

ISSN 0204-3432

ЖИВАЯ СТАРИНА

4'98

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре



В последние годы внимание исследователей народной культуры все больше привлекает народное православие во всех своих проявлениях: предметом изучения становятся деревенские святыни — камни-«следовики», источники, деревья, каменные и деревянные кресты, часовни — и связанные с ними предания и поверья; народный культ общерусских и местночтимых святых; фольклорные легенды на библейские сюжеты; народные эсхатологические представления...

В этом номере «Живая старина» предлагает вниманию читателей блок статей о различных формах бытования и проявления народных религиозно-мифологических представлений в современной культуре.

Статью А. В. Пигина «Народный культ Александра Ошевенского в Каргополье» читайте на с. 22—25

Фото А. Савкина

«Вы будете жить у воды, но без воды...» Высохшее русло р. Халуй
возле д. Халуй Каргопольского р-на Архангельской обл. С этим
местом связана народная легенда об Александре Ошевенском,
наказавшем жителей за негостеприимство, — по пророчеству
святого река ушла под землю. ▽



ЖИВАЯ СТАРИНА

4(20) '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 С.П. Бушкевич

Зав. редакцией М.А. Ковалева

Макет и компьютерная верстка

И.К. Дергуновой

Корректоры Н.А. Мясникова,
Л.Г. РыжоваАдрес редакции: 119034,
Москва, Кропоткинский пер., 10
Тел.: (095) 246-8417, факс: (095) 246-3389Журнал зарегистрирован в Министерстве
печати и информации Российской Федерации.
Свидетельство № 01827 от 30 ноября
1992 г.Подписано в печать 02.12.98. Формат 60×90
1/8. Печать офсетная. Бумага Гознак. Усл.
печ. л. 8,0. Тираж 3000 экз. Заказ 1323. Цена
договорнаяОтпечатано в ИПК «Московская правда»
101000, Москва, Потаповский пер., 3Рукописи не рецензируются и не возвращаются.
При перепечатке ссылка на журнал
обязательнаЖурнал 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: Св. Великомученица
Варвара. 1853 г. (Москва). Металлография
Е. Яковleva. Литография, раскраска от руки
в пять красок. 22,6×16,1. Государственный
литературный музей, Москва. Собр. П.А.
Ефремова. Инв. № Б 22883/15На 4-й стр. обложки: Детские игры. Мини-
атюра из сборника конца XVII — начала
XVIII в. Российская национальная библиотека
(Санкт-Петербург)

СОДЕРЖАНИЕ

ПАМЯТИ Б.Н. ПУТИЛОВА

А.К. Байбурин. Борис Николаевич Путилов	2
Б.Н. Путилов. Автобиография. Подготовка текста к печати Е.О. Путиловой,	
А.Н. Анфертьева, Е.А. Белоусовой	5
Б.Н. Путилов. Ответы на аукцион «Живой Старине»	9
Б.Н. Путилов. Фольклор шаманских камланий. Предисловие и подготовка текста Е.С. Новик	9
Е.М. Мелетинский. Судьба архангельских мотивов в былине	12
С.Ю. Неклюдов. Героический эпос и действительность	14
А.Л. Топорков. Любовный заговор в былине	15
Т.Г. Иванова. К истории рукописи Сборника Кирши Данилова	16

НАРОДНО-РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ: СОВРЕМЕННЫЕ ТЕКСТЫ

В.Е. Добровольская. Рассказы о святой Варваре в Переславском районе	20
А.В. Пилин. Народный культ Александра Ошевенского в Каргополье	22
Ю.М. Шеваренкова. Дивеевские легенды	25
А.В. Тарабукина. Святые места в картине мира современных «церковных людей»	28
Е.М. Сморгунова. «А где он Антихрист — нам секрет»	31

РУССКИЕ В ИНОЭТНИЧЕСКОМ ОКРУЖЕНИИ

Ю.А. Давыдова. Представления о «чужом народе» в Уржумском районе	35
С.Б. Чернецов. Фотография, не упомянутая в посольском донесении 100 лет тому назад	38

ФОЛЬКЛОРНО-ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ МОЗАИКА

О.М. Фишман. Финно-угорская этнография в РЭМ	40
В.А. Лапин. В поисках исаевских вепсов Э. Лёнирота	42
Д.А. Несанелис, В.А. Семенов. Первый литературный опыт Питирима Сорокина	44
Питирим Сорокин. Рыт пукалом	45

ЭКСПЕДИЦИИ

Е.В. Миненок. Экспедиция по селам Калужско-Брянско-Смоленского пограничья	47
Т.М. Ананичева. Экспедиция в украинские села Пензенской области	49
М.Б. Сердюк, Л.Е. Фетисова. Молокане в Прнамурье	50
М.Г. Матлин. Полевые исследования Ульяновского государственного педагогического университета	52

ЮБИЛЕИ

К юбилею С.М. Толстой	53
Е.М. Мелетинскому — 80 лет	54

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

В.С. Доброродов. Книга о народной инструментальной музыке	55
В.А. Лапин. Сказки вепсов	55
Е.С. Новик. Знаковые системы в традиционной культуре нивхов	56
И.А. Морозов. Животные в народной культуре славян	58
В.Г. Смолецкий. Фольклористика в региональных центрах	59
Н.Р. Тимонина. Новая литература по фольклору и этнографии	59

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

Хроника научных экспедиций	60
К.К. Искольская. XXX Випперовские чтения	61
К.А. Богданов, А.А. Панченко. Конференция «Мифология и повседневность»	62
Содержание журнала «Живая старина» за 1998 год	63

Борис Николаевич Путилов

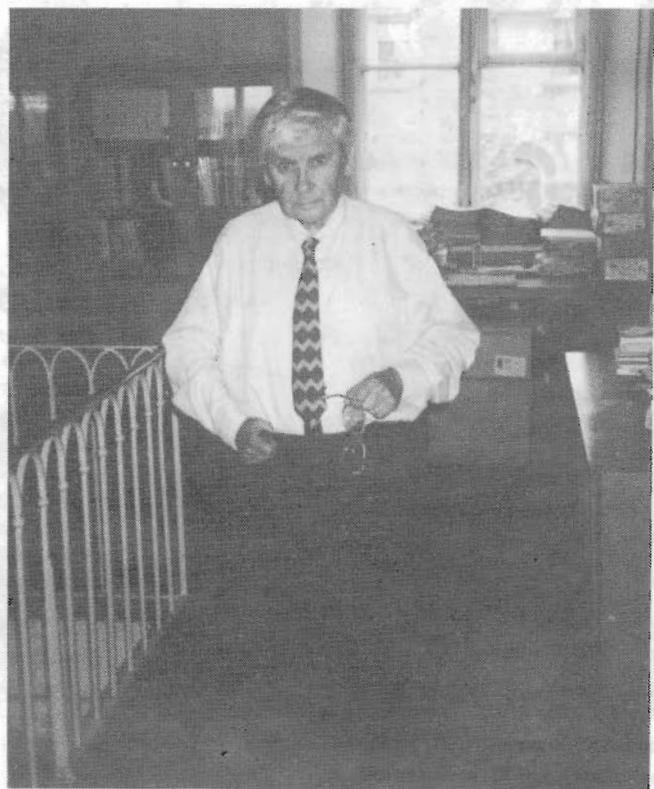
Борис Николаевич не раз говорил: «Наука для меня открылась на лекциях Николая Петровича Андреева». Теперь, наверное, многие фольклористы могут сказать, что для них наука началась с книг и статей Бориса Николаевича Путилова. Библиография трудов Б.Н. Путилова, изданная к его 75-летию, превышает 550 номеров (Борис Николаевич Путилов. К 75-летию со дня рождения. СПб., 1995 [«Слово об ученом» — «Библиография трудов Б.Н. Путилова» — «Литература о Б.Н. Путилове»]). Вот уже год, как Бориса Николаевича нет, а его новые книги и статьи продолжают выходить.

Первая статья («О журналах Чулкова») была написана еще в студенческие годы, отмечена на конкурсе студенческих работ и опубликована в Ученых записках Ленинградского педагогического института им. А.И. Герцена в 1940 г. В этом же году Б.Н. Путилов окончил институт и началась *работа*, которая продолжалась все эти годы и каждый день. Однако он никогда не производил впечатления отягощенного трудами и заботами человека. В Институте этнографии, где он работал с 1967 г., его привыкли видеть прогуливающимся по галерее и ведущим беседы не обязательно о науке. Любимые темы — книжные новинки и футбол. Он все делал легко, и все ему удавалось. Так бывает только со счастливыми людьми.

По сути дела Борис Николаевич разработал свою теорию фольклора. В основе этой теории лежит тезис о качественном своеобразии фольклора, его принципиальном отличии от смежных явлений культуры и прежде всего — от литературы. Но вот что показательно: когда установленные им границы сыграли свою роль и литературоведческий подход к фольклору перестал быть актуальным, Борис Николаевич первым же и сломал их, предложив более широкое понимание фольклора.

Новая концепция фольклора основывалась на нескольких принципиальных положениях. Во-первых, фольклор не сводится к словесным формам. С этой точки зрения фольклор — это скорее особый тип мировосприятия. Во-вторых, фольклору присущи не только художественные функции. Его функциональное пространство гораздо шире и в конечном счете определяется высшими ценностями жизни. В-третьих, фольклор как тип культуры несводим к народному творчеству. Это универсальное явление, присущее обществу в целом и каждому его подразделению в частности. Столь ощутимый дрейф в сторону «этнографического» понимания фольклора объясняется особенностями творческой биографии Бориса Николаевича.

В своих ранних работах 40-х гг. Б.Н. Путилов заново открыл живую фольклорную традицию терских казаков, о которой не было никаких упоминаний с начала 1910-х годов. Ему удалось обнаружить в казачьей среде и записать былины, что явилось несомненной удачей. На основе собранных им в экспедициях 1945—1946 гг. материалов Б.Н. Путилов выпустил сборники «Песни гребенских казаков» (1946), «Исторические песни на Тerekе» (1948) и защитил кандидатскую диссертацию «Русские исторические песни XVI—XIX вв. на Тerekе». Вместе с трудами А.М. Листопадова и Ф.В. Гумилевича эти работы составили материальную и теоретическую основу для широкого и



Б.Н. Путилов. 5 сентября 1997 г. Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера), Санкт-Петербург. Фото В.Ф. Шевченко (Ульяновск)

плодотворного изучения фольклора русского казачества разных регионов.

Вскоре Б.Н. Путилов получил приглашение работать в Пушкинском доме и в 1954 г. переехал из Грозного в Ленинград.

В 50-е гг. исследования Б.Н. Путилова сосредоточились преимущественно на проблемах русского историко-песенного фольклора. Самое понятие «историко-песенный фольклор» было введено им в науку и получило теоретическую разработку. В то время в отечественной фольклористике преобладали взгляды на историческую песню, выработанные в рамках исторической школы, как на поэтическое отражение конкретных фактов и лиц истории. В противовес им Б.Н. Путилов развил концепцию, согласно которой историко-песенный фольклор — это художественное творчество, основывающееся на собственных законах, нормах, эстетике, обладающее своей спецификой, получающей определенное жанровое выражение. Задача исследователя в первую очередь заключается в установлении жанровых принципов, возможностей, границ — все это служит средством глубинного прочтения текстов.

В своих работах Б.Н. Путилов стремился показать зарождение, формирование и развитие историко-песенных жанров, в первую очередь — исторических песен, баллад и различных переходных форм. В этих целях были проведены архивные разыскания и заново пересмотрен весь корпус древнерусских книжных сюжетов. В результате, с

одной стороны, критическому рассмотрению подверглись многочисленные соображения ученых о фольклорно-песенных реминисценциях в этих сюжетах, и ряд толкований был отклонен на основе применения критериев жанровой специфики, а с другой — были предложены гипотетические реконструкции утраченных живой традицией песен. Наиболее значимая из этих реконструкций относится к так называемому Рязанскому песенному циклу XIII в. Была предложена новая концепция генезиса и ранней истории жанра исторической песни. Заново монографически был исследован обширный цикл исторических песен XVI в. Основным результатом этой работы было создание монографии «Русский историко-песенный фольклор XIII—XVI веков» (1960) и докторской диссертации на ту же тему. Кроме того, Б.Н. Путилов издал сводный том, охвативший весь известный науке фонд текстов: «Исторические песни XIII—XVI веков» (1960). В этих работах последовательно осуществлен принцип прочтения текстов не путем внешнего сопоставления с историческими реалиями, а изнутри, на основе понимания специфических законов жанра.

В это же время, а затем и позднее, в 60-е гг., Б.Н. Путилов обратился к проблемам текстологии фольклора, находившимся в достаточно запущенном состоянии. Здесь следует выделить два аспекта. Первый касался оценки подлинности, надежности и точности фиксации текстов, ранее опубликованных или оставшихся в архивах. Б.Н. Путилов выявил целый ряд фальсификаций, подделок, мнимых фольклорных записей былин, исторических песен, баллад. В ходе этой работы ученым были сформулированы теоретические соображения, относящиеся к способам обнаружения поддельных текстов, скрытых перепечаток и редакторского произвола. Теоретическую направленность имели и наблюдения Б.Н. Путилова над вариативностью фольклорных текстов (дифференциация понятий варианта, редакции, версии, соображения о причинах возникновения вариантов и т.д.).

Второй аспект касался принципов редактирования фольклорных текстов при подготовке научных и научно-популярных изданий. Эти положения были реализованы при подготовке сборников былин и исторических песен для серии «Библиотека поэта» и издательства «Художественная литература».

С начала 60-х гг. центральное место в работах Б.Н. Путилова занимают проблемы сравнительного изучения фольклора — как в конкретно-историческом плане (жанры, сюжеты, мотивы, образы и т.д.), так и в плане методологическом и теоретическом. Главным стимулом явилось осознание ученым того, что историческое изучение русского фольклора, создание истории его жанров с опорой на один лишь национальный материал неизбежно ограничивает возможности исследователя в силу самого состояния источников и характера исторических процессов в фольклоре. В этом отношении существенное воздействие на Б.Н. Путилова оказали исследования В.М. Жирмунского и В.Я. Проппа, показавшие плодотворность подключения иноэтнического материала и давшие исходную основу — искать разгадку общности фольклора разных народов не на пути традиционного компартизма, а в новой методологии. Конкретно Б.Н. Путилов посвятил основные свои работы сравнительно-типологическому исследованию славянского эпоса в его различных жанровых формах. Вопреки теоретическим положениям В.М. Жирмунского, ограничившего действие законов исторической типологии рамками героического

эпоса, он исследовал в сравнительно-историческом плане обширный круг так называемых исторических баллад у славян и некоторых народов Юго-Восточной Европы («Славянская историческая баллада» (1965) и ряд статей). Выявленная общность на самых разных уровнях, как было доказано ученым, является результатом действия единых законов фольклорного процесса.

Уже в работах о балладах Б.Н. Путилов не ограничился установлением фактов сюжетной и иной общности и объяснением ее через теорию исторической типологии. Он стал последовательно объяснять процессы развития жанра, а также истолковывать многочисленные сюжетные загадки, основываясь на взаимных отношениях национальных традиций, которые предложил называть «типологической преемственностью».

Значительное число исследований Б.Н. Путилов посвятил анализу отношений русского и южнославянского героического эпоса как на уровне отдельных сюжетов и образов, так и на уровне целостных систем, их внутренних особенностей и закономерностей функционирования («Русский и южнославянский героический эпос» (1971) и др. работы). Заново был пересмотрен весь фонд сопоставлений, и подвергнуты критике их прежние толкования. Ученому впервые удалось установить несколько принципиальных положений. Во-первых, взаимосвязи былин и юнацких песен не ограничиваются отдельными схождениями и параллелями, но имеют характер сложной системы, объемлющей все стороны эпического творчества. Во-вторых, отношения строятся на принципах типологической последовательности и типологической преемственности, что выражается в преобладании «сдвинутого» сходства и позволяет не только объяснить различия между сюжетами, но и (что более важно) представить процесс их сложения и эволюции. В-третьих, существенное значение для семантики эпических сюжетов имеет подтекст, выявление которого в каждом отдельном случае открывает возможности глубинного прочтения текста (мне кажется, что введенное Б.Н. Путиловым понятие эпического подтекста пока еще не вполне оценено, между тем это одна из самых красивых и плодотворных идей современной фольклористики). В-четвертых, законы исторической типологии являются определяющими в эпическом сюжетосложении, и в конечном счете ими определяется эпический историзм.

Проблема фольклорного историзма заняла особое место в работах Б.Н. Путилова. Теории «летописного» историзма былин и юнацких песен, концепциям, ограничивавшим сущность эпоса «отражением» конкретных событий и лиц истории, он противопоставил теорию, согласно которой эпическое творчество создает свой «эпический» мир со своей историей, своим социумом, пространственно-временным континуумом, своими героями. Этот мир соотносится с реальной историей, но не повторяет, не искажает и не воспроизводит ее. Специфика эпического историзма в его движении и типологии последовательно раскрыта в книге «Героический эпос и действительность» (1988), наиболее значительной работе Бориса Николаевича.

Другая принципиальная идея работ Б.Н. Путилова о народном эпосе относится к проблеме закономерной смены его форм. От изучения классического героического эпоса он переходит к анализу позднего эпоса, которому эпосоведение уделяло недостаточно внимания. В книге «Героический эпос черногорцев» (1982) и в статьях о памятниках позднего эпического творчества народов Кавказа, Юго-

Восточной Европы, Сибири утверждается преемственный характер возникновения «поздних» форм эпоса, рассматривается характер трансформаций эпической традиции, обнаруживается наличие скрытых связей с нею, ее «следов», что позволяет заново прочитать соответствующие сюжеты и по-новому представить особенности «позднего» эпического историзма.

Занятия широким кругом фольклорных явлений разных жанров в сравнительном плане утвердили Б.Н. Путилова в сознании определяющей роли исторической типологии в фольклорном процессе и привели его к необходимости рассмотрения ее проблем в общетеоретическом плане. Итогом этой работы явилась книга «Методология сравнительно-исторического изучения фольклора» (1976). В ней впервые была заявлена и обоснована историко-типологическая теория как система идей, со своим методом, не просто объясняющая всеобщую повторяемость в фольклоре, но предлагающая свое понимание и свои пути изучения генезиса, закономерных этапов развития, природы и специфики, семантики, сюжетообразования, образности фольклора, его функционирования и взаимоотношений с действительностью, его места в народной культуре. Другими словами, была выдвинута и обоснована идея универсальности этой теории и показана реальная плодотворность ее применения.

Б.Н. Путилов попытался соотнести историческую типологию с типологией структурной и высказал убеждение в том, что они не противостоят одна другой в практике исследования фольклора, могут дополнять одна другую и что в конечном счете структурно-типологический подход может способствовать осуществлению задач историко-типологической теории.

Как собственный исследовательский опыт, так и работы наиболее авторитетных ученых (В.Я. Пропп, П.Г. Богатырев, Е.М. Мелетинский, И.И. Толстой, за рубежом — Б. Малиновский, Дж. Фрэзер и др.) подвели Б.Н. Путилова к проблеме «фольклор и этнография». Особенно интенсивно он занимался этой проблемой в 1970—1980-е гг., когда провел ряд конференций, организовал серию коллективных сборников под этим названием, применил некоторые идеи во время экспедиционной работы на островах Океании. Основные итоги обобщены им в книгах «Песни южных морей» (1978), «Миф—обряд—песня Новой Гвинеи» (1980), в ряде статей конкретного и общетеоретического характера. Продолжая и развивая идеи предшественников, Б.Н. Путилов стремился раскрыть многообразие этнографических связей фольклора, их обязательность и универсальность, их специфическое преломление в разных жанрах, уяснить самы́й механизм этих связей.

Б.Н. Путилов расширил и по-новому истолковал категорию функциональности фольклора, подчеркнув в ней значимость этнографических связей для структуры, сюжетики и семантики текстов. Заслуга ученого — в последовательном стремлении прочитать массу текстов в их глубинных значениях, опираясь на функциональные связи, исследовать генетические корни жанров и текстов на основе анализа их связей с фактами этнографической действительности. Специальное внимание Б.Н. Путилов уделил проблеме художественной перекодировки этнографической действительности, показав непрямой характер связей, наличие здесь сложных и достаточно запутанных ситуаций, в частности конструирование фольклором «своих» этнографических фактов (сюжеты об инцесте и др.).

Очередным и весьма существенным шагом в этом на-

правлении стала монография «Фольклор и народная культура», в которой фольклор рассматривается как неотъемлемая часть культуры этноса и его локальных групп. В высшей степени продуктивны высказанные в этой книге соображения о типологии фольклорных функций, контекстных связях, динамике фольклорного процесса.

Участие в экспедиции «По следам Миклухо-Маклая» возбудило стойкий интерес Б.Н. Путилова к песенно-музыкальному фольклору народов Океании. Книги, статьи и очерки на эту тему, а также серия грампластинок составили значительный раздел в научной и популяризаторской деятельности Бориса Николаевича. Его работы, в сущности, единственные по этим темам в современной отечественной литературе.

Океанийская экспедиция вызвала также в творчестве Б.Н. Путилова тему Миклухо-Маклая. Наряду с фольклористическими аспектами этой темы (Миклухо-Маклай как собиратель папуасского фольклора; Миклухо-Маклай как герой папуасского фольклора; легенда и реальность в биографии ученого), подробному рассмотрению Б.Н. Путилова подверглись некоторые страницы жизни и деятельности путешественника: в первую очередь принципы и практика полевой работы Миклухо-Маклая; Миклухо-Маклай в России; Миклухо-Маклай и Тургенев; Миклухо-Маклай и Лев Толстой; судьба наследия ученого; некоторые страницы семейной биографии.

Особое место заняла проблема текстологии изданий Миклухо-Маклая, анализ работы редакторов, проблема освобождения текстов от искажений — в связи с участием в подготовке нового издания Собрания сочинений Н.Н. Миклухо-Маклая.

Последней книгой Бориса Николаевича, вышедшей при жизни, стала монография «Эпическое сказительство» (1997). В ней ученый вновь обращается к теме, которая его всегда волновала, — к фигуре сказителя и процессу сказительства. Эта проблематика стала центральной в творчестве последних лет еще и потому, что Борис Николаевич решил на своем материале проверить теорию Пэрри—Лорда. Как всегда, он делает это обстоятельно и с присущим ему размахом: участвует в издании русского перевода знаменитой книги А. Лорда, организует лордовские конференции, работает над книгой. В этой книге Борис Николаевич вышел на новый уровень обобщений. На материале эпосов народов Европы, Азии, Океании, Африки он рассматривает процесс формирования эпического певца, обретение им поэтического дара и соответствующего социального положения. Центральная часть книги посвящена рассмотрению теории Пэрри—Лорда на всем доступном материале. Выводы Б.Н. Путилова подтвердили основные положения этой теории. В последней части подводится итог разысканиям в области былинного сказительства. Здесь в центре внимания — проблема соотношения учителя и ученика. Этот тип связей Б.Н. Путилов склонен трактовать в широком плане — как отношения между певцом и всей эпической традицией. Глубоко символично, что книга заканчивается полемикой ученого с одним из наиболее талантливых его учеников.

Нить не оборвалась.

Борис Николаевич оставил после себя не только замечательные исследования, к которым будут обращаться многие поколения фольклористов, но и добрую память о себе всех, кому посчастливилось его знать.

Б.Н. ПУТИЛОВ

Автобиография

Этот текст был написан Б.Н. Путиловым скорее всего в первой половине 1992 г. (границы даты определяются двумя событиями, упомянутыми в тексте: распадом югославской федерации и выходом в свет 1-го тома собрания сочинений Н.Н. Миклухо-Маклая). Причины, побудившей его к написанию, мы не знаем. Текст, составляющий 11 листов небольшого формата, был написан в спешке, причем начиная с л. 7 довольно неразборчив и с трудом поддается прочтению. Насколько нам известно, в архиве Б.Н. Путилова больше нет текстов, находящихся в таком состоянии. Эти обстоятельства делают его особенно интересным, так как в нем как бы слышен живой, «неотредактированный» голос автора.

При подготовке текста к публикации выдерживались следующие принципы. Авторское деление на абзацы в основном сохраняется. Сохраняется авторское употребление прописных букв в словах «Фольклор», «Этнография», «Славянский», «Южнославянский», «Русский». В некоторых случаях добавлены отсутствующие в оригинале кавычки. Изменения пунктуации минимальные (снятие и постановка запятых, замена запятых на точки с запятой, тире — на запятую). В оригинале изобилуют многоточия. В большинстве случаев (в том числе в середине предложений) они обозначают места, которые предполагалось дописать впоследствии, и такие многоточия нами сняты. Оставлены или те многоточия, которые безусловно являются знаками препинания, — перед началом предложения и в середине, или — из не вполне очевидных — в конце. Раскрытие авторских сокращений не оговаривается. Слова, дополняемые по смыслу, ставятся в угловые скобки. Также в угловые скобки ставятся окончания слов при наличии альтернативных вариантов понимания. Для расшифровки записи о фольклористической работе на Берегу Маклая был привлечен полевой дневник Б.Н. Путилова (из его личного архива).

Я родился 14 сентября 1919 года в станице Солдатской (ныне Примакинский р-н Кабардино-Балкарской АССР). Родители мои, как принято выражаться, — интеллигенты в первом поколении. Отец — родом из прикаспийских рыбаков. Помню, как к нам в станицу явились дядя Федя, от которого пахло морем и рыбой, привозил истощавшие жир балтики и ведерки с черной икрой; помню еще единственную поездку (мне было 10 лет) на родину отца, в село Черный Рынок; мы вышли в море на большом парусном катке, рыбаки вытащили из сетей огромного осетра, тут же разделали его, икру сложили в мешочек и стали варить уху. Вечерами собирались по очереди у родственников (их было полсела), пели песни, больше всего — «Степь да степь кругом»: Черный Рынок стоял далеко от моря, и за селом начиналась бескрайняя ногайская степь, тянулась до самой Волги.

Мать — терская казачка. Другие детские воспоминания: берег быстрого Терека, жара в виноградниках. В нашем доме появлялись время от времени мамины племянники — молодые, спортивные, веселые, несмотря на то что бывшие советской властью и, в конце концов, где-то в 30-е годы добитые ею.

Мама и тетя Мария часто пели казачьи песни, иногда приезжал дядя Саша с женой и возникал семейный хор. Можно сказать, терскую песню я воспринял с тех самых лет, как стал что-то воспринимать. Это во мне многое лет спало, а потом вдруг проснулось и вспомнилось в 45-м, когда я,

уже преподаватель пединститута в Грозном, всерьез стал заниматься русским — казачьим — фольклором.

Родителям не сиделось на одном месте — мы по нескользу лет жили в станице Прохладной, потом Слепцовской (на Сунже), в чеченском селении Асланбековском и наконец прочно обосновались в г. Грозном на Новых Промыслах. Здесь родители проработали много лет в школе (мама была одновременно директором), развели при доме сад, папа еще занимался и пчелами; здесь на городском кладбище — их могилы. Мне очень повезло на родителей: никогда не ощущал я насилия, давления с их стороны, они предоставили полную свободу моей духовной жизни, как могли — способствовали моему самоопределению и сами давали мне пример нравственной нормы в поведении, честного отношения к делу, верности слову, полного отсутствия суетности. Немалую роль в моей детской жизни сыграл старший брат. К сожалению, он рано, уже после 9-го класса, повел самостоятельную жизнь далеко от нас. В первые же дни войны он погиб где-то за Минском.

В 1936 г. я стал студентом Ленинградского пединститута им. А.И. Герцена. Литературный факультет переживал тогда пору настоящего расцвета, первоклассные профессора читали нам, среди них — И.И. Толстой, С.С. Мокульский, И.П. Еремин, Д.К. Мотольская, А.И. Гвоздев, С.А. Адрианов. Последнему я особенно обязан: под его руководством были сделаны первые шаги в серьезную науку — статья «О журналах М.Д. Чулкова» была напечатана в сборнике студенческих работ¹.

Мои интересы уже начали как будто определяться — история русской литературы 18 века, как вдруг... На последнем семестре деканат спохватился, что мы не прослушали курса фольклора, и проф. Николай Петрович Андреев прочитал нам его. Мне вдруг открылся новый мир, и я ощущил всем существом, что мир этот — мой, а я — его. Но... было уже поздно, институт был окончен, надо было ехать на первую в жизни службу.

Годы 1940—1943 дали мне много в житейском плане, но ничего не добавили моему научному становлению. На войну меня не брали, регулярно вызывали на медицинское освидетельствование и всякий раз отправляли в запас. Определил мою судьбу февраль 1943 г., когда в Грозный вернулся из эвакуации Педагогический институт и я стал его преподавателем. 11 лет работы в нем стали временем профессионального и научного самоопределения. После экспедиции на Терек появились первые сборники («Песни гребенских казаков», 1946; «Исторические песни на Тереке», 1948²), статьи. Исключительное внимание ко мне, молодому ученому, проявили в Пушкинском Доме — Марк Константинович Азадовский и Анна Михайловна Астахова. Здесь в 1948 г. я защитил кандидатскую диссертацию, возник вопрос о переходе моем на работу в Пушкинский Дом, но началась кампания борьбы с космополитизмом, Марка Константиновича изгнали и из Академии, и из Университета. Именно в эти годы я особенно сблизился с ним, каждое лето, при-

еэжая в Ленинград, непременно посыпал его на даче; долгие разговоры наши помнило до сих пор. <Далее было: В 1954 г. М.К. не стало. К с> В 1954 г., с началом оттепели, состоялся мой переезд в Ленинград, и я стал старшим научным сотрудником сектора фольклора Пушкинского Дома. В 1957 г. меня назначили заведующим сектором; в этой должности я пробыл десять лет. Это были годы восстановления фольклористики после тяжелых послевоенных лет и годы обновления ее в обстановке общественного и идеологического подъема после XX съезда, время освобождения от пут догматизма, драматического вульгаризаторства, борьбы с ученым невежеством и примитивизмом. Для меня в этой большой, сложнейшей работе главной опорой был Владимир Яковлевич Пропп — ученый с мировым именем, автор первоклассных книг «Морфология сказки» (1928), «Исторические корни волшебной сказки» (1944), «Русский героический эпос» (1955). Его труды подвергались либо замалчиванию, либо грубой проработке со стороны охранителей от науки. Теперь «вдруг» авторитет В.Я. Проппа был признан. В конце 40 — начале 50-х годов я ощущал себя его учеником и последователем; постепенно наши отношения переросли в дружбу единомышленников. Мы издали в 1958 г. антологию «Былины в двух томах»³. На книзах, подаренных мне В.Я. Проптом, его рукой написано: «Моему единомышленнику...», «Всегда меня понимающие...»⁴ В.Я. Пропп был моим официальным оппонентом на докторской диссертации 1960 г. (два других — В.М. Жирмунский и И.П. Еремин), был первым читателем и рецензентом моих монографий о Славянской исторической балладе, о сравнительном изучении Русского и Южнославянского героического эпоса. Не было учченого близже мне — не только по теоретическим позициям, но и по отношению к науке, по нравственным позициям: великий учченый, он до конца сохранил предельную скромность, отвращение ко всяkim околоваученным играм, равнодушие к академическим чинам и <не дописано>.

В духе проппского понимания фольклорного историзма я занимался проблемами русского героического эпоса, баллад и исторических песен. Суть моего подхода заключалась в стремлении понять глубинную специфику этих жанров, обнаружить их внутренний историзм, далекий от прямолинейного следования событиям и их

натурального (или искаженного) воспроизведения, раскрыть сложные хитросплетения народной фантазии, по-своему творящей историю (монография «Русский историко-песенный фольклор XIII—XVI веков», 1960; свод «Исторические песни XIII—XVI веков», 1960; антологии «Былины», 1957, и «Народные исторические песни», 1962; издание в серии «Литературные памятники» — «Сборник Кириши Данилова», 1958⁵, и большое число статей и докладов). С этих позиций я принял активное участие в острых спорах вокруг проблем историзма былин, спорах, где на одной стороне был академик Б.А. Рыбаков, на другой — В.Я. Пропп и я. Могу теперь с полной ответственностью утверждать, что в этой дискуссии правота оказалась на нашей стороне и попытки Рыбакова и его сторонников возвести богатейшее содержание былин к откликам на лептисные факты не были обоснованы ни теоретически, ни фактически.

С начала 60-х годов в моем научном развитии произошел важный для меня сдвиг: все отчетливее обнаруживалась значимость широкого сравнительного изучения фольклора. На IV Международном съезде славистов в Москве В.М. Жирмунский выступил с докладом, которому суждено было сыграть историческую роль в нашей науке. С одной стороны, было покончено с «идеями», порожденными годами борьбы с космополитизмом, наука вернула себе право изучать фольклор как явление международное, как феномен мировой культуры. С другой стороны, В.М. Жирмунский предложил выход из кризиса, в котором находилось сравнительное изучение фольклора с преобладанием механических сравнений и постулатов теории заимствования. Выход состоял в разграничении методов в зависимости от характера межнациональных фольклорных связей и от причин, их вызвавших. Идея В.М. Жирмунского, согласно которой сходство и даже совпадение в сюжетах, мотивах, образах эпических памятников народов Запада и Востока объясняются в первую очередь действием общих законов эпического творчества, то есть не заимствованием, а типологическими принципами, глубоко захватила меня.

Увлечение этой идеей совпало с началом моих систематических занятий сербско-хорватским фольклором и регулярных поездок в Югославию. В эту страну я приехал первый раз в 1964 г., затем почти каждый год вплоть до

1974 г.⁶ приезжал — то на конгрессы югославских фольклористов и конференции славистов, то для полевой работы, просто в гости к друзьям. Я полюбил эту страну, красоту и разнобразие ее ландшафтов, ее культуру, ее людей, устроенность ее быта. Я стал своим человеком для многих в Югославии, особенно в Черногории. В книгах, статьях, докладах, отчетах, посвященных Югославии (их, должно быть, больше сотни, по главные — это монографии «Славянская историческая баллада»⁷, «Русский не дописано»⁸, «Героический эпос Черногории»⁹, переведенная на сербский язык¹⁰), выражалась <не только не дописано>, но и моя <любовь не дописано>.

Последний раз я побывал в Югославии в мае 1991 г., в канун трагических событий, положивших конец той Югославии, которую я знал, преданию любил и изучал.

В 1967 г. я перешел из Пушкинского Дома в Институт этнографии. Помимо причины личного порядка, вынудивших меня расстаться с учреждением, в котором я успешно трудился 13 лет, была еще причина чисто научная. Все больше я убеждался в том, что односторонний филологический подход к фольклору как искусству слова совершенно недостаточен, он сужает природу предмета, не позволяет идти в глубину его. Фольклор в той же мере принадлежит народному быту, <не дописано>. В Институте этнографии я встретил полное понимание и поддержку. Особо хотел бы вспомнить здесь покойного директора акад. Ю.В. Бромлея¹¹, который всегда <не дописано>, и заместителя директора <преб.> <не дописано>. Вот уже скоро 25 лет, как я работаю здесь и ни разу не пожалел о своем выборе.

В моей научной биографии всегда немалую роль играли «случайности», неожиданности, непредвиденные обстоятельства, ставившие меня перед необходимостью выбора. Я передко готов был идти навстречу этим обстоятельствам, неизвестно что мне сулившим. В 1971 г. формировался этнографический отряд для участия в длительной морской экспедиции «По следам Михаила-Маклая». Одно место оказалось свободным, и мне предложили занять его. Я имел неосторожность согласиться — времени на размышления не было. Сомнения и всплывшие <раздумья> начались уже после, на борту научно-исследовательского судна «Дмитрий Менделеев». Как я решил на такой шаг? Не владея пуземли-



Б.Н. Путилов с женой Евгенией Осекаровной и дочерью Татьяной в Михайловском. 1970 г.



Океания, 1971 г.

ми языками, без опыта зарубежных экспедиций (полевая работа в Черногории — это иное), без глубоких познаний в фольклоре народов Океании? Мои сомнения подогревались «сведущими» спутниками: туземцы потребуют платы за исполнение песен, и вообще — фольклор их давно вестернизирован и испортится... Ранним утром «не дописано» <10> июля, с магнитофоном при мне, с <нраб.>, фотоаппаратами и «не дописано», я вышел на площадь деревни Бонгу — той самой, где за сто лет до нас появился первый белый человек — Миклухо-Маклай. Уже через пятьнадцать минут я сидел под ра^скисистым деревом в тени, на скамейке, на циновке передо мной было разложено все мое хозяйство и куча наших сигарет, рядом усился юноша, который гов^{орил} по-английски, а напротив меня три папуаса, один из них с бембу. Он ударил <инструментом> о землю и полилась папуасская песня¹². Пение прерывалось пояснениями, певцы с удовольствием курили русские сигареты, я фотографировал, подходил оператор и снимал нас на кинопленку... Всю неделю продолжалась работа — та, ради которой живет фольклорист; большего наслаждения нет для него, чем слушать, записывать, задавать вопросы, получать ответы, а потом в домашней тиши долгие дни их разбирать, систематизировать, осмысливать... Я записал собрание песен мужских, женских, юношеских, девичьих, детских «не дописано», записал звучания первобытных инструментов, которые когда-то видел Миклухо-Маклай (часть их он привез в Россию и они висят в нашем Музее). Передо мной открылась живая первобытная культура народа, сохранившаяся в своем первозданном виде.

И на следующих высадках — на острова Новые Гебриды, Новую Кaledонию, Фиджи, Фунафути, Маракеи — я ст^{ара}лся не дописано.

Осенью 1971 г. я вернулся из долгого плавания в Ленинград. С этого момента рядом со славянскими темами — и даже слегка потеснив их — встали совсем новые для меня и неожиданные для тех, кто меня знал: фольклор папуасов,aborигенов Меланезии, Микронезии, Полинезии, жизнь и деятельность Миклухо-Маклая. Толчком к этой последней явилась встреча в Сиднее с одним из внуков Миклухо-Маклая, Робертом, в доме которого я увидел среди раз^{личных} документов «не дописано».

Я выступал с научными доклада-

ми, с газетными и журнальными очерками, по телевидению, перед широкой аудиторией. (Интерес к традиционной культуре на <не дописано>). Удалось, правда много позднее, выпустить комплект из 3-х грампластинок с буклетом <не дописано¹³>. Главным же итогом были мои < книги¹⁴ не дописано> и идея подготовки нового издания сочинений Миклухо-Маклая. Недавно вышел 1-й том, почти целиком подготовленный мною, — результатом длительной работы в архивах, тщательной текстологической и комментаторской работы...

Между тем, проблема Фольклора и Этнографии оставалась центральной. Экспедиция дала ей новые импульсы.

Серия конференций, статей, сборников, монография «Эпос и действительность»¹⁵ «не дописано».

В 1987 г. стараниями Е.И. Шастиной в Иркутске вышла брошюра «не дописано»¹⁶. В ней — все, напечатанное мною как автором, рецензентом, редактором «не дописано».

Монография, ком^{орую} «не дописано¹⁷», от части подытожива^{ет} мои размышления о фольклоре последних лет, от части содержит^{сит} вопросы, которыми я намерен заниматься в ближайшем будущем. Я мог бы обозначить их общей шапкой: «Загадки фольклора». Фольклор как феномен культуры таит немало загадок. Вряд ли мы сумеем разгадать их до конца. Но хотя бы частично приоткрыть над ними засеку, скрыв^{ающую} тайны человеческого творчества, — наш долг.

Примечания

¹ О журналах Чулкова // Уч. зап. Ленингр. гос. пед. ин-та. 1940. Т. XXIX: Студен. работы. С. 87—112.

² Обе книги изданы в Грозном.

³ Былины: В 2-х т./Подгот. текста, вступ. статья и комментарии В.Я. Проппа и Б.Н. Путилова. М., 1958.

⁴ Из обнаруженных нами надписей на киногах и отдельных оттисках статей: «Фольклористическому витязю, дорогому Борису Николаевичу Путилову от автора 8 V 1958» (Основные этапы развития русского героического эпоса. М., 1958); «Моему дорогому единомышленнику Борису Николаевичу Путилову от автора 13 X 58» (Песня о гневе Грозного на сына // Вестник Ленингр. ун-та. 1958. № 14. Сер. истории, языка и литературы. Вып. 3. С. 75—103); «Дорогому Борису Николаевичу Путилову в знак предельно дружеских чувств. В. Пропп. 25 X 58» (Русский героический эпос. 2-е изд., испр. М., 1958); «Дорогому всегда моему единомышленнику Борису Николаевичу Путилову. В. Пропп. 18 V 61» (Народные лирические песни/Вступ. ст., подгот. текста и примечания В.Я. Проппа. Л., 1961); «Знай наших! Дорогому Борису Николаевичу Путилову. В. Пропп. 10-9-62» (Об историзме русского эпоса (ответ академику

Б.А. Рыбакову) // Рус. литература. 1962. № 2. С. 87—91); «Моему воинственному соратнику, дорогому Борису Николаевичу Путилову. В. Пропп. 1 V 63» (Русские аграрные праздники. Л., 1963).

⁵ Изд. 2-е, доп.; 1977.

⁶ С 1974 г. Б.Н. Путилов был на некоторое время лишен возможности выезжать за границу.

⁷ Славянская историческая баллада. М.; Л., 1965.

⁸ Русский и южнославянский героический эпос: Сравнительно-историческое исследование. Л., 1976.

⁹ Героический эпос черногорцев. Л., 1982.

¹⁰ Титоград, 1985 и Белград, 1987.

¹¹ В это время Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (названный ниже Музей) составлял Ленинградскую часть Института.

¹² Этот эпизод был записан Б.Н. Путиловым по свежим следам следующим образом: «На площади на циновках сидят старосты и пожилые туземцы, здесь же стоит молодежь. Угощаю сигаретами. Начинаю спрашивать об инструментах. Неожиданно первым обнаруживается ударный инструмент, которого Маклай, кажется, не описывал: бембу — трубка из бамбука, длиной до см 60, разной толщины, закрытая с одной стороны, полая внутри. Бембу стучат о землю в такт песне. Я записал звучания бембу отдельно и потом с музыкой. Показав бембу, три человека начинают петь. Покоят охотно. Слушателей много» (Полевой дневник. Тетр. 1. Запись от 9—12 июля 1971 г.).

¹³ Ритмы и музыка островов Океании (По следам Н.Н. Миклухо-Маклая): В серии из трех пластинок представление образцы народной музыки папуасов, меланезийцев, микронезийцев, полинезийцев / Собранные и записаны участником комплексной экспедиции Академии наук СССР на научно-исследовательском судне «Дмитрий Менделеев» в 1971 г. Б.Н. Путиловым. Л., 1978. 8 с. (буклет); комплект из 3 грампластинок.

¹⁴ Путилов Б.Н. Песни Южных морей. М., 1978 (Из истории мировой культуры); его же. Миф-обряд — песня Новой Гвинеи. М., 1980 (Исследования по фольклору и мифологии Востока); его же. Николай Николаевич Миклухо-Маклай: Страсти биографии. М., 1981 (Русские путешественники и востоковеды); Человек с Луны: Дневники, статьи, письма Н.Н. Миклухо-Маклай / Сост., подгот. текстов, комментарий и послесл. Б.Н. Путилова. М., 1982 (2-е изд.: 1983; болг. пер.: Човекът от Луната / Прев. Н. Стефанова. София, 1986); Путилов Б.Н. Н.Н. Миклухо-Маклай: Путешественник, учёный, гуманист. М., 1985 (англ. пер.: Putilov B.N. Nikolai Miklouho-Maclay: Traveller, Scientist and Humanist / Trans. from the Rus. by C.A. Kozlov. Moscow, 1982).

¹⁵ Путилов Б.Н. Героический эпос и действительность. Л., 1988.

¹⁶ Борис Николаевич Путилов: Библиография (1940—1987) / Отв. ред. Е.И. Шастиной. Иркутск, 1987; см. также: Библиография трудов Б.Н. Путилова // Борис Николаевич Путилов: К 75-летию со дня рождения / Отв. редакторы: А.С. Мыльников, Ч.М. Таксами. СПб., 1995. С. 12—61.

¹⁷ О какой работе идет речь, неясно.

Подготовка текста к печати

Е.О. ПУТИЛОВОЙ,
А.Н. АНФЕРТЬЕВА,
Е.А. БЕЛОУСОВОЙ

В 1993 г. перед выходом первого номера возобновившегося журнала «Живая старина» всем членам его будущей редакции была разослана анкета, в которую вошли три вопроса:

1. Какие проблемы Вы считаете наиболее актуальными для отечественной фольклористики?

2. Каким бы Вы хотели видеть журнал о русском фольклоре?

3. Какие опасности подстерегают такой журнал?

Борис Николаевич Путилов живо откликнулся на просьбу редакции и сразу же прислал свои четкие и определенные ответы. В течение четырех лет своего сотрудничества с журналом он последовательно воплощал публикуемую ниже программу как автор, и как руководитель издания.

1. Актуальнейшая задача фольклористики России — трезвое, без «перегибов», но капитальное осмысление ее семидесятилетнего пути и на этой основе — принципиальный и цивилизованный расчет с прошлым, с его идеологическими, нравственными, методологическими, теоретическими стереотипами, а вместе с тем и осознание в полном объеме нового нашего состояния в освободившейся России и открывшихся новых возможностей.

Не просто качественная интенсификация разнообразных связей с зарубежной наукой (при самой решительной их деидеологизации), но работа по активному включению отечественной фольклористики во всемирный научный процесс и ускоренное овладение закрытым в недавнем прошлом для нас опытом современных (то есть начиная с 1920-х годов) школ и направлений, особенно западноевропейской и американской науки.

Обсуждение путей перехода нашей науки на принципиально новый профессиональный уровень и системы подготовки молодых ученых, соответствующей мировым стандартам.

На место прежних, в большинстве своем обесцененных форм научного общения, приспособленных к условиям тоталитарной системы, выработка и распространение форм новых, свободных от официальной опеки, ведомственной ограниченности, иерархичности, основанных на чисто научных интересах, взаимосвязях, культивирующих плурализм мнений и следование естественным моральным нормам отношений между учеными.

Если же говорить о конкретной научной проблематике, то считаю не терпящими отлагательства работы по фольклору России эпохи коммунистической диктатуры, работы, которые представляют нам на место сфальсифицированной нами же картины «устно-поэтического творчества советского народа» хотя бы фрагменты реальной

фольклорной культуры, запечатлевшей по-своему жизнь и судьбу народную.

2. Я вижу наш журнал ориентирующимся на высокий научный профессионализм в непременном единении с интересностью. Открытым для свободного обсуждения самого широкого круга проблем науки, культуры, жизни, так или иначе относящихся к сфере фольклористики (и поисков современных граней в этой самой сфере). Постоянно ищащим новые темы или новые аспекты тем старых, а заодно — и свежих авторов. Не упускающим разнообразной живой информации. Не замыкающимся в границах «русского» и поддерживающим накопленные российской наукой традиции «всемирности». Непримиримым к пережиткам ученых нравов недавнего прошлого, а равным образом — к научной халтуре, недобросовестности, полузнанию.

3. Одна из опасностей, которые можно предвидеть (хотя и не так просто предупредить), — это дефицит «своих» авторов. Нет, не числа их: желающих печататься в журнале наверняка найдется много, но вот что касается профильного соответствия...

К сожалению, большинство фольклористов до сих пор было мало озабочено проблемами «формы» (грубо говоря, мы чаще думали о том, чтобы было все «правильно», чем интересно). Побороть инерцию «академизма», сухости, научной казенности будет несложно, но поддаться ей — значит, погубить журнал. Нам всем предстоит большая и трудная работа: речь должна идти не просто о новой стилистике, о поисках свежих приемов подачи научного содержания, о создании фольклористической «сюжетики» (хотя это совершенно необходимо), но о психологической перестройке, избавлении от привычных стереотипов научного мышления и подачи его, об освоении принципов свободного творчества. Хочется верить в наш конечный успех!

Б.Н. ПУТИЛОВ Фольклор шаманских камланий

Среди работ Б.Н. Путилова, оставшихся неопубликованными, есть статья «Фольклор шаманских камланий», посвященная месту, роли и формам словесных текстов в обрядах сибирских шаманов. Хотя шаманизм как таковой не входил в круг центральных для научного творчества Бориса Николаевича тем, его интерес к этому пласту народной культуры вполне закономерен по крайней мере по двум причинам. Во-первых, тема обряда и обрядового фольклора постоянно находилась в фокусе его внимания (помимо собственных исследований в этой области напомню о его многолетней и чрезвычайно плодотворной деятельности по изданию серии «Фольклор и этнография», позволившей создать неформальное содружество отечественных фольклористов и этнографов, объединившихся для изучения этой проблемы). Во-вторых, фигуры эпического певца-сказителя и шамана в ряде сибирских традиций достаточно близки, а порой почти сливаются. Публикуемые ниже фрагменты статьи показывают, что Б.Н. Путилов для объяснения этого сходства не ограничивался просто указанием на их типологическую близость, а стремился выявить ее глубинные причины, исходя из специфики верbalного поведения шамана во время его сеансов.

Статья публикуется в журнальном варианте. Сокращения в тексте специально не оговариваются. Полностью статью предполагается опубликовать в сборнике памяти Б.Н. Путилова.

Вербальный фольклор в его различных формах составляет неотъемлемую и важнейшую часть камланий. Вербальный текст может непосредственно сопровождать моменты обряда, предусмотренные его программой, либо предшествовать опять-таки запрограммированным его шагам, подготавливая их, либо «вдогонку» их объяснять и подытоживать. Но нередко он выступает как вполне самостоятельное действие, когда все остальные компоненты обряда либо «приостанавливаются», либо остаются сопровождающими. Во всех случаях — в большей или мень-

шей степени — вербальный текст сосредоточивает в себе пучок значений, с которыми связаны шаги ритуала, и выполняет принципиальную функцию, соотнося их с конкретным и, одновременно, с широким (мифологическим) контекстом. В этом смысле вербальный фольклор шаманских камланий вполне укладывается в рамки обрядового фольклора вообще, заключая в себе его главные природные признаки. Есть одно существенное отличие, о котором не следует забывать: фольклор камланий строго специализирован и замкнут (за редкими исключениями) в пределы шаманских знаний и шаманской практики. Это придает ему, так сказать, элитарный характер. Он — для немногих, для посвященных: это касается не только исполнения, но и восприятия.

Специфичность языка и манера исполнения шаманского фольклора ставили серьезные преграды на пути освоения его собирателями и исследователями. Во время камлания песенный текст органически включался в целый комплекс движений и звучаний, нередко тонул в нем. Не всем исследователям удавалось вычленить из этого хаоса вербальный элемент и адекватно зафиксировать его, да, похоже, и не все к этому стремились. При всем том, мы располагаем теперь обширным фондом записей, относящихся к отдельным моментам камлания, хотя, к сожалению, фронтальных фиксаций полного камлания со всеми текстами совсем немного. Важно, конечно, что большинство текстов дается в привязке к шагам обряда: шаманский текст, как и любой обрядовый текст, может стать предметом фольклористического анализа, лишь если имеются данные о мини-контексте, в котором они функционируют.

Важным для фольклориста является вопрос о жанровом составе [фольклора камланий]. Далеко не все этнографы, описывавшие камлание, были внимательны к этой стороне текстов.

Достаточно сложным и мало проясненным остается и вопрос о том, как шаманы овладевали искусством пения и знаниями текстов как важнейшего слагаемого ритуала камлания. Он, конечно, связан с более широким вопросом: как вообще формируется шаман? Общепризнанной является концепция «избранничества». У некоторых этносов, по заключению исследователей, собственно обучения шаманы не проходили, и процесс их становления имел, так сказать, иррациональный характер. Молодому человеку являлись во сне духи и умершие родственники, помогали ему петь. В песнях молодого шамана соплеменники часто узнавали напевы его деда-шамана, хотя внук мог никогда не

слушать его камлания [1. С. 44].

В других этнических традициях исследователи с уверенностью фиксируют наличие «школы» как завершающего этапа становления шамана. Происходило это, как правило, при участии старшего шамана. Тот, кто воспринял «шаманский зов», на некоторое время поступает в ученики кому-нибудь из старых шаманов; он присутствует на его камланиях, запоминает священные призывания и славословия и т.д. Наряду с этим происходило и «самообучение». Ученик уходил в тайгу или в пустой чум и там «учился петь, учился сам ходить по шаманским дорогам, у него появлялись свои песни» [1. С. 48].

