах, записанных там, где обходов не было, причем на очень широкой территории (в центре, в Присурье, по рекам Пьяне и Алатырю на юге). Вот еще один пример. В с. Яново Сергачского р-на, когда выезжали на первую пахоту и освещенные в церкви «кресты» давали лошадям, дети кричали:

Кресты, кресты-пророки
Бегали по дороге,
Ручьи пролужали.
Нашим лошадам —

Травки-муравки,
А татарским лошадам —
Дерьма на лопатке!

Объяснить только на нижегородском материале, почему в приговорах требуют облить именно хвост, едва ли возможно. По предположению Т.А. Золотовой, в средокрестные приговоры проникли мотивы детских птичьих закличек. Действительно, в ареале распространения обходов произошло взаимовлияние средокрестных обходов и обычая закликать весну (выпекать «жаворонков»). На большей части ареала обычай закликать весну, вероятно, был вытеснен. На юго-восточной границе ареала, в русских селениях Республики Мари Эл, «жаворонков» стали выпекать в средокрестье (сообщение Т.А. Золотовой), то есть сменилась приуроченность, а на севере и востоке ареала произошла контаминация на уровне текста, и появились приговоры типа:

Крестики-жавороночки,
Сядьте к нам на окошечко,
Половина-то говенья и т.д.

(Горицы, Тоншевский р-н⁷)

Крестики-жаворонки,
Летите к нам в котомки!

(Ветлужский, Варнавинский,
Шахунский р-ны)

Участники обхода называют себя «стукольщиками-подокошниками», а формулы-просьбы отражают архаический способ подачи «крестов» — через окно:

Крестики пекутся,
В окошко подаются...

(Красные Усады, Семеновский р-н)

Говенья ломается,
Из печи вынется,
В окошко подается...

(Шалдеж, Семеновский р-н)

Итак, по материалам изучения и картографирования средокрестных обрядов на территории Нижегородского края выделяются два региона.

1. Заволжье. Здесь отсутствует гадание на «крестах». Оно встречается эпизодически в отдельных селениях, вероятно, является вторичным и не меняет общей картины. Для региона характерны средокрестные обходы и соответствующие приговоры. Южная граница региона проходит выше левого берега Волги. К сожалению, территория, непосредственно примыкающая к Волге, пока обследована недостаточно и возможны уточнения границы⁸. В этом регионе по наличию/отсутствию вариантов словесных формул выделяется север (Ветлужский р-н) и северо-восток (Заветлужье).

2. Правобережная часть края. Здесь отсутствуют обходы, но распространено гадание. Внутри региона по концентрации обычаев, связанных с использованием «крестов» в сельскохозяйственных работах, особо выделяется юго-восточная часть края — Присурье и территория южнее р. Пьяны.

Исследование показало также, что вербальный компонент в русских средокрестных обрядах разнообразнее, чем принято было считать. Он не сводится к обходным приговорам, а включает также: календарные паремии-формулы, в которых раскрывается смысл обряда («Хрясты — половина посты») или называются соответствующие ритуалы («Ломается говенья — крестам печенье»); заклинательные формулы (типа «Река, река, тресни...»); ритуальные приговоры, подающие обрядовое действие в словесном коде (например, сопровождающие ломание «крестов»), и др. В будущем необходимо обратить большее внимание на вербальный материал.

Выводы относительно внутрирегионального членения носят предварительный характер. Дело в том, что материалы собирались в течение нескольких десятилетий, участники экспедиций — студенты — не всегда были хорошо подготовлены. Кроме того, в процессе работы постоянно менялись и совершенствовались программы-вопросники. В ближайшие годы предполагается провести работу по дополнительному сбору материалов и уточнению предварительных выводов.

Примечания

¹ Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979; Страхов А.Б. Культ хлеба у восточных славян. München, 1991; Агапкина Т.А., Топорков А.Л. К проблеме этнографического контакта календарных песен // Славянский и балканский фольклор. М., 1986. С. 76—88.

² Слово *половина*, употребленное здесь в значении «середины», иногда воспринимается как часть целого, тогда следует продолжение: «другая наклонится» и т.п. Происходит искажение текста.

³ «Переломится дугой». Часто встречается искажение «переломится другой».

⁴ Агапкина Т.А. Очерки весенней обрядности Полясья // Славянский и балканский фольклор. М., 1995. С. 30. В нижегородских материалах есть единичное свидетельство о бытовании хронима *кредтопоклонная* в с. Курмыш Пильненского р-на (информант — коренная жительница села).

⁵ Формула «Чем хошь поливай» дополняется: «...хоть гушей, хоть водой, хоть пресным (парным) молоком, хоть сывороткой» и т.д. Здесь действует общий принцип построения текста приговора: наращивание смыслообразующей основной формулы. Можно предполагать, что и формула «Тетушка, крестик...», «другой...» может быть продолжена: «третий...», «пятый...». И такие формы, по сообщению Т.А. Золотовой, действительно встречаются в русских селениях Нижнего Поволжья.

⁶ Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды... С. 97.

⁷ Сообщение краеведа А.Т. Михалицына.

⁸ Уже после написания статьи выявились факты бытования средокрестных обходов южнее предполагаемой границы (Сямбиль, Дальнеконстантиновский р-н; Стрелка, Лысковский р-н). В маргинальной зоне обряд встречается sporadически, не всегда сопровождается приговорами или обход теряет обрядовое значение («ходили по достатку, только бедные»).

Д.В. СМЕРНОВ

Весенняя обрядность в Нижегородской области

Обычай провожать весну занимал одно из центральных мест в календарном цикле. Об этом свидетельствует распространенность и относительно хорошая сохранность его в сравнении с другими праздниками. Называвшиеся в различных селах по-разному («Ярило» в Большом Мамлее, «Строма» или «Кострома» в Шутилове, «похороны воробья» в Докучаеве, «Заговень» в Орловке), «проводы весны» сопровождалась обливанием водой, плетением венков.

Кульминацией праздника было «наряжание кукол», над которыми неизменно совершался ритуал шуточных похорон с причитаниями и отпеванием. Несмотря на то что древнее значение обряда не сохранилось в памяти местных жителей, он до самого недавнего времени проводился с завидным постоянством.

С «проводами весны» соседствовал обычай «наряжать коня», когда несколько мужиков «впрягались в раму» с деревянной лошадиной головой на палке, «покрывались торпием» — специальным пологом из грубой пряжи, предназначенным для сушки пшеницы или для подстилки под зерно, и ходили по селу в сопровождении вожатого.

В разных местах «проводы весны» и «наряжание коня» могли несколько сдвигаться по времени. В ряде сел кукол наряжали в третье воскресенье после «Заговени», из-за чего этот праздник получил здесь название «проводы лета»; «коня» часто делали на масленицу. Вместо кукол могли нарядить мальчика и девочку, обвязав их с ног до головы ветками и венками из травы и цветов. А в с. Шандрово, где обряд проводят спустя неделю после Троицы на «Заговень», делают из веток большие венки, привязывают их к длинным палкам, идут с песнями по селу к пруду и бросают венки в воду.

Публикуем некоторые рассказы о «проводах весны» и других праздниках, записанных нами в Лукояновском и Первомайском районах Нижегородской области.

Кукол наряжали на последний день весны, на *Заговенья*. Их наряжали после обеда, начинают с конца, наряжают носилки и наряжают куклу и просто называют её *бабушкой*. Палка, делают голову, руки, ноги, и несут деревней, и плачут. Одна плачет, другие что-нибудь там тоже голосят, причитывают: «Ох ты, наша бабушка, провожаем мы тебя, была ты у нас такая хорошая пригожая, и вдруг мы тебя провожаем на тот свет». Доходят до этого конца, а здесь у нас посевы, и вот в эти посевные-то её уже и бросают. Тут ребяташки подхватывают её, растрепывают всё, ну и всё, простились с бабушкой, сём и конец». (Д.С.: А куклу

ДМИТРИЙ ВЛАДИМИРОВИЧ СМЕРНОВ;
Московская государственная консерватория

Заинька, рви цветочки,
Серенький, рви цветочки,
Розан, розан, рви цветочки (2).

Заинька, вей веночек,
Серенький, вей веночек,
Розан, розан, вей веночек (2).

Заинька, на головку,
Серенький, на головку,
Розан, розан, на головку (2).

Заинька, сбрось с головки,
Серенький, сбрось с головки,
Розан, розан, сбрось с головки (2).

Заинька выбирает,
Серенький выбирает,
Розан, розан выбирает (2).

На Троицу окошки рядили, берёзки. Молодежь, девки. А спустя неделю после Троицы — вот так Троица, а первое воскресенье *Строма*. *Строма* — это потому, что она грязная, *страмная*. Долго болела, неряха. Идет человек — грязный, оборванный, про него говорят: вот какой он страмной. *Строму* начинают с утра. Рядятся. Куклы делают. Плачут и поют, как по покойнику, потом лечат, и врачи, и денежку заплатили. Кто с балалайкою. В прошлый год три куклы было, а нынче две. Над куклами причитают (см. нотный пример на с. 13).

Потом поп придет, покадит, а потом несём в озимые. Там куклу трепают. Изорвут всё на ней ребятишки, трепают, выкидывают и всё. И потом поминки делаем. Слаживаем: кто пироги, кто картошку какую, кто компот, кто помидоры, кто огурцы — вот стол соберем, накроем, поминаем. Выпиваем, поминаем, пляшем. Конец там. Кто напьётся — свалятся, кто может — веселится (зап. в с. Шутилово Первомайского р-на от Н.Е. Семаненковой, 1922 г.р.; Т.В. Семеновой, 1926 г.р.; Е.И. Новиковой, 1929 г.р.; А.Г. Шараевой, 1927 г.р.; В.Е. Кильдишевой, 1933 г.р.; З.И. Симайченковой, 1938 г.р.; А.С. Курочкиной, 1935 г.р.).

Которые с венками ходили. Ну пели. Как с того конца начинают идти до конца — это обязательно венки бросаем в воду и куклу туда. Это очень редко мы делали, но делали. Весело было тогда. Я не провожала, но бегала за провожатыми (зап. в с. Иванцево от Л.С. Эрямкиной, 1936 г.р.).

После Троицы следующее воскресенье, и старые и малые гуляют с гармошкой возле церкви, а ночью называются *Купальница* — ночные гулянья, а у нас *Купальница* называется. Потом следующее воскресенье — ярмарка, потом *подъярки*, а потом *проводы лета*: обедня пройдет, в воскресенье соберутся молодежь, и старые, и старухи. И старухи наряжаются: все в новых, по порядку проходят, все собираются со всех порядков, и венки на голову положат, и старушки, и песни поют и приплясывают. Венки плетут с цветов, цветы и кусты, и с куста наделают. Венки одевают на голову, а как дойдут до пруда, то в воду кидали венки. И девчонки, они приговаривали: если выйдет за-

муж, то не утонет веночек, поплывет, а не выйдет, то утонет. Это вроде как гадание. Наряжаются в праздничную одежду, старухи своей молодой наряд оденут. А чучело возле церкви собирают. Делают куклу, и эту куклу — на палку и несут. Делают две куклы — мужика и девку. А потом с песнями они около пруда венки все побросают в воду, а с куклами пойдут в поле и там его бросят. Или жгут они, или так рвут, не помню, только уничтожают куклу (зап. в с. Иванцево от Е.И. Аношкиной, 1918 г.р.).

Проводы весны были после Троицы, на *Заговень*. Мы ходили хоронили воробья, брали с подружкой колясочку и по очереди везли на ней друг друга. Подъезжаем к дому, стучимся под окошечком: «Дунька, Дунь, ты видишь, нынче ведь воробья хоронят — давай нам чего-нибудь на похороны». Нам она чего-нибудь даст. Один раз эта Дунька подала нам бутылку красного, мы её выпили. Стали смелые и дальше пошли. И вот так, а за нами народ, народ. Идут смеются над нами, а мы где только вот. Кто браги даст, кто чего, кто мяса, кто сахару, ну кто чего. Мы ни от чего не отказывались. А когда мы уж это бутылку ту выпили, мы с ней песни запели, песни пели. Она, говорит, хорошо поет. Какие придётся, какие придётся песни.

Семик у нас вот был, это перед Троицей в четверг, а Троица была от Пасхи 50-й день. Это уж мы куклу тут наряжали. Куклу наряжали, идем на гору. Лепешки матери пекут, яйца пекут, идем на гору катать яйца с горы и венки плетём. Наряжаемся в венки, поём песни, хоровод у нас, в венках все, вот тоже это у нас был обычай, да.

Пляшем. Кукла, большая кукла, сноп делали такой из соломы и его наряжали, тащили его за руки две. Идем, а за нами идут после. Мы его после приходим, этот сноп разбираем и сжигаем, где-нибудь на задах сожгём его. Народу много, и все смотрят, смеются над нами. Мохры-то все свои, кто чего принес — запон, кофту, платок — все это берём обратно, а это сжигаем. Это обычай — Семик назывался, Семик. Наши матеря вот нам внушали, что, мол, как надо обойти всё и это справиться — вроде как спасение, как сказать — огорожение какое-то себя-то вот, своих односельчан.

А мы вот с Манькой-то ходили, как только *Пропловение*, мы берём иконки и с ней кругом села ходим. Это уж от пожара. *Пропловение* — это, вот праздник *Пропловения* — половина весны проплыло. У нас весны восемь недель. Вот на четвертой-то неделе бывает *Пропловение* — это в среду. В эту среду мы вот ходим кругом села с иконой и поём «Христос воскрес». Идем кругом села — это мы огораживаем от пожара.

А весна начинается с Пасхи. Пасха — когда придет. Вот от Пасхи начинается 8 недель весна, и на 4-й неделе бывает *Пропловение*.

На Троицу наряжали избы — этими кусьями. Кусьями наряжали избы, в окошки и в коридор наставишь. Кусья — ну как признак Троицы. Как поётся в песне: «Скоро, скоро Троица, земля травой покроется». И вроде это уж признак веселья эдакого. И она вроде спасат скотину от болезней. Да вот кустики, вот всякие вот кустики, и везде навтыкаем, везде, в березник вот ходили, вот рядом у нас. Прямо вставляешь кусьями большими, тащишь, уставляешь. И в сенах уставляешь. Это считается Троица веселый день.

А на второй день травы нарывашь, полно вот во всех избах травы накладешь, прямо так вот. Как её звать — *Иван-трава* — это уж называется она лечебная трава: её моешь и бережешь.

А на масленицу — это гуляли, это не религиозный праздник. Вот у нас один был старичок, уж больно он чудак, любил он чудить. Делают голову лошадиную, большую лошадиную голову, человек вытаскивал её из дерева. И эту голову <...> на жердь втыкают, а бывало торпища были, на которых сушили зерно. Этими торпищами покрывают, и человек восемь мужиков становятся под это торпище. И они с рычагами это торпище несут, вот этак вот разложут, да. А этот старичок ведет. У него уздечка такая, он ведет. Высоко, высоко! Жерди большие! И ржёт по-жеребачьи. Кого увидит там вот, ну чудить там шутки. Подойдёт, упадёт — ну эти мужики упадут там, она упадёт. Он начинает её лечить: «Мишенька ты моя хорошенькая, кормилица ты моя. Ты ведь у меня восьмерых детей вырастила, я на тебе пахал. А ты у меня сейчас заболела». Он причитает. Заболела она у него, он её лечит. Лежит над ней и жалко ему, и плачет и всё — и слюни, и сопли — всё у него тут. Царство ему небесное, шутник был. Это тот самый старик, он её водит. Кто шутки принимает — они к тому в сени зайдут эти мужики, свалятся, и опять всё давай вина. Так вот эта масленица у нас была, справляли. А потом дрались. У нас был обычай — дрались. Кобылу водили в четверг (зап. в с. Докучаево от Е.В. Лазаревой, 1918 г.р.).

Провожают весну после Троицы в воскресенье. «Проводы весны» — это воскресенье так называют. После обеда собирались. Весь народ собирается в лес. В лесу нарядим девочку и мальчика. Нарядим их кустами, цветами нарядим. А потом у нас есть река, и мы их туда провожаем с гармошкой, с народом, с пляской с песнями. По селу мы идем и там их кидаем. Все идут и поют, пляшут. Девочка и мальчик все ветками укутаны, так что лица не видно. Делают как шляпу такую, здесь наряжают их, их не видно. У речки пляшем, веселимся, весну-красну провожаем. С них снимают ветки всё и бросают в речку. Ветки плывут, смотрим мы на них, долго на них смотрим и долго так держимся, провожаем, пляшем (зап. в с. Пичингуши от А.П. Едемской, 1931 г.р.).

Т.Ю. ВЛАСКИНА

Донские былички о повитухах

Одним из наименее разработанных разделов этнографии донского казачества является комплекс обычаев, связанных с рождением и ранним периодом жизни детей. Специальные исследования по донской родинно-крестинной обрядности до сих пор отсутствовали. Отдельные сведения по этой тематике содержатся в работе М. Харузина [1], в периодической печати конца XIX — начала XX в. [2], в «Словаре русских донских говоров» [3]. С 1992 г. на территории Ростовской области осуществляется целенаправленный сбор полевых материалов по родинно-крестинной обрядности, начата их обработка и публикация [4].

Особую роль в этой обрядности играет повивальная бабка — персона важная в казачьей общине. Информация, собранная в последнее время, свидетельствует о том, что еще в 30—40-е годы XX в. казачки, как правило, рожали с помощью повитух, и даже в 50-е годы многие предпочитали обращаться к ним, а не к медицинским работникам. Источником авторитета повитух был не только веками накопленный рациональный опыт родовспоможения, но и знание особых магических приемов, исполнение послеродовых процедур, часть которых была направлена на первичную социализацию новорожденного. Кроме того, существует ряд на первый взгляд не связанных с общественными функциями повитухи свидетельств, которые требуют специального рассмотрения.

В условиях исчезновения из обихода значительной части традиционных элементов, прежде входивших в структуру родинно-крестинного комплекса, большое значение приобретает изучение народных суеверных рассказов, которые подчас содержат информацию, способствующую реконструкции и объяснению ряда аспектов народных верований.

В данной работе рассматриваются устные рассказы о повивальных бабках, записанные автором в 1992—1995 гг. в различных районах Ростовской области. Использованы также материалы по родинно-крестинной обрядности, собранные в 1994 г. в ст. Мигулинской Верхне-Донского р-на. Автор выражает искреннюю признательность руководителю диалектологической экспедиции филологического факультета Ростовского госуниверситета доценту кафедры общего и сравнительного языкознания Б.Н. Проценко, оказавшему большую помощь в подготовке этой работы.

Для обозначения районов Ростовской области приняты следующие сокращения: Боковский — Б., Верхне-Донской — В.-Д., Дубовский — Д., Заветинский — З., Константиновский — К., Мартыновский — М., Родионово-Несветайский — Р.-Н., Усть-Донецкий — У.-Д., Шолоховский — Ш. Запись дается в нормативной орфографии.

ТАТЬЯНА ЮРЬЕВНА ВЛАСКИНА; Ростовский государственный университет

1. В хуторе Козырьки жили две бабушки-повитухи. Одна из них была подружка с родной бабушкой. Говорила, что триста младенцев приняла за свою жизнь. И у меня она принимала. Бабушку чтили. Лечила, могла увидеть будущую судьбу. Бабушка-повитуха, которая принимала, рассказывала: «Как-то вечером приходит старичок старенький и начинает расспрашивать, как да что.

— Чем ты, бабка, живешь?

— Хожу повитухой.

— И что, ни разу не заглядывала в окно?

— Нет, а зачем?

— А ты загляни, как пойдешь принимать роды, тогда узнаешь.

Следом пришел мужчина, зовет на роды: «Пойдем, бабушка». А мене страх что-то взял, но пошла. Когда ж младенца приняла, вышла из хаты, дай, думаю, загляну в окно. Заглянула, а там в первом углу под иконами сидит мужчина в военной форме и с винтовкой. Страшно стало, пошла скорей домой. Когда на другой день опять приходит старичок: «Ну что, бабушка, смотрела в окно, что там видела?» Говорю: «Так мол и так... Да только не пойму, к чему это». Он отвечает: «Это значит, что мальчик этот, когда вырастет, погибнет на войне. Когда человек родится, сразу ему нарекается смерть». Так и вышло. Мальчик этот уже взрослым погиб на гражданской войне» (А.П. Фролова, 1923 г. р., х. Грачев, Б.).

2. В Забалке одна бабушка-повитуха была. Шла она на роды и заглянула в окно. И видит — висит удушенный-мужчина. Она испугалась: «Зачем меня позвали?» И назад. Потом думает: «Зачем-то же меня звали. Дай вернусь, узнаю». Заходит в дом, а там женщина рожает, никакого удушенника нет. Стала она роды принимать. Родился мальчик. Она никого ни о чем не стала спрашивать. А через много лет бабушка узнала, что этот мальчик, уже взрослым, повесился. Тогда она вспомнила тот случай и подумала: «А ведь это Господь мне его судьбу показал» (А.Г. Раздорова, 1914 г.р., г. Константиновск).

3. В селе Котлушка до войны была бабушка-казачка, одинокая. Звали ее, когда уже схватки начинались. Когда идет бабушка и поглядит в окно, а ты там сидишь и уже схватки, то она увидит, кто родится и как жить будет. Может увидеть девочку уже невестой, в красивом платье. Заходит тогда в избу и говорит: «Будет дочка-красавица, будет жить богато». Крестится на иконы, читает молитвы (Е.А. Кочубейка, 1940 г.р., х. Мирный, Д.).

По ряду признаков приведенные рассказы можно отнести к быличкам. На это указывают условия их выявления: изложение быличек являлось не самоцелью, а ответом на вопросы программы сбора матери-

алов по родинно-крестинной обрядности, касающихся реальных подробностей жизни повивальных бабок. Все рассказы носят характер сообщений об истинном происшествии. Достоверность подчеркивается обычным для данного жанра приемом — ссылкой на источник информации или точным указанием места событий. Аналогичный сюжет зафиксирован на Русском Севере, в Тверской обл., в украинском Полесье [5; 6; 7].

В приведенных текстах донских быличек о том, что повитуха может увидеть будущую судьбу новорожденного, прослеживаются несколько информативных линий:

1. Видение возможно во время родов либо сразу после них.

2. Повитуха видит судьбу, заглянув внутрь дома через окно.

3. В наиболее развернутых вариантах отмечено, что повитуха смотрит в окно не намеренно, а случайно или по совету «старичка».

4. Судьба, увиденная повитухой, неизбежна.

В восточнославянских материалах, характеризующих иррациональные аспекты деятельности повитух, встречается информация о вере в особую связь между бабушкой и принятыми ею младенцами. Так, в Смоленской губ. говорили, что повитухи «будут таскать на том свете пупы принимаемых ими детей», в Московской губ. считали, что за бабушку «молятся дети, и бог снисходит к их молитвам» [8. С. 152]. Видимо, в среде донского казачества подобные воззрения также имели место, хотя мы располагаем пока единственным свидетельством, записанным на Верхнем Дону: «Слышала, что на том свете бабушка встретится со своими приемышами» (х. Терновской, Ш.). В то же время традиционный казачий этикет предусматривал прижизненные отношения обрядового родства между повитухой и принятыми ею детьми, подобные отношения между крестными и крестником. «Повитуху почитают и впоследствии. На Рождество, на Пасху — матери посылают своих детей к ней с хлебом-солью и деньгами» [1. С. 83]. «Она (повитуха. — Т.В.) всех принятых звала «унуки», они её — «бабушка». Всегда носили бабушке кутью на Рождество, она была важным лицом на крестинах» (р.п. Б. Орловка, М.; х. Терновской, Ш.).

Среди составляющих элементов общерусского родинно-крестинного обрядового комплекса [8. С. 148, 149] выделяется обычай, согласно которому в случае необходимости повитуха могла окрестить ребенка и дать ему имя. Такой обряд назывался на Дону «погружение». Принято считать, что обычай этот сложился под влиянием церкви: бабкам было разрешено крестить больных

детей во избежание их смерти некрещеными, а «после революции крещение ребенка повитухой еще более распространилось в связи с уничтожением церквей» [8. С. 148]. В целом донской материал подтверждает это мнение (х. Грачев, Б.; хх. Мирный, Комиссаровский, Присальский, Д.; р.п. Б. Орловка, М.; хх. Терновской, Колундаевский, Ш.; ст. Раздорская, У.-Д.; ст. Мигулинская, В.-Д.; г. Константиновск). Однако мы располагаем некоторыми сведениями, позволяющими предположить, что церковь только узаконила существовавшую обрядовую практику внецерковного именаречения и магических манипуляций с новорожденным, придав им христианское осмысление. Например, И.Д. Сабодашева, 1898 г.р., знахарка в четвертом поколении, сообщает, что крестить в случае необходимости могла «всякая бабка» (знахарка. — Т.В.), а «погружать» — только повитуха, причем только та, которая приняла этого ребенка. По ее словам, повитухи «погружали» всех детей, независимо от их состояния. Это был обряд, предшествующий крещению. Во время «погружения» повитуха ножом, которым обрзала пуповину, делала движения, как бы рассекающие воду возле ног ребенка (р.п. Б. Орловка, М.). В тех случаях, когда ребенок не подавал признаков жизни, использовался прием «окликанья» (р.п. Б. Орловка, М.; х. Терновской, Ш.). «Сын родился неживой. Баба шлепала по попе и звала именем отца: «Василий, Василий!» Он и очнулся. Если б девочка, звала бы именем матери» (х. Поповский, Ш.). «У сестры родилась двойня. Мальчик никак в себя не приходил. Бабушка его «окликала в окно». Дитя положили неживого на лавке. Баба вышла на улицу и через окно звала по именам: «Иван, Фома...» — разные имена. Богу молилась, а сама окликала, пока на «Яшу» не пошевелил пальчиками на ручках. Так и стал Яшей» (с. Киселёвка, З.). Сведения о том, что при необходимости бабка-повитуха могла наречь ребенка именем отца или матери, происходят из всех обследованных районов Ростовской области. Впоследствии имя нельзя было менять, т.к. это грозило несчастьем. Аналогичный ритуал известен и на Украине, и в России. В целом же в общеславянской традиции произнесению имени, его выкликанию придавалось значение воссоздания сущности и воплощения желаемого [9. С. 213; 10. С. 357]. Подобные магические акты делают повитуху не только субъектом, «на который распространялась сопутствующая родам обрядовая «нечистота»» [8. С. 151], она выступает и как медиатор на грани жизни и смерти. Пронзающая как реальное, так и «символическое» отделение ребенка от того мира, откуда он появился» [11. С. 21], бабка, в традиционном осмыслении, должна была принять на себя часть враждебной силы потустороннего мира, подобно тому как и знахарка в процессе лечения «принимает на себя болезнь» (р.п. Б. Орловка, М.; х. Мирный, Д.). Это находит отражение в традиционной трактовке неординарных фактов из жизни повитух, являющихся следствием их профес-

сиональной деятельности, которая считалась небезопасной. «Своих детей было 10, все умерли в младенчестве. Остался один сын, да и тот уже взрослым застрелился. Странно, среди ночи вздумал чистить ружье и нечаянно нажал на курок» (х. Грачев, Б.). Неоднократно приходилось слышать, что повитухами становились женщины, оказавшиеся в трудной жизненной ситуации — вдовы, матери детей-инвалидов (х. Атаманов-Власовка, Р.-Н.; х. Терновской, Ш.). Повивание становилось источником существования их семей. Несмотря на то что рождение калек происходило во всех известных нам случаях до того, как женщина стала повитухой, и даже послужило причиной выбора этого занятия (более того, информаторы подчеркивали, что молодые женщины, способные родить, вообще «не бабовали»), в рассказе всегда отмечается, что причина несчастья с ребенком — профессия матери. Таким образом, традиционный взгляд на повитуху как на женщину, с близкими которой должны происходить трагические происшествия, обуславливает не только инверсию причинно-следственных связей, но и допускает нарушение в изложении хронологической последовательности событий. Например, две дочери повитухи, инвалиды с рождения, говорят: «Отец пропал в раскулачивание. Маму с нами-калеками — кто возьмет? Стала ходить повитухой...» И далее: «Она ж повитуха — вот мы уродами и народились» (х. Терновской, Ш.). Заметим, что эти и подобные материалы относятся к женщинам, которые во всем остальном вполне соответствуют облику типичной русской повитухи, подробно описанному корреспондентами Тенишевского этнографического бюро [10. С. 342—346].

Особого внимания заслуживают сообщения об особенностях личности самой бабки. «В хуторе была самая лучшая повитуха — слепая. Ее звали в самых трудных случаях» (х. Миронов, М.). «Особенная была женщина — бывало, идет на сад и спит. Пока туда дойдет, говорит: «Я уж выпалась». И правда, идет с закрытыми глазами. Я сколь раз видела» (х. Грачев, Б.). Аномалии, связанные со зрением повитух, в данном случае могут служить подтверждением их особой магической силы, поскольку временная или перманентная слепота существ, находящихся на грани между жизнью и смертью, в фольклоре и в обрядовой практике — одна из мировых универсалий, причем это не столько отсутствие возможности видеть, сколько способность видеть то, чего не видят другие [12. С. 73—75].

По народным верованиям, во время рождения определяется весь жизненный путь человека [13. С. 123]. Наши сведения подтверждают справедливость подобных заключений и для Дона. Например, считается, что женщина, родившаяся на 1-й день Пасхи, наделена особым целительным даром (р.п. Б. Орловка, М.). «Сама родилась на Рождество, потому и счастья нет. Люди говорили: «Кто на такой день родится, даже счастья не бывает»» (х. Журавский, К.). «Родилась на Сретенье, потому, видно, Господь и наградил силой все перенести» (х. Костырский, К.).

Судьбу, predeterminedную новорожденному, повитуха видит в окно дома, где происходят роды. Осуществление контактов с внешним миром через окно маркирует общение с миром сверхъестественного, поскольку окно в обрядовой практике противопоставлено двери в качестве нерегламентированного входа/выхода из жилища. Повитуха, находящаяся вне дома, как бы в потустороннем мире, может видеть через окно то, что скрыто от обычных людей.

В материалах по донской обрядности, связанной с рождением и ранним периодом жизни детей, символическая функция окна протупает достаточно убедительно. Кроме уже упоминавшегося обряда «окликанья» обмершего младенца через окно, известны народные средства борьбы с некоторыми особо опасными младенческими заболеваниями, в которых вся процедура «лечения» разворачивается вокруг окна: «От суща «покупают через окно»» (х. Грачев, Б.); «Другой раз лечили суща. Бабушка испекла большой бублик, вынула один глазок из окна и установила против него бублик. А я пошла на двор с дитем и протягиваю его через окно и через бублик. Так три раза. Читаю «Отче наш». После застановили окно доской» (х. Грачев, Б.).

Связь «новорожденный — окно — судьба — бог» прослеживается в русском поверье: «Как только народится человек, то Господь тотчас велит прорубить в небе окошечко и посадить к нему ангела наблюдать за делами и поступками новорожденного, в продолжение всей его жизни; ангел смотрит и записывает в книгу, а людям кажется, что то звезда светится. А когда человек умрет — окно запирается и звезда исчезает» [14. С. 161]. Мотив этот столь устойчив, что в частично измененном виде был перенесен в современность в контаминации с сюжетом «о судьбе»: «Про судьбу только знаю, что ее можно на окне прочитать. Даже сейчас в роддоме, когда рождаешь, нужно на окно глядеть. Дитя родится, а в этот миг на окне будет написано, какая судьба дитю. Вот одному человеку кто-то предсказал, что сын его упадет в колодезь и умрет. Он запер колодезь, со двора никуда его не пускал. А пришел срок, видят, а он лежит сверху на крышке запертой мертвый. От судьбы, стало быть, не уйдешь. Сказано: «колодезь», — значит, так и будет» (А.Е. Лобова, 1911 г.р., г. Константиновск). Как и легенды «о судьбе», так и былички о повитухах прямо утверждают неизбежность свершения predeterminedной судьбы и непостижимость божьего промысла.

Пассивная роль повитухи в происходящем акцентирована тем, что в окно она смотрит либо случайно, либо по совету некоего «старичка». Странник, старик, гость в народной традиции — объект почитания, представитель иного мира, предсказывающий судьбу [15. С. 146; 16. С. 370]. В быличках о повитухах в образе старичка иногда появляется сам Господь. В фольклоре и верованиях южных славян зафиксированы поверья о женских антропоморфных воплощениях судьбы, посещающих дом, где родился

ребенок — это *орисницы* или *суденицы*. Они наделяют новорожденного долей. Слышит их только мать, повитуха или случайный гость. К приходу орисниц готовятся. Среди многочисленных манипуляций выделим особо несколько обычаев: дежурить возле матери и ребенка; класть под люльку орудия труда (мальчику — топор, девочке — ножницы) с целью повлиять не только на судьбу ребенка, но и на характер; одевать ребенка в рубашку матери, отца или повитухи [16. С. 371; 17. С. 291–292]. Все эти обрядовые действия находят параллели в донском материале: «Пеленки делали из старой одежды. Говорили, что хорошо, чтоб из бабушкиной-дедушкиной» (г. Константиновск; х. Камышин, К.); «Мама или свекровь спали возле с неделю, чтоб чего не случилось» (х. Присальский, Д.); «Во время первого купания на стол под иконы кладут вещи мальчику, например, молоток, плоскогубцы, нож, для того чтобы ребенок вырос хозяйственным» (х. Грачев Б.). Кроме того, среди болгарских быличек об орисницах известен сюжет, практически идентичный приведенному нами сюжету о смерти юности у колодца [17. С. 292].

Казачья (как и общерусская) традиция сохранила весьма фрагментарную информацию о персонификации судьбы. В то же время параллели, выявленные в южнославянских и донских материалах, возможно, не случайны, они позволяют отметить наличие архаических элементов в духовной культуре донского казачества.

Литература

1. Харузин М. Сведения о казачьих общинах на Дону. М., 1885.
2. Донские областные ведомости. Новочеркасск, 1872–1917.
3. Словарь русских донских говоров. В 3-х томах. Ростов-на-Дону, 1975–1976.
4. Власкина Т. Ю. Дородовой период родинно-крестинной обрядности на Дону в конце XIX — начале XX века // Вопросы славяно-русского языкознания. Ростов-на-Дону, 1996. Вып. 2.
5. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и автор комментариев О. А. Черепанова. СПб., 1996. С. 27.
6. Народные рассказы о Боге в Тверской области // ЖС. 1996. № 4. С. 51.
7. Духовное наследие Чернобыльского Полесья // Там же. С. 29.
8. Листова Т. А. Русские обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой (вторая половина XIX — 20-е годы XX в.) // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989.
9. Агапкина Т. А. Имя // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995 (далее — СМ). С. 210–213.
10. Попов Г. Русская народно-бытовая медицина. СПб., 1903. Репринт. М., 1991.
11. Байбуриш А. К. Ритуал: между биологическим и социальным // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992.
12. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.
13. Толстая С. М. Время // СМ. С. 123–125.
14. Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994. Т. 1.
15. Агапкина Т. А. Гость // СМ. С. 145–147.
16. Толстая С. М. Судьба // СМ. С. 370–371.
17. Седякова И. А. Орисницы // СМ. С. 290–292.

РОДИЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ НА ДОНУ

Публикация подготовлена по материалам экспедиций Московского государственного университета 1993–1996 гг. (руководитель Т. Б. Дианова). Записи сделаны в Ростове и Ростовской обл. (х. Солонецкий, х. Литвинов Белокалитвенского р-на) и в Волгоградской обл. (г. Чернышков, х. Нижний Гнутов, х. Морской, х. Малый Терновой, х. Тормосин, х. Фирсовка Чернышковского р-на, ст. Нижнечирская Суворовинского р-на).

Дородовой период

До родов женщина, как и другие, и танцует, и на скирду сено бросает. Нельзя беременной женщине дорогу переходить. Ее уважать надо.

Свашковать нельзя беременным. Волосы нельзя обрезать, когда беременная. Ходит беременная, тогда называли «пузатая». Например «Нюрка-пузатая».

Нельзя шить приданое дитю: ни рубашки, нищё. От когда родится, тогда шей — успеешь. Из старья пелёнок, чтоб помягче были, нарежут...

[Пол ребенка определяли так:]

Если живот острый — будет пацан, если тупой, то девочка.

Например, прихожу я к тебе: «Ну-ка, ложись». И вот она ляжет на правую сторону — пацан будет. Если на левую легла, то девчонка.

Теперь вот приходишь к женщине в наши года. Сидишь, разговариваешь, а я тебе и говорю: «Ой, чё у тебя с руками?» Если ладошками вниз смотришь, значит, пацан, если вверх — девчонка.

Узнавать пол ребенка — грех.

Подготовка к родам

Когда собирались рожать, бабушку-повитуху приглашали.

Ну что ж, готовят воду теплую, обязательно пеленки: порватые спальные рубахи нателные, платья, юбки — вот весь этот хлам, старье такое потертое. Готовит все это свекровь (обычно жили в семьях больших). Пришла бабка — начинаются роды.

Вешают люльку и обязательно дитя туда ложат. И подушечку мягкую готовили, перину. Готовили заранее. Называлась не люлька, а зыбка.

Когда начинает рожать, ей волосы в рот засовывают. Они рвутся, когда ребеночек идет.

Сына я рожала особо. Лёжа не рожала. Надёмов не было, потугов-то. Я на коленочки встала, сидя пошти. Я его за один надым родила. Сразу. У дощки 6 надымов было. Бабка мне сказала: «Ты дуйся, дуйся!» А я не могу. Она мене тогда то волоса в рот сунула глубоко, а я «э-э» и надулась. Он и выскокил. Я его увидела и говорю: «Ой, он на Нюрку похож...» Я даже не кричала в родах. Бабка и: «Тьфу-тьфу-тьфу» на меня. Бабка помолилась Богу: «Ну, дай тебе Бог очунеться». Потом она пришла руки размывать на третий день. Крестила сына через неделю. Сеструню крёстной позвала.

Когда ребенок рождается, его в рубашку отца заворачивают, чтоб не болел — обычай. Повитуха стоит рядом и говорит: «Открой врата царские, Иисус Христос».

Это у женщины раскрываются кости. Приняла она ребенка, пуповину завязала, опять скажет: «Закрой царские врата, Господи, войди опять в алтарь». Повитуха руками делает, как будто она закрывает врата.

В потолок — кольцо, за него — полотенец. Женщина берется за полотенец, на колени становится, под колени ей постель подстилается, и она рожает. Оботрут его чистым полотенцем.

У меня мама родила. На коленках стоять возле грядущи — тогда же деревянные койки были, ага... И дитё выпадает... Если когда-нибудь батя там иде-нибудь во дворе, она шумит: «Не уходи, я упаду!» И он придёт и ухналь (гвоздь без шляпки, для подков. — Т. К.)... Не гвоздь, ухналь забивать возле головы (а к чему эти ухнали, я не знаю). Забивают туда, где родился, и головочка лежала б в доски. У мамы же много, 15 детей было. И вот эта места вся в ухналях была.

Пуповина, послед

[А куда послед после родов девали?] Да выкинули, нет, зарыли — грех просто выкинуть, зарыть где-то надо.

Пуповень надобно на ладошку положить и отрезать, так отмеряли. Она сама

потом отпадет. Мать моя ходила, детей повивала и золотники правила.

Пуповину, если мальчишка, коню отдадут, чтоб на коне ездил. А девочку я в больнице рожала, мне медсестра сказала: «Прибереги, когда она будет уже умненькая, дай ей развязать, чтоб была очень умненькая у тебя». Вот ей стало годиков 5—6, я ей дала развязать — она все развязала.

Когда в семье рождался мальчик, ему дарили пулю, ружье, лук. Родился: если не кричит, хлопают его по бокам, он начинает орать. Начинают повивать: пупок завязывают. Пупок завязывали суровой ниткой, *по-кнотовому*.

Повили, послед выбрасывали в такое место, где скотина не ходит, под плетнем в саду все это закапывали. Вымыли этого ребенка, кормила она этого ребенка сразу. Это сейчас через 12 часов, а тогда сразу. К вечеру приходит повитуха (если ночью родила), размывает руки, чистый полотенец и молитва «На муках». Если все нормально, бабка ходит два-три дня, смотрит.

До 18 лет должна быть примечена, как чья пуповина [кусочек пуповины, отрезанный у новорожденного и завязанный *по-кнотовому*]. Она усыхает. Если она сохранится до 18 лет, то он (она) должен весь этот пупок распутать. И будет тогда грамотный и умный.

Очистительный период

Еще от сглаза на лбу у сына хой (сажей) мазали. Если стеснялись, то на затылке крестик делали. Ну и дитя 6 недель тоже не показывали.

Заговор от сглаза

Сначала «Богородицу». «Спаси, Господи, и помилуй раба божьего младенца (какого там, называй) от серого глаза, от белого глаза, от желтого глаза, от полужелтого глаза, от казачьего глаза, от ребячьего глаза, от девичьего глаза, от молодичьего глаза и ото всех разных глаз». Вот этот стишок надо 9 раз читать и наговаривать водичку. Он должен пить эту водичку и умываться ею.

Муж до шести недель к жене не подходит. После шести недель роженица должна сходить в церковь, отбить сорок поклонов, чтоб Господь разрешил ей и дальше заниматься женским делом.

Пока 40 дней не пройдет, муж к ней подходит, но спать не ложится. По Явангелю имя давали. А теперь как придумают.

Лоб дитя слизывают от сглаза. Она вот родит, мама обмоет рожачку, её дитя обмоет, всё... Тогда умоет святой водой рожачку и дитя и говорит: «Ляжи, на люди не показывайся, чтоб тебя поменьше видели».

Повитуха

Мама у меня бабка-повитуха. Усю жизнь! Её и врачи проверили и сказали (тогда на домах родили): ей можно. И мама мне всю жизнь говорила: «учись», сколько жила. Она всю жизнь животы поправляла, и вот у ней если родится, она три дня ходить, рожачке живот поправлять и купает, и все она, она за ей ухаживает. На третий день идёшь, она считается «руки размывать». Купает рожачку, купает дитя, все полы сотрёт, пелёнки постирает, ухаживает. Хотя там мать есть, она как обязана это делать, повитуха.

Вот на третий день она идёшь, всё делать. Вот приходит, её кантуют (одаривают — Т.К.): то на юбку принесёт, то на платё и пьяную ее привести.

Она принимала роды и на 3-й день благословляла. Три дня жила и руки размывала роженице, а то она ни пить не может, ни ходить в другие комнаты. Тогда не повитуха, «бабчили» — бабка.

Потом повитуха должна отмыться от пуповины, помолиться.

Руки размывают на третий день. Бабушке конхвет, сушек дадут.

Три дня бабка сама ходить купать, она никому не доверяет. Там, где мать, туда ходить. Матери три дня не даёт вставать. И живот правит. Золотник же ходить, дитя ищешь... по животу. Когда выйдет дитё, он связанный с маткой, золотник этот. И вот она устанавливает его на место. Он должен у пупка быть этот золотник.

Золотник, он уходит куда сюда, кому душишь [показывает под сердце], кому унз. От она правила у мене, свекровья: туго платочком перевязать, руками править сначала. Я в родах сбивала золотник, она мне поправляла. Махоткой правят его, когда тяжёлое поднимаешь.

Калач несут бабке-повитухе на бабушкин день. Под Рождество бабушкин день, Салмонеи день. Она ж повивала Иисуса Христа. И на этот день такой бабке несут калач. Тогда калачи здоровые пекли. Несут на кофту, а нет — шальку, подарок.

Погружение и крестины

[Староверы] ребенка погружали: брали новое корыто, непитую воду, новое одеяние. Ребенка осторожно погружают,

только носик остается. Потом крестом (в домах у многих есть железные кресты такие). В церковь можно не ехать, но миром могут помазать только в храме, значит надо ехать. И погружают в этот день. Вот у старовер не в церкви, а так крестят. И бабка-повитуха крестит. Тогда меры были, и в мере крестят. Мериу становють, свечи, мама всё знала, она, мама, крестить. Она его погрузила, он как хрещеный дитё, а это после: хочешь в церковь, хочешь — не веши.

...И скажешь: «Во имя Отца и Сына и Святого Духа, ныне и присно и во веки веков. Аминь». И в воду — бултых. Так три раза скажешь и три раза окунёшь в воду — погруженное дитя. И я, грешница, погружала и сейчас погружаю. Хрестить негде ж.

На третий день крестят — везут в церковь.

Крестным был, кого желаешь. Жениться крестным нельзя. И родственники не могут быть, например, брат с сестрой.

Крестными брали родных, по старой вере нельзя никак было чужих брать. Крестили, когда на шестые, когда на десятые сутки. В день крестин подарки дарили.

Собирали событие на крестинах. И крестить могли через день, через два, чем быстрее, тем лучше — церковь рядом. Идут, называют куму, кума. Кумом могли любые: сестра, брат, сосед, друзья хорошие. Ни в коем случае парень с девушкой, если они дружат. Кумовья приходят, забирают ребенка и несут в церковь без матери. Матери еще не положено в церковь.

Как ребенка покрестят, кум с кумой приходят, говорят имя, какое назовут. Выходят к гостям, тут говорят, как называли, и собирается гулянка. Кормят первым делом кума с кумой, потом всех родственников. А роженица уходит, чтоб ее никто не видел, она только ребенка посмотрит и все. А эти гуляют всю ночь. Угощение... кур режут, гусей режут, овцу (барана) и гуляют. Компот готовят из сушеных груш, яблок — *взвар* называется. Кислое молоко наводили, *ирьян* называется.

Роженица повитухе дарила платок хороший, обязательно материю на платье. Это после крестин.

Когда ребенка крестят, волосы заворачивают в кусочек воска и бросают в купель. Если утонул, то ребенок долго жить не будет. Тогда ведь часто дети умирали.

Публикация Т.В. КУЗЬМУК
(Москва)

ПОВИВАЛЬНАЯ БАБКА в обрядах Судогодского района Владимирской области

Социальные изменения так или иначе оказывают активное влияние на функционирование обрядов, и прежде всего на родильный, который наряду с институтом повивальных бабок уходит в прошлое. Однако и сейчас в экспедициях удается записать материалы, связанные с родинами.

С 1994 г. Государственный республиканский центр русского фольклора проводит экспедиции в Судогодский р-н Владимирской обл. Собранные материалы свидетельствуют о некогда разветвленном институте домашней помощи роженицам. Роль повивальной бабки в жизни здешней сельской общины была достаточно высока. Повитуха принимала активное участие не только в родильном, но и в других обрядах жизненного цикла.

