

ЖИВАЯ СТАРИНА

2'99

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре





Камень в «Собакиных полях» (д. Собакино), который русские считают марийским идолом, в действительности представляет собой межевой знак, установленный в XIX в.

Фото Ю.А. Давыдовой, 1997 г.



Обращаясь с просьбой к духу предка, по преданию живущего в священном дереве, нужно обнять ствол и произнести молитву



Священная роща — Кюсёто — в окрестностях с. Шурма. Совхозные власти при распахивании поля не трогают местную святыню

МЕСТНЫЕ СВЯТЫНИ УРЖУМСКОГО РАЙОНА КИРОВСКОЙ ОБЛАСТИ

Материалы фольклорной экспедиции Московского государственного университета в Уржумский район читайте на с. 16—18

Православный храм во имя св. Александра Невского в с. Верхняя Шурма. Крещеные марийцы, посещающие церковь, рассказывают, что поставлена она была самым святым князем



ЖИВАЯ СТАРИНА

2(22) '99

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. Рыжова

Адрес редакции: 119034,

Москва, Кропоткинский пер., 10

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

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

Подписано в печать 17.06.99. Формат 60×90
1/8. Печать офсетная. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 8,0. Тираж 3000 экз. Заказ 2350.
Цена договорная

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

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

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

© «Живая старина», 1999

На 1-й стр. обложки: Кожанный переплет,
украшенный полудрагоценными камнями и
чеканкой на темы сказок А.С. Пушкина
(предположительно по рисунку В.М. Васне-
цова). Москва, конец XIX в.

На 4-й стр. обложки: «Жених», «жена».
Рисунок из рукописного «Букваря» Кариона
Истомина. 1692 г. Музеи Московского Крем-
ля. КН-202, № 47307

СОДЕРЖАНИЕ

«НАРОДНАЯ БИБЛИЯ» И ФОЛЬКЛОР

Г.И. Кабакова. Адам и Ева в легендах восточных славян	2
Ф. Бадаланова. Болгарская фольклорная Библия	5
С.Ю. Дубровина. Библейские сюжеты в народных легендах о растениях	8
Э. Каман. Заметки об источниках русских духовных стихов	10
Ж. Эрдейи. Исторические проблемы архаических народных молитв	12
А.Б. Мороз. «Пустому углу молятся...»	14

СВЯТЫЕ МЕСТА В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ

Ю.А. Давыдова. «Исусова елка» и Ага-Барьям	16
И.Н. Шургин. Кенозерские часовни	18

СНЫ И ОБМИРАНИЯ В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ

С.М. Толстая. Полесские «обмирания»	22
В.Е. Добровольская. Рассказы об обмираниях	23
И. Тодорова-Пиргова. Представления о «том свете» в биографических нарративах	25
«Велел Господь показать тебе...» Предисловие и публикация В.Ф. Шевченко	27
Е.И. Якушкина. Народный сонник из Каргополя	29

ЭТНОМУЗЫКОВЕДЕНИЕ

Т.С. Шенталинская. «Не прошло и ста лет...»	31
Д.В. Смирнов. Первые фонографические записи в России	35

А.С. ПУШКИН И ФОЛЬКЛОРНАЯ ТРАДИЦИЯ

В.Г. Смолицкий. А.С. Пушкин — собиратель фольклора	39
Г.В. Лобкова. Об одной свадебной песне в записи А.С. Пушкина	40
«Не было у попа работника...» Публикация Е.А. Валевской	43

ЭКСПЕДИЦИИ

Священное Писание в народных пересказах. Предисловие Е.В. Кулешова.	
Подготовка текстов Е. Даньковой и К. Маслинского	45
Народные рассказы о святых у румынских липован. Подготовка текстов Е.В. Пауновой	46
А.А. Трофимов. Материалы Каргопольской экспедиции РГГУ	48
В.В. Шевелев. Конь-камень	49
В.А. Кляус. Экспедиция к семейским Укыра	50
Т.Б. Юмсунова. Экспедиции в Забайкалье	50

ЮБИЛЕИ

Летописец русской фольклористики (К юбилею М.Я. Мельц)	51
--	----

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

С.М. Лойтер. Исследование по истории русской демонологии	52
О.В. Белова. Деревенские святыни в народной культуре русского Северо-Запада	53
В.Я. Петрухин, С.М. Толстая. Вода в представлениях древних славян о загробном мире	54
А.М. Федорчук. Библейские сюжеты в диалоге культур	55
И.А. Седакова. «Мал золотник, да дорог» — новая книга о словацких паремиях	56
В. Гашипарикова. «Славистической фольклористике» — 10 лет	57
С.Е. Никитина. Об одном из выпусков Саратовского вестника	58
Т.В. Кривошапова. Народная культура Западной Сибири	59
Н.Р. Тимонина. Новая литература по фольклору и этнографии	59

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

О.Б. Христофорова. Круглый стол «Сны и видения в народной культуре»	60
А.А. Плотнокова, С.М. Толстая. Международный симпозиум	
«Этнологические и антропологические аспекты изучения смерти»	61
Н.В. Дранникова, В.Е. Добровольская. Семинар «Народная культура Русского Севера»	62
В.Е. Добровольская. Конференция «А.С. Пушкин и мировая культура»	63
С.В. Кучепатова. Конференция памяти Л.М. Ивлевой	63

Г.И. КАБАКОВА

АДАМ И ЕВА

В легендах
восточных
славян

Сюжеты об Адаме и Еве, бытующие в устной традиции русских, украинцев и белорусов, частично восходят к апокрифическим книжным, в основном переводным, текстам, функционировавшим в Древней Руси с XII в., частично имеют фольклорное происхождение.

Корпус текстов, дошедших преимущественно в записях конца XIX — начала XX в., отчетливо разделяется на две традиции, которые мы условно назовем восточной и западной. К восточной относятся тексты, собранные на Русском Севере, в Сибири и в центральной России. (К сожалению, русские этимологические легенды никогда не были изданы единым сборником.) Западную традицию представляют украинские тексты, опубликованные в сборниках М. Драгоманова, В. Гнатюка, Г. Булашева, и белорусские, изданные М. Федеровским, В. Добровольским, А. Сержпутовским.

Главная особенность восточнославянской народной этимологии — дуализм сотворения человека. Человек в этих текстах предстает не только как Божие творение, но и как дьявольское создание. Бог и дьявол считаются братьями: «Господь сотворил сатану и назвал его братом, дал ему ангелов и отпустил их в западную сторону» (вологд. [1. С. 119]). При этом в разных вариантах доля участия каждого варьируется. Так, в украинских преданиях творцом человека выступает дьявол (черт, сатана, Біда), а Бог одухотворяет, наделяет это создание душой (Подолія [2. С. 245]; Галиция [3. С. 222]). Этот сюжет известен и по «Повести временных лет» (XII в.): «И распрѣся Сотона с Богом, кому в немь створити чловѣка. И створи дьявол чловѣка, а Бог душу во нь вложи. Тѣмже, аще умреть чловѣкъ, в землю идетъ тѣло, а душа к Богу» [4. С. 190].

В одной из украинских версий люди создаются параллельно Богом и чертом, каждый творит сам по себе, но только совет Бога помогает черту поставить на ноги и заставить говорить своего человека (новороссийск. [5. С. 177—179]).

Наибольшее распространение в устной традиции (как восточной, так и западной) получил мотив осквернения сатаной тела Адама, восходящий к книжной традиции («Сказание како сотвори Бог Адама», «Сказание о Тивериадском море», «Сказание о создании твари и грехопадении» и др.). Напомним вкратце этот эпизод. Господь создал Адама и отправился на небо за душой. Уходя, он оставил сторожить тело собаку (или *абаку*). Сатана подкупил ее, пообещав ей шкуру (по другой версии, напустил на нее такой страшный холод, что она ничего не смогла сделать), подобрался к телу Адама и обхаркал, оплевал, обгадил человека. Вернувшись, Господь наказал собаку (по тверскому варианту, Абака был изначально ангелом, превращенным в животное за свой проступок), но не пожелал переделывать человека. По одним вариантам — по своему разумению, по другим — по совету сатаны, Бог вывернул человека наизнанку так, что все дьявольские нечистоты оказались у Адама внутри. Сатана предсказал, что человек в болезни будет поминать и Бога и нечистую силу, т.е. обоих своих создателей. В древних апокрифах эпизод осквернения удваивается: в первый раз Бог стирает с Адама кал, тину и сопли и, смешав их со слезами, создает из этой массы собаку. Но сатана снова подбегает и истыкивает Адама пальцем или палкой («Сказание как сотвори Бог Адама») — этот мотив заменяет оплевывание в ряде народных вариантов (галиц., рязан.).

Популярность данного эпизода в устной традиции, безусловно, связана с его «этимологичностью», с его экспликативной функцией. По мнению В.С. Кузнецовой, изначальный смысл осквернения присущ северо-западной традиции. На Украине он может переосмыслиться как акт творения: с помощью плевок сатаны хочет оживить человека [6. С. 105]. Легенда объясняет, откуда у человека взялась всяческая скверна, вроде слюны и мокроты, а также и

все внутренности (Подолія [7. С. 5]), но главное — болезни. Внутренние органы воспринимаются как нечистые именно в силу народной концепции болезни: зарождаясь внутри организма, она затем выходит наружу. Это представление имплицитно содержится и в «Сказании како сотвори Бог Адама»: продыравив тело Адама, сатана впустил в него 70 недугов. В фольклорных текстах оспины на теле современного человека толкуются как след от пальца черта (Галиция). Кроме того, сатанинское вмешательство сделало человека уязвимым для всякой порчи: «От сатанинской слюны в человеческом теле произошла всякая хворь, от этой же сатанинской нечистоты теперь можно всякому колдуну к человеческому телу присадить килу» (твер. [8. С. 394]).

Другой мотив, оказавшийся крайне популярным у всех восточных славян, — это «роговое» тело первого человека. «Тело было, как сотворил Бог, если бы не согрешили: каков ноготь, и одежды не надо» (архангельск. [9. С. 64]). Ногти, таким образом, толкуются как воспоминание о первоначальном облике человека, таком, как его создал Господь, и, следовательно, о потерянном совершенстве. Прежний покров человека отличался не только красотой, но и был во многих отношениях практичнее нынешнего. «Адамово тело все было очень чисто и красиво. Кожа его осталась у нас только на руках: ногти. А у Адама было все тело покрыто сплошь ногтем. И поэтому ему жилось хорошо: его ни блохи, ни мухи, никакая шутова тварь не трогали. Но вот, как Бог выгнал его из рая, то его шкура сменилась, а уж у его детей осталась только на концах пальцев — и то по просьбе Адама. Адам обратился к Богу и говорит: “Господи! Оставь ты хоть на память кожи живой и вечной моей у детей моих на перстах ихних в память меня. Пусть знают оне, што за грех мой лишены дети мои сей живой и красивой кожи”» (Саратовское Поволжье [10. С. 71]).

Негативные интерпретации этого мотива мы находим на Украине: ногти — это остаток той кожи, которой был покрыт созданный чертом человек, прежде чем его вывернули наизнанку (новороссийск.). По другой легенде люди сами упросили Бога избавить их от прежней неудобной роговой оболочки, и он дал им теперешнее тело, а в воспоминание первого вида оставил ногти (киев.).

В соответствии с книжной традицией прародитель был гигантом: в «Легенде о крестном дереве» рассказывается, что в черепе Адама помещалось 300 мужей, в «Беседе трех святителей» — что росту в Адаме было 24 локтя. В рязанском тексте, весьма близком к письменной традиции, приводится другая цифра: созданный Богом человек был ростом в 15 локтей [11]. Отражение этого мотива мы находим и в лексике северо- и центрально-русских диалектов, в которых от имени праотца человечества образованы обозначения человека огромного роста или отличающегося большим аппетитом: *Адам-Адамом* (самар., москов.), *адамина* (симбир., тамбов.), *адамыце* (саратов., тамбов.), *адамова голова* — о человеке с большой головой (костром. [12. С. 205]). Мотив человека-гиганта взаимодействует с фольклорной концепцией эволюции человечества: первые обитатели земли были великанами, на смену им пришли люди, которые в будущем вырождаются и превращаются в карликов. Так, в Полесье бытовало представление, по которому прародители были столь сильны и тяжелы, что оставляли следы в камнях. Но после грехопадения они утратили свою силу, и камни вдавливались им в ногу, отчего ступня и приобрела нынешний вид [13. С. 82].

Из чего были сотворены Адам и Ева? В подавляющем большинстве известных нам текстов первый человек создается из праха (земли, глины). Единственное исключение составляет украинская версия, по которой Бог от скуки омочил палец в воду, махнул позади себя, отчего и явился человек такой, что ходит и говорит [5. С. 177—179]. Однако в данном случае речь идет скорее о трансформации другого популярного на Украине мотива, объясняющего аналогичное происхождение ангелов и чертей [14]. Упомя-

нем в этой связи другой «водный» вариант появления Адама: по словенской легенде, человек возник из капли пота Бога [15]. У гуцулов известна легенда, по которой Адам возник из содранной с руки Бога кожи [16. С. 34]. Несколько особняком стоит один текст из Подольи, в соответствии с которым люди были созданы Богом где-то «в іншій світі» и разбросаны ангелами по земле [17. С. 1].

Среди групп населения, которые лучше других были знакомы с книжными источниками, прежде всего у староверов, фольклористы записывали и версии о «собрании» человека из разных элементов, составляющих космос. Так, в тексте из Рязанской губ. указывается: «Бог сотворил человека Адама из 9 частей: тело — от земли, кость — от камня, кровь — от огня, волосы — от дерева, дыхания — от ветра, зрение — от солнца, мысль — от облака, речь — от моря и душа — от Бога» («со слов рязанского мещанина Василия Иванова Курова, 74 лет, живущего в с. Ловцах, Зарайского уезда, слышущего за книжного, умного человека» [11]). В разных вариантах количество составных варьируется от 5 до 9. Как показал В.Н. Топоров, данная антропология родственна другим мифологическим системам (древнеиндийской, древнееврейской, древнегерманской, древнескандинавской; аналогичные тексты приводятся и в старых французских и ирландских рукописях [18. С. 110—115]).

Именно в староверческой среде соответствия между частями человека и составными космоса представляются наиболее усвоенными, так как они получают дополнительную развернутую интерпретацию. «Господь создал человека из природы: тело из земли: по смерти иде в землю; кровь из морской воды: всю жизнь ходя, как морская волна, не перестаё; кости из камня: тверды как камень; дыхание из ветру, што существуя на зямле; глаза из солнца: как солнце света, так и глаза человеки, днем смотрят, а ночью спля; мысли (ум) из облаков: вот и мысли у человека ходят и раятся в галаве, как облака в небе; волю из железа: как огонь железо, так напасти очищают волю человека; силу сотворил Господь из ничаво, одним словом своим, а не из природы. Силу для таво дано, штобы человек мог трудами своими жить и пищу добывать сабе» (харьков. [19. С. 90]).

Что касается происхождения Евы, то апокрифическая и устная традиции в целом следуют за Библией. Этот эпизод подчас обрастает рядом деталей и выливается в рассуждение о роли и месте женщины, причем анатомия ставится в прямую связь с типом поведения. Так, в легенде из Кулянского уезда Господь перебирает разные варианты: «Из чего же ее сотворить? — Из глины? — Не будут любить друг друга. Нет, возьму часть у Адама и создам из нее жену, чтобы они прилеплялись друг к другу, были одно тело. Из чего же ее взять? Из головы — будет очень умна, станет головою мужа. Из руки — возьмет мужа в руки. Из ноги — будет бегать от мужа. Возьму ребро с левой стороны от самого сердца, из-под руки, чтобы сердечко любила мужа и была у него под рукою» [19. С. 91].

В фольклорной среде западный корпус текстов представляет наибольшее количество вариантов. Так, по украинским преданиям, настоящая Ева, из ребра Адама, была создана только со второго захода. Первая женщина сначала была изготовлена Богом из теста, но, как и в сюжете об осквернении Адама, собака и здесь сыграла свою роковую роль: она съела выставленную для просушки женщину. По другому варианту первая женщина была создана из цветка, но она не подошла Адаму, и Бог взял ее к себе на небо [20. С. 145—146]. Растительное происхождение Евы упоминается и у гуцулов: она произошла из ветки ивы [16. С. 34].

Другая группа западных текстов строится вокруг «животного» происхождения женщины, что в некотором смысле позволяет восстановить родство между человеком и животным миром. В полесской версии, записанной мной в 1995 г., эта задача решается путем «двухступенчатого» создания человека: сначала вместе со зверями были созданы «дикари» и только затем Адам и Ева в их каноническом виде (с. Олтуш Малоритского р-на Брестской обл.). В белорусских легендах Адам получился с хвостом, и, чтобы отделить его от животного мира, Бог отрезал хвост и сделал из него женщину [21. С. 201]. В другом варианте Ева сама произросла из «хвоста» Адама. Долгое время они были одной плотью, так как тела их были соединены некой кишкой (хвостом), но дьявол со-

блазил женщину и оторвал ее от мужчины, которому и досталась «кишка», а у женщины образовалась дыра. Эта версия служит объяснением вечной взаимной тяги мужчины и женщины, которые безуспешно стремятся слиться воедино навек, и от этих попыток на свет рождаются дети (гомельск. [22. С. 34—35]). Несколько особняком стоит галицийская легенда «Почему одни женятся, а другие нет?». После смерти Ева была приговорена Богом ежедневно нести столько яиц, сколько на земле умирает людей. Бог режет яйцо на половинки и бросает на землю, они стремятся найти друг друга [23. С. 3].

По галицийской версии, женщина была изготовлена не из адамова ребра, которое украли собака (по другому варианту — черт), а из собачьего хвоста, за который смог ухватиться Господь (харьков. [19. С. 91]). Этот вариант происхождения призван объяснить особенность женской внешности: волосы у женщин длинные, как у собаки хвост, именно в силу их генетического родства.

Устная традиция вообще оказывается исключительно восприимчивой к тем книжным мотивам, которые касаются внешнего облика первых людей, и сама охотно порождает новые сюжеты, связанные с данной темой. В Галиции бытовала легенда (известная также в Западной Европе) о том, что Адам выпросил волосы у Бога, чтобы внушить жене уважение. Еве же удалось овладеть волосами хитростью: подсмотрев, как во время купания Адам натирал себе голову волшебной мазью, она украли это чудодейственное средство, с помощью которого еще пуще разожгла страсть своего спутника жизни.

В западном корпусе текстов известны и другие варианты происхождения «природных» органов. В отличие от гомельского предания, в котором появление половых органов связано с ущербом, вредом, причиненным нечистой силой, в двух подольских текстах их происхождение — результат деятельности либо Господа, либо самих людей. В первом из них Бог долго выбирает место на теле



Сотворение Евы. Адам пашет землю. Миниатюра из Сборника попа Пунчо. 1796 г.

Адама, куда приспособить «грішне тіло», и наконец приставляет его туда, где оно красуется и поныне. Во втором Бог доверяет мужчине и женщине «сделать» себя. Выясняется, что Адам и Ева «распороты» и с помощью иголки и нитки им предстоит шить себя. Адам начинает шить между ног и кончает у шеи, Ева, напротив, шьет сверху вниз: у одного избыток ниток превращается в член и в кадык, у другой из-за нехватки материала остается дыра (эта легенда имеет и болгарские параллели) [17. С. 2].

Однако повсеместно этиологию кадыка, «адамова яблока», видят в запретном плоде, застрявшем в горле у Адама; только на Смоленщине вместо яблока упоминается виноградная косточка [24. С. 235—236]. Яблоко в народных легендах оказывается плодом не столько знания, сколько похоти. От одной половины наговоренного дьяволом яблока у Евы просыпается влечение к дьяволу, а от другой, доставшейся Адаму, у него возникает похоть к Еве. От совокупления с дьяволом появляется Каин, а от союза с Адамом — Авель (харьков. [19. С. 92]). В дуалистической модели мира зло может порождать только зло, а добро — только добро.

По другой (тоже украинской) версии, от сношений с дьяволом рождается на свет младенец-монстр с двенадцатью (по другому варианту — семью) головами, из которых только одна человеческая, а остальные — звериные. Сатана, ставя Адаму свои условия, предлагает съесть лишние головы. Этот сказочный образ «зооморфного», «чудовищного» ребенка служит поводом для введения популярнейшего апокрифического мотива договора дьявола с Адамом. За свою услугу он требует, чтобы Адам отписал ему все человечество. От этого кабального договора людей спасет Христос [3. С. 20]. В других версиях, чтобы добиться своего, сатана грозит отнять у человека свет (архангельск.), не дает ему пахать (харьков., твер., з.-сибир.), обещает излечить больную жену (твер.), помочь сделать избу без «дыма и смороду» (гомельск. [25. С. 3]). Кроме двух последних мотивов, все остальные встречаются в книжной традиции, включая избавление от двенадцати змеиных голов [26. С. 40—41].

Тема избыточности потомства адамова, насколько нам известно, разрабатывается только в устной традиции. По украинской версии, у прародителей было 12 сынов и 13 дочерей (или соответственно 7 и 8), которые и составили супружеские пары; от последних, тринадцатой, дочери пошла на свете «завитки» и «копилицы», т.е. девушки-матери (Галиция, Подолия [3. С. 20; 17. С. 64; 27. С. 70]).

Избыток детей (как и избыток голов у младенца Каина) чаще всего переживается первыми людьми как нечто постыдное. Эти «лишние» дети и населяют весь мир, тем самым дополняя или «поправляя» библейскую картину творения. Подобные тексты характерны для севернорусской традиции. Так, по записанной в Карелии О.В. Беловой легенде, попытка скрыть «лишних» детей положила начало отдельным видам и даже целым классам животных: «Ева и Адам детей своих прятали от Бога, боялись. Может, боялись, что придет и увидит, что много их. Кого в лес спрятали, тот медведем стал. От тех, что в землю спрятали, пошла всякие гады земные, а от тех, что в море, — морские звери» [28. С. 161]. В Поветлужье подобная легенда объясняет происхождение лягушек [29. С. 34]. В Заонежье потомки Адама и Евы, спрятанные в доме, в бане, риге, лесу и воде, превращаются в духов-покровителей соответствующих локусов [30. С. 15].

В западном корпусе текстов с Адамом, Евой и их детьми связывают появление некоторых птиц и растений. На Волини запрет есть мясо аиста мотивирован тем, что «бусоль — то Гадам, ёго нэ кушають» [28. С. 665]. По легенде, Адам был превращен в эту птицу потому, что, несмотря на запрет Бога, из любопытства развязал мешок, полный гадюк, которые из-за этого расплозились по всему свету. На Ровенщине происхождение кукушки связывают с адамовыми дочерьми, которые семь лет оплакивали смерть отца [28. С. 684]. По легенде из Подолии, изгнанная из рая Ева превратилась в иву [27. С. 46].

С первыми людьми связано происхождение основных культурных растений: из земли, орошенной слезами Адама, выросла пшеница, а из слез Евы — конопля (харьков. [19. С. 93]); «слезами Адама» называют и горох (волин. [27. С. 70]). В русской традиции Адам и Ева сочили табак горьким на вкус, и все растения из-за этого оплевывали его (без указания места [31. С. 65]).

Таким образом, фольклорная традиция отдает явное предпочтение этимологическим сюжетам, связывающим сегодняшнее состояние мира и человека со священной историей. Именно такие сюжеты усваивались в первую очередь из книжных текстов и возникали в устной традиции. При этом западный корпус содержит наибольшее число мотивов и вариаций, в то время как в восточном большую устойчивость обнаруживает мотив спрятанных от Бога детей Адама. Вместе с тем неверно было бы утверждать, что отмеченные для украинской и белорусской традиций мотивы являются инновациями, поскольку многие из них имеют параллели как в Западной, так и в Юго-Восточной Европе. Скорее можно предположить включенность этих традиций в процесс миграции упомянутых сюжетов.