При всем том можно все же думать, что в овладении шаманом сложным комплексом знаний, представлений, технических приемов, погружением в специфическое состояние свою роль играл эмпирический опыт, который как бы незаметно, бессознательно приобретался с детских лет при многократном пассивном участии в шаманских обрядах и действиях. Вряд ли вне такого, по существу повседневного, приобщения к живой традиции «шаманский дар» мог бы воплотиться в реальное шаманское искусство. Слагаемым этого опыта был, конечно же, и шаманский фольклор. Собственно говоря, передача вербальных шаманских традиций происходила — при всем своем своеобразии — теми же путями, что и передача всякой традиционной, «устной» культуры. В частности, шаман-певец типологически близок к эпическому певцу.

В сфере вербального фольклора шаманов органично соединялись традиция и импровизация. Меньше всего, конечно, стоит говорить о сочинении новых текстов в процессе исполнения. Другое дело, что шаман, не заучивая раз навсегда тексты, не воспроизводил их слово в слово. Искусство его как певца (сказителя) заключалось в прочном знании всей совокупности вербальной традиции и в умении эти знания реализовать в ходе камлания. Некоторым исследователям посчастливилось быть свидетелями нескольких камланий одного и того же шамана, и они отмечали, что исполнитель варьировал свои тексты. В этом смысле, очевидно, к словесному творчеству шамана приложимы наблюдения М. Пэрри и А. Лорда относительно творчества эпических певцов [2]. К сожалению, с этой стороны камлание как культурный феномен, в сущности, не изучалось, и нам остается лишь пользоваться теми эпизодическими свидетельствами, которые оставили нам наблюдатели.

Вербальный фольклор не просто сопровождает все этапы камлания и служит выполнению соответствующих задач — он

в своем содержании заключает все существенные аспекты камлания и обеспечивает его связи со всей идеологической системой шаманизма. В фольклорных текстах получает выражение концепция трех миров, каждый из которых обладает своими особенностями и населен своими обитателями. В этих текстах мы находим — с соответствующими характеристиками — едва ли не весь известный в данной этнической традиции пантеон божеств и корпус многочисленных духов. Конечно, тексты отдельных камланий не могли дать полной и связной информации по шаманской мифологии. Но они выполняли иную задачу — мифология в них из свода знаний превращалась в активное средство воздействия, система находила конкретную реализацию, достигался ощущимый результат. В текстах осуществлялась генеральная цель камлания — установление связей шамана с божествами и духами, сам шаман в них перевоплощался в духа, тексты демонстрировали эффективное путешествие шамана в другие миры, успех его дела там и возвращение домой. Благодаря текстам достигалось расположение небожителей, от которых в конечном счете зависел благополучный результат, и активное содействие духов-помощников, духов-покровителей, а также нейтрализовались враждебные силы.

Сугубо практическая, сакральная направленность песнопений, их строгая включенность в обряд вовсе не противоречили их художественной природе, не ослабляли собственно эстетического воздействия и, следовательно, не снижали с шаманов обязанности поддерживать высокий уровень искусства исполнения. Шаманы уделяли особое внимание организации песенного исполнения, настрою, переменам в характере исполнения.

Естественно, что подбор текстов, их направленность, порядок их пропевания или проговаривания и выкрикивания определялись конкретными целями камланий: были ли их функцией лечение болезней, промысел диких оленей, обеспечение рыбной ловли, прилета множества птиц, укрощение пурги и другие аспекты жизни коллектива или отдельных лиц. Естественно также, что в каждой этнической культуре обряды камлания и включенный в них фольклор имели свои отличительные особенности, свою окраску. При всем том, можно, отвлекаясь от частностей, от разнообразия форм шаманизма, выделить общие, типологические качества фольклора камланий, проследить их выражение в различных текстах, относящихся к тем или иным формам обряда.

В первую очередь обратим внимание на тексты, в которых «объектом» описания и характеристики выступает сам ша-

ман вместе с атрибутами его профессии. Так, телеутский шаман в порядке самоутверждения напоминал одному из духов, что он — со своим искусством — наследник шамана: «Я последыш шамана, имеющего духов». В текстах он многократно именует себя «семенем родовитого шамана» [3. С. 175]. Образ семени ведет нас к устойчивому комплексу представлений не просто о преемственности поколений, но о смерти как возрождении, о плодородии, дающем жизнь, и тем самым обретает мифологическую значимость [4. С. 45].

Шаман становился шаманом после обряда посвящения, в ходе которого он обретал свои атрибуты, и в словесных текстах они получали сакральную ценность. Это особенно выразительно демонстрировалось в заклинаниях, обращениях к бубну, и в переносе разного рода изображений на бубне в мифологическую семантику камланий.

[Здесь] прослеживаются некоторые существенные свойства поэтики шаманского фольклора: вещь как определенная реальность начисто исчезает, трансформируясь в иной предмет; неодушевленное становится одушевленным, неподвижное — подвижным, возникают совершенно специфические функции, которые, с точки зрения профанной прагматики, не свойственны ни тому, ни другому предмету, но в шаманском контексте обретают свою актуальность. Бубен становится — в разных этнических традициях — то оленем, то маралом, конем, лодкой, луком и т.д.

Трансформация составляет часть обряда «оживления» или «приручения» бубна. Не вдаваясь здесь во все подробности ритуала, отметим его вербальные элементы. У шорцев шаман брызгал жертвенной брагой на обод бубна, тот «оживал» и устами шамана рассказывал, как он жил в лесу, будучи деревом, как страдал от мороза и т.д. В заключение обод давал обещание хорошо служить шаману. Затем та же операция с обрызгиванием совершалась над кожей, обтягивавшей бубен. При этом ожидал марал или олень (в зависимости от того, чьей шкурой был обтянут бубен) и опять-таки устами шамана рассказывал о себе: о своем рождении, родителях, о детских годах, зрелом возрасте, о том, как питался, по каким местам ходил; рассказ доводился до момента гибели от руки охотника и также заканчивался обещанием хорошо служить шаману [5. С. 163—164].

В текстах «оживлялась» и обеспечивалась смыслами символика многочисленных изображений на бубне. Так, солнце, луна, звезды, радуга с поверхности бубна переносились во Вселенную, где проходил путь духа шамана.

В камланиях важнейшее место занимали обращения, призывы к духам.

При всем том, что в разных этнических традициях представления о духах-помощниках варьировались, они сохраняли типологически общие черты. Чаще всего духи представлялись в виде зооморфных и антропоморфных существ и получали разнообразное предметное воплощение в виде фигурок из дерева или металла, масок, аппликаций из ткани, меха, подвесок, изображений на шаманской одежде, на бубне и колотушке. Все они считались вместилищами тех духов, которые по призыву шамана должны были «явиться». В каких образах духи выступали — это чаще всего становилось ясно из слов призыва. У нганасан каждый из духов-помощников имеет свою песню и свой ритм аккомпанемента бубна. Слушатели хорошо знают духов данного шамана и по мотивам и звуку бубна узнают о появлении очередного из них [6. С. 85].

О каждом из духов шаман рассказывал как о живом существе, о его пристрастиях, характере, привычках, каждого окруживал дымом багульника, пел каждому наиболее приятные ему песни [7. С. 89].

По ходу камлания происходил диалог: шаман пропевал свои призывы и вопросы, а ответы духов передавал речитативом, меняя свой естественный голос [1. С. 58].

Могущество духов подчеркивалось самоуничижением шамана: он признавался в полной своей беспомощности, видя в одних духах свою надежную опору: они поддержат его, если он упадет; они одарили его, заняли, языком, глухого — слухом; дали ему, кривому, глаза; наконец, его, не имевшего предков-шаманов, сделали шаманом [8. С. 181].

Самый возвышенный тон приобретают призывы, обращенные к духам-обитателям высших ярусов неба. В то же время эти духи обеспечивают, так сказать, всю жизнедеятельность шамана. Призывания полны гипербол, и они вносят в описания прямо-таки космическое начало: дух рисуется «с каймой из красной туши», «с по-водом из радуги», «с плетью из бледной молнии» [9. С. 13]. В том небесном пространстве, куда переносили призывания, все персонажи приобретали необычайные формы, размеры, способы.

Поразительно богатство фантазии, с какой шаман предлагает рассыпь своих характеристик, выявляет в своих помощниках-покровителях различные грани, красочные подробности, награждает их эпитетами, обнаруживающими их силу и возможности.

Источники всей этой богатой образности нужно искать частью в системе общих мифологических представлений, частью в изображениях на предметах шаман-

ского культа, но в какой-то своей части она является продуктом собственно шаманского творчества в сфере слова. Будем только помнить, что шаман всегда выступает не как вольный поэт, преобрашающий по собственной прихоти мир окружающих его реалий в мир образов-тропов, но именно как шаман, уверенный, что он обладает действительной способностью превращать одни предметы в другие, оживлять, возвращать предметам их якобы подлинную, до поры скрытую, заложенную в них природой сущность. На этой уверенности и зиждется, собственно, вся поэтика шаманских текстов.

Вербальный фольклор шаманских камланий призван творить специфический шаманский мир, мифический от начала до конца, со своим пространственным и временным измерениями, своими персонажами и набором предметов. Этот мир в полном своем виде (и в большинстве своих составляющих) с миром реальным соотносится лишь постольку, поскольку в сознании общества поддерживается вера в него, поскольку актуальным остается комплекс представлений и признаются действенными способы общения с ним, то есть сам шаманизм.

В этом смысле шаманский фольклор — уникальное явление культуры и заслуживает самого пристального внимания исследователей разных специальностей и интересов.

Литература

1. Прокофьева Е.Д. Материалы по шаманству селькупов // Проблемы общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX — начала XX в.) Л., 1961. С. 42—68.
2. Лорд А.Б. Сказитель. М., 1994.
3. Шорский фольклор. Записи, перевод, вступ. статья и примечания Н.П. Дыренковой. М.; Л., 1940.
4. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. Новосибирск, 1990.
5. Потапов Л.П. Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных племен Алтая // Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. М.; Л., 1947. Т. 1. С. 159—182.
6. Грачева Г.Н. Шаманы у нганасан // Проблемы общественного сознания аборигенов Сибири... С. 69—89.
7. Смоляк А.В. Шаман: Личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура). М., 1991.
8. Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов (Опыт ареального сравнительного исследования). Новосибирск, 1984.
9. Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю 1910—1912 гг. по поручению Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии // Сборник Музея антропологии и этнографии. Л., 1924. Т. IV. Вып. 2.
- Предисловие и подготовка текста Е.С. НОВИК (Москва)

Е.М. МЕЛЕТИНСКИЙ

СУДЬБА АРХАИЧЕСКИХ МОТИВОВ В БЫЛИНЕ

Русские былины — яркий образец классического геронческого эпоса. В своих работах¹ я описал схему формирования классического эпоса на основе архаического, восходящего к мифу и богатырской сказке. В архаической эпике сохраняются элементы мифов о культурных героях-родоначальниках (а в порядке исключения и об отрицательных вариантах культурного героя — мифологических озорниках-трикстерах); эпическое время представляется как мифическое время первотворения; главным сюжетом является борьба с демоническими богатырями-чудовищами; герои действуют магическими, квазишаманскими средствами и в некоторых случаях доходят до богочества. Их биографии формируются по мотивам богатырской сказки (чудесное происхождение, рождение и созревание, герическое сватовство к далекой, но «суженой» невесте по законам эзогамии, борьба с чудовищами, месть за отца и т.д.).

С появлением государственных образований формируется классический эпос. Архаический эпос постепенно переходит в классический, используя при этом в качестве одного из источников исторические предания. Мифологические реликты лучше сохраняются в образах «чужих», врагов, которые при этом постепенно превращаются в племенных, национальных, конфессиональных противников. Эпос может теперь воспроизводить исторические битвы народов, выражая при этом патриотизм или рассматривая враждующие стороны как представителей прошлого «геронческого века», достойного подражания. Эпическое историческое время, в каких-то отношениях идеальное, вытесняет характерное для архаики изображение времени первотворения. Герои классического эпоса — типичные богатыри, обычно не пользующиеся магией и волшебством, но действующие необычайной силой и отчаянной смелостью, обладающие сверхактивным, своеобразным, «неистовским» характером, порой даже преодолевающие свои силы. Богатырская неистовость или иные причины порой приводят к столкновению с высшей воинской или государственной властью (но не к богочеству, как в архаике), однако богатыри и правители сохраняют патриархальные отношения, и конфликты между ними разрешаются гармонически, в рамках общих патриотических интересов. Такая гармоничность является специфической чертой эпической эстетики. Биографические мотивы частично сходны с архаикой, но, как правило, не включают элементов волшебства. «Историзм», столь резко отличающий классику от архаики и противостоящий «мифологизму», большей частью имеет достаточно условный и обобщенный характер. Воспроизведение конкретных исторических событий появляется только на самом позднем этапе, порождая в конечном счете жанр исторической песни.

ЕЛЕАЗАР МОИСЕЕВИЧ МЕЛЕТИНСКИЙ, доктор филол. наук; Ин-т высших гуманитарных исследований РГГУ (Москва)

Переход от архаики к классике совершается либо за счет условной историзации героев и событий богатырской сказки, либо за счет введения сказочных мотивов в историческое предание.

В русском эпосе число мифологических мотивов невелико, но и отражение конкретных исторических событий трудно обнаружить. «Историзм» былии в общем фоне повествования и его пафосе. Эпическое время — Киевская Русь — предстает как геронческий «золотой век», ностальгией по которому проникнуты былины. Поэтому, надо думать, классические былины возникли позднее, в период раздробленности и татарского нашествия, когда Киевская Русь могла восприниматься в качестве идеального прошлого.

Большинство былинных героев не имеет прямых мифологических корней, но не имеет и реальных исторических прототипов. Они близки к героям богатырской сказки, со временем ассоциированным с некоторыми историческими персонажами, например Волх с Олегом Вещим (Вольгой) или Всеславом Полоцким, Добриня (возможно, от фольклорного «добрый молодец») с Добриней, дядей князя Владимира, участником Крещения Руси, и т.п. Враги, наоборот, представлены в виде чудовищ (Соловей разбойник, Идолице поганое, Тугарин Змеевич и т.д.), но наделены именами исторического происхождения (например, Тугарин от имени одного из половецких вождей Тугоркан); упоминаются также вполне исторические Батыга (Батый), Мамай. Все они трактуются как представители татар, с которыми слились другие исторические враги Руси — половцы, ливовцы, поляки. Образ коварной женщины-ведьмы, связанной со Змеем, получает имя Маринки, т.е., по-видимому, Марины Мнишек, ассоциировавшейся с Лжедмитрием и польским нашествием.

Архаика в русском геронческом эпосе ограничена весьма немногочисленными былинами о так называемых «старших богатырях» — Волхе и Святогоре (эпизоды чудесного происхождения, оборотничества и др.). При этих весьма архаических мотивах в русских былинах нет никаких следов образа «одинокого» родоначальника или культурного героя, как в карело-финском, древнескандинавском или тюрко-монгольском (особенно якутском) эпосах.

Победа Волха над индийским (турецким, золотоордынским) царем — фантастический подвиг колдовскими методами, в результате которого Волх сам становится индийским царем. На совсем позднем этапе Волх уже под именем Вольги, вероятно, как изживший себя тип старшего богатыря и, одновременно, как князь, собирающий дань, не может догнать пахаря Микулу и поднять с земли его сошку. Вполне возможно, что здесь имеется в виду также противопоставление охотнику Вольге земледельца Микулы, что неоднократно подчеркивали в своих работах И.Я. Фроянов и Ю.И. Юдин².

Любопытно, и это мне кажется не случайным, что в отношениях с Микулой Вольгу изредка заменяет Святогор; Микула предлагает ему поднять сумочку, которая оказывается тому не под силу. Богатырь Святогор («Святогорский») есть в сущности горный великан, обладающий непомерной силой, хвастающий этой силой и считающий, что он может перевернуть землю. Он почти не замечает нападающего на него Илью Муромца и кладет его в карман вместе с конем. Однако, найдя на дороге некую сумочку, Святогор не может поднять ее и, пытаясь это сделать, погружается в землю. В некоторых вариантах он таким образом умирает, хотя чаще он умирает, ложась в найденный на дороге гроб. Мне представляется, что именно эта сумочка — тяга земная — является предшественницей «сошки» Микулы Селянина-вича, как бы воплощающей крестьянский труд на земле. В сюжетном плане былины о Святогоре имеется известная эквивалентность сумочки и гроба, хотя подобный сюжет с гробом достаточно распространен в мировом фольклоре. Характерная деталь: по мере того как Илья Муромец по просьбе Святогора пытается снять крышку с гроба, последний обрастает железными скрепами (ср. эпизод с прикованным Амирани в грузинском фольклоре). Противопоставление Святогора и Ильи Муромца в данном сюжете скрывает смену поколений богатырей, замену старших младшими. В гораздо более поздней былине о Михаиле Даниловиче богатыря-отца, уходящего в монастырь, сменяет богатырь-сын. Только он может поднять Алатырь-камень, чего не могут сделать все более старые богатыри.

Отдаленную перекличку мотивов находим в более позднем «Камском побоище», где хвастование богатырей-Бродовичей («переверну Землю», «подниму на небо») влечет воскресение убитых врагов, а затем рассказывается, как окаменел Илья Муромец. Задокументирована перекличка былины о Святогоре с некоторыми южнославянскими сюжетами, в частности о встрече Марко Кралевича с великаном, который, как и Святогор в эпизоде с Ильей Муромцем, не чувствуя ударов Марко, также кладет его себе в карман. Правда, в конечном счете Марко расправляется с великаном. Имеется также эпизод с сумочкой, которую не может поднять Марко, теперь уже как старший богатырь.

Таким образом возникают определенные отношения: горный великан — великан, прикованный к горе; посох — сошка — гроб — посох — гора; попытка освободиться приводит к обратному результату; хвастование — богочество и т.п.

Мотивы, восходящие к богатырской сказке, играют очень большую роль в архаической эпике, но сохраняются и в классической. Яркий пример — сюжеты геронческого сватовства и похищения женщин (сестер, невест, жен) врагами.

В южнославянской эпике иногда изображаются поездки за невестой и увоз ее силой, ча-

сто с помощью дружины и дружки-«деверя» (реже фигурируют «трудные» свадебные задачи). Невесту добывают издалека, из «чужого» места (Турция, Египет, Венеция). Кроме того, иноземные враги похищают жен в отсутствие мужей, и героям приходится также за них бороться, причем в некоторых случаях жены сами проявляют неверность. В южнославянской эпике встречаются и женщины-богатырки, иногда становящиеся женами³.

В русских былинах жены также обычно относятся к чужому миру. Былинные герои редко едут искать невесту для себя, встреча с невестой часто имеет случайный характер. Ритуальные брачные испытания не характерны. Таким образом, нет речи о свадебном обычье, уважающем экзогамию и эндогамию, поэтому нет речи и о «суженой». На невесту часто распространяется демонизм чужой земли или чужого мира. Поэтому жены порой предпочитают героям их демонических соперников, изменяют мужьям-женщикам, часто предстают в виде оборотней, колдуний, русалок. Эта демонизация невесты, можно сказать, специфическая былинная черта.

Страно обратить внимание на то, что ритуальные брачные испытания потеряли смысла и фигурируют в совершенно иных ситуациях: жена Ставра в мужском наряде побеждает книжеских людей в состязаниях, чтобы освободить своего заточенного князем мужа. Мариника Кайдаловна задает загадки уже после того, как Добрый отказался на ней жениться. Соловей Будимирович строит терем перед сватовством, но никто этого не требует, и т.п. Состязание Дуная с женой происходит уже после женитьбы и кончается смертью жены.

Многие исследователи, больше других В.Я. Пропп, подчеркивают противостояние Ильи и других богатырей боярам, богатым купцам и т.п., самой княжеской власти и даже связанный с ней церкви, то есть видят в этом выражение классовой борьбы в феодальном обществе. «Голь-ка-баджак» трактуется как трудовой народ. Однако в действительности социальный конфликт здесь весьма второстепенен, возможно, что вообще его проявления характерны лишь для поздних вариантов. Указанная выше трактовка противоречит самой природе героического эпоса, его принципиальной гармоничности. В высшем смысле богатыри и эпический глава государства едины и объединены патриотизмом. Социальной базой здесь являются сохраняющиеся патриархальные отношения. Поэтому Илья, выпущенный из погребов, несмотря на все обиды и ссоры, готов сражаться против татар за Киев, за православную церковь, за князя, символизирующего при всех условиях единство русского государства.

В чем же истинная природа конфликта богатыря с властью, с родным городом, нарушения им всяческих границ и запретов? Дело в специфике героического характера, который в классической форме эпоса, в отличие от архаической, достиг подлинной зрелости, заменил шамансскую мудрость необычайной физической силой и смелостью, дерзостью и неистовостью, гордыней, перепенкой собственных сил. Разумеется, дерзость и смелость в отношении врагов в бою на первом плане, но вспомним «гнев Ахилла», «неистовое



Б.Н. Путилов и Е.М. Мелетинский. 1970-е годы

сердце Гильгамеша, отвергающего любовь богини, дерзкого Амирани, вступающего в соперничество с Христом, наряда Батрадза, воюющего с богами, «храброго» (в отличие от «разумного» Оливера) Роланда, отказывающегося трубить в рож, что погубило его отряд. Вспомним и Святого-гора, желающего пересвернуть землю, и богатырей из былины о Камском побоище.

Собственно богоборчество как таковое характерно для эпической архаики, а для классического эпоса характерны конфликты с властью. В отличие от сказки, где волшебные помощники и чудесные предметы часто фактически действуют за героя, в эпосе главным средством являются личная сила и храбрость героя. Сила богатыря — это, прежде всего, физическая сила, реализованная с необыкновенной смелостью и отвагой. Сила может увеличиваться и уменьшаться с помощью сакрального питья (в «Исцелении Ильи») или, частично, при обычном употреблении спиртных напитков, вселяющих бодрость или отупляющих. Богатырская сила ограничивается чувством меры. Не случайно юному Илье приходится ограничить сакральное питье, так как в какой-то момент в некоторых вариантах былин он уже начинает мечтать о том, что было бы кольцо — он повернул бы землю. Когда в «Камском побоище» дети боярские Лука и Матвей начинают мечтать о лестнице до неба, то убитые ими татары начинают оживать и двоиться, т.е. излишняя сила, и мечта о ней наказывается. Наиболее отчетливо это выражено в образе «старшего богатыря» Святого-горы.

Русские былины естественным образом не только существовали, но и взаимодействовали с народной сказкой. Однако в основном былины достаточно далеки от сказочной эстетики и, более того, часто ей противостоят.

В волшебных сказках важнейшую роль играют чудесные помощники, которые часто в решающий момент действуют как бы за героя. В сказке герой попадает под власть демонического

существа, и главный подвиг его заключается в спасении, которое сопровождается расправой над людоедом, драконом, Бабой-Ягой и т.п. Иногда во власть демонического существа попадает не сам герой, а его сестра или даревна, на которой он впоследствии женится (спасение геройни от чудовища, татар и т.д. имеет место и в былинах). В былинах редко герой попадает в руки врагов; большей частью враги, представляющие не просто чудовищ, а татар, угрожают захватить не героя, а весь Киев (плод историзации!), а герой, без поддержки какого-нибудь волшебного помощника, побивает чудовище или татарское войско.

Сватовство, женитьба в сказке имеют принципиальное значение, так как женитьба на царевне — обычный сказочный финал — служит повышению социального статуса героя. Чудесная «тотемная» жена героя иногда приносит ему явную пользу. В былинах нет никакой женитьбы на принцессе и никакой явной пользы от результатов сватовства. Невесты или жены в былинах даже проявляют коварство, изменяют герою, иногда переходят на сторону его соперников, пытаются извести героя. Подобные эпизоды часто кончаются убийством неверной невесты или жены. В «Садко» женитьба на морской деве имеет единственную цель — уйти из подводного царства и включает замену чудесной морской невесты на земную новгородскую жену.

Примечания

¹ См.: Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса. М., 1963; его же. Введение в историческую поэтику эпоса и романа. М., 1986; и др.

² См.: Фроянов И.Я., Юдин Ю.И. Былинная история. СПб., 1997.

³ Подробнее см.: Путилов Б.Н. Русский и южнославянский героический эпос. М., 1971.

С.Ю. НЕКЛЮДОВ

Проблема, вынесенная в заглавие монографии Б.Н. Путилова «Героический эпос и действительность» (Л., 1988), предстает в специфическом ракурсе, когда речь идет о типологически позднем, «историзованном» эпосе, удерживающем в своем составе воспоминания о лицах и событиях, достоверность которых можно считать установленной. Одним из ярких примеров такого рода является книжно-эпическая «Песнь о Роланде».

Литературным и историческим причинам ее сложения посвящена книга Б.И. Ярхо «Юный Роланд» (Л., 1926). В ней, насколько это позволяют источники XII—XV вв., рассматривается реальный прототип главного героя произведения — префект Бретонской марки Хрудланд, погибший (едва ли не в детском возрасте) во время одного из испанских походов Карла Великого. Таким образом, в работе обсуждается хорошо известный (но не имеющий единобразного объяснения) процесс формирования эпоса вокруг событий и фигур, в политическом отношении малозначительных¹. Логические и хронологические расчеты приводят автора к следующей цепи доказательств: если Роланд был племянником Карла, то он мог быть только сыном его сестры Гислы; следовательно, в год смерти ему было не более двенадцати лет; следовательно, он мог стать префектом Бретонской марки лишь будучи сыном самого Карла. Б.И. Ярхо считает, что не сражение в Ронсевальском ущелье возвеличило героя, а, напротив, специфические обстоятельства происхождения и гибели Роланда послужили импульсом для сложения эпической песни.

Чтобы обнаружить реальный прототип своего героя, Б.И. Ярхо выявляет в разных исторических и литературных памятниках все сообщения, относящиеся к Роланду. Они частично дополняют друг друга, частично совпадают, а частично расходятся, причем порядок их следования в текстах (по существу — биографический) относительно неизменен. Затем полученные фрагменты соединяются таким образом, что лакуны одних источников заполняются данными из других текстов. Конечно, остается множество пробелов, наличие которых ощущается в той степени, в какой они могут иметь объяснительное значение — логическое и временное — для всей реконструкции в целом.

Мотивы «детства Роланда» исследователь делит на две группы. Первая — «индивидуальное ядро» сказания, содержание которого обладает наибольшим историческим правдоподобием. Вторую составляют литературные «аксессуары», вместе или порознь встречающиеся также и в других эпических циклах; «возможная древность этих мотивов зависит только от древности быта, который они отражают»². Представляется, однако, что автор недооценивает эпический характер мотивов «индивидуального ядра сказ-

ГЕРОИЧЕСКИЙ ЭПОС И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ

зания» (инцестуальное происхождение героя; наделение его феодальным владением и назначение правителем области). Что же касается всей событийной канвы «исконочного субстрата» предания в целом, восстановленной по разным источникам (и, как предполагается, более всего отражающей скрытую от нас историческую действительность), то она скорее имеет вид литературно-фольклорного продукта, а именно описания «героического детства», хорошо известного эпосу разных народов мира³.

К тому же надо учесть, что источники сведений о «детстве Роланда» отражают не саму действительность, а «молву» о ней (т.е. своего рода устную традицию) и, соответственно, включают, как минимум, двойную интерпретацию «исходной» информации («молвы» и «источника»). Вызывает, наконец, сомнение и само противопоставление «правдоподобных» мотивов и литературных «аксессуаров». Трафаретные в содержательном и стилистическом отношении «общие места» соответствуют столь же трафаретным жизненным состояниям, ситуациям, действиям, — особенно в условиях традиционистской действительности и ее ритуализованных проявлений⁴.

«Источники» Б.И. Ярхо содержат фрагменты реконструируемой легенды, существование которой в прошлом может предполагаться исходя из относительно устойчивого состава мотивов в этих источниках и их одинаковой последовательности. Однако гораздо вероятнее, что подобная гипотетическая легенда (т.е. сюжет, смонтированный исследователем путем сопоставления разных текстовых вариантов) отражает лишь общую сумму знаний традиции, никогда не выражавшуюся в одном тексте; она ближе к инварианту, чем к прототексту, историческая реальность которого в данном случае (как и во многих ему подобных) проблематична.

Что же касается той жизненной реальности, которая стоит за текстами источников, то она остается трудно уловимой. Невозможно доказать, что в действительности дело обстояло именно так, как это изложено в реконструированной Б.И. Ярхо гипотетической легенде. Автор и сам признает, что достаточно надежным среди сообщений традиции является лишь следующее: Роланд был сыном сестры Карла, т.е. его племянником; он погиб в Ронсевальском ущелье. Тем не менее можно утверждать — и это, в сущности, следует из рассматриваемой работы, — что практически все эпизоды легенды (от инцестуальной связи Карла с сестрой до таких «аксессуаров» повествовательной традиции, как многолетнее пребывание юного Роланда вдали от короля, его приезд ко двору, его внешний облик, «потешная» свита,

попутные приключения и пр.) представляются вполне вероятными. Таким образом, реконструкция скрытой от нас исторической действительности оказывается своего рода «виртуальным пространством», внутри которого предполагается наличие некоторых относительно адекватных отражений реальных событий.

Однако, помимо гипотетической легенды, в знание традиции входят устойчивые темы (за которыми стоят фольклорно-мифологические универсалии) со своей семантикой — актуальной, потенциальной или рудиментарной. Эти темы являются средством выражения специально не эксплицируемых значений (в том числе мифологических). Таков мотив инцестуального происхождения героя, исключительность личности которого бывает прямо связана с экстраординарными обстоятельствами рождения; вспомним французский роман «Жизнь папы Григория Великого» (по сюжету известной средневековой легенды), который датируется XI—XII вв., т.е. тем же временем, когда активно бытуют и предания о детстве Роланда.

Это относится и к остальным мотивам «гипотетической легенды»: безмужность и монашество матери героя; его воспитание вне дома, в удаленном или погорелом месте; его болезненность, физическая слабость, скверное сложение и дурная одежда или, наоборот, его парядность и поражающая всех красота, когда он, неузнанный, в сопровождении спутни смертников прибывает к королевскому двору; его проступки по дороге к Карлу (нарушение запрета вступать в бой без особого призыва, избиение королевских охотников и слуг и т.п.). Все эти мотивы, входящие в структуру «героического детства», так или иначе связаны с глубинной мифологической семантикой, позволяющей формулировать соответствующие эпические темы.

Примечания

¹ Михайлов А.Д. Французский героический эпос. Вопросы поэтики и стилистики. М., 1995. С. 136.

² Ярхо Б.И. Юный Роланд. Л., 1926. С. 59—60.

³ Неклюдов С.Ю. «Героическое детство» в эпосах Востока и Запада // Историко-филологические исследования. Сборник статей памяти акад. Н.И. Конрада. М., 1974. С. 129—140.

⁴ Неклюдов С.Ю. Исторический нарратив: между «реальной действительностью» и фольклорно-мифологической схемой // Мифология и повседневность. Материалы научной конференции, 18—20 февраля 1998. СПб., 1998. С. 288—292.

А.Л. ТОПОРКОВ

В былине о Добрыне и Маринке из сборника Кирши Данилова имеется красочное описание того, как Маринка привораживает к себе богатыря:

И втепоры Марине за беду стало,
Брала она следы горячих молодецкия.
Набирала Марина беремя дров,
А беремя дров белодубовых,
Клала дровца в печку муравленцу
Со темя следы горячими,
Разжигает дрова полящетым огнем
И сама она дровам приговаривает:
«Сколь жарко дрова разгораются
Со темя следы молодецкими,
Разгоралось бы сердце молодецкое
Как у модала Добрыношки Никитьевича!»¹

Как справедливо отметил Б.Н. Путилов в комментариях к сборнику Кирши Данилова, «здесь былина передает типичный любовный заговор — присуху; заговор наговаривается на след Добрыни... Дальнейшее поведение Добрыни показывает, что он поддался действию заговора»².

Данный эпизод былины представляет особый интерес в двух отношениях. Во-первых, необычно уже то, что заговор включен в былицу; такие межжанровые взаимодействия всегда любопытны. Во-вторых, эту былицу можно использовать как своеобразный этнографический источник. Мы как бы видим колдуною, которая совершает магический ритуал и произносит заговорную формулу. Можно сомневаться в том, что именно благодаря этому ритуалу Добрыня почувствовал влечение к Маринке, однако в самом описании ее действий нет ничего сверхъестественного или фантастического. Это своеобразная зарисовка с натуры. Она имеет даже определенные преимущества по сравнению с теми описаниями, с которыми обычно имеют дело этнографы и фольклористы. В былице не только приводится заговорная формула и описываются ритуальные действия, ее сопровождающие, но и воссоздается целостная ситуация, составной частью которой является заговорно-магический акт. Хотя эта ситуация представляет собой эпизод вымыщенного сюжета, она имеет в целом вполне реалистический характер.

Сходство между былицой и заговорами простирается и дальше. Дело в том, что и в заговорах описывается иногда ритуал «огненного» привороживания: «Еще есть в чи-

ЛЮБОВНЫЙ ЗАГОВОР В БЫЛИНЕ

стом поле печь медная, накладена дров дубовых, как от тех дров дубовых сколь жарко разгоряится, и так бы разгорялась раба божия Н. по мне рабу б. Н....»³; «...Из-под того дуба еорочинского выходит Яга баба и пожигает тридевять сажен дубовых дров. И коль жарко и коль ярко разгоралось тридевять сажен дубовых дров и столь жарко... разгоралась отроквица р. б. (имярек)...»⁴. Отметим, что в заговорах сцена приобретает фантастический колорит: печь стоит в чистом поле, пламя ее может достигать неба, огонь разжигает Баба-Яга, речь идет иногда не об одной печи, а о трех или даже 77 и т.д. В былице же изображена вполне реальная сцена в бытовой обстановке.

Сборник Кирши Данилова сложился между 40-ми и 60-ми годами XVIII в.; былина же о Добрыне и Маринке сформировалась, по мнению исследователей, в XVII в. Таким образом, мы вправе предполагать, что интересующий нас эпизод отражает реальную заговорно-магическую практику XVII—XVIII вв. Близкую аналогию находим в «блудном заговоре» из тетради попа Макария Иванова (из следственного дела 1753—1756 гг.): «Как след горит, тако бе горела девица и тело, и серце, и кровь, и печань у той рабе Божии Н... и како огнь в пещи горит и пылит... тако бе та раба Н без меня раба Божия Н тосковала...»⁵. Вообще речь идет об одной из самых распространенных словесных формул, которая десятки раз фиксировалась в любовных заговорах начиная с XVII в. и вплоть до наших дней. Впрочем, в подобных заговорах говорится обычно об огне, горящих дровах, щепке и т.п., и очень редко упоминается след человека. По-видимому, действия со следами более устойчиво ассоциировались с порчей, чем с привораживанием и насыщением любовной страсти.

Формула, приведенная в былице, довольно точно соответствует заговору по своей структуре. Это двучленная формула, в которой сравнение огня с любовной страстью сочетается с пожеланием насладить эту страсть на человека. В первой части формулы описывается реальное действие, а во второй высказывается пожелание, чтобы это действие инициировало любовное чувство Добрыни. Соответственно в первой части используется глагол в настоящем времени, а во второй — глагол в условном наклонении (ср., например, в заговоре из сборника 2-й четверти XVII в.: «Как горит щепка в огне, так бы горело сердце (имярек) по мне (имярек)»⁶).

Заговор использует общезвестную языковую метафору: у человека XVII в., как и у нашего современника, сердце «разгоралось» от любви, гнева или другого сильного чувства. Поэтому внутренняя образность текста понятна даже тому, кто незнаком с фольклорной традицией и не знает, что Маринка не сама придумала, как ей приворожить Добрыню, а просто воспользовалась способом, к которому прибегали многие женщины и до, и после нее. Она не стала обращаться за помощью ни к бесам, ни к дьяволу, как это делали обычно чернокнижники XVII—XVIII вв., но сама вырезала из земли Добрынины следы, собрала охапку дров, разожгла печь, положила в нее эти следы и, глядя в огонь, произнесла заговорные слова.

Из продолжения былицы мы узнаем, что заговор подействовал на Добрыню:

Взяла Добрыню пуще вострого ножа
По ево по сердцу богатырскому:
Он с вечера, Добрыня, хлеба не ест,
Со полуночи Никитичу не успеется,
Он белова свету дажидается.
По ево-та щаски великия
Рано зазвонили ко заутреням.
Встает Добрыня ранешонько,
Подпоясал себе сабельку вострою,
Поншел Добрыня к заутрени,
Прошел он церкву соборную,
Зайдет ко Марине на широкой двор,
У высокова терема послушает⁷.

Добрыня не ест, не спит, с трудом дожидается рассвета. Все это те самые «симптомы» любви, которые изображаются и в любовных заговорах (ср. обычные пожелания в присухах: «Спать бы ей — не заспать бы ей меня; есть бы ей — не заесть бы ей меня...»⁸). Стереотипные формулы любовного заговора в данном случае используются не по назначению: если в заговоре они призваны плавлечь на человека страсть, то в былице описывают уже возникшее чувство. И хотя мы знаем, что чувство это — наслаждение, оно оставалось бы таким же и в том случае, если бы возникло вполне самостоятельно, а не в результате враждебных действий Маринки. В XVII в. лексика любовной порчи стала использоваться для описания страсти, не связанный с колдовством, но столь же сложной, противоречивой и непредсказуемой.

В некоторых вариантах былица о Доб-

АНДРЕЙ ЛЬВОВИЧ ТОПОРКОВ, доктор филол. наук; Ин-т мировой литературы РАН (Москва)

рыне и Маринке включает не одну, а целые две заговорные формулы:

...А берет-то ли Маринка булатний нож,
Она резала следочки Добрынишкины,
Сама крепкой приговор да приговаривала:
— Как я режу эти следики

Добрынишкины,
Так бы резало Добрыни ретиво сердце
По мне ли по Маринке по Игнатьевной.
Она скоро затопляла печь кирпичную,
Как метала эти следики Добрынишкины,
Сама крепкой приговор да приговаривала:
— Как горят-то эти следики

Добрынишкины,
Так горело бы Добрыни ретиво сердце
По мне ли по Маринке по Игнатьевны.
Не мог-то бы Добрынишка ни жить, ни быть,
Ни дни бы не дневать, ни часу бы часоватъ⁹.

Маринка и в этом случае использует слова «присухи»: «...И не могла бы без меня, раба Божия Н., ни жить, ни быть, ни дия дневать, ни часа часоватъ...»¹⁰.

В отдельных текстах эпизода привораживания нет вообще; Маринка сразу обличивает Добрыню оленем и при этом совершает магические действия с его следами, подобные тем, которые в других вариантах былины она совершает с целью приворожить к себе богатыря.

А эта злодейка Маринка ненавистница
Брала свой нож булатный,
И куда ступал Добрынишка Никитинич,
Звать-то гвоздики шеломчатые,
И подскоблила следы Добрынишкины,
И спустила Добрынишку оленем рыскучим
в чисто поле¹¹.

Впрочем, и действия здесь Маринка совершила несколько иные: не вырезала следы из земли, а только «подскоблила» их.

В одной из печорских былин Маринка перечеркивает ножом Добрынины следы:

Кабы эта ионь Маринка была волшебница,
А брала она с собой книгу волшебную,
А брала она с собой да складной ножичек,
А спускалась она скоро да с крута
крыльца,

У Добрыни читала девети следов
И как 'сякой след ножом она перечертила,
Обернула она Добрыню туром поганым¹².

Исполнители былины опознавали слова Маринки именно как формулу заговора. Это видно по вариантным заменам — формулу горсния замещали иногда другой формулой, основанной на той же модели:

И тая Маринка, курва-стравница,
Нашептала на листочки лазуревы
И бросала на Добрыню Никитича:

«Как сохнут листочки лазуревы,
Так сохни по Маришке Добрынушка,
По мне, по Маришке,
курве-стравнице»¹³.

В одном из вариантов былина включает обширный текст любовного заговора:

...А она брала ли ножичёк она булатнёё,
А ведь и резала ёна следоцьки Добрынины,
А ведь и резала следоцьки приговаривала:
— А ведь и режу я следоцьки Добрынины,
А так бы резало сердецко Добрынино,
А по мне, Маринке догадливой.

А ведь и день идет до венера,
А ведь на круг бы с утра целыи сutoцьки,
А как не мог бы да Добрынишка,
А без меня ... Маринки догадливой,
А ён ни есть, ни пить, ни жить, ни быть,
А он гульбой Добрыня пагулятисе,
А ведь ни сном Добрыня засыпatisе,
А ведь тоснул бы Добрынюка, гинул бы
А ведь на круг с утра целыи сutoцьки!¹⁴

Впрочем, во всех вариантах былины, в которых описано привораживание Добрыни, есть нечто общее. Маринка делает это не для того, чтобы выйти замуж за Добрыню, но в состоянии досады, из желания отомстить за убитого «милого друга» или за понесенный материальный ущерб. Она не собирается воспользоваться плодами своей ворожбы и сразу вслед за тем превращает Добрыню в тура или оленя.

Примечания

¹ Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М., 1977. С. 43.

² Там же. С. 434.

³ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. 2. Народная словесность. М., 1878. С. 140. № 3.

⁴ Там же. С. 143. № 15.

⁵ Русский эротический фольклор. М., 1995. С. 365.

⁶ Срезневский В.И. Описание рукописей и книг, собранных для имп. Академии наук в Олонецком крае. СПб., 1913. С. 489.

⁷ Древние российские стихотворения... С. 43—44.

⁸ Великорусские заклинания: Сборник Л.Н. Майкова. СПб.; Париж, 1992. С. 17. № 20.

⁹ Добрыня Никитич и Алеша Попович. М., 1974. С. 156.

¹⁰ Ефименко П.С. Материалы... С. 139. № 2.

¹¹ Добрыня Никитич и Алеша Попович. С. 158.

¹² Ощуков Н.Е. Печорские былины. СПб., 1904. С. 100.

¹³ Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. Петрозаводск, 1990. Т. 2. С. 456.

¹⁴ Онежские былины / Подбор былин и ред. текстов Ю.М. Соколова. Подгот. текстов к печати, примеч. и словарь В. Чичерова. М., 1948. С. 373.

Т.Г. ИВАНОВА

К истории рукописи Сборника Кирши Данилова

В самом начале XIX в. культурная Россия обрела два памятника русской словесности, во многом ставшие определяющими в нашем национальном самосознании, — «Слово о полку Игореве» (1800) и «Древние русские стихотворения», известные впоследствии как Сборник Кирши Данилова (1804). Список «Слова» погиб в московском пожаре 1812 г. Рукопись же Кирши Данилова после второго издания (1818), выполненного К.Ф. Калайдовичем при непосредственной помощи известного археографа А.Ф. Малиновского и горячей заинтересованности Н.П. Румянцева, исчезла из поля зрения ученых и долгое время считалась утерянной. Однако в самом конце прошлого столетия она неожиданно нашлась. История ее вторичного открытия в общих чертах хорошо известна. В 1893 г. земский деятель Н.В. Чехов обнаружил рукопись в Богородицком уезде Тульской губ. в библиотеке имения князя М.Р. Долgorукова, мать которого была урожденной Малиновской. По-видимому, после издания 1818 г. рукопись хранилась в личной библиотеке А.Ф. Малиновского и была унаследована его дочерью. О находке Н.В. Чехов сообщил своему университетскому учителю В.И. Ламанскому, а тот письмо ученика опубликовал в журнале «Живая старина» за 1894 г.¹ Затем с рукописью ознакомился П.Н. Шеффер, подтвердил ее подлинность и опубликовал статью с подробной характеристикой памятника²; он же содействовал передаче рукописи в Публичную библиотеку (Санкт-Петербург).

ТАТЬЯНА ГРИГОРЬЕВНА ИВАНОВА, доктор филол. наук; Ин-т русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (Санкт-Петербург)



Н.В. Чехов. 1900 г. Фотография из собрания музея Института русской литературы (Пушкинский Дом). Санкт-Петербург

Увенчалась вся эта история новым, полным, изданием Сборника Кирши Данилова³.

Работа П.Н. Шеффера, тогда еще начинающего ученого, по изданию Сборника Кирши Данилова практически всеми рецензентами была оценена очень высоко. Ю. Яворский писал: «...Многострадальный Сборник Кирши Данилова попал наконец на свою полочку, дождался наконец достойного и умелого критического издания, которое не только окончательно вводит его в круг самых широких и разносторонних изучений, но также обеспечивает ему его литературную долговечность»⁴. На опыт П.Н. Шеффера так или иначе опираются все последующие издания: С.К. Шамбинаго (1938), А.П. Евгеньевой—Б.Н. Путилова (1958 и 1977).

Недавно в Рукописном отделе Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, разбирая архив известного пермского фольклориста П.С. Богословского (ф. 690), я обнаружила письмо Н.В. Чехова (1945 г.), в котором он рассказывает о своем открытии в библиотеке с. Огаревка. П.С. Богословский в 1920-е—1940-е гг. занимался изучением Сборника Кирши Данилова (в его архиве сохранилась диссертация на эту тему). По-видимому, в середине 40-х годов П.С. Богословскому удалось связаться с Н.В. Чеховым, и тот прислал ему обстоятельное письмо, рассказывающее о находке 1893 г. Публикуем этот документ полностью.

22 марта 1945 г.
Москва-2

Бол^{ьшой} Девятинский пер.
д. 16/2, кв. б.
Н.В. Чехов

Многоуважаемый Павел Степанович,
охотно готов поделиться с Вами некоторыми подробностями
о том, как и в какой обстановке совершенно случайно нашел я
рукопись «Сборник Кирши Данилова».

Несколько слов о себе и о том, почему я сразу понял, какая
рукопись передо мной. Я окончил историко-филологический
факультет Петербургского университета в 1888 г. Слушал
Ягича⁵, Ламанского⁶, Ореста Миллера⁷, А.Н. Веселовского⁸
и интересовался народной поэзией. Приобрел я тогда и книгу
«Древние российские стихотворения К^{ирши} Д<sup>анилова»⁹ 1878 г. После окончания университета я 1 1/2 года состоял
слушателем Археологического института и упражнялся в
чтении старинных рукописей.</sup>

В январе 1890 г. я взял место заведующего земскими учил-
щами Богородицкого уезда (Тульской губ.). Служба была
земская, и я был подчинен двум членам от земства в учил-
щном совете. Одним из этих двух был князь Михаил Ростисла-
вич Долгоруков. Я работал в уезде 7 1/2 лет и за это время
близко познакомился с М.Р. Долгоруковым.

Он родился в начале 40-х годов. Отец его умер, когда он
был еще ребенком. Воспитала его мать, дочь А.Ф. Малиновс-
кого. С нею он жил в Огаревке Богородицкого уезда, там
она умерла и была похоронена в саду усадьбы. М.Р. всегда
вспоминал о ней с большим уважением. Сам он окончил в
конце 50-х годов Московский университет по физико-математическому факультету (естественно-историческому от-
делению). В 1861 г. он взял место мирового посредника по
Богородицкому уезду. Когда в 1866 г. были открыты земские
учреждения, он не мог быть выбран в гласные, так как не
имел 25 лет. Но через три года при новых выборах он прошел
в гласные и с тех пор состоял гласным уездного и Тульского
губернского земства до самой смерти. В войну 1877—1878
гг. он состоял уполномоченным Красного Креста и заведовал
госпиталями в Бухаресте. В Богородицком уезде у него было
два имения и еще лесное имение в Московской губ. в Дмитров-
ском уезде. Некоторое время он состоял гласным и в Дмит-
ровском уезде. Больше нигде и никогда он не служил. До нача-
ла земской службы он был за границей и занимался в Женев-
ском университете преимущественно по химии. По французским
руководствам он в свое время занимался химическими опы-
тами у себя в Огаревке. В уезде у него было около 1000 деся-
тин земли, на которых он вел свое хозяйство. В Бухаресте он
женился на Л.А. Писаревой и жил с нею вдвоем. Детей у них
не было. Лет шесть был уездным предводителем и тогда по
его инициативе возникли и первые земские школы в уезде. До
того земство только оказывало помощь крестьянским шко-
лам. У себя в Огаревке он на свой счет устроил школу для
детей из окрестных деревень, содержал ее на свой счет, вы-
бирал для нее учительниц и принимал большое участие в их
работе. В Огаревке же он на свой счет построил больницу,
помещение для врача, других служащих и амбулаторного при-
ема больных и передал все это земству. Земству же он пере-
дал и капитал (около 3000 р.) для выдачи ссуд крестьянским
обществам на постройку школьных зданий. В уездном и
губернском земствах он был очень влиятельным гласным и
принимал самое деятельное и полезное участие во всех делах,
особенно в школьном и медицинском. В свое время (с 1890—

1897 гг.) он жил в имении с ранней весны до поздней осени, а на зиму уезжал в Ялту, где у него была своя дача. Зимою он приезжал на месяц для участия в губернском земском собрании (в декабре), заезжал тогда в имение Огаревку.

Я много раз бывал у него в Огаревке и близко с ним познакомился. Считаю его своим учителем в общественной работе, во многом и в организации школьного дела. После оставления мои службы в Богородицком уезде я сохранил с М.Р. Долгоруковым связь, бывал у него в Ялте (остыл) и потом в Москве, куда он переехал на зиму после 1907 г.

Я сохранил о нем добрую память, а когда он умер (кажется, в 1911 или 1912 г.), я напечатал в «Русских ведомостях» небольшой некролог (не помню, в каком номере).

В Огаревке была довольно большая библиотека. Находилась она в нескольких шкафах, но каталога не имела и особого порядка в ней не было. Кроме книг по разным вопросам были и рукописи. Ночуя несколько раз в Огаревке, я с позволения хозяина рылся в ней и брал некоторые книги для чтения с собою на дом (жил я в г. Богородицке). Помню, брал я сочинения Лассала. Встречал рукописные и печатные прокламации, ходившие в Московском университете в конце 50-х годов. Роясь в этой библиотеке, я и наткнулся на переплетенную рукопись (так! — Т.И.) Кирши Данилова. Я сразу понял, что это за рукопись. В следующий раз я нарочно привез с собою издание этих «Песен» 1878 г. из своей библиотеки и сравнил с рукописью. Я обратил внимание на то, что в предисловии Калайдовича (по изданию 1878 г.) перечислены семь песен, которые он не включил в свое издание (1818 г.), как неприличные (неблагопристойные). В рукописи на всех этих песнях было помечено карандашом «не надо»; на полное тожество рукописной редакции текстов с изданием Калайдовича (в перепечатке 1878 г.); и что рукопись оканчивалась на обороте последнего листа началом песни о Стеньке Разине. На рукописи были заметки Калайдовича и его подпись под ними.

Я обратил внимание М.Р. Долгорукова на эту рукопись и сказал ему свое мнение о том, что эта рукопись считалась потерянной. Оказалось, что он никогда ее не читал и не обращал на нее внимание. В библиотеке были и другие старинные рукописи, перешедшие в нее от А.Ф. Малиновского. Помню «Повесть о Савве Грудыне», помню еще копию в красках с изображением княжеской семьи из сборника Святослава. Все эти рукописи позже пересмотрел П.Н. Шеффер и нашел, что некоторые уже напечатаны по другим оригиналам в разное время и разных местах. По его мнению, интерес представляли только рисунки в красках и «Повесть о Савве Грудыне».

Рукопись эту я нашел осенью 1893 г. и в конце этого года написал об этом В.И. Ламанскому, с которым был лично знаком в университетское время: по его предложению я в январе 1890 г. делал доклад в Этнографическом отделении Географического общества о своей кандидатской диссертации (о книге Гр. Новицкого о народе остяцком). Ламанский был председателем этого отдела Географического общества. Знал я и его журнал «Живая старина». Письмо мое было доложено в заседании общества и напечатано в 2 кн. журнала «Живая старина» 1894 г. (стр. 299—300). Письмо свое я писал дома и в это время рукопись перед собою не имел.