Хотя функции повивальных бабок и представлены в материалах Судогодского р-на в относительной сохранности, нельзя не отметить отсутствия обрядов с «сорочкой», обряда имянаречения, приемов правки роженицы и т.д., о существовании которых свидетельствуют архивные материалы.

Для публикации отобраны тексты из архива ГРЦРФ, записанные в 1994—1997 гг.

Повитуха на свадьбе

1. Вот когда свадьба бывает, молодым, когда после церкви домой едут, выносят молоко с брусничкой, чтоб, значит, дети белые и румяные были. Сейчас мать жениха выпосит или кресна, а правильно, у тех кто знает, повитуха. Она их молоком поит.

Пожелания к полу ребенка

2. Если ты все хочешь мальчика, а у тебя одни девки, то попроси повивальную, и она благословит тебе горбушку. Беру горбушку, читаю «Богородицу» и даю. Ешь горбушки каждый день — мальчика родишь, это верно.

3. Вот если у тебя девки только родятся, а ты парничка хочешь, то повитуха тебе посоветует. Это все знают, но если она не благословит, то не действует. Вот, скажет, чтоб ты слева от мужа ложилась, он, значит, чтоб справа был, тогда мальчик будет.

Определение пола ребенка

4. У меня мама повитушкой была. И ее мама. Повитухой можно только, когда родишь, стать. Вот сколько не обучай, не приглядывай, а пока сама не сродишь, повитухой тебе не быть. Меня мама водить с мальства начала. Я старшая в семье, вот мне и быть повитухой. И мама, и бабушка старшая. Вот они меня и водили. Повитуха, она все делает. И гадает, кто родится — примет множество всяких. Их почитай все знают, а вот только повитухе и верят. Про остальных-то скажут: «Брехня», а повитухе верят, она всегда правду скажет. Вот если хочешь знать, кто у тебя будет, то по-

витуху зови. Вот я посмотрю на тебя, коль у тебя брюхо колом, ну острый живот — будет мальчик, а если круглый, ровненький — девочка.

5. Повитуха еще и пощупает живот. Если ущупат, что младеня в правом боку шевелится, то это мальчик, а в левом девочка.

6. Дома рожали, никуда не ездили. И сейчас тоже бывает не ездят. Повитуха у нас — чиста акушерка, придет, все осмолит. Она еще до родов приходила. Вот как все видят, что баба беременна, так повитуха и приходит. Она гадает, кто будет: парничок или девченок. Подойдет к бабе и посмотрит — если волос сади в косицу вьетса, то девочка будет, а если ровненько ляжет, то мальчик.

Облик ребенка

7. Вот, чтоб ребеночек чистеньким был, хорошеньким, пока баба брюхата, повитуха к ней придет, молитву прочтает, чтоб та, значит, подмела, чисто-чисто, чтоб сора совсем не было, чтоб и младеня чистым был. А если она не благословит, то и вовсе не помочь может, может и нечистеньким родиться.

8. Вот хочишь, чтоб детишки хороши были. Так повитухе поклонись, она тебе капусту будет давать. Капуста белая, и детки белыми будут. Светленькими как капуста. А если сама есть будешь — не поможет. Повитуха благословит капусту должна.

9. Вот если хочешь, чтоб детки беленькими были, скажи повитухе, и она будет тебе молочко с благословением приносить. Вот и у тебя есть, а она свое принесет, намоленное, и детки беленькими будут.

Характер ребенка

10. Вот моя бабушка, если видела, что баба много спит, то ходила ее будить, много спать не давала. По несколько раз на дню ходила. Если беременна спит долго, то дети ленивы будут.

Жизнь младенца по «причудам» матери

11. У беременной свои причуды, ей отказывать нельзя, это душа младенца просит.

12. Бабка, как только все увидит, что беременна, приходила гадать, кто будет — мальчик или девочка. Еще замечала причуды брюхатой бабы. Коль ее на рыбу свежую потянуло, так младеня мертвым родится.

Приход повитухи в дом

13. Вот меня мать учила, она повитуха была. Что вот когда рожают, повитуха в дом должна войти и крикнуть:

- Отворяйте, отворяйте!
- Отворили, отворили!
- Идите, идите!
- Пришли, пришли!

14. Когда баба рожает, то повитуха говорит:

— Отпирайте, отпирайте! Проезжайте, проезжайте!

Чтоб скорее начались схватки устойчивы, так говорят.

Облегчение при родах

15. Детей дома рожали. Бабки помогали. Бабки говорили, чтоб легко родить, волосы надо расчесывать, они расчесывали, чтоб узелочка не было, чтоб легко пошел. Когда рожает тяжело, то баба у печки загнушку открывала. А еще ящики вывертывала, все выдвигала. Главное, чтоб ничего на замках закрыто не было.

16. Вот если тяжело баба рожала, то повитуха все в доме открывала двери, ящики, все в доме она открывала: сундуки, ворота, чтоб легче рожать. Заставляла мужа все узлы развязывать, ремни снять, чтоб ребенок не путался.

17. Если роды легкие, то нужно тесто замесить, лучше ржаное, но можно и пшеничное. Вот месить его и говорить: «Я тебя, тесто, мешу-творю один час со минутой, так вот и раба Божьей Марье мучица один часок со минутой. Аминь!»

18. Если роды шибко тяжелые, то надо взять воду в горшок. Вот если возьму воду, то начинаю ее лить в другой и говорю: «Как Дева Мария родила сына, Иисуса Христа без боли, без стона, что не один человек не слышал, так бы и раба Божьей Варваре родить дите не становши, не болевши и от людей не слышно. Аминь».

19. Вот если баба родит тяжело, то баба говорит: «Стану я раба Божия благословясь и пойду из избы дверьми, из двора воротами. Выйду я в чисто поле, помолось-поклонюсь на восточную сторону. На восточной стороне море-киан горючее, на море-киане бел-горюч камень Латырь. На том бел-горюч камне Латыре сидит Мать Пресвятая Богородица. У ей на поясе шелковом золоты ключи. Помолось-поклонюсь Матери Пресвятой Богородице: «Мать Пресвятая Богородица, сойди с бел-горюч камня Латыря, возьми с шелкова пояса златы ключи, отомкни-отвори у рабы Божьей Клавдии ворота телесны, выпусти младенца на Божью волю. Аминь!» Повитуха говорила это и бабу по три ложки поила три раза водой чистотельной. Вот частотел взваришь и поишь. Ране и я поила, да уж в деревне пить старух осталось, деда ни у одной нет — отколь родить. А мама моя почитай все деревню приняла, всех погодков моих.

20. Если очень долго и тяжело рождает, то надо открыть все, и овиш тоже. Муж ее по избе водит, а баба на реку идет со своей шклянкой. Девять раз воду надо набрать. Наберешь и выльешь, а как десятый черпаш — говоришь: «Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа! Дева Мария, Пресвятая Бо-

городица, сними с пояса златы ключи, отвори гору каменну, выпусти голову костяну. Аминь!» Потом принесешь воду в дом и поишь родильницу.

21. Вот если ребеночек в брюхе не так лег, пожками идет. Я вот беру воду из нового ведра, из которого никто не пил, и пою ей бабу. Пою и говорю: «Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа. Во имя Пречистой Богородицы. Матушка Богородица, отвори гору каменну, пропусти голову костяну. Замкни, Господи, мои слова замком железным, ключом золоченым. Аминь!»

Пуповина и детское место

22. Я сама двоих родила. Бабушка-повитуха, соседка помогала. Пуповину ножницами обрезала, а мама рассказывала, что у парничка на тополе ножом рубили, чтоб, значит, работник был. А девочкам до сих дней повитуха на стане рубит. Берет челн от стану и рубит на ем ножницами. Детское место повитуха мыла, оборачивала в тряпочку и зарывала. У нас в подполе зарывала, где никто не ходит. Ребеночка мыла сразу и правила, ручки расправляла, ножки и пеленала крепко и под образа. Потом только в зыбку ложила.

23. Женщины дома рожали. Бабка у нас была повитуха. Она помогала родить. Она младенчику пуповинку-то обрезала, вот если девочка — то на часалке, а мальчику на тополе. Детское место в красном угле закапывала, с той стороны дома, где красный угол.

24. Вот если младеня не дышоть вовсе, меня мать научила, а ее бабка, все мы так делали тоже. Берешь младеню и три раза меж ног матери проносишь сверху вниз. Носишь так и говоришь: «Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа! Пресвятая Богородица, пособи-помоги мне, отыщи-разыши золотник. Золотник-золотник мой, отыщи-разыши свое дорогое место. Стань на него, чтоб у рабы Божьей Клавдии чадо и сносилось, и спородилось, и от болесни отговорилось». А как скажешь, надо его подкидывать и приговаривать: «Жив, младеня! Жив, младеня!»

«Править» младенца

25. Обмоют новорожденного, правят его всего. Ножки расправят, ручки. Потом берешь на руку, чтоб как будто висел, но голову поддерживаешь и баешь: «Спи по дням, расти по часам, то твое дело, то твоя работа, то твоя кручина, то твоя забота. Расправлен уж — уродец не будешь». А потом за нос потянешь и скажешь: «Не будь курнос и спи крепко!»

Если младенец слабый

26. Если младенец слабый был, то если парничок он, то бабка его через отцовы штаны протаскивает, а девочку — через юбку. А после водой крешенской сливали, и воду эту — на печь, чтоб рос лучше.

«Обмывать» младенца

27. Вот у нас в деревне бабушка была, она родить помогала. Придет, примет ребенка и берет святую воду, и ребенка в

воду погрузит. Так и говорили — «в воду погрузила». Она грузила и говорила: «Святая водица, возьми с младеня все порчи, уроки, болесни... Защити его от родимца, лихорадки, золотухи, урока, колдуна, колдунцы и простоволосой девицы. Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа! Аминь!»

Приметы о будущей жизни

28. Вот меня мама учила — если младенец сразу заплакал, то долго жить будет.

29. Если у ребенка много родинков, то это к счастью и богатству.

Повитуха и молодая мать

30. После родов шесть недель нельзя бабу одну оставлять. Повитуха при ней всегда. Смотрит за ней. Вот у нас в деревне одна после родов пошла на двор, после родов-то, а ее затащил под сарай, почитай всю ночь искали. Она говорит, что старик седой, борода во — лохматая такая. Дворовый, он нечистых не любит, а после родов она нечистая.

31. Вот когда ребеночка покрестят, бабка все равно ходила. За матерью ведь присмотр нужен. Ее до шести недель одну оставлять нельзя. Ей много чего делать нельзя — пустая работа. Хлеб ставить нельзя — или не поднимется, или не пропечется, или сгорит. Повитуха ставит вместо нее. Корову доить нельзя — у коровы молоко убудет, а то и вовсе корова сохнет. Бабка доит. Бабу вообще одну оставлять нельзя. Нечистый унесет. Вот шесть недель пройдет, в церкви молитву возьмет, тогда можно.

Повитуха на крестинах

32. Когда ребятишек крестят, то повитуха тут в церкви. Волоски обрезанные в купель кидают, а если волосы утонут, то ребеночек жить не будет. Эта примета верная, и повитуха все видит. Вот у моей сестры мальчик родился. Было ему четырнадцать лет, он в день своего рождения сгорел. Повез отцу на лошади бензин и, видно, прикуривал, сгорел. А ведь когда поп его волосики в купель бросил, тут же повитуха сказала, что этот мальчик жить не будет.

33. Вот повитуха знающая была. В церковь всегда ходила — смотрела, как кресны отвечают священнику. Вот и мы вроде смотрим, а она придет и скажет: «Ладно отвечали, не будет дите заикаться». А если запинется крестный, мы и не заметим, а она заметит и скажет: «Неладно, заикаться будет». Нельзя крестным запинаться — младеня заикой будет.

34. После крестин повитуха делает «сброд». Этим кормят отца ребенка. Сброд — это хлебные корки, квас, хрен, каша и много соли. Вот этим повитуха кормит и говорит: «Как раба Божия маялась, так и ты помайся!»

Подарки повитухе

35. Вот ты спрашиваешь, что повитухе давали. Денег она не брала, а только платки. Платками ее одаривали. Нельзя ей денег брать. У нее дар. Ведь не всякая повитухой будет. Это от дочери к матери. Вот от матери к старшей дочери, ее с малолет-

ства мать с собой водит и учит всему. А повитухой стать она может, только когда сама родит, вот будет ребенок — сама станет повитухой, а так нет.

Отлучение ребенка от груди

36. Если ребеночек долго грудь не бросает, то мама моя так делала. Вечером сажала его на колени (специально приходила к тому, которого приняла, звали даже ее), брала в руки полено и говорила: «Как дерево не тоскует без леса, так чтоб и раб Божий Феденька не тосковал бы о грудях. Аминь!»

Первые шаги ребенка

37. У меня мать повитуха была. Меня учила. Когда мой сын пошел, она взяла ножик и, когда он шаг сделал, она ему между ножек раз-раз и крестик сделала. Чтob он не боялся. И говорит: «Рублю-зарубаю пути у раба божьего Мишеньки! Во имя Пресвятой Богородицы! Аминь!» Три раза так делала. Чтob он не падал.

Первая стрижка ребенка

38. Вот бабку позовут ребеночка постричь, до года-то не стригут, чтоб язык не застричь. Вот зовут повитуху. Она его пострижет, волосы родителям даст, а сама его мыть начнет. В корыто опускает и говорит: «Господи! Сохрани и помилуй раба твоего!» А потом окачивает. Сначала: «С гуся вода, с младенца худоба». А после: «Окачишь! Окачишь! Вымойши! Уйди, Окачишь, во имя Отца, и Сына, и Святого Духа!» Чтob, значит, вся нечесь ушла.

Лечение младенца

Крик

39. Моя мама младеней от крика лечила. Вот его примет, а после ж ходит, мать шесть недель одну оставить нельзя, ходит и смотрит за матерью и за младеней. Если дите кричит шибко, она его в подол брала и шла в курятник. Там вставала и молилась на вечер (на заход солнца. — В.Д.), и говорила: «Заря Крикса, возьми свой крик! Унеси, Крикса, крик на море-киян. На море, на кияне, на острове Буяне люди не ходят, звери не рыщут, птицы не летают, гады не ползуют. Там, Крикса, и оставь крик. Аминь! Аминь! Язык на замке, замок на небе, ключ в море. Аминь!»

40. В зыбку, чтоб не кричал, осинову кору клали или камушок. Вот камушок повивуха в зыбку ложит и говорит: «Как этот камень лежит не шелохнется, так чтоб и раб Божий Митенька лежал и спал, не знал ни крика, ни гомона. Аминь!»

Грыжа

41. Вообще, грыжу любой может заговаривать, и ты, и я, мать каждая может. Бабушки особые есть — оне грыжу заговаривают. Но самое правильное, когда грыжу повитуха заговорит. Это дело верное. Вот моим повитуха, бабушка Марфуша, так заговаривала: ребеночка сразу брала и к печке ставила, прислоняла вроде, как стоит, и над головкой его чергу делала. А черту делает и скажет: «Грыжа, грыжа, я тебя гры-

зу-загрызаю». И наклоняется над ребенком — грызет. И так три раза скажет. И когда ребенок перерастет черту эту, ту, что на печке сделала, грыжа и проходила.

Щекотун

42. На плечах у младенчика бывают черные волоски. Тогда повитуху зовешь. И она эти волоски, что ему спать мешают, выводит. Горячим хлебом выкатывает. По солнышку катает, слева направо. Молитву читает.

43. Вот если ребеночку на плечиках волосики спать мешают, зовут повитуху, и она берет ржаной хлеб, чтоб теплый, и шарик из него по спине катает. Катает и говорит: «Волос! Волос! Выйди на ржаной колос с раба Божьего Вовочки. Аминь!»

Уроки

44. Конечно, многие уроки лечат. И сама можешь умыть с угольков, а только лучше, чтоб повитуха сделала. Возьмет она угольки из печки, три уголька возьмет и опустит их в очередь в святую воду, в полунощную, ту, которую из трех колодезь в Крещение берут. Вот опускает угольки в эту воду и говорит: «От мужчины, от женщины, от девицы». Какой уголек зашипит, значит, тот и сглазил. Потом умоет ребеночка этой водой и через скобу (дверную ручку. — В.Д.) выльет.

Лечение повитухой прочих болезней

45. Бабка не только родить помогала. Она по всем женским и мужским болезням помощь оказывала, чтоб дитев родить могли. Вот ежели у тебя мужик вдруг ослабел, совсем перестал к тебе ходить, то тетка моя, повитуха она была у нас тут, вот что делала. Она мужика в баню посылала, отпаривался он там, а когда он расслабнет совсем, давала ему настой из калгана. Ну, в квас добавляла или в чай. Она, когда настой делала, то говорила: «На море-кияне, на острове Буяне стоит дуб железен. На том дубу железне сто веток и одна мала веточка. Они ни от ветра не шелохнутся, ни от дождя не гнутся. Так чтоб у раба Божьего Ивана на рабу божью Полину, на всяку девицу ль, молодичу ль, девуку ль, бабу ль сто жил и едина жила не гнулись и не ломались. Аминь!» Так моя тетка меня учила. Она у нас повитуха была, все знала, а у меня дитев нет — так нет дару-то. Но чему учила, помню-то.

46. К повитухам и с другим обращались. Не к знахаркам, не к колдуньям, а к повитухам. Вот если тебе мужик опостылел, ну надоед вовсе, али другой у тебя есть, а на этого бестолкового и сил нет, а он домогатца и усе лезит на верх-то, к бабке пойдешь и поплачешься. Вот моя бабка, уж приняла у меня четверих, так сделала. Велела мне, когда мой-то заснет, взять волос оттоль, по меж ног, и ей принести. Она его сожгла и сказала: «На море, на кияне стоит дуб широколист, а под дубом широколистом стоит ракитов куст. Этот куст от ветра гнется, от дождя ломатца, прямен не стоит, по земле стелитца. Так чтоб

и у раба Божьего Ивана важна жила не стояла, чтоб весь век болела — горела, ни днем чтоб покоя не было, ни ночью роздыху. Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа! Аминь!» И мне велела три раза так сделать, вот я и выучила. У моей бабки дочерев-то не было, а я старшая внучка — меня и учила.

47. Повитуха она не только родить, но и не родить помогала, чтоб не погибнуть. Сейчас аборт, а тогда нельзя было. Если уж совсем не хочешь дите, ну уж не боле сил родить, или ты девка и стыд, так надо, ежели зима, босиком по снегу ходить, а после выпить «неродиху». А еще «медвежья лапа» помогает. Если лето, то прыгни в сено повыше, и дите выйдет.

Повитуха и похоронный обряд

48. Вот если у тебя ребенок помер, а еще сороковины не было, ну, сорок дней не прошло, а с мужем сошлась, а потом корову пошла доить, так у коровы молоко пропадет, а то и вымя раздуется, доиться больше не даст. Надо, чтоб повитуха над тобой «Богородицу» прочитала.

49. Вот если жена померла, а муж остался. Молодой еще мужик. Женится и дети будут. На похороны повитуху зовут, чтобы посмотрела, нет ли на покойнице каких узлов, а то у следующей жены роды тяжки будут.

Исполнители

1. № 1, 9. Шишова Антонина Михайловна, 1929 г.р., д. Непейцыно (1996).
2. № 2, 4, 7, 10, 11, 47, 48, 49. Феофанова Зинаида Сергеевна, 1920 г.р., д. Бережки (1997).
3. № 3, 5, 6, 37. Безбородова Мария Федоровна, 1930 г.р., д. Карево (1996).
4. № 13, 17, 20, 28, 29, 34, 43. Ионова Евдокия Дмитриевна, 1931 г.р., с. Муромцево (1997).
5. № 8. Гарина Любовь Ивановна, 1941 г.р., д. Непейцыно (1996).
6. № 12. Марова Нина Алексеевна, 1933 г.р., д. Шипилово (1996).
7. № 14, 18, 21, 30. Банина Анастасия Егоровна, 1913 г.р., д. Бережки (1997).
8. № 15, 40, 42. Калмыкова Прасковья Леонтьевна, 1914 г.р., с. Карташово (1996).
9. № 16, 38. Лукьянова Зинаида Ивановна, 1921 г.р., д. Слащево (1994).
10. № 19, 24, 25, 36, 39. Маркова Евдокия Семеновна, 1921 г.р., д. Карпово (1994).
11. № 2, 41. Харитоновна Александра Васильевна, 1937 г.р., д. Непейцыно (1996).
12. № 23, 26. Грачева Вера Кузьминична, 1921 г.р., д. Карпово (1994).
13. № 31. Буланова Мария Ивановна, 1927 г.р., д. Шипилово (1996).
14. № 27, 32. Золкина Евгения Дмитриевна, 1922 г.р., д. Шипилово (1996).
15. № 33, 44. Баркова Александра Александровна, 1927 г.р., д. Карпово (1996).
16. № 35. Фролова Анна Васильевна, 1917 г.р., д. Непейцыно (1996).
17. № 45. Гуляева Лидия Васильевна, 1924 г.р., д. Аксеново (1994).
18. № 46. Светлова Татьяна Михайловна, 1919 г.р., д. Аксеново (1994).

Предисловие и подготовка текстов
В.Е. ДОБРОВОЛЬСКОЙ (Москва)

— Д.А. БАРАНОВ — «СТОИТ ГОРОД НЕ НА ЗЕМЛЕ, НЕ НА ВОДЕ» К мифологии колыбели

Детская колыбель как первый дом человека занимает существенное место в мифопоэтических представлениях, аккумулируя в себе множество связей, идей и действий ритуально-мифологического характера.

Прежде чем перейти к рассмотрению мифологии русской колыбели, кратко охарактеризуем наиболее распространенные ее виды, так как конструктивные особенности имеют самое непосредственное отношение к «мифологическому досью» вещи.

В русской традиции можно выделить четыре наиболее часто встречающихся вида колыбелей. Первый — колыбель, состоящая из деревянной рамы, обтянутой холстом. По углам ввинчивались железные кольца, в которые продевались веревки для подвешивания. Такая конструкция была распространена в основном в центральных и южных губерниях России, а также в Сибири. Повсеместно встречались колыбели в виде суживающегося книзу деревянного ящика с дном, образованным двумя поперечными перекаладинами. Для подвешивания к стенкам крепились ивовые дужки — лучки. Третий вид — колыбель в форме овального или прямоугольного лубяного короба. К стенкам привязывались две дужки, либо на одном конце дужка, на другом — веревка. Дно короба изготавливалось из двух поперечных перекаладин или сплеталось из пеньковой веревки или лыка напоподобие сетки. Четвертый вид колыбели напоминал корзинку, сплетенную из дражки — преимущественно на Русском Севере, или из лозы, лыка, соломы в других губерниях.

Обращает на себя внимание конструктивная особенность, общая для всех видов колыбели и определяющая ее локальные характеристики, оторванность от низа. Даже когда зыбку с младенцем брали с собой в поле или в лес, она подвешивалась: в южных районах на треноге, на Севере — на дерево (ср.: «Детей на березе растить» — брать детей в поле, подвешивая люльки на березах¹).

Мотив подвешивания в завуалированной форме обнаруживается и на языковом материале. Так, обозначения колыбели имеют единую семантическую мотивировку, в основе которой лежит идея качания, колыхания, зыбления: *байка, зыбель, зыбка, колыбай, колышка, качка*. Иногда это многообразие терминов отражает не только пространственную вариативность, но обнаруживает и дифференциацию колыбелей по конструкции в пределах одной локальной традиции и даже отражает возрастной аспект. Например, в Вятской губ. *колыбель* — это лубяной ящик, *зыбка* — обшитая холстом рама; в Орловской губ. *колыбель* — пятацы с холстом, *люлька* — сплетенная из хвороста корзина; в Поволжье и на Урале *колыбель* — для новорожденного, *зыбка* — для подросшего грудного младенца².

Колыбель крепилась к шесту — *очапу, зы-*

ДМИТРИЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ БАРАНОВ;
Российский этнографический музей (Санкт-Петербург)



Фрагмент экспозиции выставки «Спи здоровь, вставай веселъ» в РЭМ (декабрь 1997 г. — февраль 1998 г.). На переднем плане — деревянная зыбка из Тотемского у. Вологодской губ. (конец XIX в., инв. № 1593—42). На заднем плане справа — зыбка из Сольвычегодского у. Вологодской губ. (конец XIX в., инв. № 745—28).

галке, качулке, лучку, который одним концом упирался или врубался в стену избы, а другим проходил через железное кольцо, ввернутое в матицу, или через петлю веревки. Привязанная к шести веревка спускалась почти до пола и заканчивалась петлей, в которую мать продевала ногу для качания: «А темную ж ты нощку не усыпала, / С колыбелюшки ножки не уймала»³.

При изготовлении очапа предпочтение отдавалось определенным породам деревьев, причем этот выбор опирался на мифопоэтические мотивировки: «Нельзя очап делать из березы — <ребенок> не будет спать»; «Очап для люльки должно выбирать не березовый, а еловый, чтобы ребенок крепко спал»; или, наоборот, нельзя делать из ели, иначе ребенок «покроется коростой»⁴. Это особенно показательно на фоне почти полного отсутствия подобных предписаний в отношении материала для изготовления колыбели — самым распространенным деревом была осина или сосна, или же короб гнулся из луба липы.

Как и в других переходных ритуалах, в родинной обрядности одним из определяющих является мотив пути — как для матери, так и для новорожденного. На «предметном» уровне очап выполняет функцию дороги, по которой младенец приходит в мир людей. Так, в Новгородской губ., если не желали больше иметь детей, с шеста не снимали кору и не обрубали сучки: «По гладкому как по маслу, так и полезут дети»⁵. По числу сучков на очапе гадали о количестве будущих детей. Для обеспечения деторождения в Ярославской губ. очап вырубался в густом лесу. Если предшествующие дети умирали, в Вятском крае

хозяин семьи вырубал еловый шест так, чтобы он не упал на землю и даже ее не касался. Дорожная тема получила развитие и в колыбельных песнях, где обыгрывается мотив прихода «из-за моря»

по очапу различных мифологических персонажей.

Мотив приподнятости зыбки над полом, устремленности вверх постоянно встречается в фольклорных текстах, например, почти клишированное в колыбельных песнях: «...Люлька на высоком столбу, на точеном брусу»⁶; в свадебной поэзии: «Ой на горе, горе, горе, / На той на высокой красоте / Висит колыбель золота»⁷. На причины подобного расположения колыбели проливает свет этнографический материал, говорящий о наличии устойчивых негативных коннотаций, связанных с низом. Повсеместно был распространен обычай помещать под зыбку нож, топор, полено, веник, «чтобы нечистая сила не подменила» (в таком контексте эти предметы выступают как преграды на пути в иной мир). Особенно показательна традиция ставить колыбель с умирающим младенцем на пол: «Если умирающий младенец, то зыбку ставят под иконы, так как в висающей зыбке умирать тяжело»; «Когда умирает ребенок, его нужно вынуть из люльки, а то на весу он долго не может умереть и будет мучаться»⁸. У украинцев «обмершее дитя не кладут на землю, бо в землю пиде»⁹.

Приведенные свидетельства указывают на поляризацию смыслов верха и низа, ведущую к созданию такого аксиологического пространства, которое остается актуальным на протяжении всего жизненного пути человека. То же относится к гаданию о судьбе новорожденного по ориентации его тела (частей тела): если лицом вверх родился — будет жить, если язык во сне держит книзу — умрет, уши «торчком» — долговечный; к обращению с плацентой: если закопать пуповиной вниз — детей больше не будет. Особенно показательно акцентирование движения вверх на крестинах: поднимание новорожденного и подарков, подпрыгивание, подбрасывание и т.п.

Отмеченность в родинном обряде верха и низа указывает на значимость движения по вертикальной оси, которое приобретает дополнительный смысл. Речь идет об использовании терминов, обозначающих вертикальное движение, для описания возрастных процессов: *нижать* 'стареть', *наверху* 'быть в живых', *подняться на свет жить* 'достигнуть зрелости'.

Качание колыбели производилось вертикально, вверх-вниз. Эта особенность имеет, по мень-



Колыбель. Пензенская губ., конец XIX в. (РЭМ, инв. № Д—2168).

шей мере, два важных следствия для формирования семантики качания. Первое — амбивалентность качания. На одном семантическом полюсе сосредоточены положительные значения движения. Повсеместно распространено представление об обязательности почти непрерывного качания колыбели, чтобы «ребенок успокоился». Иногда качание по вертикальной оси наделялось исцеляющей силой: «Если ребенок обмерший, то его <...> качают: поднимают вверх и вниз опускают»¹⁰. На другом полюсе расположены отрицательные значения, которые наиболее эксплицитно выражены в представлениях о качании как атрибуте мифологических персонажей: «Леший любит блуждать по лесу, вешаться как на уровне лексики, ср. *зыбочник* 'водяной', 'леший', но и 'ребенок в колыбели', так и в мифопоэтических представлениях: «Дети лесовых лежат голенькие, в люльках, привешенных к ветвям ели или сосны»; «Другие более определенно проясняют, что в порожнюю люльку домовая кладет своих детей, а то и сам нечистый качается»¹².

Настороженность, которую вызывает качание зыбки, дала импульс к сложению набора правил, регламентирующих обращение с ней. Большая их часть связана с запретом качать пустую колыбель, что обнаруживает заметное «смещение» семантики качания в сторону отрицательных значений в результате присвоения признака «пустой», также обладающего негативным смыслом. Качание пустой колыбели могло иметь разнообразные последствия: рождение нового ребенка, бессонницу, головную боль, смерть младенца, проникновение в зыбку нечисти и т.д.

Второе важное следствие двунаправленности движения по вертикали — это ситуация неопределенности, «подвешенности», отсутствия твердой опоры. В этом контексте особенно показательна загадка, в которой локус зыбки неясен и обозначается через «негативное» описание: «Стоит город не на земле, не на воде, в том городе нем воевода»¹³. Промежуточность расположения колыбели является яркой иллюстрацией, предметным свидетельством известной двойственности,

неустойчивости положения новорожденного. Эта особенность подтверждается и тем, что в русской культуре широко распространен обычай опускать больного ребенка на землю с целью прояснить его ближайшее будущее: если суждено умереть, то умрет именно в этот день, если нет — будет жить.

Возвращаясь к локативной характеристике колыбели, отметим еще один важный признак — срединность, центральность ее расположения в доме. Очаг с зыбкой крепился, как правило, к матице, являющейся топографическим центром избы. При этом мотив центра прослеживается и в семиотическом плане: речь идет об интерпретации матицы как мирового дерева — одного из универсальных символов центра Вселенной, связывающего различные сферы мироздания.

Продолжение темы «колыбель — центр» обнаруживает и фольклорный материал, причем как эксплицитно (загадки: «Сярьте хаты сала висит»; «Сяред хаты трибухи висят»¹⁴), так и завуалированно — в колыбельных и свадебных песнях колыбель помещается «на высокой горе», «на высоко столбу», которые являются образами центра. Обращает на себя внимание высокая частотность использования в фольклорных текстах глагола «стоять» по отношению к колыбели (это тем более показательно на фоне реального подвешивания), что свидетельствует об известном изоморфизме стояния и висения.

Отмеченность колыбели как первого дома ребенка требовала соблюдения многочисленных предосторожностей в обращении с ней. В течение первого года жизни младенца клали в зыбку благословясь, чтобы «черт не подменил». Чтобы уберечь ребенка от зыбочника, полуденника, полуночиды, в колыбель клали нож, ножницы, щетку, свиной хрящ, обмотанную куделью лучину. На стенках вырезали или рисовали смолой один-два креста или прикрепляли иконку, над колыбелью вешали колокольчики и ложку. Некоторые свидетельства позволяют видеть в колыбели некое подобие материнской утробы: традиция туго пеленать младенца в течение девяти месяцев, держать его в темноте и не показывать посторонним, а также делать полог для зыбки из материнского сарафана. Особенно показательно название пеленки в виде полотна с отверстием в середине для головы — *перематка*, которая являлась своего



Креслице детское с изображением кота в колыбели. Приобретено В.П. Шнейдер для этнографического отдела Русского музея (ныне — Российский этнографический музей) в 1909 г. в Семеновском у. Нижегородской губ. (конец XIX в., инв. № 2442—26)

рода культурным эквивалентом женской матки. Выполнение всех этих правил призвано было создать подобие женского лона и тем самым смягчить переход ребенка из утробного пространства в культурное.

Ребенка держали в колыбели 1—2 года, и расставание с ней совпадало, как правило, с прекращением кормления грудью и с освоением младенцем стояния и ходьбы. Сам термин «стоять» помимо своего прямого значения обладал еще и сверхэмпирическим смыслом: *стоять* — *жить*. Про бездетных говорили: «У них дети не стоят».

Отнятие от груди и расставание с колыбелью символизируют разрыв связей между ребенком и матерью; теперь его сажают за общий стол, все больше внимания ему уделяет отец, а мать уже готовится к новым родам, о чем свидетельствует примета: «Как кормишь титькой ребенка, то не скоро заброхатишь»¹⁵.

Примечания

¹ Фразеологический словарь русских говоров Сибири. Новосибирск, 1983. С. 168.

² Архив Российского этнографического музея (далее — АРЭМ). Ф. 7. Оп. 1. Д. 440. Л. 81. Вятская губ.; Словарь русских народных говоров (далее — СРНГ). 1978. Вып. 14. С. 205; 1976. Вып. 12. С. 30.

³ СРНГ. 1978. Вып. 14. С. 217.

⁴ АРЭМ. Д. 1752. Л. 22. Ярославская губ.; Там же. Д. 1768. Л. 2. Ярославская губ.; Русские. М., 1997. С. 514.

⁵ АРЭМ. Д. 840. Л. 17. Новгородская губ.

⁶ Успенский Д.И. Родины и крестины в Тульской губернии // Этнографическое обозрение. 1895. Вып. 4. С. 88.

⁷ Бутев Е. Станица Бороздинская, Терской области Кизлярского округа // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1889. Вып. 7. С. 56.

⁸ АРЭМ. Д. 162. Л. 21. Вологодская губ.; Там же. Д. 781. Л. 11. Новгородская губ.

⁹ См.: Милорадович В.П. Народные обряды и песни Лубенского уезда Полтавской губернии. Харьков, 1897.

¹⁰ АРЭМ. Д. 869. Л. 63. Новгородская губ.

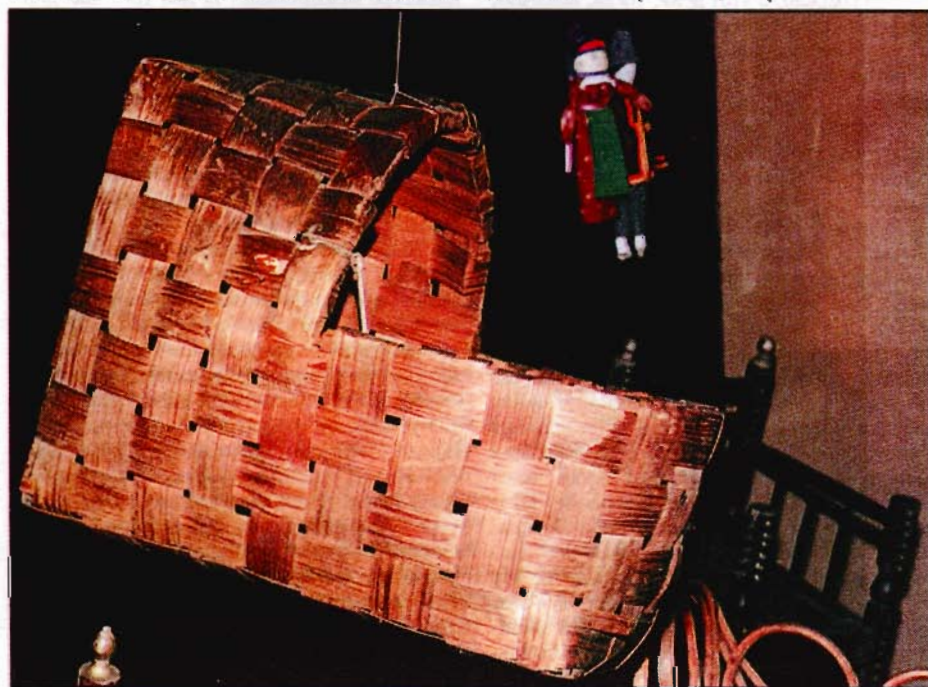
¹¹ СРНГ. 1976. Вып. 12. С. 32.

¹² Чарушин А.А. Уход и воспитание детей у народа // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. 1914. Т. 6. № 18. С. 598.

¹³ Едемский М.Е. Загадки в Кокшетау Тетемского уезда // ЖС. 1906. Вып. 1. С. 64.

¹⁴ Добровольский В.Н. Загадки, записанные в Смоленском уезде // ЖС. 1905. Вып. 1—2. С. 88.

¹⁵ АРЭМ. Д. 815. Л. 40. Новгородская губ.



Сидушка-лукошко. Конец XIX в. (РЭМ, инв. № Д—2160).

Е.А. БЕЛОУСОВА

«НАШ МАЛЫШ»

Социализация новорожденного в современной городской культуре

В современной городской культуре организация беременности и родов оказалась включенной в сферу медицины. Однако роды никогда и нигде не были чисто биологическим явлением: они всегда представляют собой явление социальное и культурное¹. Таким образом, к медикам (акушерам, гинекологам, неонатологам) как бы перешли по наследству от повивальных бабок функции регуляции отношений между матерью и ребенком, с одной стороны, и социумом и космосом — с другой.

Частично эти функции унаследовала официальная медицинская теория, частично — практика роддомов, женских консультаций и детских поликлиник, частично они адаптированы в неформальных приемах, используемых медицинским персоналом этих учреждений.

В традиционной русской культуре повитухи представлялись авторитетом в области деторождения, носителями «истинного» знания. В современной городской культуре монополистами «истинного», «научного», «авторитетного» знания являются медики². Подобно тому как прежде приметы, гадания, телесные техники и магические операции считались недейственными без санкции повивальной бабки³, так и сейчас доверие вызывают лишь представления, утвержденные официальной медициной (в специальной и научно-популярной литературе) или устно одобренные ее представителями.

Что же касается традиционных народных поверий, то в них обыкновенно принято усматривать «чистое» суеверие: апелляция к магическим представлениям не выглядит достаточно убедительной. Однако существующий в нашей культуре культ «народной мудрости» не позволяет полностью отказаться от их использования в повседневной жизни; в них пытаются найти рациональное зерно, интерпретировать как интуитивное угадывание «народом» открытых позднее и проверенных экспериментом закономерностей⁴.

Среди медиков весьма почтенно быть последователем не только «ученой» медицинской традиции, но и «народной», которая под таким углом зрения тоже видится достаточно авторитетной. Медики интуитивно чувствуют, что помимо осуществления технической стороны дела от них требуется нечто большее, что в момент родов происходит не просто появление еще одной биологической особи, но идет более сложный процесс, и врачам в этом процессе отведена чрезвычайно важная роль. Врачи на каком-то уровне сознают «узловые», «ключевые» концепты, которые наша культура связывает с рождением ребенка, которыми она его кодирует. Эти схемы достаточно устойчивы, и можно с большой долей уверенности

говорить о том, что в этом отношении за последние сто лет в русской культуре мало что изменилось. Мы продемонстрируем это на примере нескольких параллелей между функциями повитухи в традиционной культуре и функциями акушера-гинеколога в современной городской культуре.

Одной из важнейших задач повивальной бабки была половая идентификация ребенка. Еще до зачатия бабка помогала «спланировать» пол будущего ребенка. Во время беременности предсказывала его в соответствии с различными приметами. После рождения ребенка она символически «закрепляла» за ним его пол, «запуская программу» стереотипов мужского или женского поведения: совершала над ребенком те или иные операции в зависимости от того, кто родился — мальчик или девочка⁵.

В наши дни половая идентификация ребенка (эмбриона, новорожденного) стала медицинской проблемой. Хотя вопрос о возможности влияния на пол будущего ребенка современной наукой пока не решен, отдельные врачи экспериментируют и практикуют в этой области. В своих теоретических построениях они опираются на данные официальной науки — сексологии, эмбриологии, демографии и др., предлагая «рецепты» рождения ребенка того или иного пола⁶. При культурном конструировании зачатия следование стереотипам мужского и женского поведения ожидается уже на хромосомном уровне: «Вот получается так, что женские <сперматозоиды> — они медленнее, а мужские — они быстрее, проворнее. Если ты забеременеешь в такой день, когда все там созрело, в этот день, тогда, конечно, проворный этот сперматозоид быстренько-быстренько, раз-раз-раз, и мальчик. А если — потому что они же живут три дня приблизительно — трое суток приблизительно живут внутри, и остаются тогда только девочки, потому что они дольше живут, они более выносливы. Мальчики — они очень быстрые, но они и умирают раньше» (И59)⁷.

В наше время наиболее «достоверным» считается определение пола ребенка при помощи ультразвукового исследования. Наряду с этим методом диагностики врачи прибегают и к народным приметам, которые известны многим, но становятся авторитетными лишь после их «утверждения» представителем медицины. Считается, что пол ребенка можно узнать по форме и размеру живота беременной: «Доктор, записывавшая меня в роддом, сказала, что точно будет мальчик — живот, говорит, большой» (И1); по поведению младенца в утробе матери: «Во всяком случае, мне гинекологи постоянно твердили, что у меня будет мальчик. Ну вот они считали, что плод какой-то очень активный у меня в чреве, что он вот именно ведет себя так, как должен вести мальчик. Они все время шупали там, смотрели и говорили: “Ну мальчик, сто процентов —

мальчик!”» (И67); по сердцебиению плода: «У меня был очень хороший доктор-гинеколог в консультации на Фонтанке, и он сказал мне перед декретом, что у меня по сердцебиению девочка будет» (И10), «слушала мне живот и говорила: вот это сердечко звонкое — это девочка, а другое поглуше — это, может быть, мальчик» (И17); по способу показа беременной рук: «Попросили показать руки — спросили: “Что у Вас с руками?” Я говорю: “А что?” Они говорят: “Все, у Вас будет мальчик”. Я уже не помню, как там надо было — то ли вверх ладонями мальчик, то ли вниз» (И12). Содержание примет апеллирует к традиционному месту полов в парадигме бинарной классификации: мужское — большой, активный, сильный, громкий, правый, острый, верх; женское — маленький, пассивный, слабый, тихий, левый, тупой, низ. От плода ожидается стереотипизированное поведение в зависимости от его пола (переносимые — обычно мальчики (И61), мальчики активнее, крупнее и т.п.).

При рождении ребенка «закрепление» его половой идентификации также совершается медиками. Первые слова, следующие за выходом ребенка, — название его пола акушером или же вопрос «кто родился?», провоцирующий мать на название пола. Биологическая половая принадлежность ребенка на уровне культурном «достраивается» вербальными средствами. «Обретая» пол, ребенок вписывается в социальную структуру, и дальше от него ожидается соответствие физиологическим и психологическим проявлениям, которые наша культура приписывает детям того или иного пола: девочки выживают лучше, чем мальчики (И20); дети разного пола в большей или меньшей степени подвержены определенным заболеваниям: «У девочек чаще встречается врожденный вывих бедра: они еще в утробе и при рождении неосторожно раздвигают ноги» (И21); мальчики рождаются крупнее, но затем хуже прибавляют в весе (И21) и т.п.

Аналогичным образом строится «нормативная» идентификация: степень соответствия ребенка физиологическим и поведенческим нормам нашей культуры оценивается медиками. В традиционной культуре повитуха при помощи магических средств пыталась воздействовать на облик ребенка до его рождения, в ходе беременности и после родов — сделать его «белым и румяным», «высоким и стройным», «смышленным», «умелым» и т.п. В современной городской культуре существуют свои представления о внешности, здоровье, умственном и физическом развитии, соответствующие разным возрастам человека. Контроль над этим соответствием осуществляет медицина: она конструирует некую «норму», описывает ее, распространяет знание о ней, оценивает степень соответствия ей и выявляет девиан-

ции. Эти нормы фиксируются в специальной и научно-популярной литературе, где антропометрические параметры ребенка и его «умения» указываются достаточно подробно: в период беременности и первых месяцев жизни ребенка «вехами» представляются дни и недели, далее для всего первого года жизни — каждый месяц и т.д. Постепенно эти культурно сконструированные временные промежутки становятся все более и более продолжительными.

До зачатия и в период беременности врачи пытаются запрограммировать «нормальное» физическое, психическое и умственное развитие будущего ребенка. Они дают будущей матери советы, связанные с питанием, движением, работой, общением, половой жизнью, определяют желательность контактов с воздухом, водой и солнцем и т.п. Часть этих советов апеллирует к народному опыту, часть — к научным данным, нередко вписанным в псевдонаучные контексты. При несоответствии состояния матери и плода «норме» врачи пытаются добиться желаемого соответствия, прибегая к медицинскому вмешательству — фармакологическому, хирургическому или физиотерапевтическому. В результате сконструированного медицины в последнее время представления о том, что удовлетворяющих всем требованиям «нормы» рождений в природе не существует, само медицинское вмешательство в процесс беременности и родов, а также в организм новорожденного и родильницы стало восприниматься как «норма».

Представление о медленном, постепенном «программировании» свойств будущего ребенка через поведение беременной недостаточно удовлетворяет потребность сознания в мифологизации. Потому в нашей культуре, как и во многих других, были сконструированы «кульминационные», маркированные во времени моменты, когда задается программа всей жизни, судьбы человека — это моменты зачатия и рождения ребенка. Несоответствие человека «норме» может быть спровоцировано в момент зачатия (мифологема «пьяного зачатия») и в момент родов (мифологема «родовой травмы»). Мы говорим здесь именно о культурных коннотациях этих явлений: в нашей культуре они маркированы, ожидаемы, практически стали вариантом нормы. Контроль за соблюдением этих требований предписывается медикам: они должны предотвратить пьяное зачатие (при помощи просветительской работы) и родовую травму (путем «правильной» организации родов).

Оценка степени соответствия ребенка «норме», с одной стороны, официально фиксируется в медицинской карте, с другой — экзплицируется в устных комментариях врачей. Во время беременности комментируются размеры плода, его активность, положение в матке. При ультразвуковом исследовании выявляются конкретные патологии и особенности ребенка. При родах и позже в родильном доме комментируются и соотносятся с «нормой» отличительные телесные качества ребенка (рост, вес, размеры и форма отдельных частей тела, наличие волос, родимок, соответствие стандартам красоты и т.п.), его поведение («сразу закричал», «хорошо сосет», «спокойный»), а также физическое и

психическое состояние («слабый», «вялый»). На основе этих замечаний начинает конструироваться судьба ребенка, его характер: при помощи вербального описания, через обретение «легенды» он «вводится» в социум, в чем-то соответствуя его ожиданиям, но и обладая некими личностными особенностями. К этому «началу пути» часто в дальнейшем будут обращаться за объяснением различного рода отклонений в организме и поведении человека («конечно — он и родился-то слабый, асфиксичный, закричал не сразу...»).