Литература

1. *Иваницкий Н.А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии // Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. М., 1890. Вып. 2.
2. *Сумцов Н.* Очерки истории южно-русских апокрифических сказаний и песен // Киевская старина. 1887. Июнь-июль. С. 215—268.
3. *Гнатюк В.* Галицко-руські народні легенди // Етнографічний збірник. Львів, 1902. Т. 12.
4. Памятники литературы Древней Руси (ПЛДР). IX — начало XII века. М., 1978.
5. *Ястребов В.Н.* Материалы по этнографии Новороссийского края, собранные в Елисаветградском и Александрийском уездах Херсонской губернии // Летопись Историко-филологического об-ва при Новороссийском ун-те. III. Одесса, 1894.
6. *Кузнецова В.С.* Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск, 1998.
7. *Барсов Е.В.* О Тивериадском море // Чтения в Имп. Об-ве истории и древностей при Московском университете. М., 1886. Кн. 4. С. 1—7.
8. *Суворова В.* Религиозно-народные поверья и сказания // ЖС. 1899. № 3. С. 389—397.
9. *Богатырев П.Г.* Вераования великоруссов Шенкурского у. // Этнографическое обозрение (далее — ЭО). 1916. № 3/4. С. 42—80.
10. *Заварицкий Г.К.* О том свете и об этом. Рассказы Саратовского Поволжья // ЭО. 1916. № 1/2. С. 67—83.
11. *Влазнев В.* К космогоническим легендам // ЭО. 1892. № 4. С. 190—191.
12. Словарь русских народных говоров. Л., 1965. Т. 1.
13. *Веселовский А.Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. XI. Дуалистические поверья о мироздании // Сборник отделения русского языка и словесности. 1889. Т. 46. № 6. С. 1—116.
14. *Кузнецова В.С.* Сюжет о творении ангелов и демонов в восточнославянской фольклорной традиции и книжности // ЖС. 1996. № 1. С. 9—11.
15. *Poupelet A.* Origine de l'homme // La Tradition. 1887. Т. 1. Р. 23.
16. *Толстая С.М.* О нескольких ветхозаветных мотивах в славянской народной традиции // От Бытия к Исходу. М., 1998. С. 21—37.
17. *Левченко М.* Казки та оповідання з Поділля // Збірник Історіо-філологічного відділу Академії наук. Київ, 1928. Т. 68.
18. *Топоров В.Н.* О структуре некоторых архаических текстов // Из работ московского семиотического круга. М., 1997. С. 74—127.
19. *Иванов П.А.* Из области малорусских народных легенд (материалы для характеристики мироздания крестьянского населения Купянского у.) // ЭО. 1892. № 2/3. С. 65—97.
20. *Чубинский П.П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. СПб., 1872. Т. 1. Ч. 1.
21. *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków. 1897. Т. 1.
22. *Сергунтоўскі А.* Прымкі і забабы беларусаў-паляшукі. Менск, 1930.
23. *Яворский Ю.А.* Памятники галицко-русской народной словесности // Записки РГО по отд. этнографии. Киев, 1915. Т. 37. Вып. 1.
24. *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник. СПб., 1891. Ч. 1.
25. *Романов Е.В.* Белорусский сборник. Витебск, 1891. Вып. 4.
26. *Порфирьев И.Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Казань, 1872.
27. Легенди та перекази. Київ, 1985.
28. *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
29. *Завойко К.* В костромских лесах по Ветлуге-реке // Труды Костромского научного об-ва по изучению местного края. Вып. VIII: Этнографический сборник. Кострома, 1917. С. 3—40.
30. *[Рыбников П.Н.]* Этнографические заметки о заонежанах // Памятная книжка Олонецкой губернии на 1866 год. Петрозаводск, 1866. Ч. 2. С. 3—37.
31. *Бурцев А.Е.* Полное собрание этнографических трудов. СПб., 1911. Т. 7.

С середины 1990-х годов болгарская исследовательница Флорентина Бадаланова при содействии своих коллег работала над научным проектом «Българска фолклорна Библия», целью которого был сбор и подготовка к публикации народных рассказов на темы Ветхого и Нового Заветов. Уникальный полевой материал был собран в экспедициях в различных регионах Болгарии, а также в болгарских селах Украины и Молдавии, в результате чего стало возможным создать свод фольклорных текстов, представляющих практически все библейские сюжеты — от Бытия до Откровения — и активно бытующих в болгарской нарративной традиции. В настоящий момент несколько тысяч народных рассказов подготовлены к публикации и снабжены комментариями, вводящими аутентичный фольклорный материал в общеславянский контекст.

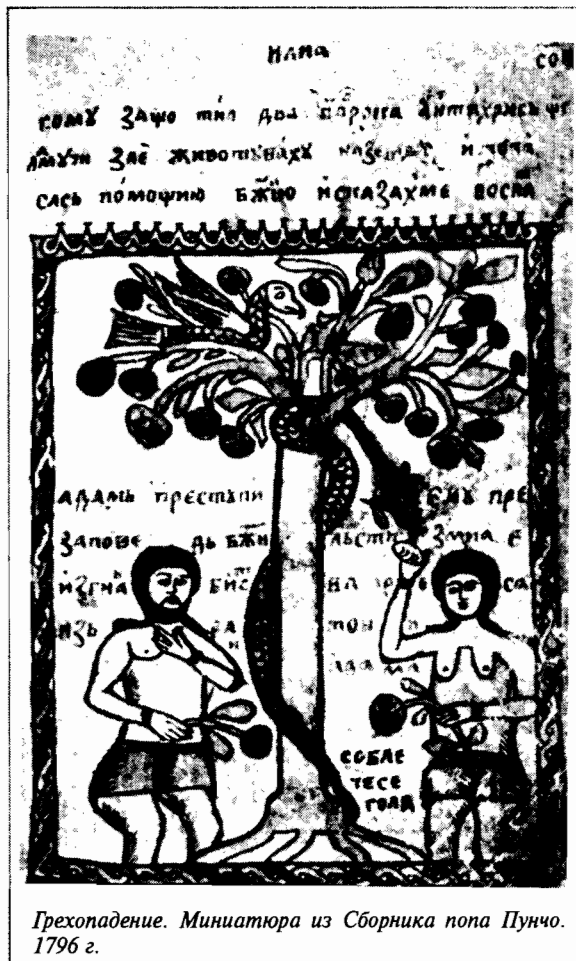
Публикуемые тексты, собранные Ф. Бадалановой, Ст. Бадалановым, П. Ивановым, Р. Малчевым, представляют народный взгляд на Священное Писание, сочетающий фольклорную интерпретацию книжных канонических и апокрифических сюжетов с архаическими (мифологическими) верованиями. Так, в рассказах о сотворении первых людей (I, II) привлекает внимание мотив о том, что Адам и Ева до грехопадения были покрыты волосами (шерстью), которые опали, когда люди увидели «голых» змей, заглянув в некую запретную комнату (таким образом, сюжет о грехопадении не ограничивается в народной традиции только каноническим соблазнением женщины змеем и вкушением плодов от древа познания). Интересно название змей-соблазнительницы *юда* (II), соотносимое с диалектными южнославянскими наименованиями злых духов, вредящих людям. Местный колорит прослеживается не только в упоминании локальных болгарских топонимов в рассказах о Всемирном Потопе, но и в такой этнографической подробности, как описание трапезного столика (*синиш*), с которым сравнивается водная поверхность (III, IV). Ритуальная практика отражается в рассказах о Страстной пятнице (VIII, запрет на приготовление пищи), о распятии Христа (IX, о траурной одежде). Представления об изначальности «своего» этноса, воспринимаемого в качестве прямых потомков Адама и Евы (II), и о своеобразной «богоизбранности» (VI, мотив рождения Христа в Болгарии), характерные и для других славянских традиций, также составляют яркую страницу «фольклорной Библии».

БОЛГАРСКАЯ ФОЛЬКЛОРНАЯ БИБЛИЯ

I. И тогда он их пустил по белу свету

Адам и Ева — эти были в раю. Они были без одежды и все покрыты волосами. А когда Господь их пустил в рай, он им сказал: «Со всех деревьев ешьте плоды, а с этого не ешьте, которое яблоня, не трогайте с нее!» А Юда услышала, да. И она их соблазнила! Сказала: «Ешь! Только ты! Это — самое лучшее! Поэтому он вам и не дает!»

И она, Ева, сорвала два яблока и сама их съела, и мужу своему отнесла. И как съели они те яблоки, так волосы и осыпались. Им теперь стыдно. Что делать? Собрали щавель, укрылись листьями и лежат в траве, чтоб их никто не увидел, — стыдно им! А Господь идет и зовет: «Адам и Ева! Адам и Ева!» Те отозвались. Он догадался, что они это сделали, съели то яблоко, и волосы у них опали. Тогда он пустил их по белу свету плодить детей, одеваться, работать, трудом себя кормить (Анна Филипповна Бончева, 1914 г.р., без образования, крестьянка; с. Нови Трояни Бердянского р-на Запорожской обл.; зап. 1989 г.).



Грехопадение. Миниатюра из Сборника попа Пунчо. 1796 г.

II. Э-э-э, болгары

Э-э, болгары... Болгары — от бабы Евы и, гм, деда Адама. Мы были волосатые-е. Косматые, как обезьяны, везде мы были. И-и, там в одной комнате были змеи, в другой жили люди, да, но были они мохнатые, волосатые. И сказал Господь: «В эту комнату не смейте заглядывать!» А мы полизывали дерево, хлеба тогда не было, ничего такого не ели, деревья лизали, и так жили люди. Но были как дикие, т.е. волосатые. Хорошо, но те <...> сам ведь знаешь, как скажут не делать чего-то там, не можешь — все тебя что-то подуживает, пойдешь и заглянешь, чтоб увидеть, что и как. И они не смогли стерпеть, пошли и заглянули в ту комнату — а там змеи! И как только увидели голых змей, так с них все и спало, и когда сжались, так только здесь и осталось (показывает на голову), и под мышками, и тут (показывает ниже живота). Лишь на этих местах и осталось, вот так-то! А после деда Адама и бабу Еву звали их, звали, а им стыдно выйти, потому что голые. Хорошо, но дальше некуда деваться, нужно явиться к Нему [Господу]. Он уже позвал их там и, как увидел их голых, сказал:

— Гм, я ведь вам сказал туда не ходить!
— Что ж теперь делать?

— Теперь будете разводить овец, стричь шерсть, ткать будете и прясть, чтоб одеваться; и будете пахать, копать, муку молоть — хлебом кормиться.

Вот так мы появились, были мы как... львы! Да! Такими мы были, но когда-то, не сейчас.

[А что значит «лизали дерево»?]

Дерево какое-нибудь, скажем яблоню ли, грушу ли, или какое другое, лизали и тем жили. Люди! Лизнет себе и живет. Ртом лизнет, значит, дерево, и живет себе. Хорошо, но как заглянули в ту комнату, увидели голых змей, так и сами оголились.

[А как называлось то место, где они жили?]

А-а, откуда мне знать, где было, этого я не знаю. Этого я не знаю, так говорили, откуда мне знать...

[А как научились прясть и пахать?]

Да Господь их научил. Я ведь говорю тебе, что он им сказал. «Теперь, — сказал, — что с вами делать. Я вам сказал не ходить в ту комнату, а вы, коль вошли, теперь голые, делать нечего. Будете овец раз-



Изгнание из рая. Фрагмент росписи иконостаса церкви Рождества (1649 г.) в д. Арбанаси (Болгария).

водить, стричь их, прясть, ткать, одеваться. И будете пахать, жать, молоть и хлеб будете иметь, и тем питаться будете». Вот так-то (Стоянка Илиева Георгиева, 1917 г.р., без образования, крестьянка; с 1938 г. живет в с. Смоличано Кюстендилского р-на; зап. 1989 г.).

III. С того Времени знаем, как было

С тех пор как создан Иисус Христос, с Него знаем, как было. А что было до того, не знаем... Он отделил землю от воды, чтобы было где жить народу, чтобы была и вода, и суша. А Он, когда случился первый потоп, о Ное вы ведь знаете? Который ковчег сделал, тот и есть Ной, так Он [Христос] сказал ему: «Ной, ты должен собрать от каждого животного по одному, потому что будет потоп! Потоп будет — так чтоб осталось потомство!» Тогда Ной ответил: «Как же собрать от каждого животного по одному? Ведь нужно, чтобы было по два!» «Очень просто!» — сказал Христос. И дал ему басма [сокровенное знание]¹, как у тех, что ловят змей, и указал, какие слова сказать. Что Иисус Христос ему сказал, то Ной и сделал. Как только промолвил слова — так все и собрались по двое в ковчег.

Старые люди так говорили, будто Дьявол не мог оставить какое-нибудь дело не испорченным и пустил мышь, вы ее крысой называете, и проделал дыру в дне ковчега, чтобы вода налилась и все утонули внутри. А Иисус Христос снял рукавицу, назвал ее «кошкой» и заткнул дырку. И ничего не смог сделать [дьявол с помощью крысы]. И спаслись... Кто-то рассказывал, что будто в районе Предела², не на Пределе, а где-то на вершине Елтепе³, где тот ковчег остановился... Но я в этом не уверена, не знаю... Здесь ли в Болгарии где-то в наших горах, или в других, ковчег вышел

на самое высокое место и там остановился. Внутри все собраны. И, — сколько времени ему сказал? — чтоб была и пища, и вода для этих животных. Так и остались, чтобы опять все расплодились. Это я слышала... (баба Зона, с. Крупник Санданского р-на; зап. 1994 г.).

IV. А потоп будет, когда сядут есть за стеклянным столом

В старые времена города были ограждены каменной стеной. И Котеновци, и Черешовица — были два города. У них была ограда, все огорожены были. Когда идут гости, все в одном месте входят в город. И вот показались гости, и этот человек, как его звали то? Ага, Ной, Ной, который с ковчегом, он их пригласил их к себе... А то были ангелы, но ради испытания притворились людьми. И пришли к нему в гости. Он их встретил, а они ему сказали сделать ковчег и сложить туда все, так как настанет потоп. А потоп будет, когда сядут есть за стеклянной синией⁴! На стеклянной и железной! И Ной сделал то, что ему сказали. У него было две дочери. А у них были возлюбленные. Ной и сказал им: «Возьмите своих приятелей с вами, и пойдемте жать!»

И как начали жать, жнецы жали, жали, и тут стала вода прибывать. А они ждут обеда, чтобы есть там на поле. И взяли да забили серпы в землю, бросили на них лоскут и хлеб сверху положили... И тогда догадался Ной, что это за стеклянная синия⁵! И стеклянная, и железная! «Ой, — говорит, — знаете, так это потоп будет! Коль мы сели обедать за стеклянным и железным столом!»

И дождь все шел, и вода все прибывала... И не на что им было сесть обедать! Вода поднималась и не уходила. Хоть земля и есть, но она не впитывает воду! Вот и стекло! Они забили серпы один за другим, положили тряпку сверху и сели есть на ней. Стоя ядят, а Ной им и говорит: «Точно потоп будет!» — отец их Ной говорит.

И сделал он ковчег, и еды туда всякой наложил, и обеих дочерей посадил. И от всякой птички, от каждого вида по птичке взял. А вот про змею не слышала, чтобы взял. А от всех других живых



БАБИ ИСАКЕОВ МИЛТИН ИГА

«Ева преде, Адамова супружница». Миниатюра из Сборника попа Пунчо. 1796 г.

существ взял по одному и положил их туда [в ковчег]. А дождь все шел, и ковчег стал уж качаться на воде. Дождь все шел и шел, и вода все прибывала. Поднялся ковчег с Ноем до Балкана, до горы. А там, где суша осталась, и закрепился ковчег. Только там и осталось сухое место. Дочери Ноя вышли на землю. Отец им наказывал взять возлюбленных, а они не захотели. И что ж теперь будет... Остались там, посадили виноградник. Родился виноград, и они сделали вино. И напоили отца своего. Одну ночь эта спала с ним, следующую — другая. А он пьяный... Так и пошел свет от них... Забеременели они и родили... Первые их дети были от отца родного... (Дафина Атанасова Ангелова, 1909 г.р., крестьянка; с. Котловци, р-н Берковицы; зап. 1989 г.).

V. И смешал он им языки

О Вавилоне... Старики нам так рассказывали. Было некогда цыганское царство. В каком веке было, не могу тебе соврать. И заставляли они круглые сутки [работать]. Днем строили башню, хотели как сейчас — такую, где садятся самолеты. А тогда строили башню, чтобы подняться наверх, до Дедушки Господа. Днем ее поднимают, вечером она рушится. Днем воздвигают, вечером рушится... И Иисус Христос все ломал голову, чтобы сделать такое для этих, чтобы они не мучили так людей [работавших на строительстве]. И взял да смешал языки... Как сейчас я не могу слова понять у иностранца... Смешал им языки. Сейчас говорят, что их семьдесят семь. Может их не семьдесят семь, а все сто семьдесят семь или тысяча семьдесят семь... Кто их знает? Смешал им языки... Приходят они утром на работу, так не могут понять друг друга. Один ищет ведро, а другой ему несет мотыгу. Или что другое... Ничего, ни одного слова не могут понять... на греческом, на американском, на немецком, — ни слова не понимают. И перестали башню строить. И падает она, и не дал им Господь понимать друг друга.

Старики так говорят. А что там политекстурному написано? Не знаю... Наши старики тут — и дед мой, и бабка моя — все знали, что когда-то это было цыганское царство. Теперь уж нет... (баба Зона, с. Крупник Санданского р-на; зап. 1994 г.).

VI. Он в Болгарии родился

Иисус родился в коровьих яслях. И когда он родился, одна звезда опустила нити прямо до него. Он в Болгарии родился. Были у него Святая Мать Богородица и отец (Райна Георгиева Мускурска, с. Замфирово, р-н Берковицы; зап. 1983 г.).

VII. Не святая Богородица, а святая Мария родила его

У нас это рассказывали, чадо, не в наши времена это произошло... Иисус Христос родился у пастухов. У пастухов, в яслях. В

каких-то яслях родился, а пастухи испугались. Но родила его святая Мария. Не святая Богородица, а святая Мария его родила. Мария — мать Иисуса Христа... Какой-то святой сказал ей: «Ты носишь мальчика!» — «Так я мужчины даже не встречала, не то что видела мужчину! Не видела, говорит, мужчины. И чтоб я носила мальчика?» — «Ты, — говорит, — носишь мальчика, который будет командовать всем миром! Всем миром будет командовать! Иисус Христос!» И он родился в яслях...

Она понесла от какого-то базилика, от базилика забеременела. Как понюхала базилик — и забеременела. Без мужчины!

Что знаем, то тебе и рассказываем (Стойна и Георги Георгиевы, 1900 г.р., с. Велювец Санданского р-на; зап. 1991 г.; в момент записи супруги Георгиевы были единственными жителями села; дед Георги — служба в местной церкви).

VIII. Кровавое блюдо

В Страстную пятницу распят Иисус Христос. В этот день не готовим кушанья, потому что блюдо будет кровавое: тогда умер Иисус Христос, а потому и еда будет кровавая. Потому и каждый день готовим, а в пятницу — нет, потому что, если будем готовить в Великую пятницу, еда будет кровавой... Когда была жива моя мать и покуда мы были маленькими детьми, мы не готовили. А теперь готовят, никто не соблодает из молодых. Ладно, пока был коммунизм у власти, они не выполняли, в церковь не ходили, не венчались... Сейчас же, пойдя посмотри, полно народу! Молодые венчаются, детей крестят! А тогда этого не было! А мы наших детей все равно крестили и во время коммунизма! А за едой нынче никто не следит. Забыли этот обычай. А так, есть 12 тяжелых пятниц. Первая — «Страстная». И в этот день нельзя готовить кушанье, потому что блюдо твоё будет кровавым, от крови Иисуса Христа (Стана Тодорова Кастрова, 1924 г.р., без образования, крестьянка; с. Момина баня Пловдивского р-на; зап. 1994 г.).

IX. Как распяли Иисуса Христа, она повязала черный платок

Про это я слышала от знающих людей, сама не видела... А что я слышала от знающих людей, да то, что, как распяли Иисуса Христа, Дева Мария тогда повязала черный платок. В знак скорби, ведь Он Сын Божий! И она, в знак печали о сыне, Дева Мария [надела черный платок]... Как распяли Иисуса Христа, так она и повязала черный платок, чтоб скорбеть о ребенке. Как мы наших детей жалеем. Знаешь, какой у меня сын? 4 апреля пошел четвертый год, как он умер. Даже говорить об этом невозможно... Что у меня в земле лежит, какое золото! (Тота Тодорова Карамалова, 1921 г.р., образование 7 классов, крестьянка; с. Войнягово Карловского р-на; зап. 1989 г.).

X. Атомный потоп

Дядя мой рассказывал, что потоп был, когда еще жил дед Ной. А наш попоп случится сейчас, перед двухтысячным годом, чтоб вы знали. Накануне двухтысячного года потоп точно будет! Но никто не знает, когда точно, в какой год случится!

А дед Ной узнал о первом потопе от животных. Животные ему предсказали. Он тоже был пророк... А животные ему предсказывали, что будет потоп. И тогда он сделал свое парусное судно и взял от каждого животного по паре... В человеческом смысле по одной паре; от летающих тварей, от других... От всех-всех животных по одной паре, и закрыл их в своем судне. А как настал потоп, они были закрыты, внутрь вода не могла попасть... [Когда кончился потоп,] открыл дед Ной судно, и началась опять новая жизнь, все животные стали плодиться... От дяди про это знаю, от дяди Младена, он был человек без промаха...

А сейчас неизвестно, в какой год будет... До двухтысячного года должен закончиться потоп, но атомный потоп! Не водный! Атомный потоп! До двухтысячного года должен закончиться! Мы можем ругаться с Народным собранием, с президентами, с кем хочешь, но [это не может изменить того, что предопределено]... до двухтысячного года мы должны закончить! Покончить с нынешней жизнью... Тяжело нам, тяжело и ребенку, которого водишь с собой... И здесь, где наши внуки... Чтоб вам было ясно! Атомная трапеца будет тогда... У нас ведь есть атом теперь? Это — атомная трапеца! Вроде бы имеем договор, а как разрушаем, и как скажет: «Бах!» — ты оттуда, я оттуда! Пальцы уже на кнопках! По телевизору показывают! Америка — оттуда, Россия — оттуда! И обе над нами! А колы нет [понимания] — «Хоп! Чик!» Эти — оттуда, те — оттуда, — и до свидания! (Иван Стойков Гечков, 1934 г.р., образование 4 класса, крестьянин; с. Виногради, р-н Мельника; зап. 1989 г.).

Примечания

¹ Басма (диал.) — сокровенное знание и способность ворожить; показательно, что Бог подарил Ною знание, тождественное знаниям ворожей, знахарок и колдуний (болг. *вещица*, т.е. та, что знает — *която е вещица*). Следовательно, Ной обладает сакральным знанием («вещного колдуна»). Он произносит басму (т.е. сакральные слова, сделанные, внушенные ему Богом) и подобно тем, что имеют дар общения со змеями (а змея является священным животным, «полиглотом», понимающим все языки мира), собирает живые существа со всей Вселенной и, таким образом, выполняет Божий наказ.

² Предел — топоним, обозначающий границу между несколькими горными массивами в Болгарии (Рилой, Пиринем и Родопами).

³ Елтепе — вершина горы Пирин; библейская легенда увязывается с болгарскими пространственными реалиями.

⁴ Синяя — низкий круглый трапезный стол, сделанный, как правило, из дерева.

⁵ Под «стеклянной синией» подразумевается водная поверхность.

Подготовка текстов
Ф. БАДАЛАНОВОЙ (Лондон)
Перевод с болгарского
Е.С. УЗЕНЕВОЙ (Москва)

С.Ю. ДУБРОВИНА

БИБЛЕЙСКИЕ СЮЖЕТЫ В НАРОДНЫХ ЛЕГЕНДАХ О РАСТЕНИЯХ

Народная вера получила отражение не только в тех жанрах народного творчества, в которых непосредственно аккумулировались пласты русской религиозности (например, духовные стихи), но и в приметах, бытовых поверьях и легендах. Несомненный интерес в данном случае представляет экскурс в такую «натуралистическую» область, как народная ботаника. В названиях растений, в легендах об их происхождении и свойствах нашли отражение имена библейских персонажей и сюжеты ветхозаветной и новозаветной истории. Славянский «народный гербарий» представляет свою версию христианского предания, сочетая книжные мотивы с фольклорно-мифологическими представлениями.