В 1895 г. ко мне приехал в Богородицк П.Н. Шеффер, которого я не знал раньше, и просил меня познакомить его с Долгоруковым. Я проехал с ним в Огаревку, где он был принят очень любезно и при мне начал знакомиться с рукописью. Он остался в Огаревке на несколько дней и на основании этого первого знакомства с рукописью сделал затем доклад в От-

делении языка и литературы в Академии Наук. Это сообщение было напечатано в изданиях этого отделения (1896 г.). П.Н. Шеффер тогда же прислал оттиск этого доклада и мне и Долгорукову. Рукопись затем была подарена Долгоруковым Публичной библиотеке в Петербурге и издана этим учреждением в 1901 г. под редакцией П.Н. Шеффера, от которого я и получил экземпляр этого издания, полный номерованный (№ 85)¹⁰. Этот экземпляр сейчас, когда я пишу это письмо, лежит передо мной. С П.Н. Шеффером я сохранил знакомство, встречался с ним несколько раз и впоследствии получил от него в подарок и другое его издание (издано под его редакцией) — «Великорусские песни», сборник, составленный Соболевским (7 т.)¹¹. Давно о нем ничего не слыхал. Вы пишете: «О моей работе знал еще П.Н. Шеффер». Значит, его уже нет в живых. Вот и все, что я мог сообщить Вам. Можете взять из этого письма все, что вы найдете нужным.

Готовый к услугам.

Н. Чехов

В истории вторичного открытия рукописи Сборника Кирши Данилова, как видим, главную роль сыграли Н.В. Чехов, М.Р. Долгоруков и П.Н. Шеффер. Для фольклористики любые сведения об этих людях, причастных к выдающемуся памятнику русского фольклора, представляются небезынтересными.

Николай Владимирович Чехов остается для фольклористики лишь автором письма о находке в с. Огаревка. Однако без Н.В. Чехова знакомство ученых с полным составом Сборника Кирши Данилова было бы невозможно еще долгие годы. Именно он при первом же ознакомлении с рукописью смог ее идентифицировать и оценить важность своей находки.

Н.В. Чехов оставил заметный след в истории народного образования в России. Он родился в 1865 г. в петербургской семье врача-психиатра. В 1884—1888 гг. учился на историко-филологическом факультете Петербургского университета, закончив его по славянскому и историческому отделениям. В 1890—1897 гг. он являлся заведующим земскими училищами Богородицкого уезда, в 1897—1902 гг. заведовал двухклассным училищем в Екатеринославе. Затем была Тверская губерния (1902—1904), организация первого (1905) и второго (1906) Всероссийских учительских съездов, преподавание в учительской семинарии при Петербургском земстве (1906—1909), служба помощником заведующего училищной частью в Московской городской управе (1909—1910). В последующие шесть лет Н.В. Чехов преподавал на Московских женских педагогических курсах Д.И. Тихомирова, после революции долгое время работал в Наркомпросе, в Научно-исследовательском институте детского чтения, в различных вузах Москвы. В марте 1944 г. Н.В. Чехов был избран действительным членом Академии педагогических наук. Скончался он 15 ноября 1947 г.

Н.В. Чехов — автор трудов «Народное образование в России с 60-х годов XIX столетия» (М., 1912), «Типы русской школы в их историческом развитии» (М., 1923) и др. Ему и его деятельности посвящена, в частности, монография М.В. Седельниковой «Н.В. Чехов — видный деятель народного просвещения» (М., 1960).

Н.В. Чехов был человеком многосторонних интересов, и фольклор и этнография, судя по всему, занимали его на протяжении всей жизни. В одной из своих заметок Н.В. Чехов с уважением говорит о докторе Е.А. Покровском, который впервые в истории отечественного физического вос-

питания обратился к народному опыту — к подвижным играм, составляющим значительный пласт русского фольклора. Любовь к русской народной поэзии Н.В. Чехов прививал и своим детям. Н.М. Гердзей-Капица пишет: «Своих собственных детей (у Чеховых была большая семья) он с пяти- или шестилетнего возраста учили собирать фольклорный материал <...> Старшая дочь Николая Владимировича вспоминает, что отец пришел в восторг, когда услыхал, как они со слов няни поют старинный заговор, и тут же записал его:

Вокруг города хожу,
Мою бабушку ищу.
Моя бабушка пропала,
Синим порохом запала
И крапивой заросла...»¹²

Михаил Ростиславович Долгоруков принадлежал к знатному старинному роду (на родословном древе Долгоруковых он обозначен № 77)¹³. М.Р. Долгоруков был человеком с ярко выраженной общественной жилкой. После окончания университета он решил посвятить себя новому для России делу — земской деятельности в родных краях. По возвращении в Россию после русско-турецкой войны он избирается в 1878—1882 гг. предводителем дворянства в Богородицком уезде Тульской губ.¹⁴, впоследствии постоянно занимает должность почетного мирового судьи, входит в уездный училищный совет. Скончался М.Р. Долгоруков 22 августа 1916 г. в Москве (указание на 1911 или 1912 г. в письме Н.В. Чехова — ошибка памяти). Н.В. Чехов писал в некрологе: «Если история благоговейно сохраняет имена деятелей великих реформ 60-х годов, то не надо забывать, что реформы эти были проведены не только творцами их и работниками центральных учреждений, но и сотнями и тысячами местных деятелей, которые не только с восторгом приняли эти реформы, но и положили все свое разумение, все силы на их практическое проведение в жизнь. Одним из лучших представителей таких деятелей был покойный князь Михаил Ростиславович Долгоруков»¹⁵.

Петр Николаевич Шеффер родился 8 марта 1868 г. в Самаре в семье учителя гимназии. В 1891 г. закончил историко-филологический факультет Петербургского университета и был оставлен при кафедре русской словесности, но магистерскую диссертацию не защитил. В 1896—1906 гг. служил секретарем и управляющим конторами дворцов великих князей Александра Михайловича и Георгия Михайловича. Одновременно поддерживал связи с Публичной библиотекой. Именно ему А.Ф. Бычков, бывший директором Публичной библиотеки в 1882—1899 гг., поручил издание Сборника Кирши Данилова по вновь открытой рукописи. С 1906 г. П.Н. Шеффер работал в Рукописном отделе библиотеки. Он — автор труда «Остафьевский архив» (М., 1913. Вып. 1—2), совместной с Д.И. Абрамовичем публикации «Пролога по рукописи императорской Публичной библиотеки Погодинского Древлехранилища № 58» (СПб., 1916. Вып. 1—2). Одновременно П.Н. Шеффер служил библиотекарем и хранителем в Музее имени Александра III (ныне Русский музей). В 1919—1925 гг. преподавал на археологическом отделении Петроградского университета. П.Н. Шеффер стоял у истоков создания Театрального музея в Петербурге. После смерти его первого руководителя, Н.С. Васильевой, в 1920 г. он становится директором музея. П.Н. Шеффер скончался в 1942 г. в блокадном Ленинграде¹⁶.

Примечания

¹ Чехов Н. Любопытная находка // ЖС. 1894. Вып. 2. С. 299—300.

² Шеффер П.Н. Заметка о Сборнике Кирши Данилова // Известия Отделения русского языка и словесности имп. Академии Наук. 1897. Т. 2. Кн. 1. С. 34—53; то же // Сборник Отделения русского языка и словесности имп. Академии Наук. СПб., 1897. Т. 65. № 3. С. 1—15.

³ Сборник Кирши Данилова / Изд. имп. Публичной библиотеки / Под ред. П.Н. Шеффера. СПб., 1901.

⁴ Яворский Ю. [Рец.] // Научно-литературный сборник: Повременное издание «Галицко-русской матицы». 1901. Т. 1. Кн. 4. Отд. 1. С. 342.

⁵ Ягич Ватрослав (Игнатий Викентьевич) (1838—1923) — лингвист, палеограф и археограф, литературовед, историк, этнограф, фольклорист. В 1880—1886 гг. преподавал в Петербургском университете и Археологическом институте.

⁶ Ламанский Владимир Иванович (1833—1914) — славист, историк, филолог, этнограф и общественный деятель. Председатель Этнографического отделения Русского географического общества (1865—1871, 1887—1910). Профессор Петербургского университета.

⁷ Миллер Орест Федорович (1833—1889) — фольклорист, историк русской литературы, критик, публицист. Профессор Петербургского университета.

⁸ Веселовский Александр Николаевич (1838—1906) — историк и теоретик литературы, фольклорист, этнограф. Профессор Петербургского университета.

⁹ Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М., 1878.

¹⁰ Номерованными экземплярами назывались сто экземпляров издания 1901 г., в которых неблагопристойные песни были опубликованы в более полном виде, чем в основном тираже.

¹¹ Ошибка Н.В. Чехова. П.Н. Шеффер не был редактором семитомных «Великорусских народных песен» (СПб., 1895—1902. Т. 1—7; изданы А.И. Соболевским). Тем не менее он, вероятно, имел какое-то отношение к этому изданию. Напомним, что «Великорусские народные песни» вышли в свет на средства, дарованные великим князем Георгием Михайловичем, секретарем конторы которого П.Н. Шеффер служил как раз в это время.

¹² Гердзей-Капица Н.М. Н.В. Чехов // Русский учитель: Статьи, очерки. М., 1959. С. 134.

¹³ Дворянские роды Российской империи. СПб., 1993. Т. 1: Князья. С. 189. В отличие от других представителей этого рода, в издании нет отдельной биографической справки, посвященной М.Р. Долгорукову. Он родился в 1841 г. (по другим сведениям — 31 июля 1842 г. См.: Чернопятов В.И. Дворянское сословие Тульской губернии. Тула, 1909. Т. 3: Родословец. Ч. 5. С. 18—19).

¹⁴ Яблочкин М.П. Дворянское сословие Тульской губернии // Памятная книжка Тульской губернии на 1899 год. Тула, 1899. Отд. 5. С. 99.

¹⁵ Чехов Н.В. Памяти Михаила Ростиславовича Долгорукова // Русские ведомости. 1916. 3 сент., № 204.

¹⁶ Эльсон М.Д. Шеффер Петр Николаевич // Сотрудники Российской национальной библиотеки — деятели науки и культуры: Биографический словарь. СПб., 1995. Т. 1: Императорская Публичная библиотека. 1795—1917. С. 579—580; Кочетов А.Н. История и основные направления деятельности Ленинградского Театрального музея // Театр и драматургия. Л., 1959. С. 434—441.

Как известно, «удельный вес» фольклорного поэтического текста, вытесняемого традициями массовой культуры, сейчас неуклонно уменьшается. Особый интерес приобретает при этом изучение картины мира в современной народной культуре: ее пространственных и временных представлений, исторических ретроспекций, прогностических предчувствий и ожиданий. Эта картина не единобразна в разных слоях общества и испытывает сильное влияние со стороны политических, религиозных, научных концепций и представлений.

Картина мира, представленная в рассматриваемых здесь текстах (легендах, рассказах и просто разговорах), может быть охарактеризована как мифологическая. Пространство оказывается недвусмыслимым, качественно окрашенным, а перемещение по нему (или нахождение в его разных областях) символически чрезвычайно значимо (как это ни парадоксально, можно найти точки соприкосновения между мотивами «пути», «препятствий», «встреч» и «остановок» у современных паломников, с одной стороны, и хиппи, с другой). В ощущении времени преобладает эсхатологический фатализм конца эпохи. Демонические силы овладевают землей, но в сакрально отмеченных местах человека оберегают духи их основателей, следы деятельности (или просто присутствия) которых на земле особо почитаются.

Публикации материалов по другим фрагментам картины мира в современной народной культуре мы надеемся продолжить.

В.Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ

Рассказы о святой Варваре в Переславском районе

В Российском Государственном архиве литературы и искусства (РГАЛИ) среди материалов экспедиции Ю.М. Соколова в город Переславль-Залесский и его окрестности находится запись, сделанная С. и Э. Бородиными от жителя с. Ям Семена Григорьевича Сумина, 69 лет. Вместе с тремя другими текстами она была выделена в отдельный раздел «Святые сказки» и являлась, как и все остальные, пересказом жития.

«В царствование Максимилиана не-частивого, царя Римского, жил в Липолии некоторый царь, знатный, богатый, по прозванию Диоскор. У него была дочь прекрасная по имени Варвара. Взошла она в совершенные годы, стали женихи свататься из прочих земель. Отцу желалось выдать, стал ее спрашивать:

— Такой-то жених сватается, пойдешь али нет?

Отвечала она ему:

— У меня есть жених.

Он стал спрашивать:

— Кто?

Она говорит:

— Иисус Христос.

Вознегодовал он на нее и стал жестять на нее за это. И построил ей высокую башню, чтобы никто не могходить к ней. Увидела Варвара — плотники об двух окнах строят башню, а она попросила, чтобы о трех, в честь Святой Троицы. Вот отец едет из города, видит, что плотники башню строят, о трех окнах башню, стал серчать и спрашивает:

— Зачем вы три окна строите?

Плотники отвечают ему:

— Это дочь ваша велела.

А она сказала:

— Это будет для меня три окна в честь Святой Троицы.

Прошло прочее время. Опять женихи сватаются к Варваре из прочих земель, но отец стал опять спрашивать ее. А она опять отвечает:

— Есть у меня жених Иисус Христос.

Тут он сделал на нее гонение: вытащил ее из башни и стал за космы

трепать. Вырвалася дочь от отца и побежала в путь от отца ревнивого. А тут на лугу стадо паслося. Отец быстро побежал за ней. Большой пастух догадался, что отец опечаленный за дочерью бежит. Отец спросил большого пастуха:

— Не видали девку тут растрепанную?

Говорит пастух:

— Не видал.

Отец перебежал стадо и спросил младшего пастуха. Младший пастух указал пальцем и окаменел.

Разверзлись горы и скрылась Варвара от гонителя-отца. Через несколько времени пришла она домой. Он заготовил ей мытарства: привязал на колесницу, колесо с зубцами было, стал его вертеть, ее пронзило, все ей не страшно.

Потом бросил в разожженную печь — опять ей ничего не сделалось. После этого ничего не знал, что ей сделать за наказание: отрубил голову и кончил жисть.

Не от чужого получила кончину, а от отца родного!.

В первой части текст практически дословно пересказывает христианскую легенду, согласно которой св. Варвара родилась в египетском городе Гелиополе и была единственной дочерью язычника Диоскора. Ее красота и богатство отца привлекали множество женихов. Чтобы предохранить дочь от домогательств обожателей, отец приказал построить для нее башню. В отсутствие Диоскора тайно ставшая христианкой Варвара низвергла установленных в башне кумиров — языческих богов и приказала прорубить третье окно. Далее, согласно житию, отец донес на дочь префекту Египта, который подверг девушку жестоким пыткам. В тюрьме ей явился Иисус Христос и чудесно причастил ее, после чего Варвара под пыткой пела псалмы, словно не чувствовала боли. Взвешенный отец собственноручно отрубил дочери голову, за что был испепелен молнией.

Сумин добавляет в пересказ отсутствующий в житии эпизод о вопросах отца к пастухам, что свойственно в большей степени сказкам (см. СУС 312Д, где Катигорошек спрашивает

ВАРВАРА ЕВГЕНЬЕВНА ДОБРОВОЛЬСКАЯ, канд. филол. наук; Государственный республиканский центр русского фольклора (Москва)

путь у пастухов, или СУС 545, где лиса уговаривает пастухов давать царю нужные ей ответы). В житии Варвара не убегает от отца, а stoически переносит мучения, как и положено христианке. Чрезвычайно интересен мотив «сокрытия в горе», не свойственный православному житию. Св. Варвара считается покровительницей горняков-шахтеров у всех славян-католиков, равно как и в Западной Европе². Если учесть, что согласно традиции св. Варвара спасает людей от смерти без покаяния, а шахтеры входят в группу людей, наиболее подверженных риску внезапной смерти, становится понятным, почему они избрали ее своей покровительницей, но пока неясно, как этот мотив стал известен крестьянину Переславского уезда.

Образ св. Варвары достаточно популярен в русской народной традиции. Можно говорить о несколько «фамильярном» отношении крестьян к этой святой. Чаще всего ее называют Варюхой и приписывают ей удлинение светового дня («Варюха ночи урвала», «Варюха ночи украла — дни притачала») и усиление морозов («Трещит Варюха — береги нос и ухо», «На Варюху зима дорогу заварит»). Варварин день находится в тени такого большого праздника, как день Николая Чудотворца, поэтому св. Варваре и св. Савве приписывается подготовка знаменитых Никольских морозов («Варвара мостит, Савва гвоздит, Никола прибивает»,

«Варюха заварит, Савва засалит, Никола загвоздит»).

Материалы Переславского национального природно-исторического парка (ПНПИП) и экспедиции по следам студенческой практики под руководством Ю.М. Соколова, которую Центр русского фольклора проводил в 1996 году, свидетельствуют о том, что образ Варвары чрезвычайно популярен в данной местности. Чаще всего рассказы о ней связаны с упоминанием святого источника в полутора километрах от с. Купань, который называется Варварин ключ. Он известен более двухсот лет. Раньше рядом с ним находилась часовня и жил монах, следивший за родником. На Варварин день (17 декабря) в селе была большая церковная служба, после которой все шли на родник за водой; в этот день она приравнивалась по своим качествам к Крещенской: «Вот на Варварин день пойдешь к ключу, службу отстоишь и воду черпнешь. Она, эта вода, от всех болезней помогает. Вот спортил кто — умоешь; вот ко вдове змей нечистый слетает — отчитаешь и умоешь; вот скотинка разродиться — от всего поможет. Вода Варварина святая»³.

Считается, что и в обычные дни вода из Варвариного ключа помогает всем страждущим. Надо на заре умыться этой водой и вытереться новым полотенцем. Затем привязать его либо на крест, стоящий у родника, либо на

ветки растущих вокруг деревьев. «Вот придишь к Варварину ключу, умоешься и новеньким полотенцем, непользованным, вытрешься. Полотенчик на веточку повесишь, помолишься и пойдешь. А болезнь твоя на полотенчике останется, Варварина вода ее смоет»⁴. Снимать полотенца нельзя, так как можно забрать вместе с ними чужую болезнь. «Полотенце с креста забирать нельзя. Болезнь с собой заберешь. Матерь будешь. Святая Варвара воровство не простит»⁵.

В современных материалах встречается несколько разновидностей текстов о Варваре. Прежде всего, это пересказ жития. Он менее подробен, чем вариант 1924 г., но в нем сохраняются основные эпизоды, хотя уже не упоминаются имена и нет четкой географической приуроченности повествования.

«У одного богатого человека была дочь Варвара. Она была красавицей и много женихов к ней ездило. Но она сказала, что у нее один жених — Иисус Христос. Тогда отец велел построить башню и заточить туда Варвару. Но пока отец был в отъезде, она прорубила в башне третье окно, а отец у нее басурманин, в Христа не верил, велел два окна сделать. Увидел он три окна, осердился и мученически убил Варвару, а той перед смертью Иисус Христос явился, и она боли не чувствовала»⁶.

Еще одна группа рассказов — о явлении иконы св. Варвары у ключа на болоте и обнаружении ее «божьим человеком».

«Лет двести тому назад было здесь большое болото. Купальское называлось. Было оно глубокое и страшное, ходить по нему боялись. А в селе у нас жил один человек. По-нынешнему, может, и дурачок, а тогда по-другому называли: “убогонький”, “божий человек”. Вот раз прибегнет он в село и зовет народ-то:

— Идите, мол, со мной, скорее!

Ну, все, конечно, удивились, пошли за ним. Вот повел он их на болото, пошел по болоту, а земля под ним тряслась, прогибается, ходуном ходит. Ну, мужики, которые посмелее, и пошли. Идут они так-то, молятся, глядь, а в болоте островок, на островке бьет родничок, ан в роднике икона лежит — образ святой Варвары Великомученицы. Мужики перекрестились, выпили водички из родника, взяли икону и пошли из болота. Назад-то они идти не боялись, потому что та икона была чудесная, явленная»⁷.

Расспрашивая конкретно о св. Варваре и о причинах, по которым источник назван ее именем, мы получили



Местная святыня — Варварин ключ. Переславский р-н Ярославской обл. 1997 г. Фото Е. Малёнкиной (Ярославский государственный педагогический университет)

еще одну группу текстов: об исцелении Великомученицей Варварой болезней с помощью воды из источника. «Тут Варварин источник есть. Она, эта святая Варвара, исцеляет. Вот например, заболел ребенок, значит туда идут. Ей помолятся, попросят исцелить-то, водичкой сполоснут, а после там вешают полотенце или рубашечку вроде как на исцеление...»⁸

Иногда рассказывают не только об исцелении у ключа, но и о явлении святой. «Вот я Варвара, и мне моя святая помогает. Во время войны это было. Сынок у меня заболел. Колюшка. Ночью заболел сын-то. Промучилась я с ним всю ночь, а утром-то бежать на фабрику надо. Мимо ключа бежать-то. И возле ключа-то подошла ко мне женщина сама вся в черном <...> а лицом светлая и глаза добрые. Подходит и говорит:

— Не плачь, Варварушка, это ведь зубки у Колюшки режутся. Иди, работай. Придешь домой, а он улыбается. Да купи ему хоть бараночку.

Сказала так, улынулась мне, повернулась спиной да и пошла. А я дальше побежала: опаздывать-то нельзя было. Да вдруг как встану:

— Кто же это, думаю, что меня по имени назвала и про Колюшку знает? Не наша ли княжевская?

Обернулась я, ан ее нету. А на сердце-то у меня хорошо, легко стало. Прибежала я на фабрику-то минута в минуту; работаю, а сама пою. После смены забежала я на базар, а там чудо-то какое! Одна тетка бараночки продает. Да что-то дорого. Денег-то у меня как раз на бараночку и хватило. Бегу я домой, как на крыльях лечу. Прибежала, а Колюшка смеется весь, и зубик прорезался. Умные люди подсказали, что это была святая Варвара»⁹.

Но чаще всего местные жители рассказывают о возникновении Варвариного ключа. И вот тут выясняется, что он назван не в честь святой, а в честь обычной деревенской девушки Варвары, погибшей за любовь. Таким образом, постепенно христианское житие приобретает сюжетную структуру, сходную с сюжетом о невинно убиенной девушке.

«Она, Варвара-то, красивая была. А отец у нее был старый, богатый и жадный. Вот он и сосватали ее за старого и богатого. А она, Варвара-то, любила одного паренька, красивого, да бедного. Она отцу-то и скажи об этом. Отец-то рассердился и говорит:

— За кого сосватали — за того и выйдешь. А чтоб не дурила, завтра же и под венец.

Запер он ее в баньке, чтоб, значит, не убежала с тем-то пареньком, а сам за женихом поехал. Варвара ночь проплакала, а на зорьке крышу разобрала — и бежать. Утром приезжал отец с женихом, а Варвары нет. А отец-то у нее крутой был, схватил он топор да и за ней. Вот она, Варвара-то, и бежала по этим холмам, от самого Переславля. Уж отец-то ее догонять стал, а она уж и устала. А рядышком болото было, Купальское называлось. Вот тут-то он ее и догнал. И зарубил топором. Убил он Варвару, да испугался. Закопал он ее в болото-то, а другим сказал, что не догнал мол ее. А совесть-то его мучит. Вот пришел он к могилке-то, а тут уж чаша песка золотого, и бьет из нее струйка воды, тут понял он, что Варвара перед ним не виноватая. Сказал он про то людям и жениху, да и в болото бросился. Сам себя казнил, значит. А вода-то целебная оказалась, от всякой хвори лечит»¹⁰.

Вероятно, в 1924 г. бытовали все типы рассказов о Варваре и Варварином ключе, но в силу специфики экспедиции Ю.М. Соколова был записан только пересказ жития.

Сейчас в Переславском р-не известно несколько вариантов повествований о Варваре, причем предпочтение отдается рассказам о крестьянской девушке, история которой вызывает сочувствие всех исполнителей. Рассказы же о св. Варваре, хотя и изобилуют зачастую «кровавыми подробностями»¹¹, не вызывают подобных эмоций.

Примечания

¹ РГАЛИ. Ф. 1510. Оп. 1. Ед. хр. 26. Л. 55—59.

² Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 291.

³ Зап. от А.И. Щукиной, 1928 г.р., с. Красное (архив ГРЦРФ).

⁴ Зап. от К.В. Егуновой, 1926 г.р., с. Большая Брембала (архив ГРЦРФ).

⁵ Зап. от С.А. Шевелева, 1918 г.р., с. Большая Брембала (архив ГРЦРФ).

⁶ Зап. от М.Н. Овчинниковой, 1915 г.р., с. Красное (архив ГРЦРФ).

⁷ Зап. от С.А. Петровской, 1920 г.р., Никитская слобода (архив ГРЦРФ).

⁸ Зап. от М.П. Капеистовой, 1923 г.р., Никитская слобода (архив ГРЦРФ).

⁹ Зап. от В.И. Малышевой, 1919 г.р., с. Княжево (1993, запись получена в ПНПИП).

¹⁰ Зап. от С.А. Петровской.

¹¹ Наиболее «кровавые» рассказы о пытках св. Варвары обычно рассказывают дети, причем в их описаниях явственно прослеживается влияние триллеров и фильмов ужасов.

А.В. ПИГИН

НАРОДНЫЙ КУЛЬТ АЛЕКСАНДРА ОШЕВЕНСКОГО В КАРГОПОЛЬЕ

XV столетие вошло в историю России как «золотой век русской святости»¹. Это было время, когда многочисленные последователи Сергия Радонежского и Кирилла Белозерского в поисках безмолвия и духовного совершенствования уходили в разные концы русской земли, в «непроходимые места и дебри». Особенно мощное развитие в конце XIV—XV в. получила монастырская колонизация Русского Севера. В Вологодском крае, близ Кубенского озера, основали свои монастыри Дионисий Глушицкий, Григорий Пельшемский и Александр Куштский, на Белоозере — ровесник и та-вариц Кирилла Белозерского Ферапонт, на Соловецком «отоке» в Белом море — Зосима, Савватий и Герман.

Не остался без своих просветителей и Каргопольский край. Самым почитаемым святым здесь и доныне является преподобный Александр Ошевенский, основавший в середине XV в. монастырь в 42 верстах от Каргополя на левом берегу реки Чурьеги. Житие Александра Ошевенского было написано постриженником Александро-Ошевенского монастыря иеромонахом Феодосием в 1567 г., спустя 88 лет после смерти святого. Феодосий не был «самовидцем» Александра, сведения о его жизни и подвигах он собирал «от древних икон и сродников святаго от рода его»². В результате агиографу удалось написать, по характеристике В.О. Ключевского, «обширное и превосходное по содержанию житие»³, создать вполне достоверный образ подвижника.

Судьба и нравственный облик преподобного Александра во многом типичны для севернорусского монашества. Являясь постриженником Кирилло-Белозерского монастыря, Александр в полной мере унаследовал духовные традиции этой монашеской школы: любовь к безмолвию, нестяжательность, послушание. Даже служба в «пекарне и поварне», которую проходил Александр в Кирилло-Белозерском монастыре, повторяет такое же испытание «жестокого жития» преподобного Кирилла. Лишь тесные связи Александра со своим родом, сохра-

ненные им до конца жизни, несколько выделяют святого среди других подвижников Русского Севера.

Родился будущий подвижник 17 марта 1427 г. в д. Никифоровой Белозерского края в семье «земледельцев» Никифора по прозвищу Ошевень и его жены Фотинии. Алексей — такое имя дали ему — был младшим сыном в этой многодетной семье. Рождению Алексея предшествовало чудо. Родители часто молились Богородице о рождении сына, который стал бы для них утешением на старости лет, и молитва их была услышана. Когда Фотиния находилась в Кирилло-Белозерской обители, ей явилась в видении Богородица вместе с Кириллом Белозерским и предвозвестила рождение святого. Позднее, в юношеском возрасте, Алексей услышал от своей матери об этом видении и проникся горячим религиозным чувством к преподобному Кириллу. Уже в отрочество Алексей подражал инонкам: проводил ночи в молитве, соблюдал строгий пост, читал божественные книги. Но теперь, после рассказа матери, выбор его был сделан окончательно.

Когда Алексею исполнилось 18 лет и родители захотели «браку закопшому причтати его», юноша испросил у родителей разрешение сходить в Кирилло-Белозерский монастырь на богомолье. Из монастыря Алексей послал своим родителям письмо, в котором просил у них позволения еще на некоторое время остаться в обители. Здесь ноконцись моци его небесного покровителя, и здесь он решил принять постриг. Через 6 лет, в 1452 г., Алексей стал иском, «и нарекоша имя ему Александр, бысть же возрастом тогда 25 лет». Родители Александра первое время не могли смириться с уходом сына, Никифор хотел даже силой вернуть его домой. Однако Александру и не суждено было окончательно расстаться со своими родными.

Вскоре после ухода сына в монастырь Никифор Ошевень со всей семьей вынуж-

ден был переселиться «от насилия земных властей» сперва в Каргополь, а затем в весь Волосово в 30 верстах от Каргополя. «И обрете место лесно над рекою Чурьюгою, отстояще от той веси поприщ пятьнаадесять, и возлюби е. И шед в Великий Новъград, испроси грамоту у посадского болярина Ивана и его детей. И тако ту преселися, и прозвася та веси и доныне слобода Ошевнева».

Сюда, в Ошевенскую слободу, и пришел однажды ионик Александр навестить родителей. Получив их благословение, он собирался вернуться в обитель, но престарелые родители не в силах были снова расстаться с сыном. Никифор «начат увещавати» Александра не покидать их и устроить монастырь рядом со слободой, на другом берегу реки Чурьеги. Александр внял этим мольбам, поскольку и сам хотел поискать в этих краях места для подвигов безмолвия. Вместе со своим старшим братом он отправился «на обону страну реки и обходивше многа места. И придоша на некое место, Богом наставляеми, угодно бе к монастырскому зданию, около же его блата и дебри. И сие возлюби преподобный Александр и поставил крест». Александр дал обет построить на этом месте храм во имя Николая Чудотворца и поселиться здесь навеки.

Вернувшись на некоторое время в Белозерский монастырь, Александр стал молить игумена благословить его на создание новой обители. Настоятель не стал противиться решению Александра и благословил его иконами Богородицы Одигитрии и Николая Чудотворца. Поддержку своему святому делу Александр нашел и в Новгороде. Новгородский архиепископ Иона выдал подвижнику «владычну грамоту» и антиминс на освящение храма, а боярина Анастасия и сын ее Георгий четырьмя жаловаными грамотами закрепили за монастырем право на земельные владения, где собирался Александр воздвигать свою обитель. Так в 1460-е годы

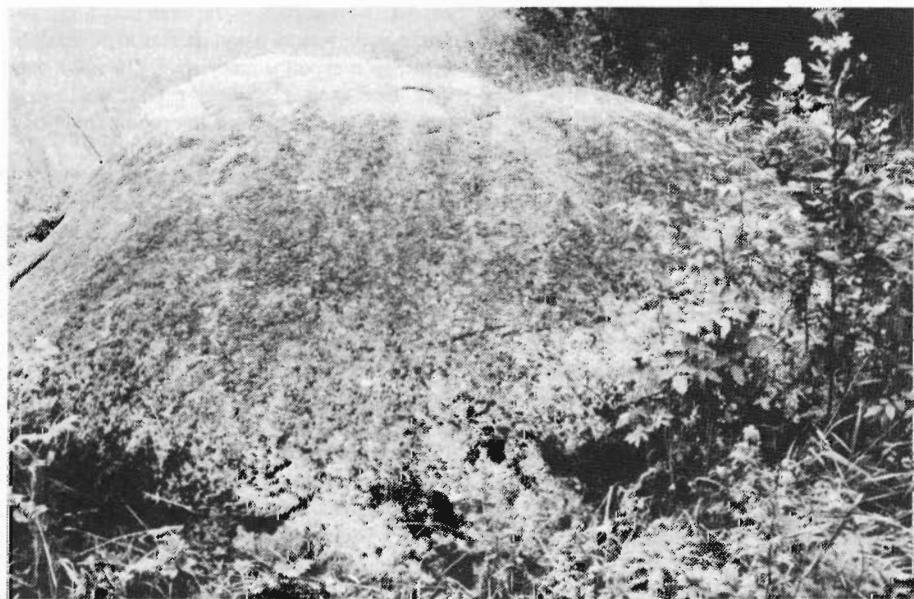
возник самый «нарочитый» в Каргопольском крае Александро-Ошевенский монастырь.

Александр исполнил данный им обет: он построил деревянную шатровую церковь во имя Святителя Николая, основал монастырь и, несмотря на невзгоды и болезни, прожил в нем до конца своей жизни. Слава об Александре быстро распространилась «во областти той во вся страны». К Александру стали приходить «христолюбиви мужи от многих стран», постепенно сложилась киновия. На стекавшиеся пожертвования преподобный украсил церковь, устроил кельи. Монастырский порядок в киновии был установлен по Иерусалимскому типику. Подвиги преподобного Александра в монастыре изложены Феодосием в самых общих этикетных выражениях, а потому почти ничего нового не прибавляют к облику святого. Многое в их описании, как и в ряде других эпизодов, агиограф позаимствовал из житий Александра Свирского и Кирилла Белозерского⁴.

Реальные черты Ошевенского чудотворца вновь отчетливо проступают лишь в рассказе о его взаимоотношениях со своими родственниками. Основав монастырь недалеко от их поселения, Александр и в дальнейшем не расставался с ними. Впрочем, ничего, кроме скорби и невзгод, эти узы не принесли ему. Через некоторое время после переселения Александра умерли его родители. Когда преподобный совершил обряд пострижения над своими племянниками Никоном и Петром, брат Александра Амвросий, отец Никона, пришел в ярость, «хотя преподобному спону сотворити и на преподобного изрече многия досадительныя глаголы». Вскоре и сами племянники, не выдержав тягот иноческой жизни, удалились из монастыря. Феодосий толкует эти события как бесовские искушения, которые Александр стойко преодолел. Однако все эти неурядицы подорвали здоровье Александра, и он тяжело заболел. И хотя Кирилл Белозерский, явившийся Александру в видении, обещал ему исцеление, святой уже чувствовал приближение своей скорой смерти. Преставился Александр 20 апреля 1479 г. в возрасте 52 лет. Похоронили его по правую сторону алтаря в возведенной им Никольской церкви.

Текст жития сохранил описание внешнего облика Александра, каким его запомнил один «самовидец» преподобного: «Возрастом средний человек, лицем сух, образом умилен, очи име влущине, брада невелика и не вельми густа, волосы русы, вполы сед».

После кончины Александра в течение 8 лет в монастыре происходили различные нестроения, предсказанные самим святым. Пришли инохи стали уносить из монастыря «иин от книг, а иин от риз церковных, другой же от одежд и обувания». Монастырь опустел, в нем осталось только 5 пожилых монахов. Крестьяне, видя такое разорение обители, начали «угодия монастырская осваивать и к своим угодиям присово-



Камень-«следовик» недалеко от Александро-Ошевенского монастыря. 1996 г. Фото А. Савкина

купляти». Положение стало меняться к лучшему с 1488 г., когда в игумены монастыря был возведен сын местного священника Максим, управлявший обителю до 1531 г. При нем возросло число братии, увеличились монастырские земельные владения, была построена еще одна церковь — в честь Успения Богородицы. В дальнейшем монастырь часто подвергался различным бедам: в середине XVI в. обитель хотел «разорить» воевода И.М. Юрьев, родственник жены Ивана IV Анастасии; в те же годы инонам пришлось вести земельную тяжбу с крестьянами; не раз в XVI—XVIII вв. горели церкви, роптали монахи. Однако все эти невзгоды не помешали монастырю на протяжении всей истории его существования заниматься духовным просвещением местного населения, воспитывать у себя основателей более чем 6 монастырей⁵. Вплоть до разорения в советские годы монастырь являлся главной святыней Каргопольского края, был местом паломничества для тысяч православных людей.

В настоящее время Александро-Ошевенский монастырь представляет собой весьма печальное зрелище. За обветшалой каменной монастырской стеной, имеющей форму почти ровного квадрата, путешественник может увидеть развалины двухэтажной Успенской церкви (1707 г.), примыкающей к ней с западной стороны колокольни и некоторых других построек XVIII—XIX вв.

И все же память об Александре Ошевенском жива у каргополов до сих пор. Почитание преподобного является сейчас в Каргополье достоянием почти исключительно «народного», а не церковного правоохранения. Давно уже не устраивается крестный ход из Каргополя в монастырь. Редкий житель окрестных деревень знает Житие преподобного или помнит наизусть посвященный ему тропарь. Не считается сакральной и территория самого монастыря — напротив, после разорения обители она воспринимается скорее как место нечистое, кудаходить даже небезопасно, особенно ночью. Предметом поклонения остаются связанные с Александром священные камни, роднички, находящиеся возле монастыря роща, напоминающие о нем дороги, реки.

Особым почитанием пользуются два больших камня с углублениями, похожими на отпечаток человеческой ступни. Эти валуны-«следовники» напоминают о культе священных камней, который некогда был широко распространен у восточных славян. Один из них находится в д. Поздышево (20 км от Каргополя), а другой недалеко от монастыря. По преданию, «следы» на камнях были оставлены преподобным Александром, поэтому прикосновение к ним обладает целительной силой. Паломники, ходившие в Александро-Ошевенский монастырь, босою ногами становились в эти «следы», веря в скроенное избавление от болезней.

Рядом с д. Поздышево находится и другая святыня, связанная с Александром Ошевенским,

— роднички, над которыми поставлен небольшой деревянный крест. Отсюда берет начало Александровский ручей, впадающий в озеро того же названия. Святыми эти роднички считаются потому, что у них останавливался во время своего пути преподобный Александр. В день праздника Александра Ошевенского сюда стекается большое количество людей. Верующие пьют воду из родничков, вешают на крест ленточки и платки.

В устных преданиях об Александре Ошевенском, хорошо сохранившихся до нашего времени⁶, подробно рассказывается о том, как святой выбирал место для монастыря. Эти предания не находят аналогий в житийном рассказе, но зато хорошо соответствуют историческому духу эпохи монастырской колонизации Севера. Местные крестьяне, как правило, весьма неприветливо встречали желавших поселиться рядом с ними монахов. Страх перед тем, что монастырь будет посягать на их земельные угодья, заставлял крестьян чинить преподобным всевозможные препоны в их деле. Из севернорусских житий известно, что крестьяне пытались изгнать со своей территории очень многих подвижников: Дмитрия Прилуцкого, Антония Сийского, Сергия Нуромского и др. Именно эти коллизии XIV—XVI вв. нашли отражение в устных преданиях об Александре Ошевенском.

Согласно этим преданиям, преподобный прошел из Каргополя до д. Черепаха (близ д. Поздышево) и решил там обосноваться. Но местные жители прогнали его метлой, за что преподобный предсказал им жить «ни серо, ни бело». И действительно, добавляют рассказчики, деревня эта так и осталась пепелищем и небогатой. Побывал святой и в д. Волосово, которая упоминается в житии как место временного поселения его отца Никифора. Однако и там мужики встретили его враждебно, и Александр вынужден был оттуда уйти. На прощание Александр предрек волосовским мужикам, что со своего поля они не будут получать прибыли, — с тех пор поле все время осыпается и не дает хорошего урожая (Н.А. Клюшин).

Далее путь Александра лежал в старинную деревню Халуй (ныне Большой и Малый Халуй), которая находится всего в 3—4 км от с. Ошевенское. Современного путешественника, оказавшегося в этих местах, не может не поразить одна странная особенность здешнего ландшафта. Небольшая извилистая речка Халуй, берущая свое начало примерно в 10 км от деревень, дойдя почти до первых домов, вдруг останавливается и уходит под землю. Миновав деревни, она снова выходит на поверхность и скоро соединяется с рекой Чурьегой. Глубокая ложбина, заросшая травой, местами покрытая камнями и песком, указывает на то, что когда-то речка протекала рядом с деревнями по этому руслу. Долгие годы вода растворяла и уносила подстилающий почву известняк — и наконец ушла под землю.

Подобное явление передко наблюдается на территориях, почва которых состоит из растворимых пород (карст). Таково естественнонаучное объяснение этой особенности, однако жители связывают ее возникновение с посещением их деревень Александром Ошевенским.

Уже под вечер, изможденный долгой дорогой, пришел преподобный Александр в это селение и попросился на ночлег. Еще хуже, чем в других деревнях, встретили его халуйцы. «Убирайся подобру-поздорову, и чтобы духу твоего, а не то что тебя самого, здесь не было!» — кричали мужики и бабы. Поглядел Божий странник на всю собравшуюся толпу таково тихо, таково грустно и горько заплакал. Видно уж очень болиело ему за грешных людей: «Живут в довольстве; вокруг краса Божия; Его всесильной заботою течет у самых изб чистая река. А они так злы, так подозрительны! Забыли, что все у них — милостию Божиего, и уже гонят, как пса какого, не имеющего крова и ищущего одного спасения странника». И поднял странник уже со строгостью глаза вверх и, указывая перстом на реку, тихо, но внятно произнес: «Видите ли эту реку? Великая благодать для человека, когда у самого жилья так много здоровой свежей воды. Но вот что скажу я вам: река эта течет и будет течь, по воде из нее вам не пивать; вы будете жить у воды, но без воды». Сказал, повернулся и скрылся из глаз удивленных жителей <...> По слову его, выше деревни провалилась мать-сыра-земля и впустила в себя реку, а ниже деревень опять выпустила ее из своей могучей груди. А где река текла, осталась одна котловина, полная песку и камня⁷. Позднее на том месте, где выходит река из-под земли, халуйцы поставили в знак своего покаяния часовню.

И, наконец, предание об основании монастыря: «А потом завалился спать этот Александр Ошевенский, и ему представилось: «А, — говорят, — не скандал и не греши, а пойди-ка за реку, да там местечко выбери, да истрой монастырь». Он так и сделал. Вот вышел с мосту с Ошевенского и вот с правой руки-то и построил Ошевенский монастырь» (Е.А. Никулина).

Почитается Александр Ошевенский в Каргополье и как избавитель этого края от змей. По преданию, преподобный Александр заклял змей и предрек, что, до тех пор пока стоит его монастырь, «пока звон слышно», змей в Каргополье не будет. И действительно, как вспоминают старожилы, змей в Каргопольском крае в старые времена не было, хотя в соседних уездах они водились. Теперь же, «как монастырь разорили, змей полю» (Е.Е. Дружинина). Эти представления, по-видимому, были связаны первоначально с культом Николая Угодника, «умертвителя змей»⁸, который преподобный установил в своем районе благодаря построению Никольской церкви. Постепенно функция змееборца, «заклинателя змей» оказалась перенесена на Александра Ошевенского.

Еще в XVII в. в честь избавления преподобным Александром Каргополья от змей был установлен особый праздник — Богомоленье, который отмечался каждый год в первое воскресенье Петрова поста. В этот день Александро-Ошевенский монастырь встречал у себя крестный ход из каргопольского Христорождественского собора. За Ошевенским мостом, около Никольской часовни, этот крестный ход соединялся с богомольцами, шедшими из местных приходских церквей. В часовне отправлялся водосвятный молебен, после чего крестный ход совершил обход вокруг монастыря и направлялся в монастырский храм для торжественного богослужения. В XIX — начале XX в. крестный ход из Каргополя совершался нерегулярно, но все равно каждый год множество паломников в день Богомоленья стекалось к раке святого. Многолюдным и радостным был этот праздник, собираясь свыше 3000 богомольцев, «вся местность по берегам реки буквально была залита народом, представляла как бы разноцветный ковер. Народа было так много, что незаметно было, движутся ли в которую-либо сторону люди или нет»⁹.

Уже тогда, в начале XX в., перед скорым своим закрытием, монастырь переживал не лучшие времена. Братия состояла всего из 10—15 монахов, храмы и корпуса нуждались в основательном ремонте. Однако в день праздника Александра Ошевенского эти беды не казались непреодолимыми. С благоговением и светлой надеждой пели богомольцы тропарь Александру Ошевенскому: «...Моли нам спастися, чадом твоим, яко же обещался сси, Александре преподобне, отче наш». Люди верили, что святой не оставит своей обители, победит змея безбожия и запустения и над благословенной Каргопольской землей вечно будет слышен звон монастырских колоколов.

Примечания

¹ Федотов Г. Святые Древней Руси. М., 1990. С. 162.

² Текст жития цитируется по списку XVIII в.: собр. ОЛДП, Q. 193, Российская Национальная библиотека, СПб.

³ Ключевский В. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 298.

⁴ Яхонтов И. Жития св. севернорусских подвижников Поморского края как исторический источник. Казань, 1881. С. 88—110.

⁵ Архимандрит Никодим. Олонецкий патерик. Петрозаводск, 1910. С. 29—30.

⁶ В статье использованы материалы фольклорных экспедиций Петрозаводского университета в Каргопольский р-н.

⁷ Олонецкие епархиальные ведомости. 1900. № 12. С. 462.

⁸ Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 28.

⁹ Олонецкие епархиальные ведомости. 1908. № 12. С. 281.

Ю.М. ШЕВАРЕНКОВА

ДИВЕЕВСКИЕ ЛЕГЕНДЫ

Село Дивеево Нижегородской области, где возрожден и действует Свято-Троице-Серафимо-Дивеевский женский монастырь, — в настоящее время одно из особо почитаемых православными святых мест. Связано оно с именем преподобного Серафима Саровского (1759—1832).

Серафим Саровский родился в Курске в семье зажиточного купца. Его мирское имя — Прохор Мошнин. В 17 лет он оставил мир, а в 27 принял иноческий сан. Он прошел через подвиг пустыножительства и столпничества, тысячу ночей и дней простояв на камне в молитвах. (Кусочки этого камня разбирались после его смерти верующими.) Многие годы провел затем в молчальничестве и затворе, в конце жизни принял подвиг старчества¹. Свое имя — Саровский — он получил по названию мужского монастыря, где был пострижен и откуда в зрелые годы ушел в лес на отшельническую жизнь.

Серафим Саровский был духовным наставником сестер Дивеевской женской обители, что находилась в 12 км от Саровской пустыни. К лицу святых Серафим Саровский был причислен в 1903 г.

Дивеево всегда жило культом «батюшки Серафима». Участники фольклорной экспедиции Нижегородского университета, работавшие в Дивеевском районе в 1989 г. (то есть до того, как сюда, в Троицкий собор, были торжественно перенесены в июле 1991 г. святые мощи преподобного и Дивеево стало местом паломничества) отмечали, что практически в каждом доме можно увидеть икону Серафима Саровского или лист с его изображением («Преп. Серафим в ближней пустыньке», «Преп. Серафим кормит медведя», «Преп. Серафим молится на камне», «Кончина преп. Серафима»), вырезанный из старых изданий, либо изображение Саровской пустыни, с которой была связана большая часть жизни святого. Очень часто приходилось слышать рассказы о нем. К сожалению, они не были тогда записаны.

Рассказы о «батюшке Серафиме» от местных жителей, в основном женщин 50—80 лет, записала зимой 1997 г.

ЮЛИЯ МИХАЙЛОВНА ШЕВАРЕНКОВА, магистрант; Нижегородский государственный университет

студентка Ю. Балыкова, сама дивеевская, многократно слышавшая в детстве легенды о почитаемом святом². Все записанные ею легенды (около 40) — это типичные «видения» и «чудеса», подобные тем, что в настоящее время публикуются в массовой литературе о святом³, но непосредственно к печатным текстам не восходящие. Около половины текстов подаются как рассказы, слышанные от паломников, другие — как повествование о том, что будто бы случилось с самим рассказчиком.

Чудеса касаются прежде всего исцеления больного. Батюшка Серафим является кому-либо во сне и называет диагноз, который не могут поставить врачи. «Заболел мальчик. К врачам вдили, а температура все не спадала. Тогда мать взяла и на спинку кровати повесила иконку Серафима Саровского. И вот прошло сколько-то времени. Увидел он во сне: стоит перед ним батюшка Серафим и говорит: «Почки у тебя болят». А врачи долго не могли определить, что у него было». Или святой, явившийся, указывает способ излечения: «...попутчица со мной ехала. Ночью она спала, и ее кто-то постучал по плечу и сказал: «Купи в храме просвирку, съешь ее натощак, потом покупайся в источнике Серафима три раза». Открыла она глаза и увидела, как какой-то старичок уходит в стену»⁴.

К исцелению приводит само появление старца во сне: «Один мужчинакопал колодец... и вдруг заболела поясница — радикулит. И он ушел домой. Лег... И вот ему снится Серафим Саровский и говорит: «Ты почему не идешь работать?.. Иди завтра же, работай». И все скрылось. У него спина сразу перестала болеть».

Батюшку Серафима можно встретить в здешнем святом месте — на Канавке (тропе вокруг обители), у источника. «Один раз шла я по Канавке, и батюшка Серафимушка дал мне напиться из своего святого ковша и сказал: «Марьюшка, раба Божия, попьешь водицы из моего ковша и здорова будешь». И вот беру я ковш и пью», — это рассказ учительницы-пенсионерки.

О видениях святого старца рассказывают многие, причем видение может и не связываться с какими-либо последствиями. «Одна моя знакомая

поведала мне такую историю. У ней внучек гулял по Дивееву. Время было летнее, часов около 12. Вот ее внук возвращался и на площади, около райкома, ему было такое виденье: идет отец Серафим. Прошел мимо него и так ласково посмотрел. Это было одно мгновенье». Другая женщина рассказывает, что видела в церкви, как святой сходит с образа и пропадает в окне. Еще одна говорит: «Я его не раз видела. Вон от креста и по всей Канавке ходит». Рассказывают даже немного забавный случай: «А еще вот тут кто-то костер какой-то жег. Он к ним подошел. Подошел, а они убежали от него — забоялись».

В рассказах приводится описание внешности старца. «Ходит с палочкой по дорожке, сгорбленный такой, с сумочкой и с палочкой»; «идет отец Серафим, в белых одеждах и в руках держал палочку»; «старичок он подпоясанный, крестик в руках держал»; «старичок в лапотках, с котомкой».

Святой представляется простым и обыкновенным старичком. В одном рассказе даже подчеркивается, что у него, в отличие от Христа и Богородицы, нет нимба: «[Богородица] ну как с обручем... Не с обручем, а как это... Иисус Христос тоже с этим был. Какая у них тут [рассказчица] показывает на голову? А дедушка был без всего, в шапке шел, с палочкой».

На подобные описания Серафима Саровского безусловно оказали влияние иконы и гравюры, изображающие святого седым сгорбленным добродушным старцем, в длинной белой рубахе, подпоясанной веревкой. Есть и другое иконописное изображение: старец со строгим лицом, в церковном облачении, с книгой в руке. Но это изображение в фольклорной традиции не поддержано.

На связь описания Серафима в видениях с иконописным его изображением указывают и сами рассказчики: «Увидел он [мальчик] во сне: стоит он [святой] перед ним такой же, как на иконке». Или: «И вот ему снится Серафим Саровский. Икона есть в углу, и вот он выходит [с иконы] и прямо к нему»; «Гляжу, гляжу, и с того образа старичок сошел».

Среди записанных в Дивееве легенд есть несколько рассказов о явлении людям Богородицы. Один из них сюжетно сходен с легендами о св. Серафиме — Богородица дает чудесное исцеление больному: «Приехала женщина. Сын на коляске ее привез — ноги отказали. Искупалась. Встала — и кости в сторону... Она молилась и про-

сила, чтоб Казанская Божья Матерь ее исцелила — вот Казанская и помогла. Казанская ей на источнике показалась».

Обычно Богородица является страшно молящимся: «Мне Иисус Христос и Царица небесная являлись. Я земные поклоны клала, и они ко мне сошли и сказали: «Вот мы вас возьмем в рай». Другой рассказ: «Я решила сходить на праздничек в церковь. Что-то разболелась. Такая я грустная. Плакала я дорогой, плакала. В церковь пришла — слезы лились. Я решила, что я грешная, недостойная, не пойду к кресту прикладываться. И вот смотрю... И вот сходит Божья Матерь, коричневая она такая. Идет, идет на народ и тут же пропала». Еще рассказ о помощи Богородицы в сходной ситуации: «Что-то я также пришла в церковь и решила купить образок Богородицы. Купила и положила в пазуху. Взяла его опять с душой, с чистым сердцем. И вдруг у меня как какая завеса с сердца сошла, такая радость пошла, такая благодать неописуемая. Мне в этот момент ничего не надо было земного. Неужели это так приятно, хорошо будет там, на том свете?»

Итак, в отличие от «батюшки Серафима», который как бы незримо присутствует среди людей и может неожиданно явиться в любой момент и в любой житейской ситуации (на площади «у райкома», на улице, где мужики разводят костер), Богородица является в момент молитвенного экстаза. Она врачует не только тело, но и душу. Такое изображение соответствует христианской традиции: Богородица — засступница за грешных на том свете (отсюда в рассказе: «мы вас в рай возьмем») и утешительница (одна из ее икон — «Всех скорбящих радость»).