Помимо словесного «оформления» медики осуществляют «доделку» ребенка, превращение его из «нелюдя» в человека и на уровне акциональном — его обмывают и одевают. В то же время он еще некоторое время остается не вполне человеком: одевают его не в одежду, а заворачивают; у него нет имени — он просто «ребенок»; его состояние в первые недели жизни считается опасным, и он подлежит изоляции — сначала в родильном доме, потом в родильском (прежде это связывалось с боязнью нечистой силы, глаза, теперь же — с возможностью проявления патологий и «открытостью» к различным заболеваниям).

В русской традиционной культуре символическим «отделением» ребенка от матери, наряду с прочими необходимыми действиями по «сдаванию» с рук на руки» ребенка социуму, ведали повитухи. В ритуале связь ребенка с матерью символизирует принадлежность обоих к сфере «чужого». Бабки обрезали пуповину, отлучали ребенка от груди, «развязывали» шаги, режь, впервые стригли волосы и ногти. Их приглашали принять участие в этих культурно сконструированных «вехах», символически разделяющих разные периоды жизни ребенка, связанные в глазах культуры с овладением определенными навыками, все более и более приобщающими человека к жизни социума.

В настоящее время «отделительные» и в то же время способствующие интеграции ребенка в социум функции выполняют врачи. Они конструируют представления о том, до какого возраста следует кормить ребенка грудью, когда начинать докармливать его «взрослой» пищей, в каком возрасте он должен начать ходить, говорить, пользоваться горшком: «Он вполне еще имеет право писать в штаны»; «Как — Вы все еще кормите?».

В последнее время в трудах по психологии материнства незримая связь, соединяющая ребенка с матерью, как бы «материализовалась» в специальном термине «бондинг» (от англ. *bond* — «связь»). Плодом адаптации представлений о бондинге явилась популярность практики позднего перерезания пуповины, раннего прикладывания к груди, совместного пребывания ребенка и матери в родильном доме, желательности телесного контакта «кожа к коже». Считается, что благодаря этому ребенок будет меньше болеть, лучше развиваться и на протяжении всей жизни сохранит близкие отношения с матерью. Значительно удлинился (по сравнению с советской эпохой) и послеродовой отпуск матери — домашнее воспитание стало предпочитаться ранней социализации ребенка в яслях и детском саду. Практически на наших глазах произошла смена культурных парадигм, спровоцированная наукой и

утвержденная медицинской практикой: ребенку дольше и «в большей степени» позволяется быть ребенком, «не вполне человеком».

Любые отклонения от утвержденной «нормы» считаются «опасными»: за подтверждением врачи обращаются к научным данным. Если мать не следует принятым стереотипам поведения, врачи порицают ее, угрожают различными «последствиями» — болезнями и мерами социального воздействия. В случае несоответствия ребенка культурным стандартам мать также подвергается осуждению («недоглядела», «неправильно делала», «вовремя не приняла мер»), а ребенок попадает на учет к узкому специалисту и подлежит «лечению» — приближению к «норме».

В традиционной родинной обрядности крестные выкупали ребенка у бабки на крестинном обеде¹. Бабку благодарили не за техническую помощь роженице, а за исполнение культурной роли посредника между двумя мирами. Повитуха принимала ребенка из сферы «чужого», закрепляла за ним все присущее человеку, отсекала все «чуждое» человеку, и уже «готовым» отдавала его социуму: только на крестинах начиналась «человеческая» жизнь ребенка.

В современном родильном доме также существует обычай «выкупать» младенца: отец дает детской сестре, выносящей ребенка, деньги, цветы, конфеты. Обычно бывает так, что эта конкретная сестра не принимала никакого участия ни в ходе родов, ни в уходе за матерью и новорожденным. Функция «выкупа» не совпадает с функцией подарка конкретному врачу, принимавшему роды. Эта детская сестра — просто символ родильного дома, всего родовспоможения. «Выкуп» — составная часть родильного обряда; он символизирует благодарность важнейшему действующему лицу, медиатору, посвятителю, за проведение ритуала. Родители ребенка благодарят медиков за помощь в родах, но не столько на уровне технического, сколько на уровне социально-культурном: за введение в социум двух новых членов — ребенка и женщины в новом для нее статусе матери.

Примечания

¹ Mead M., Newton N. Cultural Patterning of Perinatal Behavior // *Childbearing — Its Social and Psychological Aspects*. 1967. P. 142—144.

² Jordan B. Authoritative Knowledge and Its Construction // *Childbirth and Authoritative Knowledge: Cross-Cultural Perspectives*. Berkeley—Los Angeles—London, 1997. P. 55—79.

³ См. статью В.Е. Добровольской «Повивальная бабка в обрядах Судогодского района Владимирской области» в этом номере ЖС.

⁴ Белоусова Е.А. Современный родильный обряд // Современная городская народная культура (в печати).

⁵ Зеленев Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 321.

⁶ Вадимова Н. Мальчик или девочка? // Женский клуб. 1997. № 1. С. 29.

⁷ Отсылки даются на шифр интервью в архиве автора. Полевые работы велись в Петербурге (1994—1995), в Москве (1995—1997) и среди русского населения Эстонии в городах Таллине и Тарту (1997).

⁸ Бабулин А.К. Ритуал в традиционной культуре: структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993. С. 48.

И.А. РАЗУМОВА

«Дома любят вспоминать...»

Современные семейные истории

В нашей семье часто рассказываются интересные истории. Они бывают разные: страшные и смешные. Родители рассказывают даже такие истории, какие рассказывали им их родители...» «У нашей бабушки есть альбом с фотографиями родственников, которые она нам показывает и при этом рассказывает, кто это, откуда, кем приходится нам...» «Все эти истории мы любим вспоминать по вечерам, когда заняты чем-нибудь простым: либо вязанием, либо шьем что-то. И эти случаи мы вспоминаем очень часто. А также вспоминаем их на праздниках, когда собираемся все вместе — и бабушка, и тетя с детьми. Без этих воспоминаний не обходится уже ни один праздник. Они стали какой-то необходимой частью нашей семьи...»

Для большинства из нас, независимо от возраста, семья — ближайший круг словесного общения. Даже первые воспоминания о себе самом («когда я был маленький...») воспринимаются и пересказываются со слов близких, не говоря уже о неписаной истории рода в лицах и событиях, таинственных происшествиях, домашних анекдотах и шутках, характерных словечках, понятных только своим, и многом другом. Родовые предания и мемораты, традиции поминовения умерших и празднования семейных дат, способы повседневного общения связывают и «малую» семью, и значительные сообщества родственников. Несмотря на различия между семьями, есть несомненные закономерности существования особого фольклора — семейного¹. Это побудило нас записывать семейные истории и рассказы о семье, за которыми постепенно открылся огромный, интереснейший и еще не познанный мир устной семейной словесности². Среди рассказчиков — молодежь 17—25 лет, дети 10—12 лет, представители среднего и отчасти старшего поколений. Это жители городов и поселков северо-запада России: Петрозаводска и районов Карелии, Ленинградской области, Архангельска, Мурманска и их областей. При всей несхожести семейных судеб сюжеты историй повторяются, способы рассказывания и язык «семейных хроник» удивительно единообразны, как единая, в конечном счете, семейная мифология.

В последние годы интерес к генеалогии и истории семей заметно оживился не только в общественном, но и в частном быту. Отыскиваются архивные документы, составляются генеалогические таблицы, старшее поколение пишет мемуары. Примечательно, что поколение внуков обращено к исторической памяти рода даже больше своих родителей. Нас в данном случае интересуют устные предания и мемораты в той степе-

пени, в какой они известны младшему и среднему поколениям.

Рассказы об истории семьи опираются на устойчивые мотивы: связь рода с определенной местностью, «укорененность» и постройка дедовского дома, переселение, участие предков в исторических событиях, встречи с выдающимися личностями и некоторые другие³. Вопреки расхожему мнению о «беспамятности» современных молодых людей, выясняется, что многие из них знают по рассказам старших своих предков до 4—5 поколения, а иногда и больше: «По рассказам бабушки, наша родословная уходит глубоко в древность, до 7—8 колена...»; «Первое упоминание о нашей фамилии было в 1671 году...»; «Прадед бабушки, Тулиной Пелагеи Герасимовны, был ямщиком у Петра I» и т.п. Особенно хорошо знают семейное предание жители архангельского Севера и карельского Поморья, которые гордятся предками-мореплавателями, рыбаками и зверобоями, ходившими на Грумант и в Скандинавские страны.

Характер семейных воспоминаний зависит от времени и общественной ситуации. Так, в известные времена младшим членам семьи не сообщали, что прадед (дед) был немец или репрессированный, священник или жандармский офицер и т.д. В современных рассказах, напротив, подчеркивается, если среди предков были зажиточные крестьяне, церковнослужители, дворяне. В целом же семейная проза служит повышению престижа рода, поэтому для нее характерны мотивы заслуг предков перед Отечеством, перед жителями города или села. Працур — всегда особо уважаемые люди в своей местности, они помогали людям, славились мастерством, знаниями, честностью и т.п.

Устная семейная история, в отличие от письменных мемуаров, это не хронологически последовательный рассказ, а цепочка фрагментарных воспоминаний: новелл, характеристик, описаний, зависящих от ситуации. Самостоятельную группу, например, составляют анонимические предания. Они связывают происхождение фамилии-семьи с социальным происхождением, занятиями, личными качествами предков или с названием родной деревни (последнее особенно характерно для крестьянских династий): «Фамилия Драчева происходит от названия деревни Драчевская Верхне-Тоемского района, где, вероятно, занимались плетением корзин, лаптей, пестерей — драли драмки. Фамилия Дьяконовых произошла, вероятно, от церковного служителя церкви — дьякона, по папиной линии в родне»; «Она (бабушка. — И.Р.) рассказывала, что ее дед очень хорошо играл на гуслях. На всех деревенских праздниках он неизменно приходил со своими гуслями, чудно играл и веселил народ. Отсюда и берет начало фамилия Веселовых»; «Фамилия наша (Хозяйки-

ны. — И.Р.) была дана прадеду за его усердную работу в конюшнях богатых владельцев, так мне объяснила моя бабушка. Уж настолько он знал и любил свое дело, что не было ему равных. Он был настоящим хозяином. Поэтому и доверяли ему господа, и были и деньги, и хлеб в доме»; «Предки любили печь блины, поэтому фамилия дедушки Блинов». В некоторых семьях имеется по три-четыре версии истолкования фамилии. Поиски этимологии приводит к мифологизации истории рода и, в свою очередь, провоцируются семейными преданиями.

В передаче семейных традиций наиболее важное значение имеет общение через поколение. Рассказывая о самых интересных личностях в роду, почти все избирают бабушек-дедушек или прабабушек-прадедушек. Они наделяются исключительными качествами, сверхъестественными умениями и чертами характера, даром предвидения, бабушки — необыкновенной красотой, деды — физической силой. Как минимум две трети наших информаторов считают своих предков носителями магического знания: бабушек — знахарками, дедов — колдунами. Внуки и внучки любят подчеркивать свое внешнее сходство и внутреннюю связь с ними. Весьма устойчиво сохраняется традиция имянращения в честь предков третьего-четвертого поколений. Внуки охотно пересказывают истории о героическом военном прошлом дедов и прадедов, драматических случаях на охоте, в море и т.п. Для внуков же особенно притягательны романтические сюжеты, связанные с бабушкиной юностью: «Образ бабушки всегда связан для меня с загадкой, тайной. В молодости она была очень хорошенькой, ее жизнь была полна любви и приключений». Сами бабушки любят вспоминать подобные истории, например о том, «как во время Великой Отечественной войны познакомилась с французом испанских кровей Антонио, который влюбился в нее и мечтал после Победы увести ее в корзине цветов во Францию. Но после Победы она не согласилась ехать во Францию, а пошла вместе с нашими солдатами пешком в Россию».

Закономерно, что в семейном фольклоре популярны рассказы о создании семьи, в том числе при вмешательстве сверхъестественных сил, о счастливом и несчастливом супружестве: «Бабушка много раз рассказывала, как познакомилась с дедушкой... Когда ей было двадцать лет, она решила погадать, за кого выйдет замуж. Положив под подушку зеркало, она легла спать. Во сне ей приснился парень, и именно его же она встретила на одной вечеринке. Они поженились»; «На рождественские гадания молодые девушки пускали коня с завязанными глазами по деревне; у какого дома конь остановится, за того и выйдет замуж. Так было и с моей прабабушкой: конь дошел до конца деревни и остановился у дома моего

ИРИНА АЛЕКСЕЕВНА РАЗУМОВА, канд. филол. наук; Ин-т языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН (Петрозаводск)

Семья Каменских. 1917 г., с. Старокобыльское Ярославской губ.

Семейная история

Из архива
Каменских—Разумовых
(г. Петрозаводск)



Семья Зайцевых. 1930 г., г. Пошехонье Ярославской обл.



Семья Коширёновых. 1952 г., г. Ярославль

Золотая свадьба.
Павел Константинович и Маргарита Васильевна
Каменские. 1957 г., с. Гагарино
Ярославской обл.

будущего прадедушки». Прадеды с прабабушками «до самой старости жили вместе в любви и согласии»; «и радость, и горе — все вместе встречали. До 70 лет дожили и умерли вместе» и т.п. Создается образ идеальной супружеской пары. Наряду с этим широко распространены сюжеты о неудавшейся семейной жизни. Одно из главных объяснений — магическое воздействие: нежелательные «привороты», наговоры свекрови, особенно часто — «родовая порча» из зависти, ревности или по непостижимому року: «На нашем роду лежит проклятье по линии ***», поэтому у многих женщин проблемы с созданием семьи» (варианты многочисленных). Эти сюжеты отнюдь не только женские.

Повторяющийся мотив — умыкание за красоту женщин и девочек рода: «В детстве я слышал рассказ о том, как одну нашу родственницу похитили узбеки или татары и заточили в гарем»; «Наша мама была в детстве очень красивая и миловидная. Когда ей было пять лет, ее чуть не украли на вокзале в Ленинграде. Бабушка буквально вырвала ее из рук богато одетой женщины».

Есть такие семейные истории, которые с удовольствием рассказывают знакомым и даже малознакомым людям: о достоинствах близких, встречах со знаменитостями, о смешных и любопытных случаях. Вместе с тем в любой семье есть знание, которым не делится с посторонними. Оно касается, в первую очередь, таинственных закономерностей, неких роковых обстоятельств, связи с умершими родственниками. Внутри семьи также существуют ограничения на рассказывание некоторых историй. Собирающие и тем более публикация материала сопряжены с рядом проблем. Иногда собеседники признавались, что не всё могут рассказать или что на отдельные вопросы домашние отвечать отказываются. В ряде случаев старшие стараются, чтобы об истории некоторых предметов и фотографий, обстоятельствах смертей или жизни в критические периоды и тому подобном внуки узнали как можно позже. Тем не менее, по нашим данным, мифологические рассказы, например, составляют очень значительный пласт семейной словесности. Вот один из них. «Очень любопытный случай произошел с моим папой. В прошлом году пришлось ему ехать в командировку... Выехал он из г. Медвежьегорска, дело было зимой, дорога была хорошая, скорость тоже вполне приличная. И вот позди себя он услышал голос отца, который вот уже пятый год как умер: «Женька, не гони, разобьешься!» Отец сбавил скорость, и в это время машину завертело в разные стороны, хотя дорога была не скользкая. И как потом сказал папа, что если бы скорость была выше, то машина бы перевернулась. Папа об этом случае вспоминает не часто. И рассказал он об этом только один раз, когда у нас зашел разговор о сверхъестественных силах». Мотив чудесного спасения благодаря покойному родственнику — один из типичных.

Тематика семейных рассказов разнообразна. У каждого члена семьи есть свой репертуар, как правило, знакомый всем осталь-

ным: «Бабушка Катя часто вспоминает, как в их семье отмечали праздники»; «Папа очень любит рассказывать про свое детство в Ценогоре: как он ходил в ночное, как первый раз пошел за грибами, как учился ездить в седле»; «Мама часто вспоминает эвакуацию на Урал»; «Папа очень часто рассказывает армейские истории и школьную жизнь»; «Самая интересная история в репертуаре бабушки и папы — это про то, как дедушка с охоты привез медвежонка и он у них дома рос» и т.п. Большое место занимают рассказы на профессиональные темы, особенно в семьях, где профессии связаны с разъездами (моряки, водители), опасностями (военные, милиционеры), специфическим образом жизни (артисты и другие творческие специальности), и едва ли не более всего — в учительской среде.

По отношению к младшим членам семьи истории выполняют назидательную функцию «примеров». Это не только рассказы о преодолении трудностей (кому не памятно с детства сакраментальное: «Вот мы в твоё время...»), но и просто передача правил поведения, при которой не происходит оттаивания поколений: «Бабушка моя очень любит поучительные рассказы, как она вышивала училась, например. Рассказывает и показывает, как нужно». Для семейных воспоминаний благоприятны определенные ситуации: совместные ужины, праздничное застолье, рассматривание фотоальбомов, приезд родственников или получение писем от них. Кроме того, истории всплывают «к слову»: «Нередко речь заходит о везении и удаче в жизни. По этому поводу вспоминают случаи, когда мой дед, Петр Дмитриевич, прошедший войну от начала и до конца, в 1941 году зашел в один из брошенных домов и увидел издали у порога монетку. Он сразу загал: «Если решка — убью, если орел — вернусь живым». Монетка лежала орлом вверх. А дед прожил после войны еще сорок лет»; «Часто, когда в нашей семье уже остается мало денег, то мы в шутку собираемся идти искать клад. Папа рассказывал, что, перед тем как началось раскулачивание, прадедушка куда-то зарыл деньги, золото, ценности. Вот мы сидим и посмеиваемся на кухне».

Истории вспоминаются сообща. Как верно заметила одна из наших собеседниц, «в такой рассказ, как обычно, каждый из родственников вставляет свое веское слово, и от этого рассказ каждый раз звучит по-новому». Бывает и избирательное обобщение: «Бабушка не каждому рассказывает о себе. Даже мама толком многого не знает»; «А вот про лошадей своих дедушка рассказывает только мне, когда мы на кухне кофе пьем».

Есть тема, которой принадлежит первенство по популярности. Это рассказы о детях: «Когда бабушка была еще девочкой...»; «Когда папа учился в школе...»; «Когда мы с сестрой были маленькие...». Детские рассказы бабушек больше связаны с бытовыми подробностями: «У них на четверых были одни валенки, поэтому в школу по очереди ходили» (следует история). В целом, преобладают рассказы о пережитом

страхе (о счастливо избежитых бытовых опасностях, потере детей и т.п.) и анекдоты о нестандартном поведении детей и их высказываниях. Нередко драматические случаи с течением времени воспринимаются и пересказываются как забавные: «Среди рассказов о нас с Сашей (моим братом) есть несколько, которые особенно часто повторяем. Например, как мой брат накормил меня димедолом, или <...> о том, как мы с братом «лечили» котенка: Саша его держал, а я пыталась переехать его на трехколесном велосипеде. Когда мама это увидела и спросила «зачем?», мы ответили: «Сейчас мы его задавим, а потом лечить будем!»». Кстати, рассказы о домашних животных вполне могут соперничать с «детскими» историями.

Особое место в семейном быту занимают предметы-реликвии. Они окружены ореолом святости, иногда — загадочности: «Моя сестра хранит кольцо бабушкино, хоть оно и старое, и некрасивое. А красный камень в этом кольце предупреждает сестру о хорошем и плохом. Если камень темнеет, плохо дело, если светлеет — значит, все нормально»; «У нас хранится старое зеркало с резной деревянной рамкой. Оно мутное, и все, что в нем отражается, кажется таинственным и сказочным». С реликвиями связаны различные рассказы: «Есть в семье семейная реликвия — икона. Знаем, что оказалась она у нас благодаря Октябрьской революции 1917 года. Тогда начиналось разрушение церквей, моя прабабушка Ольга Михайловна взяла икону и закопала в землю, а откопала ее только в 60-е годы». Реликвии напоминают о событиях семейной жизни, об ушедших родных: «Дедушка <...> был одним из лучших охотников в деревне. От него мне остался на память, в подарок, зуб медведя, который я очень берегу».

Семейные истории — это тоже своего рода реликвии. Как бы ни был разнообразен мир овеществленной памяти, большинство тех, кто поделился с нами семейным знанием, оказались едины в том, что «память о предках храним, прежде всего, в устных рассказах».

Примечания

¹ Идея о существовании самостоятельной области семейного фольклора высказана в исследованиях: Dundes A. Interpreting Folklore. Bloomington, 1986. P. 7; Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. СПб., 1994. С. 44—45; Душечкина Е.В. Анекдоты о детях (Из области семейного фольклора) // Учебный материал по теории литературы. Жанры словесного текста; Анекдот / Сост. А.Ф. Белоусов. Таллин, 1989. С. 159—164.

² Выражаю признательность доценту Поморского международного педуниверситета Н.В. Дранинковой (Архангельск), преподавателю Е.Н. Прыгуновой (п. Сертолово Ленинградской обл.) и студентам-филологам Карельского государственного университета за участие и помощь в сборе материала.

³ Подробнее см.: Разумова И.А. Типовые мотивы семейных меморатов // Проблемы поэтики языка и литературы. Петрозаводск, 1996. С. 90—92.

СЕМИОТИЧНОСТЬ И РИТУАЛИЗОВАННОСТЬ ПОВЕДЕНИЯ ВОЕННОСЛУЖАЩИХ СРОЧНОЙ СЛУЖБЫ СОВЕТСКОЙ АРМИИ

А.В. ЮДИН

(первая половина 1980-х годов)

Материалом для анализа автору послужили его личные наблюдения, сделанные во время срочной службы в сухопутных общевойсковых частях Советской Армии в 1983—1985 гг. Обычная войсковая часть того времени (не показательная и не учебная) представляла собой своеобразную социальную группу с двойной параллельной иерархической структурой. Первой — и с официальной точки зрения единственной — была иерархия воинских званий и должностей, основанная на строгом единоначалии и зафиксированная в уставах. Она более или менее последовательно¹ реализовывалась в среде кадровых военнослужащих, живших дома с семьями и получавших неплохую по тем временам заработную плату, а также в их отношениях с военнослужащими срочной службы². Но в среде самих «срочников» отношение к уставным требованиям было более чем скептическое. Солдатская поговорка гласила: «Если по уставу жить, зае...ся, брат, служить!» В идеале гарантами соблюдения уставных норм в солдатской среде должны были быть младшие командиры — сержанты. Но в реальности они были такими же военнослужащими срочной службы и практически не отличались от своих подчиненных по возрасту и жизненному опыту. Потому авторитет их — если таковой вообще имел место — основывался не на лычках на погонах и даже не на большом армейском опыте и знаниях, а на превосходстве в сроке службы. Этот срок был почти единственным (если в данной части не играли существенной роли национальные группировки и землячества) основанием для второй — зачастую куда более реальной, чем первая, — иерархии, именовавшейся «дедовщиной». Ее существование часто не признавалось официально, а с получавшими все же огласку случаями так называемых неуставных отношений офицеры, особенно политработники, достаточно сурово боролись. Но, в сущности, во многих частях именно она позволяла поддерживать внутренний порядок и видимость благополучия. Нередко, лишь установив особые отношения, договорившись со «стариками», молодой офицер оказывался способен держать в подчинении неуправляемую солдатскую массу. По сути, «дедовщина» устраивала всех, кроме солдат-первогодков (которые, впрочем, быстро становились второгодками), и в этом, вероятно, секрет ее неистребимой живучести и массового распространения.

По своей основной функции «дедовщина» — вполне традиционное средство самоорганизации системы замкнутых социальных микрогрупп юношей из крестьянской и рабочей среды (дети интеллигенции обычно отправлялись в вузы, а службу проходили либо в старшем возрасте, что выделяло их из общей массы, либо в качестве офицеров-«двухгодичников»). Механизмы, используемые ею, аналогичны используемым в других сходных самоорганизующихся социальных системах (заметим, что параллельно должны служить, видимо, не тюремно-лагерные обычаи³, часто сравниваемые с «дедовщиной», а скорее порядки в общежитиях «мужских» учебных заведений от бурс до ПТУ, восходящие, вероятно, к организации свойственных традиционным обществам так называемых молодежных союзов — ср.

«парубочі громади» на Украине). Базировалась она на неписаном «обычном праве» (вопреки распространенным представлениям, далеко не всегда на праве сильного), основанном на превосходстве военнослужащих больших сроков службы над меньшими. Сущность «дедовщинного» устройства — четкое деление солдат каждого подразделения (и всей массы «срочников») на пять категорий согласно сроку службы, в принципе аналогичных возрастным группам традиционного общества. Отслужившие до полугода назывались «духи»⁴ (по объяснениям самих военнослужащих — от характерного запаха нового обмундирования, сопутствовавшего им первое время службы) или «зе-



Нарушения формы одежды, обусловленные сроком службы солдата: шапка на затылке, воротник «хабз» расстегнут, ремень спущен ниже пояса, сапоги «гармошкой». 1980 г.

ленка» (от цвета того же обмундирования и в связи с «возрастными» коннотациями понятия «зеленый»); прослужившие от полугода до года — «молодые»; от года до полугода — «черпаки»; от полугода до двух — «деды» или «старика», а после выхода Приказа Министра обороны об увольнении в запас и до самого увольнения (от месяца для образцовых или приближенных к офицерам солдат и до трех месяцев для «залетных», т.е. регулярно уличаемых в нарушениях воинской дисциплины) — «дембеля» (от слова «демобилизация», в армейском жаргоне — «дембель»). Каждой из этих категорий соответствовали свои, строго определенные внешние атрибуты и формы поведения, высокосемиотичного и нередко ритуализованного. Это соответствие обозначалось чрезвычайно емким словом «положено». Перевод из одной категории в другую осуществлялся при помощи своего рода *rites de passage*. Атрибуты и формы поведения каждой категории и будут нами рассмотрены далее.

Опытному человеку в описываемое время достаточно было беглого взгляда на солдата (сержанта), чтобы определить, сколько он прослужил. Ошибиться можно было только в сторону большего срока, поскольку в некоторых частях со слабой «дедовщиной» и вообще дисциплиной, а также в «маргинальных» армейских локусах типа учебных центров на полигонах, клубов, столовых, медпунктов и т.п. недолго прослужившие нередко смелели (это выражалось терминами «буреть», «забуреть», «припухнуть») и приобретали внешний вид, свойственный старшим призывам. Но при этом они тоже точно знали, что делали, просто незаконно присваивая себе атрибуты, им еще не положенные. Система этих атрибутов была четко выверенной, причем даже самые на первый взгляд незначительные признаки могли семиотизироваться и говорить понимающему человеку о многом. Сама описываемая система в целом и каждый ее элемент находились в оппозиционных отношениях к уставным и традиционным армейским требованиям к внешнему виду и поведению военнослужащего-срочника. В общем можно сказать, что смыслом изменений, сигнализирующих об определенном сроке службы солдата, было накопление и подчеркивание отклонений от уставных норм, показывающее, что человек постепенно выходит из-под контроля армейской системы, приближаясь вновь к вожделенной свободной «гражданке». Таким образом, ритуальный смысл «неуставной» атрибутики в самом общем виде сводился (кроме установления внутренней иерархии среди военнослужащих) к постепенному возвращению еще недавно обриту наголо, обезличенному, нередко избитому и нравственно растоптанному призывнику облика «свободного человека»⁴.

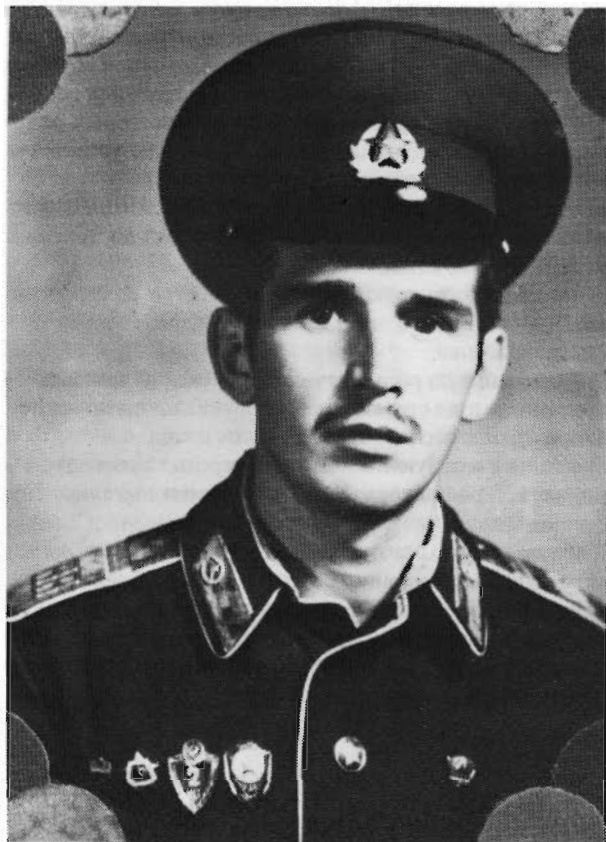
Опишем хотя бы в общих чертах чрезвычайно изобретательную систему нарушений формы одежды в соответствии со сроком службы солдата. Основными семиотическими маркерами этого срока были состояние воротника «хабз» (солдатский хлопчатобумажный китель) и поясного ремня. В первые полгода службы воротник солдата должен был глухо застегнут на пуговицу и крючок (кроме времени зарядки), а белая подшивка должна быть пришита так, чтобы ворот был максимально отложным. Ремень из кожаменителя (именовавшийся «деревянным») должен быть до предела затянут на талии (в случаях особо сильной «дедовщины» или ритуальных издевательств длина ремня могла устанавливаться по голове его хозяина, измеренной этим ремнем по окружности от темени до подбородка). В остальном облик «духа» тоже должен был соответствовать уставным требованиям: головной убор на два пальца от бровей, кокарда (звездочка), значки и пряжка в своем исходном состоянии, голенища сапог гладкие и не подвернуты, ранты подошв и каблуки не обрезаны.

Первые послабления появлялись после шести месяцев службы. Впрочем, во многих местах они допускались не автомати-

чески, а после особого ритуала «перевода» в «молодые», неизменной основой которого при значительных вариациях в разных частях и регионах были шесть ударов пряжкой ремня по голому задку (и зачастую — первая совместная пьянка). После «перевода» солдат получал право расстегивать вне строя крючок ворота и немного ослабить ремень. В остальном же до прибытия молодого пополнения его положение не особенно менялось. В частях со слабой «дедовщиной» предпринимались первые попытки слегка подогнуть кокарду на шапке или пряжку ремня, хотя какой-нибудь ревнитель строгостей из числа старослужащих мог ненароком выпрямить такую кокарду ударом кулака в лоб, мотивируя это тем, что «до года не положено».

По прошествии года службы следовал новый ритуал «перевода», центральным моментом которого были двенадцать ударов по тому же месту кухонным черпаком (удары наносились с такой силой, что, по рассказам, нередко он ломался). После этого внешний облик солдата, несмотря на постоянную борьбу офицеров с «нарушениями формы одежды», изменялся радикальным образом. Значительно подгибалась кокарда или звездочка. Иногда с них соскребали красную эмаль. Шапка либо пилотка оказывалась сбитой на затылок или надвинутой на глаза. Самым шапкам при помощи долгих отпариваний утюгом придавали изысканную угловатую форму. Случалось даже, что половина казармы появлялась утром на построении в шапках неуставного темно-синего цвета (их долго красили при помощи сапожных щеток и крема). Отмыть такую шапку было уже невозможно, а поскольку полагалась она только одна в год — офицерам приходилось мириться с нарушением. Шинель (особенно «дембельскую», если увольнение предстояло осенью) начесывали металлической щеткой до состояния неестественной пушистости. У прослуживших год расстегнут был нередко не только крючок, но и пуговица (хотя в принципе расстегнутая пуговица — привилегия только «дедов»). Воротничок заглаживался таким способом, чтобы он стал почти стоячим, а сама подшивка пришивалась не белыми, а черными или другими цветными нитками, причем впереди вышивался демонстративный зигзаг (иногда вышивали и более сложные узоры, а также — у «дедов» — количество дней, оставшихся до приказа на увольнение в запас). Под подшивку (иногда снаружи) помещали толстую проволоку в белой виниловой оболочке для придания воротнику формы. После года начинали делать и пластиковые вставки в погоны, от которых они действительно выглядели куда красивее. Эти вставки особенно часто уничтожали офицеры. Впрочем, при этом они и сами нередко их носили. Сержанты заменяли простые желтые лычки на погонах на металлизированный блестящий галун, свободно продававшийся в военторгах, но официально предназначенный для каких-то других целей (кажется, для нашивок на кителя моряков).

Одним из главных признаков второго года службы во многих частях считался кожаный ремень. Бывший обычным элементом формы одежды в Советской Армии в 50—60-е годы, он был позднее заменен «деревянным» и сохранился лишь в группах войск, стоявших за рубежом, например в Германии (где, кстати, «срочники» носили зимой не хлопчатобумажную, а полушерстяную форму). Но солдаты умудрились каким-то способом сохранить достаточно большой запас этих ремней, откуда-то пополнявшийся. Их передавали по наследству, вручая после обряда «перевода» в «черпаки», а также выменивали, покупали, доставали всеми возможными способами. Офицеры охотились за этими ремнями и беспощадно их резали, потому уже в годы службы автора такой ремень мог достать себе не каждый старослужащий, это стало элементом шика. Носили его не на талии, а где-то на животе. Сам автор, например, носил ремень, принадлежавший некогда его отцу и сохранившийся



«Дембельская» форма помимо блестящих погон включает окантовку кителя светлым (шелковым) шнуром. 1980 г.

в некоторых частях ношение их считалось дурным тоном, и надевали их только на «дембель»). Практически все, кто решил ехать домой в форме, покупали ее новые комплекты и отделяли их всеми мыслимыми способами. В результате едущие домой солдаты в расшитых кителях, увешанных аксельбантами, с золотыми парадными прапорщицкими погонами, в ботинках или сапогах на ковбойских каблуках напоминали каких-то латиноамериканских генералов. Старательно готовились дембельские альбомы, ставшие в последнее время предметом заинтересованности фольклористов⁶. Но эти явления, по сути, находясь уже за пределами собственно армейской системы.

Чрезвычайно емким словом «положено» определялся не только внешний вид, но и поведение военнослужащего, а также круг работ, которые он выполнял. Скажем, уборка помещений была «привилегией» исключительно первого года службы. «Черпак», а тем более «дед» взялся бы за нее только в случае, если в пределах досягаемости нет ни одного солдата младшего призыва. Обычно же мобилизовывали (пользуясь армейским термином — «припахивали») «молодых», нередко поднимая ночью с постели. Им предлагалось либо сделать все самим, либо — при молчаливом сочувствии старослужащих — заставить «духов». Традиционным, в какой-то степени ритуальным (подчеркивающим место в иерархии) действием было отправить ночью «молодого» за водой в умывальник, а то и на улицу, в столовую. Это было принято практически повсеместно. В частях с относительно сильной «дедовщиной» «молодые» чистили старослужащим сапоги, подшивали подворотнички, стирали форму, заправляли их койки. Это явление, впрочем, не было регулярным и в более «либеральных» частях могло зависеть от того, как кто себя поставил с самого начала. Как заметил Тимур Кибиров в поэме «Сортиры» (1991):

*...Надобно сказать,
что, кроме иерархии, с которой
четвертый год сражается печать,
но победит, я думаю, не скоро,
среди каждого призыва угадать
нетрудно и вассалов, и сеньоров,
и смердов, т.е. есть среди салаг
совсем уж бедолаги, и черпак
не равен черпаку, и даже деду
хвост поджимать приходится, когда
в неуставных китайских полукедах
и трениках является беда
к нам в строй, как беззаконная комета,
из самоволки, то есть вся среда
казарменная сплошь иерархична.
Что, в сущности, удобно и привычно
для нас, питомцев ленинской мечты.*

Существовали и еще более изысканные и редкие обычаи. Например, кое-где «духов» заставляли чесать на ночь пятки или рассказывать сказки. Были и настоящие ритуалы, причем их значение и удельный вес в повседневном поведении резко возрастали к последнему полугоду службы. Большая часть их была связана с подсчетом количества дней, оставшихся до приказа на увольнение, и ритуальным маркированием некоторых «ключевых» временных точек. Скажем, когда до приказа оставалось ровно сто дней, «деды» традиционно брили головы: увольнение в запас происходило обычно через четыре с половиной — пять месяцев после этого, и как раз успевала отрасти «гражданская» стрижка. Кстати, «дед» всегда мог обратиться к любому «духу» или «молодому» с вопросом, сколько дней осталось до приказа, и горе тому, кто не знал этого точно. Ежевечерне после отбоя на все расположение (т.е. казарму) мог раздаваться зычный голос одного из старослужа-

дома. Но в любом случае надевание кожаного ремня до года службы было совершенно исключено — самое меньшее, его бы просто отобрали.

Еще одной привилегией «черпаков» было ушивание формы — галифе, кителей и «парадок», впрочем, пока умеренное. Делалось это ручным способом, особым шиком считалось «хабэ», ушитое на швейной машине. Распарывание ушитых брюк и кителей было «любимым» занятием офицеров, поэтому, чтобы сделать ушивание необратимым, лишнюю ткань внутри обрезают. Были и другие способы придания форме неуставного вида. В частности, летние «хабэ» вываривали в хлорке, осветляя почти до белизны. Вместо пуговиц со звездами пришивали железнодорожные. Наконец, самым безбидным знаком отслуженного года была стрелка, заглаженная утюгом поперек спины (точно такую же автору доводилось видеть изредка на офицерских полевых кителях «пэша» и даже рубашках милиционеров). Особый вид придавался и сапогам. В зависимости от вкусов хозяина их голенища либо подворачивались внутрь, либо заглаживались утюгом в жесточайшую «гармошку». Станком с единственно для этого и пригодным техническим лезвием «Нева» обрезались ранты сапог, иногда — каблук. Высокие набитые каблук обычно были привилегией последних шести месяцев службы, а чаще делались на «дембельских» сапогах или ботинках.

Настоящий разгул нарушений формы одежды начинался в последние полгода. Кокарды, эмблемы на петлицах, пряжки ремней сгибались едва не пополам. Иногда путем длительной обработки напильником и полировки пастой ГОИ звезды на пряжках сводили до трудноразличимого рельефа. Ремень опускался до бедра. Доставались и при наличии связей среди офицеров записывались в военный билет всевозможные значки (хотя

ших: «Деды, день прошел!», на что дружный мужской хор отвечал: «Х... с ним!»

Особо ритуализовалось поведение солдат после Приказа, когда они считали себя уже по сути гражданскими людьми. «Дембеля» традиционно отдавали «духам» или «молодым» утренний кусок масла (хотя кое-где это не мешало им тут же забирать себе лучшие куски мяса — в те годы порции не выдавались каждому отдельно, а накрывались дежурным по роте на столы, рассчитанные на десять человек). Кстати, «деды» и «дембеля» обычно при наличии «молодых» садились за столы с краю, как сержанты в учебных частях, и первыми получали мясо, рыбу, хлеб, компот. Если случайно старослужащему попадалась зеленая кружка, она могла полететь в голову раздатчику: зеленый цвет считался табуированным, пользуясь тюремно-армейским выражением, был «западло», потому, вероятно, что соотносился со вторым названием для «духов» — «зеленка». На вечерней поверке, если на ней не присутствовали старшие офицеры, «дембеля», услышав свою фамилию, не отвечали «я!», а говорили «на чемаданах!» или «поезда ждет!». Если же приходилось все-таки отвечать как положено, то делалось это предельно тихо. Вообще, громкость ответа на вечерней поверке обратно пропорциональна сроку службы: «духов», особенно в учебных частях, заставляли кричать во весь голос, иногда повторяя по два-три раза, затем громкость ответа постепенно уменьшалась, пока он не становился чуть слышным.

Наконец, своего рода универсальным ритуализованным действием, исполнявшимся солдатами всех сроков службы, было писание на всевозможных предметах — от столов в Ленинской комнате до стен и деревьев, особенно за пределами части, — трех магических букв ДМБ (т.е. «дембель»), после которых следовал год будущего увольнения. Скажем, автор этих строк писал: ДМБ-85. Написание этого сочетания наполняло солдатскую душу «неизъяснимым наслаждением», как бы приближая желанное событие.

Наконец, логичным будет вопрос, что из описанного исполнял сам автор, а что нет? Дело в том, что, находясь внутри отлаженной системы, даже не приемля внутренне ее устройство, избежать ее законов было почти невозможно (для этого следовало быть как минимум кандидатом в мастера спорта по борьбе или боксу, чтобы суметь справиться с несколькими противниками одновременно, либо находиться на армейском «маргинесе» — быть работником клуба, медпункта, учебного центра на полигоне и т.п.). Автор достаточно старательно соблюдал основные, так сказать, «смыслоразличительные» нарушения формы одежды (крючок, ремень, кокарда и т.п.). Не делая этого, ты мог легко быть принят за «молодого» со всеми вытекающими последствиями. Что касается собственных отношений с «молодыми», позиция автора была двойственной: на втором году службы ничего «не положенного» он старался не делать (этого могли просто не понять, либо личный авторитет был бы безнадежно подорван), но для себя это аргументировал тем, что был сержантом, а значит, поступал по уставу⁷. С другой стороны, автор никогда никого не заставлял делать что-либо вместо себя (только то, что действительно следовало сделать заставляемому). Такое поведение находило странным, но допустимым. Это считалось личным делом каждого, но в связи с отказом от принуждения не раз возникали сложные ситуации. Ведь господствующий принцип армейской жизни: «Не можешь заставить другого — делай сам». А в армии, хотя и уважают честных рабочих, никто не стал бы относиться с уважением к человеку, работающему за других (если это ему не «положено»).

Вопрос о причинах регулярного воспроизведения ритуализации поведения в мужских молодежных коллективах (наиболее «прототипическим», но далеко не единственным примером которых и являются армейские) в нашем обществе едва ли мо-

жет быть решен здесь и вообще далек от решения. Пока среди факторов этого воспроизведения назовем хотя бы следующие:

а) существенную ритуализованность поведения детей, которыми еще совсем недавно были солдаты срочной службы (или члены других молодежных коллективов и группировок);

б) сохранение в крестьянской среде некоторых реликтов традиционных молодежных союзов, принципы устройства которых оказались перенесены в солдатскую среду;

в) высокую ритуализованность всех сфер жизни советского общества, от массовых календарных шествий до приема в октябрю, пионеры, комсомол⁸;

г) аналогичность внутреннего устройства коллективов общежитий мужских ПТУ и т.п. заведений, через которые прошли многие призывники;

д) значительную роль ритуалов в уставной армейской жизни — от присяги до строевых смотров и каждодневных построений, проходов с песней, отдания чести и т.п.;

е) и только в самую последнюю очередь влияние уголовной среды, на которое некогда политработники пытались списать расцвет «дедовщины».

В общем же приходится признать, что механизмы, обеспечивающие функционирование бесписьяменного общества, живы и сегодня, пусть оттесненные на социальный маргинес, но готовые в любой момент выйти из «подполья», когда та или иная социальная группа или коллектив встанет перед необходимостью неформальной самоорганизации.

Примечания

¹ Вопрос о реальном иерархическом статусе офицеров из особых отделов и некоторых других категорий кадровых военнослужащих выходит за рамки данной работы.

² Хотя и здесь возможны были весьма существенные отступления от уставной нормы: от случаев почти приятельских отношений между молодыми офицерами (особенно «двухгодичниками», призванными после окончания вузов на срочную службу) и отдельными солдатами-срочниками — до совместного ухода пьяных солдат и офицера из караула на пляж (последнее произошло в дивизии, где служил автор).

³ В неформальной обстановке офицеры, особенно политработники, нередко объясняли появление «дедовщины» началом в 50-е годы призыва на службу людей, отбывших срок заключения: они-то, дескать, и принесли в армию несвойственные ей доселе порядки (заметим в скобках, что, по свидетельству служивших в конце 40-х — начале 50-х годов, «дедовщины» тогда действительно еще не было, хотя достаточно долго сохранялось жесткое противопоставление воевавших и невоевавших).

⁴ Мы пользуемся здесь номенклатурой, принятой в тех частях, где довелось служить автору. В других частях страны и других родах войск (например, на флоте) она могла немного или существенно отличаться, но основы деления, судя по всему, оставались неизменными.

⁵ В этом смысле симптоматичен один из признаков второго года службы: у буквы А из аббревиатуры СА (Советская Армия) на погонах вырезали «перемычку», получая таким образом аббревиатуру СЛ (Свободные Люди).

⁶ См., напр.: Райкова И.Н. Фольклор современных солдат: идейно-художественное своеобразие и отношение к детскому фольклору // Мир детства и традиционная культура: Сб. научных трудов и материалов / Сост. С.Г. Айвазян. М., 1994. С. 73—101.

⁷ Впрочем, в кадровой армии, то есть предельно сокращенной по числу личного состава, части, где служил после «учебки» автор, отличия между сержантами и рядовыми практически не ощущались, если не считать того, что в наряд по роте сержант шел дежурным, а не дневальным.

⁸ Это имеет место и сегодня, например, в казацких и прочих подобных объединениях.

Редакция благодарит В.В. ИГНАТОВА (Москва) за предоставленные фотографии

Е.П. МАДЛЕВСКАЯ

«ХАЛЯВА»

у каждого огна
на всю жизнь»

Феномен студенческой культуры, насколько нам известно, исследователями еще обстоятельно не рассматривался¹.

Социовозрастной статус студенчества, цикличность его «жизни» (занятия, сессия, каникулы), противопоставление учащих и учащихся определяют самобытность студенческой культуры.

Так, одной из основных особенностей языка студентов, в частности словообразования, является, как показал опыт по собиранию студенческого жаргона², стремление к экспрессивности.

Пословицы и поговорки, бытующие в студенческой среде, впитали в себя латинские сентенции (например, «Моментом — в море») и отечественные афоризмы и цитаты. Из загадок приятно вспомнить одну, придуманную моей сокурсницей: «Сидит на носу и машет «хвостами»» (сессия).