1. Отголоски легенды о творении мира и о первом человеке прослеживаются в названиях растений *адамова голова* (*Eryngium campestre* L. или *Atropa mandragora*), *адамов корень*, *адамово ребро* (*Actaea spicata*). Возникновение этих названий можно объяснить строением самого растения или его корня, вид которых напоминает человеческую фигурку. Сходство особенно заметно в форме корня мандрагоры, известной из библейских текстов как магическое средство от бесплодия. Но мандрагора не растет на русской территории, и поэтому ее свойства перенесены на похожие растения. В народной ботанической терминологии «все необыкновенное в природе, напоминающее формы человека, носит название адамова или адамовщины» [2]. Считается, что корень подобных растений при высушивании или ночью двигается, оживает, хрустит, т.е. проявляет свойства живого существа. Подобно библейской мандрагоре, *адамова голова* используется в народной медицине. В Курской губ. ее настой давали роженицам при трудных родах [8, 414].

С началом Священной истории, вероятно, связана и легенда о траве *чертогрыз* (*Scabiosa Succisa*). Форму ее корня в Калужской губ. объясняли следующим образом: «Однажды Бог послорил с чертом, который говорил: "Я палец перегрызу у человека". А Бог сказал: "Я создам такую траву, которая может вылечить эту болезнь", — и создал. Черт подгрыз корень этой травы, а Бог пустил от нее корешки во все стороны. Так эта трава корня своего не имеет, а живет маленькими корешками» [2, 318].

СВЕТЛАНА ЮРЬЕВНА ДУБРОВИНА,
канд. филол. наук; Тамбовский государственный педагогический университет

2. В названиях растений и в преданиях о них отразились христианские легенды и на евангельские сюжеты. *Paliurus australis* в некоторых местах называют *иголка Христова*; считается, что венец Спасителя был сделан из этого кустарника [2, 238], отсюда его другое название — «куст терновый». *Smilax* (*дорогая трава*) не используется в народной медицине. Объясняется это тем, что «когда Господь по земле ходил, все травы перед ним преклонились, кроме этой. Поэтому ею лечиться не следует» [2, 332].

Христово копьё, *Христов прикрит*, *прикрит* называется у русских растение *Aconitum excelsum*. У аконита необычные узкие листья, как бы специально разрезанные на части. По преданию, они были такими не всегда: под аконитом прятался Христос, когда евреи, преследуя его, кололи его копьями, отчего листья растения имеют форму разрезанных долей (г. Никольск Вологодской губ.). В д. Куловая Тотемского уезда этим же поверьем объясняют неровный, как бы поврежденный металлическими предметами корень аконита [2, 7]. Другое народное наименование аконита — *прострел-трава* — имеет совсем иную мотивировку. По легенде, растение было прикрытием восставшего на Творца Сатаны: «Сатана со своими ангелами за прострел-траву спрятались, а Михаил Архангел кинул в него громовую стрелу. Пристрелила стрела ту траву сверху донизу, от того прострела разбежались все демоны» [2, 27].

3. Довольно велик у восточных славян список «богородичных» наименований растений: *сон Богородицы* (*Anemone sylvestris* — «белый сон», «сон-трава», «белая куриная слепота»); *Божья мать сорочка* (*Tagetis officinale* — «одуванчик лекарственный»). Как правило, все эти травы — лечебные: «Божья мать сорочка по дорогам растёт, худобе дают, кто кровью мочица» (полес.).

Богородская трава, *богородичина трава*, *богородка*, *богородичник*, *богородная трава* — так повсеместно называют *Thymus serpyllum* L., известный как «чебрец», «чабер» или «тимьян» [2, 4]. Это маленькое душистое растение с розовыми или багровыми цветками широко использовалось в народной медицине. *Богородскую траву* употребляли от кашля, «давления сердца»,

«давления в грудь», запасали, чтобы во время жатвы обвязать спину («чтоб хребет не болел»), «от всякой всячины», «от разных болезней», излечивали ею бесплодие и детские болезни [9; 14 III, 53; 10 I, 105; 6, 84]. В русских простонародных травниках и лечебниках о ней сообщалось следующее: «Есть трава Богородская, растёт при великих реках и припольниках, на добрых местах, собою мала, что елочка, растёт кустиками, цвет багров на каждой елочке. Трава добра малым детям давать в молоке, помогает от скорби. А корень носить добро у которой жены груди болят <...> Да и скот окуривать с ладном — всякого духа отгоняет» [17, 9]. В южнорусских районах *богородка* созревает в начале сентября; для лечения ее собирали после праздника Рождества Богородицы (8 сентября ст. ст.). В Восточной Сибири траву собирали на Успение Богородицы (15 августа ст. ст.), когда она цветет.

С некоторыми растениями в народной традиции связано предание о слезах Богородицы у распятия: *Божьи слёзки* — *Dianthus carthusianorum* (полес.); *Божьи слёзы*, *Богородицыны слёзы* — *Brisa media* (арх.); *плакун-трава* — *Epilobium angustifolium* (арх., олонек., нижегор., курск.). «Когда распинали Иисуса Христа и проливали пречистую кровь Его, тогда Пресвятая Богородица по сыне слёзы ронила на матушку сыру землю, и от тех слёз зарождалась волшебная Плакун-трава» [2, 132].

В духовном стихе о Голубиной книге дается и иная интерпретация:

Мать Божья плакала Богородица,
А плакун-травой утиралася,
Потому плакун-трава всем травам мати.

У чехов название *Panne Marie slizky* принадлежит цветку гвоздики *Dianthus sylvestris*: считается, что дикая гвоздика выросла на том самом месте, куда капали слезы святой Марии, когда она провожала Сына на распятие. Срывая дикуую гвоздику, дети причитают: «Panne Marie slizicky, at' mně nebolej očičky! (Слезки панны Марии, сделайте так, чтобы у меня не болели глазки)» [3 II, 415].

Легенда о происхождении растений из слез Божьей Матери известна не только у славянских народов. В Германии *Marienträne* («слезы Марии») называется

растение *Orchis maculata* из семейства орхидных [3 II, 415].

Предание о плаче Богородицы, в котором на первый план выступает мотив превращения ее слез в чудесные предметы, широко бытовало среди паломников в Иерусалиме. Из святых мест паломники приносили «слезки Богородицы» (четки из камешков, собранных в долине Иордана) [15, 11]. С именем Богородицы также связывались растения, сорванные в Иерусалиме и имеющие необыкновенные лечебные свойства: *богородичина ручка* (*Botrychium linaria* или *Anastatic hierochonica*); *богородская трава* (*Helichrysum arenarium*); *богородичная трава* (*Osmunda regalis*) [10 I, 105]. Все эти названия вошли в народную ботаническую терминологию. В Полесье *божьи ручки* называется одно из местных растений (другое название — «баранчики») [4]. Какая-то трава именовалась *ручки Пресвятой Богородицы*. Рекомендовалось «носить при себе ростки травы, называемой ручки Пресвятой Богородицы с целью снискать милость знатных особ» [18 I, 356].

4. С одним из преданий Ветхого Завета может быть связано наименование растения *Chelidonium majus* L. *ластовичник*, *ластовичная трава*, *ластовинная трава*, *ластівче зілля* (в русских диалектах — «чистотел», «чистяк», «очисток», «гладушник»). Повсеместно этому растению приписывается свойство очищать кожу от пигментации, высыпаний и бородавок. Соком чистотела изводят веснушки, называемые на Украине и в Белоруссии «ластовиння», «ластовання» [11, 178]. В поверьях появление веснушек объясняется как наказание за разорение ласточкиных гнезд [13, 178].

В народной медицине сок чистотела используется также при лечении слепоты. В Лубенском уезде Полтавской губ. в XIX в. для уничтожения бельма употреблялся «порошок из сахара, напитанного соком чистотела» [1, 25]. В Беловежской Пуше свежим соком *ластівчачего зілля* излечивали «курунюю слепоту» [2, 395]. Как и в случае с пигментацией, причиной слепоты могла стать ласточка: «Як напаскуде ластівка на очі, то той осліпне» [18 I, 59]. Это украинское поверье перекликается с одним из сюжетов ветхозаветной книги Товита — о том, как он потерял зрение. Несчастье случилось, когда Товит ночью лежал на дворе с «открытым лицом» и в глаза ему попали экскременты птиц, свивших гнездо под крышей дома. На глазах Товита сделались бельма, и он ослеп [16]. Еврейское слово *циппорим* 'мелкие птицы вообще', 'птицы, близкие к жилищу человека' в переводе Библии передается как греч. *στρούθιον* или лат. *hirundo* и обозначает воробья или ласточку. Именно эти птицы в Европе селятся вблизи человека, под крышей его дома.

5. На Украине рассказывают связанные с христианским преданием легенды о *васильках*. Это название у восточных славян относится к двум ботаническим родам — *Ocimum basilicum* из рода мята и *Gentalea* из семейства сложноцветных (сорняк, близкий к репейнику и чертополоху). Однако народно-христианское предание повествует лишь о базилике мятолистом *Ocimum basilicum* (диалектные названия — «огородный василек», «душистый василек», «церковный василек», «пахучий василек», «базилик», «базилия»). Это растение в диком виде произрастает в Греции, Молдавии, Румынии, Болгарии, Черногории, на Украине. «У нас разводится как огородное растение для приправы» [2, 229].

Ocimum basilicum у восточных славян использовался в погребальном обряде; засушенный базилик издает сильный пряный запах и выполняет те же функции, что и церковный ладан. На Украине засушенный базилик использовался в качестве благовонного кропила; на Покутье из его стеблей плетали обрядовые венки в новгородном обходе с Маланкой [12].

По преданию, базилик получил название *василек* от имени святого Василия Великого, который при жизни очень любил цветы и зелень и всегда украшал ими свою келью. Когда был открыт гроб с мощами Василия Великого, то в нем нашли пахучее растение со скромными цветочками. В честь святого любимое им растение и было названо «васильском» [19, 123].

Еще один рассказ о базилике связан с именем Василия Блаженного: «Ходил он босой, в одной сорочке, с веригами на плечах. Ночевал чаще всего на кладбище, там и умер. Тело его нашли в траве, а вокруг него так хорошо пахло. Думали сначала, что это тело угодника божьего так пахнет, но потом выяснилось, что аромат исходил от травы, в которой он лежал. И назвали ту траву травой Василия, васильками. И теперь та трава пахнет ладаном и мертвецом» (Купянский у. Харьковской губ.) [19, 123].

Народно-христианские легенды о васильке-базилеке повествуют о чудесном обретении Креста Господня. В Купянском уезде записан такой рассказ. Когда Спасителя сняли с креста и похоронили, евреи закопали в горе Крест Господень и завалили это место мусором. Но Бог, видя злобу людскую, дал какому-то человеку по имени Василий семян «пахучего зелья», чтобы посеять на том месте. И стало то место свято. Когда же пришло время, царица Елена решила отыскать крест. В своих молитвах она просила у Бога помощи, и однажды во сне ей было сказано: «Шукайте пахучего зілля Василья; де его найдете, там и крест обрячете». После этого пошли на Голгофу и отрыли там три креста, два из которых лежали на мусоре, а

один, Господень, между васильками. С тех пор крест украшают васильками [19, 122].

Подобный сюжет встречается у южных славян. В Болгарии и Македонии рассказывают, что о месте, где был закопан Крест Господень, царь Константин узнал от вдовицы-иудейки. Ее приставили на Голгофе к большой навозной куче. Ночью на куче выростала «травка вонючка», утром вдова выпалывала ее, однако на следующую ночь трава выростала вновь. Царь отправил людей посмотреть, что это за чудо великое. Оказалось, что на навозе и мусоре выростал «Христов василек». Разрыли эту кучу и под ней нашли крест [5].

Литература

1. Августин Ф. М. О дикорастущих лекарственных растениях в Полтавской губернии. Киев, 1853.
2. Анненков Н. И. Ботанический словарь. Справочная книга для ботаников, сельских хозяев, садоводов, лесоводов, фармацевтов, врачей... СПб., 1878.
3. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1—3. М., 1865—1869.
4. Бейлина Д. А. 3 батанічної терміналогії Палесся // Народная лексика. Минск, 1977. С. 216—221.
5. Бессонов П. А. Калекі перехожіе. Ч. 1—2. М., 1861—1863.
6. Болонев Ф. Ф. Народный календарь семейских Забайкалья. Новосибирск, 1978.
7. Васілеўскі Д. Беларуска чароўнікі і іх зелье // Наш край. Менск. 1927. № 8—9. С. 51—59.
8. Вержбицкий Т. И. Некоторые лекарственные растения, употребляемые простым народом в Курской губ. // ЖС. 1898. Вып. 3/4. С. 409—420.
9. Виноградов Г. С. Самоврачевание и скотолечение у русского старожилго населения Сибири // ЖС. 1915. Вып. 4. С. 325—432.
10. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1—4. М., 1955.
11. Коваленко Г., Манжура И. К народной медицине малороссов // Этнографическое обозрение (далее — ЭО). 1891. № 4. С. 169—187.
12. Курочкин А. В. Растительная символика календарной обрядности украинцев // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 138—163.
13. Маркевич Н. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян. Киев, 1860.
14. Словарь русских народных говоров / Гл. ред. Ф. П. Филин. Вып. 1—4. М., 1965—.
15. Сумцов Н. Ф. Этнографические заметки // ЭО. 1889. № 3. С. 11—133.
16. Толковая библия, или комментарий на все книги Св. Писания. В 3-х т. Стокгольм, 1987.
17. Флоринский В. М. Русские простонародные травники и лечебники. Собрание медицинских рукописей XVI и XVII столетия. Казань, 1879.
18. Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом: Юго-Западный отдел. Т. 1—7. СПб., 1872—1878.
19. ЭО. 1891. № 1—2.

Э. КАМАН

ЗАМЕТКИ ОБ ИСТОЧНИКАХ РУССКИХ ДУХОВНЫХ СТИХОВ

Русские духовные стихи возникли на границе двух культурных эпох: тысячелетней устной культуры, основанной на архаической мифологии, и более молодой книжной христианской культуры. Ф.И. Селиванов считает духовные стихи «устно-книжной, устно-письменной поэзией» [1. С. 8]. Но проблеме близости духовных стихов к христианским письменным источникам (или их отдаленности) нужно рассматривать конкретно, поскольку христианские персонажи, мотивы и сюжеты освещаются в них по-разному.

Ведь и книги Ветхого завета содержат многие события, получившие фольклорную легендарную обработку [2]. В еще большей степени это характерно для христианской культуры, которая уже при своем зарождении и быстром распространении в одном из древнейших культурных ареалов Средиземноморья содержала в себе «огромный пласт неканонической (апокрифической, еретической), т.е. не признаваемой официальной церковью литературы» [1. С. 15]. А. Дандис отметил в Евангелиях широко распространенные в фольклоре мотивы чудесного рождения сына, далекого отца и т.д. [3].

Вопрос об истоках русских духовных стихов, тем более о культуре их создателей и носителей нельзя считать решенным. Эти стихи очень разнятся друг от друга. Одни близки к былинам с их традиционно разработанным стилем и сюжетами; другие — народным лирическим песням, лиро-эпическим балладам или историческим песням. В каждом из них по-разному присутствует книжная библейская струя и по-разному проявляется знакомство певца (и прежде всего создателя) с книжной культурой Библии, а также понимание поэтики фольклорных жанров.

Несомненно, что на духовные стихи помимо священных текстов оказали влияние и жития святых, и проповеди, и псалмы, и иконы с их «повествованием» о жизни святого в клеймах, и вся праздничная церковная обрядность. Г.П. Федотов на их основании рассмотрел вопрос о народной вере, о том, с какими этическими и эстетическими критериями обратились народные певцы к миру христианских идей.

1. Духовный стих «Голубиная книга» был популярен среди исполнителей и слушателей. Он зафиксирован в XVIII в. в сборнике Кирилы Данилова, в XIX в. П.А. Рыбниковым, П. Бессоновым, в собрании песен П.В. Киреевского, известен в записях нашего века (см., например, [4]).

В стихе повествуется о сотворении космических сил, затем земного мира. В завершение царь Давид разгадывает сон

князя Волотомана о борьбе двух зверей, символизирующей борьбу Правды и Кривды. В отличие от стиха «Свиток Иерусалимский», где из тучи выпадает камень (мотив скрижалей Моисея) и речь идет о внушениях Бога и о грядущем Страшном суде, в «Голубиной книге» говорится о сотворении мира. Космическая картина мира изумляет своей цельностью. Сравнивая стих о «Голубиной книге» с многочисленными апокрифами, народными легендами, сохранившимися в средневековых письменных памятниках, и с народными сказками, где часто наблюдается «совместное творчество злого и доброго начал», А.Н. Веселовский в этом стихе отметил «монотеистический взгляд на космо- и антропогонию» [5. С. 76].

Картина космоса имеет здесь особое значение: «От чего зачался наш белый свет?» — спрашивает князь Волотоман, а также «солнце праведно», «светел (млад) месяц», «темна ночь», «часты звезды». Народные певцы варьируют эти мотивы, оставаясь однако в русле традиционного для народной песни описания природы с помощью постоянных эпитетов: «ветры буйные», «добен дождик», «туча сильна грозная». В ответах царя Давида соединяются природные явления и явления духовного порядка:

А и белый свет — от лица Божия.
Сол(н)це праведно — от очей его,
Светел месяц — от темечка,
Темна ночь — от затылочка,
Заря утренняя и вечерняя — от бровей
Божиих,
Часты звезды — от кудрей Божиих
[6. С. 211, 208].

В апокрифе XVIII в., разные варианты которого отмечает А.Н. Веселовский в записях Е.В. Барсова («О бытии неба и земли», «Беседа трех святителей»), говорится о том, как Сын Божий сотворил Адама «от седми частей: от земли плоть, от камня кости, от моря кровь, от солнца очи, от облаков мысли, от ветра дух, от огня теплота» [5. С. 41—46]. Но и этот мотив нашел в стихе «Голубиная книга» оригинальное воплощение. Повествуя о жизни Адама и Евы, певец пользуется фольклорными средствами, как бы «заземляющими» жизнь человека. Райское яблоко превращается в более понятные ягоды, «плоды виноградова», которыми прельстила людей «змея подколенная». Сцена плача, стыда, раскаяния согрешившей человеческой пары развернута с эпической подробностью:

Тута стали в раю нагим-наги,
А нагим-наги стали босешунки,

Закрыли соромы ладонцами,
Пришли оне к самому Христу,
<...>
Зашли оне на Фаор гору,
Кричат, ревут зычным голосом
[6. С. 209].

2. В сюжете духовного стиха «Сорок калик со каликою» отчетливо просматривается библейская история Иосифа Прекрасного, его искушения женой Потифара, встречи с братьями в Египте и испытания их золотой чашей, спрятанной в мешке с хлебом. Но в русском стихе эти мотивы послужили созданию самостоятельного сюжета о добром молодце — страннике по Святой земле. Здесь речь идет уже не только о моральной чистоте молодого странника, прекрасной уже самой по себе, но и о его превосходстве над невоздержанной женщиной. Христианский обет целомудрия во время паломничества развертывается в повествование о том, как оклеветанный и осужденный на мучительную казнь герой чудесным образом спасается и, прощая, исцеляет наказанную ужасной болезнью женщину.

Традиционный протяжный стих, характерный для былин, повествующих о подвигах богатырей, в этой песне совсем не кажется чужеродным, хотя конфликт в ней носит скорее балладный характер. Традиционный напев возвышает моральный подвиг, выделяя его среди прочих человеческих дел.

3. В духовных стихах существует своя топографическая иерархия: в центре мира стоит Иерусалим [7]. В русских духовных стихах это город, в котором и вокруг которого происходят важные в истории человечества события:

Ерусалим город городам мати,
Что стоит он город посреди земли,
Посреди земли, свету белого.
Во святом во граде во Ерусалиме
Стоит церковь сааборная,
Сааборная, богомольная
[8. Вып. II. С. 271].

В иерусалимской церкви «три гроба стоят», в которых покоятся «сам Иисус Христос» (чаще его «риз»), Иван Предтеча и Святая Дева, что, конечно, неприемлемо для церковной догматики. Характерный для баллады мотив вырастающей на могиле лозы — символа бессмертия в народной поэзии — богато варьируется в духовных стихах:

Над Святой над Девой
Лоза выросла.
На той на лози

Три пташки сидят,
Три пташки сидят,
Жалостно поют,
Жалостно поют,
Разлуку дают

[8. Вып. IV. С. 242].

Сложный топос города и храма Иерусалима излучает свет и тепло: там всегда горит огонь, поют птицы, молятся ангелы. Это — сакральное пространство. От него излучение идет по всему профанному пространству, и, естественно, Богородица и святые приходят и на Русь. Насыщенность символа города Иерусалима столь велика, что он становится эпическим центром русских духовных стихов. Христианские герои (Георгий, Дмитрий, Федор Тирон) защищают или освобождают его от врагов. В этих сценах есть и описание традиционного для былины боя, и освобождение из плена с помощью веры и ценой мученического страдания.

4. Сложно осмысляется в стихах образ Богоматери. Она всегда в пути, «скорая помощница», «теплая заступница». Последний эпитет в народной лирике стоит обычно в таких словосочетаниях, как «лето теплое», «теплое гнездышко». Помощь Богородицы противостоит «голодной и холодной смерти» нищей братии. Образ Богоматери включен в сложный смысловой контекст, в котором встречаются и архаические мифологические мотивы, но организуются, встраиваются они в песню с помощью христианских понятий:

Первая мать — Пресвятая
Богородица,
Вторая мать — сыра земля,
Третья мать, коя скорбь приняла.
Аще Пресвятая Богородица
Помощи своей не воздаст,
Не может ничто живое родиться,
И ни скот, и ни птица,
Ни человеком быти

[8. Вып. IV. С. 73].

В одной из песен о Страшном суде Богородица увещевает людей жить честно, близится Судный день, и тогда

И вымоет матушку сыру землю,
Аки хартию белую,
Аки скорлупу яичную,
Аки девицу непорочную,
Аки вдовицу благочестивую

[8. Вып. IV. С. 122—123].

Все эти тропы как бы отделились от облика Богородицы, но мотив «матери сырой земли» соединяется с нравственным законом («хартия белая») и далее — через символ жизни (яйцо) — ведет нас к «девице непорочной», образу, уже близкому Божьей Матери. По мнению Г.П. Федотова, здесь нашло выражение «углубление космологического и софийного смысла

богородичного догмата» [9. С. 122], характерного для русской культуры.

5. В народном религиозном фольклоре в образе Богородицы и ее Сына, в образах святых запечатлена идея нравственного совершенства, высокой гуманности. В образах смертных героев песен как основной мотив звучит идея нравственной ответственности за свои земные дела, мотив смирения человека перед величием Бога и справедливостью его суда, подчеркнут мотив необратимости человеческого поступка.

Многочисленные русские «покаянные стихи» содержат сложные коллизии. В одном из них души грешников осуждены не за неверие или смертные грехи, а скорее за равнодушие. Мы слышим, как они удручены приговором и уходят на вечную муку, прощаясь со всем, что было дорого их сердцу:

Мы, де, к тебе, к свету шли,
Не чаяли погибели...

И, «припадая к земле», «воззрят назад к раю»:

Рекут со слезами умильными
Последнее изречение...
Прости ты нас, прекрасный раю,
Прости ты нас, Мати Богородица,

Прости нас, крест Пресвятой Христов,
Простите нас, вы все ангелы,
Простите нас, святые вси Божии,
Уже бо нам не видать вас

[8. Вып. V. С. 198].

«Их вера и любовь к Богу, — пишет Г.П. Федотов, — сопровождают их и в аду. Они осуждены не за отсутствие этой веры, а за скудость добрых дел, которых требует от них закон Христов. Но этот конец лишает всю эсхатологию кафартического, примиряющего смысла» [9. С. 115].