Значительная часть легенд связана с дивеевскими родниками и тропой вокруг церкви, называемой Канавка. Именно эти рассказы поддерживают статус святого места, для которого обязательно наличие «следов» пребывания здесь божественной силы. История Канавки изложена в житии Серафима Саровского, но в житие, написанное в XX в., она бесспорно попала из устных легенд, отражающих древние верования. Как рассказывается в житии, о. Серафиму было видение: «сама Богоматерь обошла обитель своими пречистыми стопами» и по месту ее прохождения св. отец велел сестрам проложить канавки. Но они все откладывали исполнение приказания, и тогда однажды ночью прокопал канавку сам батюшка Серафим. «Канавка эта, — говорил преподобный, — стопочки Божьей Матери. Эта канавка до небес

высока. И как Антихрист придет, везде пройдет, а канавки этой не перескочит»⁵. Канавка, следовательно, — это преобразованные о. Серафимом следы Богородицы. Мотив «следов» широко распространен в легендах о Божественных силах⁶.

Позднее вдоль Канавки были посажены деревья. И теперь по этой дорожке как по святому месту проходят люди, прикасаются руками или спиной к деревьям, чтобы освободиться от грехов и набраться святой благодати, с собой уносят кусочки коры и немного земли с Канавки. За христианским преданием здесь явно просматривается древний культ деревьев и земли.

Жители Дивеева в наши дни передают историю Канавки, цитируя житие, но добавляют и другие детали, важные для понимания их действий. Вот один из рассказов: «Батюшка Серафим заповедовал ходить по Канавке. А еще говорил, что Божья Матерь Канавку своим поясом опоясала. Канавка до небес высока, и стопочки здесь небесны прошли». «Опоясывание церкви» Богородицей и защита таким образом церкви от Антихриста типологически сходны с исследованным Н.И. Толстым обрядом «опоясывания церкви» ради избавления от стихийных бедствий, природных катаклизмов или эпидемий⁷.

Хождение по Канавке связывается также с избавлением от болезни: «Ой, доченька, хожу я по Канавке. Так помогает, так помогает... Хожу, знаешь, как? С молитвою, не торопясь, с верою... Эх, то к одному дереву прислонюсь, то к другому деревцу — дюже помогает. Глядишь, и хвори, и боли проходят». Или: «Я как-то тоже думаю, дай-ка пройду по Канавке. И что ты думаешь? Так хорошо, что куды делось. Как в церкви благодать. Все-таки есть что-то такое, есть». Хотя можно услышать и сомнение: «Я как-то пришла домой, думаю, скажу-ка в церковь. Пришла, а уже выходят. Пошли все по Канавке монашки. Они шли быстро, а я почти бежала. У меня прошла голова. Я думаю, подействовал свежий воздух. Может, помогла Канавка?»

Другое чудотворное воздействие Канавки — избавление от грехов: «По Канавке-то пройдешь и прочтешь 150 раз “Богородицу”, тому грех отпустится». Дивеевский обряд обхода Канавки с молитвою — один из вариантов общей традиции оползания святого места на коленях и локтях. Яркий пример этой традиции в Нижегородском крае — обряд троекратного оползания или обхода (что чаще встречается в настоящее время) озера Светлояр паломни-

ками, пришедшими сюда по обету.

Еще одна, и самая многочисленная, группа текстов — истории о посещении дивеевских родников и о чудесах, происходящих здесь. В Дивееве святыми считаются три источника: Александровский, Иверский и Казанский. Последний еще называют источником о Серафима. Как говорит народная молва, «на Казанском вода хорошо помогает зренiu». По легенде, изложенной в житии Серафима Саровского, источник образовался в 1825 г. (это год прекращения затворнической жизни о. Серафима) на том месте, где явившаяся ему Богородица ударила о землю своим жезлом.

В легендах рассказывается о чудесном исцелении при умывании святой водой или купании в источнике. «Вот приехали верующие сюда. Мальчик у них был. Он у них не говорил. Его мать в Казанском источнике искупала. Вот домой собирались стали. Она ему вафли купила. Стала все складывать в сумку-то, а он и скажи: «А вафли-то, мама». Мы как стояли, так и удивились». Вот еще чудо: «Одна женщина слепая была, и очень она молилась. Приехала сюда в источнике искупаться, и Серафим ее исцелил».

Водой из источников окропляют здесь дом, чтобы изгнать или не пустить нечистую силу (есть рассказ женщины о том, как она окропляла квартиру, чтобы не было страшно ночевать одной); снимают порчу с беременной женщины, используя при этом еще и камешек с родника.

Список болезней, от которых лечит святая вода из источников, включает как недуги «простые» (простуда, «боль в спине», «плохое самочувствие» и т.п.), которые вполне поддаются лечению и часто проходят сами собой, так и болезни, трудно или даже совсем неизлечимые (немота, слепота, «какая-то опухоль»). Излечение последних позволяет по-настоящему осознать чудо. Время внесло некоторые коррективы в список чудесно исцеляемых болезней. Редко называют теперь рассказчики, например, слепоту, нервные припадки, паралич, но зато упоминают аллергию, ангину, радикулит.

Современные рассказы о чудесном исцелении строятся по типичной для этого жанра сюжетной схеме: наличие болезни — безуспешная попытка вылечиться — купание в источнике (умывание, испитие святой воды) — чудесное исцеление.

Подобные «чудеса» — обычный сюжетный компонент житийных произведений. Публиковались и чудеса, буд-

то бы происшедшие в 1903 г. при открытии мощей преподобного Серафима, записанные тогда в особую тетрадь под наблюдением иеросхимонаха Симеона⁸. Есть сведения, что из рукописей, хранившихся в Саровской и Дивеевской обителях, отдельные «чудеса» переписывались, и эти списки распространялись в народе⁹.

Устные рассказы о чудесах отличаются лишь меньшей документированностью. В письменных текстах обычно указывается фамилия исцеленного, возраст, место его жительства. Например: «Мальчика... зовут Петр Ильич Зобник: он родом из Моршанского уезда, Почаевской волости, из с. Бодина»¹⁰; «девятнадцатилетняя дочь солдатки Ветлужского уезда Костромской губ., Параковы Ершовой, Матрена»¹¹ и т.п. В устных рассказах это обычно «одна женщина» или по крайней мере — «женщина из Горького», «с Украины» и т.п.

По степени чудесного принципиально различаются рассказы дивеевцев о событиях, происходящих с паломниками и непосредственно с ними самими. Истинные чудеса происходят, как правило, с теми, кто приезжает в Дивеево из других мест. В этом случае чудо не проверяемо и за истинность происшествия рассказчики, так сказать, не несут ответственности.

Случаи из жизни самих дивеевцев не являются исключительными, они вполне укладываются в рамки реального, но воспринимаются все же как чудо, хотя чудо «обыкновенное». «Марии зовут. Живу в Дивееве, слабая — астма меня мучает. Кроме того на ногах часто бывают какие-то пузырьки и сыпь. Я часто тогда прибегаю к святой водичке. И когда астма душит — опять за водичку и с молитвой. К источнику ходить не могу, сил уж нет, слаба. Дочка мне приносит». «А то еще недалеко от нас живет Марьушка. Говорит, с 17 лет ангиной болела. И стала этой водичкой прохладненькой шею мыть. Умоюсь и шею помою — ангина прошла». Часто подобный рассказ комментируется словами: «Батюшка Серафим помог вылечиться».

О событиях собственной жизни, казалось бы будничных, и особенно о видениях дивеевцы рассказывали не очень охотно. «Да, было мне видение, и батюшка Серафим помогал, но рассказывать не буду — грех», — приходилось слышать собирательнице. Даже бабушка студентки о видении ей св. Серафима, кстати, хорошо известном внучке по прошлым рассказам, говорить для записи отказалась: как бы ре-

зультат сотворенного чуда не исчез. Рассказы сохраняют некоторую сакральность. О событиях, происходящих с чужими людьми, сообщали намного охотнее.

Дивеевские рассказы о Серафиме Саровском и святых местах вряд ли можно отнести только к так называемой «прицерковной» культуре¹². Легенды о чудесном явлении икон, исцелениях у святынь, видениях бытуют в Нижегородском крае в крестьянской среде не только в Дивееве. Они составляют часть традиционной народной культуры. В Дивееве в силу исторической специфики самого места существуют лишь большая концентрация и разнообразие этого слоя народной культуры.

Примечания

¹ См.: Преподобный Серафим Саровский. Житие. Беседа с Мотовиловым. М., 1990.

² Записи Ю. Балыковой находятся в фольклорном архиве кафедры русской классической литературы ННГУ (колл. 60, ед. хр. 2).

³ См.: Чудеса при открытии мощей преподобного Серафима Саровского. Совместное издание Ставропольского краевого Общества Красного Креста и редакции «Сkit». [Б.м., б.г.]

⁴ Ср. печатный текст: «В час ночи большая (инокиня Серафимо-Дивеевского монастыря, приехавшая в Саровскую пустынь в поисках исцеления. — Ю.Ш.) слышит, что кто-то отворяет дверь и входит в келью <...> она чувствует, как кто-то дотрагивается до ее правого плеча и говорит: «Ты пришла к убогому Серафиму исцелиться: искупайся три раза в моем источнике и с тобой все пройдет». После этих слов шаги стали удаляться <...> Тут только поняла <...> что к ней приходил отец Серафим» (Чудеса при открытии мощей... С. 26).

⁵ Преподобный Серафим Саровский. Житие... С. 37.

⁶ См., например: Балов А. Сон и сновидения в народных верованиях. Из этнографических материалов, собранных в Ярославской губернии // ЖС. 1891. Вып. 4; Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и автор comment. О.А. Чепанова. СПб., 1996.

⁷ Толстой Н.И. Оползание и опоясывание храма // Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 91–113.

⁸ Преподобный Серафим Саровский. Житие... С. 29.

⁹ См.: Чудеса при открытии мощей...

¹⁰ Там же. С. 10.

¹¹ Там же. С. 18.

¹² Из последних работ на эту тему см.: Кулешов Е., Тарабукина А. Современный «прицерковный» круг: рукописные тексты // ЖС. 1995. № 1. С. 42–45.

А.В. ТАРАБУКИНА

Народное православие уже давно находится в поле зрения фольклористов. Однако в основном ученых интересует традиционная крестьянская культура в контексте религиозных представлений. В стороне остается картина мира, свойственная людям, нашедшим смысл жизни в религии и составляющим так называемую прихрамовую среду. А она, на наш взгляд, представляет собой интереснейшую «версию» христианской картины мира и оказывает влияние не только на православную литературу, но и на мировоззрение крестьян.

Объектом нашего внимания являются пространственные представления современных «церковных людей». По их мнению, все XX столетие — эпоха эсхатологическая, предшествующая царству антихриста и Страшному суду. Последние годы уже непосредственно предваряют времена власти антихриста. Большая часть людей сейчас «не знает Бога», то есть «поклонилась сатане», поэтому дьяволу удалось подчинить своей власти большую часть земли. Исключением являются святые места, монастыри, чудотворные источники, храмы с чудотворными иконами и т.п.

Земли, захваченные сатаной, покрыты мраком. Мрак неверия и темнота непросвещенных для «церковных людей» вовсе не метафора. Там, где нет святыни и дьявол особенно силен, Божий свет слабее, и человеку, достигшему определенной духовной зрелости, видно, что в этих местах действительно темнее, как будто облако закрывает небо. Вот что вспоминает 70-летняя верующая о поездке в крупный город: «...Мне на год дали пенсию по болезни. Я должна была пройти комиссию. Я тогда батюшке говорю: "Батюшка, благословите, я поеду комиссию пройду". — "Ну, хорошо, хорошо". Я говорю: "Я быстренько, быстренько, батюшка, приеду". И так вот съездила, прошла я комиссию. И вот только еще еду туда, в Минск, в автобусе, а мне все уже опротивело. Опротивело все, не могу, какая-то стоит темнота по всему городу! Вот прямо не нравятся ни дома, ничего».

Каждый представитель прихрамовой среды стремится как можно больше

Святые места в картине мира современных «церковных людей»

времени провести рядом со святыней. Все «церковные люди», если позволяют возраст и здоровье, стараются чаще совершать паломничества к святым местам; некоторые из них на несколько лет отправляются странничать, а кто-то и навсегда оставляет дом и перебирается поближе к святыму месту.

Рассказы о паломничестве — значительная часть устной культуры «церковных людей». В каждом из них обычно представлены две темы: преодоление с Божьей помощью препятствий на пути к святыму месту и описание самого святого места. Пространство без святынь воспринимается «церковными людьми» как чужое, которое необходимо как можно скорее покинуть, и ни в малейшей степени их не интересует. Святое место, напротив, как магнит, притягивает к себе православных путешественников. Паломнику стоит большого труда не задержаться в святом месте, даже если оно не является целью его паломничества, но расположено на пути к ней. Порой изменяется маршрут поездки, сдаются ранее купленные билеты, затрачивается дополнительное время.

Вот, например, как о своем паломничестве к украинским святыням рассказывает одна из жительниц г. Печеры: «А потом поехала тогда в Почаев, доехала, Господи, от Тебе это было, до Киева, и у мене кричит голос внутри: "Сходи, сходи!" Прямо, не то что вот, прямо кричит в голове: "Сходи!" Я сошла <...> Я сошла и стою. Стою и смотрю. Сошла я и пошла на этот, где это, касса. Подошла, говорю: "Сделайте мне остановку!" — "Ты зачем сошла? — кассир. — Ах, выдумщица!" А у меня внутри голос <...>: "Отстал!" Даже я так руки опустила, дрогнула. "Ах ты, отстал!" — она так мило, Господь-то ее размягчил. Вышла, думаю: "Куда же теперь идти-то?" Вышла и стою. Подходит старичок и говорит: "Раба Божья! — видишь, как Господь-то послал. — А тебе в церковь надо?" — Я говорю: "Да!" — "Вон Владимирская". Куда, какой тут, машины бегают! Я побежала и не слышу! Здесь вот недалеко, прямо видна! Пришла, так зашла, сраzu на Варвару Великомученицу: "Варвара Великомученица!" Приложилась. И голову, и все, аж и ручки видать. Потом на правой стороне был Владимир

— приложилась. Это было в шестьдесят девятом году. А на левой стороне — Макарий Египетский. Приложилась, и звонок. Все, закрывается. Я вышла оттуда. Куда же теперь? Подходит женщина. От Тебе это было, Господи! Я поняла: нет, не простая была! На ней салатная была, и платочек салатный, темно-салатный, не бледный, и юбочка, и кофточка длинные, все такое: "Раба Божья Анастасия, ты куда едешь?" Она знает! "Я в Почаев". — "Хорошо побывать тебе у сидячего Афанасия".

Все, что происходит с паломницей, она воспринимает как чудо, начиная от голоса, велевшего ей сойти в Киеве, до всех событий в городе, в том числе и неожиданную вежливость кассирши, и посещение церкви незадолго до закрытия. Сойдя с поезда, женщина оказывается в чудесном мире, где даже молиться о помощи не нужно — она приходит сама, стоит только подумать о своей нужде.

Святое место в представлениях «церковных людей» преисполнено благодати, там постоянно присутствует Дух Божий. Святые, чьи мощи покоятся в местных храмах, оберегают «своих людей», постоянно находятся рядом, поэтому там молитвы действеннее, ведь они идут непосредственно к Богу. По той же причине больше ценятся кресты, иконы, нательные образы и т.д., освященные в святом месте.

Сейчас одно из самых популярных в прихрамовой среде святых мест — Дивеевский монастырь (Нижегородская обл.). В качестве примера осмыслиения «церковными людьми» роли и места святыни в жизни человека мы обратимся к устному бытанию дивеевского предания. Все использованные материалы были записаны в Дивееве от паломников и местных жителей в августе 1995 года¹.

В Дивеевской обители покоятся мощи св. Серафима Саровского, одного из самых почитаемых в наше время святых; это — главная святыня монастыря. Обитель пользовалась покровительством преп. Серафима при жизни, некоторые места в округе непосредственно связаны с его именем. Это чудотворные источники, а также Канавка — тропа, опоясавшая, по преданию, место, где находилась Девичья община монастыря². Жизнеописание св. Се-

АРИНА ВАЛЕРЬЕВНА ТАРАБУКИНА;
Российский государственный педагогический
университет им. А.И. Герцена (Санкт-Петербург)

рафима Саровского говорит лишь об одном источнике, водой которого исцелял преподобный, и тот находится сейчас в Сарове, на территории закрытой зоны (*Житие*, с. 85–98). В Дивееве есть еще два источника, связанных с именем св. Серафима.

Кроме св. Серафима Саровского, особым почитанием здесь пользуются Божья Матерь и дивеевские блаженные. Согласно житию, св. Серафим — один из избранных слуг Божьей Матери; ему было открыто, что Божья Матерь особенно возлюбила вверенную ему обитель (*Летопись*, 1, с. 203–227). Дивеевцы особенно чтят предание своего монастыря. История обители, ее покровители, блаженные, отношения с императорской фамилией, пророчества о месте обители в грядущей судьбе России тщательно собраны, изучены и изданы, о них рассказывают монастырские экскурсоводы, они хорошо известны «церковным людям». Устное предание, однако, не только опирается на письменные тексты, но и существенно дополняет их. Так, среди рассказов об истории монастыря важнейшее место занимают рассказы о подвигах и пророчествах дивеевских блаженных. Самый известный — рассказ о встрече блаженной Прасковьи Ивановны с царским семейством. В записанной нами в Дивееве версии блаженная при помощи красной материи предсказывает гибель императорской фамилии: «Посмотрите, как она предсказала царю Николаю. Они приехали, это они приехали, когда открылись моши святого Серафима. И вот она так, а келейница ее говорит, это в «Летописи» написано³: «Пашенька, Пашенька! Царь Николаушка идет! — говорит. — Давай, ковер стели, ковер скорее!» Она: «Уберите сейчас же. Уберите ковер». — «Пашенька, да он, уже вот он, целый эскорт!» — «Уберите ковер, не стелите!» <...> Заходят они, царь Николай и царица Александра. Она тогда и говорит келейнице: «Постелите теперь ковер». Она и говорит, а у нее же пальцы были такие с ног большие, сама всегда грязненькая, и вот эта Паша грязненькая приказывает царю, говорит: «Садитесь на ковер!» — пальцем. Они переглянулись с царицей друг на друга. Она им опять говорит: «Садитесь, я сказала». Понятно? Они сели. Сели, она начала им говорить то, что с ними будет. Что последний царь будет замучен, с него спадет корона, что такая мученическая кончина, все, все <...> С царицей плохо стало. И царица тогда ей говорит, Александра, говорит: «Ой, нет,

это уже было все, — говорит, — я не согласна с тобой!» Она говорит: «Да?» Вынимает из-под подушки красный кусок материала и говорит: «На твоем сыну на штанишки. Когда сбудется, тогда меня вспомнишь!» Почему она так сказала? <...> Почему она ковер не постелила? Потому что он уже будет не царь. Она предсказывала, она встречает его уже не как царя <...> Теперь, почему она дала красный материал? Что, «твой сынушка-то будет замучен, кровь прольет». Красный цвет — цвет мученичества» (В., около 60 лет).

В других версиях этого рассказа блаженная Паша приветствовала императорское семейство красными лентами. В опубликованных вариантах пророчества нет упоминаний о красной материии, как и вообще подробного описания встречи царствующих особ с блаженной.

Верующие рассказывают, что в Дивееве можно в определенное время обратиться с молитвенной просьбой к самой Богоматери. Молитва окажется услышанной, так как Богоматерь находится в это время на земле рядом с молящимся: «Вот если у вас будет возможность, встаньте, не поленитесь, без десяти три выйдите на Канавку⁴. Старцы говорят, что в три ноль восемь, в три десять, три пятнадцать проходит несколько раз Божья Матерь, но ее мы, конечно, не видим своими грешными глазами. Вот в этот момент, если вы будете молиться, молитва прямо туда доходит, понимаете?» (аноним, мужчина около 35 лет, образование высшее).

Считается, что Дивеевская обитель — четвертый жребий, или удел, Божьей Матери, то есть земля, за христианское просвещение которой Божья Матерь непосредственно несет ответственность перед сыном. По мнению дивеевцев, первые три удела — Афон, Иверия и Киев — утратили свою святость, и Дивеево осталось излюбленным местом пребывания Богородицы на земле: «Ну, вы ведь понимаете значение Дивеева сейчас для России, для всего мира? То, что Россия осталась единственным оплотом православия, вы это знаете, правильно? Знаете приделы Божьей Матери? Первый — это Старый Афон, второй — это Иверия, то есть Грузия, третий — Киевско-Печерская Лавра и четвертый — у нас. То есть, у нас в России остался только один придел, которым управляет непосредственно Божья Матерь» (аноним, около 35 лет, образование высшее).

Кроме этого, в Дивееве верующий находится под защитой св. Серафима Саровского. Он оберегает людей от несчастий и происков сатаны. Так, рассказывают, что св. Серафим спас трехлетнего ребенка, провалившегося под лед святого источника. Через три часа ребенок вышел из-под льда невредимым (М., женщина около 75 лет).

Представители « власти безбожников» являются, несомненно, приспешниками сатаны, но и от них православный защищен на земле св. Серафима. Среди «церковных людей» бытует рассказ о том, как св. Серафим перенес чудотворный источник из Сарова в Сатис — местечко в восьми километрах от Дивеева, так как Саров закрыт для паломников из-за находящихся там военных объектов: «В общем туда нельзя, туда если кто из паломников пробирался какими-то путями, они могли даже арестовать, даже посадить и даже могли стрелять. Так вот, один раз, представляете, это было в шестьдесят третьем году, вот стоят солдаты, вот так стоят в ряд, и вдруг треск такой, небо осветилось, в сиянии в белом в балахончике стоит старичок. Как ударит так посохом, так и говорит, говорит: «Вот здесь, — говорит, — источник будет!» — и перенес. И вся вода от этого источника перешла на то место. Он явился, они прямо его видели, понимаете, воочию» (аноним, мужчина около 28 лет).

Наибольшей целительной силой, по мнению паломников, обладают воды чудотворного источника св. Серафима, находящегося между Сатисом и Цыгановкой, в десяти километрах от Дивеева. К источнику св. Серафима ведет его тропочка, и проходящий по ней может увидеть над головой «шапочку» святого (сросшиеся сосновые ветки), под которой нужно немного постоять.

Паломники стараются искупаться во всех дивеевских источниках, но следующим по популярности после серафимовского является источник матушки Александры, расположенный в самом Дивееве. Схимонахиня Александра, в миру Агафья Семеновна Мельгунова, — основательница Дивеевской обители. В Дивееве распространены две версии происхождения источника. По одной, матушка Александра собственными руками выкопала источник, так как в монастыре не хватало питьевой воды. По другой, источник вытекает из мошой матушки Александры, что является признаком ее святости. Рассказывают многочисленные случаи исцеления от воды источника.

По мнению «церковных людей», сила воздействия святости дивеевских источников столь велика, что возможно и исцеление неверующего; так, рассказывают об исцелении слепого атеиста по молитвам его жены. Дивеево — святая земля, власть дьявола там ничтожно мала, святость же оказывает объективное воздействие на всех, кто там находится, даже на неверующих: «Там Сахаров, кстати, разработки производил, вот в той, кстати, колокольне, которую [взорвали], вот он там. Я не знаю, мое мнение то, что что-то там было: или видение какое-нибудь, или что-то еще. И вдруг он почему-то резко, Сахаров, изменил свою политику. Потому что не может человек изменить политику, сразу резко перейти, когда ничего не произошло с ним, ничего, ну, не может такого быть, я считаю, что невероятно» (Л., около 25 лет).

Размышления Л. представляют интерес с точки зрения специфики возникновения текстов в прихрамовой среде. Как правило, мы имеем дело с рассказами, имеющими жесткую текстовую структуру, центральное место в композиции которых занимает чудо. Л. еще ничего не знает о чуде, ему известно лишь то, что Сахаров служил советской власти, а потом стал бороться против нее и что Сахаров работал в Сарове. Но раз Саров — святая земля, то чудо должно было произойти, и Л. в этом абсолютно убежден.

Попав в Дивеево, паломник оказывается именно в той атмосфере, в какой он ожидал оказаться, читая книги, содержащие дивеевское предание. Кажется, мало что изменилось со времен Паши Дивеевской; так же, как и раньше, рядом с паломником Божья Матерь и св. Серафим, так же кричат бесноватые и исцеляются больные. Ощущение остановившегося времени в Дивееве не случайно. Потребность вернуть время, жить, как в древности, когда сатана еще не захватил большую часть человечества, характерна для всех «церковных людей». Без этого невозможно спасение. Значительную роль в создании подобного настроения играет предание монастыря, а также архитектура и окружающая монастырь природа. Святые места для «церковных людей» являются своеобразными островками вечности⁵.

В таких местах появляются или поселяются блаженные, предрекающие незамутненную грешным миром истину. Первой дивеевской блаженной была Пелагея Ивановна, ее преемницей — знаменитая Прасковья Ивановна, за-

тем — Мария Ивановна. И сейчас паломник имеет возможность обратиться за советом к блаженной. В с. Цыгановка в восьми километрах от монастыря живет блаженная Паша (около 75 лет). Она почитается дивеевцами как святая; совпадение имени с именем Прасковьи Ивановны воспринимается как особый знак преемственности. Блаженная, скорее всего, немая (считается, что она приняла обет молчания), но не глухая; все ее действия трактуются символически. Так, если Паша обрывает траву вокруг места, где сидит, очищает ее и отбрасывает в сторону, то это она «очищает от плевел» посетителя; если приказывает читать молитвы (волнение и выкрик, напоминающий слово «читай»), то отгоняет бесов; если достает из коробки, стоящей рядом с ней, куклу, то предсказание зависит от того, какую именно куклу она достала; если отбирает у посетителя какую-либо вещь и выбрасывает ее, то запрещает ею пользоваться (например, зажигалку — запрещает курить, часы — нельзя пользоваться электронными часами) и т.д. Предсказывает Паша, отвечая на вопросы («да» или «нет» движением головы). Все действия блаженной объясняют близкие ей люди — келейница (около 60 лет) и женщина (около 50 лет), живущая с двумя детьми в Дивееве. Рассказывают множество случаев, когда предсказания блаженной Паши сбывались.

Здесь же в Дивееве была предсказана и судьба самого монастыря. Всем паломникам известно пророчество Серафима Саровского о том, что девичья община, находившаяся на территории, окружной Канавкой, по которой каждую ночь проходит Богородица, в день Страшного суда вознесется на небо, и все ее насельницы будут спасены. Характерно, что в представлениях «церковных людей» каждое святое место так или иначе поможет спастись своим поклонителям в Судный день. Например, в Печерах рассказывают, что здешний монастырь будет открыт до конца света и переживет гонения антихриста. В Почаеве верят, что спасутся все, кто приедет в Почаев и припадет к чудотворной иконе Почаевской Божьей Матери.

На первый взгляд кажется, что этим верованиям противоречат представления о том, что в святых местах дьявол, как правило, стремится напакостить человеку больше, чем в любом другом месте. На протяжении всей христианской истории черти являлись праведникам несравненно чаще, чем обычным

людям, и старалась соблазнить их. Кроме того, в святом месте пребывает множество чертей, изгнанных старцами-экзорцистами из бесноватых. Эти черти бродят неприкаянными, досаждая мелкими пакостями изгнавшему их священнику, и ищут себе нового приюта. Странница из Почаева (около 65 лет), пришедшая на поклонение в Печеры, утверждала, что видела чертей, облепивших, подобно птицам, кресты пещерских церквей. «Церковные люди» не видят в присутствии дьявола в святом месте никакого парадокса. Эта территория не находится под его властью, и дьявол всеми силами старается «ввести в искушение» всякого находящегося там. А поскольку в святом месте нет покрова мрака, закрывающего весь остальной мир, то там человек видит действительность такой, какова она на самом деле.

Примечания

¹ По просьбе рассказчиков, их имена и фамилии не указываются. Только инициал приводится также в тех случаях, когда запись производилась скрытно.

² Дивеевская обитель основана в конце XVIII в. Агафьею Семеновной Мельгуновой. В 1774 г. настоятель Саровского монастыря старец Пахомий перед смертью благословил св. Серафима Саровского «назирать» сестер Дивеевской обители. С тех пор всю жизнь Серафим Саровский заботился о дивеевских сестрах, общение с которыми проходило в его келье: Дивеево св. Серафим посетил единственный раз. Девичья община была организована св. Серафимом в 1827 г. Она стала основанием Серафимо-Дивеевского монастыря, так как именно сестер этой общины св. Серафим считал своими духовными чадами. См.: Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. СПб., 1903. Т. I—II (далее — *Летопись*); Житие старца Серафима. Муром, 1893 (далее — *Житие*).

³ Императорская чета приезжала в Дивеево в 1903 г., в то время как *Летопись* доведена до 1902 г.

⁴ Канавку св. Серафим велел проложить вокруг девичьей обители в 1829 г., когда было получено официальное распоряжение о передаче этой земли монастырю. По словам св. Серафима, по Канавке Божья Матерь обходит девичью обитель (*Летопись*, 1, с. 254—256).

⁵ Подобное отношение к святым местам собирали XIX и начала XX века наблюдали и в крестьянской культуре. Они не раз фиксировали строгий запрет ломать (рубить) заповедные деревья в местах проведения общественных молений, засорять там источники, разрушать старинные постройки. Нарушителей запрета ожидали самые страшные кары: они должны ослепнуть, потерять детей, у них отсохнут руки и т.п.

Е.М. СМОРГУНОВА

*«А где он Антихрист — нам секрет»**Эсхатологические представления современных пермских староверов*

Археографические экспедиции Московского университета, руководимые Ириной Васильевной Поздеевой, с 1972 г. занимаются исследованием книжности и культуры русского старообрядчества на территориях от Брянщины до Казахстана, от Печоры и верховьев Камы до Нижней Волги, от подмосковных Гуслиц и Верей до Бессарабии и Кавказа. В многочисленных поездках собран богатейший материал устной и письменной традиций: книги, рукописи, фотографии и магнитофонные записи духовных стихов и рассказов о судьбах людей, деревень и согласий.

Экспедиция в Пермскую область, на Верхнюю Языву, пришла на «конечную» дату: 1992 год, по счислению времени от Рождества Христова, — это 7500 год от сотворения мира, половина восьмой тысячи, как и было предсказано о «конце света». Кроме того, той весной праздник Благовещения совпал с Пасхой («два праздника вместе будут»). Предыдущее такое предсказание было 500 лет назад, в 1492 г. Тогда на Руси, в соответствии с принятым летосчислением, был 7000 год от сотворения мира, и по предсказанию ждали конца света. Как говорилось, «на седьмой тысяче — кончина мира».

Экспедиция на Северный Урал началась 2 августа, в Ильин день. Еще в поезде по дороге в Пермь среди участников возник разговор о «последних временах», о признаках «конца света» и об Антихристе. Мы собирались расспрашивать об этом старообрядцев, чтобы понять систему старых представлений в ее отношении к нынешним временам.

Раньше в наших экспедициях темы «конца света» и «второго пришествия» специально не обсуждались. Естественно, если при опросе об этом заходила беседа, мы записывали рассказы, но активности и охоты в тех разговорах не было. Во моих прежних дневниковых записях всего трижды встречались разговоры о конце света, и каждый раз они были вызваны книгой «Григориево видение». В 1992 г. тема «конца света» в разговорах была очень актуальной, наверное, из-за сложностей жизни и разных изменений — крупных и мелких, а кроме того, из-за почти полной неизвестности и непредсказуемости, как будет дальше: даже при самом оптимистическом настроении прогнозы неопределены и нерадостны.

Легче всего перейти к современным представлениям о конце света, спросив, читал ли собеседник «Апокалипсис», была ли это печатная книга или рукопись, может быть, еще и ливерная — с картинками, и что он думает: в какие мы теперь времена живем? Рассказ обычно начинается быстро и активно, нужно только вести свою линию вопросов, высматривая проявимые признаки конца света в современной жизни, вокруг нас — в природе, в людях и их поведении...

Стали говорить и о том, что будет после. Людям совсем не хочется, чтобы время кончалось. Все хотят, чтобы стало все по-другому. В разговорах появилась удивительная тема, ранее не встречавшаяся так ярко и не имевшая развития при расспросах. Это тема денег. Но не заработной платы или платы за какую-то конкретную работу, а денег, получаемых «ни за что», — к таким относят пенсию, пособие по беременности и родам («вот баба родит, ей деньги платят»), всякие «кормовые» и «одежные»: «В том году, кто квартиру получил, даже на мебель дали в совхозе».

И все это вместе тесно сплетено с понятием греха и снятия крещения.

● В первый же наш визит к владыке, епископу Пермскому Леонтию, 80-летнему кормчему новой Ваньковской епархии, живущему в деревне Ванькова, разговор зашел о современных событиях. Владыка видит в них многие признаки «последнего времени», которое скоро придет.

— А что тогда будет?

ЕЛЕНА МИХАЙЛОВНА СМОРГУНОВА, канд. филол. наук; Колледж св. Фомы Аквинского (Москва)

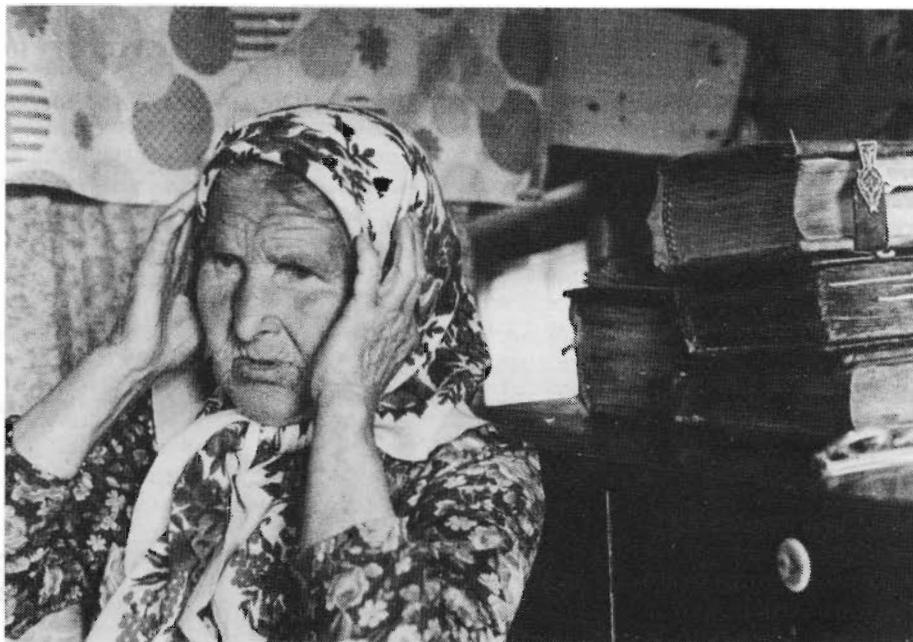


Из находок Археографической экспедиции МГУ. Лицевой Апокалипсис XVI в. Верхняя Язва Пермской обл.

— Все будут в Ерусалиме. Я лично по-своему так понимаю: когда человек помрет, он уже определил свое место. Ну, я вот так выражаю, что это в Ерусалиме. Где-то в Златоусте я об этом читал. А когда это будет, неизвестно.

— А какие же признаки теперь-то видно? — допытываемся мы. — Как узнать, когда будет?

— Сосед на соседа, брат на брата, епископ на епископа, страна на страну — никакого согласия. И когда это будет, тогда пришествие Христово. Где он есть Антихрист — нам секрет, я ничего не могу сказать. Надо отвечать за каждое слово, а я только могу сказать, как я верю. Не скажу, что в каком-то году будет Антихрист. А еще Господь пошлет пророков обличать Антихриста. Я считаю, что его еще не было, ничего я не слыхал. Однако-однако один человек, христианин, рассказывал, что приближается к Перемы, а потом и к нам придут два человека, так что надо смотреть в оба. Я считаю, что приближаются времена. Как наблюдать? Сегодня, как при Ноеве потопе.



Февронса Аполлинариевна Антипина — певица и рассказчица из д. Ванина Чердынского р-на Пермской обл. 1992 г. Фото Е.М. Сморгуновой

Владыка Леонтий считает, что в последнее время становятся более строгими запреты, потому что нужно оберегать себя. Телевизор нельзя смотреть, потому что «можно залезть не туда, куда следует». «И лечиться ничем не надо, организм сам помогает заболевшей своей части. И уколы никак не надо принимать, нельзя пакость в кровь впускать».

— У нас и электричества в церкви нету. Только свечи. Бедная церковь у нас.

«При Антихристе будет такое мучение, как не было от создания мира. Как написано, так оно и будет. И вместо храма превратится в вертеп хулиганов».

● Владыка очень просил нас пойти к Ефиму Иннокентьевичу и серьезно поговорить с ним. Тот отошел от церкви и обвиняет священников в нарушении обрядов, закрепленных старыми книгами. Ефим ссылается на Кормчую, «Маргарит». У него многочисленные выписки из книги и тетрадки с цитатами. Он очень обеспокоен чистотой веры, для него это основной вопрос жизни — «иначе не спасешься».

Естественно, что и проблемы Антихриста очень занимают Ефима Горшкова. По его раздумьям, гонения на церковь и на веру еще будут: «Антихрист еще не заступил, но готовится к этому. Сейчас он уже развязанный. А придет он, потому что веры в людях нет. Родиться Антихрист должен от блудницы. Илья и Еnoch, пророки, действительно будут, будут: мы ждем их, они будут против него проповедовать. Когда будет второе пришествие — это смотрите на время: брат на брата восстанет, епископ на епископа. Любви нет теперь, ненависть вокруг, злоба. Даже в магазин придуши, товару нет, а ненависть существует. Уже люди не христиане, смотрят будто одно, а теперь совсем другое. И в печати то же самое просматривается. С планетой-то что тво-

ится: все заражено, рыба вымерла, в природе изменения».

В газете он читал о компьютерах, «у них номер — 666. И нужны они для того, чтобы снабдить всех печатями. В новом паспорте будет электронная пластинка, с 18-значным числом. Там будут значиться и область, и район. Читал это в 18-м номере "Аргументы и факты". Когда люди будут получать паспорт, то это будет удостоверение личности, и даже характеристику человека можно будет узнать. А самое главное — это безденежная система, и этим делом будет руководить Антихрист. Когда будет человек получать карточку, то номер этот должен проникнуть в руку и в лоб. И когда я услышал об этом, то понял, что это и есть тот самый "зверь", который в Люксембурге будет вести учет над всеми».

По дороге домой от Ефима, сильно возбужденные разговором с ним, усталые от трудных объяснений, встретили снова владыку у его дома. Он ходил в церковь, чтобы взять там книгу и найти в ней подтверждение, что нас нельзя пускать в церковь на службу. «Потому что, как написано, если войдет неверный в храм, нужно его освящать». Они действительно дальше дверей притвора нас не пустили, многократно кадили после нашего стояния на службе. Как потом нам сказали в одном доме: «Нужно сначала два года в отстойнике послушать службу».

● Федор Григорьевич Мальцев, 1922 г.р., живет в д. Симанова. Он сын отца Григория, бывшего священником Ваньковской церкви. Сейчас парализованный, Федор Григорьевич сохраняет замечательную память и великолепно рассказывает о своем отце и о дедах, которые жили и торговали в Усолье, о Пудьве, об иноке Макарии, который был ему родным дядей, и о пустыни на Выломе.

«Апокалипсис» он, конечно, читал, и больше

всего его поразила там борьба лошадей: «Красные лошади — это как бы за советскую власть, а белые — иностранные, вот красная конница и пошла».

Как он помнит, «рассказывали, что 35 лет будет хорошая жизнь, а дальше не будет. Вот и была жизнь, а теперь уж нет».

● Матушка Прасковья, монашка, встретила нас около своего дома. Она шла с пилорами и несла большую связку крупной щепы. От нашей помощи наотрез отказалась: «Нельзя, чтобы чужие люди помогали: крещение сымаета». А при нашем удивлении сказала, что даже «нельзя ни у кого купить молоко, кто в церковь не ходит». Но поговорить ей очень хотелось, и, время от времени повторяя «а то я пострадаю, а ты — обязательно: меня Бог услышит», она проговорила с нами почти полчаса, прямо на дороге, под шум проезжающих машин и мотоциклов. Матушка Прасковья называет себя монашкой, живет в доме одна. В деревню Ванькова приехала недавно из Грузии, приехала ради церкви, но теперь в церковь не ходит, ее непускают, она слишком критикует священников, обвиняет их в несоблюдении обрядов: «Поп крестится не истово».

На наш вопрос о теперешних временах как последних откликнулась мгновенно: «Весь мир будет молить».

— А будет когда?

— Два праздника вместе будут. Всякая теперь пошла стихия — видишь, а не возьмешь. И будет мор на скоты.

— А какой он будет Антихрист?

— Краси-и-вай! Душу новую даст!

«Вот слушай, про Богородицу тебе расскажу. Она плакала, рыдала и говорила: "Сын мой, любезный! Ты же сказал, Я второй раз к вам приду. Когда же теперь придешь?" Вот рыдает, плачет: "Ты же умерший, я вижу, как и все". А Он ей прошептал ангельским голосом, она слышала ухами. Может, не шептал, но ушами она слышала. Его звук, разговор, Дух Святой. Когда, говорит, будет твой и Мой праздник. Я тогда, говорит, приду. Но огнем, водой, как при потопу приходил. А теперь огнем. Он же есть Бог и человек, Он же не один человек, а Дух же Его — огонь, вода и хлеб, все — это ж Его дух».

«Теперь были два праздника, раньше видели метлу на небесах. Это что от стариков знаю, стариное, то расскажу. Были войны страшные. (А ты хочешь записывать? Ну, если я пострадаю, то прямо к Христу прилеплюсь, прямо к Христу, а все мои враги пострадают.) Да, были войны страшные и голодовки в те времена. Он приходил этими страданиями. А сейчас под Пасху так же было. Теперь изменение сразу появилось. Нам хлебушок заперли, нам ничего не стали давать. Мы сейчас ни голодные, ни сытые. Дали мне такую ржаную муку, что я плачу. Там зямы полно-полно, на зубах. У меня печечки нет хлеба печь, а я пышечку спеку, так она не лезет, я ее со слезами, я ее силком толкаю. Ни смерти, ни жизни».

— Вот еще признаки во власти.

— Какие?
— А у нас сразу все в магазине пообрзали, поотказали.

(И очень активно и резко оборачиваясь:) Грешно меня фотографировать! Крещение сымают!

— Как это?
— Фотографировать нельзя! Грешно от Бога!
И газету держать в комнате, в доме нельзя.
— А радио?
— Боже сохрани: это сатанинская голова Антихриста.
— А телевизор?

— Телевизоры еще больше. Будет, говорят, напоследок, будет в последнее время в каждом доме Антихрист, живет и разговаривает с миллионами. Это двадцать одна мытарства. У меня была книга, лицевая, у меня украли ее, в Грузии была, «Григорово видение» называется. Она была у лицах. И там двадцать одна мытарства. Последняя мытарства — бес хвалится людям: моя мытарства ни один человек не пройдет. Все, говорит, сорвутся в мое мытарство. Она двадцатая, перед концом, блудная. Без этого, говорит, никто не живет, все у меня останутся.

— Матушка, а теперь-то в чем видно это?
— Теперича я вижу. Вот называется чародейница, блудница-чародейница. Как содомляне, Содом, Гомор был, провалился. Это люди стали таковые, сравнялись с теми, и им обязательно должно быть, что тогда было этому Содому-Гомору. Теперь вот. А где это будет? Где? Да, по всему свету. А настроили вот кому оружие? Да сами себе. Какому врагу.

— А уже есть Антихрист? Как Вы думаете?

— Да! Как нет! А где? Да за Европой, как это — Иерусалим. По-моему, все больше там. А взялся он от Давида колена. Родилась Вама. От Вамы — блудника. Это все старики рассказывали наши, старики были очень грамотные. А я была маленькая такая восприимчивая, хоть что скажи раз, так я и знаю. А теперь все это натаскано у меня в голове постоянно. Тетушки четыре были, они без конца это же повторяли. А книг никаких нету. Вот часовник только один расхопанный, разорванный и поклеенный, так я Бога молю.

— А что-нибудь рукой написанное есть у Вас? Какое-нибудь рукописание?

— Какое?! Я вся бегала-бегала в беги. Библия у меня в голове. Да на что и писать. Да и кому говорить. И на что говорить, пользы нет. Это уж так, вы спрашиваете, я и говорю.

●На следующее утро, в субботу, во время нашего звонтрака, когда мы по заведенному у нас в экспедиции монастырскому уставу читали в «Прологе» из Иоанна Златоуста поучение о смиреннии, к нам в школу сама пришла матушка Прасковья и сходу стала петь духовные стихи. Она очень беспокоилась, что это грех, что за разговоры с нами не будет ей вечного прощения. Но так ей хотелось, чтобы мы записали ее пение на магнитофон, и она постоянно проверяла,правляясь, ра-



Молельный дом в д. Ванькова Чердынского р-на Пермской обл. 1992 г. Фото Е.М. Сморгуновой

ботает ли машина. Она рассказывает и поет очень охотно, только постоянно боится, что разговор с нами и даже просто стояние — большой грех, «крещение сымается». Однако рассказать так хочется, и она поет нам на магнитофон стих «О последних временах»:

Как на нашем на сем свете житие плачевно,
Коли скоро, коли кратко, аки однодневно (2).

Родились мы на свет наги, облиты слезами,

Растем в скорбях и в болезнях, объяты
лечальми (2).

Да потом что следует, о, страшно сказать,
Когда придет смертный час, куда нам бежати.

Смерть немедленно лишит нас здешняго света,
Отымутся у нас прекрасные забавныя лета.

О, коль есть ужасна смерть и немилосердна,
Страху юна не боится, как Адама тверда.



Дети и внуки пермских староверов рассматривают книги своих предков. 1992 г., д. Усть-Бердыши.

Не надейтесь, богачи, на то, что богаты,
Не запрут от смерти вас каменны палаты.

Не надейтесь, что вы сильны, на тщетна силу.
Оттяснит вас нагло смерть в темную могилу.

Вот на свете смерть приходит, все мы умираем.
Только та отошла есть — другой жизни чаем.

— Так вот, так повсюду и будет. Это я лично знаю и от матушек своих слыхала.

Матушка Прасковья прослушала запись своего пения с явным удовольствием, а потом вдруг расстроилась:

— Лично я сильно от вас вчера печалилась.

— Почему, матушка?

— Меня заберут отсюдова. И тогда было мне сон — я вашим, ну, каким-то калом мазалась. Не знаю, что за кал, но мазалась, мне это неприятно. Я никогда ничем не мазалась. Но я проснулась — думаю: «Ничего. Не брала я от них ничего. То терпимо — не лютое. Короче — уколы это грех принимать, всяческие, крещение сымается, и благодать сымается. Никакие уколы нельзя делать. Так же фотография сымается крещение, нельзя делать».

— А почему Вы так считаете?
— У нас были такие книги, Цветники, драгоценные были всякие книги. А потом, как палили церкви и иконы, они выхватили и позакопали в ямах. И это все я прочитывала, по пятьдесят книг. И еще такой сон у меня был. Я пошла в магазин — маслица купить себе и Господу засветить. И дала десятку. Тогда деньги дорогие были. А она, продавщица, взяла и видит — там Вознесение. Она кричит: «Смотрите, смотрите, здесь на десятке — Вознесение».

● В д. Ванина Прасковья Ефимовна Бычина, сноха отца Павла, очень подробно и ярко рассказывала о своей жизни, о своих родах и обычаях, связанных с родами и рожденициами, много говорила об отце Павле, его поставлении в священники, и как он служил в Ваньковской церкви, какие при нем в церкви были порядки.

— А рассказывали о последних временах?
— О последних временах? Это вот, видимо, Анна Леонидовна все знает. От чтения в Златоусте. У нее старики были, дядя был, читал.

— А про Антихриста рассказывал?
— А вот вы же в центре-то живете, от вас надо узнать! Вы сначала, вы сначала расскажите. Мы же неграмотные люди. А вы грамотные. Все интересы собираете. Много знаете. Вот вы и расскажите. А Антихрист что принесет? Всегда ничего не будет, в магазинах не будет. А кто примет печать, тому паек будет.

— А как он, по-вашему, выглядит Антихрист?
— Вот, я говорю, вы это должны доказать.
Вы на это учитесь, докажите. А как внешне
выглядит? Вот вы и скажите. Может, он сейчас
самый и есть Антихрист, я откуда знаю, я ведь
человек простой.

● И мы пошли в соседний дом к Анне Леонидовне, на которую указывала Прасковья Ефимовна как на главного знатока об Антихристе.

— Пока сидишь, нет грека (такова местная фонетика!). А как выйдешь, опять грек сотовришь.

Раньше, как были колхозы, запрещали молиться-то, сколько тогда посадили людей. Отец Григорий 10 лет сидел за это. А теперь вот скоро тоже не будут давать молиться. Так написано в книгах. Еще будет гонение. Скоро, наверное, будет. Антихрист и придет тогда.

— А какой он?
— Дьявол, вот какой. Вид-то какой? Они так сделают, написано вот, читали недавно, такой же будет, ангелом сделается. Как ангел. Люди, которыешибко веруют, они не будут знать. Все смеется. Им будет будто Бог или Ангелы. А когда придет — ни праздника, ни воскресенья, ни среды, ни пятницы — ничего нету.

- Анна Петровна Собянина, 1929 г.р., из д. Паршакова держит в доме Новозыбковский календарь (беглопоповского согласия) и очень жалеет, что в церкви уже два года не продают календарей. О ваньковских священниках говорит, что «они чинно ведут службу».

«Старые люди рассказывали, что жития Антихристова еще не было на наших местах, коронимся (хоронимся, сохраняемся. — Е.С.) пока — мы люди бедные. Сатану-то Иисус Христос развязнет, и будет печать класть на руку и на лоб. Всякая гадость развелась, всякий гнус. Ваша телеса лютые звери поедят. И земля переменится. Металлы все выйдут наверх. И звери разведутся по-страшному. Так говорят, они разведутся в незаметное время. Любого прохожего будут поедать. А время будет идти очень быстро, не заметишь, пролетит. Епистолия такая есть, там все написано, как человек кончится. Еще про-

одежду — мужскую женщины начали носить. Это большой признак. Я не разберу, мужчина идет или женщина. Никто не верит. Только пьяника все. Антихрист — он мужчина. Он такой же человек, обыкновенный. Ты и не узнаешь, в таком хитром виде придет. Ничего не уладишь, как-то не увидишь. Его родила какая-то блудница и бросила его. Хотела его утопить, ангельей подсказали, спрятала корзину и положила, а рыбаки увидели, подобрали. А у них был свой сын.

родной, вместе росли. И он брата убил и отца, и мать умерла не своей смертью. И тогда узнали, что он сатана. До Нойного потопа шестисотаячная жизнь была. Связанный он стал. Пророки его поймали под влиянием Иисуса Христа. Вот когда его пустят, тогда и наступит убийство и кровопролития по всей земле».

●Как-то вечером, на исходе первой недели нашей экспедиции в д. Ванькова с крылечка дома нас окликнула женщина. Она сидела вместе с хозяином дома, нам уже знакомым. И на наши вопросы стала охотно рассказывать, как ее отец называл целый ряд «признаков конца света». Она многое их помнила. Пожалуй, больше всех других

И пеовым она назвала:

— Весь народ смешался. Вот раньше-то были отдельно русские, отдельно — татары, а теперь, не поймешь кто — все смешались. Затем: по всей земле теперь гнуса. И гнус все овощи поела. Вот разве неправда, ведь у нас весь гнус, всякие там жуки и прочее, поел овощи. Вот отец говорил, что, прежде чем конец света наступит, гнус овощи поест. Отец еще сказал, что лес уйдет: к лесу ноги прирастут. Я говорю: «Как же это ноги прирастут?» А вот весь лес на машинах и вывозят. Отец говорил, к лесу ноги прирастут, вот машины его вывезут. Четвертое: пешком люди ходить перестанут. Раньше-то правильно было, по земле-матушке ходили, а теперь вот я в Верх-Язьву приехала, только тут вот пешком дойду. Наконец: весь мир опутан проволокой, все-все проволокой опутано. Вот эмий, это первый признак эмия. Наконец, этого мало: железными конями копать будут. Люди будут жестокие. Друг на друга. Царь на царя, король на короля. Брат на брата. Тарелки будут летать. Вот сейчас все и говорят: «Тарелки летают». С неба спустится человек. Скажет: «Я сам Бог, сам царь». Антихрист будет людей обманывать.