Можно выделить и другие жанры студенческого фольклора и обрядово-нормативные формы жизни. Факт сохранения и бытования студенческой песни (застольные и др.) известен всем. Жанр студенческого гимна, при незабвенном традиционном «Gaudeamus igitur», также можно считать неувядаемым. Лет 15—20 назад в ЛГУ было хорошей традицией ежегодно в экспедиции сочинять гимны фольклористов с использованием мотивов жестких романсов, записанных «в поле», например:

*Сухой бы я корочкой питалась
И воду чистую пила.
Одним бы фольклором наслаждалась
И этим счастлива была...*

В РЭМ молодыми сотрудниками, в недалеком прошлом студентами, был сочинен гимн этнографов.

Участники археографических, археологических, фольклорных, этнографических экспедиций могут поведать истории, по всем признакам отвечающие жанру быличек.

Студенческий период жизни человека изобилует разного рода празднично-ритуальными мероприятиями. Посвящение в студенты, Medium («экватор»), окончание учебы и защита дипломных работ соответствуют основным ступеням перехода

да студента на качественно новый уровень. Между этими событиями, с той или иной степенью регулярности, устраиваются разнообразные капустники, фестивали, дни смеха и т.п. Встречи учебной группы или соучастников какого-либо события могут носить названия: «день группы» (медики), «неофициальный отчет» (фольклористы), «спец-» или «спейс-семинар» (археологи), «зимняя» или «летняя школа» (физики Политехнического ин-та). В экспедиционной практике и при составлении на время каникул у студенчества широко распространены так называемые «отвальные» и «привальные». Каждое из подобных мероприятий имеет традиционно устоявшуюся структуру, одной из неотъемлемых составных которой является совместная трапеза с обязательным набором блюд, принятых в той или иной компании. Так, на «неофициальные отчеты» фольклористов ЛГУ к столу было принято приносить пироги и другие блюда, рецепты которых были записаны в экспедиции.

Студенческой среде свойственна специфическая нормативность поведения и в повседневной жизни, и во время экзаменов, и особенно в условиях практики (колхоз, экспедиция). Существенным моментом в этом плане оказывается ношение определенного типа одежды. Что касается фольклорных экспедиций, то эта особенность нашла отражение в одном из гимнов фольклористов:

*Срочно джинсы сниму,
Заплету две косы,
Скромный вид я приму
В стиле русской красоты.*

Перечисленное, безусловно, не исчерпывает всех граней студенческой культуры. Тем более что в основном мы опирались на материал, известный в кругу студентов-филологов и историков.

Один из наиболее напряженных периодов студенческой жизни — сессия. Осознание студентами того, что ни один предмет знать абсолютно, досконально невозможно, приводит к необходимости в этой критической ситуации полагаться не только на собственные знания, память, усердие и даже шпаргалку, но и уповать на «киные» силы (Бог, судьба, удача). В ряду подобных сил оказывается некое существо Халява, имеющее, очевидно, ми-

фологическую природу. Публикуемые тексты о Халяве и обряде ее поимки записаны от студентов Медицинской Академии им. И.И. Мечникова (Санкт-Петербург).

♦ Халява — это существо. Оно как бы помогает сдать экзамен. Его надо обязательно поймать. Оно держится в зачетке.

Надо примерно около 12 часов ночи (точно или без двух минут) выйти на крышу, открыть зачетку и как можно громче крикнуть: «Халява, ловись!» При чем надо представить, что она летает и смотрит.

Я это сделала. Мы ходили на крышу, кричали. Я положила зачетку на крышу. Крикнула три раза. И когда крикнула последний раз, зачетка сама закрылась.

Когда приходишь на экзамен, открываешь зачетку, она [Халява] вылетает.

Можно и не на крышу [выходить]. Можно из окна [звать]. Нужно открыть окно. Потому что она [Халява] летает. Главное, чтоб было повыше.

Кто-то ей [Халяве] хлеб-соль дает.

Она [Халява] находится высоко, она летает. [Поэтому] обязательно громко надо кричать, изо всех сил.

♦ Ее [зачетку] нельзя открывать, пока в аудиторию не зайдешь. После экзамена Халяву не благодарят. Ее убажывают заранее.

Кто-то на химии один раз сказал: «Халява, выходи!» Преподаватели посмеялись. Вошел с зачеткой, она была вся перемотана; [преподаватели] и увидели и сказали: «Давай, выпускай Халяву».

Халяву разными способами ловят. Студенты в основном ловят так Халяву: выходят на балкон или к окошку в 12 часов ночи с зачеткой. Кричат три раза: «Халява, ловись!» Открывают зачетку.

Некоторые искуснее придумывают: берут хлеб с маслом, намазывают. Потом зачетку заворачивают в носовой платок. Хлеб с маслом берут в одну руку, а зачетку — в другую. Потом так же выходят на балкон или к окну, кричат три раза: «Халява, ловись!» И еще: зачетку до экзамена открывать нельзя. Когда только придешь в аудиторию, там перед преподавателем нужно сказать: «Халява, выходи!» Но надо сказать негромко. И только тогда можно открывать зачетку, до этого нельзя.

Одним везет, они могут поймать Халю.

К Халю обращаются в любом случае [даже если знаешь предмет].

[Если удачно сдан экзамен,] Халю благодарят, конечно: «Спасибо, Халю». Но так особо не благодарят.

Кто верит в Халю, тому везет. А кто не верит, тому — нет.

Халю обитает около нас, в пространстве, в воздухе.

[При открывании зачетки] она уходит к экзаменатору; наверное, в душу экзаменатора.

Студентам она помогает. Она только положительное существо, вреда от нее нет.

В зримом облике она не появляется. Зачем ей появляться?

Преподаватели знают о Халю, веселятся.

Для каждого Халю своя, разная. [Когда к Халю обратиться,] возникает легкость. Когда у экзаменатора веселые глаза, значит, Халю появилась. А если видно, что он начинает тебя строго спрашивать, значит, не помогло, она не появилась.

Если неудачно сдан экзамен, значит, судьба такая. Что-то не так сделано было, неправильно сказано.

Когда ееловишь, ее не почувствуешь. Обращаться к Халю — это хорошо. Не наказываются. Это — доброе.

Скрывать обращение к Халю не надо. [В общежитии] вместе много человек ловят Халю, до десяти и больше. К каждому своя Халю прыгает.

Если экзамен плохо сдал, Халю не ругают, забывают [про нее].

◆ Такой случай был. Все громко кричали, а одна девчонка так тихо-тихо крикнула: «Халю, ловись!» А мужчина на улице, проходил мимо, и говорит: «Ну, ты, наверно, не сдашь [экзамен]». Так она так громко-громко крикнула: «Халю, ловись!» Надо очень громко крикнуть.

◆ Вообще Халю ассоциируется с чем-то таким неодушевленным [нетелесным]. Как из космоса что-то такое, какой-то дух.

Она женского рода.

Халю индивидуальна. Для каждого человека своя.

Весь вопрос состоит в том, можно ли ее поймать и как ее привлечь.

Она, как ангел-хранитель, наверно. Благоволит только к одному человеку. Некоторые обращаются к ней серьезно.

Зачетку можно в платочек завязать, а можно скотчем заклеить.

Халю у каждого одна на всю жизнь.

◆ Есть Халю абсолютная и есть относительная. Абсолютной Халю никогда или практически не бывает. А относительная — когда что-то знаешь.

Как к Халю относятся? — Прикол.

◆ Я тоже Халю ловила. Дома одна была, звала. Мне Халю не помогла. Громко я не кричала и не высоко [находилась]. Я стеснялась [громко кричать]. Может, неправильно делала, может, не особо верила. Света мне сейчас рассказала [свою историю с зачеткой, которая сама закрылась], я поверила. И говорила я, наверно, про себя или очень тихо.

◆ Знаю, что зовут [Халю]. Кто как зовет. Высунутся и орут из окна, раздевшись зимой. Раздеться как можно больше надо. Кричат громко.

Зачетку в одеяло заворачивают: во что-то надо ловить. Держат за углы [одеяла] и бегут по улице. Зачетку заворачивают в одеяло обязательно. А потом утром достают из одеяла и идут на экзамен. [В Военном институте.]

Тексты о Халю могут стать любопытным материалом для исследования. Уже при первом прочтении можно выявить некоторые моменты и детали для анализа:

1. Представления о Халю: дух, незримый, безвредный (приносит только пользу), живет высоко (в воздухе), для каждого индивидуальный (доля, судьба, ангел-хранитель).

2. Сравнение современного обряда, свойственного студенческой среде, с традиционной обрядово-ритуальной практикой: время и место совершения обряда (полночь, около открытого окна, на балконе, на крыше, на улице); состав участников (коллектив, один человек); действия, предвещающие поимку Халю (раздевание); специфика обращения к Халю (громко=крик; троекратность); мотив кормления Халю (хлеб-соль или хлеб и масло); удержание Халю до нужного момента в зачетной книжке (заворачивание последней в платок, одеяло, заклеивание скотчем); вызывание Халю в нужном месте (закрытое помещение, где происходит экзамен).

3. Возможные источники возникновения образа Халю. Вероятнее всего он связан с комплексом значений слова «халю» в современном разговорном языке: «Халю — что-либо нетрудное, пустяковое, доставшееся без труда, окольным путем; подделка, легкая работа. <...> На халю — даром, бесплатно». Слово «халю» вошло в разговорную речь, по всей видимости, из уголовного жаргона, в од-

ном из словарей, помимо других значений, находим следующее: «Халющик (халю) — человек, привыкший получать что-либо даром, “падать на хвост”»⁴.

Любопытную картину относительно этого же слова представляют народные говоры и использование его в традиционной культуре. В местных говорах слово «халю» имеет много значений; приведем те, которые, на наш взгляд, могут иметь опосредованную связь с современной обрядовой Халю: «Вят. рот, пасть, зев, хайло»⁵, «распущенная женщина, неряха», арханг., вятск.; «грубая, бесстыжая баба», яросл.»⁶. От последних, возможно, образовано более конкретное значение слова в уголовном жаргоне — «проститутка низшего пошиба»⁷, из которого, по мнению В.С. Елистратова, развивается значение «человек, делающий, получающий что-либо даром» (слова «халю», «халющик»)». С последним значением слова соотносится также название в традиционной культуре ряженых⁸.

Все отмеченные моменты — только первый взгляд на проблему. Необходим дальнейший сбор информации о Халю: мои собеседники сообщили, что проведение обряда практикуется также в Экономическом и Военном институтах Санкт-Петербурга, а в одном из вузов Вологды был известен еще пять лет назад. Знание об обряде передается от старших курсов младшим.

Надо надеяться, что образу Халю еще будут посвящены обстоятельные исследования.

Благодарю за информацию студентов 2-го курса Медицинской Академии: О. Гусеву, В. Евдокимову, В. Филимонову, Н. Холодную, С. Швец, В. Шемякинско-го и других — не назвавшихся.

Примечания

¹За последние годы отметим лишь статью К.Э. Шумова «“Эротические” студенческие граффити» (Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 454—483).

²Около 20 лет назад в Словарном кабинете филологического факультета ЛГУ была создана картотека студенческого жаргона.

³Елистратов В.С. Словарь московского арг. (Материалы 1980—1994 г.). М., 1994. С. 518.

⁴Толковый словарь уголовных жаргонов / Под. общ. ред. Н.П. Дубягина и А.Р. Бронникова. М., 1991. С. 189.

⁵Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1991. Т. IV. С. 542.

⁶Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1987. Т. IV. С. 220.

⁷Толковый словарь уголовных жаргонов. С. 189.

⁸Елистратов В.С. Словарь московского арг. С. 518.

⁹Ивлева Л. Ряжение в традиционной русской культуре. СПб., 1994. С. 62—63, 74—75.

Л.П. ФИАЛКОВА

«КАТАКОМБНЫЙ» фольклор Украины

Пещеры и подземелья Украины издавна облюбованы фольклором как место действия легенд, часть которых известна с древнейших времен, например по Киево-Печерскому Патерику, или по записям XIX—XX вв. Но если бы кто-то попытался составить фольклорную карту подземных пространств Украины, на ней оказалась бы огромное белое пятно — одесские катакомбы¹. Многокилометровые естественные (результат размывания карстовых пород) и рукотворные (следствие каменных разработок) подземные лабиринты, изучаемые геологами, археологами, палеонтологами, историками и краеведами, странным образом оказались вне сферы внимания фольклористов. Не удалось обнаружить фольклорный материал о них и в краеведческой литературе². Вместе с тем, есть основания предполагать, что «катакомбный» фольклор существует, по-видимому, в среде шахтеров, добывавших там ракушечник, спелеологов, совершавших подземные походы, и подростков — искателей приключений. Данная гипотеза основана на записанных мною рассказах Александра Становского, бывшего одессита, ныне израильянина, и на типологическом соответствии его рассказов «шахтному» и «пещерному» фольклору в целом³.

Рассказы А. Становского носят большей частью характер воспоминаний. Иногда они представляют собой сочетание личного опыта с тем, что он слышал от других. В жанровом отношении это личное повествование, состоящее из отдельных меморатов, объединенных темой таинственного в окружающем мире.

Термин «меморат» введен в фольклористику Карлом Вильгельмом фон Зюдовым в середине 30-х гг. XX в. для обозначения устного рассказа, основанного на личном опыте рассказчика, и близкого, но не тождественного жанру легенды⁴. Специфика мемората состоит в том, что он, подобно легенде, представляется рассказчику абсолютно достоверным, но, в отличие от нее, не имеет вариантов и отработанной поэтики. Личное повествование напрямую связано с народными верованиями, на основе которых человек по-разному опознает и формулирует все происходящее с ним или с его близкими⁵.

В западной фольклористике существует большая литература, посвященная меморату. Среди вопросов, поднимаемых специалистами, отметим следующие:

1. В какой мере и почему меморат, основанный на личном опыте конкретного рассказчика, принадлежит фольклору?

2. Можно ли отнести к меморату то, что произошло не с самим рассказчиком, а с человеком, ему лично известным («это произошло с моим другом, братом, соседом»)?

3. Является ли меморат единственным жанром личного (автобиографического) повествования или существуют и другие жанровые формы?

4. Если их несколько, то в чем специфика мемората?

5. Как меморат соотносится с фабулатом?

Реальная ситуация рассказывания не позволяет ограничить меморат только первым лицом («это произошло со мной»), он неизбежно включает в себя и других людей, близких рассказчику, что в той или иной степени приводит к дальнейшей ценностной и стилистической обработке повествования, а порой и к появлению вариантов. Меморат может рассматриваться и как универсальный жанр личного повествования, и как один из многих жанров наряду с армейскими рассказами, рассказами об эмиграции, семейными преданиями и др.

Возвращаясь к материалам, записанным от А. Становского, подчеркну, что они являются меморатами в обоих значениях, поскольку представляют собой личные воспоминания о странных или необъяснимых явлениях в жизни рассказчика, поданных как абсолютно достоверные. Эффект убедительности достигается разными способами: называются конкретные населенные пункты (Одесса, села Ильинка, Усатово, Нерубайское и др.), имена и фамилии свидетелей (умерших, либо помешавшихся); приводятся ссылки на авторитеты специалистов разного профиля, особое место среди которых занимают сотрудники КГБ — организации, мифологизированной в советском и постсоветском сознании; упоминаются некие печатные источники (мною не обнаруженные) и т.д. В качестве самого веского аргумента демонстрируются низкачественные фотографии с места события, по которым ничего нельзя определить⁶. Таким образом, все аргументы Становского не подлежат какому бы то ни было критическому рассмотрению, хотя в его глазах являются абсолютными. Приведу несколько рассказов в аутентичной записи и прокомментирую их с опорой на краеведческую литературу, привлекая для сравнения зарубежный материал о «шахтном» и «пещерном» фольклоре.

«Первая история [которая] меня заинтересовала настолько, что я в общем-то занялся всерьез катакомбами, пещерами и прочими подземными вещами, произошла на моих глазах во время спасательной операции, когда искали потерявшегося туриста. <...> Спелеоклуб одесский справлял День спелеолога. Человек 20–30 находи-

лись под землей, и они выходили на поверхность несколькими группами. Между группами было буквально 20–30 метров расстояния, он побежал догонять, этот пропавший турист, от одной группы побежал догонять другую. И в этом промежутке 20–30 метров исчез из видимости <...> Вот исчез настолько резко, что его больше никто и никогда не нашел.

<...> Одни из старых шахтеров рассказали такую историю, что много-много лет назад, еще до или после войны, сразу в эти годы, разрабатывая камень, это мягкий ракушечник, который пилится обычной пилой, они выпилили остов ржавой лодки. Вернее даже не остов, а контуры, так как лодка была полностью сгнившей, а контуры сохранились. В светло-желтом ракушечнике были видны четкие контуры металла. Учитывая, что отложения этого ракушечника насчитывают 200–300 миллионов лет, понятно, что человеческой эта лодка быть не могла. Этот район был печально известен тем, что там пропадали <...>.

Лично я после этого случая, спустя два года, в этом районе видел какие-то явления, которые тоже не поддаются рациональному объяснению, в частности, на стене вспыхивает треугольник красного цвета и начинает быстро, в течение 5–6 секунд гаснуть. Вот. Никакие попытки определить, что это такое, вплоть доковыряния стенки в этом месте, ни к чему не приводят. После этого в том же районе, т.е. это район довольно большой, называется село Ильинка, вот еще два или три человека исчезли при таких же обстоятельствах <...> исчезли еще 2–3 человека из местных, которые любят залезть выпить водки, побеситься и вообще провести время...».

Рассказ о лодке имеет под собой реальную основу. В Нижнем Поднестровье (у сел Семеновка и Бычок) археологи обнаружили захоронения ямной культуры с имитацией потусторонних вод, лодки и плотов. Информация об этих находках была почерпнута из краеведческой литературы и, вероятно, из устных рассказов участников и очевидцев раскопок⁷. В результате устного циркулирования рассказы обрастали дополнительными деталями. В частности, раскопки курганов сливаются в рассказах Становского с находками в катакомбах, которые, кстати сказать, также имели место. Правда, там обнаружили не лодку, а останки древних животных, относящихся к другой климатической зоне («город Грицай»). Вспоминая о «городе Грицай», другой рассказчик, чуждый мистике, — Роман Давидович Чаирский, также репатриант из Одессы, бывший внештатный экскурсовод —

утверждает, что на костях были явно видны круглые отверстия, сделанные рукой человека. По словам Чаирского, доступ в «город Гриция» был запрещен из-за плохой техники безопасности. Возникает вопрос, не с этим ли районом изначально связана «дурная слава» о пропадающих людях? Косвенная параллель с рассказами Становского и в том, что «красный треугольник» ассоциируется с красной глиной, из которой состоит «город Гриция»⁸.

Важное место в воспоминаниях Становского занимают рассказы о кладах, являющиеся, по его собственному признанию, характерной чертой «катакомбного» фольклора. Приведу несколько примеров.

«Да, в основном, клады. Клады, склады оружия, захоронения и прочее, то есть находки, которые представляют интерес как любопытному, так и жадному. Вот. Естественно <...> те, которые лезли туда, мотивировали это для себя поисками сокровищ, поисками приключений, поисками всего, что можно там найти.

Из фольклора <...> который зиждется, очевидно, на каких-то фактах реальных, по Одессе ходит в среде <...> подземщиков, ходит «сказочка о золотом корабле» <...>».

Какой-то из меценатов прошлого века неизвестно по каким причинам обратил все свои большие средства в золото и драгоценности и спрятал это в катакомбах. Благо, что входов в катакомбы в свое время было очень много, то есть несколько сот. Почему об этом ходит устойчивый слух? Дело в том, что были свидетели, которые оставили документальные подтверждения тому. В частности, его же завещание в архиве несколько человек видели и, то есть это известный, известный момент.

Л.Ф.: В архиве чего?

— В Одесском архиве.

Л.Ф.: Государственном?

— Очевидно да, потому что другого я просто не знаю. Дело в том, что я упоминал, я читал упоминание об этом в книжке, которая была издана и называлась что-то типа «Улицы рассказывают» <...> или «Одесские улицы», в общем... как бы путеводитель. Это брошюра популярная по Одессе 50-х, наверное, годов. Нет у меня. Я видел, собственно, тогда как большую библиографическую редкость у собирателя, у энтузиаста и фанатика одесской вообще культуры. Ну вот, но суть в том, что многие поколения катакомбистов одесских, искателей, вот, пытались найти этот корабль и вообще какие-то следы, но, к сожалению, пока это осталось фольклором.

Л.Ф.: И Вы не помните как фамилия этого человека?

— Который спрятал его?

Л.Ф.: Который спрятал.

— Не помню, к сожалению, не обращал внимания. Там упоминался некоторый знак, нарисованный <...> в том районе, где он спрятал его, и, собственно, каждый из одесских катакомбистов прошел через период поисков его. Знак <...>

восьмиугольник типа розы ветров с надписью *salve*, то есть привет.

Л.Ф.: *Salve*?

— Да, *salve*. Это по-латыни <...> «привет». <...> Ну вот, это кусочек фольклора, то есть каждый, кто в Одессе хотя бы один-два раза ходил в катакомбы, он слышал этот рассказ и загорался желанием найти...»

«У меня дома был довольно обширный музейчик: «Экспонаты, найденные в катакомбах».

Л.Ф.: Вам не удалось это привезти сюда?

— Нет, это со временем все рассеялось, выбросилось. Ну, там не было таких вещей в музейчике — золота, брильянтов, там были в основном памятные для меня вещи. <...> Задается вопрос: «Каким образом вы что-то находите?» На что я отвечаю: «Очень просто. В любом месте ковыряешь стенку». Вот. У нас тут, видите, вот здесь на фотографии, торчит железный ломик <...>, у него ручка примерно сантиметров в 40–50 длиной, называется «фомич». <...> «Вот, — я говорю, — берешь фомич и выворачиваешь любой камень из стены и за ним что-нибудь находишь». И для <...> вящей наглядности выворачиваю из стены камень, и из этого камня выпадает большая граненая бутылка, то что когда-то называлось «четверть», примерно наполовину заполненная керосином.

В первый момент люди подумали, что это — трюк, что я специально привел их и посадил в это же место. Вот, я выворачиваю следующий камень, и за ним обнаруживается керосиновая лампа, абсолютная целая с фитильком, причем нам ее даже удалось впоследствии зажечь. Ну, после этого всех обуял азарт поисков, вот, ну и начали крушить, крушить камни направо и налево, и за одним из камушков нашли кожаный истлевший мешочек с этими вот монетками.

«Вот это мы с моим товарищем на кладбище (о фотографии. — Л.Ф.). Старое еврейское кладбище в Одессе. Опять же так ищем легендарный вход в легендарный склеп, связанный с катакомбами, содержащий что-то такое... К сожалению, не нашли.

Л.Ф.: А в какой могиле, не знаете? Там связана с могилой какая-то история? С конкретной могилой?

— Нам была дана фотография человека, из могилы которого должен начинаться вход.

Л.Ф.: Вы помните эту фамилию?

— Нет, уже нет. Ну, должен прибавить, что мы не разрушали могилы, не осверляли их, то есть единственное, что мы делали, — приподнимали плиту, смотрели, что нет ли под ней хода, и обратно ее укладывали. Кстати, к сожалению, этого кладбища уже нету. Его буквально через год-два после наших походов туда снесли и построили на его месте парк».

В известной мне краеведческой литературе «сказочки о золотом корабле» нет. И тем не менее информация о кладах в районе Одессы имеет под собой реаль-

ную основу. В 1963 г. в с. Орловка были обнаружены древние монеты, большинство из которых относится к античному периоду⁹. Подобные находки должны были стимулировать и сами поиски сокровищ, и, разумеется, рассказы о них, тем более что клады являются характерной чертой «подземного» фольклора в целом¹⁰. Историки даже придумали термин «сверхъестественная экономика» для определения сущности кладоискательства¹¹. Фольклор, как правило, подчеркивает связь между кладами и мертвецами, что объясняет поиск клада через могилу. Мифологизированный в массовом сознании образ еврея-богача суживает задачу, ограничивая поиск районом именно еврейского кладбища. Вопрос о спорности предложенного объяснения о «бережном» отношении с плитами в комментарии не нуждается.

Важное место в рассказах Становского занимает и тема привидений.

«Значит, в районе села Усатово исчезла девочка лет пятнадцати-шестнадцати. Не знаю, не помню точно. И спустя какое-то время обнаружили ее скелет, то есть ее кто-то убил в катакомбах, и некто по фамилии... капитан, лейтенант, я уже не помню его звание точно, Орлик, то есть тот, кто курировал от КГБ катакомбы, я с ним лично говорил, он мне рассказал эту предысторию <...>. Опознали ее по вещам, по сумочке, которая была при ней, по этим вещам... там, я знаю, пудреница, расческа, родственники опознали, но к этому времени, как решили <...> забрать этот скелет <...>, произошел обвал и перекрыл тот ход, по которому можно было туда попасть».

Наша группа, спустя еще много лет после этого, нашла дорогу туда же через совершенно другой вход <...>. Кто-то когда-то из нашей же группы, по-моему, произнес следующие слова... Обнаружились следы, что она ползала, то есть, что ее не убили, что ее, видно, не добились в свое время, и она еще какое-то время, перед тем как умереть, ползала, то есть следы, что она там ползала. Но по принципу испорченного телефона, это превратилось в то, что она ползает, что скелет ползает. И это вызвало к жизни достаточно, так сказать, стойкую легенду, что вот там есть Любкин скелет, так называемый Любкин ход и Любкин скелет <...> скелет девушки, которая ползает, который ползает периодически <...>».

В том районе мы производили посвящение в спелеологи, то есть сажали человека с сигаретой и двумя спичками и оставляли на какое-то короткое время. Полное отсутствие звука и света в катакомбах, то есть полная изоляция <...>, начинаются галлюцинации слуховые, зрительные и прочие. И это тоже само по себе создает огромное количество легенд, ужасов, страхов и всяких таких вещей.

Л.Ф.: Все проходили там посвящение?

— Да нет, я собственно говоря, начал до того, как образовался этот обычай. <...> Я ходил начальником, руководителем группы довольно много лет <...>

основной состав, ядро оставалось старое, а большая часть менялась, ну то есть люди вырастали, женились, уезжали, исчезали».

Пещеры и подземелья predisполагают мистически настроенных людей к всевозможным галлюцинациям, нередко коллективным, которые и становятся основой легенд. Среди английских и американских шахтеров довольно популярна легенда об их подземных коллегах — *томмикноккерах*, представляющих собой нечто среднее между эльфами и привидениями. Именно их маленьким молоточкам приписывают странные звуки, нарушающие безмолвие подземелья. Известны специалистам по «шахтному» фольклору и привидения, инсценированные шутниками¹².

Объем статьи не позволяет привести все имеющиеся в архиве рассказы А. Становского. Я продолжаю называть их меморатами, поскольку, находясь в Израиле, не имею возможности провести дополнительные полевые исследования в районе Одессы. Вместе с тем, думаю, что такая работа привела бы к обнаружению многочисленных вариантов этих рассказов, представляющих собой по сути дела современные легенды. Фольклорная картография подземных пространств Украины продолжается.

Примечания

¹ Ср.: *Веселова И.С.* Заметки к фольклорной карте Москвы // ЖС. 1997. № 3. С. 10—11.

² См.: *Маркевич А.И.* Одесса в народной поэзии // Труды VI археологического съезда в Одессе (1884), Одесса, 1888. Т. 2. С. 398—418; *Атлас Д.* Старая Одесса, ее друзья и недруги. Одесса, 1911. С. 93—108.

³ Подробнее см.: *Фіалкова Л.* Сучасні легенди з України в Ізраїлі // Єврейська історія та культура в Україні: Матеріали конференції. Київ, 2—5 вересня 1996. Київ, 1997. С. 213—217. Слово «шахтер» часто упоминается рассказчиком в связи с катакомбами. Магнитная лента с записью нашей беседы хранится в Израильском Архиве фольклорного рассказа (г. Хайфа). Архивные номера рассказов: 20890—20906.

⁴ *von Sydow C.* Kategorien der Prosa-Volksdichtung // *von Sydow C.* Selected Papers on Folklore. Copenhagen, 1948. P. 60—68.

⁵ *Honko L.* Memorates and the Study of Folk Beliefs // *Journal of the Folklore Institute.* 1961. № 1. P. 5—19; *Stahl S.* Personal Narrative as Folklore // *Journal of the Folklore Institute.* 1977. № 1—2. P. 9—30; *Bausinger H.* The Structures of Everyday Narration // *Folklore Forum.* 1987. V. 20. № 1—2. P. 9—37.

⁶ Об использовании фотографий в качестве свидетельства чуда см.: *Wojcik D.* Polaroids from Heaven: Miraculous Image Tradition at a Marian Apparition Site // *Journal of American Folklore.* 1996. V. 109. № 432. P. 129—148.

⁷ *Шилов Ю.А.* Погребение с плотами и лодкой в Нижнем Поднестровье // Историческое краеведение Одесщины. Одесса, 1992. Вып. 1. С. 9—11.

⁸ См.: *Ценнин Ю.* Временный работник // Одесские катакомбы. Одесса, 1974. С. 110—119. Рассказ Чаирского зарегистрирован в нашем архиве под № 20913.

⁹ *Бондарь Р.Д., Булатович С.А.* Нумизматические памятники Нижнего Подунавья // Историческое краеведение Одесщины... С. 21—23.

¹⁰ См., например, украинские легенды о кладах: Легенды нашего краю. Упорядник П.М. Скупец. Ужгород, 1972. С. 66—67, 94—99, 112—113 и др.

¹¹ См.: *Taylor A.* The Early Republic's Supernatural Economy: Treasure Seeking in the American Northeast, 1780—1830 // *American Quarterly.* 1986. № 38. P. 6—34.

¹² *James R.* Knockers, Knackers, and the Ghosts: Immigrant Folklore in the Western Mines // *Western Folklore.* 1992. V. 51. № 2. P. 153—177.

Л.Э. НАЙДИЧ

«РИТУАЛЬНОЕ ПРИГЛАШЕНИЕ» И «СЛУЧАЙ ИЗ ЖИЗНИ»

Данная заметка является откликом на статью Л.Н. Виноградовой и С.М. Толстой «Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: формула и обряд» [1]. В этой статье, которая может служить образцом тонкого и исчерпывающего анализа этнографического и фольклорного материала, рассматривается обряд, широко распространенный у некоторых славянских народов (зарегистрирован в восточной Белоруссии, в белорусском и украинском Полесье, в Карпатах, в некоторых областях Болгарии, Македонии и Сербии). Он состоит в приглашении мифологических существ на рождественский ужин с произнесением соответствующего текста и приготовлением ритуального угощения, которое чаще всего выносятся на улицу. Адресатами ритуала обычно бываю силы природы: мороз, туча, а также дикие звери, демоны, умершие предки, болезни, иногда Бог и святые. Произносимый текст — своего рода заклинание; он содержит обращение, за которым следуют пригласительная и прохитивная (запретительная) формулы. Например: «Мароз, мароз, иди до нас кути ести. А на лето нэ бувай, ничего нэ марозь» [1. С. 181]. Смысл данного ритуала, как показывают Виноградова и Толстая, состоит в том, что «это приглашение — не совсем обычное, что это квазиприглашение, главная цель которого — отогнать, обезвредить, защитить себя, свой дом, скотину, посевы от приглашаемого. Иначе говоря, это приглашение, сводящееся к формуле: «приди (сейчас), чтобы не приходил (потом целый год)» [1. С. 180].

В связи с этим материалом я хочу привести рассказ, слышанный мною в Ленинграде в конце 80-х годов.

«У одного пожилого человека была дача. Зимой он жил в городе, а на дачу приезжал только время от времени. И вот однажды хулиганы повадились залезать в его дачу; они все ломали, портили, уничтожали припасы. Он сменил замки, попросил соседей присмотреть за дачей, но это не помогало. Каждый раз он заставлял, когда приезжал, одну и ту же картину: разгром, опустошение, следы пребывания чужих людей. Тогда он сделал следующее. Поставил на стол водку, приготовил разные закуски и написал записку: «Ребята! Пейте, кушайте, но больше ко мне не приходите». Оставил все это и уехал в город. Когда он приехал в следующий раз, все было выпито и съедено, а на столе лежала записка: «Спасибо, отец!» Больше они не приходили».

ЛАРИСА ЭРИКОВНА НАЙДИЧ, канд. филол. наук; Иерусалимский университет (Израиль)

История эта рассказывалась как описание реального события — в то время действительно начались массовые грабежи дач. Она отличается сочетанием мифологизма и полного правдоподобия, отсутствия сверхъестественных элементов. Ее соответствие ритуалу приглашения не вызывает сомнения. Персонажи рассказа — хулиганы, грабившие дачу, уподобляются мифологическим вредителям прежде всего по функции: подобно морозу, туче или волку, они наносят ущерб, угрожают благополучию, уничтожают плоды урожая (на дачах хранились запасы собранных на огороде овощей, которые при дефиците продуктов в то время были важным резервом питания). Однако происходит и их некоторая мифологизация: они невидимы, попытки борьбы с ними не увенчиваются успехом. Действия, описанные в рассказе, соответствуют ритуальным. Вынесение пищи сопровождается вербальным приглашением (только в данном случае вместо ритуального произнесения формулы — записка с текстом). Но главное — не эти отдельные компоненты рассказа, а общий смысл поведения его героя, являющийся ядром повествования, — изгнание враждебных сил путем приглашения и «одноразового угощения», сопровождающегося просьбой больше не приходить. Хулиганы, грабившие дачу, ведут себя так, как должен вести себя демон-вредитель в соответствии с данным обрядом: они принимают приглашение, а затем исчезают. Таким образом, желанная цель достигнута.

Эта история может быть рассмотрена с точки зрения рассказчика (верившего в ее правдивость) и с точки зрения ее персонажей, действующих в соответствии с ритуалом.

Приурочивание обряда, описанного Виноградовой и Толстой, к Рождеству обусловлено важными мотивами рождественской семантики, связанной с «поддержанием космического равновесия, календарного порядка и личного благополучия» [1. С. 168]. Наша история не соотносится с Рождеством, но тем не менее, представляется, что это — зимний рассказ и по деталям, и по колориту.

Литература

1. Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Ритуальные приглашения на рождественский ужин: формула и обряд // Малые формы фольклора. Сб. статей памяти Г.Л. Пермякова. М., 1995. С. 164—197.

Заметка Л.Э. Найдич удачно продолжает тему, затронутую в статье Д. Златковича «Приглашение Германа на рождественский ужин» (ЖС. 1998. № 1. С. 18—21).

В.С. БАХТИН

Там, где поют русские песни

За лесами, за морями, за высокими горами, в тридевятом царстве, в тридесATOM нерусском государстве на большой реке живут русские мужики. Выращивают кукурузу и помидоры, арбузы и виноград. Но главное их занятие — рыба. В два часа ночи (а для них — утра) почти все мужчины деревни выходят из своих домов. Дома у них стоят в линию, вдоль самого берега. Садятся в легкие смоленые лодки и едут по протокам. Протоки — как узкие коридоры между двумя стенами камыша, который тут в полтора или даже в два человеческих роста. Новичок в этих протоках сразу же заблудится (и я заблудился, еле выгреб), а рыбаки знают их лучше, чем собственный огород.

Часов 10—12 подряд ставят и поднимают сети, а затем на бабайках (так называют здесь весла), вставленных в ременные петли-уключины, пускаются в обратный путь. Гребут и пять, и десять километров, а раньше бывало, что и по сто. Недаром в этой стране, а я рассказываю про Румынию, чуть ли не все чемпионы по гребле — русские, выходцы из этих мест: Иван Пацайкин, Мария Никифорова.

Деревня, а точнее село, потому что здесь есть церковь, называется Двадцать Третья Миля. Отсюда по старому руслу Дуная 23 мили до Черного моря. Когда-то это были глухие, почти непроходимые места и принадлежали они Турции. Да и теперь сухопутной дороги практически нет, она начинается за первым и кончается сразу за последним домом. Дальше плавни, протоки, озера, лиманы, ерики. Каждый год Дунай разливается. Под водой оказывается вся округа на многие километры. Нередко вода приходит и в дома. Сам я этого не видел, но следы наводнения — размытые вниз стены — видел. Месяц-два, а то и больше по двору, по улице ездят на лодках. Скот в это время держат на высоких местах — на дороге, на холмах. Раньше, когда по берегам Дуная было много леса, когда его так не рубили, он задерживал, замедлял таяние снегов, крупные наводнения случались реже. А теперь с каждым годом положение ухудшается, и уже многие жители уехали в другие места.

Первые русские попали сюда давно. По словам епископа Амвросия, настоятеля Славского монастыря, около трехсот лет назад, то есть почти сразу же после начала никоновских реформ 1660-х годов, приведших к расколу церкви. Старообрядцы, или староверы, не желавшие расставаться с традиционной церковной обрядностью, с двоеперстием, жестоко преследуемые официальной церковью и государством, вынуждены были бежать на

окраины страны, а частью и за ее пределы.

Так в разное время появились русские деревни в Польше, Болгарии, Монголии, Китае. А потом необходимость погнала дальше. После культурной революции в Китае русские частью оказались в Австралии, частью — в Латинской Америке, где они не прижились, и через несколько лет осели в США, Канаде, некоторые добрались до Аляски.

На румынскую землю перебрались старообрядцы-казаки, по преданию, из южных степей, из-под Царицына, Самары, Саратова. Потом к ним присоединились некрасовцы. После разгрома булавинского восстания 1708—1709 годов отряд под командованием сподвижника Кондрата Булавина — Игната Некрасова, захватив жен и детей, бежал сначала на Кавказ, в Прикубанье. Тридцать лет некрасовцы, постоянно преследуемые царскими войсками, перебирались с одного места на другое, а затем укрылись в Турции. Турецкий султан принял их, дал землю, но с условием, что казаки будут помогать ему в военных действиях.

Некрасовцы основали несколько поселений на берегу Эгейского моря, в Малой Азии на озере Майнос, на острове Мада, а отдельные семьи добрались до дельты Дуная. И в XVIII, и в XIX, и в XX веке сюда стекались все бунтари, начиная от пугачевцев и кончая участниками восстания на броненосце «Потемкин».

Повсюду, где обосновались русские, они построили церкви, молельные. А неподалеку от села с прекрасным названием Слава Русская, в уединенном месте и сегодня существуют женский и мужской старообрядческие монастыри, правда, уже небольшие.

В мужском монастыре меня с искренним радушием встретил епископ Амвросий; он даже разрешил сфотографировать себя и монахов, что удавалось далеко не везде. В момент моего приезда всего двенадцать стареньких монахов жили там размеренной трудовой жизнью, много времени проводя в храме, на молитве. Вокруг келий и храмов цветы, аккуратно присыпанные дорожки. Дьякон Лукиан (или попросту Лукьян) помоложе. Помощник епископа, он еще и машину водит. В холме вырыто углубление, обложенное досками, — вот и гараж. А в гараже — черная «Волга».

Мы устроились на воздухе, под легким навесом. Епископ угостил обедом, даже монастырским легким вином (сам есть не стал) и рассказал о том, что в Румынии находится центр русских старообрядцев всего мира. Здесь получают назначения священнослужители — в Австралию, Америку, Канаду, во многие другие страны, где живут бывшие наши соотечественники.

Амвросий очень заинтересовался моими поездками, с удивлением узнал о своих единоверцах в Монголии и в других дальних краях. Интересовала его и жизнь России, дела церкви и... антирелигиозная литература; попросил даже прислать ему журнал «Наука и религия» (хотел познакомиться с доводами и работой наших безбожников).

Несколько лет мы переписывались. Он писал по-старинному, таким слогом у нас уже и не владеют.

Почтеннейший Владимир!

Во-первых, желаем Вам доброго здравия и благополучия, сообщаем Вам, что мы пока живем хорошо. Пакет с журналами, а потом письмо с фотокарточками мы получили все благополучно и вполне.

Приносим Вам великую благодарность за Ваши внимания к нам и что еще не забыли за нас. Остаемся очень довольны от Вас.

Привет от Дякона Лукиана. Если будете проезжать мимо нас, то заходите и до нас.

Желаем Вам всего лучшего на сем свете.

Епископ Амвросий и Дякон Лукиан.

(К сожалению, нам уже не суждено было свидеться. После кончины Амвросия епископом и настоятелем монастыря под именем Леонид стал Лукиан.)

...А когда я подходил к женскому монастырю, вдруг услышал — и сам себе не поверил: монашка стирала белье и пела «Катюшу»! Настоятельница Поликсения тоже оказалась приветливой хозяйкой. В 23 Миле один старик начал петь духовный стих про Георгия Победоносца (или, по-народному, Егория Храброго):

Жили и были два брата,
Не веровали ни Христу, ни Богу,
Поверовали окаянному Змею...

А дальше он забыл. Вот я и попросил матушку Поликсению вспомнить продолжение этого стиха. Она немножко продолжила:

Окаанный Змей поедал всех людей.
Заставалося (доставалося) самому Ивану:
Хучь сам царь иди, хучь царевну веди...

А дальше тоже забыла.

В трех странах искал я этот стих, во многих русских деревнях Польши, Румынии, Монголии. И только в Болгарии его спели до конца (впрочем, потом и в Румынии спели). А говорится в этом стихе о том, как Змей обложил данью царя Ивана и требовал себе на съедение кого-нибудь из царского рода.

— Как сам я пойду — кто же будет царевать?

А царевну пошлю — кто же будет пановать?

Решил послать царскую дочь. А Егорий взял пояс, обмотал Змею рога и повел его ко дворцу. Царь спрашивает: «Хочешь дам я тебе половинку своего царства, а в жены отдам спасенную тобой дочь Анну?»

— Нет, — отвечает Егорий, —

Не надо мне вашего царства

И дочери вашей Анны!

Состройте мне на горе церкву

И ходите в нее, Богу молитесь.

Самые старинные духовные стихи (их называют здесь еще *постовыми песнями*, потому что они часто исполняются во время поста, когда мирских песен петь нельзя) по своему складу похожи на былины. Но если в былинах Илья Муромец, Добрыня Никитич или Алеша Попович побеждают врага благодаря своей огромной физической силе, то в постовых песнях герои-освободители обладают духовной силой и побеждают с помощью веры и во имя Божие.

Когда-то старообрядцы жили очень обособленно — по суровым законам старой веры. Браков смешанных не было. Чужим даже своей посуды не давали. В последние годы положение, конечно, стало меняться. Часть русских уехала на родину после окончания Отечественной войны. Освободившиеся дома заняли в Турции — турки, в Румынии — румыны, в Болгарии — болгары. Соседи стали дружить, появились смешанные браки. Прерванной обособленности нет и в помине.

Вот почему так хотелось мне побывать в старообрядческих деревнях Румынии, своими глазами посмотреть, как жи-

вут люди по-старинному, какие поют песни. И, конечно, жила надежда: а вдруг встретится то, что на нашей большой земле уже забыто, а скоро будет забыто и здесь. Уже и веры прежней нет, и русские обычаи стали заменяться новыми, местными.

Долго рассказывать, как я постепенно удалялся от городов — из столичного Бухареста переехал в областной центр Тульча. А там тоже — десятиэтажный отель и автомобильная сутолока.

Вышли мы с переводчиком на улицу. Куда идти, где искать липован (так зовут еще старообрядцев в Румынии и вообще на юге)? Стоим на берегу Дуная. Здесь он не голубой, а серый. И вдруг слышу — русская вроде бы речь. Хватаю двух парней за рукава. Русские?

— Да, мы липоване.

Один говорит:

— Я Иван Козлов.

А второй:

— Я Василий Колесник.

— Где живете? — спрашиваю.

— В Двадцать Третьей Миле...

— А я в Горгове.

Ребята торопились на паром. Я говорю:

— Хочу приехать к вам. Песни русские поют?

— Поют, — говорят, — приезжайте!

Дали адреса.

Через день на маленьком рейсовом пароходике мы сбежали из шикарного отеля, захватив только магнитофон. При Чаушеску человеку из СССР (как и у нас иностранцу) без специального разрешения

никуда ехать было нельзя. Если без такого разрешения переночуешь у румынского гражданина — его оштрафуют на большую сумму. Так что мы действительно сбежали: никакого разрешения у нас не было. Хлопотать о нем долго, а вся моя командировка — десять дней.

Сначала поехали в Горгове. Там русскости, как принято говорить, сохранилось меньше — ближе к городу. Все-таки с удовольствием послушал ребячьи дразнилки:

Заплачь — дам калач!

Завой — дам другой!

Зареви — дам аж три!

В местном наречии, впрочем, как и во всей южной России, много украинизмов, нередко попадают и румынские слова: «Раз, два, три, четыре, Ехал немец на катыре, Пьет чай и с молоком, а Цыгарка с табаком...» (*катыр* — это мул; молоко в пост, а табак всегда — великий грех; так в детской считалке отразились религиозные представления взрослых).

Из Горговы поехали в 23 Милу. Сели в лодку Василий, его молоденькая жена Настя, я, в лодку положили мотоцикл — и поплыли по Дунаю к Настинному отцу. Он оказался старообрядческим священником. Зовут его Кондрат. Борода у него почти до пояса. Пятеро детей и боевая, острая на язык матушка Васса Фирсова.

В дельте нет никакого леса. Только камыш. Из камыша строят дома, потом стены обмазывают глиной. Сарай из камыша, заборы из переплетенного камыша, крыши камышовые. Во дворе, в от-



Семья старообрядческого священника Кондрата Сергеева. Село Двадцать Третья Милы (Румыния). Фото В.С. Бахтина

дельной кухоньке — русская печь. Тоже чудо русской смекалки. Вековая идея нашей печи — давать как можно больше тепла и как можно дольше хранить его. Но в Румынии — жара. И вот устье, чело (передняя часть) печи находится в помещении, в комнате, а ее основная часть, где горят дрова, выведена на улицу, отдает тепло улице... Из печи на два, на три метра торчат стебли все того же камыша, хозяйка готовит и все время пододвигает стебли в огонь.

На таком дворе, обнесенном высокой камышовой оградой, за столом сидела вся семья Кондрата, когда вошли мы. Дочка Настя и зять Вася Колесник, с которыми я приехал, поклонились родителям в пояс, стали на колени, поцеловали руку отцу и матери. Потом сели за стол, уставленный рыбой и огромными помидорами. Потом снова все встали, помолились и только после этого принялись за еду.

Меня все время спрашивают: как там старообрядцы, как в прежние времена тверды в вере и в обычаях? Нарочно рассказываю о первых эпизодах, чтобы вы, как и я тогда, почувствовали непривычные для нас порядки. Но при этом — никакой особой нетерпимости. Когда семья усердно молилась, рядом стоял сын Ваня, только что отслуживший действительную службу в румынской армии, и спокойно чистил зубы. Я даже сфотографировал эту сцену.