6. Очень своеобразен в народных стихах образ Христа. Не случайно о его страданиях мы слышим лишь в песнях «Сон Богородицы». Народ не принимал ни самоограничения, ни самоуничтожения Иисуса Христа. Об этом Федотов писал: «В самом сердце христианской религии мы стоим перед парадоксом. Народ не хочет видеть кенозиса Христова, народ отвращает взоры от страданий распятого Господа, но лишь для того, чтобы искать этого кенозиса и этих страданий, разлитых повсюду в жизни человеческой» [9. С. 103]. Наверное, этим объясняется большая популярность стиха об Алексее человеке Божьем, об убогом Лазаре, но прежде всего — стихов о плаче Богоматери.

Ярко выраженный характер баллады имеют духовные стихи на русские сюжеты. В песне «Дмитровская суббота» изображен сон князя Дмитрия, увидевшего накануне Куликовской битвы поле, усыя-

ное телами погибших воинов, и Богородицу с ангелами, зажигающих свечи у их изголовья.

Собираатель и исследователь былин и духовных стихов Ю.А. Новиков писал, что «события, описываемые в духовных стихах, большинством исполнителей воспринимаются как реальное прошлое», что исполнители песен «редко отличают духовные стихи и древнейшую балладу» [10. С. 214, 209].

В монографии о венгерских народных песнях на библейские темы исследовательница Ильди́ко Кри́за называет их «балладами-легендами», помещая их на грани литературы и фольклора [11]. Жужанна Эрдейи ищет их истоки в апокрифах начальной поры христианства, в народных заговорах и в «эмоциональной религиозности», вызванной к жизни движением францисканцев [12].

В поэтике русских духовных стихов можно заметить элементы былины, баллады, лирической песни, причитания, но вряд ли стоит здесь говорить просто о влиянии. Объяснить родственные черты в столь разных жанрах можно скорее тем, что в прошлое уходил целый пласт народной культуры — архаический былинный эпос, и на смену ему рождалось новое понимание истории, судьбы и дел человека. Духовные стихи, баллады, исторические песни относятся к разным жанрам и говорят они о разном: одни о вере, другие о земных делах человека. Но рождены они одной эпохой, для которой характерно стремление осмыслить свою индивидуальную судьбу (что сформировало жанры духовного стиха и баллады) и понять значение конкретного события, поступка (что отразилось в возникновении жанра исторической песни).

Литература

1. Селиванов Ф.И. Русские народные духовные стихи. Йошкар-Ола, 1985.
2. Фрезер Дж. Г. Фольклор в Ветхом завете. М., 1985.
3. Dundes A. The HeroPatterns and the Life of Jesus // Essays of Folkloristics. New Delhi, 1978.
4. Белоусов А.Ф. Стих о Книге Голубиной в записи И.Н. Заволоки // ЖС. 1994. № 1. С. 42.
5. Веселовский А.Н. Разыскания в области русского духовного стиха. Вып. V. СПб., 1880.
6. Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М., 1977.
7. Толстая С.М. Город Иерусалим, гора Сион и царь Давид // ЖС. 1997. № 3. С. 32.
8. Бессонов П. Калеки переходные. М., 1861—1864. Вып. 1—VI.
9. Федотов Г.П. Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991.
10. Новиков Ю.А. К вопросу об эволюции духовных стихов // Русский фольклор. Вып. 12. Из истории русской народной поэзии. Л., 1971. С. 208—220.
11. Kriza I. A legendaballada. Budapest, 1982.
12. Erdélyi Z. Közös sorsok — szép énekek // Új Írás. 1991. 10. S. 103.

Ж. ЭРДЕЙИ

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ АРХАИЧЕСКИХ НАРОДНЫХ МОЛИТВ

О, заря, заря, заря красная!
В ней покоится Мария,
От нее Господь рождается,
Пекло адское разрушается.
Живой опреснок — Господь Бог,
Тебе отдаю я тело свое,
От тебя ожидаю душу свою,
вечное спасение.
Вижу я, вижу я башню из роз,
В ней служат святой Павел и
святой Петр,
О, наша жена Пречистая Мария
слушает службу.
Зачем ты пришла на богослужение?
Как же мне не прийти,
Третий день, как потеряла я сына
любимого,

Моего Иисуса.
Выйди, выйди из церковных дверей,
Взгляни, взгляни в долину скорби.
Вижу там, вижу там его
По локотки в слезах,
По колени в крови.
Святую его бороду терзают,
Железными перчатками бьют,
Железным кнутом стегают,
В глубокую яму толкают,
На тела помертвевшие
Льется его красная кровь.
Заморская пальма породила ветку,
Ветка породила листья,
Листья породили плод.
Плоды породили Анну,
Святая Анна породила Марию,
Мария породила святого Сына.
Сын мой святой Иисус,
Ступай на черную землю,
Прикажи Адаму и Еве возвестить
об этом.

Аминь.

(Зап. 6 сентября 1970 г. в д. Матраве-
ребей, обл. Ноград от М. Шереги, 1904 г.р.,
выучил молитву от матери.)

Тема моего исследования — религиозная народная поэзия, близко примыкающая к миру христианских вероисповеданий. Моя задача — определить жанровый состав этой вербальной традиции, его исторические слои и современные функции, ознакомиться с духовностью его носителей, до наших дней сохраняющих эту традицию. В общей сложности это означает изучение современных и прошлых исторических форм народной веры. Эта статья посвящена одной из самых древних частей традиционной народной поэзии — так называемым архаическим народным молитвам.

Чувство веры и связанная с ним поэзия определяют друг друга, вырастая из одного корня. Это относится и к архаическим народным молитвам, которые сохранили черты цветущей сакральной поэзии позднего Средневековья — религиозных театральных действ, эпиклики страдания (passio), — жанр плачей Марии. Если подойти к ним с точки зрения их носителей, то это фольклор, часть народной культуры. Формальная сторона текста сближает их с литературными формами позднего Средневековья. По своей функции они ведут нас в область религиоведения. Изучение этой многоликой традиции, выяснение вопроса ее происхождения, ее истории шло сразу в двух направлениях. С одной стороны, в процессе полевых работ, собирания материала (также и в кругу нацменьшинств Венгрии), с другой стороны — в библиотеках дома и за границей. Работа велась преимущественно в тех странах, с которыми у нас существовали исторические связи, прежде всего в Италии, где местные общины хранят превосходный исторический материал, что дает уникальную возможность сравнительных исследований.

Многолетние исследования позволяют мне сделать вывод о том, что истоки венгерской традиции народных молитв (до десяти тысяч текстов), коренятся в так называемой «пламенной религиозности» позднего Средневековья. Тексты этих молитв можно также рассматривать и как памятники ранней поэзии на родном языке.

Актуальность изучения народных молитв связана с тем, что в Венгрии в массовом количестве они были обнаружены недавно, хотя и встречались иногда в специальных исследованиях. 18 декабря 1968 г. в д. Надьбэрен в области Шомодь я впервые услышала их от Розалии Рузич (Бабош Яношнэ, род. в 1871 г.). 98-летняя женщина с живым и ясным умом свою молитву на пятницу выучила еще в детстве от матери. Особая манера исполнения долгого стиха, его содержание и стиль, задушевный тон дали мне почувствовать дух далеких времен. Ее прекрасная молитва и заставила меня заняться полевыми исследованиями и библиотечной работой.

Уже в феврале 1970 г. я представила в Академию наук 500 записанных мною текстов, представлявших собою новый жанр, названный мною архаическими народными молитвами. С тех пор в лекциях, статьях, книгах, в музыкальных записях (грампластинки) я знакомила с ними венгерскую публику¹. К этому времени и цер-

ковь стала относиться к ним более положительно, что прежде всего является заслугой Ласло Лекаи — тогда еще епископа города Веспрема (теперь кардинала примаса — главы венгерской католической церкви. — Прим. пер.), хотя встречались священники, которые относились с сомнением к этим молитвам, считая их не соответствующими требованиям чистоты веры. Молитвы и в самом деле не несли санкции церкви. Раньше их не печатали, священникам народ о них не говорил. Если о них узнавали, то осуждали прежде всего из-за их финальной формулы, которая колола глаза и — если не подходить к ней с исторической точки зрения — могла быть опротестована с точки зрения догматики.

Центральная тема такой молитвы почерпнута из Библии или апокрифов, это история страстей Господа или пережитые молящимися скорбь и плач Марии. Сохранившиеся в устной форме, они редко попадали даже на страницы лубочных изданий. В церкви так не молились, в школах этому не обучали. Так молились только дома, в семье, передавая текст молитвы из поколения в поколение. Молились по пятницам утром и вечером, совместно же только на Страстной неделе, поднимаясь на Кальварию (дорога к кресту на холме, с обеих сторон уставленная 12 изображениями пути Христа на Голгофу, по которой в престольные праздники восходили прихожане. — Прим. пер.). Языческо-христианское сознание и воображение воплощаются в молитвах в цепочке слабо связанных меж собой символических сюрреалистических видений. Литературные параллели отдельных мотивов прослеживаются вплоть до XIII в., напоминая «Плач древней венгерской Марии», а мистические их ингредиенты уходят еще дальше, в охранительную магию, практику изгнания бесов и т.д. Молитвы несут на себе черты морфологии и стиля народной лирики и эпиклики, спонтанно воспроизводя рифмующиеся и нерифмующиеся строки свободного стихосложения, состоящие из различного количества слогов, в которых мысль, а не размер определяют длину строки. Переходящие из поколения в поколение, заученные со слуха в детстве, сохраняются они в памяти до глубокой старости.

Композиция молитвы трехчленна. Лирическое вступление содержит картину природы, типичную для народной лирической песни, в которой часто встречаются символы христианского культа света, где Мария, Христос и церковь появляются

ся как Заря—Солнце—Свет. За этим следует средняя часть, содержащая эпические и драматические элементы, где изображается история страданий Господа. Ее заключает сжато изложенная формула, которая в согласии со средневековым обычаем обещает прощение грехов, награду или иные милости, определяя время, количество и способ произнесения молитвы.

В сознании народа заключающие молитвы слова обязательны, сомнения в их подлинности быть не может, ведь они исходят от самих небесных сил. Концовка традиционно подчеркнута и отличает эти тексты от церковных молитв. Основная схема заключительных формул народных венгерских молитв такова: «Кто этой молитвой, вечером ложась, утром восстав, помолится, простится ему два (три) смертных греха». В европейских примерах основная схема такова: «Кто эту молитву трижды в день прочтет, тому спасенье». Но это лишь схема, и после одинаковых слов «кто эту молитву» дальнейший текст варьируется в зависимости от означенной награды: «Кто эту молитву утром и вечером прочтает, простится ему семь грехов... Удостоится он милостей от Господа Иисуса без счета...»; «Кто о моих горьких страданиях в молитве помянет, / Пойдет он на небо, как младенец в колыбель»².

Так называемое небесное подтверждение встречается в молитвах и других народов, как в современном, так и в историческом материале: серб. «Gospodin Bog reče — Ko ovu molitvu tri put na dan isčita...»³, словен. «Jezus tak reče in na en kraj — glavno nagne...»⁴, хорв. «Noto reče bložena devica Maria — Koj god bode ove zlate otec nas pobožno premisloval...»⁵, словац. «Sin boži ku tebe prehvari»⁶, пол. «Sam pan Jezus — Kto tę molitwę będzie mowil...»⁷.

В небогато представленном венгерском историческом фольклоре архаические народные молитвы встречаются в виде исключения. В нашем распоряжении данные конца XIX в. (1891 г.), 1805 г., начала XVIII в. и данные 1620 года. С более древними данными я не встречалась, если не считать мотивов в заговорах, записанных Петером Борнемисса в 1578 г.⁸ Начиная с XVI в. существует много литературно обработанных концовок молитв (некоторые из них стоят в начале молитвы как обет), темой которых является смерть Христа и плач Марии. Наиболее древний пример находится в кодексе Фештетича, написанном до 1494 г.⁹

Наиболее весомые параллели были обнаружены у итальянских филологов. Концовки молитв XIII—XIV вв. интересны не только своей древностью, но и тем, что они почти дословно совпадают с возникшими на 600—700 лет позже в Венгрии. Самая ранняя запись 1281 г. сохранилась в кодексе из Болоньи: «Elo disse:

— Madre mia, questo è ben vero è verità, / Mo chi tre volte dirà questa oratione lo di, / Per mè amor et per vostra carità, / Zamai de la pene de l'inferno tocarà, / Re porte de l'inferno sarà ben sera, / Quelle del paradiso sarà adverte e parichia. / Cristo lo faza, pella sua misericordia e piata ([Он] сказал: — Мать моя, это истинная правда, / [ибо] кто три раза в день произнесет эту молитву, / по моей любви и по вашей милости, / уже не испытает мук ада, / двери ада будут для него крепко заперты, / а двери рая широко открыты. / Христос да совершит это по своему милосердию и любви)»¹⁰. Сравним с этим современную концовку из Романы: «St' urazion tre volt a e dè chi la dirà / le porti de l'inferan mai nun s'avrirà / quei de paradis sempr' averti le sarà / in que' mument ch'a bisugnarà (Кто произнесет эту молитву три раза в день, / [для того] двери ада никогда не откроются, / а двери рая всегда будут открыты, / [в те моменты, когда это требуется])»¹¹.

Современная концовка венгерской молитвы звучит так: «...Говорила так Блаженная Непорочная Мать, кто эту молитву ежедневно прочтает, в последний его час врата ада накрепко затворятся, а врата рая ему отворятся»¹². Поэтому текст в кодексе из Болоньи имеет определяющее значение и для европейских, и для венгерских молитв. В Венгрии кроме «Плача древней венгерской Марии» не сохранилось других памятников XII в. на венгерском языке. Мы не можем подтвердить древность народных молитв предшествовавшими им памятниками. Это можно сделать лишь на основе большого числа литературных памятников, обладавших теми же функциями в наследии других народов, т.е. путем компаративных исследований.

Мои многолетние исследования позволили мне сделать некоторые выводы о связи устной и письменной культуры. В Венгрии устная культура сохранила то, что в более счастливых странах уцелело в письменных памятниках. Поэтому устное наследие может служить для нас в некоторых случаях источником. Коллективная память сберегла духовные ценности, которые не уничтожили перипетии нашей истории. Об этом свидетельствует множество недавно записанных текстов, живущих в народной практике в качестве молитв.

При изучении формул я встретила с латинскими концовками, в которых можно предположить их церковное происхождение. Прежде всего я думаю о практике папы, разрешившего прощение и отпущение грехов, что нашло широкое распространение начиная с XIII в. К этому же времени некоторые исследователи относят и возникновение народных молитв.

Для сопоставлений формул индульгенции и сходных с ними конечных формул

народных молитв приведу несколько примеров: «Кто прочтет эту молитву, получит семь отпущений...»; «Кто прочтет эту молитву утром и вечером, получит прощение на 100 дней»; «А кто ее дважды в день прочтет, получит отпущение на 100 дней»¹³.

В конце я хотела бы привести одну из самых ярких венгерских концовок, свидетельствующую о народном синкретизме: «Говорит Христос: «...Гласи, гласи, ангел Господен. / А кто это прочтет, / Вечером ложась, / Поутру восстав, / А лучше днем до трех раз, / То в его смертный час затворятся, замкнувшись, врата ада, / Врата рая растворятся. / Зазвучат небесные колокола, / Затеплятся свечи в алтаре. Аминь». / Да сойдет на нас благословение Отца и Сына и Святого Духа, / Да останется с нами, / Чтобы сохранились мы в истинной вере, / Чтобы веру воплотив, служили бы им верно, / Всегда и на веки вечные совершенным сердцем. Аминь»¹⁴.

Исследуя народные молитвы, мы углубляемся в прошлое, что же касается их концовок, то в далекий от нас XIII век. Архаические народные молитвы — важнейшая часть народной религиозной поэзии. Помимо всего они восполняют пробелы в венгерской письменной культуре.

Примечания

¹ Erdélyi Z. Hegyet hágék, lőtöt lépék... Archaikus népi imádságok. Kaposvár, 1974 (2-е изд.: Budapest, 1976); *Ibid.* Archaikus és középkori elemek népi szövegekben // Ethnographia. 1971/3. S. 343—363; *Ibid.* Historische Fragen der archaischen Volksgebete // Studia Slavica Academiae scientiarum Hungaricae. Budapest, 1991—1992. T. 37.

² Зап. 09.01.72 от Х.Я., 1885 г.р., Балатон мадярод, обл. Зала; зап. 23.02.73 от П.Я., 1896 г.р., Вечеклэ, Словакия.

³ Зап. 13.07.74 от Медина М.И., 1905 г.р.

⁴ Novak V. Slovenske ljudske molitve. Ljubljana, 1983. Družina.

⁵ Зап. 09.01.73 от К.М., 1904 г.р., Заламолнари.

⁶ Зап. в 1974 г. от М.З. 1910 г.р., Uhorna, Slovakia.

⁷ Kolberg O. Dzieła wszystkie. Kraków, 1889. T. 22. S. 181.

⁸ Bolgár A. Magyar bájoló imádságok a XV—XVI századból. Budapest, 1934.

⁹ Volf G. Régi magyar codexek és nyomtatványok. Nyelvméltár XIII. Budapest, 1885. S. 39, 43.

¹⁰ Ferraro G. Regola dei servi della Vergine gloriosa ordinata e fatta nell'anno 1281. Livorno, 1875. 46.

¹¹ См.: Toschi P. La poesia popolare religiosa in Italia. Firenze, 1935.

¹² Зап. 12.04.72 от К.Я., 1897 г.р., Марошлэ-ле, обл. Чонград.

¹³ Зап. 22.09.73 от Б.Ф., 1901 г.р., д. Ихарош Шомодь; зап. 16.06.70 от Н.Я., 1893 г.р., Надьложб, обл. Дьор-Шопрон; зап. священником Х. Йожефом из Чурго (из письма от 19.02.72).

¹⁴ Зап. 21.01.70 от Ф.Г., 1907 г.р., д. Андрашфалва, Буковина.

А.Б. МОРОЗ

«ПУСТОМУ УГЛУ МОЛЯТСЯ...»

Новые религиозные течения и традиционная культура

Взаимоотношения представителей разных конфессий или религиозных течений в узких границах одной сельской общины, одного небольшого региона и их отражение в традиционной культуре — предмет, не привлекавший особо пристального внимания исследователей. Одним из первых в конце прошлого века на такую ситуацию обратил внимание И.С. Ястребов, описавший «обычаи и песни турецких сербов» в одноименной книге¹. Он отмечает участие мусульман в традиционных обрядах, в значительной степени связанных с христианским календарем (например, колядование, обходы лазариц, водосвятие и т.п.). Восприятию старообрядцев в старообрядческой среде посвящена работа С.Е. Никитиной², в которой она делает вывод, что староверы служили недостижимым эталоном правильной, благочестивой жизни, хранителями православия.

Наши экспедиции по Русскому Северу³ столкнули нас с другим явлением — сходного порядка, но несущим печать современности. Дважды за последние годы мы наблюдали, как в деревнях активно действуют протестантские общины (села Лядины и Ловзаньга Каргопольского р-на Архангельской обл.; в первом, предположительно, Церковь Христа, во втором — баптисты). Обе они существуют совсем недавно и служат предметом обсуждения и споров в основном среди пожилого населения. Едва ли можно говорить о некоем противостоянии протестантской и православной общин в этих селах, поскольку православных общин давно уже не существует, а церкви закрыты, однако протестанты очевидным образом влияют на жизнь села, и их появление не может не вызвать реакции.

История возникновения таких общин в обоих селах одинакова и, видимо, типична: новую веру привозят издали местные жители. В с. Лядины лет пять-семь назад местная девушка отправилась учиться в техникум в Вологду (по другим сведениям, в Петербург), там познакомилась с молодым человеком, который и обратил ее в свою веру, а затем вышла за него замуж. Приехав в Лядины, они основали там общину. В с. Ловзаньга у женщины, которая работала зав. клубом, умерло двое детей, и она уехала из села искать утешения. Побывав на Украине, она вернулась оттуда убежденной баптисткой и создала общину.

Протестантские общины составляют в основном люди среднего возраста и отчасти молодежь, пожилых немного, что вполне объяснимо: люди 1910–1930-х гг. рождения, воспитанные православными родителями, по крайней мере помнят бо-

гослужение у себя в деревне, а многие ездят по праздникам в церковь в Каргополь или молятся в недействующем деревенском храме сами, без священника. «На Пасху ночью ходят [в церковь] без священника. Сами приходим, там молятся, там кто-то молитвы читает — так тётя Нюра-то знает, она-то и ходит <...>. Вот кругом церкви-то крестный ход тоже ходили у ней — она впереди идёт» (ПАЗ, с. Лядины)⁴.

Нам случилось слышать достаточно много высказываний о протестантах со стороны жителей, не входящих в их общины, и по этим отзывам можно составить вполне подробную картину восприятия протестантизма носителями традиционной культуры.

Первое, что сразу отмечалось почти всеми нашими собеседниками, — это чуждость, пришлость новых *богомол*, как их называют односельчане. Несмотря на то, что в обоих случаях «новая вера» завезена своими, местными, она воспринимается как чужая, а значит, враждебная, неправильная. Примечательно, что попытки определить эту веру сводятся к поиску религии или этноса, традиционно воспринимаемых как чуждые: «У них еврейская [вера]. А я говорю: “Я еврейской веры не признаю”. У нас службы те же, те же эти молитвы, так же мы их читаем. Я говорю: “Я знаю, что всё так, но всё равно у вас служба не наша. И вы Паску празднуете не так, как мы. Вы еврейскую празднуете Паску-то”» (БАИ, с. Лядины); «у них какая-то магометская, наверно» (ГГА, с. Ловзаньга). А вот и новые веяния: «Это из Дагестана, муж из Дагестана. У них там было такое дело. Она, как ево называеца, там не одна секта вот у них, это есть как ево, Чечня, так вот Чечня, дак какая у них секта? В Чечне вот там эти, как вот — мусульманя. А там вот деревня, деревни там есть еврейская вера сина... она говорит, сина... синагоги говорит, я, говорит, вижу, што у тебя еврейская, она говорит, вот женщина была, тут приходила, вербовала их, вот старух. Так еврейская вера, грит, у нас самая лучшая...» (ПВГ, с. Лядины).

Протестанты проповедуют весьма активно, так что неоднократно приходилось слышать глагол *вербовать* применительно к их беседам о вере. Эта же активность, воспринимаемая, видимо, как чрезмерная, проявляется и в местных наименованиях протестантов: *богомолы*; *боговеры*; *те, которые веруют*. В самих этих наименованиях нет ничего такого, что выражало бы пренебрежительное отношение к ним со стороны традиционного населения, однако имплицитно все они содержат указание на их особую веру.

В разговорах о *богомол*ах наиболее часто обсуждаются темы, связанные с бо-

гослужением и молитвой. Самым существенным расхождением оказалось отношение к иконам: «Они говорят, что это у вас доски. Не-е-ет, у вас-от чё, говорят, это у вас от доски-те, мы ваши[м] не верим доскам, их всех убрать-то надо <...> У них нет икон. Они и церковь нашу, и то призывают, что это пусты-ти дома стоят. А мы раньше ходили, Богу молились» (БАИ, с. Лядины). *Богомолы*, по словам наших информантов, молятся *пустому углу*. В Лядинах собираются для совместной молитвы в сельском клубе: «Они там поёт да балалайку играют да гитару, руками машут — какая тут вера <...> они там на гитаре играют да магнитофон песни поют» (ПАП, с. Лядины); «Женщины молодые до того допрыгают, што уже как сумасшедшие делаюца. Губы синие, страшно...» (ПВГ, с. Лядины). В Ловзаньге обычно собираются дома у главы общины: «Оне вот так крестяцца. [Показывает: сложила ладони вместе перед лицом и медленно движет ими от себя вперед и вниз.] Вот так ладони держат перед собой» (ЧАФ); «Вот тут служили, там поют, запоют, орут, вот руки подымут, они же и не крестяцца, они ни к какой иконе, они просто этому углу и всё» (ПВИ).