Мы спрашиваем: «Так что же, Антихрист с неба спустится, а не родится?»

— Нет, Антихрист с неба спустится. И ни за что деньги будут давать. Раньше так не было, а теперь вот беременная — и сколько получаешь, ребенка родит, и потом все совершенно ни за что деньги дают. И еще вам скажу замечательный признак. Про Антихриста. Антихрист процарствует три года, печати поставит, чудеса будут, гора с горой сойдутся, остров выйдет из моря. А я говорю: «Это последние три года, а еще-то какие будут признаки?» А отец говорил, что колкозы все перевернут, всю землю перевернут кверху желтой землей, и поэтому урожая не будет, голод пойдет, вся хорошая-то земля внизу будет, а всю желтую землю колкозы наверх вытрянут.

● В Верхокамье, в Верещагинском р-не, населенном староверами разных согласий, от Надежды Емельяновны Шамариной, которая жестами и мимикой делала все рассказываемое очень ярким и эзимым, мы записали такое предсказание о приходе Антихриста: «Придет такой добрый, а на лбу рога, и корону сверху наденет, и сядет на престол...»

Ю.А. ДАВЫДОВА

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О «ЧУЖОМ НАРОДЕ» В УРЖУМСКОМ РАЙОНЕ

Уржумский р-н Кировской области граничит с республикой Марий Эл, Татарией и Удмуртией. На его территории проживают русские (православные и староверы нескольких толков), марийцы (вятские луговые) и татары. В 1997 г. в районе работала фольклорная экспедиция филологического факультета МГУ.

Исследованию межэтнических связей посвящен ряд работ (В.М. Гацак, Б.П. Кербелите, К.В. Чистов, Э.В. Померанцева, Н.А. Криничная, Е.А. Костюхин, Т.А. Золотова и др.), в которых разрабатываются основы типологии взаимодействий традиционных культур. В них были выявлены особенности контактов между близкими в культурном отношении этносами, к которым относятся славяне и финно-угорские народы¹, и определен характер процессов, проходивших в их народной культуре: интерференция, ассимиляция и др.² В Уржумском р-не особенно интересным оказалось «создование» — создание оригинальных локальных сюжетов, в основе которых лежит творчески переработанный заимствованный элемент.

Обращаясь к фольклорной традиции этносов Уржумского р-на, нельзя не учитывать этнографические, диалектологические, исторические материалы, раскрывающие специфику истории заселения и освоения края, «конфессиональную ситуацию» и другие стороны сосуществования этносов в «контактной» зоне. В данной статье будут рассмотрены взаимоотношения русской и марийской традиций.

История соседства русских и марийцев на уржумской земле насчитывает несколько веков. Коренное население — «чармысы» (черемисы-марийцы). Самоназвание «мары» означает «человек», «мужчина», «муж». Древние марийцы соседствовали с древним удмуртским населением, предания и поверья о котором до сих пор сохраняются в памяти пожилых марий. Русские пришли сюда в XVI в. после присоединения Казани (Уржум упоминается в летописи 1504 г. в связи с Черемисской войной). Массовое заселение этих земель русскими из Нолинского и Орловского уездов происходило в XVII—XIX вв.

ЮЛИЯ АЛЕКСЕЕВНА ДАВЫДОВА, аспирант; МГУ им. М.В. Ломоносова

Тогда же была крещена часть марийского населения. Овладение русским языком, усвоение русских традиций и заключение межнациональных браков привело к образованию «смешанных» в этническом отношении поселений.

В ситуации сосуществования каждый этнос стремится к консервации «своей» традиционной культуры, к выявлению этого «своего», то есть к противопоставлению всем «чужим» социумам. Таким образом, основой идентификации и самоидентификации является оппозиция *свое/чужое*, которая реализуется в ряде конкретных противопоставлений, относящихся к самым разным сторонам жизни и быта: антропологическим и психическим особенностям народа, языку, верованиям, праздникам, национальному костюму, пище и др.

В Уржумском р-не и марийцы, и русские отличают себя от другого этноса по нескольким признакам. Этнический признак (*русские/нерусские*: православные русские и староверы объединяются как «руssкие», отделяясь от марий как «нерусских»). ТERRITORIALНЫЙ признак (*вятские/невятские*: русские и марийцы, живущие по реке Вятке, противопоставляют себя жителям других регионов — «невятским»; *вичмари/другие мари*: марии «вятские» (вичмары) четко отделяют себя от «горных» и в некоторых случаях от «луговых» марий; *шурмаки/нешурмаки*: русские и марии из с. Шурма противопоставляют себя жителям других сел; *верховцы/низовцы*: в с. Шурма — основном центре работы экспедиции — русские и марии, проживающие в Верхней Шурме, четко выделяются из жителей всего села). Конфессиональный признак (*христиане/язычники*: православные русские, староверы и крещеные марии противопоставляют себя некрещеным марии как «язычникам»; *староверы/православные и язычники*: староверы считают «нехристианами» как русских православных, так и крещеных и некрещеных марии).

Возникшие на основе подобных оппозиций представления реализуются в фольклорных текстах (поверьях, суевериях, преданиях, легендах, сказках, прозвищах и др.), записанных участниками экспедиции 1997 г. Записи сохраняют диалектные особенности,

указывается национальная принадлежность информанта.

Представления

о «древнем» народе

Русские поверья и предания о марии как аборигенах края описывают древних жителей великанами. Археологические раскопки, проводившиеся в Уржумском р-не в недавнее время, дали новый импульс бытованию преданий об аборигенах и первопоселенцах. Основная масса информантов называла древних великанов марийцами.

«...Были древние жители... Там раскопали могилы и нашли кости человеческие длиной 90 сантиметров, а то и метр! Это такие были жители в Тюм-Тюме — великаны» (Н.И. Лебедев, 1951 г.р., мари; с. Шевнино).

«Они были большие. Может еще до историческое время. Она два метра длины была. И у нее волосы светлые были и украшения» (В.Н. Кочкина, 1938 г.р., русская, старообрядка; с. Шурма).

Согласно марийским преданиям и поверьям «древним» населением края являются удмурты и марийцы. Удмурты обыкновенно наделяются чертами мифологического персонажей и разбойников, а марийцы фигурируют в рассказах как первопредки и силачи.

«Удмурты, которые тут жили до нас, до марийцев, значит, были плохие люди. Они воевали и человеческие жертвы приносили. Они людские души губили своим богам. А мы — никогда. У нас такого не было. Только животину. И то спрашивались. А они — людей... И воевали с ними страшно» (Н.И. Лебедев, 1951 г.р., мари; с. Шевнино).

«Вот было... Парень [марии — Ю.Д.]шел с войны домой <...> Вот он шел полем где-то тут. Его удмурты поймали. Обрадовались — парень молоденький. И принесли его в жертву — убили его. Кровь спустили» (Н.И. Лебедев, 1951 г.р., мари; с. Шевнино).

«Однорогая сатана — то Шурмаре была. И Тюкан Шурмаре. И рошу ту мне бабушка показывала. «Вот там, — говорит, — жил этот кереметь, ну, сатана-то однорогая» <...> Каждую неделю белобрюхих девушек брал. Это давно-давно было. Ей, бабушке, еще мужа дед рассказывал» (М.Н. Сергеева, 1939 г.р., мари; с. Шурма).

«Сейчас народ мелкий, а раньше были здоровые, высокие, сильный на-

род. Силачи были — лошадей носить могли на плечах. Черепов-то раскопали — против нашего намного больше. Такие здоровые... Бревна на плечах таскали» (М.В. Альдемирова, 1926 г.р., мари; д. Тюм-Тюм).

С преданиями о первопоселенцах края неразрывно связаны представления о конце света. Осознание того, что «марийска земля», «наша земля», «нерусская земля» была освоена иноэтническим населением и «древние жители» были вытеснены в другие края, способствует формированию легенд о наступлении когда-нибудь «справедливого» времени — возвращении каждого народа в «свою» землю, возвращении забытых святынищ и богов.

«Перед концом света марийцы все поселятся, а русские удалятся» (Т.Е. Еликова, 1927 г.р., мари; с. Шурма).

Представления об «иноверцах» и «двоеверии»

Тот факт, что часть мари остается язычниками, а часть посещает православные храмы параллельно с посещением священных рощ (Кюсето/Кереметище), родовых деревьев и жертвеников, поддерживая тем самым бытование языческих обрядов на территории со смешанным населением, способствует складыванию у русских представлений о мари-язычниках: «Марийцы поганой веры, на пеньки молятся». В то же время крещеные мари и русские осознают себя христианами, что объединяет их.

«Марийцы молятся на дерево, татары — на гору, а русские — Христу» (М.Н. Сергеева, 1939 г.р., мари; с. Шурма).

«Кереметю поклоняются, жертвоприношения всякие в Кереметище — языческая вера... Какой грех-то!» (Я.А. Волков, 1925 г.р., русский, церковный староста; с. Шурма).

«Куда они ходят молиться? В Юмоноту они идут молиться Богу Юму. Юм — это Бог. А Кысоту — это когда они просто избавления от чего-то [просят. — Ю.Д.]. Марийцы идут молиться. Побирают гуся. Сходит в Кысоту помолиться и для страховки сходит и второго гуся тащит в нашу церковь православную» (В.А. Ветлужских, 1955 г.р.; г. Уржум).

«Сначала Кереметю своему молятся, потом идут к нам в церковь молиться. А ведь он-то, не будь сказано, нечистый! Как можно? Так и живут — меж двух богов. Оно и ладно: не один поможет, так другой пособит. А вообще-то Бог... он один» (А.И. Комарова, 1919 г.р., русская; с. Шевнино).

«Что у нас, у русских, то и у марийцев. У нас вера-то одна с ними. И крестятся, и отпевают <...> Юм положет... «Юм положет» — это «Бог в помощь!»» (И.К. Морозова, 1934 г.р., русская; с. Русский Турек).

Представления

о «колдовском» народе и нечистой силе
Марийцы, живущие сегодня в смешанных поселениях либо в обособленных марийских деревнях («этнических островах») недалеко от русских деревень, могут восприниматься русскими как народ, имеющий признаки антагонистов, способных к колдовству, перевоплощению, магическим действиям. Соблюдение марийцами обрядов, посвященных своим богам, еще больше сближает их в сознании русского населения с нечистой силой.

«Черемисы, они колдуны. По ветру пускают. Соседка вот шла через мост, и пустили ей по ветру. Без молитвы-то» (И.Г. Пестова, 1911 г.р., русская, старообрядка; с. Шурма).

«Марийцы... они колдуны и еретники. Они раньше килы садили. И сейчас садят, но уже меньше. Что за народ! Всю жизнь с има прожила — не пойму, что за люди?! Но худое могут сделать, это точно. Колдовство знают. И нашептать могут, изурочить» (А.И. Ширяева, 1906 г.р., русская; с. Шурма).

«Мы марийцев всегда боялись. Люди говорят, они колдуны. Когда мы маленькие были, нас бабка учила: «Увидите если марийку, кукиш сложите, держите за ж...ой, а сами приговаривайте тихонько: «На тебе кукиш-мякиш!»» (Е.К. Лубягина, 1914 г.р., русская, старообрядка; д. Донаурово).

«Вот как-то стояли за колбасой. Я торговала. И марийке не хватило колбасы. Она говорит: «Ты мне попомниши!» И вот, каждый день в пять часов меня трясло. Так одиннадцать раз в Лазаревку к лекарке ходила <...> Она наговорит — я пью <...> Потом в бане меня в хомут продевали в двенадцать часов ночи. Так отпустило» (Н.М. Шаболина, 1921 г.р., русская; с. Шурма).

В сознании марийцев «неправедность», несоблюдение постов, пьянство, ругань русских способствуют формированию образа людей, забывших свои «корни» и продавших душу нечистой силе.

«Русские Бога забыли» (М.В. Альдемирова, 1926 г.р., мари; д. Тюм-Тюм).

«Сейчас все люди стали чертями. А русак и подавно. Горазд пить. Вона, вона! Черт ходит, стопки просит [показывает в окно на пьяную женщину. — Ю.Д.]. У вина кости нет — пей! Ия



Пожилая марийка в традиционном повседневном костюме. Обязательный элемент костюма — «хранитель груди» — металлическая подкова с монетами и раковинами. 1997 г., Уржумский р-н Кировской обл. Фото М.В. Ясинской

[нечистые духи в марийском фольклоре — черти. — Ю.Д.] соблазняют. Переется — лешим станет. Русский лешак» (М.В. Альдемирова, 1926 г.р., мари; д. Тюм-Тюм).

Представления о «чужом» языке

Марийским языком владеют немногие русские, в отличие от марийцев, являющихся в этом районе в основном билингвами. В этой ситуации марийцы, способные общаться друг с другом в присутствии русских и быть непонятными, приобретают дополнительные черты «колдовского» народа, а непонятный язык воспринимается русскими не только как неизвестный, но и как «колдовской», магический.

«За деревней там гора така <...> Вот эта гора нехорошая. Там, говорят, клад был запрятан, че ли? Это все они, марийцы, сделали. Их отсюда прогнали, они свои богаца-то в гору и закрыли. Да закляли, на своем, на марийском. По-своему, значит. А кто его знает? Никто не знает тех слов нерусских. Так там и остался [клад. — Ю.Д.]. И сейчас там мерещится всякое, свецики какие-то горят, ходят кто-то» (А.И. Комарова, 1919 г.р., русская; с. Шевнино).



Национальные костюмы мари: девичий (слева) и замужней женщины (справа). В связи с существующим у мари запретом надевать одежду, не соответствующую социальному возрастному статусу, девичий костюм демонстрирует участница экспедиции. 1997 г., д. Собакино Уржумского р-на Кировской обл.

«Девятая пятница у них есть — по неделе пируют. Обычай такой — молятся, едят, гуляют <...> Скачут топотуху свою. Поют по-марейски, а ведь не знает никто, что... Мне не нравится» (А.В. Ветошкина, 1923 г.р., русская; с. Шурма).

«Марийцы все на абляп говорят. Не договариваются и переговариваются словато» (А.И. Ширяева, 1906 г.р., русская; с. Шурма).

Речь русского населения, содержащая большое количество матерных выражений (в марийском языке нет мата), осознается марийцами как черта нечистой силы.

«Они — матершинники. У нас и слов-то таких нет. У нас как заругаются, так «кереметь» да «кереметь», и все. А ведь это «черт». А таких страшных слов, как у русских, у нас нет» (М.В. Альдемирова, 1926 г.р., мари; д. Тюм-Тюм).

Представления о «чужом» национальном костюме

Жители марийских деревень, а также марийские жители смешанных поселений стремятся носить свой национальный костюм — тюрек (колпак), рубаху, шобур (халат), фартук — не только в праздники, но и в будние дни за работой, что вызывает удивление у русских.

«Они носят строго свой нацио-

нальный костюм. Вот сейчас в жару на них шерстяные носки, костюм полотняный, белоснежный, но отделанный красным» (Е.Н. Носкова, 1947 г.р., русская; с. Шурма).

«Они странно живут. Одеваются во все белое, чистое, а живут грязно» (А.И. Ширяева, 1906 г.р., русская; с. Шурма).

Отсутствие у основной массы русского населения постоянно носимой национальной одежды (исключение составляют лишь староверы) воспринимается мари как утрата русскими самобытности: «русские все какие-то одинаковые, серые». Одежда для мари является важным элементом самоидентификации. Костюм продолжает оставаться не только социально и территориально значимым элементом народной культуры, не только органичной частью семейных обрядов, но и смысловым ядром сохранившихся до сих пор поверий, примет и некоторых других фольклорных жанров.

«Девочка иппонго [головной убор. — Ю.Д.] носит, а баба тюрек или по-русски колпак. Денги вешаем. На голова, на груди, на живот. Спасет. Злой глаз уведет. Злой дух услышит: звенит — не подойдет. Надо достать старые денег... Много денег надо для девочки. Рупака [рубаха. — Ю.Д.] и шобур [верхняя одежда. — Ю.Д.] белый. Партик [фартук. — Ю.Д.] красный <...> Русские не носят одежду. Они в новом ходят. Еще

столоверы [староверы. — Ю.Д.] ходят в одежду. Мы надеваем эту одежду. Это наша одежда. Берегу я все это» (А.Г. Пескова, 1918 г.р., мари; с. Шурма).

«У нас одежда бело-бело. Все белый. Так надо. Все чистое, белое. Великий Юмо [верховный бог. — Ю.Д.] тоже белый. Любит белый. Ноги черный. У русских нету» (А.Г. Пескова, 1918 г.р., мари; с. Шурма).

Представления о быте «чужого» народа

Наличие «своих» праздников, обрядов, песен, танцев, обрядовой пищи, до сих пор сохраняемых марийскими жителями, отмечается как характерная черта противопоставления в области быта.

«Весенний Никола <...> Гости вот приедут — русак дома пирет, много пьет. А марийцы мало пьют, все ходят по домам» (И.К. Морозова, 1934 г.р., русская; с. Русский Турек).

«Как поминать, дак, у нас плачут, а мареи частушки поют» (А.И. Комарова, 1919 г.р., русская; с. Шевнино).

Таким образом, в результате длительного сосуществования этносов в контактной зоне происходит консервация традиционной культуры и формирование противопоставления *свое/чужое*, реализующегося в идентификации и самоидентификации. Знания марийцев о русском населении отличаются более pragматичным характером и касаются в основном быта и образа жизни. Представления русских о марии нередко несут на себе отпечаток суеверий, что может быть связано с большей сохранностью традиционной культуры марии.

В то же время, в народном творчестве соседних народов нельзя не отметить сходства ряда сюжетов, мотивов и персонажей. Так, русские предания о марии очень напоминают марийские предания и поверья об удмуртах и древних марии (сюжеты об аборигенах края: о древнем народе, тотемных предках, великанах, жертвоприношениях).

Примечания

¹ См.: Костюхин Е.А. Сказки и типология культурных контактов // Русский фольклор. Т. 27. Межэтнические фольклорные связи. СПб., 1993. С. 3—13.

² См.: Золотова Т.А., Данилов О.В. Очерки традиционной культуры народов Поволжья. Йошкар-Ола, 1996; Золотова Т.А. Таусеневые песни русских Поволжья: региональное своеобразие и межэтнические связи. Йошкар-Ола, 1997.

С.Б. ЧЕРНЕЦОВ

ФОТОГРАФИЯ, НЕ УПОМЯНУТАЯ В ПОСОЛЬСКОМ ДОНЕСЕНИИ 100 ЛЕТ ТОМУ НАЗАД

В 1895 г. Италия объявила Эфиопию (которую тогда называли Абиссинией) своим протекторатом. Эфиопский император Менелик II отверг эти притязания, и в начале 1896 г. итальянский экспедиционный корпус вторгся в Абиссинию с территории тогдашней итальянской колонии Эритрея. 29 февраля подле городка Адуа произошла решительная битва, и итальянцы потерпели сокрушительное поражение, ставшее мировой сенсацией. И неудивительно, ведь это была первая победа африканцев над «солдатами Рима» со времен Пунических войн. Итальянцы, жившие в Одессе, стали собирать пожертвования в пользу раненых соотечественников, поставив российское правительство в несколько неловкое положение: Россия уже вступила в официальные отношения с эфиопским императором, хотя и не имела в Эфиопии своего дипломатического представительства. Она была сторонницей эфиопской независимости, а гуманитарная акция одесских итальянцев могла создать иное впечатление. Выход был найден в том, что «по частной инициативе» в Эфиопию был послан медицинский отряд Российского общества Красного Креста, укомплектованный военными врачами, под руководством генерала Н.К. Шведова. Он имел собственную программу для своей деятельности в Эфиопии, о которой доносил русский консул в Каире А.И. Коэндер тогдашнему министру иностранных дел князю А.Б. Лобанову-Ростовскому: «Программа эта заключается в том, чтобы при отсутствии всякого шума и рекламы постепенно знакомить абиссинцев с истинными целями экспедиции, подавая всем больным врачебную помощь и открывая амбулатории в тех местах, где отряду придется останавливаться на более продолжительное время¹. Опытный генерал-медик, представитель лучшей тогда в мире научно-практической школы военной медицины, в выполнении своей программы преуспел вполне и по завершении срока деятельности отряда имел все основания доносить председателю Российского общества Красного Креста М.П. Кауфману, что она «вселила в Абиссинию сознательное отношение к научной медицине и великой

гуманной идее Красного Креста, подняла престиж европейца, совсем упавший после войны... и установила настоящий взгляд на русских»².

По окончании срока работы отряда эфиопский император Менелик II обратился к русскому императору с просьбой прислать русских врачей, и потому в 1897 г. вместе с первой русской чрезвычайной дипломатической миссией в Эфиопию во главе с действительным статским советником П.М. Власовым были направлены и медики: врачи Н.П. Бровцын, М.И. Лебединский, П.В. Щусев, фармацевт Б.П. Лукьянов и фельдшеры С.Э. Сасон и П. Кузнецов, которые по прибытии в Аддис-Абебу открыли там амбулаторию и госпиталь. Их самоотверженный труд в примитивных аддис-абебских условиях действительно «устанавливал настоящий взгляд на русских», в том числе и лично у императора Менелика II. Начальник Русской дипломатической миссии в Эфиопии П.М. Власов понимал это прекрасно и постоянно держал Министерство иностранных дел в курсе деятельности русских врачей. Вот его донесение министру иностранных дел графу М.Н. Муравьеву от 28 июля 1898 г.:

«Милостивый государь граф Михаил Николаевич,

25-го числа текущего месяца, в 9 1/2 ч. утра император в сопровождении большой свиты придворных посетил нашу амбулаторию и госпиталь, в дверях коих был встречен всем врачебным персоналом. Не будучи предупрежденным о его визите, я прибыл туда 20 минутами позже.

Пройдя прямо в операционную палатку, Менелик, предварительно одев на себя больничную рубашку, присутствовал от начала до конца при оперировании больного, за сим он прошел по госпитальным палаткам, в коих находилось 16 ч. больных, оперированных ранее, расспрашивая подробно как врачей, так и больных о положении последних; оттуда он зашел в препаровочную комнату, где внимательно осмотрел каждый хирургический инструмент в отдельности, интересуясь способами применения оного, наконец перешел в аптеку и долго осматривал медикаменты и аптечные аппараты, знакомясь со способами приготовления первых.

Видимо весьма довольный и вполне удовлетворенный, выразив удивление об разцовому порядку и чистоте всего им

виденного и поблагодарив врачей и меня, император тепло простившись с нами покинул амбулаторию в 11 1/2 часов.

Перед отъездом он обратился с просьбой составить ему домашнюю аптечку с объяснением на абиссинском языке способов употребления каждого лекарства, дозы употребления и с обозначением болезни, против коей следует употреблять.

Просьба эта, вероятно, вызвана ничем другим, как опасением за скорый отъезд врачей наших и нежеланием в последнем случае обращаться к помощи врачей французской миссии, коих он недолюбливает и коим не доверяет.

Вышеизложенное имею честь представить на благосклонное воззрение Вашего Сиятельства.

С глубочайшим уважением и таковой же преданностью имею честь быть, Милостивый Государь,

Вашего сиятельства покорнейшим слугою П. Власов³.

По счастливому стечению обстоятельств в составе фотографической коллекции доктора М.И. Лебединского, переданной его дочерью в Музей антропологии и этнографии Петра Великого, имеется фотография, сделанная в тот самый памятный день 25 июля 1898 г. (по старому стилю) при выходе императора Менелика из госпиталя. Сам император в своей любимой фетровой шляпе, надетой поверх повязанного белого платка, сидит в центре, окруженный своей свитой и русскими, которых легко узнать по форменным фуражкам. Справа от Менелика в фуражках стоят (слева направо): фармацевт для командировок по военно-медицинскому ведомству III разряда провизор Б.П. Лукьянов, секретарь миссии титулярный советник А.А. Орлов (в очках), врач для командировок VI разряда окружного военно-медицинского управления Петербургского военного округа надворный советник Н.П. Бровцын и младший врач лейб-гвардии Семеновского полка М.И. Лебединский. Над ними в белом халате и с не-покрытой головой стоит П. Кузнецов. Слева от Менелика стоит, также в форменной фуражке, классный медицинский фельдшер 103 пехотного Петрозаводского полка губернский секретарь С.Э. Сасон.

Русские врачи стоят вперемешку с эфиопской свитой Менелика, что естествен-

СЕВИР БОРИСОВИЧ ЧЕРНЕЦОВ, доктор ист. наук; Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Санкт-Петербург)



Русская врачебная миссия в Эфиопии. Император Менелик II (сидит в центре) среди русских медиков во время посещения госпиталя в Аддис-Абебе 25 июля 1898 г. Фото из коллекции М.И. Лебединского. Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Санкт-Петербург)

но: они хорошо знали друг друга, часто встречались при дворе и даже ходили в гости друг к другу частным образом. Состав свиты, запечатленный на фотографии 25 июля 1898 г., был бы весьма интересен для историка Эфиопии того времени, если бы не то обстоятельство, что эфиопы, не знакомые со спецификой тогдашней фотографической техники, не переставали двигаться и говорить, отчего у многих лиц оказались на фотографии смазанными. Впрочем, это тоже достаточно характерная черта эпохи.

В своем донесении П.М. Власов несколько не преувеличил того высокого мнения, которого Менелик II придерживался относительно русских врачей. В 1899 г. он пожаловал Н.П. Бровцыну звание собственного лейб-хирурга, М.И. Лебединскому — лейб-медика, С.Э. Сасону — лейб-массажиста, а Б.П. Лукьянову — лейб-аптекаря. Впрочем, монаршии милости давались русским медикам недаром. Н.П. Бровцын, которого Менелик II просил сопровождать его в поход против своего возмущившегося вассала Менгэши Йоханнеса, написал в своем личном дневнике 7 января 1899 г.: «Все эти [дни] мы не имеем свободной минуты, больных, как утром, так и весь день является масса, постоянно приходится ездить к больным на дом, Император и Императрица, не обращая [внимания] ни на какое время, присыпают больных с разными пустяка-

ми. Такой работы долго выдержать невозможно, скажу откровенно, что мы устали и душевно, и телесно». Но это были, так сказать, «невидимые миру слезы». На миру русские врачи безропотно несли свой крест и честно выполняли свой долг, и Менелик, разумеется, видел это и ценил. 11 августа 1902 г. новый русский посол в Эфиопии К.Н. Лишин, находившийся там в звании министра-резидентя, т.е. чрезвычайного и полномочного посла, доносил в министерство иностранных дел России: «Абиссинский император неоднократно высказывал желание иметь снова в Абиссинии некоторых из бывших там русских врачей. Просьбу эту он передал в 1900 году через уехавшего из Абиссинии [действительного] [с татского] [советника] Власова и повторил ее в нынешнем году при посредстве митрополита Абуны Матеоса, заявившего, что негус продолжает надеяться на исполнение его желания, разделенного императрицей Таиту и всем абиссинским народом, благодарным за оказанное ему посыпкою докторов благодеяние.

Доверие императора Менелика заслужили доктора Бровцын (хирург) и Лебединский (терапевт), фармацевт Лукьянов и классный фельдшер Сасон.

Когда я имел счастье представляться государю императору, его императорское величество изволил выразить намерение удовлетворить желание негуса и послать на некоторое время в Абиссинию проси-

мых им врачей. Посылка эта бесспорно будет иметь важное значение в смысле укрепления нашего нравственного влияния в Абиссинии, и я буду счастлив привезти этих врачей, любимых правителем и населением страны.

Представлялось бы возможным выяснить подробности командировки сношением министерства иностранных дел с главным военно-медицинским управлением, в ведении которого находятся означенные выше лица. Расход на командировку может быть отнесен частью на положенное по штату содержание врачей при императорской миссии в Абиссинии, частью же на средства государственного казначейства.

[Помета Николая II:] «Тоже следует исполнить»⁴.

Помета Николая II означала «высочайшее повеление», которое по законам Российской империи должно было исполняться в течение 24 часов, и, разумеется, оно было исполнено.

Примечания

¹ Архив внешней политики России. Фонд Политархив. Д. 138. Л. 23.

² Там же. Л. 97.

³ Крохин В.А., Райт М.В. Материалы Архива внешней политики России. Некоторые новые документы о русско-эфиопских отношениях (конец XIX — начало XX века) // Проблемы востоковедения. 1960. № 1. С. 161.

⁴ Там же. С. 162.

О.М. ФИШМАН

Ныне в Российском этнографическом музее сосредоточено самое значительное и раннее собрание вещественных, иллюстративных и архивных источников по традиционной культуре финно-угров. Коллекции формировались с середины XIX в.; в них представлены материалы по этнографии фактически всех финно-угорских народов (за исключением ливов) и их локальных групп.

Музейные памятники позволяют судить о своеобразном культурном опыте в таких традиционных занятиях, как оленеводство, рыболовство, мореходство, земледелие, гончарство, деревообработка, народное искусство. Значительную, порой уникальную ценность имеет старинная одежда всех возрастных групп населения, украшения, музыкальные инструменты, комплексы ритуальных предметов, связанные с календарной, семейной, промысловая обрядностью, архаичными верованиями и культурами. Хронология собрания позволяет проследить динамику ряда явлений культуры, судить об общих и специфических чертах в различных народных традициях.

Крупнейшей в стране является коллекция РЭМ по этнографии финно-угров Поволжья и Приуралья (более 15 тыс. предметов). В числе создателей фонда такие известные исследователи, как М.Е. Евсевьев, В.А. Плотников, В.И. Смирнов, И.К. Зеленов, С.И. Сергель, Т.Е. Евсевьев, Т.А. Крюкова. Исключительную историческую значимость имеют оленеводческий комплекс коми-ижемцев; одежда разных половозрастных групп удмуртов и марийцев, а также ритуальная утварь, жертвенные предметы, обстановка родовых святилищ. Отличительной чертой мордовского фонда является наличие памятников по культуре и быту всех этнографических групп (эрзя, мокша, терюхане, каратаи, шокша).

Около 12 тыс. экспонатов насчитывает фонд по этнографии прибалтийско-финских народов Северо-Запада России, Финляндии, Норвегии. Его основателями были У.Т. Сирелиус, И. Гальянбек, Н.Ф. Арапьев, С.И. Сергель, В.В. Чарнолусский, Д.Т. Янович, Д.А. Золотарев и др. В собрании РЭМ — пол-

ФИННО-УГОРСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ В РЭМ

ные комплексы свадебной одежды вепсов и ижор конца XVIII—XIX в., праздничной одежды ингерманландских и выборгских финнов, води, тихвинских карел, а также ритуальные предметы, связанные с родильной, свадебной, поминальной обрядностью саамов, карел, эстонцев, вепсов, ижор; струнные и духовые музыкальные инструменты финнов, карел, ижор, вепсов. Достаточно полно представлены морское и речное рыболовство, деревообработка, гончарство, ткачество, вышивка, средства передвижения.

Трудами таких исследователей, как Н.Т. Гондатти, А. Дунин-Горкевич, Р.П. Митусова, С.И. Руденко, М.С. Попова, создано ценнейшее собрание по этнографии обских угров (около 3 тыс. экспонатов). Исключительную значимость имеют такие атрибуты медвежьего праздника, как костюм журавля, маски, обрядовое печенье «олень»; материальные компоненты промысловой, родильной, погребальной обрядности, шаманизма; комплекс специфических музыкальных инструментов. Экспонатов, подобных собранным у северных хантов и манси, нет ни в одном другом музее.

В результате экспедиций музеевых специалистов-финно-угроведов в 1960—1980-е гг. собрание было пополнено только вещественными памятни-

ками почти на 2 тыс. единиц. В это время работали экспедиции в Поволжье и Приуралье Т.А. Крюковой, М.А. Браун, Е.Н. Котовой, Л.М. Лойко; в Эстонии, Карелии, Мурманской, Ленинградской и Тверской областях — Т.Т. Денисовой, Д.А. Горб, З.Б. Предтеченской, О.М. Фишман; у обских угров — И.А. Карапетовой и К.Ю. Соловьевой.

В целом финно-угорские коллекции музея — полноценный источник для кросс-культурных и типологических исследований, изучения межэтнических контактов во всех вещных формах их проявлений. На протяжении ряда десятилетий музееведческий аспект этнографического источниковедения реализовывался в составлении сводов этнографических памятников, в первую очередь, по финно-уграм Волго-Камья¹. В стадии редакционной подготовки находится каталог этнографического собрания по прибалтийско-финским народам.

С 1989 г. отдел этнографии Северо-Запада и Поволжья РЭМ приступил к работе по нескольким программам, которые позволили объединить все виды собственно музееведческой деятельности и развернуть широкую научно-исследовательскую, полевую и координационную деятельность в области финно-угроведения. Культурное пространство Северо-Запада — тради-



Карелы-старообрядцы. Вынос гроба на носилках во время похорон. Тверская обл., Лихославльский р-н. 1950-е гг.



Дамотканое полотенце с вышивкой из д. Боброво. Ленинградская обл., Бокситогорский р-н. 1930-е гг.

ционное направление для петербургских финно-угроведов и славистов — разрабатывалось в рамках трех программ: «Северо-Запад», «Население Ленинградской области» и международного проекта «Inkeri» («Ингерманландия»).

В основание всех программ, имеющих своей целью изучение локальных групп прибалтийско-финских народов, была положена разработанная петербургскими этнографами методика полевого исследования проблем локального варьирования культуры (К. В. Чистов, Т. А. Бернштам). В течение восьми лет было осуществлено 23 экспедиции в Мурманскую (М. С. Куропятник), Ленинградскую (А. Ю. Заднепровская,

М. Л. Засецкая, Л. В. Корол'кova, О. М. Фишман), Псковскую (М. Л. Засецкая), Вологодскую (Л. В. Корол'kova) и Тверскую (Л. В. Корол'kova, О. М. Фишман) области. В некоторых экспедициях принимали участие сотрудники провинциальных музеев, этномузиковеды и археографы. Одним из важных итогов полевой работы стало получение синхронных сопоставительных материалов, фиксирующих состояние этнолокального самосознания в течение XX в. у различных групп кольских саамов, ингерманландских финнов, вепсов, а также карел и эстонцев Ленинградской области, бывших до недавнего времени вне поля этнографического исследования. В течение пяти лет у вепсов работает этноархеологический отряд под руководством сотрудника музея Л. В. Корол'kовой.

Коллективная программа «Этнопедагогика», заявленная молодыми сотрудниками отдела, поставила своей задачей изучение в полевых условиях традиционного и современного опыта социализации и адаптации детей, подростков и молодежи финно-угорского населения Приуралья и Поволжья. Были проведены экспедиции у коми-ижемцев, в Коми-Пермяцком национальном округе и у мордвы-эрзя Самарской области.

По исследовательским темам опубликовано более 70 работ. Среди них: «Этносоциальные и культурные процессы у финнов Санкт-Петербургской губернии» (А. Ю. Заднепровская), «Анализ социальных структур саамов Кольского полуострова» (М. С. Куропятник), «Гребни в быту, обрядах и фольклоре (археологические и этнографические очерки по материалам Древней Руси-России). Культурологический аспект» (О. А. Кондратьева), «Тихвинские карелы. Феномен нерусского старообрядчества» (О. М. Фишман), «Формирование сети расселения и этнокультурные контакты на северо-востоке Новгородской земли X—XVII вв.» (Л. В. Корол'kova), «Петербургская группа эстонцев-переселенцев» (М. Л. Засецкая), «Социализация детей у финно-угров Приуралья» (Е. В. Колчина).

Начиная с 1988 г. по инициативе отдела этнографии Северо-Запада и Поволжья в РЭМ проводятся финно-угорские чтения, которые координируют научно-исследовательскую деятельность на Северо-Западе России². В чтениях, помимо российских ученых, участвуют финские, эстонские и венгерские специалисты. Материалы форумов опубликованы в сборниках: «Со-

временное финно-угроведение. Опыт и проблемы» (Л., 1990); «Население Ленинградской области: материалы по истории и традиционной культуре» (СПб., 1992); «Проблемы этнической истории и межэтнических контактов прибалтийско-финских народов» (СПб., 1994); «Из истории Санкт-Петербургской губернии. Новое в гуманистических исследованиях» (СПб., 1997).

Научные разработки по регионалистике, атрибуции, культурологическое осмысление отдельных групп памятников нашли свое отражение в серии выставок: «Из истории Санкт-Петербургской губернии», «За полуночным солнцем» (коллекция С. И. Сергея по саамам), «Мир детства» (из коллекции отдела этнографии Северо-Запада и Поволжья), «Родственные народы и прародина» (совместно с Венгерским этнографическим музеем), «Одежда и украшения народов Поволжья» и др.

Сотрудники отдела подготовили статьи для целого ряда энциклопедических и популярных изданий по этнической истории и культуре Европейского Севера, двух коллективных монографий совместно с финскими коллегами из университетов Турку и Ювяскуля³.

В 1997 г. отдел приступил к осуществлению новой программы «Финно-угры и соседи. Проблемы межэтнических контактов в Балтийском и Баренцевом регионах». Это название носили и IV Международные финно-угорские чтения, состоявшиеся в октябре 1997 г. и собравшие 48 докладчиков из Петербурга, Петрозаводска, Сыктывкара, Йошкар-Олы, Тарту, Таллинна и Будапешта.

Примечания

¹ Марийские украшения (вторая половина XIX — первая половина XX вв.): Каталог / Сост. А. Ю. Заднепровская. Л., 1985; Вышитая одежда удмуртов. XIX—XX вв.: Каталог коллекций / Сост. Е. Н. Котова. Л., 1987; Мордовские украшения: Каталог / Сост. А. Ю. Заднепровская. Л., 1988; Народы Среднего Поволжья и Приуралья. Часть 1. Финно-угорские коллекции: Каталог-указатель этнографических коллекций. Л., 1990.

² Рябинин Е. А., Фишман О. М. Первые финно-угорские чтения // Советская этнография. 1988. № 6. С. 159—162; Заднепровская А. Ю., Куропятник М. С. Вторые финно-угорские чтения в Ленинграде // Советская этнография. 1991. № 5. С. 120—124.

³ См., напр.: Мы живем на одной земле (Население Ленинграда и Ленинградской области). Л., 1992; Karelia and St. Petersburg. From Lakeland Interior to European Metropolis. Yuvaskyla, 1996; Ленинградская область. История и современность. СПб., 1997.

В ПОИСКАХ ИСАЕВСКИХ ВЕПСОВ

Э. ЛЁННРОТА

В.А. ЛАПИН

Непосредственным поводом к поездке в один из регионов Северо-Запада в 1996 г. стала информация Э. Лённрота о жителях Исаевской волости, которую он проезжал летом 1842 г. по пути из Каргополя в Вытегру. По сведениям Лённрота, 12 деревень, составляющих волость, населены вепсами, которые, однако, сильно обрусаивают. Все жители владеют русским языком (в недалеком прошлом — двуязычные), но в половине деревень родной язык уже вышел из употребления, а в другой половине русский язык становится преимущественным языком бытового общения¹.

Ивановский с/с — бывшая Павшозерская волость — соседствует с Исаевской волостью с юга. По сведениям ивановских старожилов, местных жителей в Исаеве практически не осталось, деревни запустели. Поскольку через Исаево проходил тракт Каргополь—Вытегра, а волость входила в состав Вытегорского уезда, уезжали местные жители, главным образом, в Вытегру и далее в Карелию и Петрозаводск. Девушки часто выходили замуж в соседние русские волости — Черная Слобода и Павшозеро.

Мне удалось разыскать несколько уроженцев Исаева и поработать с ними. Михаил Матвеевич Богданов, 1924 г.р., бывший председатель Холуйского колхоза в Исаеве (1952—1957 гг.), восстановил по памяти названия всех 15 довоенных деревень Анциферовского с/с (быв. Исаевской вол.). Марина Филиппьевна Межуева, 1913 г.р., оказалась весьма памятливой в фольклорно-этнографическом отношении, несмотря на свою слепоту. Общая ситуация с вепсским прошлым Исаева на данный момент вырисовывается следующим образом: по языку и самосознанию его жители — русские и решительно ничего о своем «вепсском прошлом» не знают. На разного рода вопросы о вепсах отвечают: «Вепсы? А это туда, к Вытегре». Или называют Ленинградскую область. Впрочем, один явный след все-таки нашелся — М.Ф. Межуева спела припевку-дразнилку:

Вы исаевцы — кайбаны,
Павшозера — рогули,

Островляна — зубоскалы,
Чаготомы — форсуны.

Кайбаны/кайваны — одно из названий вепсов и карел, неоднократно зафиксированное в XIX—XX вв. среди русских жителей в Лодейнопольском, Подпорожском, Тихвинском и Вытегорском р-нах. «Вепсы, по-нашему, кайван да чухарка», — говорили в Лодейнопольском р-не². Следовательно, наш текст фиксирует представление русского населения окрестных деревень/волостей о жителях Исаевской волости как о чуди-чухарях-кайваниях-вепсах.

Однако почти все современное русское население Белозерья в той или иной мере несет в себе мощный дославянский субстрат. Согласно С. Герберштейну, в начале XVI в. в Белозерске население было еще двуязычно. Какого масштаба «островки» чудско-вепсского населения сохранились на протяжении XVII—XIX вв., мы не можем сказать. Но «исаевские вепсы» Э. Лённрота и большой массив «обруслой чуди» в соседнем юго-западном углу Каргопольского уезда, у озера Лача, по переписи 1873 г. — это документально зафиксированные сведения. Процессы обрусения, смены языкового и этнического самосознания разных финно-угорских и прежде всего вепсских групп на территории Белозерья происходили на протяжении длительного времени и очень неравномерно. Ценную историко-этническую информацию несут названия волостей/местностей, существовавшие официально до советской административно-территориальной чехарды, сохранившиеся частично в названиях современных с/с и значительно большем объеме в памяти некоторых старожилов. Перечислю с севера на юг, до Белого озера, названия, которые выявлены из рассказов жителей Ивановского с/с (быв. Павшозерской вол.): *Черная Слобода, Исаево, Павшозеро, Индоман, Коркуч, Лубсарь, Чаготма, Пуштора, Киснема, Роксома, Ухтома*. Названия этимологизируются из вепсского или лопарского языков; некоторые же, имея явную финно-угорскую основу, не поддаются этнически определенной этимологизации³.

Этнокультурная история, возможно, отчасти объясняет некоторые особенности местной фольклорной традиции. В материалах экспедиции почти не просматриваются ранние обрядовые слои. От самых

пожилых женщин (75—84 лет) удалось записать только воспоминания о главных праздниках, включая святыни, святочные игры ряженых (*кудесам ходить*) и масленичные катания, а также весьма фрагментарные представления о традиционной свадьбе. Из песенных форм — только 3—4 текста подблудных песен, известных по всей территории бывшего Белозерского уезда⁴, и несколько коротеньких припевок на масленицу. 82-летняя Анастасия Ивановна Богданова (д. Алешино) вспомнила два свадебных величания (которыми, по ее словам, опевали всех свадебных) и несколько развернутых фрагментов свадебных причитаний, которые исполнялись от имени невесты специально приглашенной причитательницей. Записано несколько интересных припевок-дразнилок (типа «Вы исаевцы — кайбаны»), несколько мужских припевок под гармонь («куличные», «с закорючками») и одна мужская припевка на лесосплаве. Остальной песенный репертуар составляют поздние городские (частично — авторские) и тюремные песни («романсы»).

Активно функционируют сейчас только самые поздние, «верхние» слои традиции: инструментальное (гармонь) и вокально-инструментальное музиковование, частушечное творчество и детский фольклор. Ивановская — центр колхоза и с/с, крупный населенный пункт, куда съехались жители малых, заброшенных и полузаброшенных деревень. Здесь довольно много детей; есть детский сад, школа; в Доме культуры существует детский ансамбль «Калинка», который, однако, совершенно не ориентирован ни на местную, ни даже на общерусскую фольклорную культуру. От детей в возрасте от 7 до 11 лет удалось записать считалки, загадки, «страшные истории», заклички на дождь, «хлопалки», частушки. Детское творческое сознание без затруднений реагирует на современные явления и события. Например считалка с традиционным зачином легко «проглатывает» бытовую реалию:

На золотом крыльце сидели,
«Санта-Барбару»
(вар.: «Тропиканочку») глядели.
Если Иден не придет,
То Сиси ее убьет.

Сознание жителей сильно политизировано — зарплаты нет уже несколько месяцев, лесопроизводство стоит по всему

району. В то же время на день выборов президента объявлен Праздник деревни Ивановской с выступлениями участников художественной самодеятельности. 1 июля, за два дня до выборов, 10-летняя Лена Володичева сочиняет частушки:

Ох, ведь выборы сегодня —
Что же будет далее?
Может Ельцина избрать,
А может и Зюганова?
Если Ельцина избрать —
Будет здесь худая власть:
Нам зарплату не дадут,
И с ума здесь все сойдут.
А Борис-то Николаич
Подкупить нас захотел:
Он ведь пенсию повысил,
А зарплату — не посмел.

Сфера частушечного творчества в Ивановской весьма активна. Центр ее — Людмила Федоровна Володичева (1931 г.р.). Она сочиняет много частушек на зло бу дня и известна этим по всей округе. К Празднику деревни сочинила серию текстов, в которых досталось и председателю колхоза, и завклубом, и художественному руководителю самодеятельности. В деревне побаиваются попасть ей на язык: «Надо бежать скорее — вон Володичева идет! Опять про нас чего-нибудь сочинит!» Вокруг Л.Ф. Володичевой — актив певиц; главная творческая соратница — сестра, Галина Федоровна Аксенова (1929 г.р.), каждое лето приезжающая на родину (живет с сыном в Риге, не имея ни латышского, ни российского гражданства). В актив входят еще Вера Петровна Воронова (1927 г.р.), Нина Ивановна Амосова (1939 г.р.), некоторые другие женщины и две внучки-подружки — Лена Володичева и Лена Петрова. Вечерами часто собираются вместе, вспоминают старые частушки, записывают их в школьные тетрадки; записывают и вновь сочиненные частушки. При этом главный интерес — к текстам, к словотворчеству. Напев уходит на второй план, певицы не задумываясь, автоматически используют привычные, общерусские мелодико-интонационные схемы: «русского», «камаринская», «Семеновна», «цыганочка». Отсутствие инструментального сопровождения их совершенно не тяготит, хотя они с удовольствием и мастерски поют под гармонные наигрыши.

В активное творчество — припоминание и сочинение новых текстов — азартно включаются и внучки. На вечеринке в доме Г.Ф. Аксеновой, где я жил, сидели за чаем, за разговорами и пением частушек до глубокой ночи (кроме меня еще пять женщин). И две Лены, «подрепетировав» в соседней комнате, то и дело выскакивали и просили их тоже записать, в очередь — за бабушками. Всего в Ивановской за два

вечера мною записано около 300 частушек (с пением), в том числе циклы «некрутских», военных и особых «окопных» частушек (войну женщин и девушек отправляли на тяжелые окопные работы на северо-запад области, в район предполагавшегося наступления немцев и финнов со стороны Свири и Онежского озера). Вспоминали певицы и весьма острые частушки времен гражданской войны, военного коммунизма и начала коллективизации:

Девки, тките и прядите! —
Заставляет коммунист.
— У товарища у Ленина
Портки оборвались.

На Празднике деревни проявилась другая, подлинно синтетическая природа припевок-частушек с пляской под гармонь и состязанием-перепеванием. С одной стороны — целостное и массовое праздничное действие с использованием всего корпуса текстов и творческого потенциала традиции. С другой — активно-напряженное словесное творчество отдельных талантов. Результат этой творческой работы может свободно включаться в массовое действие, а может оставаться индивидуально-личностным продуктом, реализуясь только в специализированных исполнительских актах, например, на сцене клуба или на площадке праздника. В данном случае Л.Ф. Володичева, специально к этому празднику сочинившая цикл частушек, накануне вечером неожиданно слегла с высокой температурой, и ее частушки (с объявлением автора) по бумажке спела другая певица. Наконец, третий компонент — творчество музыкантов-инструменталистов.

Обследованная территория входит в ареал распространения кирилловской гармони. Центр производства этой разновидности гармонии-хромки (с особым расположением в левой клавиатуре, по одному из местных определений — «в шахматном порядке») — г. Кириллов и близлежащие села Ферапонтово и Благовещенское, где до сих пор мастера по заказу делают и ремонтируют инструменты. Как и во всем Вашкинском районе, в Ивановском с/с гармонная традиция очень активна. В районе зафиксировано около 250 играющих гармонистов, с 1985 г. по всем с/с проходят праздники «Играй, гармонь». В пос. Октябрьском и в д. Ивановской живут по меньшей мере по 5—6 играющих гармонистов. При этом мне встретилась только одна фабричная гармонь-хромка — музыканты отдают безусловное предпочтение своей, кирилловской, и заказывают инструменты мастерам.

Значительно менее заметна балалайка. По словам самого интересного из записанных мною музыкантов, Василия Павлови-

ча Семенова (1933 г.р., д. Зуево), балалайка — женское, несерьезное дело, настоящая «игра» — мужская гармонь. Сам он мальчишкой-подростком учился играть на балалайке (и до сих пор играет), но, став взрослым парнем, понял — чтобы всерьез участвовать в молодежных гуляниях и бедах, нужно осваивать гармонь. Вот репертуар очень хорошего и известного музыканта из Октябрьского, Игоря Сергеевича Светлова (1938 г.р.): «русского», два наигрыша под частушки, «барыня», «цыганочка», «яблочко», танцы — «коробочка», пад'эспань, вальс, краковяк. Кроме того, хорошие гармонисты свободно играют, а иногда создают своеобразные инструментальные версии городских песен. От И.С. Светлова записаны «Степь да степь кругом» и «Златые горы»; от других гармонистов записаны с пением и без пения «По диким степям Забайкалья», «Раскинулось море широко», «У церкви стояла карета», «Меж высоких хлебов затерялся», «В низенькой светелке», «Светит месяц», «Горят костры далекие», «На побывку едет», «Спят курганы темные».

Самое интересное и оригинальное в репертуаре белозерских музыкантов — наигрыши под мужские припевки во время уличных праздничных гуляний. Тексты припевок столь «терпкие», что даже 60-летние мужики категорически отказываются спеть их для записи. Приведу один пример — из самых безобидных:

По деревне с колотушкой,
По задворкам с колуном.
Меня девушки не любят,
Обзывают пердуном.

Эти наигрыши имеют несколько названий: «по деревне», «деревенская», «деревенский перебор», «уличная», «под драку», «на развал». Функционально-бытовой смысл наигрышей в этих названиях легко прочитывается. В каждой местности бытует свой тип наигрыша и соответствующее название, например, «уличная павлозерская», «на развал по-кинемски» и т.п. Музыканты хорошо слышат эту разницу и часто сразу определяют, откуда наигрыш. Более того, при прослушивании магнитофонных записей даже узнают гармониста, так как каждый хороший музыкант создает свой вариант «уличного» наигрыша. ««На развал» у каждого гармониста по-своему получается. Мелодии вроде похожи, а ударенья разные», — говорит В.П. Семенов. И продолжает: «Тут трудно научиться. Тут надо всё сверху до низу выходить!» (имея в виду правую клавиатуру). А потом объясняет и показывает на гармони, как меняется фактура в партии левой руки (обычные «бас-аккорд», педали басовых голосов без аккордов и, наоборот, воздушные аккорды без

басов, на легкие доли такта или части доли), как это влияет на характер звучания, какого рода импульсы получает от подобных смен продвижение импровизационной композиции.

В.П. Семенов активно работает, осваивает новые формы: был на районном фестивале в Липином Бору, услышал там игру роксомского гармониста и освоил «на развал по-роксомски»; воспроизводит (по-своему, конечно) киснемский наигрыш В.В. Володичева, мужа деревенской частушечницы; не просто играет песенные мелодии, но именно создает их инструментальные версии, которые иногда в интонационно-мелодическом и фактурно-ритмическом отношении оказываются столь прихотливыми, что не сразу и опознаются. «А эта еще не развила у меня! Недавно играть начал — песня понравилась» (по поводу популярной песни «Вологда-гда»). В.П. Семенов — желанный участник всех праздничных гуляний и свадеб. Шел он и во главе уличного праздничного шествия по Ивановской в день выборов.