В церковь на службу пришло пять или шесть старух. А здесь более пятисот жителей. Впрочем, в большие праздники церковь полна.

Первый день, как и всюду, ушел на знакомства, на разговоры. Однажды во двор заглянула по своим делам соседка. Матушка Васса говорит:

— Зенка! Ты ведь знаешь играть песни! Сыграй песню — вон человек из России за нашими песнями приехал.

Зена (ее полное имя — Зиновия) засмушалась, долго отнекивалась. А потом — ладно, говорит, разве что одну. Пока мужика моего дома нет. И спела прекрасную свадебную песню. Я попросил: спойте еще! Больно уж хорошо поете. И песен таких я не слышал никогда. Ей это понравилось. Но сдалась она не сразу. Поговорили о том, о сем, потом прослушали только что сделанную магнитофонную запись, обсудили, как водится, похож голос или не похож. Наконец Зена тяжело вздохнула:

— Ну, разве еще одну... Есть у вас такая: «Темница, темница...»?

У меня такой песни не было. Но какую бы песню она ни назвала, я все равно бы ответил: нет у меня такой песни. По опыту знаю: сначала всем на память приходят песни новые, услышанные по радио, в кино, с пластинок. Человек должен войти в особое творческое состояние, он должен вместе с собирателем увлечься поиском. Только тогда и наступает момент, когда откуда-то из далей-далних души и памяти выходят старые сокровища.

Песня «Темница, темница...» — переделка пушкинского «Узника». Переделка очень интересная, ведь в ней нет ни одной пушкинской строчки! А какая напряженная, глубокая мелодия!

Темница, темница,
Темница темна.
Что во той темнице
Орел молодой
Орловую песню
Поет надо мной:
— Пора нам, товарищ,
Пора нам домой —
За крутые горы,
За темны леса,
Где солнце не светит,
Луна никогда,
Где люди не робят,
Там праздник всегда.

Потом Зена забегала по несколько раз на дню.

— А эта песня есть у вас? А эта?..

Однажды пришел к Зене в гости ее дядя, охотник и рыбак Федор Бутылкин. Они часто поют вдвоем, хорошо спелись. А песни какие старинные! Вот одна из них — рекрутская. 25-летний срок службы существовал в армии всего около сорока лет (с 1793 по 1834 год), однако он крепко запомнился — именно о нем чаще всего идет речь в сказках и песнях. Кому приходилось служить двадцать пять лет, тот уже и не надеялся вернуться.

— Ой да Таня беленькая, румяная,
Ой да ты открой-ка, Таня, окошко,
Ой да хоть хрустальненького

немножко!

— Ой да я бы рада открыть — боюсь,
Ой да родного тятеньки стыжусь.
Ой да у родного тятеньки гости пьют,
Ой да у маменьки старушки,
Ой да у сестрицы моей подружки,
Ой да а у брата мово ребята,
Ой да в воротах стоят солдаты,
Ой да хотят Ванюшку споймать,
Ой да ручки-ножки ему сковать.

Каждый вечер в деревне гуляют. Раньше, примерно до 1950 г., еще водили хорыводы. Теперь просто танцуют и поют у магазина. Магазин с высокой каменной верандой. Здесь за столиками сидят рыбаки с женами, попивают пиво или легкое вино. А молодежь веселится перед верандой, у самого берега Дуная. Тут же всегда одна или две большие лодки с арбузами. Продадут их украинцы из соседней деревни. Шум, гам стоит! Кто по-русски, кто по-румынски, кто по-украински говорит. А то еще какие-нибудь туристы, американцы или немцы с бородами и в шортах пробиваются сквозь толпу, щелкая фотоаппаратами.

...Всю жизнь я занимаюсь фольклором — изучаю по книгам, ловлю его живые голоса в поле, на уличной гулянке, в тихой стариковской беседе. И всегда одна и та же мысль поражает меня: что это за чудо такое — народная песня.

Дорожка, дорожка,
Что ж ты широкая,
Что по той дорожке

Растут три садочка.
Во первом садочку
Кукушка кукует,
Во другом садочку
Соловей играет,
Во третьем садочку
Мать с сыном гуляет,
Мать с сыном гуляет,
У сына пытается:
— Сын ты мой сыночек,
Ясный соколочек,
Скажи мне правду:
Кто в роду милее
Дай ще породнее?
— Чего ты пытаешь?
Разве ты не знаешь:
Жена по закону,
Теща по привету,
Родимая маменька
Милей всего свету.
Рожала — умирала,
Всю кровь проливала,
На Дунай ходила,
Пеленочки мыла,
Ручки застудила.

Перечитайте, взгляните, вслушайтесь — сколько красоты, соразмерности, сколько тонкого ума и чувства в этой родинной песне (ее исполняли на крестинах). И кто ее сложил?

...Маленькая комната в небольшом домишке. Стол у окна. За окном — Дунай, у стола сидит 39-летняя Аниса Ерофеева. Сюда привел меня Иван Козлов, тот самый, что первым из русских встретился мне в Тульче; Иван стал самым преданным моим другом и помощником...

Издали пришли сюда песни, которые так хорошо знает Аниса. Такие же слышал я в Сибири, на Псковщине, в Ленинградской области. Не она сочинила их. Но ведь это и ее песни! Это она

На Дунай ходила,
Пеленочки мыла,
Ручки застудила.

Это ее руки, вынырившие двоих детей, тяжело лежат на столе. И все-таки, думаю, «ручки застудила» — это память о более холодных местах, о России.

Что же касается Дуная, то здесь тоже не все так просто. По числу упоминаний в русском фольклоре Дунай стоит на первом месте среди других рек — Волги или, скажем, Оки, Днепра. Это, по мнению некоторых ученых, одно из доказательств того, что Дунай — место первоначального обитания славян. Песня, конечно, родилась позднее, но Дунай, как и во многих других случаях — и в песнях, и в былинах, — назван по традиции: это даже не столько название, сколько понятие — река.

Но как бы то ни было, по этой реке, по широкому и мутному при впадении в Черное море Дунаю возвращались мы из 23 Мили. А перед глазами стояли певцы и певички, звучали их голоса, и вспоминались грустные слова русской песни...

Статья опубликована в рамках проекта
Института Открытое Общество (грант
№ A1D708)

Е.В. ПАУНОВА

ЛЕГЕНДЫ астраханских липован

Наш рассказ о липованах села Успех Камызякского района Астраханской области. Судьба проживающих в этом селе людей во многом уникальна. Около трех столетий прожили они вдали от России. Их предки, не принявшие церковной реформы патриарха Никона, перешли рубеж Российской империи, обосновавшись в Добрудже, территория которой в силу исторических условий переходила от одного государства к другому.

Первые выселения липован в дельту Дуная связаны с постановлением Собора 1667 г., решением которого были наложены клятвы на тех русских людей, которые остались верны основным канонам древнего православия. Бегство за рубеж усилилось во время правления Петра I. Особую миграционную волну составили старообрядцы, гонимые с острова Ветки, расположенного на реке Сож. Древние слободы Ветка и Стародубе (ныне северо-восточная часть Гомельской области Белоруссии и западная часть Брянской области России), находившиеся в XVII—XVIII вв. в польских владениях, долгое время были местом стечения русских старообрядцев, бежавших от преследований за веру из внутренних губерний России. Прилив сюда тысяч старообрядцев заставил правительство дважды организовывать военные операции, в результате которых часть жителей с Ветки была насильственно возвращена в Россию, часть отправлена в крепостную неволю, некоторым же удалось спастись бегством, отступив при этом еще дальше от родных пределов. Первый отход с острова Ветки пришлось на лето 1735 г. и связан со вторжением войск полковника Сытина, действовавшего по повелению императрицы Анны Иоанновны. Вторая «выгонка» произошла под натиском армии генерал-майора Маслова, вступившего на территорию Польши по указу Екатерины II.

Время стерло какие-либо точные сведения о происхождении названия *липоване*. Согласно наиболее распространенной версии, *липоване* — искаженное название одного из раскольников толков — «филипповщины». Есть и народные версии-толкования. Так, имя некоего полковника Липеня, который якобы увел «благочестивых людей» в эмиграцию, упоминается сегодня липованами одновременно с местечком Липшино, родом из которого, по мнению многих, вышли они сами. Где расположено Липшино — неизвестно. Между тем предполагается, что находилось оно там, где росло много лип. «Предки наши поселились между лип — за то липованами и назвались», — говорит Петр Прокопиевич Головенков. С липой связывают липоване и ряд других версий. Одна из них свидетельствует об иконописцах, использовавших липовую древесину, другая рассказывает о существовании некоей липовой рощи, ставшей для их предков местом «поклонения» Богу. «Там молиться негде было, — поясняет Сазон Васильевич Бужоров, — оне

и стали молиться между липами». С благодарностью говорят об этом дереве липоване, повествуя о первой поре чужбинной жизни своих предков. «Жили оне так у лесах, — рассказывает Феофилакт Епифанович Гуреев, — а кормиться-то чем-то нада, а оне тамотка вот тета пиляли или рубили липу. И с той липы оне делали ложки, чашки, поварешки, калгашки, корытга, вертены и прочии всякие другие так вот вещи. И как там базар был, и оне туды на плечах носили продавать, ну что делали. И с тых пор липа и вышли липованими. И вот мы сколько живем, так нас называют липованими, а все-таки не теряют нашу имя». Существует еще одна версия, согласно которой, по словам С.В. Бужорова, *липован* — испорченное русским наречием румынское слово *леподат*, означающее «брошенный, оставленный».

Исключительной и неповторимой видят свою историю липоване. В уходе своих предков за пределы родной земли разумеют они вынужденный акт протеста против никоновских преобразований и последующих за ними гонений Восточной церкви. «Этот Никон-патриарх, — повествует Ф.Е. Гуреев, — <...> начал бить, резать людей как погал. Палил людей, запирали их у холодные ямы, закапывали живых. Ну и когда это он патриарх лупил как погал — люди бежали куды попали и как попали. То они у леса куды, то на Север самый холодный, то бежали в Латвию, то в Рамынино. Люди не бросали Святую Божию книгу. Оне и кресты все — чисто что было, оне никто не оставил. Спасали свою жизнь, и спасали свою веру-исповедание, и спасали свой закон, христианскую веру-исповедание всех Таин Божия Христова от Христова рождения, которые принял князь великий государь Святый Владимир».

На века оторванные от родных пределов, крепко чувствовали старообрядцы свою связь с прошлым старой церковной Руси, бережно хранили предания отцов. Однако мысль о возвращении в Россию печально легла в сердца многих из них. «Ветер вот подует, — вспоминает Пелагея Сафроновна Киселева, — а бабушка наша была все покойница: «С России с нашей ветер дует»». Горячее желание присоединиться к родной земле нашло отражение в переходящих из уст в уста заветных-присловьях: «Слышали от старцев — время придет — язык к языку должен итти, языцы ко языцам».

О времени возвращения в Россию Ф.Е. Гуреев сказал так: «Но придет время — так говорится в Божим Писании, что все соборуются наши обратно у Святую Россию. И подымится Россия, также как она была при Иоане III — святая во святых». Удивителен сам по себе поворот мысли старообрядца, упомянувшего об особом для Руси историческом моменте, — явлении ее миру в обличье православного царства. В духовной славе уповал увидеть свое отечество добруджский липованин, подавший свою фамилию в списки желающих возвратиться в Россию.

В июле 1947 г. постановлением Совета

Министров СССР были утверждены списки русских репатриантов, а в сентябре 332 семьи из придунайских сел Сарикей и Каркалиу прощались с румынской землей, отправляясь в неизвестное, называемое Родной.

На Покров день приехали липоване в Астраханскую область. Часть из них была отправлена в Тюменевку (ныне с. Речное Харабалинского р-на), часть — в поселок Корейский (ныне с. Успех Камызякского р-на). О том, как пришлось пережить им первую зиму, свидетельствуют они сами.

«Тутка ничего не было, — вспоминает Евдокия Климовна Лабушева, — пустыня была, змеи ды воронки, ды люди голодные. На берегу кинули нас, потом в клуб привязали, и мы в клубе валялись. А после у пабарванных хаты рассылали — корейцы раньше там жили — одне стены, ни вокошек ни дверей — ничевенько. В Рамынино нам немецкие кварталы обещали. Не поняли — какие после войны такие немецкие кварталы — Россия вся развoločена. Отцы наши, первое, шапки сняли и нам в ноги: «Простите нас, дети, Христа ради! Мы вас на жизнь вязали, а оказалось за змий». На Покров приехали, уже холода. Воду грели, глину мясили, хлеба по месяцу в рот не брали. Перзимовали как — да помилуй Бог. А потом на лето кто куды побегали, кто в Ставропольский край, кто в Молдавию, у кого терпенья было — тот остался».

Возвращение на Родину стало для липован новым испытанием. Оставленные за Дунаем дома, обустроенные многолетним хозяйствованием, мало напоминали разоренные корейские постройки, заселение в которые происходило по принципу: семье (независимо от ее состава) — одну комнату.

Не всем довелось пережить первую зиму. Тяжелым оказался переход к речной воде, ставшей, по мнению липован, причиной смерти многих из них. «Там из колоды пили, здесь с речки, — вспоминает М.А. Кутузова. — Сколько людей помрало, ляснули человек сорок, полкладбища позастлали».

Боль одиночества и оторванность от родного места, ставшего через историю предков их второй родиной, обострились отношением местных жителей. «Отцы наши шапки такие носили вострые молдавские, — рассказывает Е.К. Лабушева, — а тут приехали — одне кричат «румыны рогатые», другие — «хвостатые». И сегодня «русскими румынами» именуют липован местных старожилов.

Однако наиболее тяжким для жизни общины оказался насильственный отрыв от церковной традиции. С приездом в Россию липоване лишились свободы вероисповедания, которая была предоставлена им за Дунаем. Решением местных властей объясняют они отсутствие в селе церкви. «Хотели тут даже мы и построить бы хоч малую церквушку, — говорит Е.К. Лабушева, — а наш сельсовет запретил, сказал: «Пересажаем всех — будете выставлять законы». Существовавшая в Астрахани старообрядческая цер-

ЕЛЕНА ВЛАДИМИРОВНА ПАУНОВА; Областной методический центр народной культуры (Астрахань)



Марфа Артамоновна Кутузова. 1997 г., с. Ус-пех Камызякского р-на Астраханской обл. Фото Е.В. Пауновой

ковья не могла поправить положения, так как доехать до города «не было за чего, не было время и на чем не было», — поясняет Васса Ивановна Бужорова.

В связи со всем этим возвращение в Россию не случайно случилось в сознании многих липован с наказанием Божиим: «Бог покарпал нас, — утверждает М.А. Кутузова, — святые там остались, а нас сюда приперло, грешные наверно. Побрасали радителя, дитей, маток, поразулились, ды приехали в дирки».

Первой оказанной липованам помощью стала ссуда — 5 тысяч рублей. Воспользоваться ею однако не пришлось, так как в связи с реформой деньги обесценились. «Ссуду дали, ды чего мы купили за их, — вспоминает П.С. Киселева. — Нам нынче ба дали, на другой день оне у нас и смянились. Кто успел купить пять буханок хлеба — купил, а кто не успел — спаси Господи».

Трудно предположить, как сложилась бы судьба липованских семей на новом пристанище, если бы не перевезли они с собой часть придунайского хозяйства: домашнюю живность, предметы утвари, строительные материалы, мастерской инструмент и даже дикие камни для укладки печей (каменок) в банях по-черному. Рыбаки «тянули» все необходимое, без чего невозможно было начать свой «рыбальский» промысел: сетки, волокуши, турбуки, трацдадаи, кубари, вен-тер, сочму, самару, зюзгу и т.д.

Очевидно, память о тех устоях, которые держали отцы и деды, стала залогом сохранения общины, ее самобытного уклада, духовных ценностей. И сегодня, несмотря на ощутимые потери, живы древнего письма иконы, старопечатные книги, традиционная одежда, литургическое пение, фольклор.

Свидетельством неутраченных корней является и липованская «проза» — легенды, предания, рассказы, пословицы, сказки. Все они отражают живую разговорную речь и ряд диалектных особенностей, тяготеющих к южнорусскому говору. Публикуемые здесь рассказы — живое продолжение того лучшего, что помогло пережить

трагедию раскола, найти связующую нить и не потеряться, сохранить напряженное чувство своей русскости.

Салом Премудрый

...Он был тогда первый ангел, а потом стал дьявол. А Бог сказал: «Поклонись Мене и Мому Сыну». А Его еще не было на свете, и не думали, когда Он родится. А Господь Бог-Салаох, что на небе был, уже знал, что должен Христос родиться. А он не покорился, и Бог в заточение его поклал.

Вышел он из заточения и не может понять: где запад, где восток. А ангелы летают вокруг. Ды он спросил у их, Оне ему показали. <...> И он всялился в змяю и в рай прилез, и искусил Адама и Еву. Ева укусила яблычку, а рай весь затрепешился. А Адам когда пришел, глянул на яе — она нагишом. Оне голые были — не видали, что оне голые. Им Бог так дал. А она тогда жалко с Адамым расставаться и говорить: «Адаме, покушай вот тето яблычику». А он укусил и все: весь земной рай, весь свет затрепешился.

А Бог ходил кола их. А потом отдала кричить: «Адаме, выди из раю». А он говорить: «Господи, а что ж я буду делать?» — «Бяри мотыгу, лопатку и идитя. Идитя, работайте и детей наплодайте».

Адам триста лет прожил с Евой и шестьсот детей нарожали. По двойнят каждый год рожали. И рожали оне так: нынче вот эта двойнята родютя, на тый год — другие. И оне рождаются, сами растут, женются. А потом Адаме сделал так: вот этот год одна пара родилась, на другой год — другая. А он взял — ды поменял их. А оне когда выросли, ды стали спорить. И брат брата убил, вилами запарол. На месяце голова видна — это брат брата на вилах держит.

А он тогда, Адам, мертвых людей еще не видал. Подойдет, глянет, возьмет руку, подымет, а она упадет. А он: «Ну что же такое ча? Руце есть — не имають, нози есть — не ходють! Что же буду делать с им?» А он, черт, подходит и говорить: «Адаме, чито ты думаешь? Знаешь что, распишися: твои — живые, мои — мертвые». А он согласился. А черт яму взял, камень поднес, в палец иголкой пихнул. Адам яму и расписался на камне.

Триста лет вже Адам с Евой прожил. Там уже и владыки, и митрополиты, и попы. И все в ад идуть. И когда аж Христос народился и пошел креститься в речку Иордан, дьявол испугался, опустил с камнем в воду. И когда запели «У Иордана крещайся, Господи!» Он, Христос, опустил и прямо черту на голову стал, что той камень держал. И он там крутился, вертелся, да и стер тую надпись.

А тут пока Христос крестился, черти ад укрепляли. Туды шли все — и живые и мертвые, и грешные и святые. В рай никто не шел. А Христос когда и шел, оградил ад крестом — ад рассыпался и погнал Христос всех в рай. И остался в аде один Салом Премудрый. А он говорить: «Господи, что ж ты всех чисто из ада вытянул, а мене оставил?» А Он говорить: «Ты своими мудростями выдешь и будешь опереж нас в раю».

А Салом, наверно, художником был. Стал писать: это будет церква, это — купола, а на куполе — крест, а тутка крылышане будут стоять. У етым месте будут стоять мужины — молиться Богу, а тутка — женщины. А в тут бу-

деть престол. А на престоле будет Евангелие лежать. А черти как подбежали, как поймали яго с ада, ды как пужанули яго в рай. А он пришел туда, а там еще никого нет. Когда глянул, а Христос их ведеть (зап. от М.А. Кутузовой. 1931 г.р.).

Праведный Лот

Зашла Пресвятая Троица единосушная и неразделимая на вечернюю пору — три юноши. И что Они как глянули на теи люди, попросили у их что-то. Праведный Лот — он им накрыл стол. Оне ему говорят: «Мы пришли тебе сказать, чтоб вы в такие часы уходитя. Когда будете иттить, чего будете слышать — не оглядывайтесь. Идитя и не говоритя между собой ничего. Идитя с молитвой».

Оне только вышли за саяло, а тут треск пошел, а тая жана хотела чего поглядеть, нагнулись и окамянела. Оне когда пришли на место, а ее нету. Теперь на тем месте эта камень стоит, и его лижут коровы. Коровы слижут яго, а на утро встануть — он опять растеть.

Весь горыд обгораживали. У их только ворота одне были. А на воротах у их змеи нарисованные были. Эта на место Богов — у их Богов не было. И от как стал трещать, как стал валиться. Оне какие хотели чераз ворота утыкать, а эти змеи и крокодилы подживели и их поглатали.

А Лот от как пришли, глянули, а их дом стоит и все там ихнее — что оставили, то и пришли. Вот тебе приходють к им Ангел Господен, говорить: «Вот я пришел сказать, что тебе есть работа. Будешь водичку набирать и несть под три древа. А если тебе можа кто встретится, у тебе попросит водички, а ты яму дай напиться». Да и он так ходил. Дак вот из тых деревьев, когда Христа распяли, кресты жа поделали. Один разбойник сказал на кресте: «Помяни нас, Господи, когда приидеши во Царствие Твое, помяни нас, Владыко, когда приидеши во Царствие Твое, помяни нас, Святой, когда приидеши во Царствие Твое». Той он праведно сказал. Господь его послал в рай. Когда той пришел, там только никого еще не было. Он туда приходють — там Петре и



Пелагея Сафроновна Киселева. 1997 г., с. Ус-пех Камызякского р-на Астраханской обл. Фото Е.В. Пауновой

Павле. Оне: «Что ты?» — «А я от Господа послан». А этот сказал — второй: «Господи, еси ты Бог, Ты Сам Себе помилуй и нас помилуй». И погиб — как вроде Богу эта неприятно было.

И когда мать Елена царя Константина, она же говорит: «Где теи кресты? Их надо пойти и набрать, расшукать, ды их определить и поставить, чтоб они звестные были». Она пришла. Кого попытала. А дедушка старенький говорит: «Я тебе скажу. Оне, — говорит, — под этим домом».

Когда их там закопали и там состроили эту самую блядству — бардак. Когда она пришла — сыну своему говорить. А он: «А я армию свою туда пошлю». Когда приходюють, а того дома нет. Господь его унес, стер с лица зямли. А гора-то, где закопаны — она стоит. Ну откопали, забрали их и вынесли их. Несут мертвеца. А праведная мать Елена говорит: «Мы не знаем, какой Христов крестик». Когда крестик приклали Христова, а он, мертвец, воскрес (зап. от П.С. Киселевой, 1904 г.р.).

О дворовом

Эта у нас дворовой есть. Вот он скотину если взлюбить, лошадей особенно, какая лошадь яму понравится, он будет яе вхаживать. Гривы зачесывает и заплятает косичку. А которую не взлюбить — у ясли загоняет. И она худая, бедная тая лошадь, хочь бари тогда яе и сбывай. Раз он не полюбил, не понравилась яму тая лошадь — замучает яе. И вот там и говорили, у Рамынии, что дворовой не взлюбить лошадь — нельзя держать, надо продавать. А ту вхаживает. Она и жирная, и ухоженная такая, косички позаплетает. И вот и мать говорила: «Видели прям у нас через двор — змея. Вот эта вот дворовой самый» (зап. от Е.Т. Головенковой, 1938 г.р.).

О кладах

Это мы жили у Рамынии. И показывался сколько разов этот клад. Сперва брату отцову показался. Он раненько вставал, в камыш шел, камыш жать. А он заходит старичок — сядой, сядой, белый весь. А он говорит: «Откуда он взялся?» А он походил, походил, да вышел. И



Елена Трофимовна Головенкова. 1997 г., с. Успех Камызякского р-на Астраханской обл. Фото Е.В. Пауновой

вот он стал матке говорить. Она говорит: «Надо было с молитвы стукнуть, там как это». И в общем яму не дался.

И потом матери с отцом нашим показался огонь — прямо горел во дворе. Когда вышли — нет. Вот надо когда горить, как огонь, надо на то место кинуть с молитвы. Например, кинешь ботинок, то будет столько там золота, а если кинешь шапку, то будет шапка полная золота. Если кинул, то идти на то место. Будут рыть и найдут. А оне, что — боялся, чи как, и он им не дался.

Потом мене показался же на стяне. Мать уехала у мене в Славу, а я одна ночевала. И вот прохватила — день уже, часов девять. И я смотрю по стенах — девушках, как эти грузинки бувають вот в белым. По стенах вот так ходюють. Я глядела, глядела, выбираю какую красотку поймать. Поднялась — опять никого. Опять я легла. До трех раз в общем. Я везде пошла шукать их — под кроватим, пошла и в каморку искать. Везде побыскала — аж в кладовку заглянула. Нигде ничего нет. Я тогда иду, а мене страх узял. Вот я не боялся совсем, а это иду, а мене, как кто хватает. И я не оглянувшись, скорее в постель. Ды с головой одеяла накрыла. Говорю: «Не буду больше глядеть». Днем пошла — девочкам говорю: «Вот у нас девки такие красивые танцевали по стенах. Хотела одну поймать — так не смогла». Значить, он мене не дался, этот клад.

Потом мать приехала, а ей рассказала, она говорит: «Этот вот у нас, видать, серябро, потому что белый. Если сядой старичок, али белые девушки показались — значить серябро. А как огонь если горить — это золото».

А потом мы уехали, а остались племенница там. И вот она говорит так: «Вот квочка под кроватю “ко-ко-ко-ко”, а я боюсь — караул кричу, спать». Потом пошла к матери и говорит: «Мамка, я не могу спать — у нас квочка под кроватим». — «Какая тебе квочка? Откуда квочка?» — «Ночью не могу спать — квочка под кроватим». Наверное, оне клад тоя взяли. Потому, что оне так бедно жили, а потом прям разжились. Что-то оне там взяли (зап. от Е.Т. Головенковой, 1938 г.р.).

Крестины

Жил один у сяле. Десять дятей у яго было, одиннадцатый родился. А у яго уже у сяле никто не хочеть идти в кумовя, крестить рябенка. Идет он у другое сяло понурый, а навстречу идет яму Смерть, ды говорит: «Куда, ты, человеце, идешь? И, что ж ты такой зажуренный?» А он говорит: «Ды как же мене не журиться? Детей много. Вот родился одиннадцатый, а никто не идет к мене у кумовя. Иду у другое сяло ну его просить».

Теперь иду, а она говорит: «Зайдем чичас в часовенку». Зашли в часовенку. В часовенке лампаты горять. А он говорит: «Вот эта лампатик на донышке остался — богатый был человек. А у тебе чуть только отторел — полная лампатик. Эта вот твоего соседа остался столько жить, а ета вот — тебе». А он поймал свой лампат, ды хотел пералить богатому, ды говорит: «Не надо мене, я бедно живу, мучуюсь. Он хорошо живеть — пусть он еще поживет». А он говорит: «Ты мене еще будешь просить, чтоб пожить». Ну и перабил яму. Теперь он говорит: «Я — Смерть, только я справедливый на свете — и богатых и бедных — всех вот бярю. Пришел час ихний — я бярю». И говорит: «Возьми



Васса Ивановна Бужорова. 1997 г., с. Успех Камызякского р-на Астраханской обл. Фото Е.В. Пауновой

воды там с родника, нарви травы, навари, процеди, налей у бутылку и иди к етому богатому. Иди и скажи: “Я тебе вылечу”. И смотри: если я стою у головах — бярься лячить, если я у ногах, не бярься. Скажи, что я не вылечу — он уже плохой. И вот будешь хорошо жить».

Так он сделал. Пошел к етому богатому. Стал им говорить, что я вылечу. Оне яго на смех подняли: «Чо ты вылечишь — бедный такой! Ды кто ты есть!»

Ну он понурый пришел домой. Что ж, не получилось. Теперь теи всех лекарек и врачей отбегали — ничо не помогает. Они говорят: «Ды давай позовем, может и правду он поможет».

Пошли. Его позвали. Он пришел — Смерть стоит у головах. Он дал яму водички попить и оставил, сказал поить яго. Он стал пить и стал выздоравливать. Выздоровел. Ну тут пошла слава за яго, что сколько мы пробегали и всех лекарев и всех врачей и никто не подлячил, а он вылечил.

Ну стали яго звать. Кто муки, кто денег, кто чаго дает яму. Стал он жить хорошо. Просто стал хорошо жить, богато. Ну теперь же идет старость, а он боится умирать — хорошо же живеть. Ну и один раз приходит к яму Смерть. Говорит: «Ну, ты хотел отлеть! Пришел твой час. Я за тобой пришла». А он: «Ну что ж я только стал хорошо жить, ты мене уже бярьешь. Оставь мене еще немного пожить». Она: «Ну ладно, немного тебе еще оставлю. Но готовься».

Теперь он что — обхитрить хотел Смерть. Сделал кровать на винтах, что если придет Смерть, он как крутанет, чтоб он у головах остался. Ну сделал его. А она пришла. А он как нажмет кнопку, как крутанет, а Смерть все равно стоит у ногах и говорит: «Не отступись! Я ж тебе сказала, что я справедливая».

Эта вот как с покон веку, вроде как об жизни говорили (зап. от В.И. Бужоровой, 1937 г.р.).

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

М.М. КЕРИМОВА

СЛОВЕНИЯ И СЛОВЕНЦЫ

в трудах А.Н. ХАРУЗИНА и В.Н. ХАРУЗИНОЙ

Алексей Николаевич (1864—1932) и Вера Николаевна (1866—1931) Харузины — выходцы из богатого купеческого рода — принадлежали к уникальной семье талантливых российских ученых. Братья Михаил, Николай, Алексей и сестра Вера связали свою судьбу с этнографией и антропологией. Харузины заслуживают обстоятельной монографии хотя бы потому, что их жизнь и творчество не только были тесно связаны с историей России на рубеже веков, но и раскрывали их глубокий интерес к славянству, а также к многочисленным нерусским народам и этническим группам, населявшим Российскую империю.

Научное наследие Харузиных насчитывает более трехсот опубликованных работ, а их библиотека содержит 7449 единиц хранения.

Огромную ценность представляют архивные документы разных лет, принадлежавшие Харузиным (воспоминания, переписка и т.д.), которые хранятся в Отделе письменных источников Государственного исторического музея (ОПИ ГИМ, ф. 81).

Неразобранный личный архив А.Н. Харузина был обнаружен мною и О.Б. Наумовой в 1995 г. — ранее он находился в Отделе редких книг библиотеки Московского государственного университета, куда, согласно акту, его передал сам Харузин в 1906 г.¹ Мы подготовили материалы архива к составлению описи параллельно с реставрацией архивного фонда и его обработкой сотрудниками Российской государственной архивной литературы и искусства (РГАЛИ).

Начиная с 1890-х гг. А.Н. Харузин занимал ряд важных государственных постов. По свидетельству недавно умершей родственницы Харузиных И.Е. Огневой², за несколько лет до революции 1917 г. Алексей Николаевич подал в отставку из-за «несогласия с царской политикой того времени, в частности с политикой министра (внутренних дел России. — М.К.) Макарова» и ушел с государственной службы. В 1927 г. ГПУ арестовало А.Н. Харузина в числе так называемых «бывших людей, в прошлом связанных с царской администрацией: бывших крупных купцов, бывших офицеров царской армии, фабрикантов, а из интеллигенции... адвокатов, врачей, инженеров» (из записок И.Е. Огневой). Через некоторое время его отпустили, не предъявив обвинения. Вторично А.Н. Харузина арестовали 21 февраля 1932 г. вместе с сыном Всеволодом по обвинению в антисоветской агитации. На наш запрос о дальнейшей судьбе ученого в Центральный архив Федеральной службы контрразведки Российской Федерации (ЦАФСР) нам ответили, что до ареста в 1932 г. А.Н. Харузин работал консультантом в Сельхозгизе по огородничеству. 3 апреля 1932 г. постановлением Особого совещания при коллегии ОГПУ был приговорен (по статье 58-10 УК) к высылке на 3 года и 8 мая того же года умер от сердечной недостаточности в больнице при Бутырском изоляторе³. Реабилитирован в 1989 г. Каких-либо документов и рукописей в деле А.Н. Харузина, хранящегося в ЦАФСР, не значится.

Беды семьи А.Н. Харузина не завершились с его смертью. Сын Всеволод 5 мая 1932 г. был выслан на 3 года в лагерь Беломорско-Балтийского канала «без права переписки», освобожден досрочно «за ударную работу», а в 1935 г. вновь арестован и осужден на 10 лет. Репрессирована была и супруга А.Н. Харузина — урожд. баронесса фон дер Ховен (дочь контр-адмирала В. Ховена). В 1932 г. у Наталии Васильевны отобрали паспорт, ей предстояла высылка из Москвы. Болезнь, а также хлопоты

И.Е. Огневой за нее в ОГПУ отдалили до осени 1937 г. отъезд в Малоярославец, где «мать врага народа» и скончалась в 1943 г.

Научная деятельность А.Н. Харузина началась вскоре после окончания естественного отделения физико-математического факультета Московского университета (1884—1889) и получения степени магистра зоологии Дерптского университета (1892). Еще будучи студентом первого курса он участвовал в научной экспедиции в Закавказье по поручению Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии (ИОЛЕАЭ) и Императорского русского географического общества (ИРГО). Затем последовали экспедиции в Крым, на Босфор и Эгейское море, в киргизскую Букеевскую степь, на Кавказ.

А.Н. Харузину принадлежит более 50 опубликованных работ по истории, этнографии и антропологии казахов, татар, осетин, населения Эстляндской губ. и другие. Большое место в наследии ученого занимает славянская тема. Под влиянием брата Николая у А.Н. Харузина возникает большой интерес к изучению жилищ славянских народов.

На рубеже веков ИРГО ставит своей целью создание специализированных программ по проблемам этнографии. В 1902 г. А.Н. Харузин составил и опубликовал «Руководство для собирания сведений о крестьянских постройках». Это была по существу первая российская программа по истории развития жилищ населения России, которая предвляла исследования жилищ народов Юго-Восточной Европы, построенные на большом сравнительном материале, снабженные фотографиями (их более 300) и чертежами, которые до сих пор используются этнологами⁴.

История и этнография южных славян привлекала Алексея Николаевича с конца XIX в. В 1899 г. он пишет ходатайство в ИРГО о выделении пособия на поездку в Черногорию, Боснию, Герцеговину, Далмацию и славянские провинции Австрийской империи⁵. Обосновывая просьбу, А.Н. Харузин подчеркивает, что «вековая жизнь Балканского полуострова и связанная с ней сложность этнологических факторов издавна вызвали научный интерес в Европе к этой части нашего материка»⁶. Участие русских ученых в изучении истории и этнографии югославянских народов казалось Харузину крайне незначительным⁷. Между тем, по его мнению, судьба балканских славян, стоящих на рубеже двух культурных миров — «западного» и «восточного», не лишняя аналогий с судьбой российского государства и «сложения нашей народности», требует тщательного исследования. «Интерес России к балканским славянам, — настаивает А.Н. Харузин, — естествен и необходим»⁸.

Получив пособие, Харузин в 1899—1900 гг. посетил Боснию, Герцеговину, Черногорию и Далмацию. В августе—сентябре 1901 г. вместе с сестрой Верой он побывал в Словении⁹; вторично Харузин посетил Словению в 1902 г.

В результате им были написаны труды «Босния-Герцеговина. Очерки оккупационной провинции Австро-Венгрии» (1901), «Религия, церкви и школы в Боснии и Герцеговине», «Национальная эволюция словенцев» (1902)¹⁰, «Краинский край и его чудесные явления» (1902), «Австрийская Крайна» (1902). Крайна интересовала А.Н. и В.Н. Харузиных тем, что из всех словенских земель, входивших в Австрийскую империю, именно она была менее всего онемечена, и большинство ее населения составляли словенцы, хранящие свой язык, нравы и обычаи¹¹.

Очерк об Австрийской Краине сопровождается 39 фотографиями видового и этнографического характера, что не только

его украшает, делая более наглядной общую картину страны, но и представляет большую ценность для российской науки. Жанр очерка обязывал ученого очень коротко поведать русскому читателю о древней истории словенцев, об особенностях географических условий в Нижней, Верхней и Внутренней Крайне, о климате, хозяйстве, крестьянских постройках, религии словенцев. Из положительных черт характера словенских крестьян А.Н. Харузин отмечал трудолюбие, предприимчивость, упорство в достижении намеченной цели. Привлекало внимание и отношение словенцев Крайны к русским: «Относятся [они] к русским как к единоплеменному и единокровному народу и всегда стараются всеми средствами выразить русским братьям свои искренние симпатии и свою привязанность»¹².

Уже в XVIII в., отмечает А.Н. Харузин, в Крайне заметны проявления «народного возрождения»¹³. Он пишет о первых печатных трудах на словенском языке, первой типографии в Любляне, о словенской Матице и ее издании «Летопись», приводит сведения о творчестве писателей В. Водника, Ф. Прешерна, А. Ашкерца, И. Цанкара и многих других, подчеркивая, что средоточием общественной и культурной жизни Крайны является ее столица Любляна.

Отметив, что А.Н. Харузин пишет о словенцах, как «добро-сердечный друг», и что он знакомит русских со словенским народом, словенский поэт и общественный деятель Антон Ашкерц резко критикует российского ученого за то, что он создает идеализированную картину культурного развития Крайны, преувеличивая роль словенского языка в средних школах и люблянской учительской школе, где на самом деле господствовал немецкий язык¹⁴.

Продолжая исследования в области славянского жилища, А.Н. Харузин публикует в журнале «Живая старина» статьи «Крестьянин Австрийской Крайны и его постройки» и «Материалы по истории развития славянских жилищ. Жилище словинца Верхней Крайны»¹⁵, до сих пор сохранившие свою значимость.

Этим работам А.Н. Харузина, как и его более позднему труду «Славянское жилище в Северо-Западном крае» (1907) присущ исторический подход к проблеме. По словам самого ученого, он основан на «личных наблюдениях над жилищами белорусов, великороссов, малороссов и поляков в губерниях: Виленской, Ковенской, Гродненской, Витебской, Могилевской и Минской, а равно в разных великоросских и малоросских губерниях, затем в Привисленском крае, в Галиции, Силезии, Штирии, Каринтии, Крайне, Истрии, Австрийском и Венгерском Приморьях, Хорватии, Боснии, Герцеговине, Далмации и Черногории»¹⁶.

Книга Харузина содержит сравнительный анализ важнейших компонентов материальной культуры многих славянских народов, основанный на новых фактах, давших автору возможность сделать интересные для славянской этнографии выводы о развитии славянского жилища, об общности происхождения многих его элементов и взаимовлияниях.

Вера Николаевна Харузина — личность незаурядная, человек непреклонной воли, огромного упорства и неиссякаемой увлеченности своей педагогической и научной деятельностью. На ее долю выпало немало душевных и физических страданий. Сначала безвременная смерть отца, потом двух сестер и двух братьев, матери, кончина племянников Мстислава и Олега — сыновей брата Алексея, и наконец первый арест А.Н. Харузина. Чудом спасенная при пожаре дома Харузиных в 1919 г., Вера на всю жизнь осталась «в устрашающих шрамах от ожогов»¹⁷. С 1908 г. прикованная к инвалидной коляске (последствие паралича), она не переставала читать лекции, заниматься со студентами на дому и писать научные труды.

Первая женщина — профессор этнологии, В.Н. Харузина с 1907 г. читала лекции по этнографии в Московском археологическом институте и на Высших женских курсах, а в советское время — в Московском университете.

Этнография привлекала ее с детства. Еще в гимназии Вера



Алексей Николаевич Харузин с супругой Натальей Васильевной (урожденной баронессой фон дер Ховен). 1900-е гг.



В саду дома Харузиных в Москве (Борисоглебский пер., 3). Слева направо: Наталья Васильевна Харузина, Вера Николаевна Харузина, Елена Николаевна Арандоренко (урожденная Харузина)

познакомилась с участниками «этнического кружка при ИОЛЕАЭ, а также с одним из выдающихся его членов Г.А. Рачинским», который вскоре стал другом их семьи и частым гостем¹⁸. С юношеских лет она интересовалась этнографическими экспедициями Михаила и Николая Харузиных и в 1887 г. «осуществила свою мечту» — вместе с Николаем совершила научную поездку по Олонецкой и Архангельской губерниям¹⁹. Видимо, по материалам этой экспедиции написан ее первый изданный труд «На севере. Путевые воспоминания» (М., 1890). С Николаем она побывала также в Сибири, Крыму, Новороссии и Прибалтике.

В 1889—1892 гг. Вера Николаевна изучала этнографические музеи Германии, Франции и Австрии, слушала в Париже лекции по истории семьи, религии, церкви и западноевропейской этнографии.

В.Н. Харузина проделала титаническую работу по популяризации новейших для ее времени достижений мировой этнографии. Ее библиография и тематические указатели в учебниках и лекциях служат ценным справочным материалом для российских этнологов до сих пор. И тем не менее Вера Николаевна никогда не считала себя теоретиком в этнографии. Она справедливо полагала, что любые, даже самые высокие теории, должны проверяться непосредственными наблюдениями над жизнью и бытом главным образом деревни — русской, славянской или западноевропейской²⁰.

В.Н. Харузиной принадлежит ряд очерков о народах русского севера (лопарях, тунгусах, юкагирах), о крестьянском жилище, примитивных формах драматического искусства, играх и игрушках у «малокультурных народов». Крупная работа В.Н. Харузиной «К вопросу о почитании огня»²¹ заканчивается анкетой с 290 вопросами и имеет подзаголовок «Введение в программу для собирания сведений о почитании огня у русских крестьян и инородцев с приложением программы». До сих пор большую ценность для этнологов представляет ее «Программа для собирания сведений о родильных и крестильных обрядах у русских крестьян и инородцев»²². В ней автор предлагает исследователям 256 вопросов, предваряя их большим научным введением.

В рукописях остались статьи В.Н. Харузиной «Чудовищное в фантастике и культовых представлениях малокультурных народов», «Мифы Южной Америки», «Предания разных народов о вхождении смерти в мир» и др.

Лишенная собственной семьи, она много думала о детях и связанных с ними проблемах. Ею написаны работы «Участие детей в религиозно-обрядовой жизни» (М., 1911), «О преподавании этнографии в средней школе» (М., 1909). В.Н. Харузина составила и опубликовала «Сказки русских инородцев» (М., 1898; с краткими бытовыми очерками и иллюстрациями), «Африканские сказки» (М., 1919). Она — автор рассказов и сказочных повестей «Царевна — каменное сердечко» (1899, выдержала несколько изданий), «Оцзи и Олес. Рассказ из жизни лопарей» (М., 1903), «Тунгусенок Михайло» (М., 1928), «Друзья. Картинки из жизни словинских детей» (М., 1909)²³ и др.

Интерес к жизни и истории славянских народов возник у Веры Николаевны в юношеские годы, в основном под влиянием брата Михаила, яркого сторонника славянофильских идей. В своих воспоминаниях В.Н. Харузина пишет, что Михаил чрезвычайно высоко ценил И.С. Аксакова и считал себя счастливым от личного с ним знакомства. Аксаков «тоже хорошо относился к Мише... он подарил ему одно из своих сочинений с дорожкой для Миши надписью: "Последнему славянофилу М.Н. Харузину"»²⁴.

Сама атмосфера харузинского дома способствовала ее интересу к славянской теме. Здесь бывали редактор «Сербского Вестника» Радович и словенский филолог Л. Енко с супругой Т.М. Енко, болгарские студенты Б.Н. Бонча-Боев, Х.М. Бончев и др. Этот интерес возрос во время поездки Веры Николаевны вместе с братом Алексеем в Крайну в 1902 г.²⁵ В поездке по деревням и местечкам им помогали Л. Енко и его супруга: «Нам здесь хорошо, просто и уютно. Jenko такие милые»²⁶.

Благоговение вызывает у нее подвижническая деятельность Л. Енко — инициатора создания в Любляне в 1899 г. Русского кружка. Его стараниями русские кружки были открыты также в Целле, Мариборе, Горице, Идри и других местах: «Он работает без устали... Его жена ему помощница вот уже 20 с лишком лет. Перед Т.М. (Терезиной Михайловной. — М.К.) я невольно преклоняюсь»²⁷.

Все другие члены Русского кружка, по мнению Веры Николаевны, «крепкие будущие борцы... приятно глядеть в их чистые хорошие глаза»²⁸. Об одном из вечеров, проведенном вместе с новыми словенскими друзьями, она рассказывает: «Пили словенское вино — у меня задрожало в груди. Я пила от души особенно за эту сильную, мужественную женщину (речь, очевидно, идет о супруге Л. Енко. — М.К.), за эту славную молодежь будущих борцов»²⁹.

Поездка по словенским землям оставила неизгладимый след. Параллельно с публикацией работ А.Н. Харузина о словенцах Крайны в журнале «Естествознание и география» за 1902 г. (№ 3, 4, 5, 6, 8) был напечатан ее обстоятельный очерк «Крайна», возникший на основе личных впечатлений и трудов Й.-В.Я. Вальвасора, С. Шумана, Л. Нидерле, а также коллекции Дашковского этнографического музея.

В отличие от статей А.Н. Харузина, Вера Николаевна вводит в очерк описание географических условий, одежды, брачно-семейных отношений, некоторых поверий, чем расширяет представление русской общественности о словенской стране.

Первая часть очерка посвящена краткой истории краинской земли. Во второй дается довольно подробная характеристика географических условий трех частей Крайны: Верхней (Gorenjsko), Нижней (Dolenjsko) и Внутренней (Notranjsko).

В.Н. Харузина пишет об основном занятии словенцев Крайны — земледелии; для русских читателей интересен рассказ о так называемом стоге (*stog*), или козольце (*kozolec*), — остроумном изобретении словенцев для сушки сельскохозяйственных продуктов.

В отличие от брата, Вера Николаевна рассказывает о традиционных блюдах словенцев — каше из ячменя с бобами, фасолью, обрезками ветчины, кусками колбасы и свиного сала (*ričet*), квашеной капусте (*kiselo zelje*), напитках (*žganje, slivovica*).

В третьей части очерка рассказывается о словенских замках и связанных с ними поверьях и легендах, об архитектуре деревенских церквей.