Моления не похожи на настоящую церковную службу: пение под гитару или магнитофон или просто невнятное бормотание: «Она <...> всё водила этих да там им читала: “Бърль-барль-бр-бль” — не по-своему так што...» (ЧАФ, с. Ловзаньга). В восприятии людей, не относящихся к протестантским общинам, их вера и моление граничат с безумием и описываются в выражениях, сходных с теми, в которых говорят о психически ненормальных людях: *как сумасшедшие делаюца; читала <...> не по-своему* (ср.: *быть не в себе*).

Одно время в Ловзаньге баптисты собирались в церкви, закрытой еще в 30-е гг. и находящейся в плачевном состоянии. «Она сначала на дому ходила, читала там йим, а муж прогнал, што ище того не хватало, ище ходить тут будут. Так не разрешил, так потом она в церкву тут сама поредила робят там в церкви зделать коё-чего — всё веть росхрыстано было там — коё-што зделали, она сама заплатила йим...» (ЧАФ, с. Ловзаньга). Следует, однако, иметь в виду, что в сознании местных жителей пожилого возраста церковь остается по-прежнему святым местом, несмотря на то, что она была не единожды осквернена. Этим объясняется недовольство со стороны не протестантов: «Женщина, во-первых, вообще не служит, вот, во-вторых, разве можно, вот в церковь идёшь, вот женщине... вообще-то в алтарь не проходит, там ходит только поп, ну и эти дьяки, да все, а женщина вообще туда не проходит» (ПВИ, с. Ловзаньга).

Совершенно чуждо и непонятно для наших собеседников утверждение *богомолов*, что они разговаривают с Богом, видят *живого Христа*: «С Господом, гэт, разговаривала, ак вот я не верю ни за што: мы живём сколько и никогда с Господом... тожо в Бога веруем, и в церкву ходим, и свички покупаем — всё, никогда не розгова... а она с Богом розговариват» (ЧАФ, с. Ловзаньга); «Я слышала, они говорят: «Мы со живым Богом», а как они живого Бога увидят — я не знаю. Он не покажется, мы недостойны» (ПАП, с. Лядины). Это воспринимается не столько как гордыня и подчеркивание собственной исключительности, сколько как обман, и лишь утверждает в мысли, что все, что делают и говорят протестанты, — ложь.

Иногда в словах наших собеседников слышалась ирония и даже снисходительное сочувствие, например в рассказе о том, что члены ловзаньгской общины собрались улететь на Луну⁵. Подобный акт был предпринят, видимо, в связи с широко распространенными в народе эсхатологическими ожиданиями, согласно которым конец света должен наступить в 2000 году «Вот у нас Люда Макарова, та и говорит: «Я разговаривала с Богом, мне Бог сказал, што вот приедет, прилетит за нами энлёо, мы полетим все на Луну». И вот, што приготовились. И они приготовились <...> Сказали какой-то день тут, они приготовились, вышли все на... как в армию: две пары белья, там мыло, щётка, всё это с собой, с сумками, собрались. Ждали, ждали, энлёо не прилетело. А потом уж на второй день она объявляет... ой, как же? Топлива не хватило. Тут раз потом сказали, што поезд придёт <...> Да, конечно, смеемся над ними, ну не знаю, у них такая вера» (ГГА, с. Ловзаньга). «Говорят, што конец света сёгуду будёт, ак вот ужю правда ли... [Это кто говорит?] Вот эти... богомолы-ти ходят. Вот эти богомолы-ти ходят, дак вот эти моляцца, шо натъ улететь нам на Луну скоро <...> так вот уж увезут их на Луну дак, а мы это погибать останемсе» (ЧАФ, с. Ловзаньга).

Догматические расхождения никак не проявляются и не акцентируются, так что никто не знает, какого толка общины: «Всё ко мне приходил участковый и спрашивал: «Бабушка, не знаешь, где пятидесятилетия живут?» — «Какие пятидесятилетия?» — «Да веруют которые»» (ПАП, с. Лядины). Однако *богомолы* отрицают все то, что составляет в народном представлении суть православной веры и нормы жизни «правильного» христианина: почитание икон, правила поведения в церкви и во время молитвы, церковное пение. Примечательно, что среди этих норм находится еще одна: посещение кладбищ. С возмущением нам было сказано: «Крестница нельзя, на кладбище к родным ходить нельзя, икону в комнате держать нельзя, не знаю, что у них» (ПЗФ, с. Лядины).

Богохульство влечет за собой наказания, что описывается в духе народных

быличек: «Она решила в эту церковь переехать, туда в эту церковь. Там ремонт, ну, ремонт мало-малыш такой косметический ремонт сделала, там всё. И вот, грит, перестали они там в церковь ходить, их стало пугать там. Церковь, конечно, освященная, но православная церковь. Она когда-то ведь была освященная ж, она ж действующая была, церковь-то православная. Дак, а они какой веры? Не знай, какая у них вера, но, говорят, их стало так пугать, там пугать старушек этих, они перестали ходить в эту церковь. [А что значит «пугать»?] Ну, вот они начнут молиться — то в углу стукнет, то ещё, то какой-то голос им почудится, вот они и перестали ходить, закрыли теперь, там церковь закрыта» (ГГА, с. Ловзаньга). «Да, вот, их напугало, так одва вышли [смеется]. Рассказывали, што начало нас-ка там шибать, не знаю, чем шибать начало их там-от. Одва выскочили. И убежали, и церкви не закрыли того дни. [Она там] вот с женщинами-то была. [Что значит «шибать»?] Не знаю, чем стали их шибать там: палками или што ли...» (ЧАФ, с. Ловзаньга). Наказание может быть направлено не только на непосредственных виновников нечестия, но на всех жителей села. Проявлением гнева Божия объясняются воровство, пьянство; экстраординарные события также воспринимаются как кара: «Сёгуду из-за них мы пострадали, у нас-то всё хорошо, никаково пожару не бывало, всё... деревня была эдак... воровства у нас не было, такой беды как чичас» (осенью 1998 г. в Ловзаньге сгорело три дома; ЧАФ); «Они подняли это, понимаете, чертей-то подняли, так вот в этой деревне вот так и получается <...> То три дома сгорело, а што думаешь, это всё так проходит? Это тоже не так проходит. Просто мы не верим, но надо этому верить, потому што чё-то, чё-то есть» (ПВИ, с. Ловзаньга).

В подобном восприятии *богомолов* сходятся не только православные, но и те, кто себя верующими не считает. После десятилетий воинствующего безбожия таких большинство. Часто от них можно услышать фразу вроде «Я никаких праздников не знаю, в церковь не хожу, это вы спросите кто постарше...» Однако жизнь таких людей регламентируется теми же стереотипами, что и жизнь верующих. По крайней мере, эти стереотипы им известны, и они пытаются хоть в чем-то им следовать. Человек может не иметь иконы в доме, не молиться, не поститься, не носить креста, но он, по крайней мере, осознает значимость всего этого, благодаря чему остается включенным в контекст традиционной культуры (например даже в тех домах, где живут неверующие, в Вербное Воскресенье приносятся ветки вербы и ставятся в *большой угол*, чтобы потом гнать ими скот на пастбище). *Богомолы* же отрицают именно эти стереотипы, нарушая не только нормы религиозной жизни, но жизни вообще.

Примечательно, что в тех же катего-

риях, акцентирующих внимание прежде всего на поведении человека, но с противоположным знаком, описываются и старообрядцы: у них было много икон, часто все стены были завешаны ими, они молились перед началом всякого дела, они строго постились и т.д.⁶ И в том и в другом случаях называется ряд критериев, которые служат не только для того, чтобы отличить «чужих», но и для самоидентификации, причем это самоидентификация не только конфессиональная, но и этнокультурная. *Богомолам* противопоставляются не православные, а шире — люди, принадлежащие к традиционной культуре в целом. В этой связи, наряду с одной из наиболее продуктивных оппозиций «свой—чужой», которая актуальна и для восприятия протестантов народной культурой, возникает и другая — «старый—новый», связанная с широко распространенными представлениями о том, что раньше все было лучше. Первый член ее воспринимается как положительный, второй — как отрицательный (*старовер* — *мирской* [не старовер]; *православный* — *богомол*), поэтому если старообрядцы служили эталоном правильной жизни, то протестанты являют резко отрицательный пример.

Информанты

с. Лядины

- БАИ — Бабкина А.И., 1926 г.р.
- ПАЗ — Пантюк З.А., 1940 г.р.
- ПАП — Попова А.П., 1924 г.р.
- ПВГ — Прялукhin В.Г., 1930 г.р.
- ПЗФ — Прялукhina З.Ф., 1928 г.р.

с. Ловзаньга

- ГГА — Гуляева Г.А., 1955 г.р.,
- ПВИ — Перцева В.И., 1944 г.р.
- ЧАФ — Черепанова А.Ф., 1921 г.р.

Примечания

¹ Ястребов И.С. Обычаи и песни турецких сербов. СПб., 1886.

² Никитина С.Е. Роль старообрядцев в старообрядческих селениях Севера // Старообрядческая культура Русского Севера. М.; Каргополь, 1998. С. 61—63.

³ В работе использованы материалы экспедиции РГГУ 1997 г. (грант РГНФ № 97—04—18026).

⁴ Примечательно, что лядинские церкви являются филиалом Каргопольского историко-архитектурного музея-заповедника, а З.А. Пантюк выполняет роль смотрителя этого филиала, что не мешает ей и ее одиосельчанам воспринимать церкви в первую очередь как храмы.

⁵ Здесь имеется неясность. По некоторым данным, эта община раскололась, и сама ее основательница рассказывала нам, что именно отколовшаяся часть предприняла попытку улететь на Луну, а сама она их отговаривала. Среди же православных жителей села информации о расколе нет, и они связывают неудавшуюся попытку оставить Землю именно с баптистами.

⁶ Обильный материал по этому поводу содержится в архиве Каргопольской этнолингвистической экспедиции РГГУ.

Ю.А. ДАВЫДОВА

«Исусова елка» и Ага-барьям

В публикации использованы материалы фольклорной экспедиции МГУ в Уржумский район Кировской области летом 1997 г. Записи сохраняют особенности диалектов; отдельно указывается этническая принадлежность информанта.

Топонимические легенды

Русские появились на территории Уржумского района достаточно поздно, они переименовывали либо осмысливали для себя старые названия населенных пунктов, природных и природно-культурных объектов. Так появились оригинальные объяснения аборигенных названий рек и населенных пунктов. Народная этимология возводит названия к «своему» переводу с марийского языка (г. Уржум от *ур* и *жум* — «видеть белку»); к звуковому соотношению с русскими словами (с. Шеврино, потому что много вишей; с. Максинер, потому что жил Максим); к бытовым реалиям (с. Русский Турек: Турек, потому что марийцы носят головные уборы — тюрки, Русский, потому что село завоевали русские). Сохраняются в памяти и марийские предания о переселенцах и исторических лицах (с. Шурма основал Шурма-салтан, д. Акмазики — князь Акмазик).

«Тут кругом была удмуртская земля. Потом стала марийская, потом русская. И названия все поменялись, конечно же. Вот, скажем, там есть Рождественское такое. Это по-русски, а раньше было Вичмарь — как «вятские марийцы» там жили. А еще до того было Пудонг или Будонг что ли? Это уже удмуртское, наверное <...> Тут Вичмарь-то была не одна. Там за Лопьялом еще одна Вичмарь» [1].

«Турек-то марийское название. Одни будто говорят, что это «белка» значит... А то «убью утку»... Не знаю я» [2].

«...А вот Уржум от слова «Уржумка» — «кровавая река». Лес по ней — сплавляли все вручну. Много людей тонуло» [3].

Собакино: «Говорили, что племена двигались. Это русские думают, что от «собаки», а это неправильно. Это наше. Потому что племена были наши — марийские <...> Тут и сели. А вожак у них был Савак или Сабак <...> Стало потом по-русски Собакино, а было Савак по первому марийцу» [4].

«Там дальше Шорма... Шурма. Там был раньше Шурмо-салтан. Он жил где-то в лесу, в елке. Так и называли. Но это очень давно было» [4].

«Шурма была местом Тюкан-Шура. Он был сатаной. Людей убивал и ел. Ему жертвы приносили. Тюкан-Шур души детей складывал в такие маленькие кожаные мешочки... Потом пришел Акмазик-князь и победил его. И там выше стало называться [поселение] Акмазики» [5].

Представления о «святом месте»

Изначально представления о святом месте у русских и мари, проживающих в Уржумском районе, имели ряд сходных черт. Для русского населения это были христианские монастыри, церкви,

часовни, кресты, для марийцев — священные рощи и деревья, посвященные богам из многочисленного марийского пантеона. И те и другие поклонялись также отдельно стоящим деревьям и чудотворным источникам.

В процессе заселения территорий русскими и христианизации мари происходило взаимодействие религиозных представлений и систем сакральных объектов. Так, традиционные марийские представления о священной роще (Кюсето, Юмоното) и деревьях (Ага-барьям) — местах поклонения древним богам — испытали влияние русского христианства. Сегодня многие марийцы дают родовым деревьям имена русских святых, в церковь же они носят деньги, гусей, баранов (традиционные жертвы при молении в Кюсето). Большое распространение получили паломничества к святым источникам (например, к ручью св. Николы близ с. Рождественского). Русское население также почитает святые источники и обетные деревья, принося к ним одежду, пищу и др.

Священная роца (Кюсето/Кереметище)

Кюсето — священная роца для поклонения марийским богам. В Уржумском р-не их, по словам местных жителей, 28. Действовали они до последнего времени (от 50 до 10 лет назад). Русское население считает эти места «нечистыми», называет роцн «кереметищами», а марийцев, их посещающих, язычниками и колдунами, поклоняющимися сатане, черту — Керемету.

По-марийски священные роцн называются Кюсето или Юмоното (от «юмо» — бог). Для многих мари название святого места «кереметищем» является оскорбительным и демонстрирующим невежество русских поселенцев, хотя иногда и сами мари называют роцн кереметищами (это может быть связано с действующим культом Керемета и наличием роцн, посвященных ему, в соседних районах).

И для русских, и для мари существует ряд табу, связанных с роцами: нельзя входить без дела и без разрешения карта (жреца); пилить деревья; ломать ветки; собирать грибы, цветы, ягоды; разговаривать; смеяться; петь и др. Мари объясняют это тем, что роца — это церковь, храм, святое место, где нельзя вестн себя неуважительно по отношению к хозяину Кюсето. Русские же считают, что, попав в «поганое» (чужое) место, неправильным поведением могут навлечь на себя гнев хозяина — Керемета (черта), лешего, «злых марийских духов».

а) Кюсето (Кереметище) — святое место

«Мы ходили туда на богомолитве <...> Туда мы ходили всей деревней. Наперед, конечно же, готовили все. Перед молением должно быть все чисто. Дом весь моют. Пол моют. Печь вытопят и выметут начисто, даже это...пыль [золу] выметут. Воды можно только с родников брать. Только чистую воду пить можно, только с ключей.

Тоже в бане моемся, все чистое, все беленькое <...> с мужиком спать нельзя. В разных местах спят, не сходятся. Ни до, ни после, чтобы все чисто. Чужих никого нет. Ну и, конечно, готовят придано... Там ведь в Кюсето-то молились все гусями, жеребенком али бараном. Это Богу придано. У нас сосед был Осип Егорыч — он был карт <...> Вот как листочки опадут и до Николы зимнего молились <...> А весной, как распускаются листья <...> Уже ведь, наверное, лет 30 как не ходят туда. Да. А теперь уж не ходят — теперь все в церковь стали ходить. Вот теперь в церковь ходят, туда и носят и баранов, и гусей <...>

Там ведь была такая особая... дерево — елка. Этой елке свечи ставили. Свечек много — все на елке горят! Там и тулоамо [от тул — «огонь»] делали. Большой тулоам — большому Богу. Там ведь и Иисусу молились. Это дерево было Иисусу придано. Там и крестятся все. И все молятся. Эта Исусова елка долго там стояла, на нее наша деревня заклата. Мы ей и молимся. И елку покормим, и сами поедем. Потом из Кюсето приходили и дома молились. На иконы молились <...>

Там, в Кюсето, молятся Николо-юмолан о помощи, о здоровье. Молят еще Бог-скотину и на урожай тоже просят. Все молятся и едят <...> Потом на елку и на другие деревья полотенца да платочки оставляли. Кто-то фартук повесил, кто-то ленту. А если скотине молились — шерсть оставляли. Там было шерсти много. Пахнет. А ни чихнуть, ни плюнуть нельзя. Ведь это святое место <...>

Как входить туда, там были ворота поставлены. Деревянные. Прямо на входе на мольтбище. Высокие такие. Кто не знает — смеется: «Чего ворота в лесу, коли забору нету?» — не понимают. Те ворота сейчас уж в землю ушли, не ходит ведь никто <...>

Ну, вот потом вернулись и еще неделю все это ели. Ничего другого есть нельзя. И никуда ходить нельзя. Денег в дом не дают. Еды не дают. Воды попить не дают. Гостей не зовут. В школу мы не ходили. Нас в школе-то ругали, стыдили пионеры. А мать скажет: «Терпи, молчи, не говори ничего». И все. Так и было. Берегли все свое в эту неделю» [4].

«Кереметище — это русские дураки придумали. Это не кереметище, а святое место — богомолитве. И не пиши этого! Это и тебе будет грех! <...> Это то же, что и церковь. Даже сейчас молодежь там не бузит. Там ведь каждое дерево, что икона в церкви, каждое дерево — это бог. А елка... сосна — эта наша — Куго Юмо! Святое это место» [4].

«У нас были русские деревни Бажино и Рудники. И где они? Как стали рубить роцну-то, их как веником повывмело. Кто помер, кто уехал. Одни пашни остались» [6].

«Бог тут есть, хозяин. У меня сестра вот умерла. Уже давно, сорок лет как умерла. Так она говорит: «Иду, — говорит, — с песнями по полю утром. Маленький дедушка с палкой показался, шел, шел, шел и в Кюсето-то и зашел». Это сам

ЮЛИЯ АЛЕКСЕЕВНА ДАВЫДОВА, аспирант; Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова

хозяин Кюсеты. Не всем он показывается. Сестра моя видела вот утром, она много молилась — и поэтому он ей показался. А так он — Бог, хозяин Кюсеты» [7].

б) Кереметище — кладбище

«Привозили жертву <...> Барана привезли, голову отрубили, кровь спустили будто бы туда, в гробницу святого. Какой-то святой должен быть на кереметище. А потом они начинают праздновать. Значит, это все уберут, сварят и начинается празднество. Я ведь не присутствовала — мне бабушки говорили» [8].

«Марийское кладбище — кереметище: котеры некрещены, их клали в кереметище. Вот вычку срубил, и тебя Бог накажет. Вот Токарев на прируб срубил и теперь трясется» [9].

«Ничего там рвать нельзя, как у нас на кладбище. Если кто там дерево срубил, будет с им несчастье — или сам умрет, или скотина» [10].

в) Кереметище — «поганое» место

«Кереметище — чертище, значит, где черт сидит <...> черт знает, кому молились! Но это черт. Юмо в церкви молились, Богу...» [8].

Обетные деревья и Ага-барьям

Ага-барьям — отдельно стоящее священное дерево семьи, рода, села, «круга» (группы населенных пунктов мари). Ага-барьям во многом типологически сходен с русскими обетными деревьями. Приношение обетов (оветов) — ткани, полотенца, одежды, пищи, — молитвы о здоровье и благополучии объединяют два культа. Однако марийское священное дерево является родовым, что обуславливает специфику связанных с этим обрядов и верований.

«Отец сказывал: у нас в огороде есть сосна в три охвата. Отец говорил, перед концом жнзни сосна вся посохнет. Два раза эта сосна загоралась — не могла сгореть. А сейчас вот вся ссохла. Сосна-то заколдованная. Отец не давал ее рубить. И нынче не дает. На деревню она заколдована» [11].

«Святое дерево. На дереве вырублен крест. Ну, как бы вот памятник есть, когда хороняют, вот так же и вырублено это...» [2].

«Одно дерево было как трюпкое дерево. Стоит большой кедр или сосна или что-то. Туда навешивают свои полотенца почему-то <...> Навешают и наговаривают: "Моего отца или сына или кого-то прости за его прегрешения и прощай. И чтоб земля ему была пухом"» [8].

«А Ага-барьям в поле было, как и в кереметище — дереву поклонялись. Туда выходили в Семик, во вторник <...> Липа. Настрапают, первую стопку блинов никто не отведают, пива налиют. Богу отольют. Тюси носили — коробок носили. Молитвы там прочитают. Если чего есть на душе — березе и липе полотенца принесешь, повесишь» [12].

Источники

Поклонение источникам широко распространено на уржумской земле. При этом есть источники, почитаемые отдельно русскими и отдельно мари, а есть и «общие». У русских святые ключи и ручьи обычно связываются с именем Николы, Богородицы, Спаса, Козьмы и Дамиана и их способностью давать исцеление от болезней. Ма-

рийцы в основном почитают источники Николы-Юмо (Николо-Юмолан), поклоняясь ему как покровителю скота и исцелителю глазных болезней.

«Есть место Шумиха на реке Буй. Там была часовня Александра Невского и ярмарка Шумская. Еще лет триста моление на Николу Вешнего на этом месте велось Николо-Юмо. Это марийцы ходят. Русские об этом и не знают. Он у них [мари] покровитель народа и животных. Несут яйца, лепешки с творогом, шерсти клоки. Это все оставляется, чтоб овец спасал. Там старая ива растет под часовней. Недалеко от нее это и оставляют.

Часовня разрушена. Свечи ставят там, просят избавления от болезней — бросают вещи разные: шапки, одеяла... в озерко. Наговаривают на болезнь. Это озеро блуждает. Из Адова туда ходят сорок километров. С Марийска приезжают. Я в 1994 году там был. Там было человек 150. Молились. Это все продолжается и сейчас. Шерсти очень много.

По пути туда есть святой ключ. Там моют лицо. Идти надо пешком (не на машине, нет!). Там мост через Буй. Часовня каменная была. Ее разрушили в тридцатые годы. А первая деревянная часовня в XVIII веке была поставлена с чудотворной иконой святого Николы. Сколько икону не уносили, воровали и в Киров на экспертизу возили — всегда возвращалась в ключ, в воду. Приходила назад. Лечила она глазные болезни (у марийцев ведь трахома). Вот марийцы и умывались на ней. Деньги оставляли у огня. Из камней часовни складывают камин и готовят, едят. Потом туда кидают деньги» [13].

«В Шурме и сейчас источник. Там раньше часовня была. Напротив церкви. Там раньше лежал там камень с [изображением] юмо. Просвечивало насквозь. И на этот камень ключевая вода падала. Брали и лечились. Святая вода» [14].

Представления о божествах

Основная масса славянских духов природы и хозяйственных построек имеет параллели в марийском фольклоре: черт и ия, леший и лесной водж, ведьма и вувер (увер), водяной и вюд ия и т.д. Широко распространено параллельное хождение сюжетов и мотивов с этими персонажами, с простой заменой имен. Однако существует ряд персонажей, не имеющих аналогов в соседней культуре: это некоторые духи из марийского фольклора и русские святые.

а) Представления о «русских богах»

Крещенные марийцы соотносят многих русских святых со своими божествами, что приводит к соединению «аборигенного» язычества с «русскими» христианством и язычеством. Одни русские святые полностью заменили марийских языческих богов (например, Илья-пророк практически вытеснил из марийского пантеона своего древнего предшественника Кудырчо куту юмо — бога грома). Другие претерпели лишь частичные изменения. Святым присваивались имена марийских богов (Богородица — Солнце-ава, т.е. Мать-солнце), их места обитания (по представлениям мари, Никола Угодник живет в елке), атрибутика (Господь — Куго Юмо — любит белый цвет и носит белую одежду, что связано с сакрализацией белого цвета у мари). Нередко персонажи легенд и преданий соотносились с

иконографией, при этом из русской православной церкви они переносились в священную рощу.

Среди христианских персонажей особой любовью у марийцев пользуется св. Николай, который почитается как верховное божество, покровитель марийского народа. Ему поклоняются и некрещенные марийцы.