К современным хранителям фольклорного знания необходимо отнести еще один тип знатоков, которые не выделены и не описаны в литературе и, главное, не востребованы в таком именно качестве в современном культурном процессе. Имею в виду стариков, которые не являются яркими и известными исполнителями (певцами, инструменталистами, танцорами, сказочниками или лицеями съяточных игрищ), но хранят порой богатейшие знания общего историко-культурного фонда местной традиции. Мне повезло — встретились два таких старожила. Один — уже упоминавшийся Михаил Матвеевич Богданов, который помнит всю топографию Исаева, названия и расположение всех, по большей части уже исчезнувших или заброшенных, деревень и хуторов, места, где стояла церковь и довольно многочисленные часовни, трассы и протяженность проезжих когда-то дорог-телефонников; хорошо знает трагическую историю первых колхозов, их послевоенных слияний, укрупнений и в конечном итоге полного запустения когда-то густо заселенной волости. Всего, по его воспоминаниям, к началу коллективизации здесь было 17 больших и малых поселений; сейчас в 4—5 бывших деревнях доживают последние старухи и старики. Ветеран войны, получивший тяжелое ранение (которое сейчас уже сильно сказывается на его здоровье), он был избран после войны председателем колхоза, но сполна познал, что значит пойти против властей. Под угрозой ареста пришлось ему вместе с женой и тремя малолетними детьми спешно сплавляться на плоту

и два года отсиживаться в глухомани, на заброшенной заимке.

Другой мой собеседник — Иван Петрович Бородулин (1918 г.р.) — в свои 78 лет и с большой ногой крепко ведет всю мужскую часть хозяйства большого дома. А за долгую жизнь — плотничал, рубил дома и бани, клал печи, ремесленничал, охотился, ловил рыбу, мастерски варил солодовое пиво и брагу («С трех стаканов любой мужик падал!»). И сейчас делает бочонки, плетет корзины и кошели, делает легкие санки-чунки, выращивает на своей земле хлеб. Изделия И.П. Бородулина, вместе с ткаными узорными половиками его жены, Анны Андреевны (которую он 55 лет назад увел к себе «самоходом» с беседы!), выставлены в районном Музее народного искусства. Кроме обычного знания об основных праздниках года (святки и съяточные игры кудесов, масленица, Пасха и т.д.), И.П. Бородулин подробно помнит всю систему местных престольных праздников и перемещения праздничных гуляний и гощений не только на территории бывшей Павшозерской волости, но и в окрестных волостях.

Остается сказать еще о директоре районного Музея истории и народной культуры, открытого в Липином Бору в 1992 г. Это Григорий Андреевич Аксенов, местный уроженец, музыкант и профессиональный работник культуры (окончил отделение народного хора в Кирилловском училище культуры), организатор всех районных и местных фольклорных праздников и фестивалей, школьных и исполнительских конкурсов, руководитель дружного коллектива коллег-единомышленников. Г.А. Аксенов знает огромное число певиц, гармонистов, мастеров и просто интересных людей в районе. И пользуется среди них большим авторитетом и уважением. Можно просто прийти в дом, поздороваться и сказать, что просил передать привет Аксенов, — и вам обеспечен радушный прием и готовность помочь. Такое встречается не часто, и можно сказать, что хранителям фольклорной традиции в Вашкинском районе Вологодской области с организатором культурного процесса повезло.

Примечания

¹ См.: Путешествия Элиаса Лённрота: Путевые заметки, дневники, письма 1828—1842. Петрозаводск, 1985. С. 292—294.

² См.: Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей / Гл. ред. А.С. Герд. СПб., 1995. Вып. 2.

³ См., напр.: Кузнецов А.В. Названия вологодских озер: Словарь лимнонимов финно-угорского происхождения. Вологда, 1995.

⁴ См.: Съяточные игрища Белозерья: Колядки. Подблудные песни / Сост. М.В. Алексеева, И.В. Парадовская. Вологда, 1996.

ПЕРВЫЙ ЛИТЕРАТУРНЫЙ ОПЫТ ПИТИРИМА СОРОКИНА

20 апреля 1935 г. в Коми республиканскую комиссию партийного контроля поступила докладная записка, помеченная грифом «секретно». В ней излагались результаты проверки фондов и экспозиции историко-краеведческого музея в Сыктывкаре, директором которого в то время был известный этнограф Георгий Афанасьевич Старцев, автор ряда содержательных исследований по традиционной культуре коми и иенцев. В документе, в частности, отмечалось, что «он (Г.А. Старцев. — Д.Н., В.С.) использовал в качестве экспонатов портреты контрреволюционера Сорокина (с надписью — «контрреволюционер Сорокин»), голую вульгарную фигуру и до момента проверки не были сняты фотоснимки с портретами пытне исключенных контрреволюционеров» (Центральный государственный архив Республики Коми, ф. 148, оп. 1, д. 56, л. 36)¹.

Нельзя не признать, что «контрреволюционером» Питирим Александрович Сорокин назван в докладной записке вполне справедливо. Один из руководителей правого крыла партии социалистов-революционеров, личный секретарь А.Ф. Керенского в его бытность премьер-министром Временного правительства, Сорокин однозначно не принял большевистский переворот. Его конфликт с новой властью закончился тем, что по указанию Ленина в 1922 г. Сорокина (к этому времени он был профессором социологии Петроградского университета, автором фундаментальной монографии «Система социологии», книги «Преступление и кара, подвиг и награда», многочисленных статей и рецензий) вместе с Н. Бердяевым, Л. Карсавиным и другими оппозиционно настроенными философами и учеными выслали из Советской России.

В 1923 г. Сорокин оказался в Соединенных Штатах, где прожил с семьей до конца жизни (1968 г.). Первые семь лет в Америке он преподавал в университетах Висконсина и Миннесоты, а в 1930 г. организовал факультет социологии в Гарварде и на протяжении двенадцати лет оставался его деканом. Общепризнано, что именно этот факультет воспитал наиболее ярких и интересных американских социологов.

В США из-под пера Сорокина вышли «Современные социологические теории», «Социальная и культурная динамика» и другие исследования, принесшие их автору международную известность и признание. В 1964 г. Питирим Сорокин был избран президентом Американской социологической ассоциации.

Родился Питирим Сорокин 21 января 1889 г. в коми селе Турья Яренского уезда Вологодской губернии. Его родителями были выходец из Великого Устюга Александр Прокопьевич Сорокин — «золотых, серебряных и чеканных дел мастер» — и Пелагея Васильевна Минина,

коми крестьянина из села Жешарт. Матери Питирим лишился еще в раннем детстве. Детские годы Сорокина прошли в Коми крае, где он вместе с отцом и старшим братом Василием занимался ремонтом храмов и реставрацией церковной утвари.

Обучаясь в Санкт-Петербургском психоневрологическом институте, а затем в университете (1910—1914), Питирим Сорокин несколько раз приезжал на родину, где занимался этнографическими разысканиями. становление его социологических идей происходило на фоне неослабевающего интереса к этнографии. Традиционной духовной и материальной культуре, истории форм брака и семьи коми посвящены четыре обширные статьи Н.А. Сорокина. Современны этиографы высоко оценивают две из них — «Пережитки анимизма у зырян» и «Современные зыряне»².

Первым же опубликованным сочинением студента Питирима Сорокина был очерк «Рыт-пукалём. Рассказ из жизни северной деревни», помещенный в газете «Архангельские губернские ведомости» (1910, № 203). Написанный ярко и увлекательно, очерк Сорокина дает достаточно полное представление о традиционных осенне-зимних посиделках, которые устраивались с праздника Покрова Пресвятой Богородицы (1 октября ст. ст.), об исполнявшихся там былинах и преданиях. Как правило, посиделки устраивались в домах, хозяева которых имели репутацию хороших рассказчиков. Чаще всего это были мужчины преклонного возраста. Их репертуар включал волшебные сказки, былички, охотничьи рассказы.

Один из таких сказочников запечатлен Питиримом Сорокиным под именем «Лав Вась» в предлагаемом вниманию читателей очерке. Любопытно, что события, о которых поведал Лав Вась, отнесены к озеру Шойна-ты и находившейся там кумирнице. Археолог К.С. Королев, руководивший в 70-е годы исследованиями вблизи Сторожевска (село Сторожевск находится в Корткеросском районе на юго-востоке Республики Коми), отмечал, что при «раскопках многослойного поселения Джуджыд-Яг <...> на западном берегу озера Шойна-ты, в урочище «Шойнатыя», было выявлено средневековое святилище, относящееся к культуре Перми Вычегодской»³. Хронологические рамки этой культуры — X—XIV вв.; таким образом, археологические раскопки показали, что народное предание, изложенное в очерке Сорокина, не напрасно связывало Шойна-ты с древним сакральным центром.

Первый литературный опыт Сорокина не лишен некоторой романтической нотки, в какой-то мере характерной и для его автобиографического романа «Долгий путь», написанного уже на склоне лет (1963), и для многих социологических разысканий ученого. Остается добавить, что примечания, сделанные в тексте, принадлежат Питириму Сорокину; орфография и пунктуация первой публикации сохранены.

Примечания

¹ Считаем приятным долгом выразить признательность научному сотруднику архива А.Ю. Котылеву, обратившему наше внимание на этот документ.

² См.: Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. 1910. № 20, 22; 1911. № 18, 22, 23, 24.

³ Королев К.С. Новый район обитания вычегодских пермян. Сыктывкар, 1979. С. 9.

Д.А. НЕСАНЕЛИС, В.А. СЕМЕНОВ
(Сыктывкар)

ПИТИРИМ СОРОКИН

РЫТ ПУКАЛОМ*

Зима. Вечер. Холодно. Слышно издали, как скрипят полозья и хрустит под ногами снег. Небо светло-голубое. Тысячи звезд переливаются всеми цветами радуги. Месяц застыл от холода, бесшумно и безучастно озирает землю... Снег, снег и снег... Черной лентой на границе неба и земли вырисовывается лес... Темным пятном на искрящемся снеге выделяется забытая Богом деревушка...

Тихо... Изредка залает собака, десятки голосов подхватят лай, нарушают пелену молчания и смолкнут... Снова тихо...

В избе ярко горит лучина... Разноцветными пятнами вырисовываются лица и платья мужиков, баб, молодежи в тумане дыма лучины и махорки. Бабы и девки прядут и шьют. Парни дурят с девицами, либо дуются в карты. Мужики степенно лежат на полатах или толкуют о своем житье-бытье. Песня, гармоника, споры, разговоры, дым, возня — все сливается в жизнерадостный концерт... Весело... Загорелась куделя у Лав-Маши... Забегали, засуетились... Загасили... Смех... У Максы-Анны пропало веретено... Нет, да и только. Ищет, просит отдать... Все хотят... Оно оказывается за поясом...

— Бубин туз! — кричит Дёрш-Паш, прихлопывая картой карту своего партнера...

— Эх, ты жизнь моя!

Ясно солнышко,

Светлый ясный день,

Темна ноченька! — распевает северный Чайбайбос Сашка Вась, подыгрывая на «тальянке».

— Кукурекку! — неожиданно раздается в избе... Это Он-Як выворотил шубу на изнанку, засунул ноги в рукава, накрылся ей, приделал с помощью клюки клюв и изображает Шантаклера... Снова смех...

А маленький Степ-Педь, ухватившись за края полатей, выделяет все возможные гимнастические фокусы...

«Ах, о чем же ты, красна девица,

Востосковалася, разрыдалася?

И о чем ты льешь слезы чистая

Ясны глазинки утираючи?» — поют девушки. Аккорды тягучие, как снежная равнина, грустные, как завывание вьюги, и гармоничные, как шелест сосен, всколыхивают дым, наполняют избу и уносятся в чистую морозную даль.

«Злато, серебро, платья цветные

Уж давно тебе приготовлены...

Так о чем же ты, ясно солнышко,

Пригорюнилось, разрыдался?...»

— подхватывают новые голоса. Звуки льются мелодичные, грустные и участливо-вопрошающие.

«Что мне золото, платья цветные,
Не дадут они счастья, радости...
После месяца, на неделянке,
Меня выдадут за немилого», — жалуется тоскующая, любящая душа...

«Вот об этом-то и тоскую я,
День и ночь не сплю горемычная...
Не видать уж мне ясна солнышка,

Улетело прочь счастье милое», — объясняет свое горе коллективная душа несчастных, принужденных любить нелюбимых.

Песня заворожила всех... Шум смолк. Степ-Педь и тот перестал кувыркаться на краю полатей, и спокойно лежит на полу, подперши голову руками.

— Ай, да, девицы, молодцом! Хорошо поете! — нарушает молчание Лав Вась — лучший охотник и лучший сказочник в деревне. Если бы я был майбыром**, то сделал бы вас всех царевнами, ходили бы вы по садику чудесному да ели яблочки наливные, пивали бы винко венгерское, заедали бы пряниками заморскими. Да не майбыр я, нет у меня яблочек, да отродясь не едал их. Попросите вон у тетки Оныси ломать хлеба, оно не хуже пряников-то заморских будет, а потом сходите к ушату и перемочите горло холодненькой водичкой. Винко хорошее и пей вволю! — добродушно шутит он с девицами. Шум и смех слышатся в ответ.

— Дядь Вась, а дядь Вась, расскажи что-нибудь, — пристают девицы и парни.

— Стар я, миляги, стар стал. Грамоте не обучался, откуда же мне знать. А что и знал, — то из ума вышло, — скромничает Вась.

Девицы и парни продолжают приставать...

— Иши, все бы вам сказки да сказки, все бы царевичей да королевичей подавай, либо лесных да водяных, — шутит он с девицами. — Больно прытки! Не хотите-ли Мишку-хорошенького... А расскажи вам — сами же домой побоитесь уходить, небось с пареньком в сторонку от страха убежите... Ну, да ладно! Так и быть, побалакаю вам кой про что. Чур! Сидеть и слушать!..

Начинает литься речь плавная и спокойная, полная образов и вещей,

* Рыт пукалём — вечерние посиделки.

** Майбыр — счастливец.

представляющих соединение бытия с не- бытием.

— Удивительная штука раз со мной, миляги, приключилась... Шел я домой со свадьбы братана. Дело было ночью... Иду себе и попеваю, потому что был на веселе. Дошел благополучно до «Большой Сосны». Хоть и пьян был, а все же подумываю, не привиделось бы что... Сами знаете, больно уж лещие-то любят это место. Думал, думал, а потом вдруг вспомнил, что на свадьбешибко я поспорил с Сюзь-Мишем. Хвастался он: «Я, дескать, первый охотник, всех, дескать, за пояс заткну!» Вспомнил я это и начал ругаться. «Пять раз я выходил один на один с медведем. Каждую тропу в лесу знаю, все заговоры на птиц и зверей могу сказать... А ты кто, молокосос! Далеко тебе еще до Лав-Вася. Не только ты, сам лещий не потягается со мной!» Иду это я так и чертыхаюсь. Вдруг как налетит на меня что-то, как подхватит меня за ширворот, и закружилось, миляги, у меня в голове и в глазах зарябило. И сосны, и дорога, и огорода все заплясали и запрыгали, как белка на ели... Очухался это я, смотрю, что за диво! Как настоящий коршун лечу в воздухе. Да еще как лечу! Ни одна галка, ни один ворон не мог бы поспеть за мной... Словно жерди частокола мелькают деревни и села... Боязно к тому же, голова кружится... Ну, носился, носился, долго ли, коротко ли, кто его знает. Только вдруг это просветело у меня в голове. «А, да ведь это лещий меня таскает. Погоди же, брат, сделаю я тебе штуку, живо отпустишь меня». Сунул руку в карман, вынул кисет, сгреб пригоршню махры, да как дуну ему в рожу, смычу, заныл и меня отпустил. Как камень лечу это я вниз. Ну, думаю, конец пришел, расшибусь вдребезги и шабаш... Хвать — ничего. Летел, летел, да и бухнулся в Вычегду. Смотрю, кой чорт! Лежу я в канаве около «Большой Сосны», весь мокрый и грязный, словно поросенок... Вот, миляги, какие чудеса бывали с Лав-Васем!

— Ну, брат, ты это больше во сне лептал, лежа в канаве, — скептически замечает Микит-Вань.

— Как бы не так... А куда ж бы тогда кисет-то делся? Чай, он не воробей, один не улетел из кармана, — оправдывается рассказчик.

Дым колышется в избе. Лучина то ярко вспыхнет, то снова гаснет...

— А то, миляги, раз случилась со мной еще вот какая штука, — продолжает рассказчик. — Пошел я на охоту***. Рассставил силки, капканы — все как следует... Выходу раз это из баньки, пошел обходом, не попал ли рябчик в силок, али зверь какой в капкан, смотрю, одного капкана нет... По следам видно, что попал в него волк. Погнался я за ним, что

есть мочи... Час бегу, другой бегу — нет зверя, да и только! А след кружит и кружит. Целый день гонялся — ни одного чорта не нагнал. Плюнул, выругался и пошел ночевать в баньку. Сварил «пзырок****», поужинал и лег спать. Только это стал засыпать, чую, собака моя лает... Кой чорт, думаю, тут бродит. Только это подумал, слышу, подошел кто-то избушки, приставил лыжи к стене и стучится... Вышел в сени и говорю:

— Кто, крещеный?

— Это я, — говорит за дверью.

— Кто ты?

— Аль не узнаешь, твой знакомый.

Отопри, друг, скорее, а то изъяб я...

А слыхал я, что часто приходит лесной к охотникам и не говорит имени.

— Нет, думаю, стой, отпирать нельзя.

— Да с чего ж ты не отпираешь, не узнал что ли своего зятя, — сердится он.

Слыши, голос как будто и зятя. Но сумление меня взяло большое...

— Скажи, — говорю, — Господи Иисусе Христе, помилуй нас! — а сам крещу двери и себя...

Молчит... Стоял, стоял, ничего не говорит. Тут-то уж я понял, что это за зять и давай крестить все углы, отдушину и оконце... Окрестил все и лег. Испугался я, миляги... Да и как не испугаться, чорт-то ведь не зять. Кто знает, что у него на уме-то. Может хочет он из твоей спины ремни вырезать для подпояски своим лешакатам. Слыши, шуршит он за стенами. Подошел к углу, к отдушине, к окошку и что-то шуркает... Шуркал, шуркал, да как треснет, инда пот прошибло... Завыл это как-то чудно и ушел видно... А собака заливается так, словно ее десять волков давят. Вышел это я утром, смотрю, нет никаких следов, только словно волчьи лапы наследили по снегу... Пошел по следам и впрямь волк-то с моим капканом не далеко от избенки лежит. Это его должно быть лешакто и подоспал. Ну, а мне-то что, кто бы ни подоспал — все равно, взял да и убил... Так-то вот и натянул я нос лешаку-то!..

Народ хохочет.

— А и хитер же ты, Лав-Вась! — умиляется Сень Вань...

Вошел Лав-Вась в азарт... «Постой-ко, миляги, расскажу я вам быль стародавнюю, не веселую быль, а страшенную; приключилась она уж давным-давно», — плавно и мерно начинает он снова.

— Не было тогда еще церквей и часовен... Верили наши прадеды еще по-старинному. Поклонялись они тогда многим богам, приносили им жертвы в кумирницах. А стояла кумирница в Шойна-ты****, посреди лесов густых да большущих... Приносил те жертвы их священник — Пам... Вот нашло раз на деревню не- счастье — нет ни белок, ни зверья в лесу... не родится трава на зеленых лугах, а хлеба-то все морозом заморозило. Стали

наши деды беспокоиться... как избыть беду великую... И сказал им Пам — служба богов:

«Рассердились боги все на вас на всех и послали вам несчастье. А избыть его вы можете: принесите жертву Ену превеликому, не простую жертву, не обычную, а девицу чистую, невинную...»

Испужались тут наши деды, не послушались сначала слов жреца богов... Но беда все страшней становилась... И решили жертву принести они... Настрогали палочек одной длины, по числу девиц деревни своей, а одну длиннее изготовили, кто ее возьмет, той и жертвой быть... Собирали всех их к Шойна-ты, вынимали тут девицы все по палочке. И попала палочка несчастная молодой девице Югыд-Шонды-ныв... Разрыдалась девица несчастная, встосковалась горемычна, жаль ей было с жизнью расставаться, света белого не видети...

Не хотелось ей расстаться навек со своим любимым Варышем*****... Но схватили ее тут за белы руки, и связали ее крепко-накрепко, положили на сосновый стол... Во кумирнице огонь горит... Шепчет Пам молитвы-заклинания. Вот поднял он руки к небу синему, заплясал он вдруг неистово, зазвенели бубенцы на нем, закружился он волчком лихим, сам кричит чудное и страшное... И схватил он вдруг большущий нож, поднял быстро и всадил его прямо в сердце Югыд-Шонды-ныв... Как выуженная рыба-язь, задрожала Югыд-Шонды-ныв, забилась, как голубь раненый, и застыла вдруг недвижимо... Отрубил Пам ей голову, вынул сердце ее, легкие, бросил их он тут в огонь святой, что горел в кумирне Шойна-ты... Не стерпело сердце Варыша, как варыш на птичку, бросился на старого на Пама тут... Как ударит топором его, так и на смерть Пама уложил совсем. Тут все деды приужахнулись, как пошел он всех богов рубить... Взял он голову с костра того, подожег он шкурки — жертвы им, запытала тут кумирня та... Но опомнились тут прадеды, все набросились на Варыша и убили его сразу же... Тело бросили в горюч огонь и сгорело оно вместе со кумирницей... А потом собрали кости все и сбросали их во Шойна-ты; оттого до сих пор это озеро и зовется трупным озером... Вот, что было уж давным давно, во старину стародавнюю! — также мерно кончает рассказчик.

Тихо... Воображение всех еще занято рассказом. Только лучина тихо шипит, да журчат веретена... Через мгновение снова шум наполняет избу...

Снова льются песни, шутки и аккорды гармоники... Потом снова идет сказка...

А на улице синее небо обнимает землю и недвижно лежит снежная пелена...

Откуда-то несется лай собаки...

Жизнь — сказка!

***** Варыш — ястреб.

*** Зыряне ходят на охоту верст за 40, 50 из дома.

**** Пзырок — мучная каша.

***** Шой — труп, ты — озеро.

Экспедиция по селам Калужско-Брянско-Смоленского пограничья

Летний сезон полевых исследований 1997 г. отдела фольклора Института мировой литературы им. А.М. Горького был посвящен продолжению обследования территории Калужско-Брянско-Смоленского пограничья (руководители экспедиции Е.В. Миненок и С.А. Миненок)¹. В экспедиции участвовали также сотрудник отдела древнерусской литературы ИМЛИ Е.Б. Рогачевская и волонтеры Международного центра полевых исследований EARTHWATCH (США, Массачусетс). Полевая работа была разделена на три этапа и проходила в селах Рогнединского р-на Брянской области:

- 1) 30 июня — 10 июля: с. Пятницкое, д. Березовка;
- 2) 16—30 июля: с. Пятницкое, с. Селиловичи, с. Снопот, д. Крутцы, д. Копаль;
- 3) 2—16 августа: с. Старое Хотмирово, д. Копаль.

Основная деятельность участников экспедиции фокусировалась на комплексном выявлении и фиксации песенных репертуаров, бытующих в названных населенных пунктах. Музыкальные произведения записывались в совокупности вариантов (сольно, многоголосное пение, исполнение при условии смены запевала, запись одних и тех же произведений от различных певческих групп в одном населенном пункте и т.д.).

Села Пятницкое, Снопот и деревня Березовка, безусловно, являются «очагами» песенной традиции, в которых коллективное владение песенным знанием имеет традиционную функциональную нагрузку, реализуется с относительной регулярностью и не зависит от собирательской деятельности.

Полевые исследования музыкального фольклора осуществлялись по специальному разработанной программе. Собранные материалы освещают процесс наследования песенных знаний, взаимовлияние словесной реализации песенного текста и исполнительской среды, ситуативные факторы, воздействующие на конкретную реализацию песенного текста.

Выявленный песенный репертуар с. Пятницкое составляет 112 разножанровых музыкальных произведений, д. Березовка — 1042. Музыкальный материал повсеместно фиксировался аудио- (аналоговая многоканальная запись, цифровая фиксация на носитель DAT) и видеосредствами, что позволяет осуществлять предельно точные расшифровки текстов и комплексное описание певческой исполнительской традиции. Запись исполнения сопровождалась фотосъемкой.

Подавляющее большинство зафиксированного песенного материала представляет собой узкообъемные музыкальные образцы с практически нераспеваляемым текстом. Одной из основных удач экспедиции можно считать фиксацию корпуса свадебных песен (28 произведений) в исполнении певческой группы из д. Березовка². Кропотливая работа по собиранию фольклорного материала и выявление сведений о его бытованиях велась с выдающимися знатоками лирической и обрядовой музыкальных традиций — Т.А. Симохиной (запевалой певческой группы с. Пятницкое), А.В. Вавулиной (с. Пятницкое), С.С. Ивашкиной (запевалой певческой группы д. Березовка), П.Е. Пономаревой (д. Березовка), Т.С. Дуниной (с. Селиловичи), Н.Н. Родиной (с. Старое Хотмирово).

Помимо песенного фольклора экспедиция фиксировала обрядовые комплексы праздника Десятия Пятница (Явление иконы св. Параскевы-Пятницы) — 4 июля в с. Пятницкое; праздника Явления св. иконы Казанской Божьей Матери — 21 июля в с. Снопот; похорон в д. Копаль; «похорон кукушки» в д. Березовка (реконструкция).

Собран обширный материал по народной демонологии. Особый интерес представляют поверья о русалке, выступающей в функции дарительницы, и былички о водянике — мифологическом персонаже, ранее не выявленном в народной традиции данного региона.



Рушник Степаниды Дмитриевны Макаровой. С. Пятницкое Рогнединского р-на Брянской обл. 1997 г. Фото Айлин Стэрр (США).



Кукла-«кукушка». 1997 г., д. Березовка Рогнединского р-на Брянской обл. Фото Е.В. Миненок.

Зафиксирован богатый этнографический материал, характеризующий локальную традицию вышивки рушников.

Экспедиция финансировалась Центром полевых исследований EARTHWATCH. Материал находится в процессе компьютерной обработки в фольклорном архиве ИМЛИ.

Примечания

¹ О маршрутах и целях предыдущих экспедиций отдела фольклора ИМЛИ см.: ЖС. 1997. № 3. С. 56—57.



Похороны в д. Копаль Рогнединского р-на Брянской обл. Женщины на перекрестке (на «ростынях») перед кладбищем сжигают сено, которое было постелено на лавке под гроб. Через дым перешагивают, чтобы вперед не болели ноги. По думы также гадают: в какую сторону дым — оттуда будет новый покойник. 1997 г. Фото Лучии Минервии (США).

² Репертуар с. Снопот выявлен в экспедиции 1996 г.
³ См. публикуемый образец свадебной песни, традиционно исполняемой «в отводах» (второй день свадебного обряда) — «Ты гуляй, гуляй, рыба белая, по синему морю». Е.В. МИНЕНОК, канд. филол. наук; Ин-т мировой литературы РАН (Москва)

ТЫ ГУЛЯЙ, ГУЛЯЙ, РЫБА БЕЛАЯ, ПО СИНЕМУ МОРЮ
[свадебная песня]



1. Ты гу - ляй, гу - ляй, ры - ба бе - ла - и, па си - не - му мо - рю, ой,
Ты гу - ляй, гу - ляй, бе - лё - шунь ка, па си - не - му мо - рю,

2. Рыб - ни - чки хо - дют, ры - бу - шику ло - вют, ти - бя, шу - ку, йма - ють, ой,
Рыб - ни - чки хо - дют, ры - бу - шику ло - вют, ти - бя, шу - ку, йма - ють.

3. За - ки - нуть си - тей на тва - их ди - тей, на тва - ю га - ло - вку, ой,
За - ки - нуть си - тей на тва - их ди - тей, на тва - ю га - ло - вку.

4. Пай - ма - ют ти - бе, ры - бу бе - ла - ю, у ча - ста - и се - ти, ой,
Пай - ма - ют ти - бе, бе - лё - шунь ку, у ча - ста - и се - ти.

1. Ты гуляй, гуляй, рыба белая, па синему морю, ой,
Ты гуляй, гуляй, белёшунька¹ па синему морю²,
2. Рыбнички ходют, рыбушку ловлют, тибя, шуку,
Ймают, ой,
Рыбнички ходют, рыбушку ловлют, тибя, шуку,
Ймают.
3. Закинуть ситец на тваих дитей, на тваю
Галовку, ой,
Закинуть ситец на тваих дитей, на тваю
Галовку.
4. Паймают тибе, рыбу белую, у частаи³ сети, ой,
Паймают тибе⁴, белёшуньку, у частаи сети.
5. Принесут тибе, рыбу белую, у новёю горенку, ой,
Принясут тибе⁵, белёшуньку⁶, у новёю горенку⁷.
6. Паложут тибе, рыбу белую, в светлице
на скамейки⁸, ой,
Паложут тибе⁹, белёшуньку, в светлице
на скамейку.
7. Разрубают тибе, рыбу белую, на мелкай части, ой,
Разрубают тибе, белёшуньку, на мелкай части,

8. Разложут тибе, рыбу белую, на белан¹⁰ блюды,
ой,
Разложут тибя, белёшуньку, на белэн блюды¹¹.
9. Будут тибе есть, рыбу белую, всё князья-баяря,
ой,
Будут тибе есть, билёшуньку, всё князья-баяря,
10. Князья-баяря, князья-баяре¹², маладой
Андреюшка, ой,
Князья-баяря, князья-баяря, маладой
Андреюшка,
11. Ты гуляй, гуляй, красна Марьюшка,
па батькиным сенем, ой,
Ты гуляй, гуляй, Иванавна, па батькиным
сенем.
12. Куда ни вильнёшь — у люди пайдёшь,
таво не вернётся, ой,
Куда ни вильнёшь — у люди пайдёшь¹³,
таво не вернётся.
13. Свёкор с свякрою сядутъ
абедать — тибя шлют по воду, ой,

Свёкор с свякрою сядутъ
абедать — тибя шлют
по воду.

14. А горы круты, воды даляки —
уморешься нёсши, ой,
А горы круты¹⁴, воды даляки
— уморешься нёсши.
15. Придёшь ты с речки,
станешь дле¹⁵ печки, паджав
белы ручки, ой,
Придешь ты с речки, станешь
дле печки, паджав белы ручки.
16. — Ты вазьми, дитё, ты вазьми,
чужко¹⁶, гарелэю скорку, ой,
Ты вазьми, дитё, ты вазьми, чужко,
гарелую скорку.
17. Скоречку взила, слязой облила¹⁷
— и тая не естца¹⁸, ой,
Скоречку взила, слязой облила —
и тая не естца.

Примечания

¹ Здесь и далее в различных формах этой лексемы в текстовом распеве строф 1, 4, 6, 7, 9 в вар. П. Е. Пономаревой и А. И. Орешковой: «белёшунька».

² П. Е. Пономарева: «Повеселей» С. С. Ивашкина: «Нет, нет...»

³ В вар. А. И. Орешковой: «частэн».

⁴ В вар. А. И. Орешковой и П. Е. Пономаревой: «тибя».

⁵ В вар. А. И. Орешковой и П. Е. Пономаревой: «тибя».

⁶ В вар. С. С. Ивашкиной: «белёшуньку».

⁷ В вар. С. С. Ивашкиной: «горниш».

⁸ В вар. А. И. Орешковой и П. Е. Пономаревой: «скамейку».

⁹ В вар. А. И. Орешковой и П. Е. Пономаревой: «тибя».

¹⁰ В вар. А. И. Орешковой и П. Е. Пономаревой: «белэн».

¹¹ В вар. П. Е. Пономаревой: «блюда».

¹² В вар. А. И. Орешковой и П. Е. Пономаревой: «баяря».

¹³ В вар. С. С. Ивашкиной: «пайдёшь».

¹⁴ В вар. А. И. Орешковой: «круты».

¹⁵ Дле (диал.) — около.

¹⁶ В распеве двух строк данной строфы в вар. А. И. Орешковой: «чужое».

¹⁷ В вар. А. И. Орешковой: «аблила».

¹⁸ В распеве двух строк данной строфы в вар. А. И. Орешковой: «Мне естушки хотела».

Запись Е. В. Миненок 11.08.97 в д. Березовка Рогнединского р-на Брянской обл. от Степаниды Степановны Ивашкиной 1914, г.р. (запевает), Полины Никитичны Финогеновой, 1924 г.р., Анны Ильиничны Орешковой, 1935 г.р., Пелагеи Ефимовны Пономаревой, 1938 г.р.

Нотация А. С. Кабанова, компьютерный набор Ю. Н. Хариной)

Экспедиция в украинские села Пензенской области

В июле 1997 г. состоялась очередная международная фольклорная экспедиция Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН по программе подготовки двухтомного собрания народных песен Присурия. Сборник, работа над которым ведется при финансовой поддержке РГНФ, посвящен песням разноэтнического населения региона — русских, мордвы, татар, чувашей, украинцев. Первые записи на территории Присурия были сделаны студентами ГМПИ (ныне Российской академии музыки — РАМ) им. Гнесиных зимой 1969 г. В дальнейшем фольклорные экспедиции РАМ под руководством Т.М. Ананичевой проходили в этом регионе почти ежегодно, за исключением тех лет, когда собирательская работа велась в «контрольных» районах с таким же смешанным населением в Саратовской, Оренбургской, Самарской областях.

Экспедиция 1997 г. обследовала украинские и соседствующие с ними русские села Пензенской области: д. Черниговку, с. Бибиково, с. Засечное Мокшанского р-на, с. Сумы I, с. Сумы II, с. Луговое Колышлейского р-на.

В экспедиции участвовали сотрудники ИМАЛИ В.М. Гацак, Ханг Ритхиравут (Камбоджа), Т.М. Ананичева, а также А.И. Шилин (РАМ) и Г.В. Довженок (Институт искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М.Ф. Рыльского НАН Украины).

Комплексный характер экспедиции, участие украиноведа дали возможность более полно выяснить бытование украинского фольклора, а также фольклора соседних русских сел. Опросы жителей украинских сел, как правило, велись на украинском языке, что помогало глубже проникнуть в характер народных обычаяев и обрядов. Украинские и русские песни записывались как от одиночных исполнителей, так и от ансамблей (3—8 человек). Для записи группового пения использовались монозапись, «скользящий канал», многоканальная запись; постоянно велась видеосъемка исполнения и этнографических реалий.

Украинские села в области относительно молодые: Сумы I и Сумы II образовались на рубеже XIX—XX вв., д. Черниговка — в первые годы XX в. По рассказам основателей Черниговки, передаваемым из уст в уста их потомками, деревня была образована 24—28 семьями, приехавшими из разных мест Черниговской губ., причем каждая семья везла с собой семена проса, гречихи и других культур, а также саженцы плодовых деревьев, поскольку до них садоводство в этом районе не было развито. С особой гордостью в Черниговке упоминают об Иване Антоновиче Прядко, который привез с собой скрипку. Аккомпанируя на скрипке, он разучивал с молодежью псалмы. Историю возникновения своего села знают и в Сумах I и II (Больших и Малых Бочанах): сюда народ съехался из Сумской и Харьковской губ., захватив с собой семена сахарной свеклы, чечевицы, овса, низкорослой кукурузы и др. В XX в. в эти населенные пункты эпизодически приезжали и другие выходцы с Украины. В настоящее время в украинских селах много смешанных браков, причем русские жены не только знают украинский язык, но и нередко участвуют в песенных ансамблях наравне с украинками.

Осуществлено более ста тридцати записей: 50 украинских, около 30 русских песен, былички, заговоры, инструментальные наигрыши, народные танцы, опросы исполнителей. Украинские песни — это лирические, балладные, свадебные, календарные обрядовые; русские песни представлены в наших записях лирикой, свадебными и календарными песнями, частушками и

припевками, колыбельными. До настоящего времени в среде украинцев бытует много поверий, быличек о нечистой силе, ведьмах, оборотнях («Улитка превращалась в котенка»). В украинских селах сохранились обичаи, привезенные переселенцами, здесь произошло и смешение некоторых элементов обрядов. Так, в д. Черниговка перед Рождеством пели колядку, неизвестную в русских селах:

Над вертепом звіздя ясна весь світ осіяла,
Іисус радився, ат девы впадлився...

По содержанию она близка тексту из народного рождественского кукольного представления «Вертеп»:

Звезда идет чудне з восток на полудне,
Над вертепом сияет, царя Христа являєт...
(ср.: Маркевич Н.А. Обычаи, поверья, кухня

и напитки малороссиян // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991. С. 76). Ритуальные блюда зимних праздников (кутья, узвар), как и обычай на Крещение гадать на кладбище, на масленицу «тянуть колодку» (1—3 человека затаскивали бревно в дом, где жил парень, не женившийся в прошлом году) для русских сел Поволжья не были характерны. В то же время, благопожелания с обращением «Тауси», неизвестные на Украине, но широко бытавшие в Среднем Поволжье, нам спели и Черниговке, и в Сумах II. Удерживая в своей памяти заговоры и поверья, современные жители украинских сел не всегда могут объяснить значения отдельных слов. Например, А.И. Корниенко, 1922 г.р. (д. Черниговка), не смогла объяс-



М.Н. Толстухо (1930 г.р.) исполняет мелодии на расческе. 1997 г., с. Сумы II Колышлейского р-на Пензенской обл.



Р.С. Мозговая (1931 г.р.) аккомпанирует себе на печной заслонке. 1997 г., с. Сумы II.

нить значение слова мінка в заговоре, которому она пыталась обучить свою внучку:

— Внучка, научись хоть, чтоб лошадь не скинула: «Лежіть мінка на дні: а ты, мінка, не пропускай мімо нікого — хоть пілітка, хоть окунець, хай жде своїх времінців». И все! Тока нады три разы говорить без отдыха, ну, чтоб не вздыхать.

— Тогда лошадь не скинет?
— Да.
— Что такое «минка»?
— Не знаю я...

Поскольку нашей основной целью было собирание украинских песен, остановлюсь на них более подробно. Среди календарных песен особенно широко представлен цикл зимних поздравительных величаний, в числе которых (кроме названных выше) нами зафиксированы рождественские коляды («Коляд колядни», добра з маком паланци», «Ци дома, дома пан господар»), новогодние щедровки («Щедрівочка щедровала, до віконця припадала»), «посевальные», которые произносили утром Нового года колядующие, разбрасывая в домах зерна («Сію, сію, посіваю, що дасть — в карман сховаю», «Сію, сію, посіваю, с Новим годом поздравляю»). Попутно отмечу приговор, исполнявшийся в Сумах I на Пасху (ранее в селах Присуры подобные приговоры нам не встречались): «Через теж день, день, Велик день, недалеко красные яичко». Разумеется, основную массу собранных в украинских селах песен составляет неприуроченная лирика, причем в сюжетах песен преобладает казачья тематика («Ні тчки, ні хмарки, щей дождик иде», «Зелений дубочек на яр похилився»); охотно исполняли женщины и песни бытовой тематики («Посадила рожу (мальву. — Т.А.) край вишка, принял я мужа-примака», «Ой, вишенька-черешенька, чом ясно не родиши») — этот поэтический мотив был особенно близок сердцу жителей Черниговки, которым довелось самим выводить зимостойкие сорта плодовых деревьев). Упомянем также юмористические песни, любовную лирику, баллады: например, известную балладу «Тополя» («Ой, там коло речки, ой, там коло броду») исполнила в с. Сумы I А.Н. Мозговая (Пыхил). Эта добродушная, приветливая женщина не только пела традиционные украинские песни (одна и в ансамбле с Т.В. Мирошниченко и Е.Т. Резниченко), но и рассказала нам, что раньше в Сумах играли на скрипках и бубнах, что ее дед, А.Н. Мозговой, приехавший в Сумы из д. Кондратьевки Харьковской обл., славился игрой на «сопилке» (украинской пастушьей флейте).

Говоря о русских селах Мокшанско-го и Колышлейского р-нов, расположенных рядом с украинскими, заметим, что украинские песни, бытующие в них, принадлежат к числу общеизвестных в России; новоприобретенных от непосредствен-

ных соседей украинских песен мы не нашли.

В украинских и русских селах певцы живо реагировали на качество своего исполнения: «Ты вытянешь? Низенько только бери, высоко не бери!» (д. Черниговка); «Рая! Кто вытягивает? — Она вытягивает! — Да, я говорю, мне нужно вниз!» (Сумы II). Всегда различали функции голосовых партий в ансамбле, давая им названия: бас (низкий женский голос), голос, подголосок. «Подголосок — самый главный, как вытянет», — объясняли в русском с. Бибиково, эмоционально воспринимая красоту человеческого голоса (в других селах, обычно, главным считают «голос», который поет основную мелодию песни). В д. Черниговка исполнительница верхней партии с горечью сокрушалась о нехватке певиц: «На мой голос надо пять басов, а она — чего же!» В русских селах и сейчас бытует традиционная народная терминология, например, протяжные лирические и поздние городские песни в д. Луговое называют «голосовыми»; «играть» песню в д. Бибиково означает «петь»: «Мой муж дробил и песни играл» (т.е. плясал и пел песни).

Записывая хореографию русских сел, мы обратили внимание на смену репертуара исполнителей более старшего поколения по сравнению с репертуаром таких же исполнителей в 1968—1970-е годы: если от женщин 1898—1900 годов рождения мы записывали традиционные хороводные песни, то от исполнителей 1921—1930-х годов рождения в экспедиции 1997 г. — вальсы, краковяк, кадрили, падэспань, «Коробочку», «Нареченьку» и др.). Инструментальное исполнительство также выявило характерную возрастную дифференциацию: в с. Засечном Мокшанского р-на мы познакомились с двумя прекрасными музыкантами — гармонистом В.С. Осоковым (1950 г.р.), под аккомпанемент которого женщинам легко и удобно петь частушки, припевки, танцевать, и барабанщиком В.Н. Поняевым (1969 г.р.), который играет, как правило, современную молодежную музыку. Упомянем еще один вид традиционной инструментальной музыки, который продемонстрировали нам певицы в с. Сумы II: Р.С. Мозговая (1931 г.р.), исполняя пляску, выбивала одновременно плясовую ритм на печной заслонке, а М.Н. Голстухо (1930 г.р.) сыграла несколько плясовых и песенных мелодий на расческе.

Подчеркнем, что, хотя украинские села Присуры и находились почти сто лет в окружении родственной, но все же по многим чертам иной культуры, они во многом сохранили свои традиционные особенности: жанровую специфику, тематику, стилистику, элементы обряда.

Т.М. АНАНИЧЕВА;
Ин-т мировой литературы РАН
(Москва)
Фото автора

Молокане в Приамурье

В освоении отдаленных регионов России, в частности Дальнего Востока, особое место принадлежало молоканам. В значительной степени благодаря их усилиям Амурская область к началу XX в. превратилась в житницу Дальнего Востока.

Молоканское учение сформировалось во второй половине XVIII в. в среде государственных крестьян, мещан и купцов. Оно основывается на Библии как единственном источнике истины. Толкуемая в «духовном» смысле, Библия служит руководством в повседневной жизни. Институт церкви, ее обрядность, догматика отвергаются молоканами с рационалистических позиций. Проповедуется идея спасения верой, что означает, с одной стороны, отказ от любых посредников между Богом и человеком, а с другой — требование этики «добрых дел». Эти идеи и упрощенный религиозный культ позволяют рассматривать молоканство, по верному замечанию С.Е. Никитиной, как «своеобразную разновидность протестантизма, облаченную в русские одежды»¹.

Русской православной церковью и царским правительством молокане причислялись к «вредным в церковном и государственном отношении sectam» и подвергались преследованиям. В XIX в. значительная часть молокан из внутренних губерний страны вынуждена была переселиться на окраины или даже покинуть пределы отечества. В результате территории их расселения значительно увеличилась. К традиционным местам проживания в России (Тамбовская, Воронежская, Самарская, Саратовская, Астраханская губерния) добавились Ставрополье, Крым, Рязанская, Владимирская, Нижегородская, Симбирская губернии, а также Кавказ, южные районы Сибири и Дальнего Востока. Образовались диаспоры в Сирии, Иране, а также в Канаде, Мексике, Соединенных Штатах и других странах Американского континента.

На Дальнем Востоке первые молокане оказались не по своей воле. В 1859 г. в Благовещенске пришел этап из молокан и духовников Таврической и Самарской губерний, в количестве 240 душ обоего пола, сосланных в Амурсскую область². В 60—70-е годы XIX в. в Амурсскую область из Южно-Уссурийского округа Приморской области уже добровольно переселяются молокане из Поволжья и южных губерний России. Отдаленный край привлекал обилием свободных земель, лояльным отношением местных властей, отсутствием преследований по религиозным мотивам.

Переселялись молокане за свой счет. Община в пути не распадалась, не оставляла на произвол судьбы своих членов. Зажиточные крестьяне оказывали в дороге помощь бедным единоверцам. В результате группа молокан-переселенцев приходила на Дальний Восток практически без потерь. Основная масса молокан осела в Амурской области. Ими был основан ряд селений: Тамбовка, Астраханка, Толстовка, Гильчин и др. Большая община молокан была в Благовещенске. К началу 1880-х годов, по оценкам разных источников, молокане составляли около половины всего русского населения Амурской области. На конец XIX в. называлась цифра 20 тыс. человек³.

С открытием в 1882 г. морского сообщения Одесса—Владивосток процент «сектантов» среди переселенцев резко уменьшился. На переселение морским путем молокане не могли рассчитывать: в «ходаческих» и «проходных» свидетельствах указывалось вероисповедание, и выдавались они только православным. Этого добилось руководство Камчатской епархии Русской православной церкви, в состав которой входили дальневосточные земли. По-видимому, повлияло на переселение и то, что молоканство в этот период находилось в состоянии духовного кризиса. Возникло несколько направлений, зачастую враждующих друг с другом. Часть верующих обратилась к баптизму, начавшему распространяться в России примерно с 60-х годов XIX в. Возможно, отрицательное влияние на молоканское переселение и судебные процессы на Дальнем Востоке. В 80-е годы несколько уголовных дел против молокан было заведено в Южно-Уссурийском крае. В результате они были выселены из Астраханки, несколько лет спустя покинули и Жариково, перебравшись в Амурсскую область. Проповедник Ланкин из с. Никольского был выслан в Якутию. В начале 90-х годов прошли большие судебные процессы в Амурской области над прыгунами, последователями крайнего направления молоканства.

Вместе с тем молокане продолжали пополнять свои ряды за счет обращаемых новоселов, численность общины постепенно уве-

личивалась. К 1917 г. в Амурской области проживало около 24 тыс. молокан, из них 15 тыс. в Благовещенске. В Южно-Уссурийском крае к этому времени молокан практически не осталось⁴.

В 1908 г. в Благовещенске состоялось торжественное открытие молитвенного дома на 1000 человек (больше любого в городе православного храма). 15 августа 1909 г. прошли большие торжества по случаю регистрации молоканской общины. Но именно в эти годы община окончательно распадается на два течения. Консерваторы собираются в молитвенном доме, а прогрессивная молодежь образует кружок «любителей хорового пения и игры на скрипке» при музыкальном училище⁵. Расхождения были обусловлены различными причинами. Вызывало недовольство, что старшее поколение ограничивало участие женщин и молодежи в жизни общины, запрещало использовать во время богослужения музыкальные инструменты и т.п. Но главное заключалось, видимо, в неудовлетворенности молодежи всем комплексом ценностных ориентиров молоканского вероучения, значительным социальным расслоением в общине. Отчасти это и повлияло на переход молоканской молодежи в баптизм. Борьба с баптизмом и адвентизмом в те годы стала основной заботой духовных христиан.

В годы гражданской войны молокане, как и верующие других конфессий, нередко оказывались по разные стороны баррикад. Часть их с установлением советской власти эмигрировала в Китай. Оставшиеся пережили все ужасы коллективизации. Попытки создать собственные колективные хозяйства были быстро пресечены. Молокан разоряли под видом раскулачивания. Практически в 1930-е годы дальневосточное молоканство как конфессиональное объединение было уничтожено.

Однако следует помнить, что у молокан большую роль в передаче традиций, в том числе религиозных, играла семья⁶. Наша этнографическая экспедиция 1992 г. в Амурскую обл., где до сих пор проживают потомки молокан (Мусатовы, Федосеевы, Косицыны и др.), показала, что еще не утрачена возможность восстановить картину бытового уклада и духовной жизни первоосновенцев. В Приамурье основной массив составляли выходцы из Тамбовской и Воронежской губерний. До сих пор в Приамурье по внешним признакам можно отличить тамбовских молокан от воронежских. Первые были высокими, ширококостными, с крупными чертами лица. Вторые имели более тонкие черты лица и более темные волосы.

Не стремясь к полной изоляции от иноверцев, как это делали, например, старообрядцы, молокане на Дальнем Востоке селились тем не менее компактными группами, располагая свои усадьбы, окруженные высоким забором, по обе стороны улицы. Первоначально они предпочитали жить неразделенной семьей в большом общем доме. Один из таких домов, принадлежавший семье Федосеевых, до сих пор сохранился в с. Тамбовка. Глава семьи приехал из Тамбовской губ. предположительно в 1875 г. и здесь женился на молоканке из Воронежской губ. Встречались единичные случаи женитьбы на православных, поскольку Дальний Восток, подобно другим новосельским территориям, имел резкую диспропорцию полов: мужчин было значительно больше. Но, хотя женщина и принималась в семью, после смерти ей не находилось места на молоканском кладбище. За этим строго следили старики.

Интересны воспоминания не только самих молокан, но и их соседей-православных (или атеистов). В.И. Пельменева (1914 г.р.), направленная в 1931 г. в Тамбовку учительницей, рассказывала, как поразил ее внешний вид молокан: они все показались ей, маленькой и хрупкой девушке, крупными и мрачными. Повседневной одеждой мужчин были широкие брюки-шаровары из «чертовой кожи» (темной ткани фабричного производства), подпоясанные красным кушаком, рубаха прямого покрова с разрезом посередине и воротником-стойкой заправлялась в брюки. Женщины носили длинные юбки, приталенные блузки, фартуки; юбки и фартуки украшались тесьмой, нашитой в несколько рядов параллельно подолу. Праздничные фартуки шились из белой ткани, украшались оборками и крупевами.

Основателем с. Косицыно, расположенного по соседству с Тамбовкой, был Федот Прокопьевич Косицын (1820 г.р.). Он с братьями жил в одном доме. Впоследствии такой же неразделенной семьей жили их дети. По воспоминаниям правнучки Ф.П. Косицына Марии Петровны (1915 г.р.), ее мать (девичья фамилия Зимина), взятая в жены Петром Евстигнеевичем Косицыным, была в этой семье сорок второй. Так прожили более 16 лет. Дом был рубленый, под железной крышей, с окнами в рост человека. Каждый из братьев имел на семью отдельную комнату. Дед Евстигней с женой также занимал отдельную комнату. Кроме того, в доме была общая «зала». Двор с хозяйственными постройками занимал около 2 гектаров. В хозяйстве держали не менее 20 лошадей. Лошадьми приводилась в движение вся сельскохозяйственная техника: плуги, сеялки, бороны, молотилки. В соответствии с уставом молокане не употребляли в пищу свинину, поэтому свиней не держали. Зато много было овец. Из домашней птицы предпочтение отдавалось гусям: «По сто гусей держали». Кур и уток почти не разводили.

Основные земледельческие работы выполнялись мужчинами. В обязанности женщин, прежде всего невесток, входило доение коров и приготовление пищи на семью. Готовили согласно установленной очередности по два дня, в остальные дни недели доили коров. Еда была простая, но сытная: супы, каши, вареный картофель; к столу постоянно подавалась рыба (обычно кета, которую привозили с Амура в 40-ведерных бочках). Взрослые ели из общей миски, но у детей была отдельная посуда: «Чтоб не дрались», — пояснила М.П. Косицына.

Каждая женщина прядла, вязала, шила, но в основном на свою, «малую» семью. В отличие от православных зажиточные молокане почти не ткали, предпочитая покупать материи фабричного производства.