Четвертая часть — этнографическая — посвящена национальным особенностям словенского населения разных частей Крайны, своеобразию словенской одежды и жилища. По мнению автора, традиционная одежда словенцев в Крайне довольно быстро исчезает. Красочный народный костюм увидишь разве во время больших праздников. Однако словенские мужчины «все еще сохранили привычку носить узкие замшевые брюки, впущенные в сапоги или в выпущенным на коленях нижним бельем, жилет из тисненого бархата яркого цвета, с рядом близко друг к другу пришитых серебряных пуговиц, круглых и плосковатых или шарообразных»³⁰. Заметила она и то, что в «последнее время серебряные пуговицы стали заменяться раковинами ужомками» (по требованию моды). Шляпу носят мягкую, поярковую разных цветов, сзади в нее воткнуты перья. Летом часто ходят в одном жилете (*škerlat laibec*) и рубашке с отложным воротником. Распространены куртки (*kamižola*) из темного сукна, а зимой — белые тулупы, подбитые черной овчиной, на спине нашиваются узоры из полос. В первые десятилетия XIX в. холостяки носили красные куртки, а женатые — синие со стоячим воротником. Описания мужского костюма автор иллюстрирует фотографией³¹.

Будничный костюм словенки прост и, по мнению В.Н. Харузиной, на первый взгляд напоминает костюм русской крестьянки. Он состоит из короткой рубашки (*ošpetelnj*) с широко вырезанным воротом. Сшитая из самодельного холста или бумажной белой материи рубашка имеет много сборок сзади у ворота, а спереди набрана мелкая складка. Рукава сборчатые у

низко спущенного плеча и у обшлага, который шьется вершка в три длины. Рукав застегивается на одну пуговицу и затем манжета отгибается. Юбка (*cikla*) — сильно соборенная, прямая, пришивается к облегающему лифу. Лиф, очень вырезанный у ворота и в проймах, плотно облегал стан. Спереди обе половинки лифа застегиваются двумя крючками наверху и ниже талии. В начале XX в. лифы заменяются кофточками, сшитыми по талии. Поверх широкой, длинной юбки носят ситцевый передник (*predpasnik*). На голове — платок (*ruta za glavo*), завязанный под подбородком, и реде — на затылке. Дополняет костюм платок, накиннутый на плечи, концы которого соединяются на талии; они обычно светло-желтые с ярко-красной каймой, что очень оживляет синий или темно-коричневый тон одежды. На ногах — низкие кожаные башмаки (*oranki*).

Праздничный старинный наряд очень красив. Рубаха с широчайшими рукавами или широкое платье с шелковым передником, на голове платок с длинной бахромой. Иногда на голове чепец и *peca* — четырехугольный белый платок, вышитый гладью и обшитый кружевом. Спереди он плотно обтягивает голову, образуя на макушке гребень, сзади спадает красивой волной.

Другой женский головной убор — *avba* — широкая повязка из черного бархата, вышитого золотой канителью и блестящими, надеваемая на лоб. К верхней ее части пришит чепец с подкладкой из розовой или красной материи; на нее нашивается «белая накрахмаленная кисея, заложная в стоячее плиссе». *Avba* завязывается на затылке широким шелковым бантом, концы которого спадают на спину. Праздничный наряд словенки с изображением *печи* и *авбы* иллюстрируют фотографии²¹.

Завершает женский (и мужской) традиционный костюм кушак (в старину кожаный, с рисунком из светлых гвоздиков или штифтов), концы которого спускаются на бедро и завязываются шелковой лентой. К кушаку могли привязывать игольник, ножницы, ключи, ложку, нож. Мужчины столовый прибор обычно носили в кармане, на нем была монограмма хозяина.

Праздничный наряд словенки дополнял вышитый гладью большой белый носовой платок (*smrkla*) и серьги (*uhanec*). Мужчины также нередко носили серьгу в одном ухе; по преданию, она предохраняла от болезни глаз.

Наблюдения Харузиной над жилищем краинцев дополняют описание домов и хозяйственных построек, сделанные ее братом.

Кратко пишет В.Н. Харузина о целебных растениях Верхней Краины, рассказывает о приворотной силе корня девясила (*veliki koren*), который помогал девушке покорить любимого, об особой мази, приготовленной из разных трав (*Pentaphillon* — лапчатка, *Akonitum* — аконит белоустый, *Apium graveolens* — сельдерей) и имеющей волшебное и таинственное свойство. Во всяком случае, каждая словенка верила в целебную силу многих трав и умела их собирать.

В.Н. Харузина впервые касается взаимоотношений в семьях словенских крестьян. Глава дома — хозяин (*gospodar*). Жена (*gospodinja*) пользуется большим почетом: «Мужем держится один угол в доме, женою же три». Женатому старшему сыну отцом передается право владеть домом. Молодая семья переселяется в избу (*hiša*), а отец и мать — в жилую комнату (*čimnata*). Уходя на покой, отец «выговаривает» у старшего сына себе содержание и определяет права младших сыновей и дочерей. Иногда отец не отдает хозяйство старшему сыну; при разногласиях в семье старики снимают себе комнату в чужом доме и называются *gostači*. Если отец располагает деньгами, он строит сыновьям по отдельному дому, а когда в семье лишь одна дочь, в дом охотно принимают зятя. Кроме членов семьи в богатом доме иногда есть наемные слуги (*hlapci*) и служанки (*dekla*). Их обычно нанимают на год, дают обувь и одежду, на праздник дарят подарки. Есть и временные работники (*delavci*). Это — косцы, молотильщики, дровосеки, жнецы и т.д. Они нанимаются на один день и живут в другом доме. Чтобы русскому читателю были яснее взаимоотношения в семье словенского крестьянина, В.Н. Харузина приводит описание четырех кре-

стьянских семейств: богатого крестьянского дома в д. Блед, где главой семьи является мать; семьи из д. Загорица, состоящей из хозяйки, хозяина, их детей и внуков; дома, который после смерти родителей достался девушке-сироте, и дома, унаследованного старшим сыном.

Труды А.Н. и В.Н. Харузиных о Словении представляют собой несомненную ценность в исследовании локальных традиций, взаимодействия духовной и материальной культуры всех славянских народов. Их работы до сих пор не утратили своей значимости как для современной этнологии, так и для широкого читателя, интересующегося историей словенцев.

Примечания

¹ В книге «Славяноведение в дореволюционной России. Библиографический словарь» (М., 1979) в статье о А.Н. Харузине указывается, что его архив не обнаружен (с. 352—354). Предварительные сведения о содержании архива А.Н. Харузина в библиотеке МГУ приводятся нами в заметке: Керимова М.М., Наумова О.Б. Архив А.Н. Харузина в библиотеке МГУ // Этнографическое обозрение (далее — ЭО). 1995. № 5. С. 159—160.

² Инна Евграфовна Огнева (в первом браке Харузина) — жена Олега Харузина (сына А.Н. Харузина). Племянница И.Е. Огневой Е.П. Крюкова любезно предоставила мне материалы (записи и фотографии) из семейного архива Харузиных, за что я выражаю ей огромную благодарность.

³ Во всех справочных изданиях дата смерти А.Н. Харузина не указана или приводится ошибочно — 1931 г. См., например: Славяноведение в дореволюционной России... С. 352; Токарев С.А. История русской этнографии. М., 1966. С. 424.

⁴ Руководство для собирания сведений о крестьянских постройках. Издание Императорского Русского Географического общества (далее — ИРГО). СПб., 1902.

⁵ Харузин А.Н. В Совет Императорского РГО. Заявление д.ч. А.Н. Харузина... // Известия ИРГО. СПб., 1899. Т. 35. С. 760.

⁶ Там же.

⁷ Здесь он ошибался. См.: Керимова М.М. Югославянские народы в России. Этнографические сюжеты в русских публикациях и документах первой половины XIX в. М., 1997.

⁸ Известия ИРГО... С. 760.

⁹ Дневник В.Н. Харузиной. ОПИ ГИМ. Ф. 81. Ед. хр. 67. Л. 113.

¹⁰ В русской науке XIX — начала XX в. термины «словинцы», «словинский» употреблялись как равнозначные терминам «словенцы», «словенский».

¹¹ А.Н. Харузин приводит цифру, говорящую о численности словенцев в Крайне на начало XX в. — 1 млн. 200 тыс. душ.

¹² Харузин А.Н. Австрийская Крайна. СПб., 1902. С. 12.

¹³ Там же. С. 23.

¹⁴ См.: Рыжова М.И. Письма Антона Ашкерца А.В. Суворову, Ф.Е. Коршу, А.Л. Вольнскому, Д.Н. Вургуну // Литература славянских народов. М., 1960. Вып. 5. С. 212. На отзыв А. Ашкерца в журнале «Ljubljanski zvon» (1902, № 9 и 1903, № 12) ссылается И.В. Чуркина в книге «Русские и словенцы» (М., 1986. С. 126).

¹⁵ ЖС. 1902. Вып. 1. С. 6; 1903. Вып. 3—4. С. 259—357.

¹⁶ Харузин А.Н. Славянское жилище в Северо-Западном крае. Из материалов по истории развития славянских жилищ. Вильна, 1907. С. 163.

¹⁷ Из воспоминаний Инны Евграфовны Огневой о Харузиных. Рукопись любезно предоставлена мне Е.П. Крюковой.

¹⁸ Харузина В.Н. Прошлое. Воспоминания детских и отроческих лет. ОПИ ГИМ. Ф. 81. Ед. хр. 82. Л. 150, 151.

¹⁹ Там же. Ед. хр. 82. Л. 73.

²⁰ Харузина В.Н. Этнография. М., 1914. Вып. II. Введение. С. 3.

²¹ ЭО. 1906. № 3—4. С. 68—205.

²² ЭО. 1904. № 4. С. 120—156.

²³ Этот рассказ с десятью фотографиями был напечатан в журнале «Библиотека семьи и школы» (М., 1909. № 1. С. 1—48).

²⁴ Харузина В.Н. «Прошлое...». Л. 144.

²⁵ Дневник В.Н. Харузиной... Л. 113.

²⁶ Там же. Л. 113 об., 114 (запись от 13.VIII.1901).

²⁷ Там же. Л. 114.

²⁸ Там же. Л. 113 об.

²⁹ Там же. Л. 113 об., 114. Т.М. Енко приехала в Москву в гости к В.Н. и А.Н. Харузиным 22.IV.1902 (ОПИ ГИМ. Ф. 81. Ед. хр. 68. Л. 11 об., 12).

³⁰ Харузина В.Н. Крайна // Естествознание и география. М., 1902. № 3. С. 38.

³¹ Там же. С. 3.

³² Там же. С. 5—6.

Экспедиция к семейским Чикоя

В 1997 г. фольклористы Читы впервые получили финансовую поддержку Российского гуманитарного научного фонда на проведение экспедиционного исследования. Проект «Традиционная культура семейских Чикоя» (рук. Л.Н. Ильющенкова), в основу которого была заложена идея всестороннего анализа традиционной культуры семейских, проживающих на Чикое и его притоках, подготовлен совместными усилиями сотрудников Областного центра народного творчества, Лаборатории экологии традиционных культур ЗабГПУ, Отдела фольклора Института мировой литературы РАН (Москва) и Отдела литературы и фольклора Института общественных наук БНЦ СО РАН (Улан-Удэ).

Сегодня, когда экспедиционная машина исколесила по Красночикоюскому р-ну более 2000 км, можно сказать, что идея проекта оказалась верной. До последнего времени чикойцы были известны как замечательные песенники, и экспедиция еще раз подтвердила это. Но кроме песен на Чикое продолжают активно бытовать и другие жанры традиционного русского фольклора.

За сравнительно небольшой срок участники экспедиции побывали в 9 селах — Архангельское (Кочен), Конкино (Катанцы), Хилкотой, Урлук, Альбитуй, Мостовка, Байхор, Гремячее, Средний Шергальджин. От 60 исполнителей записано более 400 фольклорных текстов: песни (одна четвертая часть всего материала), сказки, былички, легенды, предания, устные рассказы, анекдоты, заговоры, апокрифические молитвы, загадки, приметы, считалки, прибаутки. Кроме фиксации произведений устного творчества в задачи экспедиции входило изучение обрядов, народной хореографии, костюма, традиционной утвари, захоронений. Записаны рассказы о праздновании Рождества, Троицы, масленицы, о семейных и магических обрядах (более 100 текстов-описаний), сделаны видеозаписи обрядов лечения и народного танца, фотографии характерных для Чикоя надворных построек, хозяйственного инвентаря и надгробий.

Задачи, которые стояли перед участниками экспедиции, удалось выполнить во многом благодаря прекрасному техническому оснащению. Пожалуй, впервые в фольклорной экспедиции, проходившей на территории области, использовался многоканальный магнитофон, который позволил не только сделать высококачественную запись песен, исполняемых семейскими, но и зафиксировать многоголосие, что очень важно для нотировки и исследования особенностей «семейского распева».

Над материалами, собранными в экспедиции, предстоит долгая и кропотливая работа. Нужно сравнить сделанные записи с



Мария Васильевна Алексеева, 1920 г.р., из села Хилкотой Красночикоюского р-на Читинской обл. Среди жителей своего села и в округе пользуется большим уважением как знаток народной медицины. На фотографии она в традиционной одежде, которую пожилые семейские женщины до сих пор носят постоянно, и в будни и в праздники. 1997 г. Фото В.Л. Кляуса

теми, которые хранятся в фольклорных архивах Лаборатории экологии традиционных культур ЗабГПУ, Областного центра народного творчества и досуга, Института общественных наук БНЦ СО РАН. Работа, по сути дела, только началась. Но уже сейчас можно с уверенностью сказать, что представления о семейской фольклорной традиции как преимущественно песенной не верны. Не меньший интерес представляет обрядовый фольклор Чикоя, апокрифические молитвы и заговорно-заклинательные тексты, которые продолжают активное бытование.

Наряду с фольклорной поэзией, удалось записать большое количество прозаических текстов. К сожалению, сказочников встретить не удалось. Но сказки и фрагменты сюжетов, которые были записаны, показывают, что еще в 20—30-е годы сказочная традиция Чикоя процветала.

Значительно больше записано произведений сказочной прозы. Среди них особое место занимают легенды о Боге, Богородице и святых, о встречах с ними в наше время. Их бытование у семейских не случайно. У семейских Чикоя, как и в других районах Забайкалья, широко распространены былички, героями которых являются домовые, лешие, колдуны, черти и другие мифологические персонажи (записано более 100 текстов). Как отмечают многие исполнители, всего «этого» стало сейчас меньше, чем раньше. Наряду с уже известными сюжетами были найдены и уникальные, никогда ранее в Забайкалье не фиксировавшиеся.

Любая фольклорная и этнографическая экспедиция — это не только встреча с духов-

ной культурой наших предков, это и встреча с настоящим, это новые знакомства и радость общения со старыми друзьями. Большинство участников экспедиции уже не первый раз на Чикое. Так, В.С. Левашов, доцент кафедры литературы ЗабГПУ, приезжал сюда еще в 60-х гг. с первыми комплексными экспедициями Читинского пединститута. Конечно, если сравнивать, как жили на Чикое хотя бы лет 5 назад, и как живут сейчас, то сравнение будет не в пользу наших дней. Большинство леспромхозов, совхозов закрыто, работы для молодежи мало. Люди надеются только на собственное хозяйство, на лес да на пенсии стариков, которые для многих семей стали чуть ли не единственным источником «живых» денег. Но мы увидели — несмотря на все трудности, чикойцы продолжают сохранять свои традиции.

В этом заслуга не только районного отдела и поселковых домов культуры, но и многих носителей фольклора семейских, несмотря на преклонный возраст продолжающих сохранять бодрость духа, оптимизм и веру в людей. Это А.К. Андреевская из Архангельского, Е.Н. Никифорова и Е.Г. Боровская из Конкино, У.М. Капустина и М.В. Алексеева из Хилкотой, Н. Соснина из Альбитуя, А.М. Андреева и Ф.И. Пыткина из Урлука — всем им огромное спасибо.

Участники экспедиции также благодарят работников сельских домов культуры в Конкино, Альбитуе, Архангельском и Хилкотое за помощь и поддержку.

В.Л. КЛЯУС, канд. филол. наук, докторант, Ин-т мировой литературы РАН (Москва)

Уголок России в Добрудже

Экспедиция фольклорного ансамбля
«Раздвиге»

...По дороге в Тульчу автобус по нашей просьбе свернул к одному из самых старых липованских поселений Румынии — Сарикей. Расположенное на степном добруджском плоскогорье, Сарикей отражается в водах великой озерной лагуны Разельма. Местные липоване до сих пор именуют ее озером Разин, вспоминая лихого атамана. У его берега набрали мы землицы для нижеволжских липован, оставивших здесь годы детства и юности.

Хлебом-солью встретили нас участники тульчинского фольклорного ансамбля «Лодка». Вечер, проведенный вместе, стал встречей-вспоминанием о России. С большим волнением интересовались липоване всем, что происходит сегодня на их исторической родине, слушали песни, привезенные нами из Астрахани, пели сами. Как завет нам, живущим в России, прозвучали при прощании слова старосты господина Викола: «Я хочу выразить мое личное и общее желание, чтобы Великая Русь оставалась Великой Русью... И дай вам Бог жить в великой державе. Помогите великой державе быть великой державой. Это будет для нас большим душевным успехом...»

Утром следующего дня мы уезжали в Каркалиу — самое большое липованское поселение Румынии. Название села происходит от турецкого «кара-кале» — «черный камень». Липоване же именуют село по-своему, называя его Каменкой, Камнем. Расположено Каркалиу в

дельте Дуная недалеко от г. Браило. Как много значила эта река и вся водная стихия Добруджи — озера, лиманы, пруды, плавни, каналы для пришедших сюда почти три столетия назад русских старообрядцев! В поисках тверди, окруженной водой, отразилось устремление их души к земле обетованной, рыболовство же стало главным промыслом. Глубинным, таинственным образом вошло оно в жизнь поселившихся на островах русских людей: «Очевидно, охота ассоциировалась у них с язычеством и в каком-то смысле противоречила главной христианской заповеди: «Не убий». Совсем иначе обстояло дело с рыбной ловлей <...> рыболовство связывалось не только с приобретением материальных благ, но и с «ловлей душ»!».

На веранде дома Кирилла и Ольги Петуховых нас ждали участники местного сельского ансамбля «Верба». И вновь зазвучала песня. Петь здесь любят. Поют на свадьбах, семейных гуляниях, общинных праздниках и просто для души. Песни поют разные: лирические, хороводные, плясовые, рекрутские и т.д. Особенно любимы здесь песни «свадьбишные», исполняют которые в основном женщины, хотя мужчины охотно подпевают им на застольях. Местная песенная традиция преимущественно женская. Карагоды на масленицу водят одни девушки, парни участвуют как статисты, иллюстрирующие действо. До сих пор сохранился обычай водить «стрелу». Держась за руки или платочки, девушки цепочкой идут по селу. Первая пара периодически образует воротца, давая возможность последним стать первыми и продолжить движение. Уже за полночь кто-то из нас вспомнил о нарушенной вежливости и предложил подумать об отдыхе. Ответ был по-хозяйски прост: «У нас не спят, у нас гуляют».

Долго еще Катерина Вартоломей² — хозяйка дома, где случилось переночевать нам, рассказывала о своей жизни, показывала старые фотографии, липованские наряды: кашемировые, штофовые, кубовые шупки, атласные парочки, батистовые таерчики и чехлики (рубahi), гарусные пояса. Со слов Катерины мы узнали, что традиционную одежду надевают сегодня липоване главным образом в церковь. Самодельные ансамбли строго придерживаются правила не выходить на сцену в одежде, предназначенной для моления.

В 1997 г. исполнилось полвека с того дня, когда решившие вернуться «на землю матину» липоване приехали в Россию. А в Румынии остались их родные и кровники — так уже в наше время старообрядцы вновь познали трагедию раскола. Боль эту выплакали они в звуковых письмах к родственникам, со многими из которых не виделись более полувека. Может быть, неожиданно для самих липован Добруджи их послания в Россию приобрели форму традиционных плачей, отразив поэтику, речевые и интонационные стереотипы голошения.

С разрешения липован приводим здесь некоторые из посланий, запечатлевших историческую судьбу и трагедию оставших «в те оканные дни» Россию русских людей. Публикуемые письма записаны в с. Каркалиу и адресованы липованам с. Успех Камызякского р-на Астраханской области.

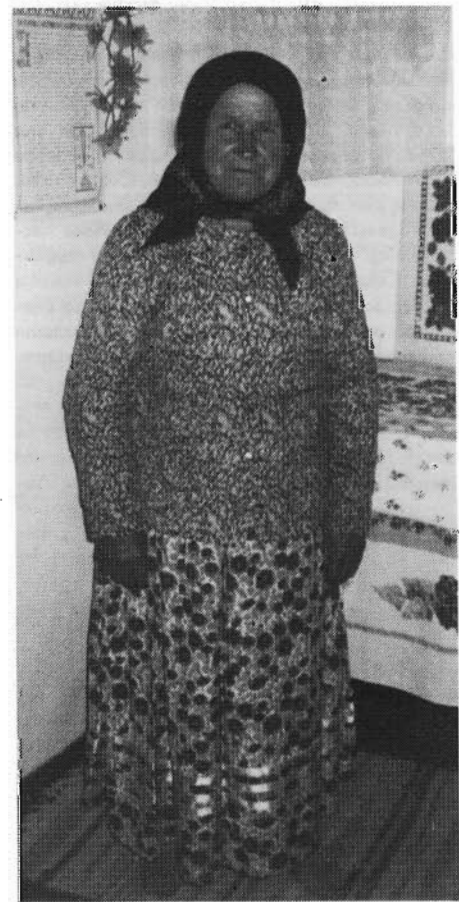
Мамаше моей родной Матрены низенький-низенький поклон. Скажи, сын твой еще живой — Антипка. Хозяйка моя уже памерла, а я еще живой. Отец мой не был родной, а все бравый был такой, что скзать нельзя. Грех за яго забыть. Я и сейчас поминаю его старенького. То, что мене родил — его убили в армии, а ета мене вскормил. Отец хотя не родной, а как и родной, а можа и родные — не такие как он у мене. Я, когда пустили мене и с армии на десять ден, я пришел, а ни отца, ни матери — никого, как оне пошли у Россию, не видел. Отец приезжал, побыл тут месяц-время. Она не хотела приехать, сказала: «Я ежели поеду — я там умру». (Антип Терентий — Матрене Фадеевне Денисовой, октябрь 1996 г.)

Получившая «поклон» от своего сына столетняя Матрена Фадеевна Денисова обещала молиться, чтоб «Бог пронес в добром здорровии» до ее Антипа в другой раз — теперь уже с вестью от матери. Сына своего Матрена Фадеевна не видела с 1947 г. Семья отъезжала в Россию, когда тот служил в армии. Обещанная баржа за оставшимися не вернулась. Встретиться больше не пришлось. Так и запомнила Матрена Фадеевна своего сына «рыженьким бравым хлопчиком». Послание материнское получил Антип в августе 1997 г., когда случилось автору публикации вновь побывать в Добрудже.

Ну, мамашка, поклон тебе низенький от Антипа. Прямо я говорю сейчас на своей заваленочке, где ты жила и где ты отъезжала. Слава Богу живем, ну старенькие уже — нема



Антип Терентий. 1996 г.
Фото Е.В. Пауновой



Евдокия Болгорова. 1996 г.
Фото Е.В. Пауновой

ничего сказать. Пензия бравая. Ну таперя передаю тебе привет такой. Дочка будет в осень свадьбу играть не за липована — за грека. И привет такой нивенький Павлику, если живой. Кто там еще живой? Знаю, что Андришка умер, знаю, что Федька на Кубани памер. Ну таперь ты старенькая осталась. Мы уже старенькие, а ты ни будишь старенькая? Там поклон всем моим, которые живы. Я кого знаю, кого не знаю. И чтоб ты знала, мамашка, что мы на заваленке сидим. Тепло. Приветик тебе еще от крестников: от Симеона, от попа-батюшки. Споем мы вам песню боевую и станем грудью за родину свою, и шагай комсомольской жизнью, и никогда нигде не пропадем. А старость подошла — своей смертью умрем. Мамочка, до свидания последний раз. Целую тебе, и ты мне поцелуй в последний раз. Уже мы выдаться не будем. Я старенький, а ты еще старше. (Антип Терентий — Матрене Фадеевне Денисовой, август 1997 г.)

Ну сестрички, когда мне принесли эта вот приветик, а я дужа плакала. И Лена, и Лизавета, и Феня, и Аноша, и Савва родненький, прямо только заливались слезами. А что я маю делать? Ничего я не поделаю. Ничего не поделаю, плачу, и это мое, что я поплачу... И будете знать, что я уже ослепла. Один глаз мне уже вовсе не видать. Так я уже половину свету вижу только... На всю жизнь поразлучились. Плачу, я всю жизнь за вами плачу. Ничего не поделаю, нема куды деться мне, что я одна безродная. Нема кому пожалиться, нема с кем погоревать, ни порадоваться, ни поплакаться. Сама плачу, сама рассуждаю своим розым, сколько хватает мне. Ой Господи ты наш милостивый, ды дужа горя нам, что мы поразлучились. С роду не подумали никогда и не погадали, что мы на всю жизнь разлучимся. За Палагею слыхала, что она операцию делала, была в шпиталю. А не знаю — очунила, чи не очунила она. Ой Господи, верите мне, прямо сейчас сердца, как када камень сделься. Када приняла эта Лена касету эту, а у мене прями руки и ноги трусились. Сердце мене прями заканемел, камнем прями сделься. Так мене дужа трудно безродной жить. Так трудно, что и сказать нельзя. Нема куды деться. Господи, завидую, так завидую у кого сестры есть: пойдут поговорю, посоветую... До свидания, сестричечки, оставайтесь живы-здоровы. Всем нивенький вам приветик от сестрички от вашей... (Евдокия Болгорова — Федосье Липатовне Мартыновой, Елизавете Липатовне Барабулиной, Анне Липатовне Белоусовой, Елене Липатовне Панкратовой, Савве Липатовичу Белоусову, август 1997 г.)

Анетта, прости меня, сестрица, что мы тебе не пишем. Вы нам не пишете, а мы — вам. Почужились, позабыли один одного. А мене дужа тяжко, сестрица моя родная. Плачу и передаю тебе горячий привет... Сколько я перажил за эти годы. Савва, братец мой, умер. А мене не хватает души, миленькая ты сестричечка. Не умываюсь я холодной водой, а каждое утро — горячими слезами умываюсь, милая ты моя сестрица. Как мене дужа больненько тут жить одной, солнышка ты моя ясная. Привет вам всем, моя миленькая, и Аноше, и Пете, и Насте, и Вовочке, и Володе, и Ины, и Тане, и Коле, и Максиму, и Настеньке,

и Нади, и Сярежи. Милая ты моя сестрица, ды чтоб у мене были крылышки, сестричечка, а я б взвилась бы ды прилетела, родная моя, ды все б тебе рассказывала, как я переживаю тут, солнышко ты мой. Прости мене, моя сестричечка. Я чтобы знала бы грамоте, я б тебе каждого дня писала бы, ды все тебе жалилась бы. Анечка ты моя сладкая, милая ты моя. Привет вам всем и всем родненьким нашим тамотка. (Евдокия Гордей — Анне Федоровне Петуховой, август 1997 г.)

Аноша и Сазон, это Пелагея Поликанова говорить с вами. На пасху памер в среду муж мой. Таперь и я вдова осталась. Еще что я буду говорить? Чем я вам похваюсь... Как Бог дал, так буду таперь жить, сестрица. Я думала, что на мене небо упадет, а мне Господь помог. И схоронила, и прибрала все чистенько. Таперича слава Богу. Еще годовщинки отслужим, ды тада и я уже буду либерная, если буду живая. А не буду живая... Я тоже, как ты мене знаешь, плохенькая — не сытая и не гладкая. Еще не знаю, что буду тебе говорить, сестрица. И ты, Сазон, дум-подум за нас. Какой ты сейчас старенький. Ежли мы старенькие, а ты уже старенький-старенький... Что я еще маю жалить? Что еще я вам маю говорить? Хотели бы мы повидаться, а куды ж мы таперича... (Пелагея Поликан — Анне Пименовне и Сазону Васильевичу Бужоровым, август 1997 г.)

Здравствуйтя, дорогая мои родные — тета Дарья, дядька Андрей и ты, сестрица Васса, и племянница Лена, и Вера. Передаю вам нивенький привет. Скучилась за вами. Были бы у меня крылышки, я пералетела бы быстрые речки, крутые горы, пересовела ба с вами, ваш горя разнясла б, а вы мой. Посидели бы, поговорили ба... Мать моя ляжить. Разбил яе пиралчи. Сильно мене чижало яе глядеть. Дужа чижало, дужа... Были б мы вместе, мы посоветыли б с вами, поговорила ба, ваш горя перажил, а вы мой горя перажил. Не плачьты за мной, что вы там, а я тутотка. Такая наша судьба пришла горькая. Жизнь наша трудная...

Поклон тетке Дарье, дядьке Андрею, Анне, куму моему Андришке. Када мы переезжали паром, он кричал: «Вета, до свидания, до свидания, Веточка!» — никогда не забуду... И моей родной крестнице, что я уже забыла, какая она. Я б хоч бы отдала б на нее посмотрела. Какая она выросла, сколько ей там лет... Или б голос яе слыхала б, что она мене назвала: «Крестная!» Я ж яе крестила. Мне все равно сердце болить об яе, что растеть, а я далеко, на свадьбе ни буду. Может, не придется с вами повидаться. Тета Даря, будишь знать, что мать моя болеет. Уже полтора года на постели ляжить. Кормю яе с ложечки. На колени ною в баню. И так жизнь моя сильно чижелая. Вам придется здесь помирать, а нам тут помирать будем. Не знаю, если придется нам еще повидаться. Сильно дорогие дороги. Хóчите, приежайтя к нам у гости. Вы знаете, что у мене дом большой, можно где перажить, переспать. Харчи у мене есть волна. Спаси Христос Царю Небесному, что Господь нам дал. Ну за деньги вся главная болянь. До свидания, и вам привет всем: и Ване, и Полины, и детям, и всем вашим родным, и всем нашим знакомым... Скучилась за вами, плачу об вас, прости мене, можа

еще не будим больше видаться... Были б у мене крылышки, я ба всех вас обняла и со всеми с вами пересовела. Ну када такая наша судьба... Жизнь наша чижелая, сильно чижелая жизнь. Так мы до революции жили хорошо. Все было дешево. А с революции все прикрутилось. Как молдаван сказал: «Сострын шурупу». Эта нехай послушает дядька Андрей. И сейчас вспоминаю его песню: «Ты со рока-белобока, перестань больше летать». Ну должно перестали один одному летать: вы — к нам, а мы — к вам. До свидания, прости Христа ради. Эта все имела сказать. (Елизавета Фока — семьям Каракулиных и Бужоровых, август 1997 г.)

Дорогие односельчане! Низкий поклон передает вам Петухов Федор Семенович. Я был маленький, когда вы уезжали в Россию в 1947 году. Но дядю Сазона я помню хорошо. Помню деда нашего Василия, который жил рядом с дедом Антоном. Рассказать бы вам хотелось очень многое. Есть о чем рассказать. Но время у нас очень короткое. Хотел бы, чтобы вы помнили нас. Село наш — Камень — большое. Люди материально неплохо живут. Но с точки зрения образования тут получается какое-то маленькое несчастье. Наши начали забывать, к сожалению, русский язык, особенно молодое поколение. Школ на русском языке у нас нет. Люди, особенно молодые, уезжают в другие страны на заработки, особенно едут в Италию, в Испанию, в Турцию, в Грецию. А нам бы хотелось очень сохранить то, что было свойственно нам. Наши ребята моего поколения, которые окончили в 50-е годы русскую педагогическую школу, те остались в Бухаресте, основали общину русских липован. Это юридическая организация, поставившая перед собой задачу защитить, возродить и развить все, что русское. Мы многое чего успели, но еще предстоит очень, очень много сделать. У нас налаживаются хорошие связи с Москвой, правительством, приезжают делегации. И вот вместе с ними мы будем решать проблемы, которые мы поставили перед собой: сохранить нашу самобытность, культуру — нашу общую, российскую и наших русских липован.

Часто вас вспоминаем. Знаем, что село ваше стало немного устаревать. Молодые и у вас уехали. А все ж таки вы, живя далеко от нас, должны помнить, что мы одного корня русского и в то же время и с одного села. Это — Камень. Жаль, что мы не можем встретиться... Я передаю от всего сердца от всех знакомых низкий вам поклон и, пожалуй, не забывайте нас всех. (Федор Семенович Петухов — липованам сел Успех и Речное Астраханской области)

Примечания

¹ Евсеев И. Липоване — рыбаки. Духовное основание одного традиционного ремесла // Культура русских липован (русских старообрядцев) в национальном и международном контексте. Бухарест, 1996. С. 80.

² В системе наименования проживающих сегодня в Добрудже липован отсутствуют отчества. Фамилии образуются путем усвоения дедова имени (по линии мужа) или бытующего прозвища.

Е. В. ПАУНОВА;
Областной методический центр
народной культуры (Астрахань)

Мардинская старина

— Знаешь, мы обязательно съездим в Верховье — какая деревня! И тройник — последний на Онеге, а сколько их было! Там живет замечательная женщина-фермерша, которая очень о деревне заботится и деньги дает на восстановление церквей. Ах, как там хорошо, — увлеченно говорила мне моя коллега, с которой завершали мы в г. Онеге свою экспедицию по Северу в 1997 г.

Пошли в музей, чтобы узнать об экспедициях, которые были до нас, попали на выставку и, завороженные, никак не хотели оттуда уходить, а время было музей закрывать.

Вот оно, на фотографиях, Верховье, куда мы стремились, — изящные деревянные церкви — в снегу и под летним солнцем, а со стен музея на нас смотрят иконы — из тех же мест — очень хорошего письма. Доверчиво лежат на столбах деревянные ложки, нехитрая плетеная утварь и обувь по-домашнему расположились тут же, горделиво стоит прятничная затейливая доска. Мы ходим по небольшому пространству, и оно затягивает нас, как в воронку, в другую жизнь, насыщенную каждодневными заботами, размеченную церковными праздниками, озвученную колокольным звоном, тихим церковным пением и досельными песнями, от которых изба ходуном ходила. Весь годовой цикл, с праздниками и буднями, с радостями и несчастьями, прошелся по этим стенам. И что важно: можно посмотреть на все это глазами восьмилетнего мальчика из Верховья Яши Пронина. Записи из его дневника за 1915—1916 гг. тут же, под иконами и фотографиями, рядом с вещами и книгами.

Прекрасная выставка, сделанная с выдумкой и любовью, но насыщена грустью и тревогой. Вот Сретенье. А на фотографии мальчик глядит в белую даль — там ничего нет, пустота, только избушка вдалеке. Кого он встретит в будущей жизни? Яков Пронин умер двадцати одного года от роду.

Идешь-идешь по кругу, закручиваешься и попадаешь в центр, а там Апокалипсис. Икона «Второе пришествие». Рядом пустой оклад. Фотографии разоренных, искалеченных церквей. Остановившиеся часы. На выходе зеркало — можно посмотреть на себя после всего этого.

Иконы музей собирался отдать назад, в церковь. Это хорошо: ведь Север весь обран вороватыми любителями старины. Может быть, возможно возрождение? И тут узнаем: всего несколько дней назад, в августе 1997 г. церковь в Верховье сгорела. Не уберегли. Или подожгли? Скорее всего, мужики в церкви курили — это у нас любят.

Погиб последний онежский тройник, тщетными оказались усилия щедрой и предпримчивой женщины. Ну, а выставка, которая могла бы сделать честь столичному музею — кто о ней знает, где она была? Да почти нигде — нет денег. Как хорошо, что кто-то узнает о ней из этого номера журнала — об уже неживой старине...

С.Е. НИКИТИНА (Москва)

Передвижная выставка «Мардинская старина» существует пять лет. Она создана на основе фондовых коллекций Соловецкого государственного историко-архитектурного и природного музея-заповедника, Онежского историко-мемориального музея, формирующегося народного музея в с. Верховье и уникального семейного архива Зайцевых-Прониных (XIX — начала XX в.) из того же села. Все, что представлено в экспозиции, открыто для всеобщего обозрения впервые.

Инициатор и устроитель выставки (при активном участии сотрудников СГИАПМЗ В.Н. Матонина и С.В. Морозова) искусствовед, реставратор СГИАПМЗ В.А. Шапошник определил ее жанр как вполне достоверную художественную интерпретацию народной культуры. Создатели «Мардинской старины», выступившие в роли реставраторов и документалистов, затронули исторически важные темы традиций и кризиса русского крестьянства.

От замысла выставки до ее воплощения в жизнь прошло немало лет. Начиналось все с совместных экспедиций сотрудников Соловецкого и Онежского музеев по Онежскому р-ну в конце 70-х — начале 80-х годов, вызвавших из иконостасов беспризорных, большей частью находившихся в катастрофическом состоянии церквей и часовен уцелевшие иконы. То, что храмы разворуют, было ясно, к тому же они гибли и продолжают гибнуть от огня и людского равнодушия.

В результате в Соловецком музее сформировалась большая коллекция онежских икон, что позволило задумать и создать программу разнообразных выставок и экспозиций, а «Мардинская старина» стала первым опытом разработки оригинальной модели передвижной выставки.

Мардинская волость, давшая название выставке, имела точные географические очертания в низовье Поонежья, незначительно менявшиеся на протяжении XVI—XX вв. Ее центром являлось с. Чекуево, в котором растворилась д. Мар-

динская, вероятно, древнейшее поселение на стрелке р. Онеги. В XVI—XVII вв. Чекуево наряду с волостями нижнего Поонежья входило в Турчасовский стан. В конце XVI в. после основания Архангельска, ставшего центром беломорского торгового пути, была проложена зимняя дорога Архангельск—Чекуево, связавшая Каргополь, Поморье и Карелию. В XVII в. Чекуево было уже многодворным селом и большим приходом на развилке торговых путей, здесь возводился единственный в своем роде храмовый ансамбль — три церкви и колокольня. После упразднения Турчасовского стана и образования в конце XVIII в. Онежского уезда самостоятельные крестьянские поселения вошли в состав укрупненных волостей. Одной из них стала Мардинская. Во второй половине XIX — начале XX в. волость составляли окружавшие Чекуево сельские общества, каждое из которых представляло крупный куст деревень.

Но Мардинская волость не только административно-территориальное понятие. Прежде всего это культурно-историческая общность старинных поселений, заслуживающих пристального внимания.

«Мардинская старина» — это попытка дать представление о культуре севернорусского крестьянства. Но вместе с тем при подготовке выставки не ставилась задача создания исчерпывающей модели народной жизни. В основе структуры выставки лежит принцип календарного годового круга: церковные праздники, народно-бытовые обряды, полевые и сезонные работы, традиционные промыслы и ремесла... Воссозданный предметный мир определяется своеобразием используемых коллекций, их достоинствами и недостатками. Здесь нет выдающихся памятников старины, напротив, преобладают вещи самые обычные, которые в сельском быту встречаются и сейчас.

Доминантой экспозиции являются памятники народной иконописи местного онежского письма XVIII—XIX вв. из церквей и часовен Мардинской волости, в значительной степени отражающие народное мировоззрение. Известны имена некоторых иконописцев, «подписывавших» иконостасы для онежских храмов и работавших далеко за пределами Поонежья: это мудыжане



Феокист Климентов (нач. XVIII в.), Иван Федоров и его сын Павел Максимов (первая половина XIX в.), Иван Алексеев и Иван Иванов Богдановы-Карбатовские (вторая половина XVIII в.) из д. Карбатово, входившей в Чекуевский приход, Иван Минин (вторая половина XVIII в.). Иконный ряд включает в себя полный двенадцатый праздничный цикл и дополнен другими почитаемыми в Мардинской волости праздниками. Праздничный чин сопровождается фотографиями и реконструкциями памятников деревянного зодчества (среди которых ансамбли в селах Пияле, Вазенцах, Чекуево, Макарино, в большинстве уже не существующие) и задает особый тон всей выставке, где параллельно развиваются несколько сюжетных линий.

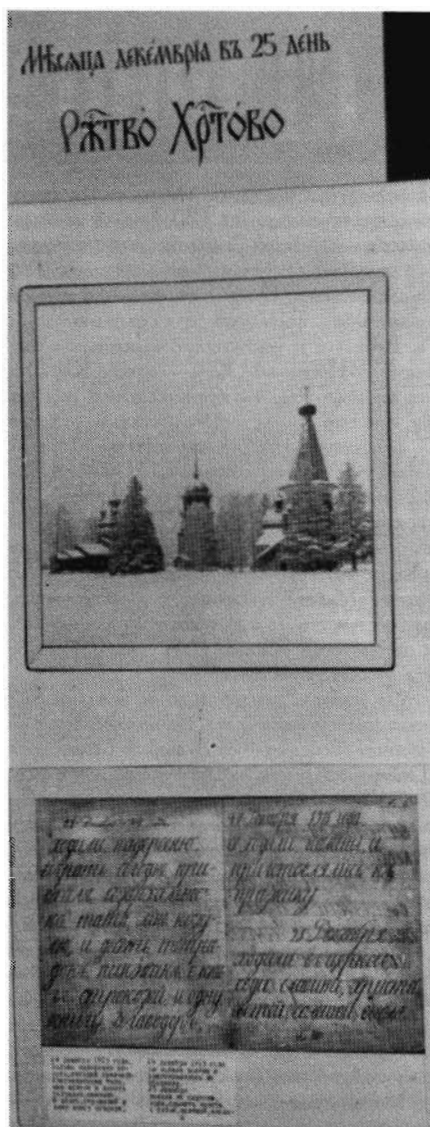
Ведущая из них — жизнь крестьянина, основные ее вехи: от рождения и крещения до погребения. Вторая сюжетная линия выставки — «Времена года» — представлена художественной фотографией и раскрывает наиболее характерные приметы движения годового круга, особенности исторического ландшафта, трагический разрыв между историческим наследием и современностью. В общем образном пространстве выставки памятники материальной культуры, орудия труда и быта приобретают значение символов.

Основной комментарий к экспозиции — странички из «Дневника» (1915—1916) восьмилетнего Яши Пронина из с. Верховье — бесценная летопись крестьянской жизни.

Остановимся на нескольких фрагментах выставки.

С празднования Троицы начиналось лето (икона «Троица Живоначальная»). До Троицы не купались. В Троицу березовыми ветвями украшали не только храм, но и свои дома. В Верховье обычно срубали по три молодые березки, росшие на краю дедовских чищанин (лугов), привязывали их к изгороди перед домом и наряжали тряпичными лоскутами. Строки из Яшиного дневника: «Ходили в березово и ходили везово и дрались спешкой, сванькой, сегоркомъ, сандрейкомъ. До первого часу таскали березки».

После окончания сева время отводилось на строительство и починки, которые в крестьян-



Фрагмент экспозиции «Рождество». Странички из дневника Якова Пронина. 1915 г.



Храмовый ансамбль в с. Чекуево. Спасо-Преображенская церковь (1689) и колокольня (1740)

ских хозяйствах никогда не переводятся. Мардинские крестьяне были хорошими мастерами. На селе искусный столяр, плотник или кузнец не редкость, а норма. Здесь могли «сшить» лодку, поставить мельницу, выплавить железо. Обилие часовен и сказочных церквей, рубленных из отборной сосны, говорит о существовании на Онеге многовековой артельной традиции, о постоянной подпитке и сохранении поколениями крестьян плотничьего искусства (фотографии онежских храмов, плотничий и столярный инструменты). Необычен экспонат — деревянная детская игрушка «корова». Играя с ней, дети водили ее за уздечку, но главным предназначением игрушки было обучение мальчиков навыкам владения топором. «Спина» «коровы» изрублена детской неумелой рукой.

Наряду с плотничьими артелями в с. Верховье существовали небольшие артели местных иконописцев. Те и другие работали соборно, подрадившись с каким-либо крестьянским «миром» на постройку часовни, ремонт обветшавшей церкви, возведение новой вместо сгоревшей. Образ старых, освещенных временем храмов хранили и крестьяне, и плотники. Поэтому в Поонежье уцелел устойчивый тип «онежских тройников» — храмовых комплексов, состоявших из летней шатровой, зимней кубоватой церквей и отделенной от них колокольни. Не исчезло из истории имя плотника Даниила Пантелеева, срубившего в Верховье шатровый Входаиерусалимский храм (1754).

Одна из тем экспозиции — «Старики и дети» (детские игрушки, детская прялка, «Азбука» и журнал «Солнышко», фотографии стариков и детей). Крестьянские семьи были большими, в доме жили 3—4 поколения. Основную крестьянскую работу выполняло среднее — родительское — поколение. Старик же — постоянный сторож дома: за лошадьми присмотрит, сенца им подсунет, сгоняет на водопой, справит борону и сплетет лапти, ребятам вытешет коня или шаркунок. Старуха за детьми смотрит, приглядит за печкой. Поколение стариков в крестьянской жизни — это академия народного опыта и мудрости. Детей учили труду на собственном примере — вместе с ними работали, передавая опыт немудреного крестьянского бытия. Наиболее зажиточными были большие крестьянские дворы, дела вели сообща. Такой союз держался авторитетом стариков. Насколько он был высок в семье, настолько он был высок и в сельской общине. В крестьянстве к человеку относились с осуждением, если он «не давал старику слова вымолвить».

Заключительным аккордом выставки звучит тема Апокалипсиса, столь естественная для христианского сознания и столь «неудобная» для сознания современного. В отдельном зале представлена лишь одна монументальная икона «Страшный суд». Тема «приближающегося конца» развивается и за счет вполне реальной картины культурно-экологической катастрофы края.

Выставка «Мардинская старина» — это обращение к народной памяти. О восприятии выставки посетителями красноречивее всего говорит «Книга отзывов».

«Поистине незабываемое впечатление. Как обогатилась бы культура современных людей, если бы увеличилось число таких экспозиций» (С. Кабринская).

«Давно не была в Онеге и возвращение, благодаря вашей выставке, было чудесным. Спасибо» (Наталья К., С.-Петербург).

«Глядя на разум и упорядоченность экспозиции уверовал в упорядоченность грядущего в стране нашей» (перей Владимир).

«Как обновляется душа, когда бываешь в таких местах, испытываешь чувства радости, гордости и скорби за свой народ и нашу Родину. Такие выставки не только обогащают, но и заставляют беречь, хранить нашу веру, историю, умения, быть лучше» (Киселева, Новодвинск).

«Милая сердцу старина вашего Онежского края служит хорошей школой воспитания, любви и уважения к традициям, культуре и быту прошлого» (В.Д. Крылова, Москва).

«С благодарностью к авторам выставки и сотрудникам музея, сотворившим в здании храма выставку православного духа северного человека» (Тихон, Епископ Архангельский и Холмгорский).