«Илья Пролов — верхний бог. Тоже Юмо. Им и молились в Кюсете-то. Сено сжигает. В дерево, в люди, в дом ударит, сжигает» [15].

«Одежда нельзя красить в красный цвет <...> Юмо убьет. Илья Пролов убьет» [15].

«У нас есть Иван-Креститель, Иван-Победитель. Ему и молимся. Здесь раньше ага-барьям был: одна липа, две елки стояло. Когда колхоз появился, их срубили. Теперь здесь ага-барьям кончился, только Кюсета осталась. В нем мы и молимся: Иван-Воин, Иван-Креститель, Иван-Победитель. Он воин был, воевал по горам. Он русский» [7].

«Мой дядя рассказывал. Что, мол, он придет просить за деревню [в священную рощу]. На колени встанет и молится: "Николо-Юмо, слезай с елки, поди на деревню — посмотри, что творится! Спаси и помилуй. Отгони ширтов от деревни"» [1].

«Вот мой дядя, когда умирал, увидел тройку лошадей. И его как бы толкнуло через всю комнату <...> Упал. И ему привиделась Куту-Шочин-Аба-Юмо [от «Великая производительница», «мать», «бог»]. Это по-вашему Богородица, то есть Большая мать, родившая Бога <...> Стоит и свет разливается, лучи из рук изливаются. Он к ней потянулся, и тут в душе ему открылось, что не тем богам он молился всю жизнь. Истинный Бог — Богородица» [1].

«В церкви делают моление, чтоб мыши или крысы не развелись. Это молятся Егор-Юмо на Егоров день» [14].

б) Представления о «марийских богах»

Влияние русской традиции на марийскую касалось в основном «верхних» божеств («русские» христианские святые и сегодня непременно относятся марийцами к «верху»). В русскую же традицию преимущественно проникали представления о «нижних» богах и духах марийцев. Такая избирательность прежде всего связана с представлениями русских о мари как язычниках и колдовском народе. Весьма показательной в этом отношении является трансформация верований в Керемета (Кереметя, Кереметь).

У марийцев Керемет — «злой или добрый дух, младший из духов» либо «младший брат бога, низвергнутый с небес за гордость», нередко является персонажем, связывающим молящихся людей и божество, которому адресован тот или иной ритуал, либо самим могущественным божеством. В марийском языке слово «керемет» также имеет значение «черт» и употребляется как ругательство.

Русское население употребляет слово «керемет» исключительно в значении «черт». При этом нередко Керемет — единственное марийское божество, известное русским. Оно олицетворяет собой всех богов мари как «нечистых».

Керемет — черт (ия), леший (лесной водж)

«Мой дядя был картом. Мой дядя сам видел керемета или что-то... черта что ли? Вот ребята пасли лошадей, а он над ними был главный. Вот

он их и спрашивает: "Хотите я вам ию покажу?" Ну, они согласились: "Давай, — говорят, — охота поглядеть". И он взял топор, и очертились они топором-то. Трое их вошло. Легли они на землю. И он читал что-то. Какие-то слова-заклинания. Это все по-марийски, ты не поймешь. Вот, и там было два лога с двух сторон. Один был Макаров лог, а другой — Пилинский лог. И вот из Макарова лога вышел человек с пятнадцать метров высотой. А навстречу ему из Пилинского тоже вышел человек. И оба пошли навстречу друг другу. Как столбы шли <...> Вот сошлись они и повернулись к ним. И в ладони захлопали как из пушки! И хохот такой, что земля дрожала. Тут мой дядя еще слова сказал и всех мизирем [верхняя одежда] накрыл. И эти два ия ушли обратно. А ребята лежат под мизирем и дрожат» [1].

«Еще, говорят, ия по лесу водит. Это как кереметь. Если на лошади едешь и лошадь стала и ни в какую не идет, ее надо перепрячь и дугу перевернуть. Тогда ия с лошади слезет, и она пойдет» [1].

«Кереметь — поганый. Кереметь — это вол Пире, медведь Маська, на скотину нападают. Кереметь в лесу живет. Комары — тоже кереметь» [14].

«У нас тут еще говорят, что, мол, леший может унести. Керемети — лешая нечисть, эти могут!» [4].

«Но вообще-то это лесной черт. Если в лесу неправильно что-то сделаешь, так кереметь тебя накажет!» [1].

Керемет — черт (ругательство)

«Не ругайся. Не говори... Кереметь — это черт-сатана. У нас и матюгов-то нет, не то что у вас. Вот не матюгнешься, так: "Кереметь-сатана!" Так и ругаются» [4].

«Если ребенка "кереметь-сатана" назовешь, земля три раза содрогнется» [4].

«Хулиганское слово это "кереметь". "Ой, кереметь!" — это упрямый человек значит» [16].

Список информантов

1. Н.И. Лебедев, 1951 г.р., мари, с. Шевнино.
2. А.П. Овсянникова, 1921 г.р., русская, с. Русский Турек.
3. Н.К. Сундарева, 1933 г.р., русская, с. Русский Турек.
4. Е.А. Такманова, 1942 г.р., мари, д. Собакино.
5. У.Г. Светлакова, 1919 г.р., мари, г. Уржум.
6. Ф.А. Альдемиров, 1927 г.р., мари, д. Тюм-Тюм.
7. Исполнитель неизвестен, д. Тюм-Тюм.
8. А.А. Чернова, 1953 г.р., русская, с. Русский Турек.
9. В.Н. Кочкина, 1938 г.р., русская, с. Шурма.
10. Е.К. Лубяжская, 1914 г.р., русская, д. Доуурово.
11. Т.Е. Еликова, 1927 г.р., с. Шурма.
12. Т.Е. Иванова, 1937 г.р., мари, с. Шурма.
13. В.А. Ветлужских, 1955 г.р., г. Уржум.
14. М.В. Альдемирова, 1926 г.р., мари, д. Тюм-Тюм.
15. А.Г. Пескова, 1918 г.р., мари, с. Шурма.
16. М.А. Шалагинова, с. Русский Турек.

И.Н. ШУРГИН

КЕНОЗЕРСКИЕ ЧАСОВНИ

Среди разнообразных памятников народной культуры, сохранившихся в окрестностях Кенозера, наиболее характерными для этой местности являются деревянные часовни. В недавнем прошлом они по одной-две стояли в каждом селении или рядом с ним. Часовни как функциональный тип культовых построек издавна были распространены по всему Русскому Северу, но далеко не везде в XVIII—XIX вв. (а именно к этому времени относятся описываемые здесь памятники) их концентрация была столь же высокой, как в районе Кенозера¹.

До сих пор часовни Кенозерья в качестве историко-культурного феномена не рассматривались, есть только краткие художественно-описательные публикации о некоторых из них². Автору довелось познакомиться с большинством этих памятников летом 1976 г., когда он в составе экспедиции Центрального совета Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры проводил архитектурное обследование селений части побережья Кенозера. Собранные тогда материалы, а также сведения библиографических источников позволяют систематизировать кенозерские часовни в функциональном и архитектурном отношениях и высказать предположение о причинах их концентрации в данной местности.

В XVIII—XIX вв. понятие «часовня» объединяло сооружения, весьма различные как по назначению, так и по внешнему виду. Согласно



Фото 1. Старый крест, снятый с часовни, при дереве у дороги на Пудож (д. Тамбич-Лахта). 1976 г. Фото автора (№ 1—13)



Фото 2. Кресты в д. Тарасово

словарю В.И. Даля, это, во-первых, «молитвенный дом, храмик без алтаря, где можно только служить часы (не литургию)»; во-вторых, «отдельное маленькое строение, или пристрой, с иконами и лампадой; часовни этого рода ставятся в виде памятника, или на распутьях, на родниках, или над престолом бывших церквей»³.

Часовни первого рода не были редкими в приходах, подчинявшихся официальной церкви, однако главными культовыми постройками они являлись только в скитах старообрядцев-беспоповцев, в частности поморцев-выговцев. Подоб-

ное функциональное значение они имели и в деревнях, жители которых придерживались поморского вероучения.

На Севере в XVIII—XIX вв. в старообрядческих селениях часовни ставились не только без разрешения государственных и церковных властей, но даже вопреки неоднократным прямым запретам со стороны последних, всячески боровшихся с расколом⁴. Есть основание считать, что, устраивая свои часовни без официального разрешения, крестьяне непосредственно продолжали древнюю традицию самоуправления в религиозной жизни, особенно укрепившуюся на Севере в период второй половины XVI—XVII веков. В то время часовни, подобно церквям, иг-

ИГОРЬ НИКОЛАЕВИЧ ШУРГИН; ТОО «Архитектурно-реставрационный центр А. Попова» (Москва)



Крестный ход в с. Данилово. Олонецкая губ., 1901 г. Фото М.А. Круковского. Фототека РЭМ № 63—49

рали роль не только религиозных, но и общественных центров⁵.

В XVIII—XIX вв., как и в предшествующее время, большинство часовен строилось по обетам, дававшимся ради избавления от многочисленных невзгод: падежа скота, неурожая, болезней и т.п. Строителями-заказчиками могли быть как жители всей деревни, так и несколько или один крестьянин (в двух последних случаях часовни принадлежали только этим людям)⁶.

Среди названных В.И. Далеком часовен другого рода в XVIII—XIX вв. были распространены и имевшие вид столбов и крестов. В народе их называли уменьшительно «часовенками», и, как уточнил в 1870-х гг. этнограф П.С. Ефименко, «в крестах просто вырезаются изображения Распятия, а в столбах вкладываются литые, медные воздвигательные кресты, иконы задегиваются пеленами; сверху их иногда привешиваются куски разной материи, узорчатого полотна или холста, на которых вышиваются кресты»⁷.

По наблюдению М.В. Красовского, подобные часовни формально (и, добавим, генетически⁸) связаны с намогильными памятниками старобрядческих кладбищ⁹.

Таким образом, если часовни-храмы в большей степени представляют христианскую сторону народной культуры, то часовни-памятники, судя по их внешнему облику и отношению к ним местного населения, являются пережитками языческих верований.

Среди существующих часовен Кенозерья можно найти соответствие большинству из вышеперечисленных примеров их функциональных разновидностей. Это часовенки-кресты: в д. Тамбич-Лакта; в центре д. Тарасово, через дорогу от часовни (фото 2). К этим памятникам прикреплены куски белой материи с вышитыми крестами. Высокий крест, но не открытый, а заключенный в маленькую клетку, расположен за д. Тыр-Наволоком, у лесной тропы (фото 3, 4).

Однако большинство культовых памятников на Кенозере — это именно часовни-храмы, ар-

хитектурной основой которых является клеть — прямоугольный четырехстенный сруб под двускатной кровлей. Подобные строения находятся в лесу (д. Бор — фото 5, д. Горбачиха), у воды (д. Минино), в поле (д. Немята, д. Бухалово — фото 6, д. Карпово) или в центре деревень (д. Вершинино — фото 7, д. Тарасово).

Если часовни Кенозерья поставить в один архитектурно-типологический ряд, то первыми в нем окажутся простейшие постройки, такие, например, как устроенная при дороге за д. Тырышкино (фото 9). Эта часовня настолько мала, что входная дверь заняла всю ее западную стену, и не хватило высоты для устройства потолка.



Фото 3. Часовня за д. Тыр-Наволоком. Западный фасад

Внутри, на полке у восточной стены, стояла всего одна икона, из-под которой спускался плат с вышитым крестом, а рядом и ниже были развешены полотенца (фото 10). Сходна с тырышкинской элементарностью формы, но крупнее ее ча-

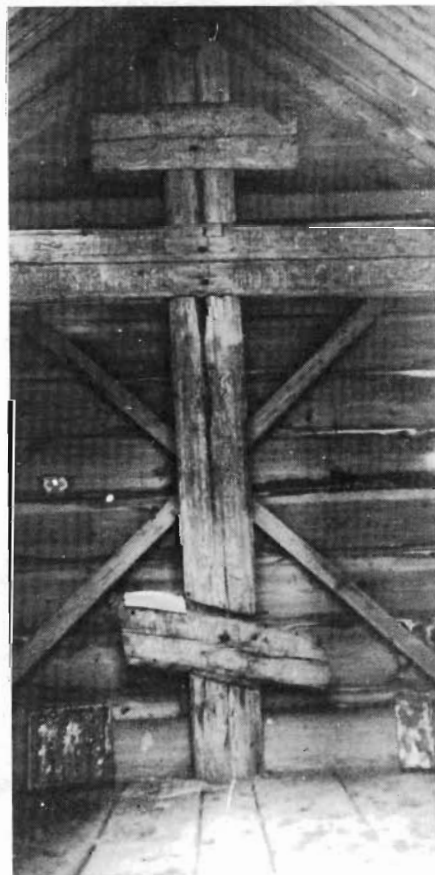


Фото 4. Крест в интерьере часовни за д. Тыр-Наволоком (у восточной стены)



Фото 5. Часовня в лесу у д. Бор. Вид с севера

совня в д. Шишкино — чистая клеть с крестом на коньке кровли.

Постройки в виде деревенских амбаров: четырехстенный сруб с бревенчатым фронтонным навесом и предместьем перед входом (д. Шлепино (Косицыно) — фото 11, д. Городок) — занимают следующее место архитектурно-типологического ряда. По существу их разнообразностью являются памятники, конструктивно усложненные и архитектурно обогащенные трехсторонними галереями и небольшими колокольницами над западной частью последних (д. Горбачиха, д. Зехново).

Часовни с сенями или притвором (д. Карпово), а также с восьмигранной колокольней над западным отделением (д. Тамбич-Лахта — фото 12, д. Бор — фото 5, д. Бухалово — фото 6, д. Горбачиха) замыкают архитектурно-типологический ряд культовых построек Кенозерья. Среди них особой архитектурной выразительностью выделяются памятники с высокой, клинчатой кровлей с полницами (которые опираются на развитые повады сруба молельни), главой на цилиндрической шее и крестом (д. Вершинино —



Фото 6. Часовня в поле у д. Бухалово



Фото 7. Часовня в д. Вершинино. Восточный фасад

фото 7, д. Глазово). Интерьер часовен этой группы отличается завершенностью: восточную стену полностью закрывает иконостас, который дополняется еще иконами так называемого неба — каркасного потолка в форме усеченной пирамиды (фото 8).



Фото 8. Часовня в д. Вершинино. Рама иконостаса у восточной стены и потолок-«небо»

Регионом с большой концентрацией часовен в XVIII—XIX вв. было также Прионежье, на востоке граничащее с Кенозерьем. В деревнях



Фото 9. Часовня при дороге у д. Тырышкино. Западный фасад



Фото 10. Часовня у д. Тырышкино. Интерьер



Фото 11. Часовня в д. Шлепино (Косицыно)



Фото 13. Намогильный сруб на кладбище близ с. Корельское. Вид с юго-запада



Фото 12. Часовня в лесу у д. Тамбич-Лакта. Восточный фасад

его восточной части — Пудожского края — стоят часовни, совершенно аналогичные кенозерским. Кроме того, на кладбищах деревень, расположенных ближе к Кенозеру, еще можно встретить большие намогильные срубы, которые только по высоте уступают одночастным клетским часовням и не имеют входной двери (фото 13).

С севера к Пудожью прислала другая часть Прионежского региона — Заонежье. Там сохранились клетские часовни, архитектурно гораздо более развитые и выразительные, чем в Пудожье и Кенозерье. Так, в Заонежье распространены большие часовни, двух- и трехчастные (с трапезной и притвором), с высокими восьмигранными шатровыми колокольнями над западными отделениями. Это, например, перевезенная в музей «Кижь» из д. Леликозеро или остающаяся на своем месте в д. Селецкое: они богато украшены резьбой, покрывающей детали кровли, которая еще усложнена уступом в нижней части. Принимая во внимание, с одной стороны, одинаковость датировок (XIX в.) сходных архитектурных форм (шатровая колокольня над сеними-притвором) таких часовен, как Михаила Архангела из заонежского Леликозера¹⁰ и Никольской из кенозерской Тамбич-Лакты, а с другой — большее развитие и совершенство этих форм в Заонежье по сравнению с Пудожьем и Кенозерьем, логично заключить: архитектурный импульс развития клетских часовен на этих зем-

лях исходил именно из Заонежья. (Здесь уместно вспомнить, что и традиция устройства потолка-«неба», по мнению Т.М. Кольцовой, идет оттуда же¹¹.)

В Заонежье и Пудожье с конца XVII до середины XIX в. располагались центры поморского старообрядчества: Палеостровский монастырь на острове Онежского озера, Даниловский и другие скиты близ реки Выг (в частности, близко от Кенозера, на Каргопольщине существовал Чаженьгский скит). Исследователями старообрядческой художественной культуры установлен факт влияния произведений искусства, созданных в скитах Выгорецкии (икон, книжной миниатюры, резьбы по дереву и др.), на крестьянское искусство Заонежья, в частности на росписи бытовых предметов (мебели, прялок и др.¹²) и резьбу намогильных деревянных столбиков, по формам очень близких выше рассмотренным часовенкам¹³. Данный факт в свою очередь дает основание предположить, что и архитектура выговских скитов могла оказать влияние на окрестное крестьянское строительство.

Судя по известным изображениям XVIII—XIX вв., в центре Даниловского и Лексинского скитов-монастырей находились часовни — большие постройки, состоявшие из двусветной моленной, обширной трапезной и сеней, но при этом остававшиеся клетскими (см. фото на с. 19). Рядом с часовой стояла большая колокольня, сруб которой — восьмерик на четверике — завершался ярусом звона под высоким шатром¹⁴.

Принимая во внимание характер архитектуры культовых построек в Выговских скитах, предстает неслучайным, что в Заонежье и Пудожье, а также в Кенозерье почти не встречается часовен других архитектурных типов, кроме клетских. Вместе с тем часовни в скитах и заонежских деревнях отличаются расположением колокольни: в скитах колокольня — отдельное сооружение, в деревнях Заонежья — композиционно активная часть единого строения. Причина отличия, вероятно, в том, что в деревнях Заонежья часовни испытали воздействие как архитектуры старообрядческих центров, так и ближайших православных церквей. От первых они восприняли размеры колокольни, иногда даже гипертрофированные (часовня из д. Кавгора в музее «Кижь»), от вторых — прием соединения колокольни и храма в единое здание. Родившись в Заонежье в XVIII в.¹⁵, эта архитектурная композиция распространилась в XIX в. и на тесно связанные с ним (в частности, узами старой веры) земли Пудожья и Кенозерья.

Но влияние старообрядчества на крестьянскую культуру было гораздо шире: оно дало идеологическую опору для сохранения стародавних

традиций, в том числе церковного самоуправления, что и выражалось в самовольном строительстве часовен. В Кенозерье эта традиция сохранялась дольше, чем в других местах, потому что в XVIII—XIX вв. этот район был весьма далек от административных и официальных религиозных центров.

Примечания

¹ Одним из районов большого распространения часовен в XVIII—XIX вв. был бассейн реки Пинеги, где население придерживалось старообрядчества беспоповского направления. См.: Лютикова Н.П. Пинежские часовни по письменным источникам XVIII—XIX вв. // Русский Север. Ареалы и культурные традиции. СПб., 1992. С. 148—164.

² Алферова Г.В. Каргополь и Каргополье. М., 1973. С. 168—170; Гунн Г.П. Каргопольский озерный край. М., 1994. С. 69—124.

³ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1982. Т. 4. С. 584.

⁴ Указы Синода о регламентации строительства часовен приведены в статье: Никольский К. О часовнях // Церковные ведомости. СПб., 1889. Прибавление № 10. С. 251—261.

⁵ Богословский М.М. Земское управление на Русском Севере в XVII в. М., 1912. Т. 2. С. 48—52.

⁶ Яницкий Н.Ф. Севернорусская часовня в конце XVII века // Студенческий историко-этнографический кружок при Императорском университете Св. Владимира. Юбилейный сборник. Киев, 1914. С. 123—143.

⁷ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии // Известия Об-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии. М., 1878. Т. 30. С. 4—8.

⁸ Фрейман Н. Придорожная часовня — пережиток древнего «погребения на столбах на путях» // Советская этнография. 1936. № 3. С. 86—91.

⁹ Красовский М. Курс истории русской архитектуры. Пг., 1916. С. 123—124.

¹⁰ Исследования последних лет леликозерской часовни показали, что существующий вид она приобрела в XIX в. См.: Яскелянен А.Т. Новое об эволюции часовни Архангела Михаила на острове Кижь // Народное зодчество. Сборник научных трудов. Петрозаводск, 1992. С. 161.

¹¹ Кольцова Т.М. «Небо» и его росписи в памятниках деревянной культовой архитектуры Русского Севера // Памятники русской архитектуры и монументального искусства. М., 1994. С. 53—68.

¹² Капустя Л.И. Народное искусство Карелии и художественные традиции Выга // Культура староверов Выга. Каталог. Петрозаводск, 1994. С. 38—41.

¹³ Воробьева С.В. Крестьянские намогильные памятники Заонежья и Поморья // Заонежский сборник. Заонежье. Петрозаводск, 1992. С. 163—166.

¹⁴ Культура староверов Выга. Каталог. Илл. 50—52, 63, 67; Озеревский Н.Я. Путешествие по озеру Ладожскому и Онежскому. Петрозаводск, 1889. С. 173—174. Рис. 30.

¹⁵ Орфинский В.П. Деревянное зодчество Карелии. Л., 1972. С. 62.

С.М. ТОЛСТАЯ

ПОЛЕССКИЕ «ОБМИРАНИЯ»

Слово *обмирание* — народное название летаргического сна или глубокого обморока (иногда также *замирание*) — постепено входит в научный лексикон как термин, обозначающий устный рассказ о пребывании спящего (или его души) на том свете. Рассказы такого рода не раз привлекали внимание собирателей, но предметом специального изучения пока что не стали. Сравнительно немногочисленные публикации, посвященные «обмираниям»¹, отмечают главным образом их связь с народными *верованиями* — о душе, о праведных и грешных душах, об их посмертной участи, о топографии загробного мира и его устройстве, о том «консенсусе», который поддерживается между тем и этим светом и т.п. Но тексты «обмираний» заслуживают внимания еще с нескольких точек зрения. Обладая содержательным единством и достаточно жесткой, как правило, трехчастной структурой (1 — «заставка», вводящая в ситуацию; 2 — собственно рассказ об увиденном и испытанном во время сна; 3 — концовка, описывающая пробуждение и возвращение на землю, иногда также дальнейшую судьбу побывавшего в загробном мире), «обмирания» по праву могут претендовать на определенную *жанровую* самостоятельность. Вместе с тем они обнаруживают значительное сходство с некоторыми другими жанрами, относящимися или близкими к *книжно-письменной традиции*, прежде всего с духовными стихами (рассказывающими о преступлениях и мучениях грешников) и популярными апокрифами «Хождение Богородицы по мукам» и «Сон Богородицы», а также с жанром европейских и славянских средневековых видений потустороннего мира². Внимательное изучение такого рода сходжений позволит прояснить *генезис* славянских «обмираний». Еще одним видом текстов, родственными «обмираниям» и по содержанию, и по форме, и по прагматике (особенностям бытования), безусловно, являются *толкования снов*, которые также лишь недавно обрели свое место среди фольклорных жанров³.

Остается невыясненной *география* «обмираний» на восточнославянской территории и за ее пределами. Отсутствие репрезентативных опубликованных подборок текстов не дает пока возможности заняться их *типологией*, так же как и *сравнением* «обмираний», принадлежащих разным традициям и регионам, хотя некоторые особенности заметны даже на том скудном материале, который уже введен в научный оборот. Так, например, для полесских «об-

мираний», в отличие от русских, не характерны детальные описания пути к загробному миру, и рассказ чаще всего ограничивается лишь сообщением о том, что спящий оказался перенесенным или приведенным туда. Зато полесские рассказы не обходятся без фигуры провожатого (*дедок, сивенький*) и без мотива неких запретных слов или сведений, которые пробудившийся от летаргии не смеет раскрыть под угрозой смерти; в них также нередко герой получает во сне предупреждение о будущем летаргическом сне и его сроках. В отличие от восточнославянских «обмираний», где доминирует описание картин загробного мира, в южнославянских, в частности болгарских, текстах акцент переносится на тему получения во сне сверхзнания или необыкновенных способностей, а также пророчеств, относящихся к дальнейшей земной жизни⁴. В сербских рассказах о людях, которые «обмирали» (серб. *обамирали, заносили се*), описываются главным образом встречи с умершими родственниками⁵.