Религиозные установления определяли специфику бытового уклада. В субботу работали до обеда, по воскресеньям проходили молитвенные собрания. Молоканский календарь по многим позициям совпадал с православным, отсюда общие праздники: «В Петров день, в Ильин день — хоть что, до обеда только работали», — рассказывала М.П. Косицына. Вместе с тем представление молокан о празднике было весьма своеобразным. Например, стержневая дата православного календаря — Пасха — отмечалась более чем скромно: не пекли куличей, не красили яиц. Застолье было «сборным» — кто что принесет. Из напитков предпочтение отдавалось чаю: «Они сильно чай любили: горячий чай с молоком». Все

усаживались за стол и пели молитвы. Это вызывало насмешки соседей-православных, отмечавших все праздники «с размахом». Молокане в свою очередь с неодобрением смотрели на жизненные принципы представителей иных конфессий. Старейшая жительница Тамбовки Е.А. Тюменева (1911 г.р.), которая называет себя «амурской хохлухой», вспоминала: «В Тамбовке молоканы были. Дома редко стояли. Не любили православных за то, что те свинину ели. Ночевать не пустят. Воды подадут, а кружку затопчу...»

У всех молоканских групп сохранялся запрет на «мирские» развлечения, бытовые танцы и пение, за исключением духовных песнопений и молитв, которыми сопровождались не только молитвенные собрания, но и семейные обряды: поинование усопших, заключение браков.

Тамбовка для соседних сел играла роль своеобразного духовного центра. Хотя практически у каждой группы был свой пресвитер, но, например, при отправлении похоронного ритуала могли приглашать певчих из тамбовского молельного дома.

Большинство сохранившихся духовных песен и гимнов дальневосточных молокан имеет явные черты книжной поэзии. Основными мотивами являются напоминание о бренности и сущности земного бытия, забота о спасении души, которой необходимо общение с Богом. Мы записали одно из наиболее распространенных на Амуре песнопений:

Наша жизнь коротка,
Словно птичий полет,
И быстрей членока
Убегает вперед.
А цветок полевой
Поутру расцветал,
А уж к вечеру снов[а]
Пожалел и зав'ял.
Наша жизнь, словно тень,
На Земле нам дана,
И, как Солнце взойдет,
Так исчезнет она.
Наша жизнь, словно звук
И удар молотка,
Как нежданной испуг,
Так она коротка.
И не думаешь ты
Ни об чем, человек,
Что ты скоро умрешь
И короток твой век.
Позабытьшь ты
И Христа поищи,
В [н]ём отраду найдешь
И спасенье души.

В настоящее время потомки молокан не пытаются возродить веру отцов, зато в Приамурье процветает баптизм, постоянно расширяя сферу своего влияния.

Примечания

¹ Никитина С.Е. Народная словесность и народное христианство // ЖС. 1994. № 2. С. 9.

² Амурский переселенческий район 1914 г. Благовещенск, 1914. С. 15.

³ Российский Государственный исторический архив (далее — РГИА). Ф. 391. Оп. 2. Д. 213. Л. 41; Ф. 796. Оп. 442. Д. 1236. Л. 5.

⁴ РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2625. Л. 26 об.

⁵ Там же.

⁶ Об этом свидетельствует изучение и других территориальных групп молокан. См.: Духоборцы и молокане в Закавказье. М., 1992.

Полевые исследования Ульяновского государственного педагогического университета —

В 1997 г. исследования по традиционной культуре на территории Ульяновской области проводились научным коллективом, созданным в рамках гранта РГНФ № 97-04-1802, в составе М.П. Чередниковой, профессора кафедры литературы УлГПУ, М.Г. Матлина, доцента той же кафедры, В.Ф. Шевченко, ассистента той же кафедры, Г.П. Анашкиной, историка-этнографа Ульяновского областного дома народного творчества, Н.Ю. Трушиной, научного сотрудника Музея народного творчества, О.Н. Степанец, педагога городской школы искусств № 5. В процессе подготовки к экспедициям были разработаны и опубликованы специальные программы и вопросники.

Экспедиции проводились в июле—сентябре в Ульяновске и на территории Барышского, Кузоватовского, Радищевского, Чердаклинского, Цильнинского р-нов Ульяновской обл. и Сызранского р-на Самарской обл. Благодаря привлечению в качестве интервьюеров студентов УлГПУ, Ульяновского государственного университета и Ульяновского городского педагогического колледжа № 4 сбор материалов проходил также в других районах Ульяновской обл. и на территории соседних республик и областей (Самарская обл., Татарстан, Чувашская Республика и Республика Мордовия).

Основные направления работы: изучение детской игровой культуры в городе и деревне (интервьюирование, анкетирование, собирание устных и письменных материалов, наблюдение с видео- и аудиозаписью); собирание русскоязычных и татарских фольклорных текстов в татарской детской среде; изучение русской, мордовской, татарской и чувашской традиционной и современной свадебной обрядности в городе и деревне (интервьюирование, анкетирование, собирание письменных документов, наблюдение с видеозаписью); изучение обиходной культуры (собирание письменных материалов, интервьюирование, анкетирование и наблюдение с аудиозаписью); изучение народной медицины (собирание письменных материалов, интервьюирование с аудиозаписью).

Г.П. Анашкиной осуществлялась работа по авторскому вопроснику «Современный брачно-свадебный обряд» в г. Ульяновске, в Кузоватовском и Сурском р-нах Ульяновской обл. (сделано 17 записей). По авторскому вопроснику «Современные обычаи и обряды, связанные с рождением» в с. Приволье методом случайной выборки проведено 11 интервью. По данному вопроснику были опрошены только женщины репродуктивного возраста, чем обеспечивалось изучение именно современного исполнения семейных обрядов и современного понимания обычай. Два интервью по данному вопроснику проведено в с. Утёсовке Сурского р-на. По вопроснику «Современные похоронно-поминальные обычаи и обряды» в г. Ульяновске проведено 1 интервью, в с. Приволье — 3, в с. Утёсовке — 1, в с. Лебедевке Сурского р-на — 1. По вопроснику Н.Ю. Трушиной «Обряды и представления русских, связанные с рождением» — 1 интервью в с. Приволье.

М.Г. Матлин, О.Н. Степанец, Н.Ю. Трушиной в июле 1997 г. работали в Барышском и

Кузоватовском р-нах Ульяновской обл. Продолжалось планомерное обследование центрального региона области, начатое еще в 1982 г. В с. Акшут было сделано 9 записей рассказов-воспоминаний о свадьбе. Опрос информантов проходил методом стандартизованного интервью с открытыми вопросами, составленными на основе общерегиональной структуры свадьбы. В с. Баевке Кузоватовского р-на записано 9 рассказов о свадебном обряде, из них 8 от женщин и 1 от мужчины. Возраст информантов — от 53 до 90 лет. Содержание отдельных обрядов, их последовательность устанавливались в ходе беседы, чаще всего проходившей в вопросно-ответной форме, однако в отдельных случаях ответ информанта развертывался в достаточно объемный и структурно оформленный рассказ. Как правило, рассказчики повествовали о традиции села, приводя часто примеры из собственной свадьбы. Информанты постоянно сравнивали свадебную обрядность времен их молодости (в основном, 1920—1940-х годов) с традицией предшествующих десятилетий (по рассказам о свадьбах их матерей) и современными свадьбами.

В с. Поливаново Барышского р-на Ульяновской обл. проводилось изучение обряда «Поиски "ярки"». Осуществлялось оно методом формализованного интервью с открытыми вопросами. Ответы записывались на магнитную пленку. Опрос производился методом случайной выборки. Для сохранения в выборке существующего в селе соотношения между пенсионными и непенсионными группами дополнительно были опрошены работающие жители села. А для сохранения в выборке существующего соотношения мужчин и женщин они опрашивались отдельно. Опрошено 47 жителей села в возрасте 25—80 лет. Из них 38 человек — люди пенсионного возраста. Основную группу информантов составили люди 1930—1940-х годов рождения. Их доля в выборке составила 55%. Большая часть в этой группе — женщины (73%).

Выбор данного села обусловлен рядом причин. Во-первых, в течение нескольких лет здесь изучалась фольклорная традиция и в современной культурной жизни села был зафиксирован обряд «Поиски "ярки"». Во-вторых, с. Поливаново возникло только в XX в., и по сей день состав его жителей постоянно пополняется. Обследование велось по двум направлениям: изучение общей традиции села; фиксация особенностей исполнения конкретного обряда.

В селах Кузоватове, Томылове, Кивати Кузоватовского р-на и Мордовской Темрязани Барышского р-на было записано 14 рассказов-воспоминаний о мордовской традиционной свадьбе от женщин и мужчин 1908—1943 годов рождения с фрагментами свадебных причитаний на мордовском языке.

М.П. Чередниковой с привлечением специалистов по татарской и чувашской культуре было проведено изучение фольклорной традиции татарско-чувашского села Татарский Калмаюр Чердаклинского р-на Ульяновской обл. Выявлены следующие жанры чувашской обрядовой лирики: 1) весенние календарные песни — учук, вайа юрри; 2) гостевые (застольные) песни — хана (еске) юррисем; 3) свадебные причитания

невесты — хер ѹерри. Кроме того, в селе широко бытуют песни иннонационального происхождения, представляющие собой переводы на чувашский язык или имеющие словесные вставки на другом языке. Записано 14 фрагментов свадебного обряда, 13 текстов по народной медицине, 13 образцов сказочной и несказочной прозы.

Из татарского фольклора записаны следующие жанры: свадебные обряды — 2, родильный обряд — 1, былички — 23, похоронный обряд — 1, беиты — 3, мэняжеты — 3, мээзи — 5, сказки — 5, предания — 13, календарный обряд — 1, лирические песни — 18, приметы — 26, народные танцы — 7, загадки — 12, игры — 2, колыбельные — 2, пословицы — 16. Сделаны видеозаписи игры народных исполнителей на кубызы, скрипке, традиционного сельского мэнджалиса с исполнением сур, а также традиционных татарских песен, сказок и бентов, татарских и чувашских народных танцев, рассказов о чувашских календарных и свадебных обрядах. Всего же с привлечением в качестве интервьюеров студентов татарской подгруппы под руководством ассистента кафедры литературы УлГПУ Р.К. Садыковой собрано: сказок — 72, мифологических рассказов — 24, заговоров — 32, преданий — 28, легенд — 40, дастанов — 4, мээзов — 150, беитов — 140, мэняжетов — 250, песен — 254, календарных обрядов — 76, обрядовых песен — 30, исторических песен — 3, родильных обрядов — 13.

В ходе полевой работы на территории Ульяновской обл. в 1997 г. было собрано 34 девичьих альбома и сделаны 23 стенограммы записей бесед по альбому. Из полученных альбомов 7 принадлежат сельским детям, 5 тетрадей без указания местожительства владельца. Один альбом принадлежит мальчику, остальные — девочкам. Самые ранние записи в альбомы — 1986 г., самые поздние — 1996—97 гг. Основой большинства альбомов является анкета (в 21 альбоме), реже — песня (в 9 альбомах — от 19 до 45 единиц в каждом), крайне редко (в 2 альбомах) — сборник стихов. Песни (дворовые, эстрадные, крайне редко — народные) содержат 20 альбомов из 34. Практически в каждом альбоме представлен жайр, называемый «гадалкой».

Н.Ю. Трушиной в июле 1997 г. был организован сбор материалов по вопроснику «Обряды и представления русских, связанные с рождением» (опрошено 78 человек в 24 селах).

В Ульяновске и в населенных пунктах области под руководством М.П. Чередниковой с привлечением студентов-интервьюеров собрано: детских игр — 490, считалок — 535, страшилок — 201, заманок — 10, стихов (в том числе садистских) — 562, песен — 461, скороговорок — 84, примет — 14, вызываний — 36, школьных приколов — 59, зазывалок — 7, дразнилок — 254, анекдотов — 1089, частушек — 592, поддевок — 2, загадок — 478, гаданий — 61, кричалок — 4, молчанок — 16, отговорок — 18, секретов — 5, мирилок — 1, тайных языков — 1.

Записано 6 видеокассет по 180 минут каждая детских игр в Ульяновске и Димитровграде. На основе собранных материалов подготовлена и издана книга «Свадебная обрядность на территории Ульяновской области: Исследования и материалы».

М.Г. МАТЛИН;
Ульяновский государственный
педагогический университет

К ЮБИЛЕЮ С.М. ТОЛСТОЙ

Среди ученых, чьи юбилеи время от времени отмечаются на страницах нашего издания, «Живая старина» с чувством особой теплоты и признательности поздравляет с торжественной датой Светлану Михайловну Толстую, одного из основателей журнала и активных членов его редакколлегии, автора более трехсот научных работ, посвященных проблемам изучения славянских языков и народной духовной культуры.

С первых шагов научной деятельности С.М. Толстая оказалась прочно связанный со славистической тематикой. После окончания в 1962 г. филологического факультета МГУ она стала (и до сих пор остается) сотрудником Института славяноведения РАН. Сферой ее постоянных интересов является разработка этнолингвистических методов изучения языковых, фольклорных и этнографических фактов народной культуры. Поворот научных интересов Светланы Михайловны от сравнительной грамматики славянских языков, фонологии и диалектологии к этнолингвистическому направлению был связан с экспедиционной работой в Полесье в 60—70-е гг., в которой она принимала участие вместе со своим мужем и единомышленником Никитой Ильичом Толстым. Их общий доклад «К реконструкции древнеславянской духовной культуры: лингво-этнографический аспект», подготовленный к VIII Международному съезду славистов (Югославия, 1978 г.), был первым успешным опытом, показавшим, как фольклорно-этнографический контекст, в котором функционирует слово или устойчивое выражение, становится важнейшим источником для реконструкции его исходного значения.

Полевой материал оказался богатейшей базой новых данных, которые в дальнейшем легли в основу широких общеславянских исследований, проводимых Никитой Ильичом и Светланой Михайловной Толстыми. Серия блестящих статей, написанных ими в 1978—1982 гг. об обрядах вызывания и остановки дожди, о способах защиты от града и грома, стала заметным событием в науке и вошла в фонд славистических работ, которые были обеспечены редким по своей полноте аутентичным экспедиционным материалом, собранным в Полесье — одном из наиболее архаичных в этнокультурном отношении регионов славянского мира.

Следующим этапом их совместных исследований стала разработка методов картографирования локальных разновидностей и форм полесских культурных явлений (ритуалов, верований, фольклора, обрядовой терминологии) и общей концепции «Полесского этнолингвистического атласа». С позиций нового ареалогического подхода Светланой Михайловной были написаны статьи о купальском обряде и народном календаре: «Материалы к описанию полесского купальского обряда» (1978), «К ареальной характеристике полесского традиционного календаря» (1983), «Из материалов к Полесскому этнолингвистическому атласу: «Солнце играет», «Ритуальные бесчинства молодежи», «Пахание реки, дороги»» (1986) и др. Особое место в этом списке занимает высоко оцененный специалистами труд, не имеющий аналогов в современной славистике, — словарь «Полесский народный календарь» (к сожалению, он опубликовался в разных периодических изданиях 1984—1995 гг. и как цельная работа не издан). Автору удалось составить самый полный перечень народной терминологии полесских праздников и



С.М. Толстая на XII Международном съезде славистов. Краков, август 1998 г.

календарных дат и показать, как в их толковании явственно проступает языческая мифологическая основа, тесно связанная с магическим сознанием и ритуальными стереотипами народной культуры. Интерес исследователя к мифологии и аксиологии времени продолжает сохраняться и в последующий период, и это определяется тем, что, по выражению С.М. Толстой, народный календарь является не только структурной основой всего годового обрядового цикла, но и стержневым элементом, организующим народные представления о космическом и земном времени, т.е. важнейшим фрагментом традиционной картины мира.

Научное творчество юбиляра характеризуется невообразимо широким тематическим охватом: Светлана Михайловна с увлечением изучает особенности ритуальной речи у славян; формы магических вербальных клише; приемы, направленные на предотвращение детской смертности; анализирует «обмирания» (народные рассказы о посещении того света), народные поверья и представления о святых; рассматривает символические значения ритуальных и бытовых предметов (зеркало, веник, венок); впервые в науке пытается охарактеризовать специфику акционального и звукового кодов традиционной культуры; сопоставляет общие элементы в ритуальном оформлении родов и смерти; участвует в разработке схемы системного описания демонологических персонажей и применяет ее в ряде работ о нечистой силе. Вместе с тем, магистральной в этом многообразном тематическом спектре остается для Светланы Михайловны общая проблема, связанная с реконструкцией древней духовной культуры славян. На IX съезде славистов (Киев, 1983) Н.И. и С.М. Толстые выступили с новым увлекательным проектом «Принципы, задачи и возможности составления этнолингвистического словаря славянских древностей». В нем были не только высказаны идеи о создании фундаментального энциклопедического труда, посвященного изучению в общеславянском масштабе всего корпуса наиболее значимых элементов традиционной духовной культуры, но и предложены пути и методы их конкретной реализации.

Именно Светлане Михайловне и ее ближайшим сподвижникам удалось организовать дело так,

что уже через год (в 1984 г.) был опубликован пробный выпуск словаря, включающий проект словарника и предварительные материалы. Наиболее сложный первый этап работы (разработка концепции труда, составление карт, библиографии источников, рабочих картотек, написание первых вариантов словарных статей) совпал с общей тяжелой ситуацией, сложившейся в Академии наук. Благодаря энтузиазму С.М. и Н.И. Толстых, их редкой работоспособности и умению сплотить вокруг коллективного труда устойчивую группу специалистов-единомышленников, первый том словаря «Славянские древности» вышел в свет в 1995 г. (авторство трети всех словарных статей 1-го тома принадлежит С.М. и Н.И. Толстым).

В ходе реализации этого трудоемкого проекта С.М. Толстой приходилось решать множество теоретических и методологических проблем. По ее инициативе один из выпусков серийного издания «Славянский и балканский фольклор» (1989) был посвящен вопросам выбора источников и методов для реконструкции духовной культуры. В нем была опубликована привлекшая к себе внимание специалистов и до сих постоянно цитируемая статья о терминологии обрядов и верований, которая рассматривалась как особый источник для изучения народной культуры и как ее своеобразный метаязык. Сложные теоретические вопросы поднимались Светланой Михайловной в серии проблемных статей о понятии стереотипа в этнолингвистике, о значении дефиниции в этнолингвистическом словаре, о вторичной функции обрядового символа, о том, что такое вербальный ритуал в народной культуре, об акциональном коде символического языка культуры и т.д. На только что прошедшем в Кракове XII съезде славистов блестящий доклад Светланы Михайловны «Имя в контексте культуры» (над которым она работала совместно с Никитой Ильичом незадолго до его кончины) собрал огромную аудиторию и был оценен как одно из наиболее ярких и новаторских исследований.

Этнолингвистическое и фольклорно-этнографическое направление может быть признано основным, но далеко не единственным в научном творчестве С.М. Толстой. Она увлеченно занимается изучением исторических процессов, связанных с языковой ситуацией в Польше XII—XIV вв.; прослеживает роль мифологических моделей в становлении этнического самосознания славян; ее интересует народная этимология и этимологическая магия; много внимания она уделяет вопросам морфонологии славянских языков (в 1998 г. вышла ее монография по этой теме). О высоком авторитете исследований Светланы Михайловны свидетельствует широкая география публикаций ее работ: они выходили в Калифорнии, Париже, Праге, Братиславе, Варшаве, Брно, Люблине, Белграде, Загребе, Любляне, Софии, Тарту, Киеве, Минске, Житомире, Гомеле, С.-Петербурге и других городах. Однако не менее существенным вкладом в науку следует признать то, что Светлана Михайловна со свойственной ей не бросающейся в глаза героической самоотдачей работает, не жалея времени, со студентами, стажерами, аспирантами, начинающими и более опытными учеными, читает и редактирует множество рукописей, увлеченно и с редкой доброжелательностью их обсуждает, — и эта трудоемкая самоотверженная работа есть то главное, что обеспечивает преемственность в науке и высокий уровень современной славистики. Хотелось бы верить, что все доброе, что дарит Светлана Михайловна окружающим, вернется ей бодрой жизненной силой, светлым мироощущением и новыми научными успехами.

Редколлегия и редакция «Живой старинны»



ЕЛЕАЗАРУ МОИСЕЕВИЧУ МЕЛЕТИНСКОМУ — 80 лет

Если попытаться кратко определить то общее, что объединяет в единое целое многообразную научную деятельность Елеазара Моисеевича Мелетинского — исследователя мифа и фольклора, древнескандинавской «Эдды», средневекового романа и новеллы, архетипов в русской классической литературе, мифологии в прозе XX в. и еще многоного другого, — им окажется постоянный интерес ученого к исторической поэтике повествовательных форм. При всех изменениях предмета исследования он на протяжении своей более чем полувековой научной деятельности, в сущности, остается верен этой главной теме. Именно ее обобщением является монография «Введение в историческую поэтику эпоса и романа» (М., 1986).

Историческая поэтика — в том значении, которое Е.М. Мелетинский (вслед за А.Н. Веселовским и В.М. Жирмунским) вкладывает в данное выражение, — есть изучение движения повествовательных традиций во времени, начиная с их генезиса в лоне архаической мифологии и вплоть до новейшей литературы. Наличие близких содержательных и формальных подобий в семиотических текстах разных культур, в том числе — не связанных между собой родством или близким соседством, демонстрирует принципиальное единство такого движения в мировом литературном процессе. Это наиболее наглядно видно в фольклорных традициях — прежде всего в архаических (хотя далеко не только в них). Может быть, именно поэтому какой бы областью словесности ни занимался Елеазар Моисеевич, он всегда остается фольклористом.

Ему принадлежат капитальные труды, посвященные изучению отдельных эпических памятников, фольклорно-мифологических циклов и традиций (см. монографии «"Эдда" и ранние формы эпоса» (М., 1968), «Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл Ворона» (М., 1979), а также

статьи о карело-финском эпосе, о северо-кавказских народских сказаниях, о фольклоре и мифологии народов Австралии и Океании). В каждой из этих работ Е.М. Мелетинский выступает прежде всего как фольклорист-теоретик, для которого специальное, сколь угодно подробное рассмотрение устного или книжного текста — лишь этап на пути познания более общих историко-поэтических закономерностей развития повествовательных форм традиционной словесности.

Это познание осуществляется с помощью взаимодополняющих друг друга приемов сравнительно-типологического и структурно-семиотического исследования. В книгах и статьях Е.М. Мелетинского на огромном материале сказочного и героико-эпического фольклора народов мира выявлен генезис и описана эволюция центрального сказочного персонажа — социально-обездоленного младшего брата, сироты, падчерицы («Герой волшебной сказки. Происхождение образа». М., 1958); представлены первоначальные источники и этапы сложения эпических жанров («Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники». М., 1963); показаны судьбы в фольклоре основных тем и образов мифологического повествования («Поэтика мифа». М., 1976); обосновано развитие форм романа, новеллистической и анекдотической сказки («Средневековый роман. Происхождение и классические формы». М., 1983; «Историческая поэтика новеллы». М., 1990).

В этих книгах и в примыкающих к ним статьях можно выделить три доминантных исследовательских направления. Во-первых, это типология и исторические трансформации основных образов в мифе и фольклоре, а также в восходящих к нему древних и средневековых памятниках. Во-вторых, это структурные и стадиальные соотношения трех больших жанрово-тематических комплексов устной словесности (миф, сказка, эпос). Наконец, в-третьих, это сюжетная организация фольклорного повествования и семантическая структура мотива.

Исходным материалом при обсуждении подобных вопросов для Елеазара Моисеевича является миф. Отсюда — устойчивое внимание к архаическим традициям, не только представляющим большой самостоятельный интерес, но и имеющим важнейшее значение для понимания природы позднейших культурных формаций; при этом ученый избегает и архаизирующей мифологизации современности, и неоправданной модернизации архаики. Тем не менее, именно в архаике обнаруживаются истоки и наибольшие выразительные проявления «базовых» ментальных универсалий, пропущенных в сказочно-эпических повествовательных структурах и в глубинных значениях литературно-фольклорных мотивов. Изучение структурной типологии традиционных сюжетов и семантики мотивов приводит Е.М. Мелетинского к формулированию концепции литературно-мифологических архетипов — с последующим перенесением анализа на материал классической русской литературы («О литературных архетипах». М., 1994; «Достоевский в свете исторической поэтики. Как сделаны "Братья Карамазовы"». М., 1996).

Елеазару Моисеевичу — 80. За его плечами — война, окружение, сталинские тюрьмы и лагеря, устойчивая неприязнь советского идеологического начальства, постоянно дававшая о себе знать на протяжении многих десятилетий его научной жизни, трудной жизни свободно мыслящего ученого и педагога.

В 40-е годы Е.М. Мелетинский преподает в Среднеазиатском и Карело-Финском университетах, в 60-е годы и с 1988 — в Московском Государственном университете, с 1992 г. — в Российском Государственном гуманитарном университете; долгое время (1956—1992) он работает в Институте мировой литературы АН СССР. Сейчас Елеазар Моисеевич — директор Института высших гуманитарных исследований РГГУ.

Е.М. Мелетинский — основатель исследовательской школы теоретической фольклористики, один из самых известных и авторитетных гуманистов современности, член международных научных обществ по изучению повествовательного фольклора и по семиотике, лауреат премии Питре за лучшую работу по фольклористике. Он — председатель редколлегии академических серий «Исследования по фольклору и мифологии Востока» и «Сказки и мифы народов Востока», один из основных руководителей работы над созданием широко известной энциклопедии «Мифы народов мира», главный редактор однотомного энциклопедического «Мифологического словаря» и культурологического журнала «Arbor mundi».

Мы поздравляем замечательного ученого с юбилеем, желаем ему здоровья и счастья, ждем его новых трудов по фольклору и исторической поэтике повествовательных традиций.

Редколлегия и редакция «Живой старинны»

Список основных научных трудов Елеазара Моисеевича Мелетинского см.: От мифа к литературе. Сборник в честь 75-летия Елеазара Моисеевича Мелетинского / Сост. С.Ю. Неклюдов, Е.С. Новик. М., 1993. С. 346—350.

Книга о народной инструментальной музыке

Банин А.А. Русская инструментальная музыка фольклорной традиции. М., 1997.

В своей новой книге известный фольклорист-музыкoved А.А. Банин обобщает результаты почти трехсотлетней исследовательской работы историков, этнографов, археологов, музыкодедов и фольклористов, а также освещает ряд неисследованных проблем, касающихся русских народных инструментов и инструментальной музыки.

В вводном разделе книги характеризуются источниковоедческий и методологический ракурсы исследования.

В главе «Общая историко-культурная характеристика» приводятся архаические черты русской традиционной духовной и материальной культуры. Зафиксированы они и в инструментальной музыке: русские музыканты до сих пор не отказались от таких древнейших инструментов, как кувыкли, травяная дудка, двойная свирель.

Предысторию древнерусской инструментальной музыки автор устанавливает по древнейшим письменным, археологическим и иконографическим памятникам. В трудах византийских, арабских и европейских историков содержатся сведения об инструментарии восточных славян. О древнерусской музыке повествуют восточнославянские летописи. Некоторые исторические данные говорят о том, что уже к IX в. на Руси были музыканты-исполнители, сообщают о большой роли инструментальной музыки в ратном деле и повседневном быту.

Элемент исполнительства усилился в традиционной инструментальной музыке в эпоху Московской Руси. В это время бурно развивалось скоморошество. Скоморохи играли на гуслях, свирели, гудке, домре, бубне, а в более поздние времена также на скрипке, балалайке и рожке. «В XVI—XVII вв. — отмечает А.А. Банин, — самого высокого уровня развития достиг профессионализм в русской инструментальной музыке бесписьменной традиции, особенно в его скоморошьей ветви <...> Скоморохи усваивали готовые фольклорные формы — словесные, музыкальные, хореографические — и были их создателями только в той степени и в том смысле, в котором являются таковыми все носители бесписьменной традиции. В этом смысле репертуар скоморохов — достояние всего народа. Именно поэтому остатки или следы репертуара скоморохов мы находим в произведениях фольклора, зафиксированных после исчезновения скоморошества как общественного и культурного явления, сопутствовавшего искусству бесписьменной традиции на определенном длительном этапе его развития, охватывавшем почти целое тысячелетие» (с. 8—10).

Следующий этап развития русской инструментальной культуры (с конца XVII в. до наших дней) отличает существование музыки бесписьменной традиции с письменной, композиторской музыкой. Возникновение и бурный рост последней во многом обязаны высокому уровню развития первой. Три столетия русская бесписьменная инструментальная традиция продолжала плодотворно жить. Образцы русской инструментальной музыки в исполнении крестьян фиксируются до сих пор. К богатейшей сокровищнице народного творчества обращались представители науки и искусства, в том числе выдающиеся отечественные композиторы.

В книге А.А. Банина истории изучения русской инструментально-музыкальной культуры бесписьменной традиции посвящен обширный очерк. Автор анализирует работы А. Штейлина, М. Гасри, С. Тучкова, В. Одоевского, А. Фамицыны, Н. Привалова, К. Квитки, К. Верхкова и других исследователей, осмысливает путь от случайных попыток изучения музыкальных инструментов до современного этапа, характеризующегося ориентацией преимущественно на саму инструментальную музыку.

В основных разделах книги раскрывается система живых инструментальных традиций — гусельной, балалаечной, скрипичной, лирной, кувыканной, свирельной, жалеечной, рожечной, гармошечной, трецоточной, барабанной, колокольной. Традиция того или иного инструмента выделена в самостоятельную главу. Так, например, в разделе «Традиции игры на струнных инструментах» приводятся сведения о разновидностях русских щипковых инструментов. Отдельные главы (гусли, балалайка, скрипка, колесная лира) содержат описание устройства и изготовления, способов настройки, приемов игры, обрядовый и бытовой контекст использования инструмента, жанровый состав и репертуар используемой на нем музыки. Приводятся также нотные примеры характерных наигрышней и их фактурно-стилистический анализ. В разделе «Традиции игры на духовых инструментах» представлены инструменты амбушиорные (рог, труба, владимирский рожок), свистящие (бертоновая флейта, кувыллы, дудки), язычковые (жалейка, волынка, сурна). Следующий раздел посвящен ударным инструментам: самозвучащим (трецотки, рожки, барабанки, колокола, било) и мембранным (бубен, барабан и др.).

Раздел «Традиции инструментальных ансамблей» объединяет главы «Хор курских дудареев», «Ансамбль травяных дудок», «Ансамбль смоленских скрипачей», «Ансамбль владимирских рожечников». В разделе «Традиции игры на пневматических инструментах» приводятся сведения о гармонях (тульская, однорядная, саратовская, вятская, ливенская, «хромка», двухрядка, гармонь К. Хватала). Читатель узнает об истории возникновения этих популярных в разные времена инструментов, об их форме и размерах,

приемах игры. Возможности каждой разновидности гармоней проиллюстрированы нотными примерами.

В заключительном разделе «Фольклорные традиции русской инструментальной музыки как система» А.А. Банин подчеркивает, что «особенность русской народной инструментальной музыки состоит в том, что она, если взять ее как одно целое на всем отрезке истории существования, не выступает как самостоятельный вид искусства, а преимущественно в комплексе либо с другими видами искусства (с пляской, с частушкой, с танцем, с песней), либо с трудовым процессом (пастушеская музыка), либо с обрядом (с календарной и свадебной обрядностью, а также с обрядом трины). Формы музенирования в русской бесписьменной традиции представлены явлениями позднего происхождения и в целом не характерны. Все же, несмотря на прикладной характер, русская инструментальная музыка даже по тем далеко не полным данным, которыми мы сейчас располагаем и которые нашли только частичное отражение в этой книге, предстает как явление значительное, самобытное, многогранное» (с. 174).

В конце книги опубликован 91 нотный пример (хороводные песни, частушки, припевки, духовный стих, плясовые наигрыши на гармони, дудках, жалейках и трецотках, музыка народных танцев, колокольные звонь, различные звуковые сигналы), а также список литературы и именной указатель.

В новой книге А.А. Банина исследователи, изучающие музыкальный фольклор русского народа, музыкодеды, методисты и практики (педагоги, студенты, руководители и участники фольклорных ансамблей), все, кто интересуется традиционной русской инструментальной музыкой, найдут много ценного.

В.С. ДОБРОНРАВОВ;
член Союза журналистов РФ (Москва)

Сказки вепсов

Veräär rahvhan sarnad: Вепсские народные сказки / Сост. Н.Ф. Онегина и М.И. Зайдева. — На русском и вепсском языках. — Петрозаводск, 1996.

В серии «Памятники фольклора Карелии», хорошо известной специалистам, вышел сборник вепсских народных сказок — фактически первое научное фольклорное издание на вепсском языке. В книгу вошли 55 сказок из Архива Карельского научного центра РАН (КНЦ), записанных в 1937—1981 гг.; после каждого оригинального текста приводится русский перевод. Расположение тщательно отобранных сказок отражает репертуар основных этнодиалектных групп вепсов — северных (прионежских), сред-

них (оятских), восточных (белозерских) и, в меньшей степени, южных; внутри разделов тексты сгруппированы по деревням и сказочникам.

Издание снабжено подробным и информационно насыщенным научным аппаратом. В основательной вступительной статье Н.Ф. Онегиной «Вепсы и их сказки» дан обзор истории собирания вепсских сказок, включая полевую и публикационную работу финских исследователей, начиная с Э. Лённрота. Краткие портретные очерки позволяют представить личности рассказчиков — хранителей фольклорной традиции. Кроме того, из книги в целом становится понятным объем знания некоторых сказочников, например Александры Леонтьевны Калининой (д. Пондала Вологодской обл.). Записи от нее производились с 1956 по 1981 год, всего в Архиве КНЦ находятся более 50 записанных от нее сказочных текстов, в том числе несколько кумулятивных песен-сказок¹. Примерно таким же по объему репертуаром, вероятно, владел двуязычный оятский сказочник «дядя Филя» — Филипп Семенович Смирнов (д. Вонозеро Ленинградской обл.), освоивший, в частности, некоторые сказочные сюжеты русского лубка («По щучьему велению», «Бова-королевич» и др.)². В сборник вошла лишь незначительная часть их сказок.

Кроме вступительной статьи в научный аппарат книги входит тщательно паспортизированная «Опись текстов вепсских сказок» и типологический «Указатель сюжетов» (207 сюжетов), выполненные по материалам Архива КНЦ, с подробными отсылками к указателям Аарне—Андреева (1929) и восточнославянской сказки (1979). Вместе со списком сказочников (55 человек) они дают впечатляющее представление об одном из фундаментальных пластах традиционной культуры маленько го северного народа. А систематически отмечающиеся параллели и взаимовлияния с соответствующим материалом карел и russkikh вписывают вепсов в северо-западную региональную сказочную традицию. В книгу включен также «Общий сюжетно-географический указатель вепсских сказок», который является началом большой работы по составлению сводного каталога вепсских сказок. В Указателе учтены в полном объеме архивные материалы КНЦ и тексты, опубликованные в России и Финляндии (по 1982 г. включительно). К сожалению, для составителей оказались недоступными архивы Эстонии (где хранятся записи 450 вепсских сказок) и Финляндии.

Конечно, ко всякому подобному изданию, тем более в своем роде первому, можно предъявлять претензии. Но гораздо важнее подчеркнуть главное: в картине традиционной культуры российского Северо-Запада стало одним «белым пятном» меньше, а в научный обиход грамотно и с профессиональным изяществом введен новый интересный и исследовательски перспективный

материал. Можно наметить некоторые из таких перспектив, например: проблема вепсско-карельско-русских связей и национального своеобразия каждой из культур в этой региональной триаде; влияние русской книжной и лубочной сказки на вепсскую устную традицию; специфика мужского и женского сказочных репертуаров и различия в характере источников их формирования и т.д. Думается, в этой связи, что жесткое ограничение при отборе материала только «языком оригинала» не является самым оптимальным решением по отношению к народу — активному и, судя по всему, давнему носителю двуязычной фольклорной культуры.

Для всякого малочисленного народа подобное издание — большое событие. Однако в данном случае у этого «события» есть специфический оттенок. Во второй половине 30-х годов вепсы, как и другие народы «великого союза», пережили свою трагедию. Была репрессирована нарождавшаяся интеллигенция, прекращены народоведческие исследования, закрыты национальные школы и уничтожены учебники и книги на родном языке. Сейчас идет активный процесс вторичного культурного возрождения вепсов, в том числе и создание своей письменности и литературного языка. Выдающаяся роль в этом играет двуязычная газета «Kodima» («Родная земля») и ее редактор Н.Г. Зайцева.

В этой созидательной работе одна из главных задач — создание наддиалектной формы языка. Пока же, по мнению одного из постоянных авторов газеты «Kodima» петербургца И. Бродского (выраженному в письме автору рецензии), практически нет «другой возможности для использования данной книги в стенах средней школы, кроме чтения русских переводов сказок. Вепсские тексты весьма трудны <...> Вот почему было бы целесообразно издать те же сказки в литературной обработке, что сделало бы их великолепным школьным пособием. Сейчас сборник Онегиной—Зайцевой представляет интерес лишь для высшей школы и отдельных фольклористов». Может быть, это и чрезсчур заостренно сформулированная точка зрения, но есть сведения о том, что в вепсские учебники (изданы букварь и книги для чтения для вторых, третьих и четвертых классов) понимаются детями плохо, особенно у южных вепсов, диалектный язык которых заметно отличается от языка средних, а тем более северных вепсов. В то же время, считается, что именно южный диалект в наименьшей мере подвергся русскому лексическому воздействию и потому может иметь важное значение в дальнейшем развитии вепсского литературного языка (это снова мнение И. Бродского).

В таком вот напряженном контексте современной жизни вепсов оказалось замечательное издание, суммирующее работу нескольких поколений собирателей и талант многих активных носителей вепсской народной культуры.

Примечания

¹ Вместе с собственно диалектологическим материалом несколько сказок А.Л. Калининой опубликованы в: Зайцева М.И., Муллонен М.И. Образцы вепсской речи. Л., 1969.

² 39 сказок Ф.С. Смирнова на русском языке опубликованы в: Вепсские сказки / Зап. текстов, коммент. и примеч. Г.Е. Власьева. Петрозаводск, 1941.

В.А. ЛАПИН (Санкт-Петербург)

Знаковые системы в традиционной культуре инвхов

А.Б. Островский. Мифология и верования инвхов. СПб., 1997.

Традиционное мировоззрение народов Сибири (их представления о мире, верования, мифы, ритуалы, культовые изображения и т.д.) постоянно привлекают к себе внимание отечественных исследователей. На смену накоплению и систематизации этнографических материалов все чаще приходит стремление к целостному их охвату, к выявлению внутренних связей между разрозненными на первый взгляд явлениями и фактами культуры.

На этом пути в последние годы сделано немало. Отшло или по крайней мере отходит в прошлое простое разделение культуры на «материальную» и «духовную», становятся очевидными единство утилитарных и символических функций вещей, сущего и мысленного и одновременно многомерность, многозначность путей осмыслиения мира посредством различных «языков», или «кодов».

Все чаще предметом анализа в таких работах становятся культурные традиции не какого-либо одного изолированного этноса, а целых историко-этнографических областей — как, например, в трехтомной коллективной монографии «Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири» (Новосибирск, 1988—1990) или в блестящей работе А.В. Головнева «Говорящие культуры: Традиции самодийцев и угров» (Екатеринбург, 1995).

Книга А.Б. Островского стоит в том же ряду: хотя она посвящена в основном мифологии и верованиям инвхов, автор учитывает их взаимодействие с культурными традициями соседних народов (айнов, ульчей, орочей, нанайцев, негидальцев). Однако особенность работы заключается в том, что редком для отечественных этнографических исследований интересе не просто к семантическим аспектам конкретной этнической культуры или региона межкультурных контактов, а к самим механизмам функционирования

«первобытного» (или «мифопоэтического») мышления, к его динамике и к проблеме его своеобразия у конкретного вида.

Автор — один из немногих российских ученых, который вошел в науку, открыто постулировав свою приверженность структурно-семиотической методике. Помимо ряда собственных содержательных статей по этой проблематике им также переведены и подготовлены к публикации труд Леви-Строса «Первобытное мышление» и отрывки из его «Мифологик».

Методика исследования достаточно тщательно проработана и эксплицирована: в I главе автор называет тех ученых, на которых ориентируется. Из отечественных исследователей — это теоретические работы А.Ф. Анисимова, С.А. Токарева и А.М. Золотарева. Из зарубежных ему наиболее близки позиции историка религии М. Элиаде, этнолога В. Тэрнера и создателя структурной антропологии К. Леви-Строса. Кроме того, особое внимание автор уделяет концепциям психологии мышления, разработанным Ж. Пиаже и Л.С. Выготским, к которым ни этнологи, ни религиоведы, как правило, не обращаются.

На этой базе А.Б. Островский формирует свой понятийный аппарат для описания и реконструкции процесса мифологического мышления нивхов. Три структурные составляющие, которые, по Выготскому, позволяют описывать мышление в его динамике, — это «единицы», «операции» и «система связей» между единицами мышления (логические связи понятий различной степени обобщения и предметные связи понятий, определенные их приложением к объектам).

По мысли А.Б. Островского, эта модель мышления может быть дополнена теми характеристиками первобытного мышления, которые были выделены и описаны Леви-Стросом: в качестве единиц он рассматривает бинарные оппозиции, а в качестве операций — такие специфические для первобытного мышления логические операции, как совмещение бинарных оппозиций, инверсия и введение медиаторов, опосредующих бинарную оппозицию. Третий элемент структурной модели мышления (систему логических и предметных соотнесений) Островский сближает с теми обнаруженными и описанными М. Элиаде семиотическими структурами (космологическими схемами), которые могут служить «универсальной формой для мыслительной системы отсчета, или канвы мышления», а также предпосылкой движения мышления.

Источники, к которым обращается А.Б. Островский, также весьма солидны. Помимо скрупулезного обобщения сведений, содержащихся в исследованиях по этнографии и мифологии нивхов и их соседей, автор обращается к материалам музеиных коллекций (культовые изображения и ритуальные предметы нивхов и других народов

Амура, хранящиеся в Российском этнографическом музее и Музее антропологии и этнографии РАН в Санкт-Петербурге и в музеях Владивостока, Комсомольска-на-Амуре, Южно-Сахалинска и других региональных музеях Дальнего Востока). В 1988 и 1992 г. он предпринимает собственные полевые исследования у нивхов Амурского лимана и Сахалина. И, наконец, особой заслугой А.Б. Островского можно считать введение им в научный оборот архива Б.О. Пильсудского, существенная часть которого опубликована им на страницах «Краеведческого бюллетеня», издаваемого в Южно-Сахалинске (редко кто из ученых готов сегодня потратить столько времени, усилий и труда, чтобы реанимировать научное наследие своих предшественников).

Основные главы монографии посвящены реконструкции ментальных схем, характеризующих мифологию и верования нивхов. Материалом для реконструкции служат мифы, ритуалы и культовая скульптура (лечебные онгоны). Они рассматриваются как цепочки знаков, т.е. как тексты в семиотическом смысле слова. Хотя сам автор этим термином не пользуется, основной принцип его подхода к материалу именно таков: опорой ему служат не разрозненные факты и их разовые интерпретации, а циклы мифологических повествований, объединенные общей темой, серии фигурок (а не отдельные их образцы) или комплексы ритуальных действий определенного типа. Пожалуй, почти никто из отечественных этнографов не стремился столь последовательно опираться на такую принципиально важную особенность устной культуры, как варьирование. Между тем, именно оно открывает возможность выявить инварианты, т.е., по терминологии автора, те космологические схемы, которые служат координатами мышления, и те узловые семиотические схемы, которые служат опорой для движения мифологической мысли.

Таким образом, сам материал подсказывает автору, как именно ментальное пространство членится на релевантные для мировоззрения нивхов космологические схемы определенной конфигурации: двухчастные, трехчастные и многочастные.

В результате создается картина, которая не подгоняет материал под привычную и переходящую из одной работы в другую трехчастную модель мироздания (верхний, нижний и средний миры), а очерчивает конфигурацию, которая если и не идентична, то, по крайней мере, близка той картине мира, которая реализована в самой культуре нивхов.

Порой автору удается удивительно точно уловить тот узловый опорный пункт, который делает прозрачной семиотику и логику мифологической мысли. К таким поистине счастливым находкам можно отнести выявление конкретных экологических особенностей окружающей нив-

хов природной среды, которые часто играют ведущую роль в создании ключевого символа при формировании основных мифологем и ритуалем. Прежде всего это относится к очень полно охарактеризованной мифологеме «дом горных людей» (скалы и природные каменные изваяния-гольцы на береговой полосе как медиаторы, или операторы перехода, между морем и сушей). Поразительна по своей точности интерпретация символики трехпалой жабы как посредника между мирами, базирующаяся на таких биологических особенностях одного из видов этого земноводного (так наз. «монгольская жаба»), как укороченный четвертый палец и способность подниматься высоко в горы. Интересна также трансформация оппозиции сухое/сырец, конкретизирующейся применительно к породам деревьев в виде трехчастной шкалы «лиственница → ель и рябина → ольха и тальник». Опорой для ее инверсии, как можно понять, оказывается акустический код: треск «сухих» дров, отпугивающий контрагента в ситуации прямого контакта с субъектом мифа или ритуала, противопоставлен его способности обеспечивать коммуникацию на большом расстоянии.

Хочется заметить, что в монографии выделен еще целый ряд знаков-символов, дешифровка которых также может стать ключом к пониманию узловых для культуры нивхов мифологем.

На пищевом, телесном и акустическом кодах строится, как кажется, иерархия смыслов в мифе о сыне человека и рыбы (своего рода медиаторе между сушей и морем), который встает на сторону горных людей-медведей в их незвичном противоборстве с моржами. Это противостояние, реализующее оппозицию суша/море, находит свое объяснение в айнских поверьях (не попавших, однако, в круг привлекаемых А.Б. Островским материалов), согласно которым крик (рев) медведя и моржа схожи; «похожи» они и по форме головы, и по вкусу мяса. Эти «анатомические» особенности, в свою очередь, находят объяснение в этнологических мифах о том, что «сначала» медведь и морж (сивуч) жили вместе на земле, но однажды заспорили из-за власти; сивуч вел себя недостойно и боги опустили его в море; с тех пор сивуч всегда ревет, обратившись к горе, а во время горной охоты нельзя упоминать его имя. В других версиях говорится о том, что медведь и морж «породнились», обменявшись сестрами, или что «раньше» сивуч был медведем, но за плохой характер был изгнан в море. Эти айнские мифы проливают свет на нивхский миф о борьбе и противостоянии медведей и моржей (хотя моржи выплаивают на сушу, а медведи спускаются на берег, ни тот, ни другой не могут снять оппозицию суша/море), а также на такую деталь мифа, как невозможность для медведей есть мясо моржей (поскольку они связаны в мифах отношением родства или свойства).

Другой пример: ключом, проясняющим связь между культом медведя и культом близнецов, может служить такая деталь физиологии медведей, как преимущественное рождение у медведицы двух детенышей; появление двойни в человеческом мире снимает оппозицию *человек/медведь*, что и превращает человеческих близнецов в медиаторов, в «реплику» медвежьего («горного») мира, а их мать — символически — в женщину-медведицу. (Интересно, что одна из моих информанток — сама мать близнецов — объясняла свою близость к миру горных людей-медведей именно тем, что она, как и медведица, неоднократно рожала двойню.)

Все это позволяет утверждать, что в работе А.Б. Островского вскрыта важная особенность мифологического мышления нивхов, которое можно охарактеризовать как «мифоэкологическое», базирующееся на своего рода «этно-био-геопозе».

Еще одной несомненной заслугой автора следует признать осуществленный им семантический анализ лечебных онгонов, ограничивавшийся в работах его предшественников простыми описаниями и измерениями или классификацией по видам болезней, т.е. по функциям.

Книга А.Б. Островского открывает путь для новых перспективных исследований. В дальнейшей работе над темой можно было бы порекомендовать подробнее рассмотреть двухчастные и трехчастные модели, которые не опосредованы участием человека (например, мифы о борьбе птиц-молний и горных людей-медведей; о хозяине моря Тайрананде в роли создателя ландшафта суши и его месте в системе по отношению к хозяину Вселенной Курну и др.). Перспективной для реконструкции единой космологической схемы может оказаться также оппозиция *родственник/ свойственник* и вообще тема брака (а не только fertilitiности) как оператора, определяющего связи между различными «мирами» и зонами.

Е.С. НОВИК, доктор филол. наук;
Институт высших гуманитарных
исследований РГГУ (Москва)

1978. С. 159—189). Тогда трудно было предположить, что эта небольшая работа выльется в фундаментальный тысячестраничный труд, посвященный представлениям о нескольких сотнях животных в традиционной культуре всех славянских народов.

В этом исследовании читатель не только почерпнет массу интересных и полезных сведений о «зооморфном коде» в народной традиции, но и найдет подробную классификацию зооморфных существ и демонов у славян по самым разнообразным признакам: по способу наименования, принадлежности к домашним и диким, облику («ипостасям»), физиологическим признакам (возраст, рост, вес, пол, цвет, запах, наличие или отсутствие силы и души и проч.), состоянию (живые — неживые), а также по наиболее характерной атрибутике. В классификацию включены такие рубрики, как «генезис» (мифологические трактовки происхождения тех или иных животных и их атрибутов), «локусы» (народные объяснения, где обитаю звери и птицы, куда они исчезают на зиму и т.п.), «время» (представления о времени первого появления животных и птиц весной и их исчезновения на зиму, о сезоне «свадеб», размножения и выведения потомства, о периодах, когда возможно употребление тех или иных животных в пищу и т.д.), «свойства, способности, пристрастия» и др.

Использованная в книге классификация животных основывается в первую очередь на народных представлениях. Народная «классификация» животных коренным образом отличается от естественнонаучной. В традиционных верованиях достаточно обычно смешение разных видов животных, объединение их в одном животном персонаже (например, кукушка обладает способностью превращаться в ястреба, а воробей — в мышь), соединение нескольких животных в одном (считается, что у барсука собачья морда) или отождествление части одного животного с другим (хвост ящерицы нередко считают змеей). Животные в народной традиции часто выступают воплощениями различных демонологических персонажей (ведьма, колдун, черт, домашние, лесные, полевые, водные духи и т.п.), болезней, космических и природных стихий и явлений (обычны, например, представления о встрече или комете как о змее; звездах как стаде, погоняющем месяцем-«пастухом»; красном петухе как образе огня и т.п.).

Роль «звериной» и «птичьей» символики в традиционной культуре достаточно велика. Даже сейчас мы время от времени используем «животную» символику в разного рода экспрессивных и устойчивых выражениях (вроде «пес его знает» или «когда рак на горе свистнет»). Для носителей же традиционных ценностей взаимопроникновение «животного» и «человеческого» вполне естественно, что получает отражение даже

в такой интимной сфере, как имянаречие. Названия животных нередко становятся человеческими именами (как, скажем, популярное сербское имя Вук, то есть «волк») или прозвищами, и, наоборот, многим животным давались человеческие имена (Миша, Мишка, Михаил Потапыч как названия медведя у русских). Включая «животное», «эверское» в культуру, «очеловечивая» его, делая его «своим», традиционное общество добивается существеннойнейтрализации его враждебной, вредоносной сущности. Животное здесь уравнивается в правах с человеком, и, вместе с тем, темное животное начало, таящееся в недрах «человеческого», облекается в культурные символы и тем самым становится более понятным, общедоступным, а следовательно и менее опасным.

Именно сложностью и «многоуровневостью» традиционных воззрений на животное и его функции в культуре во многом продиктована избранная автором методика описания, при которой наряду с народными верованиями (поворьями, приметами, быличками) используются народная лексика и фразеология, обрядовый материал, элементы материальной культуры, народного изобразительного искусства и различных жанров словесного фольклора. Таким образом, верования, связанные с животным, помимо календарной и семейной обрядности охватывают также народную демонологию и космологию, традиционное целительство, магические и гадательные практики, направленные на увеличение урожая, приплода скота, обеспечение хорошей погоды, скорого брака и др. В наиболее «чистом» виде мифологические представления о животных представлены в несказочной прозе (былички, этиологические легенды, топонимические и исторические предания). В меньшей степени — в народных песнях, балладах, сказках и в эпосе. В качестве важного вспомогательного источника автор указывает также книжные жанры, использующие или отражающие зоологическую тематику: «Физиолог», гадательные книги, апокрифы, духовные стихи, сонники, лечебники и др., а также летописные и мемуарные источники.