«Выставка нам очень понравилась, приведем своих детей-школьников. Это именно детям нужно и именно сейчас» (семья Княжевых).

«Ваша выставка напомнила о детстве, что и деревеньки моей нет на земле, а есть только в памяти» (Сафронова, г. Выборг).

«Спасибо за пронзительную, щемлящую выставку, свидетельствующую о духовной красоте доболшевицкого Севера» (Ю. Кубановский).

«Чудная выставка, добрая, светлая и очень уютная. А еще мудрая как простая жизнь» (Зайцева И.И., Москва).

«Показать бы эту выставку на материке, в России, может, глаза бы открылись на самих себя, на то, что мы потеряли, что надо найти вновь» (художник-реставратор, г. Звенигород).

«Болит душа по поводу умирания русской деревни. А здесь вот она. Русская деревня! Русская культура! Спасибо Вам, что Вы все это пытаетесь сохранить и передать детям, нашему будущему» (Онега, Турьгина Н.И., преподаватель истории).

«Выставка "Мардинская старина", сделанная с огромной любовью, задает за живое, за струны души, запоминается и заставляет помнить то, о чем нельзя забывать» (группа московского отд. ВООПИК).

«Мардинская старина» достойна быть увиденной широким кругом зрителей. Предполагался ее прокат в городах северо-западного региона. Но из-за безденежья провинциальных музеев экспозицию смогли показать только Соловецкий и Онежский музеи.

Дальнейшая судьба выставки неизвестна. Если найдутся состоятельные люди, которые захотят и смогут помочь «Мардинской старине», тогда ее смогут посетить жители других российских городов. В противном случае экспозицию придется демонтировать и возвращать экспонаты в музейные хранилища.

В статье использованы материалы В.А. Шапошника (предисловие к каталогу выставки «Мардинская старина» и сценарий передвижной выставки «Мардинская старина»).

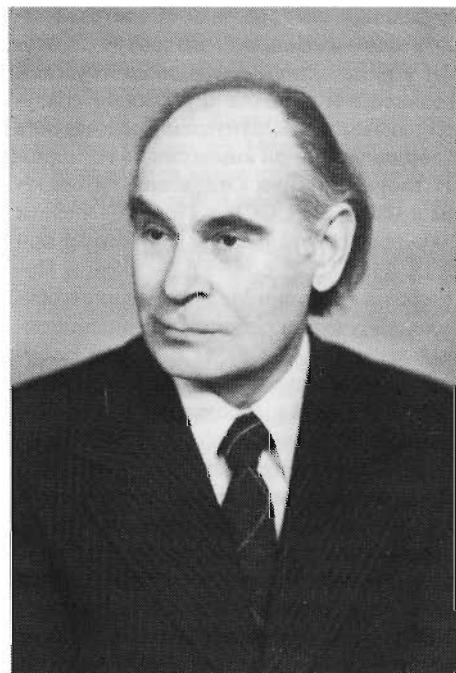
Т.А. НОВИНСКАЯ;
Онежский историко-мемориальный музей
Фото С.В. Головченко

ВИКТОРУ ЕВГЕНЬЕВИЧУ ГУСЕВУ — 80 лет

В мае 1998 г. Виктору Евгеньевичу Гусеву — доктору исторических наук, профессору, заслуженному деятелю искусств РСФСР, действительному члену Академии гуманитарных наук исполнилось 80 лет. За плечами годы напряженного труда, монографии, статьи, экспедиционные и архивные изыскания, огромная организаторская работа. Библиографический указатель научных трудов В.Е. Гусева насчитывает более 400 номеров, среди них работы практически на всех славянских, а также на основных европейских языках.

Список публикаций ученого открывает сборник «Тамбовский фольклор» (1941), где представлены материалы студенческой фольклорной экспедиции ИФЛИ, значительная часть которых собрана, подготовлена к печати, прокомментирована В.Е. Гусевым. Эти первые опыты собирательской работы осуществлялись под руководством Ю.М. Соколова и Э.В. Померанцевой. В дальнейшем появится немало исследований, написанных уже зрелым ученым на основе собственного полевого материала.

В начале Великой Отечественной войны четверокурсник ИФЛИ Виктор Гусев добровольцем уходит на фронт. Демобилизовавшись в ноябре 1945 г., он заканчивает институт и в 1946 г. приступает к работе в Челябинском пединституте, пройдя за неполных десять лет путь от ассистента до заведующего кафедрой литературы. В 1947 г. он уже руководит фольклорно-этнографическими экспедициями по южно-



му Уралу, участвует в I Всесоюзной научной конференции фольклористов (Москва), в 1953 г. в Институте этнографии АН СССР (Ленинград) защищает кандидатскую диссертацию, а через 12 лет там же происходит защита докторской диссертации. В 1955 г. Виктор Евгеньевич переезжает в Ленинград и становится сотрудником Института русской литературы (Пушкинского Дома) АН СССР.

Виктор Евгеньевич всегда удивлял способностью сочетать интенсивную организаторскую и публикаторскую работу с плодотворной научной деятельностью. В 1950—60-е годы он подготавливает к печати и издает неизвестную статью А.Н. Веселовского, «Житие» протопопа Аввакума, черноморские фольклорные тексты из собрания Вука Караджича, сборник песен и романсов русских поэтов и т.д. Он руководит комплексными фольклорными экспедициями ИРЛИ и Ленинградской консерватории в Костромскую область, со-

НЕЗАБЫВАЕМАЯ ВСТРЕЧА НА МОХОВОЙ

В студенчестве я познакомился с книгой Виктора Евгеньевича Гусева «Эстетика фольклора» и с большим интересом прочитал ее. Эта книга была продумана очень уникально-теоретически и по-новому осветила для советской фольклористики понятия «жанр», «вид» и «род». Она и побудила меня стремиться к изучению русского фольклора, особенно народных праздников, гуляний и лубка. Не только книга Виктора Евгеньевича, но и многие тогдашние работы по русскому фольклору свидетельствуют, что в 1960-х годах бурно расцвели исследования русской народной культуры.

Во время моей стажировки в Ленинграде в 1982 г. мы с Виктором Евгеньевичем увиделись, и для меня одного он читал лекции по русскому фольклору и народному театру. Мне ясно помнится пустая аудитория института на Моховой... Я горжусь тем, что Виктор Евгеньевич стал для меня первым учителем русской народной культуры. Желаю Виктору Евгеньевичу крепкого здоровья и долголетнего усердного исследования.

Профессор ТОКУАКИ БАННАЙ (Токио, Япония)

трудничает с журналами «Советская этнография» и «Вопросы литературы», входит в редколлегии ежегодника «Русский фольклор» и журнала «Русская литература», является заместителем председателя Координационной комиссии по народному творчеству при Отделении литературы и языка АН СССР, с 1964 г. — членом Научного совета по фольклористике при ОЛЯ АН СССР, с 1965 г. — членом Постоянной комиссии Международного центра по изучению рабочих и революционных песен (от СССР). С 1958 г. В.Е. Гусев — непременный участник съездов славистов, а с 1964 г. и конгрессов фольклористов Югославии.

В.Е. Гусеву принадлежат фундаментальные исследования в области теории фольклора. Они касаются таких кардинальных проблем, как художественное своеобразие и специфика традиционной культуры, эстетика устного народного творчества, закономерности развития фольклора. Актуальность его трудов подтверждаются неослабевающим интересом к книге «Эстетика фольклора» (М., 1967). Широкий резонанс получила монография «Русская народная художественная культура (теоретические очерки)» (СПб., 1993), в которой подняты и освещены важнейшие, во многом спорные вопросы, связанные с данной проблематикой.

Бесспорное влияние на осмысление исторических судеб фольклора и отдельных его жанров оказали работы В.Е. Гусева, посвященные так называемому фольклоризму (т.е. ориентации на фольклорные модели в различных сферах культурной деятельности) — явлению, характерному не только для России второй половины XX в., но и для всей послевоенной Европы.

В 1969 г. В.Е. Гусев переходит в Ленинградский институт театра, музыки и кинематографии (ЛГИТМиК). Главную свою задачу он видит в возрождении секции фольклора, деятельность которой в 20-е годы составила блестящую страницу отечественной фольклористики и надолго определила пути и способы изучения народной культуры. Виктор Евгеньевич формирует коллектив из филологов, музыковедов, театроведов, специалистов по народной хореографии, создав тем самым необходимые условия для реализации подлинно комплексных исследований.

Предложенный и теоретически обоснованный В.Е. Гусевым комплексный метод изучения народного творчества полностью оправдал возложенные на него надежды. По инициативе В.Е. Гусева в начале 70-х годов секция фольклора ЛГИТМиК осуществляет комплексные экспедиции в Ленинградскую область; выходит в свет сборник «Методы изучения фольклора» (Л., 1983), где Виктор Евгеньевич выступает в роли составите-

ля, ответственного редактора и автора статьи «Плюрализм и „универсализм“ в методологии фольклористики». Назову основные работы В.Е. Гусева, относящиеся к теории и методологии фольклора: «О коллективности в фольклоре (диалектика личного и массового творчества)» (1966), «Психология коллективного творчества» (1958), «Комплексное изучение фольклора» (1973), «О методах изучения фольклора» (1975), «Фольклор в системе современной культуры славянских народов» (1978), «Фольклористика в системе гуманитарного знания» (1995), «Междисциплинарное изучение фольклора» (1996). Следует упомянуть также работу В.Е. Гусева над созданием Свода фольклористических терминов и понятий (организация авторского коллектива, разработка принципов издания, составление словника, редактирование материалов и написание около 30 статей, относящихся к области теории фольклора — см.: Восточнославянский фольклор. Словарь научной и народной терминологии. Минск, 1993).

Одним из основных направлений деятельности секции фольклора ЛГИТМиК стало изучение народной зрелищной культуры. В.Е. Гусев разрабатывает спецкурс по народному театру, на основе которого пишутся монографии «Истоки русского народного театра» (Л., 1977), «Русский фольклорный театр XVIII — начала XX веков» (Л., 1980), в соавторстве с А.Ф. Некрыловой создается учебное пособие «Русский народный кукольный театр» (1983), выходят статьи «Достоевский и фольклор», «Фольклорно-драматическое творчество восточнославянских народов», «Народные игры, драма и театр», «От обряда к народному театру: Эволюция святочных игр в покойника» и др. На съездах славистов В.Е. Гусев выступает с докладами «Романтизм в Польше и кукольный театр славянских народов» (Варшава, 1973), «Фольклорный театр славянских народов. Итоги изучения в науке XX века» (Братислава, 1993).

В.Е. Гусев является инициатором проведения первой в истории отечественной науки конференции, посвященной проблемам народного театра (Ленинград, 1971). Материалы конференции легли в основу сборника «Народный театр» (Л., 1974). Конференция послужила поводом к проведению знаменитых Богатыревских Чтений, которые регулярно собирались в 1972—1981 гг.

Особая сторона творческой биографии В.Е. Гусева — тема Великой Отечественной войны. Должно быть, толчком к изучению устного народного творчества этого периода послужил собственный военный опыт, наблюдения солдата и фольклориста, а также интерес ученого к расцвету эпического, песенного, повествова-

тельного народного искусства в годину тяжелых военных испытаний, искусства принципиально нового, но опирающегося на вековые фольклорные традиции. С начала 1960-х В.Е. Гусев неоднократно выступает с докладами и статьями, в которых выявляет специфические черты фольклора Великой Отечественной войны, исследует закономерности его возникновения и функционирования. В.Е. Гусеву принадлежит первая и единственная в европейской науке монография, посвященная славянскому партизанскому фольклору («Славянские партизанские песни». Л., 1979).

Много лет В.Е. Гусев занимался песенной лирикой, балладами, романсами, имеющими литературное происхождение. Как событие в культурной жизни страны было воспринято двухтомное издание «Песни русских поэтов». Рассчитанный на самые широкие круги читателей труд В.Е. Гусева в то же время является образцовым научным изданием, содержащим целый ряд новых и уточненных сведений об авторах популярных текстов, о композиторах и издателях, дающим чрезвычайно полное представление о масштабах и разнообразии народных переделок авторской поэзии.

В.Е. Гусева отличает особое уважительное отношение к предшественникам — исследователям народной культуры, даже если он не во всем разделяет их взгляды на фольклор; к крупным фигурам славянского мира, чей вклад в изучение и собирание произведений народного творчества достоин благодарности потомков; к тем, в чьем творчестве фольклорное искусство сыграло заметную роль. Специально следует сказать о позиции В.Е. Гусева по отношению к наследию А.Н. Веселовского, к реабилитации которого он приложил немало усилий еще в те годы, когда имя великого ученого находилось под запретом, а его труды подвергались грубой критике с позиций вульгарного материализма.

Пожелаем Виктору Евгеньевичу здоровья, новых творческих и научных инициатив, выхода книг и статей, которых мы все ждем с большим нетерпением.

А.Ф. НЕКРЫЛОВА
(Санкт-Петербург)

Редакционная коллегия и редакция «ЖИВОЙ СТАРИНЫ» присоединяется к этим поздравлениям и пожеланиям. От всего сердца мы хотим поблагодарить Виктора Евгеньевича за дружеское и заинтересованное сотрудничество с нашим общим журналом — как в качестве члена редакционной, так и в качестве автора.

ВЛАДИМИРУ НИКОЛАЕВИЧУ ТОПОРОВУ — 70 лет

Как автор «Живой старины» Владимир Николаевич выступил едва ли не с самым «молодым» сюжетом — воспоминаниями о Москве тридцатых годов (1997, № 2, 3). Во втором из этих «московских текстов», получившем характерное название ««Мифология» Москвы», В.Н. пишет о своей «включенности» с раннего детства (прошедшего в центре Москвы, на Сретенском бульваре) в архаическую мифо-ритуальную традицию, глубину которой он осознал значительно позже, став профессиональным филологом. «Меня постоянно поражало, — пишет В.Н., — не только то, как цепко и изощренно ведет себя традиция, чтобы сохранить свои наиболее значимые реликты, но и почти необъяснимая способность самой традиции, выискивая кого-то вне себя, сделать его носителем этой традиции». Можно сказать, что сам В.Н. был взискан этой традицией, чтобы осмыслить и вернуть ее достижения в живую память культуры.

Это призвание стало основой колоссального по охвату и глубине научного «труженичества» — более тысячи печатных работ, в том числе три десятка книг. Статьи, книги, словари, энциклопедии — от этимологического словаря прусского языка до множества фундаментальных статей в энциклопедии «Мифы народов мира», от анализа разных уровней религиозной системы языческих славян («Славянские языковые моделирующие семиотические системы», 1965, совместно с Вяч. Вс. Ивановым) до исторических оснований русского христианства («Святость и святые в русской духовной культуре». Т. 1, 1995; т. 2, 1998), от переводов буддийских текстов «Дхаммапады» (1960) до опыта прочтения «Бедной Лизы» (1995). Признание со стороны официальной науки пришло, когда большая часть этих работ была уже широко известна во всем мире — В.Н. стал доктором *honoris causa* в 1988 г. и был избран академиком Российской академии наук в 1990. В этом кратком тексте, посвященном В.Н., мы можем обратиться лишь к отдельным, наиболее близким для читателей «Живой старины» аспектам его научного творчества.

В работах В.Н. (часть написана совместно с Вяч. Вс. Ивановым) была возрождена мифология как филологическая наука, для которой мифы — не собрание занимательных рассказов, а «модель мира»,



определяющая жизнедеятельность архаического (и не только архаического) общества. Эта «модель» для славянской — балто-славянской — традиции (в индоевропейской ретроспективе) была явлена в книге «Исследования в области славянских древностей» (1974, в соавторстве с Вяч. Вс. Ивановым): славянская традиция становится доступной для анализа как единая система, имеющая единый смысл и единый символический язык. Разные элементы этой системы получили сравнительно-историческую интерпретацию в работах В.Н., посвященных реалиям славянского фольклора и обряда. Образцом такого подхода стала статья об этимологии южнославянского слова *бадняк* 'рождественское полено'. В.Н. обнаруживает связь этого слова с древнеиндийским названием Ахи Будхнья ('змея глубин') и на основании этого чисто лингвистического соответствия реконструирует индоевропейский космологический мотив. Другой пример богатейших возможностей лингвистического материала, позволяющего воссоздать целые мифологические сюжеты и фольклорные тексты, — славянские диалектные названия божьей коровки (см.: «Мифы народов мира», т. 1). Лингвистическому анализу имен древнерусских богов посвящены работы В.Н. о языческом пантеоне князя Владимира: здесь мифологическая система исследуется с точки зрения истории, взаимодействия иранской традиции, воплощаемой именами Хорса, Симаргла и др., и славянской мифологии и культа X в. (см. статью «Боги» в этнолингвистическом словаре «Славянские древности», т. 1).

Вообще проблема вербального кода культуры, анализ культурной лексики и фразеологии (*забивать козла, сидорова*

коза, куда Макар телят не гонял и др.) и особенно собственных имен как «способа сохранения традиции во времени» занимает важное место в работах В.Н. Таковы статьи о Вильнюсе — «городемифе», о Софии, об Авсене, которому обнаруживаются мифологические параллели в образе богини зари (литовская Аушра, римская Аврора).

В.Н. (вместе с Вяч. Вс. Ивановым) был одним из зачинателей семиотических исследований в отечественной науке, которые дали импульс развитию новых направлений в изучении традиционной культуры и фольклора. Продемонстрированы лежащие в основе «модели мира» и символического языка народной культуры глубинные противопоставления (бинарные оппозиции): верх/низ, правый/левый, мужской/женский, свой/чужой и др. Универсальные категории культуры — пространство, время, число — получили систематическое и в то же время конкретно-историческое исследование в работах, посвященных эпохе мирового древа, раннеисторическим описаниям (от Библии до Повести временных лет). Категории русской культуры — мир, воля, святость — были исследованы в индоевропейском контексте. «Конкретным» символам мифопоэтической традиции — элементам растительного кода (мак, перец, петрушка, грибы и др.), животным («лютый зверь», муха, мышь, пчела, лебедь, петух и др.), мифологическим и календарным персонажам (Перун, Волос/Велес, Купала, Ярила, Кострубонька, анчутка и многие др.) посвящены специальные статьи.

Особое значение для науки о фольклоре имеет серия работ по малым фольклорным жанрам. Прежде всего это заговоры и загадки: исследование структуры, семантики и символики этих текстов вскрывает их космологическую сюжетную основу, единую для современной русской, древней ведийской и других традиций. Из области теории фольклора в работах В.Н. затрагивались проблемы фольклорных жанров, вариативности фольклорного текста, реконструкции «протекста» и т.д. Целый мифологический пласт вскрыл В.Н. в языке и сюжетной структуре былин (в том числе об Илье Муромце и Святогоре), что объединяет героический эпос с праславянской мифопоэтической архаикой. Анализ былины о Вавиле позволил усматривать истоки образа русского скомороха в мифологическом носителе поэтического искусства, с одной стороны, и искать реальный исторический прототип Вавилы в ревнителе старообрядчества, с другой.

Все это разнообразие сюжетов и научных направлений, воплощаемое в трудах В.Н., переживается и осмысливается им как единый и живой культурный текст. Этим его творчество особенно близко «Живой старине».

Редколлегия

Коляды в Польше и в других славянских странах

Z *Kolędą przez wieki: Kolędy w Polsce i w krajach słowiańskich*. Tarnów, 1996 (С колядой сквозь века: Коляды в Польше и в других славянских странах).

В январе 1995 г. в Кракове прошла необычная конференция, получившая широкий отклик среди польской общественности. Она была посвящена теме «Коляды в Польше и в других славянских странах: генезис, развитие, современное состояние» и сопровождалась выступлением замечательных хоровых коллективов из Кракова и Тарнова, исполнивших рождественские песни, которые в Польше называются «колендами». Заседания проходили в атмосфере удивительно-эмоционального настроя, объединившего участников конференции общим интересом к объекту изучения и какой-то особой торжественностью происходящего. А были это специалисты самых разных гуманитарных дисциплин: историки культуры, искусствоведы, музыковеды, религиоведы, этнографы, фольклористы, литературоведы, лингвисты (ок. 50 докладов было сделано польскими учеными, выступили 7 докладчиков из России, Белоруссии, Словакии, Чехии, Италии). Организаторы (Институт Польской филологии Высшей педагогической школы в Кракове и Институт теологии в Тарнове) этого — образно говоря — «совместного колядования» специально приурочили мероприятие к рождественско-новогодним праздникам, а что касается польской зимы, то и она «не ударила лицом в грязь» — Краков был засыпан глубоким чистым снегом и выглядел, как на рождественских открытках.

По прошествии полутора лет вышел в свет солидный (более 600 страниц) научный труд «С колядой сквозь века» / Ред. коллегия: Т. Будревич, Ст. Козяра, Я. Оконь (Тарнов, 1996), который содержит тексты выступлений 52 авторов-участников Краковской конференции. Собранные вместе в одном издании, эти доклады воспринимаются как единое исследование интердисциплинарного и комплексного характера, посвященное проблеме изучения колядной песни как особого феномена национальной культуры.

Опубликованные материалы сгруппированы в книге по тематическим блокам: 1. Коляда в культуре; 2. Генезис колядного творчества; 3. Языковые, стилистические и художественные особенности колядных песен; 4. Народная и региональная традиция коляд в Польше; 5. Коляды в славянских странах; 6. Традиция колядных песен в Западной Европе; 7. Польские коляды в интерэтническом окружении.

Первое, что бросается в глаза при чтении этого труда, — большой разброс значений в осмыслении слова «коляда». Одни авторы утверждают, что жанр рождественской колядной песни существует в Польше с XV в.; другие доказывают, что народные святочные песни, сопровождавшие обряд колядования, сохраняют черты общеславянской дохристианской традиции; третьи под словом «коляды» понимают комплекс

народных святочных обычаев и ритуалов; четвертые усматривают в этом термине особый жанр литературного творчества (в т.ч. авторского); ряд специалистов соотносит понятие «коляда» с разработкой и популяризацией евангельского мотива о рождении Христа. Все эти суждения не вступают в противоречие друг с другом, а отражают реально существующую многозначность польского термина *kolęda*, разноаспектный смысл которого постепенно проясняется в статьях изданного тома.

Религиозная песня, посвященная появлению на свет Божественного Младенца и исполняемая в костеле или в домашней обстановке в период Рождества Христова, — первое и основное значение термина *kolęda* для носителя польской культуры. Это один из самых популярных жанров святочного песенного творчества. Однако само по себе это не объясняет причин необычно высокого статуса, приобретенного понятием «коляда» в польской этнопсихологии и ментальности. Специалисты определяют его как ключевое понятие, способное раскрыть особенности национальной культуры, ибо коляда для поляка нечто большее, чем просто рождественская песня, — она передает неповторимую специфику польского образа жизни, символизирует социальную гармонию, этническое сближение (во время Второй мировой войны «коляда» приобретала признаки творчества сопротивления и национального протеста). Подобная специфика польской коляды, отличающая ее от общеславянской и европейской традиции, определила профиль значительной группы докладов, проанализировавших роль рождественских колядных песен в формировании национального самосознания поляков (см. выступления Я. Оконя, Ст. Риттеля, К. Чарнецкой, Е. Бартминьского, Я. Людвигской, Р. Лужного, А. Станковской и др.).

Следующий круг вопросов касается происхождения и истории развития этого жанра (доклады Ст. Незановского, В. Магнушевского, К. Меллер, Я. Круковского, Ст. Дедица, Т. Будревича и др.). Как парадоксальный отмечали многие авторы тот факт, что источником польской коляды, ставшей неотъемлемой частью национальной культуры, послужили церковные песнопения римско-католической традиции, приуроченные к празднованию Рождества. Первые польские тексты такого рода (переводы и переделки латинских образцов) появились в XV в. Эти религиозные песни активно насаждались орденом францисканцев и не носили названия «коляд», а именовались, как и многие другие церковные песнопения, «кантычками», «симфониями», «ротулами». Первоначально они исполнялись в костеле во время рождественской литургии, их целью было обучение прихожан основам христианства, а с точки зрения художественности эти песни отличались стилистикой безэмоционального официального творчества. В дальнейшем их характер заметно изменился, и произошло это под воздействием сближения рождественских «кантычек» с широко распространенным у всех славян народным обычаем святочного колядования — т.е. ритуального посещения домов группой лиц с ново-

годними поздравлениями и магическими благопожеланиями, которое завершалось одариванием посетителей со стороны хозяев дома. Сохранилось много средневековых свидетельств, что обряд «христианского колядования» стали совершать служители церкви, учителя и ученики церковных школ, которые стремились искоренить старые магические обычаи, пропагандировали песни о рождении Христа, благословляли хозяев дома, собирали деньги и продукты (дар за коляду) на нужды костела. Для таких праздничных обходов заранее обучали певцов рождественским песнопениям, которые все чаще сочинялись местными канторами, монахами, учащимися. Результатом сближения религиозной и фольклорной традиций стала быстро возрастающая популярность этого вида творчества, которое не только успешно адаптировалось в крестьянской среде, но и стало частью фольклорного святочного репертуара. Лишь с конца XVIII в. термин «коляда» стал относиться к рождественским песням о поклонении новорожденному Христу — до того в старопольском языке он обозначал «святочный обход по домам», «дар за колядование», «благопожелательную песню, сопровождающую колядование». К моменту массового сбора этнографического материала (середина XIX в.) в качестве «колядных» в Польше бытовали самые разные песенные жанры: религиозные песни, исполняемые в костеле и при рождественских обходах домов; значительно фольклоризованные «веселые» пасторалки — песни о поклонении пастухов Христу; «виффлеемские» коляды, исполняемые в драматизированных сценках при обходах с «вертепом»; народные песни, прославляющие младенца Христа («апокрифические» колядки); фольклорные обрядовые песни магического характера.

Таким образом, источником национальной польской коляды была, во-первых, обрядовая песенная традиция общеславянского типа, а во-вторых, официальное религиозное (монастырское и церковное) творчество. Так совершался процесс христианизации местного фольклора при одновременной фольклоризации религиозных текстов.

Фольклорно-этнографический аспект «колядной» проблематики рассмотрен в двух разделах книги: «Народная и региональная традиция коляд в Польше» и «Коляды в других славянских странах» (доклады Р. Годули, Т. Смолинской, К. Турек, Б. Антошчик, Е. Крековичевой, А. Лойки, Л. Виноградовой и др.). В них рассмотрены не столько специфические особенности коляд конкретной этнической традиции, сколько общеславянские корни архаического фольклорного наследия. Докладчики пришли к заключению, что характер народной терминологии, связанной с колядованием, ритуальная практика святочного периода, обычаи и поверья этого календарного комплекса, вербальные стереотипы в значительной степени совпадают в народной культуре всех славян и позволяют реконструировать мифологический смысл колядования, понимаемый как контакт людей с потусторонними силами, обожаемыми предками, от которых зависит благополучие живущих на земле. Устойчивой инва-

рнантной моделью такого ритуального контакта выступает момент взаимного одаривания: хозяйева специально для колядников готовили обрядовую пищу и передавали ее сакральным пришельцам, а те в свою очередь награждали хозяев символическими дарами в виде благопожеланий (хозяйственных и семейных).

Главным связующим звеном языческого и христианского колядования, безусловно, оказалась совпадающая временная точка — святочный цикл праздников, приуроченный к зимнему солнцезавороту, осмысляемому в народной мифологии как астрономический рубеж в циклическом круге календаря, как особое сакральное время, когда открыта граница между тем и этим светом и поэтому возможны всяческие чудеса, можно узнать свое будущее и т.п. В этот мировоззренческий контекст легко включилась идеология пограничного времени и обновления мира, связанная с пришествием христианского божества, милосердного и дарующего благо, — отсюда общие мотивы дарообмена, ожидания чуда, счастливой судьбы, благословенного покровительства. Вопрос о том, как именно происходил процесс сплавления в единое целое элементов арханского колядования и новой христианской идеологии Рождества Христова, оставался в центре внимания большей части докладов (выступления А. Липатова, Ст. Козяры, Т. Риттель, И. Домбровского, Э. Ружанской-Кокшаровой, Я. Прокопа и др.). Исследователи показали, что ни одной из прочих жанровых разновидностей обрядовых народных песен не удалось так органично включиться в систему новых культурных ценностей, как это случилось с колядами.

Помимо историко-генетической и общекультурологической проблематики в книге затронуты и более частные вопросы о языковых, стилистических и художественных особенностях коляд, об их роли в разных видах и жанрах искусства, о принципах каталогизации польского колядного репертуара, о разновидностях «литературной коляды», о региональных особенностях колядного творчества и т.д. (доклады В. Мархвида, Б. Савицкого, Е. Вишневого, М. Беляцкого, Г. Юрковского, Ст. Подобинского, А. Дроздовского и др.).

В результате междисциплинарного анализа коллективу авторов удалось показать, что польская коляда, с точки зрения ее ситуации в культурном пространстве, выступает одновременно элементом традиционного фольклора, религиозно-общественной жизни и художественной литературы. Выход в свет книги «С колядой сквозь века» можно признать незаурядным событием в истории изучения как национальной польской «коленды», так и славянского колядования в целом. После ее публикации специалистам в области этнокультурологии и фольклористики уже трудно будет обходиться без учета содержащихся в ней ценных выводов и фактических данных, которые существенно обогатили современную гуманитарную науку.

Л.Н. ВИНОГРАДОВА, канд. филол. наук;
Ин-т славяноведения РАН (Москва)

Проблемы языка и народной культуры в люблинской «Этнолингвистике»

Для отечественных читателей, интересующихся проблемами народной культуры и фольклора в их связи с языком и простонародными, «наивными» представлениями о мире, слово «этнолингвистика» звучит почти волшебным. Старый американский термин волею судеб и благодаря притягательной силе и авторитетности трудов Н.И. Толстого приобрел у нас весьма широкое распространение, интегрировав целое научное направление, изучающее народную культуру и словесность сквозь призму языковых и этнографических данных. В близком значении термин употребляется и в Польше, где за последние десятилетия вышло немало интересных публикаций о связи языка фольклора и вообще разговорного польского языка и народной культуры (напр., «Словарь народных стереотипов и символов» / Под ред. Е. Бартминского. Люблин, 1996). В Польше основным этнолингвистическим центром является Люблин, где с 1988 г. выходит ежегодник «Этнолингвистика». К сожалению, в нашей стране он доступен только отдельным специалистам. Потому предлагаем читателям краткий обзор публикаций, помещенных в вышедших томах. Т. 1 и 2 уже подробно обсуждались в нашей печати¹, потому мы остановимся на последующих.

«Этнолингвистика» родилась как своего рода «испытательный полигон» для «Словаря народных стереотипов и символов». На ее страницах предполагалось публиковать теоретические труды, связанные с методологической базой работы над словарем, основными научными направлениями, концепциями и понятиями (напр., «языковая картина мира», «языковой стереотип»), а также пробные версии статей для словаря, полевые материалы, рецензии и обзоры литературы.

Т. 1 был посвящен обсуждению концепции словаря (см.: Е. Бартминский. «Словарь народных языковых стереотипов. Общие принципы»). В т. 2 рассматривались проблемы языка как орудия категоризации мира и источника знаний о человеческих способах познания действительности (М. Мазуркевич. «Работа и сакрум в народном польском языке»; А. Кравчик. «Язык как источник знаний о человеке»; Е. Бартминский. «Языковые способы членения мира. Замечания в связи с билгорайскими свидетельствами о космосе»). Вопросы лексической семантики и языковой картины мира обсуждались и в следующих томах. В т. 3 опубликована работа И. Мачкевич «Метафора и языковая картина мира (на примере морской метафоры)», в которой рассматривается круг проблем, связанных с понятием метафоры вообще и языковой, в частности, а также анализируется функционирование двух групп польской и английской лексики и фразеологии: говорящей о море, к нему в переносном смысле применяемой, и говорящей при помощи «морских» выражений о других вещах

(гребень волны — волны страсти). В том же томе статья А. Пайдинской «Антропоцентризм разговорной фразеологии», посвященная лексике, отсылающей к человеку, частям его тела, внешнему виду и функциям его органов, в польских фразеологизмах, связанных с пространством (у тебя под иосом), временем (одним махом), количеством и мерой (по пальцам можно пересчитать), интенсивностью признака (чистый как слеза) и др. В т. 7 напечатана работа того же автора «Семантическая мотивация прилагательных оценки», где идет речь об аксиологизации пространственных обозначений (высокое чувство), прилагательных, связанных с оппозицией «свой — чужой» (зверина злоба, французская болезнь), прилагательных оценки, обусловленных христианским видением мира (божественный вид, ангельский характер), прилагательных, мотивированных коннотациями названий животных (орлиный взор, курный ум). Вопросы фразеологии рассматриваются в работе К. Моселек-Клосинской «Мотивация фразеологических сочетаний, содержащих слова *собака* и *кошка*» (т. 7).

Касается «Этнолингвистика» и наиболее общих проблем языкознания, вопросов различий языков и культур, преодолимости/непреодолимости этих различий, перевода с языка на язык (см. в т. 4 польский перевод введения к книге знаменитой польско-австралийской лингвистики А. Вежибицкой «Семантика, культура и познание: Универсальные человеческие понятия и их конфигурации в разных культурах»²).

Одним из базовых понятий для теоретического обоснования «Словаря народных стереотипов и символов» является концепт «наивная картина мира», обычно противопоставляемый картине «научной». В т. 6 опубликована первая часть произнесенного в 1992 г. в Люблине доклада Ю.Д. Апресяна «Наивная картина мира и лексикография», где автор определяет «наивную картину мира» как «схему концептуализации, лежащей в основе лексических и грамматических значений данного языка, обязательных для всех пользующихся этим языком». Вторую часть доклада «Теоретическое языкознание, формальные модели языка и системная лексикография» читатель может найти в отдельном сборнике³.

Немалое место в теоретическом разделе «Этнолингвистики» отдано трудам, посвященным польской и — шире — славянской народной культуре. Значительная часть т. 5 посвящена московской школе этнолингвистики, настаивающей на необходимости изучения всех частных традиций в общеславянской перспективе. Том открывается текстом выступления Е. Бартминского «Никита Ильич Толстой и программа исторической этнолингвистики», произнесенного на церемонии вручения Н.И. Толстому в 1991 г. степени почетного доктора Люблинского университета им. М. Кюри-Склодовской. Там же публикуется польский перевод работы Н.И. Толстого «Язык и культура (Некоторые вопросы славянской этнолингвистики)»⁴. Здесь же перевод прочитанного в 1986 г. в Люблине доклада С.М. Толстой «Устный текст в языке и культу-

ре»⁵; работа Е. Мицевой «Мир и аитимир», посвященная болгарской демонологии; статья У. Дуковой «Мифологическая оппозиция правый и левый в болгарских диалектах»; исследование Д. Невядомского «Мотив пахоты золотым плугом. Семантика новогоднего хозяйственного колядования» о генезисе и символике польского рождественского обрядового цикла; статья В. Будзишевской «Из терминологии старого русского фольклора (алатырь, плакун, ерек, горевыца)», где автор высказывает свои соображения о происхождении и значении этих слов. Кстати, в т. 3 помещена еще одна статья В. Будзишевской — «Из семантики магии», в которой на славянском, балканском и турецком материале рассмотрены языковые средства, обозначающие контакт человека с нечистой силой. В том же томе статья А. Энгелькинг «Родительское проклятие в народной культуре». Исследования символизма традиционной польской культуры в связи с подготовкой «Словаря стереотипов и символов» представлены в т. 3 работой С. Небжеговской «Разговорные коннотации слова и символическое значение в народном соннике».

Ряд работ в т. 7 посвящен актуальной для славянской этнолингвистики теме — традиционным представлениям о животных: «Аист в славянских народных представлениях» А.В. Гуры и «По следам тура» В. Будзишевской. К ним примыкает исследование Х. Боровец «Дуб, оса, воробей в детском языке», где предпринимается попытка когнитивной дефиниции названных понятий по образцу статей «Словаря народных стереотипов и символов» на материале анкетирования шестилетних детей. В том же томе на русском языке опубликована работа О.А. Терновской и Ф.К. Бадалановой-Покровской «Жатвенный «ребенок» (к проблеме болгарско-лехитских соответствий)», в которой рассмотрено представление последнего сжинаемого снопа ребенком («байстрочонком») и символический параллелизм дожинки-родинки.

Два исследования языка фольклора и народных говоров помещены в т. 6: Я. Адамовский «Жанр текста и значение слова (на материале польского фольклора)»; Ю. Консь, К. Сикора «Конвенциональные обороты вежливости в говорах (на примере нескольких говоров южной Малопольши)», посвященная вербальной стороне народного этикета. Эту тему на невербальном материале продолжает статья К. Яжомбек «Кинетические формы приветствий и пожеланий», в которой описана семантика распространяемых в повседневном польском обиходе акциональных знаков этикета: жестов приветствия, прощания и др.

Т. 8 (1996 г.) принес не только изменение оформления и увеличение объема, но и модификацию концепции. Сохраняя традиционные рубрики, редакция сделала шаг в сторону превращения журнала в издание общеславянской значимости. В редакционный совет вошли представители пяти стран. Журнал будет публиковать больше исследований, основанных на общесла-

вянском и даже выходящем за эти пределы материале. Не оставляя проблемы «культура в языке», новая «Этнолингвистика» допускает рассмотрение языка в обратной перспективе, т.е. «язык в культуре». В т. 8 вошли тематически различные статьи, в том числе три на русском языке. В работе И. Сандомирской (Москва) «Идиомы и культура: в поисках общего основания» предлагается новое значение термина *идиомы*, предназначенное для нужд лингвокультурологического анализа, — идиомами называются все устойчивые образные сочетания слов, значение которых «не складывается из суммы значений компонентов, кода вторичной номинации». Сопоставительному изучению семантики восклицаний типа пол. *Moż Boże!*, нем. *Mein Gott!* посвящена статья А. Вежбицкой «Между молитвой и ругательством: О *Jezu!* и подобные выражения на сравнительном фоне». М. Абрамович и Е. Барминский представили совместное исследование «Французский *peuple* и польский *lud*. Два понятия — две языково-культурные парадигмы». И. Шпыра публикует работу «Почему *за* и *против*, а не *против* и *за* — или о языковой картине мира поляков, англичан и венгров» о факторах, детерминирующих порядок составных частей в выражениях типа *за* и *против*. И. Мачкевич в статье «И слово стало телом», или основная единица языка в бытовом восприятии рассматривает в рамках когнитивистского подхода языковые метафоры, концептуализирующие понятие «слово». В статье «Чувственные впечатления как основание языковых метафор» А. Пайдинска показывает, что зрение обосновывает понятийные единицы из областей знания, контроля и подражания; слух — знания и повиновения; осязание — широко понимаемого контакта; вкус — актов суждения; обоняние — умозаключения. В духе известных работ Дж. Лакоффа о метафорах и структуре понятий⁶ выполнена статья «Когнитивный образ гнева в современном польском языке» А. Миколайчук. Этнолингвистическое изучение польской народной культуры представлено работой С. Небжеговской «Мир ценностей народного сонника». Сравнительные исследования в широких общендоевропейских рамках опубликовали ученые из Минска: Г.И. Довгяло «Свинец (олово) в ритуалах индоевропейцев» и А. Прохоров «Хеттский миф «О царице Канеса и 30 ее сыновьях» и его белорусская параллель».

Второй раздел каждого тома «Этнолингвистики» содержит предательные публикации статей для «Словаря народных стереотипов и символов» или текстов, связанных со словарем тематически. С тематикой уже вышедшей первой части первого тома (Космос: Небо. Небесные светила. Огонь. Камни.) был связан целый ряд публикаций: Е. Барминский, С. Небжеговская. «Стереотип солнца в народном польском языке» (т. 6); С. Небжеговская. «Нов (первая фаза луны. — А.Ю.) в польской народной культуре и диалектах» (т. 5); Й. Шадура. «Пепел. Статья для «Словаря народных языковых сте-

реотипов»» (т. 7); М. Мазуркевич. «Мрамор. Две версии статьи для «Словаря народных языковых стереотипов»» (т. 3). Работы по темам следующих томов: «Языковой портрет души в польской народной культуре», «Гостинец «дорога» в польском стихотворном фольклоре», «Культурные функции межи» Я. Адамовского (т. 2, 4, 5); «Море» И. Мачкевич (т. 3); «Дунай в польском фольклоре» Е. Барминского и У. Маер-Барановской (т. 8); «Осина в народной языковой картине мира» М. Марчевской (т. 7); «Семантика яйца в ритуалах пахоты и сева», «Семантика зерна в инициальных ритуалах, связанных с севом» Д. Невядомского (т. 2, 4); «Каравай» Г. Бончковской (т. 1); «Языково-культурный образ кошки в польском языке» Я. Анушевича (т. 3); «Языковой стереотип плача в народном польском языке» У. Маер-Барановской (т. 1). Ряд статей связан с представлениями о человеке: «Роли женщин в люблинских свадебных обрядах» Г. Бончковской (т. 7), «Языковой стереотип женщины во французских и польских пословицах» молодой французской полонистки К. Пеллетье (т. 8). Демонологическая тема представлена публикациями «Змора» Ф. Чижевского (т. 1) и «Стригонь» М. Козел (т. 2). С работой над проектом «Польского аксиологического словаря», призванного описать систему ценностей современной польской культуры, связана статья А. Коминька «Языковой образ костела с точки зрения главных общественных сил в Польше в 1980—1981 гг.» (т. 8).

Люблинские этнолингвисты — люди, горячо влюбленные в народную культуру и отдающие немало времени кропотливой собирательской и публикаторской работе, результаты которой представлены в третьем разделе каждого тома «Этнолингвистики». Это «Свидетельства о космосе. Диалектные тексты из окрестностей Билгорая (под ред. Е. Барминского)» (т. 2); «Свидетельства о космосе. Диалектные тексты из села Матяшувка» Г. Чаплака (т. 3); «Птицы, животные и растения в диалектных свидетельствах из окрестностей Билгорая» Я. Адамовского, Е. Барминского и С. Небжеговской (т. 7); «Буря в народных верованиях», «Из современной демонологии», «Из демонологии восточной Люблинщины» Ф. Чижевского (т. 6, 2, 3); «Надбугские «сobotки» (святоянские песни — аналог наших купальских. — А.Ю.). По сообщению Нины Николаюк, «Современные рассказы и песни о св. Марин из Мазовши и Подлясы» Я. Адамовского (т. 4, 8); «Подляские волочечные песни» Я. Шиманской (т. 5); две публикации сказок, подготовленные И. и Е. Барминскими (т. 6, 8). Цикл публикаций посвящен символике снов, установленной при помощи опросов информаторов. Это «Материалы для народного сонника» Е. Барминского и Г. Бончковской (т. 1); «Народный сонник из Великопольши», «Космос в народном соннике» С. Небжеговской (т. 3, 6). Любопытен опубликованный в т. 6 шуточный текст Ю. Консь «О *piekielnickiyk siowak obraźliwyk*» («О пекельничих оскорбительных

словах' — пол. днал.), имитирующий рассуждение носителя говора местечка Пекельника (Орава) об иронических, злобно высмеивающих, пренебрежительных и «ядовитых» выражениях, употребляемых в его родной местности, с приложением толкового словарика.

Завершается каждый том «Этнолингвистики» разделом рецензий и обзоров. Состав книг, привлечших к себе внимание рецензентов, достаточно показателен и демонстрирует как широту их научных интересов, так и завидную целесообразность работы, где все подчинено единому замыслу. «Этнолингвистика» отозвалась на «Жилище в обрядах и представлениях восточных славян» А.К. Байбурина и «Народные басме и бажања» Л. Раденковича, «Филологические разыскания в области славянских древностей» Б.А. Успенского и «Проблемы средневековой народной культуры» А.Я. Гуревича, «Метафоры в нашей жизни» Дж. Лакоффа и М. Джоисона и ставшие уже классическими работы А. Вежбицкой, прежде всего ее «Лексикографию и концептуальный анализ». Рецензируются ряд западных и польских исследований, посвященных понятиям прототипа и стереотипа, и серия «Славянский и балканский фольклор» (Москва), работы по польскому, русскому, украинскому, болгарскому и др. славянскому фольклору и традиционной культуре. В т. 8 помещена рецензия Е. Барминского на первый том этнолингвистического словаря «Славянские древности» под ред. Н.И. Толстого, чья личность и труды были много лет одним из вдохновляющих примеров для люблинских этнолингвистов.

Примечания

¹ Толстая С.М. Этнолингвистика в Люблине // Славяноведение. 1993. № 3. С. 47—59.

² Wierzbicka A. Semantics, Culture and Cognition: Universal Human Concepts in Culture-Specific Configurations. New York, 1992; русский перевод одного из разделов этой книги, посвященного русскому языку, см.: Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание. М., 1996. С. 33—88.

³ O definicjach i definiowaniu / Pod red. J. Bartmińskiego i R. Tokarskiego. Lublin, 1993. См. также: Апресян Ю.Д. Образ человека по данным языка: попытка системного описания // Его же. Избранные труды. Т. II. Интегральное описание языка и системная лексикография. М., 1995. С. 348—388 (с. 349—351 — «Наивная картина мира»); Апресян Ю.Д. Дейксис в лексике и грамматике и наивная модель мира // Там же. С. 629—650.

⁴ Оригинал см.: Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С.15—26.

⁵ Оригинал см.: Tekst usłny — Texte oral / Pod red. M. Abramowicza i J. Bartmińskiego. Wrocław, 1989. S. 9—16.

⁶ Lakoff G., Johnson M. Metaphors we live by. Chicago, 1980 (рус. перевод избранных глав: Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем // Язык и моделирование социального взаимодействия. М., 1987); Lakoff G. Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind. Chicago—London, 1987.

А.В. ЮДИН, канд. филол. наук (Одесса)

Новые выпуски «Рязанского этнографического вестника»

Вышли в свет очередные четыре книжки «Рязанского этнографического вестника» (гл. ред. — заслуженный работник культуры Российской Федерации В.В. Коростылев). Первым в их числе назовем давно ожидавшееся читателями собрание научных трудов крупного отечественного этнографа, уроженки г. Рязани Н.И. Лебедевой (1894—1978): Лебедева Н.И. Научные труды / Отв. ред., сост., автор примечаний Б.В. Горбунов (Рязань, 1996. В 2-х томах. 191 с., 200 с.).