От «обмираний» как жанровой разновидности фольклорной прозы следует отличать обмирания как *верование* о том, что человек во время летаргического сна странствует по загробному миру, а также рассказы о самих *событиях* обмирания (летаргии), которые могут входить в тексты «обмирания» на правах событийной рамки, но могут существовать и независимо (например: «Заснула яе сестра, 12 дней ничего не ела, только по две ложечки воды; приготовили ей все к смерти, а она годов 4 жила»; с. Грабовка Гомельского р-на Гомельской обл., Полесский архив Ин-та славяноведения РАН).

Публикуемые тексты записаны в Полесье во время экспедиций Института славяноведения РАН под руководством акад. Н.И. Толстого⁶.

1. Ишли наши жєнщєны Богу молытыся у Почєв. Зайшылы оны в одну дєрєвню — на ныч просяця, и йих прыняла та сама удова, котора колысь обмєрлє. Она йим давай росказуваты, як булє. Значыць, єй прыснївєся раньшє сон, шчє прыйшов до неї старый дєд и єй так кажє, шє ты заснєш таким крєпкым спом. Ты будэш спаты пять дєнь. (У єї булє двое дїтєй. Она вєстала, росказала тым дїтєм.) Припасы соби, значыць, дїтєм йїсты шє-нєбудь, шоб булє. Она вєзлє, рощыныла хлїб, спєклє той хлїб. И тудькы шє выгулє с пєчы и — уснулє разом. Тут давай єї хороныты будєм. Тры днє пройшлє, она спыть, давай будєм хороныты. Дїты нє дають, плачуть, шє наша мама шє вєстанє, бо юй снывєся такыи сон, шє она заснє таким крєпкым спом. И нє далы тьє дїты хороныты. И ждуть оны даль-

шє. И прошлє пять дєнь, и у тую саму пору, шє она лєгалє, и у тую вєстала. И давай она росказуваты, шчє она бачылє. Но юй сказалы, бо она ходылє по всїх мытарєствах, и юй сказалы, шчє росказаты, а шчє нє росказуваты. И так она и ныкому нє росказала того, шчє юй говорылы, прыказ далы (зап. С.М. Толстєя в с. Олтуш Малоритского р-на Брєстской обл. в 1977 г.).

2. Замирание. Померлє одна жєнщина. Три днє спалє. На чєтвєртый як ўстала, дочкє єє спрашываєт: «Ну штє, мама, штє вїдєлє?» «Ой, — говорит, — штє я вїдєлє... Какой-тє дєдушкє мєня вїдїл. Вїдїл дєдушкє, показывал, как там крєсыво, хорєшо. Я потєм роскажє, як будє умиратє. А зєраз нє скажє, бо мнє приказ, штєб нє казалє». Ну, потєм, як вонє стала умиратє, говорит на дочкє: «Иди, иди сюдє, я тєбє роскажє». Дочкє тьлєкє штє прїшлє до нєї, стала росказываты, як хтє-тє, чї тє мушчїна, чї жєнщїна, вхєдыть до хаты. Вонє тєгда говорит: «Всє, мнє нє вєлєно росказаты». Говорят, вонє былє нє грєшна, и вєт єй булє (зап. Г.И. Трубїцынє в с. Луковє Малоритского р-на Брєстской обл. в 1977 г.).

3. Жїнка былє грєшнєя. А єї бєтькє вєрїв в Бєгє и всє ходыв, молывєся за єє душє, шчєб єї Бєг покєрєв, шчє вонє хулыть Бєгє. [Онє] заболїлє, єє отпрєвылы в болынуцє, зрєбїлы опєрацїю. [Онє] обмєрлє, тры днї, тры нєчы спалє, и вонє говорылє, шчє єї Бєг водыв по рєю и по пєклє. Вонє говорылє, шчє правєдныи сїдєть, им дєбрє в рєї; тьє грїшныкы сїдєть по шыпє в озєрї, в смолї. Як єї Бєг скрїзь поводыв, и ужє она опрокынулєся, сталє незамєтнє, шчє єї опєрацїю рєбїлы (зап. С.М. Толстєя в с. Рєчїцє Рєтпєвского р-на Волынской обл. в 1979 г.).

4. Кум мый обмирав. Цє, мабуть, рєкїв трїцєть як булє. Три днї лєжав як мєртвыи. Тє вин жє довгє и нє був; год, мєжє, пожив и вмер. Той вин до нас прїходїв и росказувє. «Нє мєжє, — кажє, — богато розказаты. Мнє сказалы там: якщє скажєш, тє вмерєш». Трох слов нє сказав. Бє, кажє, вмерє. Кумє якїи грїх за шчє, бачив. Єсть вєдьмї — молєкє отбїрають у лудєй, а цє ж, кажуть, грїх, вєлїкїи грїх. Так вин, кажє, бачив вєлїкїє вужї смєкчуть тє жїнкє. Бачив всїх на том свїтї — дїдї и прадїдї, ўсє рєдїна. А потєм, кє, бачу — дїд з кїєчкєм да йдє да кажє: «А чогє тї сюдє прїйшов, нє вмершїи?» Такий вєсокїи кїєк у нєгє. Як даў по спїнї, так вин и прєснєвєся. Дє дїд удєрїв, там болїлє, потєм и вмер (зап. И.А. Морєзов в с. Глїн-

ное Рокитновского р-на Ровенской обл. в 1978 г.).

5. Одна жэпщичина обмирала. Пуд рукой пульс, уж трэтий дэнь як пульс так: тук-тук-тук под рукой. И та дочка нэ дала ховать. И вона, трэты сутки кончались ёй, и вона проснулася и села. То была моя мати покойная у ее. То вона росказывала, як на том свете. Но три слови нэ сказала. Три слови, кажэ, мне приказали, шоб всэ расказывала людям, а три слови нэ полагаеца казать. То нэ казала три слови. Расказывала, што грех, хто этым волошэбством заппмасца. Это самый вэликий грех, шо тяг-нуть молоко (зап. Г.И. Трубицына в с. Дроздынь Рокитновского р-на Ровенской обл. в 1978 г.).

6. Кались сестра маткина спала англиским сном. Англиски сон называеца. Ну вот, яна спала, и ён пришол, ее на лицу ударил, хазини. И яна не праснулася. И вот яна спала. И ён привёл врача, и врач сказал: «Вы ее не трогайте! Пусть яна спит, пака праснеца! Яна спит англиским сном!» Ну, и яна праснулася, кажэ: «Ой, чего вы мэне збудили?» А ён кажэ: «Ничего, Вара, ничего!» А тади говорить: «Раскажи, Вара, што тебе спилася?» Яна ему кое-што расказала, а пэтом яна сказала: «Больш ничо́го нельзя расказывать!» А ужэ маёй матки расказывала, пакойненькай. Кажэ: «Якись мэне старик вадил. Дедушка». Детки, кажэ, гуляють и яблочки у руках. А у которых нема. И спрашуя яна у того деда: «Пачаму у етых детак яблочки, а у етых пэту?» А дедушка атветил: «Ихние яблочки свиный зьела!» — «А шчо ста свиный?» — «Да Спаса матка яблочки ела. Называють: свиный зьела». На Спаса светять яблочки, тади ужэ ўсе ядять. Я да Спаса яблочки никóли не ела. Станить, кажэ, другал кучачка детей малюсеньких. Младенцы ўсе. Спрашуе: «А чаго ани не присаедаюцца ўместа?» — «А, — атвечае дед, — шчо пріспанние детки». А яна ужэ спрашуе: «А шчо им надо делать?» А дед атвечае: «Надо, шчоб атец три кладки пак-лал на быстрой речки, дак яно буде пэрэха-дить к этим деткам и будуть ўместе. И пўж-на миластии давать матки, шчоб мать да-вала... деткам у руки после причастия. И надо кунить крестикаў сто штук и атдать тын крестики батюшкю. Батюшка буде крестить младенцев, навесит рабёначку крестик». Вот эта столько яна расказала. Приказали ёй — нельзя расказывать! (зап. Ф.К. Бадаланова в с. Грабовка Гомельского р-на Гомельской обл. в 1982 г.).

7. Обмирала, трос суток спала, не вста-вала. Отец [умерший] се водил по тому свету через 12 дверей. Отворяет двери, а там женщины стоят раком и блиют молоком — это те ведьмы, что молоко тянули; в других дверях женщины солому крутят — те, что

завитки [пучок скрученных или сломлен-ных с целью наведения порчи колосьев] робили. Дальше молодежь танцует, гуляет, цветочки красивые — это молодые; знов в одни двери — детки: один скачет, как ко-ник. «Батько, дай я ему ножки развяжу». — «Ему не развязали [когда хоронили], так он будет всю жизнь скакать». Дальше — женщины мясо месят, все в крови. Так это тые, что детей носкидывали. Дальше — смола кипит в котле и висит цыбуля, и сын стоит. Его матка из смолы выпрыгнет и за цыбулю хочет схопиться. Сын хотел помочь. А отец говорит: «Она заслужила, она кол-дунница». Дальше — все вечерают. А Вася [убитый на фронте] не вечерает. Он гово-рит: «Мне вечерать не дали». Дак я ему дала, и больше он мне не снился. И когда батько нровел меня через все 12 дверей, сказал: «Иди, донька, и не оглядайся». И я схопи-лася и проснулася (зап. С.М. Толстая в с. Дубровицы Хойницкого р-на Гомельской обл. в 1975 г.).

8. Говорять, што хто обмирае, так на том свете побывал. Тольки праведный можэ обмирать. Водня жонка обмёрла, так три дня спала. Вона росказывала, што её свя-тыи водили по раю и по пэклу. И вона ба-чила, як кого наказывають. И самый вели-кий грех — за колдунство, а потом жонкам — за аборт (зап. Н.А. Волочаева в с. Хо-ромск Столинского р-на Брестской обл. в 1976 г.).

Примечания

¹ Из публикаций наших дней см.: Толстые Н.И. и С.М. О жанре «обмирания» (посещения того света) // Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979. С. 63—65; Грицевская И.М., Пигин А.В. К изучению народных легенд об «обмирании» // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1993. С. 48—68 (там же литерату-ра); Лурье М.Л., Тарабукина А.В. Странствия души по тому свету в русских обмираниях // ЖС. 1994. № 2. С. 22—26.

² Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981. С. 176—239; Де-мин А.С. Загробный мир // Древнерусская ли-тература. Изображение природы и человека. М., 1995. С. 182—207. См. также: Bylina S. Człowiek i zaświaty. Wizje kar pośmiertnych w Polsce średniowiecznej. Warszawa, 1992.

³ Niebrzegowska S. Polski sennik ludowy. Lublin, 1996; см. также рецензии на эту работу Е.Е. Левкиевской (ЖС. 1997. № 4. С. 54—55), Н.И. Толстого (Славяноведение. 1997. № 4. С. 104—109), Л.Н. Виноградовой (Филологичес-кие науки. 1997. № 5. С. 112—116).

⁴ См. статью И. Тодоровой-Пирговой в этом номере ЖС.

⁵ См.: Петровић А. Грађа за изучавање наше народне религије // Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд, 1939. Књ. 14. С. 35—37.

⁶ См. также: Moszyński K. Polesie Wschodnie. Warszawa, 1928. S. 169—172; Полесский этно-лингвистический сборник. М., 1983. С. 70—72.

В.Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ РАССКАЗЫ ОБ ОБМИРАНИЯХ

В 1994—1998 гг., работая в экспедициях во Владимирской и Ярославской областях, мы записали рассказы об обмираниях (материалы хранятся в архиве Государственного республиканского центра русского фольклора).

Это экстраординарное состояние чело-века рассказчики могут определять словом «обмер», «замер»: «Вот бывает, человек ляжет спать-то и не встает, вот и не спит, а не встает, как помёр, а только он живой, только вот не дышет, зеркальце поднесешь — чуть-чуть запотет, а так как мертвой. Это обмер значит, проснется значит»¹. Иногда употребляется другое название — «торгия», от непривычного для простого человека слова «летаргия»: «Да, вот гово-рят, бывает, человек засне-то и как помер, хоронить уж собираются — проснется, гля-дите — живой. Это у его торгия»².

В нашей коллекции рассказы об обми-раниях достаточно однотипны и в них нет большого сюжетного разнообразия. Чаще всего это просто упоминания об обми-раниях: «Вот он трое суток проспал, а про-снулся-то, говорить — на том свете-т был»³.

Рассказчики преимущественно сооб-щают о том, сколько дней спал человек и где он находился: «Вот, значит, так, я сама не знаю, а только вот мне рассказывали-то. Вот, значит, была девка, сосватали, в сговоренках сидела-то, платочком, зна-чит, покрыта. Так, матушка моя, спать легла, и ей как вроде бабка пришла, ее бабка и кака друга, ну, пришла. Пришла к ней и говорит: “Мол, как заснешь завт-ра, так спать будешь трое суток”. Ну, девка перепугалась, в слезы вся, спать бо-ится — ну, сморило. И точно, трое суток спала. Проснулася, говорит: “Меня баб-ка по тому свету водила и все мне про жизнь порассказала, кака жизнь у меня будет, сколько робенков, сколько чего”»⁴.

Иногда помимо сведений о своей даль-нейшей жизни человек получает и другую информацию. Это могут быть сведения о наказаниях, которым грешники подверга-ются на том свете: «Вот баба у нас была. Ей во сне привиделось-то, будто отец ей-ный, он помёр годов двадцать, говорит, что, мол: “Марья, готовься, успеешь ты суток на пять, ан не помрешь — готовься”. Она туды-сюды, что делать-то. Вот про-

ВАРВАРА ЕВГЕНЬЕВНА ДОБРОВОЛЬС-КАЯ, канд. филол. наук; Государственный республиканский центр русского фолькло-ра (Москва)

шло сколько-то время, мѳгет, день-два, она уснула — вроде как померла. Уж ее хоронить собрались — а мужик у ей пьянь, но любит ее шибко, кто на ейнуу Марью глянет — считай, покойник. Уперся, кричит, мол: “Марьюшку мою живу хоронить не дам, она жива!” — никого к ней не подпускает. Она проснулась на пятый-то день, говорит: “Меня там батя встретил, он водил меня. Он мне все показал. Там бабы соломо гнут — это колдунницы, они зажин делали. Там други девичьи волосенья рвут — они простоволосы ходили. Други бабы там бороды бреют — они нечисты в церкву божью ходили. Девки голы-босы кроваво мясо мелют — душегубицы они”. Ну, все рассказала-то; говорит, ей сказано было, когда она помрет и когда муж помрет, токмо ей говорить это нельзя, а то помрет раньше-то»⁵.

Встречаются тексты о том, как человек, перенесший обмирание, рассказывал о встрече с родственниками и их посмертной судьбе: «Раз у нас мужичонко заснул, будят, а он не просыпается — думали помер, а бабка одна, знающая старушка, говорит: “Обмер, проснется он”. Прошло деньков сколько-то и точно, глянь — проснулся. Проснулся, значит, и говорит: “Я, — говорит, — на том свете был, папаню своего видел, маманю”. А папаня у его пьянь и рвань, в церкву не ходил, лоб не крестил, да и сынок в его. А мать-то набожена женщина была, все Бога молила, мужа образумить, не дождалась, померла. Ну, мы все посмеялись, что он там видал, а его как подменило — пить бросил, как больно. И все в церкву бегат, свечки ставит, с батюшкой ходит. Ну, пристали к ему: “Что видит-то?” Он отнекивался, а потом говорит: “Мамонька моя (мамонька, вишь, он ее и при жизни-то так не звал, а тут мамонька), она-то вся в цветочках, в птичках райских, а папаня весь в грязи да жиже навозной, весь в отрепьях он”. Я, говорит, его вытащить хотел, а он: “Нет, сыночка, не вытасишь, грешен я, грешил много. А ты и свечку за меня не ставил. Не пей сынок — грех это”. Вот он, видать, испугался и не пьет, свечки все ставит»⁶.

Бывает, что основное внимание рассказчика сосредоточено на четко выделенном эпизоде — человеку сообщают дату его смерти: «Баба молода у нас обмерла, я еще девкой была, обмерла. Ну, обмерла, ждут все — хоронить-то нельзя, жива же. Ну, вот проснулась и говорит: “Меня по тому-то свету брательник мой (он у ей в войну помер, малой был и помер), значит, брательник по тому свету водил и все показывал”. Показал все и говорит: “Ты, Маруся, или там Катерина (не помню звали-то ее как), померешь тогда-то, только ты о том никому не говори, а то прям сразу померешь”. Она никому и не сказала, числа, значит, не сказала, а только прошло сколько-то годов, приболела она, не шибко так, лежит, значит. Мужа позвала

и говорит: “Готовь гроб, помру я”. А не шибко боится. Не поверил. А она померла. Знала-то, что помрет и померла»⁷.

Встречаются тексты, в которых посетивший тот свет получает сведения о дальнейшей жизни не только членов своей семьи, но и всей деревни. Частью информации он может с ними поделиться, а что-то должен знать только он сам, чтобы при необходимости как-то предостеречь участников надвигающихся событий: «Было у нас, значит, такое, вот веришь или нет, случилось. Баба одна обмерла, ни жива ни мертва. Проснулась и перво, что говорит: “Марья, беги домой скорее, у тебя младенца в люльке криком изошелся, а дочка заснула, не качат его”. Марья побегла и точно, девка спит, а младенца в люльке криком исходит. И вот стала она так все говорить, предупреждать нас. Иногда-то прямо говорит, а то как-то в особицу, чтоб, значит, сам додумал. Что-то ей прямо можно говорить было, а что-то нет»⁸.

В подтверждение того, что жанр «обмираний» распространен достаточно широко, приводим два текста, любезно предоставленные нам В.А. Ковпиком, который записал их в Шебекинском р-не Белгородской области и Вохском р-не Костромской области (материалы хранятся в архиве кафедры русского устного народного творчества МГУ).

«Обмиравать. Ну, вин живой — обомреть, та и ўсё... Во слухай. Ета ў мене племянница обмирала дивчиной и няделю лежала. Убрали, вже и ховать — а она не мертва... Ну, а хто знае, як они определили, шо она не мертва? И убрали, и положили, и лежала няделю. Тады глядять — она как вроде ворьшится. Они там и полякались. Да. Она просыпается: Ух! — да ей кажут: Шо, Лида? — Та шо? Я ж... Посадили обедать мене, — и ўсех рассказала, хто мертвый тама, и того, и того — ўсех. “Сели обедать — и дюже холодец солёный. А я поела — мне тады воды хотца, так воды хотца! И проснулась!” Проснулась — ишшо и замуж вышла, у Москве... Вот как получилось. Ожила. Так знаешь — “Мене, — кажа, — дедушка сказал, — який-то там дедушка ей сказал, — усё рассказывай, а етого не рассказывай”. А хто знае чаго? Усё ж она вот и рассказывала, как они там обеды, как они шо там — шо-то у их было, вот она ето усе рассказала. “Вин мне сказал, шо ето ўсё расскажи, а ето слова не кажи, етого не кажи...” Ну, хто знаить чаго? Не сказала она того слова»⁹.

«Тут одна — Новосёлова фамиль была у её — заумирала. Заболела. Заболела, заболела — без сознания, ницево не знает; потом умерла — как умерла. Наднёсут над её зерьгало — отпациваёт, отпациваёт зерьгало. А её — “Загородили меня, говорит, в тёмной угоў, в угоў в тёмной, ницево, — говорит, — я не вижу...” Видно, помлит всё-таки. “И потом, говорит, меня мама стала водить за руку везде”. А ма-

терь — мать у неё уж была умерла в это времё, вот как. Вот тут Люба-та и рассказывала Новосёлова-та, Новосёловы фамиль их была. Мать водила, всё казала везде. А она спрашивала: “Мама, это штё? Мама, это?” А она ей рассказывала. Водила на том свете её, всё за руку. “Много казала, говорит, всёво, а ну, говорит, скзывать не велили”. Дак она много-то не сказывала. “Идём, говорит, по бёрёгу, идём по бёрёгу — омут такой страшной! Мама, говорит, цево этта эдак: где рука, где нога, где голова выставица?” — “А этта, говорит, пьяници, место им”. — “А, говорит, у меня кумушка умёрла, дак где она?” — “А вон, говорит, козы ходят, она на козу переделана”. (Она удавилась, кумушка-та, у её. Это удавшая дак.) Про козу она-ка спрашивала у её. “А тут, говорит, стоўб стоит огнённой”. Ак она ей указала: “А это штё, мол?” — говорит. — “А вот это, говорит, которые за цюжим-то мужовьям бегают, дак заставлеют тут держеть этот стоўб-от!” Видишь, какой грех? Нельзя! Много она рассказывала, а больше-то ницево я не цюла. Много, говорит, видяла; много видяла — рассказывать не велили. Всё, говорит, мама за руку водила, много, говорит, всёво видяла. А не велили сказывать-то, не велили, не надо сказывать. А ну она и молилась! Она потом ожила — её потом разбудили всё-таки, разбудились. Вот не помлю ноне, долго ли она лежала. Ну, оне молились, и девоцьки (две девоцьки у её было) молились, молились, штёбы... “Грешники мы!...” Вишь, вот она так сотворила: сделала оборт, она оборт делала, после оборта она заболела-ту эдак. А вот не знаю, ей-ту там штё сказали про это? А вот шибко оне молились, все праздники признавали оне»¹⁰.

Примечания

¹ Зап. от К.В. Егуновой, 1926 г.р., с. Большая Брембола Переславского р-на Ярославской обл.

² Зап. от А.В. Харитоновой, 1928 г.р., д. Непейцыно Судогодского р-на Владимирской обл.

³ Зап. от В.К. Грачевой, 1921 г.р., д. Карпово Судогодского р-на Владимирской обл.

⁴ Зап. от М.И. Петрушовой, 1916 г.р., с. Владычное Пошехонского р-на Ярославской обл.

⁵ Зап. от З.И. Сухановой, 1902 г.р., с. Ям Переславского р-на Ярославской обл.

⁶ Зап. от М.А. Хохловой, 1927 г.р., д. Жуковка Судогодского р-на Владимирской обл.

⁷ Зап. от М.И. Аверьяновой, 1913 г.р., г. Пошехонье Ярославской обл.

⁸ Зап. от А.И. Шукиной, 1928 г.р., с. Красное Переславского р-на Ярославской обл.

⁹ Зап. от А.Р. Гашенко, 1915 г.р., с. Архангельское (Напрасное) Шебекинского р-на Белгородской обл.

¹⁰ Зап. от А.М. Пановой, 1913 г.р., д. Заречье (Коровня) Вохского р-на Костромской обл.

И. ТОДОРОВА-ПИРГОВА

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О «ТОМ СВЕТЕ»
В БИОГРАФИЧЕСКИХ НАРРАТИВАХ

В статье идет речь о двух типах встречающихся в Болгарии биографических рассказов, в которых говорится о «том свете». Это, во-первых, рассказы о посещениях «потустороннего мира» — во сне или наяву и, во-вторых, рассказы о снах, в которых кто-то приходит «оттуда», чтобы рассказать, что он видел.

При этом меня будет интересовать не столько само описание «потустороннего», сколько последствия случившегося для человека и социума, к которому он принадлежит.

Начнем с того, что первый тип рассказов может принадлежать не каждому. Необыкновенные события происходят с необыкновенными личностями, обладающими исключительными способностями и умениями. Эти способности отличают их от остальных членов общества, но одновременно являются важным средством поддержания общественной интеграции. Поскольку в большей части рассказов о посещениях «того света» их участники — те, кого люди называют «живыми святыми»: знахарки, колдуньи, ворожеи и пр. «Живые святые» также часто бывают целителями и ясновидцами, и более того — они непосредственно связаны с религиозными доктринами и чудесами, касающимися их жизни и деятельности, и имеют свои корреляты в житиях большинства христианских святых¹.