Каждое описываемое в книге животное предстает во всех своих ипостасях. Так, волк и змея у славян выступают и как хтонические персонажи, связанные с «царством мертвых» (отсюда южнославянские представления о ходячем покойнике-вампире в облике волка и о том, что душа умершего появляется на могиле в виде змеи), и как одно из возможных воплощений жениха или участников традиционного свадебного обряда. Помимо этого змее приписывается способность воздействия на «земную и небесную влагу». Отсюда ее связь с засухой, дождем и бурей, а также с дворовыми и домашними духами, обеспечивающими благополучие и здоровье домочадцев, приплод и продуктивность скота.

Животные в народной культуре славян

А.В. Гура. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

Широкому кругу специалистов А.В. Гура известен в первую очередь как исследователь традиционной свадьбы. Именно в рамках изучения свадебного обряда двадцать лет назад появилось его исследование о символике зайца в народной традиции («Славянский и балканский фольклор: Генезис. Архаика. Традиции». М.,

Для исследователей народной культуры и широкого круга читателей несомненный интерес будут представлять своды славянских верований о змеином царе, зайце, ласке, аисте, пчелах, домашних насекомых, описания архангельских славянских обрядов «казни или изгнания коршуна (вороны)», «похорон кукушки» и др. Единственным серьезным недостатком книги можно счесть отсутствие в ней сведений по домашним животным, что, кстати, позволяет усомниться в точности ее названия. Истине, по-видимому, более соответствовало бы другое, например: «Звери, птицы, насекомые и гады в славянской народной традиции». Впрочем, для восполнения этого «дефекта» автору пришлось бы написать еще один, не менее объемистый том.

И.А. МОРОЗОВ,

Государственный республиканский центр русского фольклора (Москва)

лей Астраханского края и 50-летию возрождения общины старообрядцев-липован на историческую родину.

В сборниках приведены некоторые материалы из собрания упомянутого Петровского общества: в вып. I — история его создания, свидетельства о возникновении с. Черепахова, владельцем которого был Н.А. Бекетов (1729—1794), описание черепашинских поверьев, черепашинской свадьбы, материалы о юртовских татарах, о жизни старообрядцев-липован, их сказки, легенды (в частности — «Луковка», известная по «Братьям Карамазовым» Ф.М. Достоевского) и пословицы; в вып. II — описание свадеб различных регионов края, русского анклава в Добрудже (Румыния), местных новогодних обрядов.

Основы полевой фольклоризации. Сборник научно-методических материалов. Ульяновск, 1997 (Проблемы полевой фольклористики. Вып. I). / Ред. коллегия: М.Г. Матлин (отв. ред.), М.П. Чередникова, В.Ф. Шевченко.

Книга открывает цикл изданий по проблемам полевой фольклористики, в которых предполагается освещать методологические проблемы фольклорно-собирательской деятельности, публиковать специальные программы и инновационные методики, материалы полевой работы, обобщающие исследования по отдельным направлениям региональной традиционной культуры.

В настоящем выпуске определяется специфика полевой фольклористики в современных условиях, даются необходимые методические рекомендации по собиранию традиционных и новых фольклорных жанров, их систематизации и хранению; в книге также представлены программы и вопросы.

Свадебная обрядность на территории Ульяновской области: Материалы и исследования. Ульяновск, 1997 (Проблемы полевой фольклористики. Вып. 2)

В книге представлены материалы по русской, татарской, чувашской, мордовской свадьбе, собранные в экспедициях Ульяновского государственного педагогического университета им. И.Н. Ульянова в 1997 г. на территории Ульяновско-Самарского региона.

В.Г. СМОЛИЦКИЙ,
канд. ист. наук; Государственный республиканский центр русского фольклора (Москва)

Фольклористика в региональных центрах

Ведерникова Т.И., Фокин П.П., Ягафова Е.А.
Этнография Самарской Луки.

Барашков В.Ф., Дубмаи Э.Л., Смирнов Ю.И.
Топонимика Самарской Луки. Самара, 1996.

Оба труда выпущены одной книгой, так как посвящены этнографии и этнолингвистике одного и того же региона Самарской области — Самарской Луке.

Первая работа содержит сведения по истории заселения этой территории русскими, чувашами и мордвой. В ней описываются жилище, одежда, семейные и календарные обряды местных жителей, приводятся тексты свадебных и календарных песен (с нотами). Особое внимание исследователи уделяют межнациональным контактам, которые привели к некоторым общим чертам в быту и фольклоре наследников этих мест.

Вторая работа снабжена словарем исторических топонимов Самарской Луки. Ряд местных названий связаны с историческими преданиями.

Очерки исследователей Астраханского края. Вып. I, II / Государственный Архив Астраханской области, Астраханский областной методический центр народной культуры. Астрахань, 1997.

Посвящены 280-летию образования Астраханской губернии, 125-летию образования Петровского общества исследователей

Новая литература по фольклору и этнографии

Исследования и материалы

Вытегра: Краевед. альманах. — Вологда: Русь, 1997. — Вып. 1. — 396 с.

Из содерж.: Криничная Н.А., Пулькин В.И. Вытегорье — корабельная сторона: Дневник собирателей фольклора (июль—август 1971 г.). — С. 206—256.

Дмитриева О.А. Культурно-языковые характеристики пословиц и афоризмов (на материале французского и русского языков): Автограф. дис. ... канд. филол. наук. — Волгоград, 1997. — 16 с.

Ивлева Л.М. Дотеатрально-игровой язык русского фольклора / РИИИ. Сост. и подгот. текста В.Д. Кен. — СПб.: Дмитрий Буланин, 1998. — 194 с.

Князькина О.А. Обрядность как разновидность культурной жизни общества (на примере исторической традиции свадебного обряда российских царей XVI—XVII столетий): Автограф. дис. ... канд. культуролог. наук. — М., 1997. — 16 с.

Коскина В. Русская свадьба: По материалам, собр. во Владимир. обл. (губ.) — Владимир: Калейдоскоп, 1997. — 288 с.

Кошелев Я.Р. Народное творчество Смоленщины: Семейные обряды (от рождения до свадебного пира). Легенды и предания. — Смоленск: Смядынь, 1997. — 240 с.

Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII — начало XIX века). — 2-е издание, доп. — СПб.: Искусство — СПб, 1998. — 415 с.

Лотмановский сборник. 2 / Тартус. ун-т. РГГУ. — М.: «О.Г.И.» — изд-во РГГУ, 1997. — 862 с.

Из содерж.: Смирнов И.П. Система фольклорных жанров (метафизика фольклора). — С. 14—38; Цывьян Т.В. «Рассказали страшное, дали точный адрес...» (К мифолог. топографии Москвы). — С. 599—614; Левкинская Е.Е. Москва в зеркале современных православных легенд. — С. 805—835.

Международная научная конференция по проблемам изучения, сохранения и актуализации народной культуры Русского Севера «Яблининские чтения'95»: Сб. докл. / Гос. музей-заповедник «Кижи». Кунсткамера РАН. ПГУ. ИЯЛИ КНЦ РАН. — Петрозаводск, 1997. — 432 с.

Из содерж.: Путилов Б.Н. Эпические певцы Заонежья и типология северно-русского скандинавского певчества. — С. 6—14; Иванова Т.Г. Заонежская былинная традиция и проблема географического распространения былин. — С. 82—91; Краснopolyская Т.В. Причетные налевы в контексте певческих традиций Заонежья. — С. 92—97; Иванов В.В. Юродивый в народной культуре Русского Севера. — С. 163—169; Яскеляйнен Е.И. Народный костюм Заонежья в фольклорных источниках. — С. 170—176 и др.

Мир старообрядчества. Вып. 4. Живые традиции: Результаты и перспективы комплексных исследований: Мат. междунар. конф. 21—24/XI — 1995 (МГУ): Сб. науч. тр. / Отв.

ред. И.В. Поздеева. — М.: Россспэн, 1998. — 463 с.

Из содерж.: Никитина С.Е. Исследование устной культуры старообрядчества: итоги и перспективы. — С. 30—36; Чагин Г.Н. Роль дружки в свадебном обряде старообрядцев Верхокамья (1920—1980-е гг.) — С. 283—290; Аргудяева Ю.В. Культура и быт старообрядцев юга Дальнего Востока: традиции и современность. — С. 333—339.

Народы Сибири: история и культура. К 75-летию Г.И. Пелих / СО РАН. Ин-т археологии и этнографии. — Новосибирск, 1997. — 160 с.

Из содерж.: Фурсова Е.Ф. Запреты, обереги, обряды, связанные с льноделием (по материалам восточных славян Приобья). — С. 128—141; Любимова Г.В. Система возрастного символизма в традиционной культуре русского населения Сибири. — С. 142—151.

Панченко А.А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. — СПб.: Алетейя, 1998. — 306 с.: ил. — Библиогр.: с. 272—303.

Пиггин А.В. Из истории русской демоиологии XVII века. Повесть о бесноватой жене Соломонии. Исследования и тексты. — СПб.: Дмитрий Буланин, 1998. — 266 с.

Преодоление рабства. Фольклор и язык отарбайтеров. 1942—1944 / Науч.-информ. и просвет. центр «Мемориал». Сост. и текстолог. коммент. Б.Е. Чистовой, К.В. Чистова. — М.: Эзенъя, 1998. — 200 с.

Пропп В.Я. (Собрание трудов). Морфология [волшебной] сказки. Исторические корни волшебной сказки / Сост., науч. ред., текстолог. коммент. И.В. Пешкова. Коммент. Е.М. Мелетинского, А.В. Рафаевой. — М.: Лабиринт, 1998. — 512 с.

Пропп В.Я. (Собрание трудов). Поэтика [фольклора] / Сост., предисл. и коммент. А.Н. Мартыновой. — М.: Лабиринт, 1998. — 352 с.

Русские / Отв. ред. В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полицук. — М.: Наука, 1997. — 828 с.: ил. — (Народы и культуры).

Уханова Е.В. У истоков славянской письменности. — М.: Муравей, 1998. — 236 с.

Из содерж.: Влесова книга и другие подделки древнерусских рукописей. — С. 198—232.

Фольклор Севера: Регион. специфика и динамика развития жанров: Исследования и тексты / Помор. гос. ун-т. МГУ им. М.В. Ломоносова. — Архангельск: Изд-во Помор. гос. ун-та, 1998. — 190 с.

Из содерж.: Дранникова Н.В., Разумова И.А. Собирание фольклора Архангельской области на протяжении XIX—XX вв. — С. 5—18; Кугаина А.В. Экспедиционная работа фольклористов Московского университета в Архангельской области. — С. 19—25; Астафьева Л.А. Записи А.В. Маркова на Терском берегу Белого моря. — С. 26—38.

Фрейд З. Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии. — СПб.: Алетейя, 1997. — 222 с.

Чистова Б.Е., Чистов К.В. Проблемы фольклористической текстологии в связи с изданием «Причитаний Северного края, собранных Е.В. Барсовым» в серии «Литературные памятники» // Кунсткамера: Этногр. тетр. — СПб., 1997. — Вып. 11. С. 5—20.

Этнография детства / Рос. фонд культу-

ры. Рос. союз любителей фольклора. ансамблей. Запись, сост., нотации и fotograf. Г.М. Науменко. — М.: Беловодье, 1998. — 390 с.: нот.

Языковая семантика и образ мира: Тез. Междунар. науч. конф., посвящ. 200-летию ун-та. 7—10/X—97 г. / КГУ. — Казань: Изд-во КГУ, 1997.

Кн. 1. — 194 с. Из содерж.: Бастиров А.В. Субъекты национальных мифологических картин мира. — С. 100—101; Галайчук В. Полисемантические фольклоризмы: соотношение значений в формировании языковой картины мира. — С. 108—109.

Кн. 2. — 300 с. Из содерж.: Выжкевич Р. Семантика дома в пословицах сербского, русского и польского языков. — С. 11—13; Ян Кз. Словесные образы в волшебных сказках. — С. 135—136.

Тексты

Нижегородские заговоры. (В записях XIX—XX веков.) / Сост., вступ. ст. и коммент. А.В. Коровашко. Отв. ред. К.Е. Корепова. — Н. Новгород, 1997. — 128 с.

Песни уральских казаков / Запись, нот., сост., вступ. ст. и коммент. Т.И. Калужниковой. — Екатеринбург: Сфера, 1998. — 234 с.: нот.

Традиционная музыка Русского Поэзера: (По мат. экспедиций 1971—1992 годов) / Сост. и коммент. Е.Н. Разумовской. — СПб.: Композитор, 1998. — 240 с.: нот.

Фольклор Калужской губернии в записях и публикациях XIX — начала XX в. Вып. 2. Необрядовая поэзия (Духовные стихи, песни, сказки, предания, загадки, пословицы, поговорки и др.) / Сост., подгот. текстов, предисл. и примеч. Н.М. Ведениковой при участии С.Е. Никитиной. — М.: Родникъ, 1998. — 250 с. — (Рус. традиц. культуры; Вып. 3—4).

Словари. Справочники. Указатели.

Владимир Соломонович Бахтин: Библиогр. указ. 1946—1998. К 75-летию со дня рождения / СПбГАК. Сост. М.Я. Мельц, Е.Н. Соловей. Авт. вступ. ст. К.В. Чистов. — СПб., 1998. — 56 с.

Кульматова Т.В. Новгородский свадебный обряд: Библиогр. указ. книг и статей на рус. яз. // Кунсткамера: Этногр. тетр. — СПб., 1997. — Вып. 11. — С. 381—392.

Русский традиционный костюм: Иллюстр. энциклопедия / Авт.-сост. Н. Соснина, И. Шангина. — СПб.: Искусство — СПб, 1998. — 400 с.: ил.

Элиаде М., Кулнано М. Словарь религий, обрядов и верований. — М.: Рудомино; СПб.: Университет. кн., 1997. — 414 с.

Энциклопедия литературных героев. Русский фольклор и древнерусская литература / Под. общ. ред. Е.Б. Рогачевской. — М.: Олимп; АСТ, 1998. — 544 с.

Юдин А.В. Ономастикой русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре / Моск. общество. науч. фонд. — М., 1997. — 320 с. — (Монографии. № 4).

Материал подготовила Н.Р. ТИМОНИНА, Государственный республиканский центр русского фольклора (Москва)

Хроника научных экспедиций

В нашем журнале (1998, № 2) была опубликована анкета-вопросник для создания банка данных об экспедициях, проводимых в различных регионах России и за рубежом. Продолжаем публикацию сведений, поступивших в редакцию.

1. Организация: Московская государственная консерватория им. П.И. Чайковского. Лаборатория народной музыки.

2. Вид экспедиции: этноМузикологическая, фольклорная.

3. Изучаемый этнос: русские, украинские переселенцы, мордва.

4. Место работы экспедиции: Воронежская обл., Богучарский, Петропавловский, Калачеевский, Павловский, Каменский, Подгоренский, Верхне-Хавский р-ны; Нижегородская обл., Лукояновский, Шатковский р-ны.

5. Руководитель экспедиции: Смирнов Дмитрий Владимирович.

6. Собираемый материал: Работа с программами-вопросниками по темам — I. Народный календарь. II. Новогодние обряды. III. Масленица. IV. Весенние обряды. V. Троица и «прводы весны». VI. Обряды, связанные с летними полевыми работами. VII. Свяtkи. VIII. Свадебный обряд. IX. Погребальный обряд. X. Колыбельные. XI. Духовные жанры в народной музыке. XII. Народная одежда и утварь. XIII. Архитектура. XIV. Народное музыкальное исполнительство. XV. Народные музыкальные инструменты. XVI. Необрядовый фольклор. В последнее время фиксирование материала ведется с перспективой его дальнейшей обработки на персональном компьютере при помощи специально разработанного в Вычислительном центре Московской консерватории программного комплекса (автор А.В. Харто).

7. Время работы экспедиции и ее маршрут: 1991 — Воронежская обл., Богучарский р-н, села: Твердохлебовка, Галиевка, Жураква, Белая горка, Монастырщина, Сухой Донец, Каразеево, Медово, Малёванный; 1992 — Петропавловский р-н, села: Краснофлотское, Березняги, Глубокое, Старая Криуша, Дедовка, Прогорелое, Огарево, Петропавловка; 1993 — Калачеевский р-н, села: Новая Криуша, Скрипниково, Медvez'ye, Меловатка; Воробьевский р-н, с. Никольское; Верхне-Мамоновский р-н, с. Русская Журавка; 1994 — Подгоренский р-н, села: Колодежное, Сагуны, х. Гайский, х. Погореловка; Верхне-Хавский р-н, села: Верхние Байгороы, Нижние Байгороы, Вишневка, Верхняя Хава, Большая Приваловка, Никольское, Малая Приваловка; Новоусманский р-н, с. Макарьев; Каменский р-н, села: Марки, Верхние Марки, Татарино; 1995 — Павловский р-н, села: Ерышовка, Ливенка, Лосево, Русская Буйловка, Николаевка, Воронцовка; Бутурлиновский р-н, с. Пузево; 1997 — Нижегородская обл., Лукояновский р-н, села: Большое Мамлеево, Печи, Орловка, Иванцево, Шандрово, Пичингуши, Чиргушки, Докучаево, Крюковка, Неверово; Первомайский р-н, с. Шутилово; 1998 — Шатковский р-н, села: Хирино, Ключицы, Корино, Архангельское, Старое Иванцево, Великий Враг, Языково, Смирново, Силин Майдан, Силино, Красный Бор.

8. Предполагаемые маршруты экспедиции: широкомасштабный сбор материала для исследования с использованием звуковысотного компьютерного анализа.

9. Архив: фонотека. Архив хранится в Лаборатории народной музыки Московской консерватории. Адрес: 103871, Москва, ул. Б. Никитская, 13. Тел.: (095) 229-67-11.

XXX Випперовские чтения

Випперовские чтения в государственном музее изобразительных искусств им. А.С. Пушкина (ГМИИ) в 1997 г. проводились в 30-й раз и были посвящены лубку. Конференция «Мир народной картинки», прошедшая 21—24 апреля, приурочивалась к выставке «Народная картинка из коллекции Д.А. Ровинского», которая экспонировалась в музее с 3 февраля по 24 апреля 1997 г. Конференция была организована ГМИИ, редакцией журнала «Живая старина» и Государственным институтом искусствознания. В ней приняли участие 37 ученых из Москвы и Санкт-Петербурга.

Открыла конференцию директор музея И.А. Антонова. Она рассказала о личности Б.Р. Виппера, который с 1944 по 1967 г. был научным руководителем ГМИИ и заложил основы сотрудничества ученых, познакомила с историей коллекции Ровинского в ГМИИ, отметила разнообразную тематику и широту специализации участников XXX Випперовских чтений.

Б.М. Соколов (РГГУ, Москва) в своем выступлении «Лубок как художественная система» охарактеризовал две параллельные оценки лубка: с одной стороны, как образца пошлости и безграмотности, а с другой — как феномена временного художественного ряда. Была отмечена характерная черта существования лубка — необходимость классического образца или примера из иной, часто иноzemной, культуры, чтобы адаптируя и/или перерабатывая его (автор применил выражение «творческая порча»), достичь той степени простоты, которая делает лубок составляющей народной культуры. Большое внимание докладчик уделил развитию тезиса Ю.М. Лотмана об игровом характере лубка и особенностях его восприятия. Часть выступления была посвящена контрапункту различных изобразительных средств лубка — например, картинки и текста. В докладе прозвучало суждение о том, что лубок — это верхний уровень фольклора, вид народного искусства между фольклором и примитивом.

А.Г. Сакович (ГМИИ) посвятила свое выступление Д.А. Ровинскому, судьбам его коллекции, архива и библиотеки, значению их для русской культуры.

М.А. Ахметьев (Геологический ин-т РАН, Москва) — потомок владельцев лубочной мастерской в Москве — рассказал о генеалогии рода Ахметьевых по мужской линии за 400 лет и истории их фабрики с середины XVIII в. до 70-х гг. XIX в.

Затем выступила Е.Б. Овсянникова (МАРХИ) — внучка Н.Д. Виноградова, организатора Первой выставки лубков в Москве в 1913 г. Н.Д. Виноградов сотрудничал с М. Ларионовым и Н. Гончаровой; М. Ларионов написал скандальное предисловие к каталогу выставки. Сообщение сопровождалось показом уникальных слайдов и фотографий первой экспозиции лубков.

Дневное заседание 21 апреля началось с выступления Ю.М. Ходько (ГРМ, С.-Петербург)

бург) об икоиографических источниках русской народной картинки «Всякое дыхание да хвалит Господа». Были проанализированы 7 изобразительных вариантов, представляющих содержание 148 псалма.

Н.А. Топурия (Гос. литературный музей, Москва) в докладе «Лубочные издания "Жития Эзопа"» остановилась на фактах влияния западноевропейской культуры на русскую на примере особенностей издания книг в XV—XVII веках.

Н.И. Уварова (ГРМ, С.-Петербург) высказала гипотезу об авторстве рисунков для группы гравюр о войне 1812 г. на основании сравнения стилистики, профессиональных приемов и ремесленных образцов. Привычная атрибуция оспаривается автором.

«Русский батальный лубок» стал предметом рассмотрения в сообщении А.Ф. Некрыловой (Рос. ин-т искусствознания, С.-Петербург). История этого жанра лубка была прослежена, начиная с XVIII в. Изобразительная красочность, патриотизм и восторженность текстов — таковы особенности батального лубка. С фольклором его роднит, с одной стороны, единичность факта, переведенная в эпическое время, а с другой — расчет на непосредственную реакцию как на своеобразные «новости дня». Игровая стихия этого типа народных картинок явилась прообразом кинематографа.

О.В. Белова (Ин-т славяноведения РАН, Москва) проанализировала лицевые сборники смешанного содержания и лубочные картинки XVII—XVIII вв., чтобы рассказать об изображениях в них животных, в том числе мифических. Были продемонстрированы перекрестные заимствования и контаминация сюжетов.

Второй день конференции начался с доклада Т.А. Ворониной (Ин-т этнологии и антропологии РАН, Москва) «О бытовании лубочных картинок в русской народной среде в XIX веке». Исследовательница проанализировала социальную и декоративную роль народных картинок в быту различных слоев русского общества.

Л.Н. Пушкарев (Ин-т российской истории РАН, Москва) посвятил свое выступление анализу лубка как ценного исторического источника. На примере городского лубка было представлено его значение как распространителя и ревинителя устоеч морали и хранителя живого и образного русского языка.

Речевой контекст бытования лубка — тема доклада И.С. Веселовой (Ин-т высших гуманистических исследований РГГУ, Москва) «"Рассказ" и "разговор": мужской и женский тексты в русской городской народной культуре». Регламент общения, ролевой этикет, одежда, половозрастные различия тем, специфика женского и мужского разговора — все это, по мнению исследовательницы, находит свое отражение в лубке.

Главу из работы покойного исследователя А.К. Чекалова прочел его сын, сотрудник ИМЛИ им. А.М. Горького К.А. Чекалов. В сообщении «Интерпретация новых мотивов и сюжетов в русской игрушке XVII—XIX веков» речь

шла о тематике русской народной игрушки, ее происхождении, форме, технике исполнения и особенностях в сравнении с немецкой и французской. Был отмечен перевод в игрушку лубочных сюжетов.

Заседание 22 апреля началось докладом А.Г. Сакович «Русские народные гравированные книги XVIII—XIX веков». Лубочная книга — это ответ на желание народа иметь свою книгу. В расчете на малограмотного, она была украшена большим количеством картинок. Книги эти, происхождением тесно связанные с рукописью, по содержанию были хранителями устоеч морали. В докладе были перечислены сюжеты и темы русской народной книги.

А.И. Рейтблат (РГБ, Москва) описал московскую низовую книжность 1820-х—1830-х гг. Основное количество книжной продукции того времени составляли издания, которые впоследствии получили неправомерное название «лубочных». Лубок был адресован крестьянству, а московская низовая книжность ориентировалась на низшие городские слои.

Русский «фарфоровый» лубок 1830-х—1860-х гг. стал предметом рассмотрения Т.А. Мозжухиной (Гос. музей керамики и усадьба Кусково, Москва). Эти изделия относятся к народному примитиву, адаптирующему и по-новому прочитывающему известные образцы.

Сообщение В.Е. Ефремовой (МГУ) было посвящено связям между искусством барокко и рисованными листами русских старообрядцев, конкретным случаям влияния барокко на лубок — в сюжетах, в декоративном оформлении и в некоторых деталях.

Директор Московского музея народной графики В.П. Пензин рассказал о воскрешении традиций печати лубков с липовых досок и продемонстрировал образцы продукции своей мастерской.

Утреннее заседание 23 апреля открыл О.Р. Хромов (Центральный музей древнерусской культуры и искусства им. Андрея Рублева, Москва). В совместном с Н.И. Корнеевой докладе «Греческая народная гравюра в коллекциях Москвы и С.-Петербурга» он проследил связи России и Греции в области печатания и распространения гравюр с начала XVIII в., охарактеризовал их сюжеты и технику создания, указал места появления гравюрных листов. Часть выступления была посвящена судьбе греческой части коллекции Ровинского и признакам влияния греческой гравюры на русский лубок.

Два доклада сотрудников Гос. музея народов Востока — «Народная картина Центральной Азии» (Т.В. Сергеева) и «Индийская народная картина XX в. из собрания Гос. музея народов Востока» (М.Д. Горбушина) осветили бытование народной картины в Центральной Азии (Монголия, Тува) и в Индии. Почти всегда восточная народная картина тесно связана с религией; этим определяются ее художественные особенности, сюжеты и формы бытования.

Доклад Е.Н. Васиной (Ин-т искусствознания, Москва) «Лубочные книжки в культуре со-

временной Бразилии» был посвящен так называемой «веревочной» литературе (торговцы развещивают книжки на бельевых веревках, закрепляя их прищепками). Первые печатные книжки такого рода появились в конце XIX в. и в почти неизменной форме существуют до сих пор.

Сообщение И.Н. Соломоник (Академический центральный театр кукол, Москва) «Народная картина в практике сказителей Азии» сопровождалось показом картин, которые никогда не печатались, а воспроизводились вручную. Вертикальные или горизонтальные свитки или отдельные листы при демонстрации их бродячими группами сопровождались рассказом. Способ представления этих картин вызывает ассоциации с кинематографом.

Выступление М.А. Бессоновой (ГМИИ) было посвящено использованию приемов древнерусского искусства, иконописи и лубка представителями европейского и русского авангарда А. Руссо, П. Пикассо, В. Кандинским, М. Ларионовым, Н. Гончаровой.

В сообщении Д.К. Бернштейна (ГМИИ) «Татлин? Гончарова? Ле Дантю! (?)». Об одном загадочном лубочном опыте были проведены атрибуция и сравнение двух рисунков Ле Дантю из Бахрушинского и Русского музеев.

Г.Ф. Коваленко (Институт искусствознания, Москва) в выступлении «Александра Экстер и народное искусство» осветил организационную и экспозиционную деятельность художницы, а также влияние украинского народного искусства на ее творчество, проявившееся в гамме живописи, орнаментальности и декоративности композиций.

Детальный разбор содержания сборника «Синий всадник» (происхождение, анализ иллюстраций, отношение В. Кандинского к русскому лубку, мотивы, навеянные народным искусством, и их творческая переработка В. Кандинским, Н. Гончаровой и М. Ларионовым) проделал Б.М. Соколов в сообщении «Объединение "Синий всадник" и народная картинка».

После этого доклада состоялась короткая дискуссия по теме конференции и, в частности, по предложенным к обсуждению тезисам Б.М. Соколова «Лубок как художественная система». В 17 пунктах этого текста автор представил

особенности лубка как явления культуры и охарактеризовал его как новый вид искусства, промежуточный между изобразительным, словесным и театральным. В числе выступавших были Р.Г. Григорьев (С.-Петербург), выдвинувший тезис о том, что лубок — это не «порча», пусть даже и «творческая», а просто факт перевода в искусстве с одного языка на другой, и А.А. Стригальев (Москва), высказавший ряд соображений: «лубок — искусство каноническое и наследующее каноническому», «авангард относился к лубку как к самобытному искусству и, освоив его, двигался дальше», «снисходительность общества к лубку плохо характеризует общество».

Последний день конференции открыл доклад Ю.А. Дмитриева (Институт искусствознания, Москва) «Профессиональная борьба в России начала XX в. как форма культурного досуга». Борьба как проявление силы и русского духа была своеобразным противостоянием декадансу, воспевавшему слабость. Она получила широкое распространение в различных слоях общества, боролась практически каждый сильный гимнаст. Тематически к этому выступлению примыкало сообщение А.Г. Левинсона (ВЦИОМ, Москва) о ярмарочном увеселении — карусели-«самокате». В жанре «рассказа по картинке» А.Г. Левинсон воспроизвел балаганное действо, рассказал о происхождении карусели, о реальных текстах, игровом поведении публики на досуге.

А.А. Стригальев (Институт искусствознания, Москва) в докладе «Три постановки народной драмы "Царь Максемьян" в 1911 году» рассказал о реконструированном А.М. Ремизовым тексте народной драмы и ее сценическом воплощении в литературно-художественном кружке в Москве и двух постановках в С.-Петербурге, где народный примитив был поставлен в жанре «трагического балагана».

Н.М. Зоркая (Институт искусствознания, Москва) свое сообщение «Мотив персидской княжны в "разинском" лубочном цикле» проиллюстрировала показом одного из первых русских фильмов на этот сюжет. В докладе были прослежены иконографические, фольклорные и литературные источники сюжета.

Заключительное заседание конференции от-

крыла К.Г. Богемская (Институт искусствознания, Москва). В ее докладе «Контекст примитива — быть и музей» сопоставлялась жизнь примитива в быту, частных коллекциях и музеях. Музей как институт цивилизации противостоит быту, и существование предметов быта в музее, с одной стороны, придает им некоторую степень сакральности, а с другой — вызывает иронию. В этой трансформации смыслов заключаются трудности показа в музее наива и примитива.

В.М. Щуров (Московская консерватория) в сообщении «Напевы русского лубка» рассказал об изображении и упоминании в лубках музыкальных инструментов.

Е.И. Иткина (Государственный исторический музей, Москва) в выступлении «Песенный лубок как разновидность русской народной гравюры» рассказала о собрании ГИМ, осветила историографию вопроса и взгляды современных исследователей на песенную гравюру — то ли как на «народную картинку», то ли как на «картинку для народа».

В докладе М.Е. Ермаковой (РГБ, Москва) «Из истории народной литографии начала XX века. Рукопись А.В. Бельского» был представлен подробный анализ этого источника сведений о технологии литографии, быте ремесленников и подмастерьев.

О.А. Клинг (ИМЛИ, Москва) в докладе «Трансформация лубка в прозе начала XX века: Андрей Белый, А.М. Ремизов» осветил причины обращения символистов к фольклорным сюжетам в 10-е годы XX века. Эстетика лубка в поэзии и прозе А. Белого проявлялась на уровне стиля, особого строя текста и структуры сюжета. Такая же стихия лубка присутствовала и в прозе А.М. Ремизова.

Подводя итоги конференции, Б.М. Соколов отметил, что разнородный характер привлеченных материалов позволяет лучше осмысливать масштабы и географию и безусловно подчеркивает общекультурный характер темы, несмотря на ее кажущуюся специфичность.

Подборку материалов «Мир лубка» журнал «Живая старина» планирует опубликовать в одном из следующих номеров.

К.К. ИСКОЛЬДСКАЯ (Москва)

Конференция

«Мифология и повседневность»

18–20 февраля 1998 г. в Институте русской литературы (Пушкинский Дом) РАН при поддержке Института «Открытое общество» прошла вторая научная конференция «Мифология и повседневность». В ней участвовали представители научных и учебных центров С.-Петербурга, Москвы, Перми, Петрозаводска, Краснодара и других городов России. Как и на предыдущей конференции (3–4 февраля 1997 г.; см.: ЖС. 1997. № 4. С. 61), в этом году обсуж-

дались актуальные проблемы изучения фольклора. Со вступительным словом выступил К.В. Чистов, подчеркнувший важность темы «мифология и повседневность» для отечественной гуманитарной науки.

Современная фольклористика является в существенной степени междисциплинарной наукой. Специфика этой неоднократно отмечавшейся междисциплинарности состоит не только в значительном количестве фундирующих ее дисциплин (история, этнография, литературоведение, лингвистика, социология, психология), но также в акцентированном и методологически проблемном расширении предмета изучения. Традиционное определение фольклористики как науки, изучающей устное народное творчество, сегодня оче-

видно не согласуется ни с кругом фактически изучаемых фольклористами проблем, ни с характером диктуемых этим изучением методик. Если до начала 1970-х годов отечественная фольклористика развивалась по преимуществу под знаком литературоведения, то позже акцент в этом развитии переместился на лингвистику, социологию, психологию, культурную и философскую антропологию. Схожие процессы просматриваются и в зарубежной науке. При очевидности различных исследовательских традиций и методологических предпочтений в отечественной фольклористике ученые, как правило, избегают обсуждения этих различий. Фольклористы-литературоведы «не замечают» фольклористов-социологов, фольклористы лингвистической ориентации

«не замечают» фольклористов-антропологов и т.д. Остается в силе и известная дистанцированность отечественной фольклористической теории от зарубежной.

Конференция «Мифология и повседневность» ориентировалась на содержательное изучение актуальных мифологем исторической действительности, на методологическое прояснение заявивших о себе в последние годы фольклористических инноваций. На конференции было прочитано 34 доклада. Основные споры вызвали выступления, посвященные непривычной с точки зрения традиционной фольклористики экспликации фольклорного наследия в «нефольклорной», по общепринятому определению, действительности городского быта, «документированного» дискурса истории и современной науки (доклады И.В. Утехина «О некоторых вопросах изучения этнографии быта», И.С. Веселовой «О зависимости функции текста от формы его бытования», Р.А. Чепалова «Мифологема "документа" и ее отражение в массовом сознании», Е.Г. Чарник «Миф о науке: имплициты мифологического и научного сознания», Л.С. Клейна «Миф об основном инстинкте», К.А. Богданова «Каннибализм: норма и патология», М.А. Черных «Время и история у церковных писателей I—III веков», А.А. Панченко «Заметки и материалы к изучению фольклора русских мистических сект», И.А. Разумовой «Представления о фамильной связи сквозь призму традиционной семейной словесности», Т.Б. Щепанской «О материинстве и власти (цепление коммуникативных и репродуктивных кодов в русской этнической культуре)», Д.К. Равинского «Городская мифология как часть городской культуры», С.Н. Азбелева «Идеологемы фольклористического сознания»).

Многообразие исследовательских подходов к фольклорному материалу позволяет судить об основных проблемах отечественной фольклористики, с одной стороны, наследующей сложившиеся представления о привычном «метатексте» фольклорной действительности (сказка, быличка, частушка, предание, приметы и т.д.), а с другой, вынужденной считаться с нефольклорными контекстами его актуализации. Этой проблематике были посвящены доклады С.Ю. Неклюдова «Исторический нарратив и "событийные сценарии" повседневности», С.А. Штыркова «Несказочная проза в фольклоре: проблемы классификации и терминологии», К.Э. Шумова «Прагматика и ритуалистика в русской быличке», М.Н. Власовой «Былички о покойниках в записях 1985—1988 гг. (Новгородская обл.)», Е.В. Абанькиной «Мифологическая» функция туристской былички», М.В. Рейли «Совокупность запретов в быличках», И.А. Подюкова «Мифопоэтический аспект лирической формулы (на материале любовной частушки)», Ю.А. Назаренко «Трансформация мифологических представлений о человеческом теле в реалии повседневности», К.А. Богданова «Чихание: явление, суеверие, этикет», О.Б.

Христофоровой «Моделирование поведения в традиционной культуре: к вопросу о функциях фольклора», А.В. Свириковской «Функция измерения в лечебной магии», Т.А. Новичковой «Символика кануна в русской традиционной культуре», В.В. Воронина «Календарные запреты в устной народной прозе восточнославянского населения Кубани», А.А. Чувыюрова «Конфессиональные особенности "бытового поведения" современных коми-стараобрядцев Средней и Верхней Печоры».

Взгляд на фольклорное событие как на существующее в режиме его гетерогенной рецепции (и зависящее в этом смысле также от исследовательского к нему отношения) все очевиднее приходит на смену абсолютизации фольклорного объекта в нем самом. Вполне привычная для западного культуроведения (cultural studies) мысль об относительности аналитической эвристики остается вместе с тем все еще достаточно непривычной для отечественной фольклористики. Это продемонстрировала и настоящая конференция, вольно или невольно выявившая две основных нарративных стратегий в методологии изучения мифа и повседневности: признание методологического релятивизма и «субъективного фактора», с одной стороны, и позитивистская претензия на «объективный» анализ историко-культурного материала, с другой. В плане предметного изучения это, с одной стороны, фрагментарный характер «мифологической» стороны реальности, соотнесение различных аспектов «мифологической» нарративы (миф как омоиним), а с другой, унифицированный статус мифа (миф как синоним). Столкновение подобных точек зрения показали выступления Н.И. Бондаря «Век — Год — День (К вопросу об уровнях ритуально-мифологического программирования повседневности)», А.Л. Топоркова «Суеверные приметы и мифология повседневности», Ю.М. Романенко «Миф как наука о формах правильного воображения», Л.Ф. Чертова «Часы как пространственная модель времени», Б.Ф. Шифрина «Телесные построения и освоение пространства», Е.В. Кулешова «Святая земля в романтической литературе: сакральная топография Нового Времени», Н.Л. Щурик «Некоторые мифические образы русского искусства и проблемы взаимодействия культур».

Состоявшиеся в ходе конференции дискуссии выявили возможности различного понимания мифологического и повседневного. Открытость исследователей к диалогу и ответственность за свои слова в этих условиях, вероятно, единственный и достаточный критерий того, что слова эти могут быть услышаны и правильно поняты.

По материалам конференции издан сборник (**Мифология и повседневность. Материалы научной конференции / Сост. К.А. Богданов, А.А. Панченко. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1998.**)

К.А. БОГДАНОВ, А.А. ПАНЧЕНКО
(Санкт-Петербург)

Содержание журнала «Живая старина» за 1998 год

Статьи, публикации

- Адоньева С.Б. О ритуальной функции женщины в русской традиции — 1, с. 26—28
 Айдачич Д. Каковы пляски дьявольские? — 1, с. 13—14
 Байбурин А.К. Борис Николаевич Путилов — 4, с. 2—4
 Баранов Д.А. «Стоит город не на земле, не на воде» — 2, с. 21—23
 Баранова О.Г. Русские деревянные календари в собрании РЭМ — 3, с. 25—28
 Бахтин В.С. Там, где покоят русские песни — 2, с. 38—40
 Белоусова Е.А. «Наш малыш» — 2, с. 24—25
 Буенок А.Г. Заговор: комментарий исполнителя — 1, с. 17—18
 Владич-Крстич Б. Прялка в сербской традиционной культуре — 1, с. 34—35
 Власкина Т.Ю. Донские былички о повитухах — 2, с. 15—17
 Горбачева В.В. Формирование сибирской коллекции РЭМ — 3, с. 17—20
 Давыдова Ю.А. Представления о «чужом народе» в Уржумском районе — 4, с. 35—37
 Джокич Д. Верования о демонологических существах в Поморье — 1, с. 12—13
 Добропольская В.Е. Рассказы о святой Варваре в Переславском районе — 4, с. 20—22
 Дубов И.В. Российский этнографический музей: история и современность — 3, с. 15—16
 Элаткович Д. Приглашение Германа на рождественский ужин — 1, с. 18—21
 Зубов Н.И. О периодизации славянского язычества в древнерусских списках «Слова св. Григория...» — 1, с. 8—10
 Иванова Т.Г. К истории рукописи Сборника Кириши Данилова — 4, с. 16—19
 И в Литве не забыли Розина... Публикация Ю.А. Новикова — 1, с. 39—42
 Калашникова Н.М. Коллекции РЭМ по этнографии западных и южных славян — 3, с. 31—32
 Карпова О.В. Креценская Иордань на Украине — 3, с. 22—24
 Керимова М.М. Словения и словенцы в трудах А.Н. Харузина и В.Н. Харузиной — 2, с. 44—47
 Клейн Л.С. «Святыница» языческой Руси? — 1, с. 5—7
 Корепова К.Е. Работа над атласом нижегородского фольклора — 2, с. 2—3
 Корепова К.Е. Средокрестные обряды в Нижегородском Поволжье — 2, с. 9—12
 Коровашко А.В. «Козья масленица» — 2, с. 7—8
 Лапин В.А. В поисках исаевских вепсов Э.Лённрота — 4, с. 42—44
 Лодыгин К.В. Обряды, связанные с молодежными, в нижегородском масленичном комплексе — 2, с. 4—6
 Лойко Л.М. Коллекция одежды немцев-колонистов — 3, с. 25—27
 Лома А. Древние славянские божества у сербов — 1, с. 2—4
 Лысенко О.В., Прокопьев Н.Н. Коллекция и собиратель: этнографическая реальность и ее интерпретация — 3, с. 17—21
 Мадлевская Е.Л. «Халява у каждого одна на всю жизнь» — 2, с. 33—34
 Мелетинский Е.М. Судьба архаических мотивов в былинне — 4, с. 12—13

- Мороз А.Б.** «Добри гости...» — 1, с. 28—30
Найдич Л.Э. «Ритуальное приглашение» и «случай из жизни» — 2, с. 37
Неклюдов С.Ю. Героический эпос и действительность — 4, с. 14
Несанелис Д.А., Семенов В.А. Первый литературный опыт Питирима Сорокина — 4, с. 44—45
Никитина С.Е. «Жить по закону, по путе...» — 3, с. 42—44
Островский А.Б. Православные нагрудные кресты: предмет и символ — 3, с. 9—12
Паунова Е.В. Легенды астраханских липован — 2, с. 41—43
Пантич Э. «Красна слава» в селе Штубик области Неготинская Краина — 1, с. 32—33
Петербургская мозаика. Составители: Б.Н. Путилов, Е.А. Валевская, М.А. Лобанов, В.В. Виноградов, В.В. Головин, М.И. Родителева, А.Ф. Некропова — 1, с. 44—52
Пигин А.В. Народный кульп Александра Ошевенского в Каргополье — 4, с. 22—25
Повивальная бабка в обрядах Судогодского района Владимирской области. Публикация В.Е. Добропольской — 2, с. 19—21
Прокофьев Н.А. Рисунки Верхне-Волжской этнографической экспедиции — 3, с. 22—24
Путилов Б.Н. Автобиография. Подготовка текста к печати Е.О. Путиловой, А.Н. Анфертьева, Е.А. Белоусовой — 4, с. 5—8
Путилов Б.Н. Ответы на анкету «Живой старине» — 4, с. 9
Путилов Б.Н. Фольклор шаманских камланий. Предисловие и подготовка текста Е.С. Но-виц — 4, с. 9—11
Раденкович Л. Заговоры сербского Поморавья — 1, с. 15—16
Радованович Г. Хлеб в свадебных обрядах восточной Сербии — 1, с. 30—32
Разумова И.А. «Дома любят вспоминать...» — 2, с. 26—28
Родильная обрядность на Дону. Публикация Т. В. Кузьмук — 2, с. 17—18
«Русская мандрагора». Подготовка текста и публикация А.А. Турилова — 3, с. 34
Рыжакова С.И. Raksts («орнамент», «узор») в латышской народной культуре — 3, с. 6—9
Сергеева И.А. «Альбом еврейской художественной старины» С. Анского — 3, с. 38—41
Сикич Б. Детские дразнилки — 1, с. 21—24
Сказки и песни русской камчадалки. Публикация В.Г. Смолецкого — 3, с. 45
Смирнов Д.В. Весенняя обрядность в Нижегородской области — 2, с. 12—14
Сморгунова Е.М. «А где он Антихрист — нам секрет» — 4, с. 31—34
Сорокин П. Рыт пукалом 4, с. 45—46
Соснина Н.Н. Полотенца императрицы Марии Федоровны в собрании РЭМ — 3, с. 29—31
Тарабукина А.В. Святые места в картине мира современных «церковных людей» — 4, с. 28—30
Топорков А.Л. Любовный заговор в былинке — 4, с. 15—16
Требешанин Ж. Сербские народные представления о детях — 1, с. 25
Турилова А.А. Народные поверья в русских лечебниках — 3, с. 33—36
Уваров А.С. Выпь, цапля, журавль, ив и аист (из «Символического словаря»). Предисловие и публикация Я.Э. Зелениной — 3, с. 36—38
Фиалкова Л.Л. «Катакомбный» фольклор Украины — 2, с. 35—37
Фишиман О.М. Финно-угорская этнография в РЭМ — 4, с. 40—41
Холодная В.Г. Гудульские топорцы — 3, с. 12—14
Чарина О.И. Особенности русского календарно-обрядового цикла в Приленье — 1, с. 42—43
Чернецов С.Б. Фотография, не упомянутая в посольском донесении 100 лет тому назад — 4, с. 38—39
Шеваренкова Ю.М. Дивеевские легенды — 4, с. 25—27
Шургин И.Н. Архаические деревянные надгробия Верхней Пинеги — 3, с. 2—5
Юдин А.В. Семиотичность и ритуализированность поведения военнослужащих срочной службы Советской Армии — 2, с. 29—32
Яковенко М.Т. «Карагод». Предисловие В.Н. Медведевой — 1, с. 35—38
Якушина Е.И. Родственники демонов в сибирских сказках — 1, с. 11
- ### Экспедиции
- Ананичева Т.М.** Экспедиция в украинские села Пензенской области — 4, с. 49—50
Власкина Т.Ю. «Бабина каша» в станице Раздорской — 3, с. 47
Запорожец В.В. Экспедиция в московском дворе — 3, с. 49—50
Зимина Т.А. Редъяны, ловатчане и другие группы населения Новгородской области — 3, с. 46
Кляус В.Л. Экспедиция к семейским Чикоя — 2, с. 48
Матлин М.Г. Полевые исследования Ульяновского государственного педагогического университета — 4, с. 52
Миненок Е.В. Экспедиция по селам Калужско-Брянско-Смоленского пограничья — 4, с. 47—48
Паунова Е.В. Уголок России в Добрудже — 2, с. 49—50
Плотникова А.А. Мифологические рассказы из восточной Сербии — 1, с. 53—55
Сердюк М.Б., Фетисова Л.Е. Молокане в Приамурье — 4, с. 50—51
Якушина Е.И. Материалы к этнографии юго-восточной Сербии — 1, с. 55—56
Ясинская М.В. Поверья о покойниках в Уржумском районе — 3, с. 47—48
- ### Выставки
- Баранов Д.А., Комарова С.В., Мадлевская Е.Л.** «Лыжной круг» — 3, с. 51—52
Заднепровская А.Ю., Куропятник М.С. «Из истории Санкт-Петербургской губернии» — 3, с. 52—53
Новинская Т.А. Мардинская старина — 2, с. 51—53
- ### Юбилей
- В.С. Бахтину — 75 лет — 3, с. 53—54
 В.Е. Гусеву — 80 лет — 2, с. 53—54
 А.С. Каргину — 50 лет — 1, с. 57
 Е.М. Мелетинскому — 80 лет — 4, с. 54
 К юбилею С.М. Толстой — 4, с. 53
 В.Н. Топорову — 70 лет — 2, с. 55
- ### Обзоры и рецензии
- Виноградова Л.Н.** Коляды в Польше и других славянских странах (Z Kolendą przez wieki: Kolędy w Polsce i w krajach słowiańskich) — 2, с. 56—57
Горбунов Б.В. Новые выпуски «Рязанского этнографического вестника» — 2, с. 59
Добропольев В.С. Книга о народной инструментальной музыке (Банин А.А. Русская инструментальная музыка фольклорной традиции) — 4, с. 55
Кирюшина Т.В. Сборник песен и частушек Свердловской области («Ой вы, вздохи мон...») — 1, с. 59
- Костюхин Е.А.** Миф и русская филологическая классика (А.Л. Топорков. Теория мифа в русской филологической науке XIX века) — 3, с. 55—56
Кулагина А.В. Свадьба у старообрядцев Зауралья (В.П. Федорова. Свадьба в системе календарных и семейных обычаем старообрядцев Южного Зауралья) — 3, с. 58
Лапин В.А. Сказки вепсов (Вепсские народные сказки / Сост. Н.Ф. Онегина и М.И. Зайцева) — 4, с. 55—56
Макеев А.Ф. Не просто рецепты кухни, а энциклопедия образа жизни («Малая народная энциклопедия среди обитания и образа жизни аборигенов Камчатки и Командорских островов») — 3, с. 60
Мельников Г.П. Древнерусские надгробия XIII—XVII вв. (Беляев Л.А. Русское средневековое надгробие. Белокаменные плиты Москвы и Северо-Восточной Руси XIII—XVII вв.) — 3, с. 56—57
Морозов И.А. Животные в народной культуре славян — 4, с. 58—59
Новик Е.С. Знаковые системы в традиционной культуре нивхов — 4, с. 56—58
Смолецкий В.Г. Фольклористика в региональных центрах (Самарская, Астраханская, Ульяновская области) — 4, с. 59
Тимонина Н.Р. Новая литература по фольклору и этнографии — 1, с. 60; 2, с. 60; 3, с. 59; 4, с. 59—60
Толстая С.М. Символический язык народной магии южных славян (Л. Раденкович. Символика света у народной магии южных Словена) — 1, с. 58—59
Юдин А.В. Проблемы языка и народной культуры в люблинской «Этнолингвистике» — 2, с. 57—59
- ### Памяти ученых
- Норбертас Велюс — 3, с. 62
 Дмитрий Покровский — 3, с. 60—61
- ### Научная хроника
- Белова О.В.** Конференция «Взаимодействие древней письменности и фольклора: культурный опыт Великого Княжества Литовского» — 2, с. 61—62
Белоусова Е.А., Хафизова Л.Р. Круглый стол «Повитухи, родины, дети в народной культуре» — 2, с. 62—63
Богданов К.А., Панченко А.А. Конференция «Мифология и повседневность» — 4, с. 62—63
Богуславская И.Я. Конференция по народному искусству — 1, с. 62—63
Виноградова Л.Н., Плотникова А.А. Конференция «Слово и культура» — 3, с. 63
Добропольская В.Е. Конференция «Фольклор и художественная культура: история и современность» — 1, с. 64
Добропольская В.Е. Конференция «Славянская традиционная культура и современный мир» — 3, с. 64
Искольская К.К. XXX Випперовские чтения — 4, с. 61—62
Плотникова А.А. Симпозиум «Природа в обычаях и верованиях населения восточной Сербии и соседних областей» — 1, с. 62
Разумова И.А. Бечер памяти Б.Н. Путилова — 1, с. 61
Старостина Т.А. Конференция «Музыка устной традиции» — 2, с. 63—64
Хроника научных экспедиций — 4, с. 60
Шевченко В.Ф. Чтения памяти Д.Н. Садовникова — 2, с. 61



Журнал «Живая старина» представляет новую рубрику — «Фольклорно-этнографическая мозаика». В этом номере ее составили материалы, отражающие финно-угорскую тематику: описание музеиных коллекций («Финно-угорская этнография в РЭМ» О.М. Фишман, с. 40—41), публикация архивных материалов (малоизвестная статья Питирима Сорокина, с. 44—46), экспедиционные записи.

О судьбе вепсов — коренных жителей бывшей Исаевской волости Белозерья, традиции и жизненный уклад которых привлекали путешественников еще с XVI в., о сегодняшней этноязыковой и этнокультурной ситуации в этом регионе рассказывает статья В.А. Лапина «В поисках исаевских вепсов Э. Лённрота» (с. 42—44), написанная на материале экспедиции автора в Вашкинский район Вологодской области.

Гулянье на выборах в д. Ивановской. Гармонисты В.П. Семенов, В.В. Володичев, М.К. Миронов и П.Р. Колтыга. 1996 г. ↓



↑ Бывшая Павшозерская волость, д. Алешино. 1996 г.

Фото В.А. Лапина

Н.В. Громов с пастушьим барабаном. 1996 г., д. Ивановская ↓



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: rosr.ovs@g23.relc.com.ru
Internet: <http://www.relc.com.ru/rosp>



В следующих номерах:

М.П. Чередникова (Ульяновск)
*О парадоксальной логике
детского фольклора*

Л.Р. Хафизова (Москва)
*Персонажи колыбельных
Русского Севера*

В.С. Бахтин (Санкт-Петербург)
*Экспедиции в русские
старообрядческие поселения
Польши, Румынии, Болгарии
и Монголии*

Э.Г. Ямна (с. Хаилино Камчатской обл.)
Фольклор в корякской школе

**Японская наука
о русском фольклоре**

**Материалы
фольклорно-этнографических
экспедиций**

Хроника. Обзоры, рецензии