В двухтомник включены 26 работ общим объемом свыше 60 а. л. — почти все опубликованные к настоящему времени научные труды Н.И. Лебедевой, в том числе написанные в соавторстве. Все работы расположены в хронологическом порядке, в соответствии со временем первой публикации. Открывает издание вышедший в «Вестнике рязанских краеведов» (Касимов, 1923) «Предварительный отчет об этнографических работах в Сапожковском уезде Рязанской губ. летом 1923 года», а закрывает его подготовленная Е.А. Самоделовой и изданная в 1994 г. в рамках «Рязанского этнографического вестника» подборка полевых дневников Н.И. Лебедевой под названием «Духовная культура рязанских крестьян. Из полевых материалов 1923—1965 гг.». За пределами двухтомника остались работы Н.И. Лебедевой «Материалы по изучению Орловского края» (Вып. 1. Орел, 1927) и «Материалы по одежде южных уездов Рязанской губернии» (Рязань, 1929), тексты которых не удалось получить ко времени издания, а также несколько словарных статей, помещенных в «Малой советской энциклопедии» («Русские», «Телега», «Терем»), которые были атрибутированы, когда рукопись уже находилась в типографии. Редакция «Рязанского этнографического вестника» намеревается напечатать эти работы в одном из следующих выпусков.

Главным побудительным мотивом издания научных трудов Н.И. Лебедевой явилось то, что, сохраняя до настоящего времени свою научную значимость, сегодня они в большинстве своем представляют библиографическую редкость и малодоступны для новых поколений исследователей. В то же время переиздание трудов классиков отечественной этнографии отвечает издательской концепции «Рязанского этнографического вестника».

Публикацию работ Н.И. Лебедевой предвещает биографический очерк, написанный ее близким другом и соратником по работе, доктором исторических наук и ведущим научным сотрудником Института этнографии АН СССР Г.С. Масловой (1906—1991).

Издание впервые в практике «Рязанского этнографического вестника» осуществлено на основе компьютерного набора текстов, содержит авторские иллюстрации к текстам работ. Исключение составляет небольшое число иллюстраций, которые не могли быть воспроизведены из-за их низкого качества при первой публикации. Издание снабжено краткими примечаниями к каждой работе, которые помещены в конце

второго тома. Собрание научных трудов Н.И. Лебедевой, несомненно, существенно пополнит библиотеку этнографических изданий.

Следующая книжка «Рязанского этнографического вестника» — «Этнография и фольклор Рязанского края. Материалы научной конференции к 100-летию со дня рождения Н.И. Лебедевой (1-е Лебедевские чтения). 6—8 декабря 1994 г.» (отв. ред., сост. Б.В. Горбунов. Рязань, 1996. 229 с.) — продолжает «лебедевскую» тематику. В этом сборнике помещены тексты 52 докладов, сообщений и тезисов. О том, как проходила конференция, о представленных на ней материалах уже было рассказано на страницах «Живой старины» (1995. № 1. С. 59—60). Здесь же отметим, что в сборник включены работы тех исследователей, которые по разным причинам не смогли приехать в Рязань, но прислали тексты своих докладов или тезисы. Краткие сведения о всех авторах помещены в конце сборника.

Последняя из вышедших книжек «Рязанского этнографического вестника» — «Традиционная народная культура русских. Сборник программ и вопросников для этнографических исследований» (отв. ред., сост., автор предисловия Б.В. Горбунов. Рязань, 1996. 150 с.). Сборник содержит 23 программы и вопросника для проведения полевых этнографических исследований по различным направлениям в рамках вынесенной в заголовок темы. Их авторами являются опытные этнографы-«полевики» Института этнологии и антропологии РАН им. Н.Н. Миклухо-Маклая (М.М. Громыко, А.В. Буганов, С.В. Кузнецов, В.А. Липинская, И.В. Владова, Т.А. Воронина, Т.А. Листова, С.С. Крюкова, И.А. Кремлева, Л.А. Тульцева, С.А. Иникова) и ряда других исследовательских центров (Л.М. Сабурова, Н.Н. Гилярова, Е.С. Булгакова, Т.А. Старостина, С.Н. Старостин, И.А. Морозов, М.А. Мухомин, Б.В. Горбунов, Т.В. Корочкина). В сборник также включен ряд программ и вопросников, разработанных в прошлом Н.И. Лебедевой, Г.С. Масловой, Е.Э. Бломквист. Публикация этнографических программ и вопросников в рамках одного сборника предпринята с целью ознакомить всех, кто в той или иной степени занимается этнографической работой, но не имеет опыта полевых исследований (учителей, студентов, краеведов), с одной из основных сторон методики этнографических исследований по широкому кругу конкретной тематики, предоставить им инструментальный для такой работы и в итоге — способствовать расширению этнографической работы в районах Рязанской области.

Все названные в обзоре выпуски «Рязанского этнографического вестника» (тиражом 1000 экз. каждый) получили положительные отклики ряда ведущих ученых-этнографов страны. По вопросам приобретения (в том числе наложенным платежом) обращаться по адресу: 390000, г. Рязань, ул. Урицкого, 72. Областной научно-методический центр народного творчества. Тел. 77-94-76.

Б.В. ГОРБУНОВ, канд. ист. наук;
Рязанский государственный
педагогический университет

Новая литература по фольклору и этнографии

Исследования и материалы

Беловинский Л.В. Типология русского народного костюма: Метод. пособие / Гос. рос. дом нар. творчества. — М.: Родник, 1997. — 48 с. — (Традиц. промыслы и ремесла; № 3).

Головнев А.В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. — Екатеринбург, 1995. — 606 с. — (Сер. «Панорама культуры Ямала»). — В надзаг.: Ин-т истории и археологии УрО РАН.

Гуманитарная наука в России. Соросовские лауреаты. Филология. Литературоведение. Културология. Лингвистика. Искусствознание. — М., 1996. — 392 с.

Из содерж.: **Криничная Н.А.** Феномен сказительского искусства. К реконструкции Т.Г. Рябининой как певицы были. (Некоторые аспекты изучения). — С. 45—53; **Никитина С.Е., Кукушкина Е.Ю.** Тезаурусное описание фольклорного слова в жанровых проекциях (сопоставление лексики духовных стихов и свадебных причитаний). С. 165—172.

Ефимова Е.С. Поэтика страшного в народной культуре: мифологические истоки. — М.: Прометей, 1997. — 182 с.

Историческая этнография. Русский Север и Ингерманландия: Межвуз сб. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 1997. — 208 с. — (Проблемы археологии и этнографии. Вып. 5).

Из содерж.: **Винокурова И.Ю.** Некоторые параллели в обрядности вепсов и севернорусских. — С. 94—99; **Бузин В.С.** Традиционная погребальная обрядность Кенозерья (материалы экспедиционных исследований 1993 г.) — С. 153—164.

Историческое, культурное и природное наследие. Состояние, проблемы, трансляция / СО РАН. — Улан-Удэ, 1996. — Вып. 1.

Из содерж.: **Фурман О.Ю.** Традиционные кинетические формулы хороводных игр семейских Забайкалья. — С. 114—126; **Матвеева Р.П.** Формирование региональной русской фольклорной культуры Сибири. — С. 185—195; **Степанюк Ю., Фурман О.Ю.** Кинетика родильных обрядов семейских Забайкалья. — С. 196—213.

Каргин А.С. Народная художественная культура: Курс лекций для студентов высш. и сред. учеб. заведений культуры и искусства. — М.: Гос. респ. центр рус. фольклора, 1997. — 288 с.

Культура народов Сибири: Мат. третьих Сибир. чтений / Кунсткамера РАН. — СПб., 1997. — 288 с.

Культура русских в коллекциях Тюменского областного краеведческого музея. — Новосибирск: Наука. Сиб. предприятие РАН, 1997. — 189 с.: ил. — (Культура народов мира в этногр. собраниях рос. музеев).

Левин Т. Дмитрий Покровский и русское движение возрождения фольклорной музыки / Пер. с англ. // Рос. муз. газ. — 1997, ноябрь. — № 11. — С. 6; № 12. — С. 6; 1998. — № 1. — С. 6.

Морозов И.А. Женитьба добра молодца. Происхождение и типология традиционных молодежных развлечений с симвоикой «свадьбы/женитьбы». — М.: Лабиринт, 1998. — 352 с. — Библиогр.: С. 328—347. В надзаг.: Гос. респ. центр рус. фольклора.

Невербальное поле культуры. Тело. Вещь. Ритуал. — М.: Рос. гос. гуманитар. ун-т, 1996. — 138 с.

Очерки исследователей Астраханского края / Гос. архив Астрахан. обл.; Астрахан. обл. метод. центр нар. культуры; Сост. А.И. Богатырев, А.А. Горшков, Е.В. Паунова. — Астрахань, 1997. — Вып. 1. — 76 с.

Проблемы истории, филологии, культуры: Межвуз. сб. Вып. III. Ч. 2. Филология. Культура / Магнитогор. гос. пед. ин-т. — М.: Магнитогорск, 1996. — 442 с.

Из содерж.: **Абрамзон Т.Е.** Магическое и рациональное в представлениях авторов первых мифологических словарей второй половины XVIII века. — С. 222—229.

Пыляев М.И. Старый Петербург. — М.: Сварог и К, 1997. — 472 с.

Рапацкая Л.А. Четвертая мудрость: О музыке в культуре Древней Руси. — М.: Музыка, 1997. — 181 с.

Романова Г.А. Социально-педагогические условия возрождения и развития празднично-обрядовых форм народной культуры: Автореф. дис. ... канд. пед. наук. — М., 1997. — 20 с.

Романова Е.Н. Люди солнечных лучей с поводами за спиной: (судьба в контексте мифоритуальной традиции якутов). — М., 1997. — 200 с. — (Б-ка рос. этнографа. Новые исследования по этнологии и антропологии).

Сидоров А.С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми: Материалы по психологии колдовства. — СПб.: Алетейя, 1997. — 282 с.

Славянский и финно-угорский мир вчера, сегодня: Сб. ст. — Ижевск: Изд-во Удмурт. ун-та, 1996. — 230 с.

Тихомирова И.В. Лексика с полногласными и неполногласными сочетаниями в русских народных сказках: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Нижний Новгород, 1997. — 26 с.

Тотьма: Краевед. альманах. Вып. II. — Вологда: Русь, 1997. — 676 с.

Из содерж.: **Липинская В.А.** Присухонье: традиции материальной культуры и быта (по итогам экспедиции 1986 г.). — С. 200—205.

Фольклорная лексикография / КГПУ. — Курск, 1997. — Вып. 7. — 68 с.

Из содерж.: **Хроленко А.Т., Бобунова М.А.** Фрагмент словаря языка русского фольклора: лексика русского эпоса. — С. 3—57.

Фурсова Е.Ф. Традиционная одежда русских крестьян-старожилов Верхнего Приобья (конец XIX — начало XX в.) / СО РАН. Ин-т археологии и этнографии. — Новосибирск, 1997. — 152 с. — (Сер. «Этнография Сибири»).

Церковно-народный месяцеслов на Русь И.П. Калининского. — М.: Терра, Кн. лавка-РТР, 1997. — 304 с. — (Русь православная).

Шениников А.А. Гороховецкие зимницы: Очерки из истории рос. крестьян, их хозяйства, быта и культуры / РГО. — СПб., 1997. — 166 с.

Тексты

Алтайские героические сказания: Оч. Бала. Кан-Алтын. — Новосибирск: Наука. Сиб. предприятие РАН, 1997. — 668 с. — (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 15).

Великорусские заклинанья / Сост. Л.Н.

Майков. — М.: Терра, 1997. — 160 с. — (Рус. дом).

Дора-Дора, помидора! Дет. фольклор Прикамья / Перм. обл. творч. центр. Объединение «Провинция» при Перм. гос. ун-те. Сост. К.Э. Шумов, Е.С. Преженцева. — Пермь, 1997. — 100 с.: нот.

Калужникова Т.И. Традиционный русский музыкальный календарь Среднего Урала. — Екатеринбург; Челябинск: Банк культур. информации; Изд-во Дома учителя, 1997. — 208 с.: нот. — (Б-ка урал. фольклора).

Колыбельные песни: (Из фондов Свердл. обл. Дома фольклора) / Сост. В. Балкова. — Екатеринбург: Сфера, 1997. — 56 с.: нот.

Молитвы и заклинания: В круге жизни / Сост. К. Шумов; Комментар. В. Тихова. — Пермь: Стрелец, 1995. — 335 с. — (Из глубины веков).

Науменко Г.М. Велижские песни: Муз. фольклор Смоленской области. Вып. 1. — М.: Гусляр, 1997. — 62 с.: нот. — (Б-ка фольклора).

Обряды и обрядовый фольклор / ИМЛИ РАН. Вступ. ст., сост., коммент. Т.М. Ананичевой, Е.А. Самоделовой, указ. и словари Е.А. Самоделовой. Ред. ст. В.М. Гацака. — М.: Наследие, 1997. — 424 с.: нот. — (Фольклор. сокровища Моск. земли).

Русские сказки Урала: (Из фондов Свердл. обл. Дома фольклора) / Сост. О.В. Востриков, В.В. Балкова. — Екатеринбург: Сфера, 1997. — 248 с. — (Традиц. нар. культура Урала).

777 заговоров, заклинаний русского народа / Сост. А. Александров. — М.: Локид, 1997. — 543 с. — (Астро-Локид).

Тувинские героические сказания. Хунан-Кара. Боктут-Кириш, Бора-Шалей. — Новосибирск: Наука. Сиб. предприятие РАН, 1997. — 584 с. — (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 12).

Фольклор Кемеровской области: Хрестоматия / Сост., вступ. ст., подгот. текстов и примеч. Е.И. Лутовиновой. — Кемерово: Кузбассвуиздат, 1997. — 198 с.

Хакасский героический эпос «Ай-Хуучин». — Новосибирск: Наука. Сиб. предприятие РАН, 1997. — 478 с. — (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 16).

Словари. Справочники. Указатели

Все о Мордовии: Энциклопед. справочник. — Саранск: Мордов. ки. изд-во, 1997. — 716 с.

Кляус В.А. Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян / ИМЛИ РАН. — М.: Наследие, 1997. — 464 с.

Подскаев В.А., Никонов И.Е., Петреев И.В. Словесин предков. — М.: ВЛАДОС, 1997. — 256 с.: ил.

Цуров Г.С. Архангельск — город музыкальный. — Архангельск, 1995—1997. — Т. 1: Хроника событий муз. жизни г. Архангельска 1820—1917 гг. — 191 с. Т. 2: Хроника событий муз. жизни г. Архангельска 1918—1945 гг. — 280 с. Т. 3: Хроника событий муз. жизни г. Архангельска 1946—1995 гг. — 654 с.

Материал подготовила Н.Р. ТИМОНИНА; Государственный республиканский центр русского фольклора (Москва)

Чтения

памяти Д.Н. Садовникова

«Традиционная культура народов Среднего Поволжья» — так назывались Первые научные чтения, состоявшиеся в апреле 1997 г. и посвященные 150-летию со дня рождения Дмитрия Николаевича Садовникова — симбирского дворянина, поэта и филолога, этнографа и фольклориста. Конференция была организована кафедрой литературы Ульяновского государственного педагогического университета им. И.Н. Ульянова совместно с музеем «Симбирская классическая гимназия».

Слово о Дмитрии Николаевиче Садовникове произнесла М.П. Чередникова. Тема «Жизнь и творчество Д.Н. Садовникова» в основном была представлена краеведческими докладами, вписавшими ряд новых страниц в научную биографию известного исследователя: Б.Н. Аржанцева «Историко-культурное обоснование дома, связанного с жизнью Д.Н. Садовникова в Симбирске», С.М. Прокофьевой «Гимназический период жизни Д.Н. Садовникова», А.П. Рассадина «Забытый поэт Дмитрий Садовников», Ж.А. Трофимова «А. Коринфский и Д. Садовников», С.Б. Петрова «Д.Н. Садовников

и музыка: к постановке проблемы». Сообщение В.Ф. Шевченко «Неизвестные материалы биографии и творчества Д.Н. Садовникова из архивов г. Ульяновска» было посвящено, в частности, находкам поэтического и фольклористического наследия.

Фольклорно-этнографические доклады затрагивали широкий круг проблем изучения традиционной культуры, но все они основывались на материале Симбирско-Ульяновского региона. Сообщение М.Г. Матлина явилось обзором публикаций записей русского народного свадебного обряда на страницах симбирских и ульяновских изданий в XIX—XX вв. Различным аспектам свадебной обрядности были посвящены выступления Г.П. Анашкиной «Внутрисемейные отношения как проявление этнических процессов на уровне семьи», О.Н. Степанец «Мифологические корни свадебного обряда "поиски ярки" (система персонажей)», И.В. Явкиной «Русская традиционная свадебная обрядность на территории Новоспасского р-на Ульяновской области: опыт картографирования». Обряды и обычаи русских, связанные с рождением ребенка, рассмотрела Н.Ю. Трушкина. О.А. Туркина описала коллекцию кокошников областного краеведческого музея. Г.В. и В.Ф. Шевченко поделились наблюдениями за языком сказок Абрама

Новопольцева, а В.К. Цодикович обнаружил целую систему традиционных знаков плодородия в русской иконописи XVI—XVIII вв. Изучению истории и культуры коренных народов Среднего Поволжья Симбирской губернской ученой архивной комиссией был посвящен доклад М.М. Савич, а на факты насильственной христианизации «нородцев» указал И. А. Замалетдинов.

В рамках конференции в залах музея народного творчества были развернуты персональная выставка художника «наивного» направления А. Козырина и экспозиция «Рушники из коллекции кафедры литературы УлГПУ». Были показаны этнографические видеофильмы В.Ф. Шевченко из цикла «Симбирская живая старина»: «Почему я пою?», «Иван Кузи — художник из села Тронцкое», «Духовный стих мне помогать...», «И баб Наташа заговор скажет...».

По итогам Чтений решено подготовить сборник материалов и исследований, провести в апреле 2000 г. Вторые чтения памяти Д.Н. Садовникова. Организаторы выразили надежду на более активное и заинтересованное участие в чтениях специалистов из всех областей и республик многонационального средневолжского региона.

В.Ф. ШЕВЧЕНКО (Ульяновск)

Конференция

«Взаимодействие древней письменности и фольклора: культурный опыт Великого Княжества Литовского»

3—6 декабря 1997 г. Институт литовской литературы и фольклора провел в Вильнюсе международную конференцию, посвященную 450-летию первой печатной литовской книги — Катехизиса Мартинаса Мажвидаса. Участники из Белоруссии, Венгрии, Германии, Литвы, Латвии, Польши, России, Украины обсудили широкий круг вопросов, связанных с развитием и взаимодействием книжности и народной культуры.

В приветственном слове директор института проф. А. Саука отметил, что в истории культуры каждого народа можно выделить ряд наиболее символических моментов. Подлинная зрелость литовской национальной культуры наступила лишь тогда, когда ее устная традиция дополнилась собственной письменностью и печатным словом. Первая книга на литовском языке стала важным фактом самоопределения литовской культуры, не желавшей растворяться в польской или немецкой традициях.

Ю. Лабынцев (Москва) в докладе «Литовская кирилловская письменность XIII—XV вв. и "Катехизис" М. Мажвидаса» обратил внимание на некоторые особенности бытования кириллической книжной традиции и православия в средневековой Литве (немалую роль сыграло здесь домашнее воспитание в княжеской среде — жены и матери многих литовских правителей были славянками) и формирования культа православных святых-литовцев — св. Харитины, св. Довмонта (Тимофея). А. Никжентайтис (Клайпеда) в докладе «Потеря культурной традиции Великого Княжества Литовского: культ Витаутаса Великого в Литве в XV—XX вв.» остановил внимание на проблеме почитания ме-



стных христианских святых в исторической перспективе. Доклад Л. Щавинской (Москва) «Вильнюсский воевода Я. Радзивилл — читатель кириллических рукописей» был посвящен малонезвестным фактам из жизни Радзивилла, а именно его связям с библиотекой Супрасльского монастыря.

Ряд выступлений был посвящен описаниям Великого Княжества Литовского путешественниками-иностранцами. Г. Галенчанка (Минск) в докладе «Нарративные источники по истории духовной культуры Беларуси и Литвы XIII—XVI вв.» отметил, что необходимо различать свидетельства «очевидцев», довольно точно фиксирующие этнографические реалии и особенности быта, и описания «полюсников», делавшиеся в большинстве случаев с опорой на книжные источники и потому содержащие множество несуразностей, касающихся языковой и культурной ситуации Великого Княжества Литовского. Г.

Саганович (Минск) в докладе «Вильнюс в описании немецкого путешественника Самуэля Кихеля, 1586 г.» сообщил о малоизвестном путевом дневнике, отразившем субъективные и потому особенно колоритные впечатления его владельца. Проблема интерпретации понятия «чудо» в дневниках путешественников XVII в. был посвящен доклад М. Куницкого-Голдфингера (Варшава).

Одной из основных тем конференции стала тема этнокультурных и этноконфессиональных контактов в Великом Княжестве Литовском и их отражения в книжной традиции и фольклоре. С. Роуэлл (Клайпеда) в докладе «Литва, отчизна наша: образцы некоторых письменностей Великого Княжества Литовского в XVI в.» представил очерк развития литературно-книжной традиции, ориентированной на различные этнокультурные модели. Г. Висиер (Варшава) рассмотрел отношение протестантов и католиков к литовскоязычной книжно-письменной традиции. Доклад Б. Рейздане (Рига) «Социальная и семейная терминология в древнейшем латышском словаре и народных песнях» отразил интересное языковое явление — не только близость архаической латышской и литовской лексики к восточнославянской, но и примеры заимствования многих терминов из русского языка. Доклад Т. Байрашаускайте (Вильнюс) «Рукописи литовских татар — феномен письменности Великого Княжества Литовского» был посвящен татарской рукописной литературе XVI—XIX вв. (на основе арабского письма в условиях утраты родного языка и постепенной рутенизации и полонизации татарского населения). В религиозных и светских текстах встречаются заимствования из католических и протестантских памятников, отражающих местный характер толкований ислама, обусловленный подстрочным переводом Корана на польский язык, что привело к искажению догматических понятий. Г. Мешкенене (Вильнюс) в докладе «Проблема фольклора литовских татар» обратилась к традициям гадания и знахарства, получившим отражение в та-

тарских рукописных памятниках. Уникальность подобных гадательных книжек состоит в том, что арабским письмом передавалась белорусско-польско-литовская фонетика и писались мажоронические тексты (заговоры, молитвы, магические «рецепты»). В. Чекмонас и Н. Морозова (Вильнюс) в докладе «Мифологизация исторических событий в фольклоре русских староверов Литвы» представили материалы, собранные во время экспедиций 1996—1997 гг. в русские старообрядческие поселения. Предметом анализа стали рассказы староверов о польских восстаниях 1832 и 1863 гг., в которых исторические факты интерпретируются с привлечением фольклорных стереотипов, народной этимологии и соотносятся с событиями современности. А. Непокупный (Киев) в докладе «Литва в фольклоре и письменности Украины» остановился на анализе украинской свадебной песни с упоминанием «литвы» в собирательном значении как свиты жениха. По мнению исследователя, этноним «литва» в украинском фольклоре и памятниках XVII—XVIII вв. часто употребляется в качестве апеллятива или обрядового термина и потому не может служить показателем степени развития этнокультурных контактов для периода раннего средневековья.

Не была обделена вниманием и тема сосуществования в культуре языческих и христианских традиций. В. Фойт (Будапешт) провел сравнительный анализ так наз. «списков божеств», встречающихся в балтийской и балто-финской

традициях и показал, что имена богов подвергались позднейшей «мифологизации» и христианской реинтерпретации. Проблеме соответствия книжных сюжетов и погребальной обрядности, имени мифологизированного персонажа и топонимов как семантического ключа к обряду был посвящен доклад Ю. Лаурушаса (Вильнюс) «Швянтарагис и погребальная топика».

Значительная часть выступлений затрагивала проблему взаимодействия книжности и фольклора. Отражению восточнославянской фольклорной традиции (былинных мотивов) в летописной традиции Великого Княжества Литовского было посвящено выступление Б. Кербелите (Вильнюс) «Летописное сказание «О походе Альгирдаса на Москву»: симбиоз поэтики фольклора и древней письменности». О фольклорных мотивах в Хронике Стрыйковского (литовские легенды, белорусское празднование поминальных дней «дзядов») рассказала А. Семечук (Гродно) «Фольклорные традиции Великого Княжества Литовского в польских хрониках второй половины XVI в.». Доклад Н. Николаева (Санкт-Петербург) под полемическим названием «Книжность Великого Княжества Литовского как источник создания и причина умирания фольклора» был посвящен анализу приписок на полях рукописей, происходящих с территории Литвы, из собрания Российской национальной библиотеки. Тематика и стилистика подобных текстов свидетельствует о том, что носителями и создателями «маргинального

фольклора» были в основном бурсаки и дьяки, а также владельцы рукописных книг. О. Белова (Москва) в докладе «Отражение фольклорно-мифологических представлений в древнерусском «Сказании о птицах»» показала, что за время бытования на территории Юго-Западной Руси ряд списков этого памятника вообрал в себя местные народные поверья; таким образом, в памятнике древнерусской книжности оказался зафиксирован фрагмент традиционной духовной культуры. Отражению народных мотивов и образов в письменной традиции был посвящен доклад С. Ковалева (Люблин) «Семейно-обрядовая поэзия Великого Княжества Литовского: книжный вариант». С. Толстая (Москва) в докладе «Полесские рукописные календари» на примере «заветной тереди» 1940-х гг. из Белорусского Полесья, содержащей календарные записи, рассмотрела специфику бытования в народной среде так наз. «пограничных» жанров (лечебники, сонники, песенники, календари) и показала, что книжный и фольклорный элементы в традиционной духовной культуре не составляют оппозицию, но обуславливают различные сферы данной системы.

В последний день работы конференции Н. Киткаускас (Вильнюс) познакомил участников с археологическими раскопками замков и Кафедрального собора.

Готовится к печати сборник материалов конференции.

О.В. БЕЛОВА (Москва)

Круглый стол

«Повитухи, родины, дети в народной культуре»

Круглый стол под таким названием состоялся 6—7 марта 1998 г. в Институте высших гуманитарных исследований РГГУ в рамках семинара «Современная городская народная культура», финансируемого Институтом «Открытое Общество». В конференции приняли участие фольклористы, этнографы, культурологи из Москвы, Санкт-Петербурга, Ростова-на-Дону, Астрахани.

Было заслушано 14 сообщений, в основном на славянском материале, предлагающих для обсуждения различные подходы к проблеме и интерпретацию разных моментов родильного обряда. Три заседания были посвящены родинам и народной педагогике в традиционной культуре. Заключительное заседание было полностью посвящено культурному оформлению деторождения в современном городе.

Д.А. Баранов (С.-Петербург) посвятил свое сообщение семиотическому анализу пространственных характеристик родильного обряда. Дешифровка пространственного кода помогает лучше понять и интерпретировать тексты матери и новорожденного, их роли в ритуале, самую сущность обряда. Докладчик предложил интерпретировать родильный обряд как диалог равноправных партнеров (ребенка и взрослых), подразумевающий обмен знаниями между ними и взаимное «познание».

Пространство родильного обряда стало также предметом сообщения В.В. Головина (С.-Петербург). Были рассмотрены механизмы включения новорожденного «в пространственно-временную сферу традиционной культуры» пу-

тем организации для него «этого пространства по определенной модели». С этой точки зрения анализировались ритуалы опоясывания, одевания и крещения младенца. Были проведены параллели между устройством колыбели и строительством дома как организацией миропорядка; первым укладыванием младенца в колыбель и заселением дома как освоением нового пространства.

На материале традиционной родильной обрядности, собранной в Донской обл. (публикацию см. в этом номере ЖС, с. 15—17), Т.Ю. Власкина (Ростов-на-Дону) рассмотрела вербальные формулы, «отражающие динамику процесса» беременности и родов. Поведение беременной, роженицы и окружающих расценивается как строгий, установившийся в практике сценарий, в котором словесный и акциональный коды существуют, взаимно дополняя и заменяя друг друга.

О проблеме взаимоотношений слова и действия в традиционной родильной обрядности говорила И.А. Седакова (Москва). Основное внимание было уделено терминологии родин, особенностям речевого поведения беременной, роженицы и повитухи, а также изменению речи участников обряда после рождения ребенка — в период, когда защита матери и младенца от глаза и придание им необходимых в дальнейшем качеств становятся основной задачей ритуала.

А.А. Плотнокова (Москва) в своем сообщении представила авторский вопросник по сбору сведений для этнолингвистического изучения балканославянского ареала — в частности, его раздел, посвященный родильной обрядности, а также собранный ею летом 1997 г. в восточной Сербии богатый материал.

В своем докладе С.М. Толстая (Москва) провела параллель между родильным и похоронным обрядами. Данное сопоставление находит

обоснование в двухчастной структуре этих обрядов, обусловленной раздвоением субъекта события во второй фазе каждого из ритуалов (рожающая женщина — родильница с ребенком; умирающий человек — душа и мертвое тело). Сходство семантики этих переходных обрядов было прослежено на языковом и ритуальном уровнях.

Е.В. Паунова (Астрахань) представила уникальный материал по родильно-крестильной обрядности, собранный ею среди волжских липован-старообрядцев, и указала на ряд особенностей, возникающих у обрядового текста родин в результате функционирования в пределах замкнутого культурного сообщества.

Е.И. Якушкина (Москва) на материале сербской сказочной прозы и родильной обрядности рассмотрела два основных типа представлений о наделении новорожденного судьбой. Для первого типа характерно представление о том, что судьба ребенка определяется в момент его появления на свет в соответствии с состоянием и поведением божества, наделяющего людей судьбой: оно может пребывать в довольстве, достатке, бедности, нищете, здоровье и т.д. Для второго типа определяющим судьбу моментом является приход демонов судьбы (судениц), ожидаемый в первую или третью ночь после родов: в это время совершается ряд апотропических, жертвенных и продуцирующих обрядов, которые были подробно рассмотрены в докладе.

Л.Р. Хафизова (Москва) рассмотрела систему персонажей колыбельных песен Русского Севера, основная сюжетная функция которых — усыпить младенца. Выделены следующие группы персонажей: существа, воплощающие идею сна (Сон, Дрема, Угмон), персонажи животного мира (кот, голуби, собои, куницы) и персонажи, связанные с христианской традицией (Бог, Христос, Богородица, ангелы).

Сообщение Т.Б. Щепанской (С.-Петербург) об этнокультуре эмоций охватывало две темы: говорилось о приемах регуляции страха в культуре материнства (в предродовой и родильной обрядности); анализировалось понятие «испуг» и его место в составе социальных практик (отчуждения, власти). Исследование проводилось как на традиционном (архивы), так и современном (интервью, письма) материале.

Т.А. Круглякова (С.-Петербург) в своем докладе затронула тему быта и фольклора дорожного отделения. Используя материалы дневника, который она вела в родильном доме им. Снегирева в Петербурге, докладчица описала стереотипы поведения в этой замкнутой субкультуре, выделила бытующие фольклорные жанры, указала на механизмы мифологизации «научных» представлений в народном городском сознании.

Доклад Е.А. Белоусовой (Москва) был посвящен сравнительному анализу «авторитетного»

знания о деторождении в традиционной русской и современной городской культурах (см. публикацию в этом номере ЖС, с. 24–25).

Тема, предложенная для обсуждения В.Ф. Лурье (С.-Петербург), была связана с осмыслением нашими современниками новых технологий в области деторождения, прежде всего — клонирования. На материале газетных публикаций докладчик показал, какие именно моменты этой технологии подвергаются мифологизации и как работают механизмы этого осмысления.

Т. Саргунас (Москва), последовательница «духовного акушерства» (практики домашних водных родов, представляющей альтернативу официальной медицине), говорила об использовании ею народных поверий и техник в своей работе. Опираясь на исследования в области пренатальной психологии, психологии материнства и свои личные наблюдения, она рассказала о пользе сознательного использования в родовспоможении

различных элементов традиционного родильного ритуала.

Предложенные темы бурно обсуждались всеми участниками и гостями Круглого стола. Украшением дискуссии явились выступления с позиций «позитивистского направления» в фольклористике, выявившие живой интерес к вопросу о реальности событий, отраженных в фольклорных текстах, а также к объективной действительности народных практик, связанных с деторождением.

Круглый стол предоставил исследователям родильной обрядности уникальную возможность для встречи и обсуждения с коллегами круга проблем, возникающих в ходе работы с фольклорным материалом. Предполагается подготовка к изданию сборника статей. «Живая старина» продолжит публикацию материалов круглого стола.

Е.А. БЕЛОУСОВА,
Л.Р. ХАФИЗОВА (Москва)

Конференция

«Музыка устной традиции»

23—26 марта 1998 г. в Московской государственной консерватории им. П.И. Чайковского проходила Вторая Международная конференция памяти А.В. Рудневой на тему «Музыка устной традиции. К современным методам исследования фольклорных явлений».

Первая рудневская конференция состоялась четыре года назад, была сравнительно «камерной» по составу участников, но довольно универсальной по проблематике: наряду с фольклористическими докладами на ней звучали выступления медиэвистов и музыковедов широкого профиля.

Нынешняя конференция имела исключительно фольклористическую направленность и была посвящена методике исследования фольклорных явлений. Прозвучало около тридцати выступлений. Наибольшее число докладчиков по традиции прислал Санкт-Петербург; разнообразно была представлена сравнительно молодая Новосибирская научная школа; заметное впечатление оставили участники из Казани и Екатеринбурга; значительный спектр проблем и их решений был представлен в многочисленных выступлениях московских участников.

Необходимость подобной конференции была очевидна. У исследователей и собирателей назрела потребность живого научного общения, отсутствие которого фольклористы в последние годы ощущают особенно остро, лишившись привычных отчетных сессий и семинаров, проводившихся Фольклорными комиссиями Союза композиторов СССР и РСФСР. Кроме того, для наших украинских, белорусских и прибалтийских коллег подобные выезды в последние годы крайне затруднены.

В исследовательских центрах России традиционно развиваются свои фольклористические школы, представители которых на конференции продемонстрировали весьма различные и индивидуальные подходы к материалу, методам исследования, терминологии. На конференции была представлена панорама научных концепций, касающихся методологической базы фольклористики: последовательное применение методов и

терминологии из области лингвистики; опыт использования компьютерного анализа фольклорного звука; комплексный подход к фольклору как к единой социально-художественной системе; привлечение методов из сфер теоретического музыковедения и медиэвистики.

Конференцию открыл проректор МГК по научной и творческой работе проф. А.С. Соколов. Во вступительном слове он подчеркнул значимость научного наследия А.В. Рудневой и коренную связь ее школы с традициями Московской консерватории.

Первый день работы конференции был посвящен методологической, междисциплинарной и историко-культурной проблематике. В.В. Мазепус (Новосибирск) в докладе «Грамматическое описание этномызыкальных явлений» обобщил свой опыт структурирования параметров этномызыкального языка. Доклад А.А. Банина (Москва) «Музыка устной традиции как лингвомызыкальная система» был посвящен проблеме единства методов исследования фольклорного материала на основе лингвистического категориального и терминологического аппарата. И.А. Морозов и Н.Н. Гилярова (Москва) в докладе «Методика комплексного обследования местной традиции: Шацкий этнодиалектный словарь» продемонстрировали результаты осуществленных по единой методике исследований различных форм народной культуры в одном из районов Рязанской области. Их итогом был факт совпадения музыкально-стилевых особенностей шацкого фольклора с границами распространения языковых и этнографических явлений. О.П. Быкова (С.-Петербург) посвятила свое выступление «Проблемы изучения функциональности обрядового фольклора в современных исследованиях» обзору важнейших трудов, находящихся в методологическом русле функционального подхода к явлениям народной культуры. Сообщение А.В. Харуто и Д.В. Смирнова (Москва) «Использование компьютерного анализа в исследовании звуковысотного строения народной музыки» дало представление о новой программе (автор А.В. Харуто) и о теоретических возможностях работы с ней. Доклад Н.Ю. Данченко (Москва) «Фольклор и проблемы русской национальной музыкальной культуры» обозначил интереснейшую проблему глубинной свя-

зи художественного мышления в разных пластах русской культуры, в частности в фольклоре и ранних формах церковного многоголосия.

Второй день конференции начался с докладов А.М. Мехнецова (С.-Петербург) «Фольклорный текст в структуре явлений народной музыкальной культуры» и Г.В. Лобковой (С.-Петербург) «Типологические особенности обрядовых форм допесенного интонирования (по материалам псковских коллекций фольклорно-этнографического центра)». А.М. Мехнецов ведет многолетние исследования фольклора как единой мировоззренческой и обрядовой системы, внутри которой обозначаются разные содержательные уровни. Один из таких уровней — обрядово-интонационный — более подробно рассматривался в докладе Г.В. Лобковой, чему помогли полные видеозаписи.

В центре доклада З. Кельмицкайте (Вильнюс) «Устная традиция католического духовного стиха» были редкие видеозаписи, сделанные во время поминального обряда и свидетельствующие о живой традиции. Редкий по красоте и структурной сложности материал показала Н.М. Савельева (Москва), рассказывая о принципах формообразования в духовных песнопениях молчан Закавказья. В концертно-просветительском духе было выдержано выступление В.М. Щурова (Москва), изложившего свой взгляд на музыкальную выразительность русской частушки. Е.М. Смирнова (Казань) в докладе «О ладомелодических особенностях татарских напевов устно-профессиональных жанров» систематизировала данные своего аналитического исследования татарской монодии.

Доминантой выступлений третьего дня конференции был конкретный материал, который звучал в записи или иллюстрировался самими докладчиками. А.Н. Корониченко (Киев) выступила с докладом «Переходная зона как объект исследований мелогографии», в котором каждое положение подтвердилось искусным исполнением нужных образцов. Н.М. Кондратьева (Новосибирск), как и многие сибирские ученые, занимается изучением музыкальной культуры народов Сибири и свои выводы основывает на тщательном подсчете

высот и исполнительских приемов интонирования. В результате исследователь получает картину наиболее типичных, характерных для данной этнической традиции высотных явлений (тема доклада — «Высотная сегментация как проблема музыкальной грамматики»). Полностью на полевых материалах был основан доклад И.А. Савельевой (Москва) «Русские в Приднестровье: музыкальный феномен села Слободзея». Доклад Т.А. Старостиной (Москва) «Ладовое строение песенной строфы» сопровождался показом многоголосных образцов (силами участников ансамбля) и был основан на методах ладового анализа А.В. Рудневой с привлечением модальной аналитической техники Ю. Холопова. М.А. Лобанов (С.-Петербург) в докладе «К этиологии и генезису кадансовых оборотов» затронул проблему интонационной общности европейской музыкальной культуры, одним из проявлений которой является совпадение кадансовых формул в разноразличных традициях. Г.А. Дорджиева (С.-Петербург), сопровождая доклад умелым иллюстрированием и видеозаписями, рассказала о соотношении музыкального и поэтического в калмыцких протяжных песнях. Е.И. Мурзина (Киев) в докладе «Украинские плачи: аффект и формообразование» затронула тему, связанную с записью и изучением жанра плача, знакомую и небезразличную для каждого собирателя. А.Ф. Костюковец (Минск) в докладе «Роль высотной динамики в драматургии белорусских народных песен» остановилась на роли высотной динамики в драматургии белорусских традиционных песен. Т.И. Калужникова (Екатеринбург) в выступлении на тему «Русская песенная традиция Среднего Урала в лексике ее носителей» познакомила аудиторию с итогами своей кропотливой работы по систематике жанров уральского фольклора в народной терминологии.

Были среди участников конференции и совсем юные фольклористы: О.В. Дондупова (Новосибирск) — «Грамматические свойства бурятской пентатоники», А.Ф. Баранкевич (Минск) — «Жанровый состав лирического репертуара на территории Беларуси».

В рамках конференции в Малом зале консерватории состоялся концерт: фольклорный ансамбль Санкт-Петербургской консерватории (рук. А.М. Мехнецов) исполнил стилистически монолитную программу «Мир народной поэзии псковской деревни пушкинских времен»; ансамбль Московской консерватории (рук. Н.Н. Гилярова) познакомил публику с песнями Липецкой, Пензенской, Рязанской областей.

В заключение конференции состоялся Круглый стол, где нашлось место и для продолжения методологических баталий, и для подведения итогов, и для теплых слов благодарности в адрес председателя оргкомитета доцента Н.Н. Гиляровой, а также всего коллектива кабинета народной музыки и Фондов РФФИ и РГНФ, без финансового участия которых проведение конференции было бы крайне затруднено.

Одним из наиболее настойчивых пожеланий всех иногородних участников было, чтобы Московская консерватория взяла на себя роль координатора вузовской научно-фольклористической работы. Успешно прошедшая конференция еще раз показала, что существующие сложности преодолимы, когда есть желание и необходимость живого научного и человеческого общения.

Т.А. СТАРОСТИНА
(Москва)

С 1994 г. журнал «ЖИВАЯ СТАРИНА» ведет постоянную рубрику «Экспедиции», в которой публикуются материалы, собранные в процессе полевой работы в разных регионах России и славянского мира.

«Свежий», «живой» экспедиционный материал, впервые вводимый в научный оборот, оказывается ценным подспорьем в работе специалистов, занимающихся проблемами традиционной духовной культуры.

В целях координации полевых исследований, облегчения поиска необходимых для научной работы архивных материалов, создания банка данных об экспедициях редакция «ЖИВОЙ СТАРИНЫ» приглашает к сотрудничеству всех, кто занимается различными формами экспедиционной работы. Мы с радостью примем к публикации информационную сводку о Вашей экспедиции и материалы сезонов 1997—1998 гг.

Предлагаем вниманию читателей анкету-вопросник и сведения, уже поступившие в редакцию.

1. Организация.
2. Вид экспедиции (фольклорная, этнолингвистическая, диалектологическая, археографическая и т.п.).
3. Изучаемый этнос.
4. Место работы экспедиции (область, район).
5. Руководитель экспедиции (Ф.И.О. полностью).
6. Собираемый материал (тематика, используемые программы).
7. Время работы экспедиции (месяц, год) и ее маршрут (село).
8. Предполагаемые маршруты экспедиции на ближайшее время.
9. В каком виде (картотека, фонотека, база данных) и где хранится архив (адрес, телефон, e-mail).

Экспедиция РГГУ

1. Организация: Российский государственный гуманитарный университет, Историко-филологический факультет.
2. Вид экспедиции: этнолингвистическая, фольклорная.
3. Изучаемый этнос: русские.
4. Место работы экспедиции: Архангельская обл., Каргопольский р-н.
5. Руководитель экспедиции: Мороз Андрей Борисович.
6. Собираемый материал: экспедиция работает с программами-вопросниками по следующим темам: I. Свадебные обряды; II. Родильные обряды; III. Погребальные обряды; IV. Святки; V. Весенние обряды; VI. Купальские обряды; VII. Обряды и верования, связанные с севом и жатвой; VIII. Скотоводческие обряды; IX. Строительные обряды; X. Ткачество; XI. Хлеб; XII. Утварь и одежда; XIII. Демонология; XIV. Астрономия, метеорология, время; XV. Дождь, гром, град; XVI. Растения; XVII. Животные, рыбацкая и охотничья магия; XVIII. Птицы; XIX. Насекомые; XX. Народная медицина; XXI. Необрядовый фольклор; XXII. «Народное православие», рецепция христианства народной культурой; XXIII. Народный календарь; XXIV. Народная педагогика. Часть программ разработана специально для экспедиции РГГУ, остальные составлены в Институте славяноведения РАН для Полесских экспедиций и адаптированы к исследуемому региону.
7. Время работы экспедиции и ее маршрут: июль 1993 — с. Калитинка; июль 1994 — с. Тихманьга; июль 1995 — с. Архангело, Хотеново; июль 1996 — с. Ухта, Шильда, Евсино, д. Кречетово, Данилово, Лохово, Дуброво, Лаптево, Медведево, Сварозеро, Чурилово, Дергуново, с. Бор; январь 1997 — с. Нокола; июль 1997 — с. Печниково, Лекшмозеро, Орлово, Лядины; январь 1998 — с. Казаково, Рягово.
8. Предполагаемые маршруты экспедиции на ближайшее время: в 1998—1999 гг. планируется обследовать с. Ошевенск, Полуборье, Усачево, Волосово, Лекшма.
9. Архив: картотека, компьютерная база данных под MS ACCESS, фонотека. Архив хранится в Лаборатории фольклора Историко-филологического факультета РГГУ. Адрес: 125267, Москва, Миусская площадь, 6, РГГУ, ИФФ, Лаборатория фольклора. Тел.: (095) 250-61-39, e-mail: trofimov@rsuh.ru.

В № 4 за 1997 г. была допущена опечатка. Автором публикации «Стихийная фольклористика» является М.Е. Шимадина. Редакция приносит автору свои извинения.



Современное липованское подворье сохраняет некоторые черты традиционного жилища: крытые черепицей саманные хаты выходят на улицу одним окном; длинная цепь пристроек скрывается в глубине двора

Вероятно, в жизни каждого человека бывают события, к которым память возвращается снова и снова. Одним из таких событий для автора этих строк стала экспедиция фольклорного ансамбля «Раздвие» (г. Астрахань) в русские села Румынии, состоявшаяся в октябре 1996 года. Поездка не была продолжительной. В Добрудже мы провели лишь три дня, побывав в Тульче — ее столице и селе Каркалиу — родине многих липован, живущих сегодня в Астраханской области. Наш рассказ — о жизни русских старообрядцев, продолжающих сегодня Россию за ее рубежом...

Е.В. ПАУНОВА (Астрахань). Фото автора

О русских старообрядцах-липованах в Румынии и их «кровниках» на Нижней Волге читайте в статьях В.С. Бахтина и Е.В. Пауновой на с. 49–50.

Иван и Анна Канарейка. 1996 г., г. Тульча



На скалистом Добруджском взгорье — «Камне» — начиналась жизнь пришедших из России старообрядцев. Часовня и памятный знак на месте первой церкви XVIII в. в с. Каркалиу



Катерина Вартоломей в традиционной праздничной одежде у домашнего иконостаса. 1996 г., с. Каркалиу



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:

И.Н. Шургин (Москва)

*Архаические деревянные надгробия Верхней
Пинеги*

А.А. Турилов (Москва)

Сказочные повести, магия и фольклор

И.А. Сергеева (Киев)

*С. Ан-ский. «Альбом еврейской
художественной старины»:
новое открытие или возвращение?*

С.Е. Никитина (Москва)

*«Жить по закону, по пути...»
(русские старообрядцы в Туве)*

К 100-летию

Российского этнографического музея

Обзор истории, коллекций и научной жизни РЭМ

*Выставки «Льняной круг» и «Из истории
Санкт-Петербургской губернии» в РЭМ*

*Материалы фольклорно-
этнографических экспедиций*

Хроника. Обзоры, рецензии