Последствия перехода в «потустороннее» очень важны как для общества, так и для отдельного человека. С одной стороны, рассказ дает определенное знание о «том свете» и подтверждает или модифицирует правила взаимоотношений с ним. С другой, вера в пережитое и сознание его значимости в значительной степени меняет жизнь человека — участника этого необыкновенного события. Очень часто именно переход является тем способом, с помощью которого приобретает или утверждается магическая целительная сила; в момент перехода создается или подтверждается специфический контакт с личным святым-покровителем.

Вот несколько примеров — конкретных рассказов о посещениях «того света»:

1. *Господь дарует знахарские способности при посещении «того света»*

Однажды дед «умирал» и с тех пор лечит. Это произошло так.

Он умер, и душа его вознеслась вверх. Сверху он видел, как позвали попа, как уложили его в гроб и жена оплакивала его. А он лежит в гробу и не двигается. Было много цветов в гробу. Ему зажгли свечи, и люди стали собираться на поминки. В это время душа его отправилась на небо.

ИВЕТА ТОДОРОВА-ПИРГОВА, доктор филологии; Ин-т фольклора Болгарской Академии наук (София)

Там было много света и маленькие дети в белых одеждах. Тогда к нему подошел Христос и велел ему вернуться на землю, потому что он даст ему талант лечить людей от «всяческих страданий». Дед послушался его и вернулся. И когда поднялся в гробу, все испугались, но, когда он им рассказал, что случилось, люди стали его очень уважать и отовсюду приходили к нему за советом².

2. *Святой Спас дарует способность лечить при переходе на «тот свет»*

Бабушка уже знала много заговоров, которые ей передали две знахарки: одна из села, в котором она родилась, а другая из села, куда она вышла замуж. Но сама она еще не практиковала.

Однажды она заснула и увидела во сне высокую лестницу. Стала подниматься по ней. А с обеих сторон лестницы была сплошная тьма. Когда женщина поднялась на самый верх, вдруг появился яркий свет и перед ней явился св. Спас. Он сказал, что это рай, но ей еще не пришло время идти туда. Св. Спас дал ей наказ вернуться вниз, поскольку с этого дня он даст ей «силу» и она сможет лечить людей. Бабушка вернулась и, действительно, когда проснулась, почувствовала, что может приложить свои знания. По ее мнению, эта сила помогает ей и колдовать: «Трима вече съм уморила, ама свъте че ги умэра, оти они ме мразат! (Троих я уже уморила, поскольку все они меня ненавидят)». Бабушка считает, что св. Спас и св. Мина — ее покровители, поэтому она совершает личное жертвоприношение в их дни: печет обрядовый хлеб и раздает его за собственное преуспевание. По ее мнению, св. Спас — это не Христос, а какой-то другой святой, а св. Мина — женская святая³.

3. *Получение от Аллаха и ангелов дара и возможности видеть «тот свет»*

Эта способность может тебе дароваться и когда ты бодрствуешь, и во сне. Ангелы приходят. Если так смотреть, от постоянного чтения Корана или от чего другого начинаешь видеть что-то — вроде животного или человека. Если много знаешь, если веруешь в Аллаха, имеешь доброе сердце, то здесь, из стены, выходит нечто. Когда обернешься назад, через правое плечо, то видишь его. Оно показывает, выздоровеет ли, нет ли. Все тебе показывает.

(А что это такое, что ты видишь? — И.Т.) Ангел. Но не Джебраил. Другого какого-то ангела Аллах к тебе посылает. Оно приходит и тебе говорит: «Я то-то и то-то. Ты верный человек. Я буду тебе помогать. Ты веруешь в Аллаха. Если тебе что-то очень понадобится, прочитаешь мне молитву, и я приду». Ты запоминаешь,

как оно выглядит и знаешь уже. И то, что оно тебе скажет, то и будешь делать. Оно тебе шепнет, но только ты это слышишь. Оно, как тень, видится на стене, и голос. И что оно скажет, ты говоришь человеку, который пришел к тебе: о болезни или о том, что с ним случилось, обо всем. Хорошее и плохое. Если плохое, оно говорит: «Ему не гадай». Если не получится, говорит, чтобы я его не лечил вообще. Есть некоторые, ведь приходят, чтобы я им посмотрел (дед предсказывает будущее по Корану любому человеку. — И.Т.), но некоторые говорят: «Оставь, они все лгут. Не ходи». Оно тебе (об этом) говорит. Сразу знаешь. И этому человеку ничего не говоришь и не лечишь его. Оно является для более важной работы. Не каждый раз. Если из-за мелочей, не приходит. Это тонкое дело, очень тонкое дело, и не каждый может. Оно говорит, например, не сообщать такому-то в какой день тот умрет. Ты знаешь, но не говоришь...

Может и наяву тебе явиться. Чаше всего притворяется человеком. Похож на человека. И говорит тебе: «Так и так сделаешь. И если будет большая нужда, тогда позовешь меня». (Как его позовешь? — И.Т.) Молитвой. И придет тут же, тотчас придет. Если далеко, на другом конце света, оно приходит. Оно — некий дух. Как только его позовешь, тут же появляется в стене. Скажем, ты смотришь об этом больном, так? И не можешь его понять. Прочтешь его (духа) молитву, посмотришь в сторону и увидишь его в стене. И оно тебе говорит. Выходит тень, и только ты ее видишь. Другие — нет. Ты его не спрашиваешь, потому что оно уже знает, зачем его призывает, и говорит тебе.

Если хожда верующий, хороший, добрый хожда, он может его вызвать в джамии. Тот на стене появляется тут же. Из любой стены может выйти и сказать, что там требуется.

(А может ли верующий попасть на «тот свет» при жизни? — И.Т.) Ангелы могут его завести [туда], когда он спит иной раз. Если очень верующий и человек Аллаха, — может. Показывают ему это, как картину — это такая красота, такое чудо, только смотреть и удивляться. Был тут один, рассказывал, как ходил и какое чудо там было — зелень, вода, красота и светло кругом. Уходил, уходил, но вернулся после, потому что время его еще не пришло. Это не с каждым может [случиться]. Ну, это не для каждого⁴.

4. *Получение от Аллаха способности лечить и взгляд на «тот свет» во сне*

Она видела [магические] действия у своей бабушки. Она — знахарка в шестом поколении в своем роду, но саму молитву ей сказал сам Аллах во сне. Однажды но-

чью он явился ей в белой рубаше и черном плаще, весь в какой-то зелени. И сказал, что с этой ночи она может лить олово и гадать на бобах.

До этого момента у нее были проблемы с глазами, и она часто засыпала вдруг. Потом, еще после первого человека, которому она лила олово, засыпания прекратились, а затем постепенно, после каждого следующего (человека), которому она лила, зрение улучшилось. Явление Аллаха произошло, когда ей было 50 лет.

Лишь однажды ей довелось увидеть, что есть «там». Она не помнит, кто ее привел, но во сне она вдруг проснулась на очень красивом месте. Вокруг красивые люди в белых одеждах и много зелени. Она поняла, что это Рай, и подумала, что умерла и уже навсегда перенеслась туда, но проснулась в своей постели. Она поняла, что Аллах только показал ей Рай и вернул обратно, поскольку у нее еще оставались дни на земле. Она считает, что не каждый может попросить Аллаха показать ему Рай, а только избранные люди. Аллах сам их выбирает. Это зависит не от воли людей, а от воли Аллаха⁶.

5. Посещение Рая преподобной Стойной

Когда обмерла монашка, говорят, что она ходила в Рай к Господу. Там было много людей. Большие столы. Перед ними стояли еда и питье, а те, что творили зло, смотрели с краю, и перед ними было пусто⁷.

В рассказах о снах, связанных с темой о «том свете», также утверждается унаследованное знание и принятие обществом представления и верования. При этом имеется возможность для их вторичной интерпретации, которая может привести к смене деталей в одном или другом виде ритуальной практики. Другими словами, этот вид рассказов является одним из источников вариативности локальной обрядовой традиции. В этом смысле наиболее обобщенно можно говорить о снах, связанных с «тем светом», через которые утверждаются знание и обрядовая практика (примеры 6, 7, 8), и снах, связанных с «тем светом», через которые изменяются некоторые элементы знания и обрядовой практики (примеры 9, 10).

6. Раздача при погребении одежды, предназначенной для свадьбы девушки и парня на «том свете»

Умер юноша, и мать его видит сон, что сын наказывает ей найти одежду и украшения для невесты и отправиться в некое село, чтобы отнести эти вещи, потому что там была невеста для него. «Невеста ко мне придет», — говорит. Мать отправилась. Когда пришла на край села, про которое говорил сын, увидела, что там умерла одна девушка и в этот день будет погребение. Мать оставила одежду для нее, поскольку поняла, что эта девушка и ее сын поженятся на «том свете». Для этого сын вещи заказал⁸.

7. О совершении крещения всегда известно на «том свете»

У одного офицера была девочка. И она умерла, ее зарыли уже. Хорошо, но офицер заснул и увидел во сне, что идет на тот свет. И приходит в один сад. А сад тот был такой колкий, нехороший был сад. Там играло много девочек, и он их спрашивает: «Не видели ли, чтобы моя девочка здесь играла? Нет ли ее у вас?» А те отвечают: «Мы здесь некрещенные девочки, а крещенные — вон там в более красивом саду». И он шел, шел, все во сне, и пришел к тому саду. И там увидел свою девочку. И спрашивает ее: «А ты почему здесь, девочка моя, когда ты некрещеная? Тебя ведь не крестили, а ты здесь!» А она ответила: «Папочка, я — крещеная. Меня бабушка покрестила и свидетельство о крещении положила в сундук, на дно бабушкиного сундука. Ты иди, открой крышку сундука и найдешь его там». Он вернулся, пошел, открыл сундук и нашел свидетельство на дне. А перед тем он думал, что дитя его было некрещеным. Потом у него был другой ребенок, и его он тут же крестил⁹.

8. Сон о «том свете», в котором показывается, почему на поминках нельзя раздавать милостыню своим, а только чужим

Вот, умирает девочка моей золовки. Трехлетняя. И мы раздаем там себе на 40 дней, на 6 месяцев, на год, на полтора года, и золовка моя раздает себе. Но то, что дает, дает своим, близким людям. Дает двоюродной сестре умершей, поскольку оба ребенка были сверстницами. Хорошо, однако в один день соседка ее видит сон. Видит во сне мою свекровь (она тоже умерла), которая говорит: «Параскева, иди и скажи Пене (моей золовке) открыть ворота, а то не могу пройти к ним. Я ходила к ним и стучала, стучала, но никто не открыл. Не могу войти. Скажи ей, что Колчето голая ходит, в одних разорванных штанишках». Так два дня ее во сне видела, а на третий пошла и рассказала женщине, что видела. А та ей отвечает: «Да я ведь дала». И на третий день вечером опять то же видит во сне, и когда пришла моя свекровь, женщина ей сказала: «Да она раздала, говорит, вещи Колчето, что же она ходит голая и оборванная?» А свекровь моя и отвечает: «Дала ей, говорит, но раздала своим людям, так они не доходят до нее. Скажи ей, пусть отдаст чужому человеку. Чтоб не своему, а то ничего не доходит до нее здесь. Пусть раздаст быстро, а то Колчето все голенькая ходит и холодно ей». И не знаю, раздала ли она после или нет, — не знаю уже¹⁰.

9. Поминальное можно раздавать до 5 часов вечера

Раньше бабушка моя говорила, что поминальное дается только до обеда. И все так стараются: до обеда там раздать все. Но я теперь знаю, что можно и попозже, до 5 часов можно. Потому что отец мой так мне сказал. Я видела его во сне,

когда он умер. Пришел ко мне мой отец и сказал так: «Не стоит торопиться, Рахель, говорит, потому что Главный, Господь, зовет нас и дает нам поминальное в пять часов, в пять часов собирает нас, чтобы раздать поминальное. Что придет до того времени, дает его нам». Оно тут же доходит [на тот свет], что раздашь. Потому что отец мой так мне сказал¹¹.

10. Почему не раздают милостыню на Русальной неделе, а раздают в Петров день

Одна женщина видит во сне своего отца. Он умер в больнице, и только в трусах так. И она его видит, будто он сидит опять в трусах на том свете. Сидит под одним деревом, а одежда — в ногах у него. «Ты чего это сидишь так, я ведь дала тебе вещи на поминках, почему ты их не надеваешь?» — «Эх, ты дала мне вещи, но дала их на Русаль, а Русаль ходит и пинает мне их в ноги. Не могу их одеть, и только Русаль мне их пинает так и так. Почему ты не дала мне их на Петров день, ведь на Петров день св. Петр и Павел ведут нас на красное яблоко (раздают умершим яблоки так же, как живые на Петров день одаривают друг друга красными яблоками «петровками». — И. Т.) и одевают нас, и тогда нам дают вещи с поминок». Значит, понимаешь, нельзя давать на Русаль, а только на Петров день, чтобы могли их одеть. Потому что Русаль их пинает, а св. Петр и св. Павел дают уже одеть эти вещи¹².

В любом случае «верование о том свете» очеловечено и связано с житейской судьбой. Этот факт поддерживает жизненность верования и дает возможность оценить его значимость для человеческого мышления и поведения с глубокой древности до наших дней. Верование становится элементом личностной культуры и регулятором ежедневного и ритуального поведения. Такие рассказы бытуют и в контексте современной городской культуры.

Показательны примеры с современными городскими экстрасенсами, которые часто рассказывают о своем опыте: что они видели там и как повлияло увиденное на их последующую лечебную и ясновидческую практику. Конечно же, описания «другого мира» отличны от тех, что рождаются в традиционной сельской культуре, но ситуация рассказа и основная семантическая направленность очень сходны, поскольку основные идеи смыслово и аксиологически делимого пространства, жизни после смерти, контакта с нелюдьми «оттуда» остаются неизменными.

11. Посещение «того света» с духовным наставником

Мой Наставник, например, был рожден в «золотой век», если ты слышала о нем. Это самый первый век, в котором на Земле жили люди. И он длился много, много лет, гораздо дольше всех остальных, которые последовали за ним. И од-

нажды он привел меня туда, чтобы я увидела, как жили люди в его время, когда он сам был человеком, как мы. Сейчас все они только энергетические субстанции, но тогда они были людьми, как я и ты. (Как он отвел тебя? — И.Т.) Ну, было очень интересно. Я сидела в послеобеденное время и думала о каких-то проблемах, которые у меня были, и вдруг услышала его голос, который мне говорил, что он хочет отвести меня на прогулку. И вдруг мне показалось, что я будто бы уснула и вижу все во сне. Это было ментальное путешествие, понимаешь? (И что ты там видела? — И.Т.) О, множество вещей. Как их описать? Прежде всего, все было в свету. Очень яркий свет. И люди, которые шли ко мне, все были такие светлые и высокие, одетые в белые одежды. И большинство мне улыбались. Я каким-то образом понимала, что они мне рады. И я запомнила это радостное ощущение. Меня встретили мужчина и женщина. Позже он (наставник) мне объяснил, что это были его родители. Мы гуляли вместе по садам, но они не говорили со мной. Все было в зелени и каких-то чудных цветах. Некоторые виды я вообще не видела в своей жизни. Наверное, они исчезли. Я не видела домов, но, должно быть, они у них есть. Мы прошли по тропинке вдоль реки, но у меня не было много времени, потому что я должна была возвращаться¹³.

12. Описания единого Космоса, в котором человеческий мир — лишь малая часть

Есть планеты, как Земля, есть также астральные, ментальные и эфирные планеты. Астральные планеты окружают нас и вертятся в направлении от Земли к Солнцу. Там находятся души наших мертвых. Ментальные и эфирные планеты существуют на более высоком энергетическом уровне. Мы — тяжелая энергия, а они — более легкая, более тонкая энергия... Планета Земля — живая, она — живой организм и также старается подняться на более высокий ментальный уровень. Когда возрастет наша интеллигентность и станет легче наша энергия, мы поможем Земле продвинуться выше... Космос имеет центр и периферию. Мы находимся во внешней коре, но это и спираль одновременно, и мы — на начальном уровне. В Центре, в самых мелких изгибах существует самая чистая, самая высшая энергия, Бог: Бог-Отец и Бог-Сын¹⁴.

Очевидно, люди не скоро смирятся с ньютоновым нерасчленимым описанием пространственных структур и будут продолжать воспроизводить старые образы и идеи, свойственные традиционной культуре.

Примечания

¹ Измирлиева В., Иванов П. Сушишката светица Сойна // Български фолклор. 1990. № 3. С. 75—95.

² Это относится прежде всего к христианам, потому что мусульманские версии тех же явлений несколько различны.

³ Тодорова-Пиргова И. Баяния и магии. Сборник с описаниями на магични ритуали и монографично изследване (в печати).

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Измирлиева В., Иванов П. Указ. соч. С. 80.

⁸ Архив на Институт за Фолклор (далее — АИФ), БАН I, 92, зап. И. Тодорова-Пиргова в с. Кривня, Разградская обл., 1990 г.

⁹ АИФ, БАН I, 92, зап. И. Тодорова-Пиргова в с. Кривня, Разградская обл., 1990 г.

¹⁰ АИФ, БАН I, 92, зап. И. Тодорова-Пиргова в с. Кривня, Разградская обл., 1990 г.

¹¹ АИФ, БАН I, 118, I, зап. И. Тодорова-Пиргова, Д. Айдачич в с. Гъмзово, Видинская обл., 1994 г.

¹² АИФ, БАН I, 118, I, зап. И. Тодорова-Пиргова, Д. Айдачич в с. Гъмзово, Видинская обл., 1994 г.

¹³ Тодорова-Пиргова И. Златният век в човешката история // Проблеми на изкуството. 1996. № 4. С. 26.

¹⁴ АИФ, БАН I, 118, II (интервью с экстрасенсом Петранкой Мариановой Петровой, 1949 г.р., образование — зоотехник), зап. И. Тодорова-Пиргова, Д. Айдачич в с. Гъмзово, Видинская обл., 1994 г.

Перевод с болгарского Е.С. УЗЕНЬОВОЙ

«Велел Господь показать тебе...»

В Государственном архиве Ульяновской области (ГАУО) в фондах Симбирской духовной консистории (Ф. 134. Оп. 9. Ед. хр. 81. Л. 1—4) хранится интересный документ — рассказ крестьянки о видениях загробного мира, записанный с ее слов сельским священником. Срочность оповещения вышестоящей инстанции (на второй день) свидетельствует о серьезной озабоченности священника и о значении, которое он придает столь неординарному в своей пастырской практике событию. В связи с этим любопытна позиция епархиального руководства. На рапорте есть несколько регистрационных номеров (видимо, по разным книгам) и резолюция «10 авг. 1902 г. консистория рассмотреть».

Судя по всему, «села Сабаева крестьянка» Агафья Назарова была лишь уроженкой Сабаева, а на момент обращения к священнику села Давидова проживала именно в Давидове, так как и предсказания ее относятся к этому селу.

Текст рассказа представляет из себя контаминацию нескольких хорошо проработанных (с рядом подробных деталей и описаний) легендарных сюжетов, но видится нам достаточно цельным и самостоятельным, эмоциональным и не лишенным художественности. Он бесспорно будет полезен как материал для изучения и обиходной веры (бытового православия), и легенд и легендарных сказок — «Человек на том свете», «Награда и наказание человека Богом» (см., например, сказку симбирянина Абрама Новопольцева «Как купцов сын у Господа в гостях был» из сборника Д.Н. Садовникова), и житий святых, и духовных стихов, и вещей снов, и демонологии, и иконографии сюжетов «Страшного суда».

В публикации сохранены все особенности языка и стиля документа. Орфография изменена только в ряде случаев, отмеченных в примечаниях. Пунктуация (в случаях неграмотного и небрежного отношения автора, в частности при оформлении прямой речи) приведена в соответствие с современными нормами. Сокращения восстановлены в квадратных скобках. Абзацы расставлены публикатором. Текст частично — в литературной правке с фрагментами пересказа — был опубликован в ульяновской газете архивистом И. Кузнецовой (Еще при жизни она побывала и в раю, и в аду // Симбирский курьер. 1996, 8 мая. С. 10).

Его Преосвященству,
Преосвященнейшему Никандру,
Епископу Симбирскому и Сызранскому
села Давидова, Карсунского уезда,
священника Аполлоса Лебедева,
репорт.

1902 [года] июля 12 дня ко мне явилась села Сабаева крестьянка-мордовка Агапия Степанова Назарова для наставления и рассказала о бывших ей нескольких видений загробного мира. Назарова как мордовка плохо владеет русским языком, а потому передаю ее рассказ так, как я понял.

Агапия Назарова, 35 лет, неграмотная, с 6 лет лишилась родителей. Все детство и юность провела в чужих людях, причем свиньям и собакам гораздо лучше жилось, чем ей: от всех получала толчки, брань, насмешки. Всегда голодная, иной раз рада поест хоть со свиньями, 16 лет вышла замуж за Алексея Яковлева Назарова, с которым прижила 11 детей, но жив только мальчик 4 лет. В семье мужа Агафья также не нашла утешения. Свекровь поедом ела, всегда в голоде, холоде, непосильной работе и притом постоянная брань, покоры, насмешки.

К тому же с Агафьей приключилась тому назад лет 16 какая-то болезнь: вся она расслабла и высохла. В особенности сильной болезнью была в продолжение¹ 8 лет, когда от великой слабости Агафья не могла поднять руки; и муж, жалея ее, кормил из своих рук. Какие мучения, телесные и нравственные, от окружающих вытерпела она во время болезни, о том и сказать нельзя. И до настоящего времени телесная болезнь не оставила Назарову. Вся она, и в особенности руки, так у ней высохли, что работать, вследствие полного бессилия, не может.

Итак, с 6-летнего возраста до осени 1901 г. Назарова в жизни, кроме горя, болезни и всякого рода несчастий, ничего не видала. «Не можно сказать, как у меня все сердце выболело». Но несмотря на все это, она никогда не роптала, а только молилась: «Господи, отец Небесный! Видно, я много грешна, что Ты меня так наказываешь. Отец Небесный, накажи меня еще как хочешь, но научи меня, как мне нужно жить!» Ко всем, кто ее обижал, Назарова относилась с любовью и прощением, даже молилась за обидчиков: «Спаси тебя Господи». — «Сколько я слез пролила, — думаю столько воды не выпила. Нет той минуты, что у меня сердце не болит, нет той минуты, что я не плачу».

«Около Покрова, время точно не помню, прошлого года (1901 г.) сижу я за столом, и вдруг мне стало на сердце как-то легко, радостно. Я говорю мужу: «Алексей! У меня какая радость на сердце! Читай скорее «Да воскреснет»...» Муж у меня грамотный и кое-какие молитвы знает. Как только он стал читать, гляжу: входит старик с длинной седой бородой, весь румяный, такой радостный, приветливый, в священническом облачении, в одной руке евангелие, в другой — кадило. Я говорю мужу: «Видишь, кто к нам пришел?» — «Никого не вижу», — ответил он. А старец подошел ко мне, благословил меня кадилом, и в глазах у меня потемнело, будто какой густой туман встал, и я увидела, что старец взял меня за руку и сказал: «Тебе Господь милость посылает за твое терпение: велел Господь показать тебе и рай, где радуются праведники, и ад, где мучаются грешники». И поняла я, что мы уже в загробном мире.

Подошли мы к раю. Решетка² вокруг него как будто из золота, горит ослепительно, как жар. Ворота из хрусталя, красоты неописанной. Около ворот на скамейке сидит в длинной белой одежде человек средних лет: русский, борода круглая, не особенно большая, волосы до плеч, в руках целая связка ключей. Вошли мы в рай. Это прекраснейший луг, окруженный красивой решеткой со многими воротами. Какие в раю цветы, какие травы, какой запах, — этого невозможно передать. Сколько там свету: если 50 солнцев будут

светить, и то³ так светло не будет. Какое чудное пение я там слышала, — так бы век стояла и слушала.

В раю увидела родник. Около него человек в белой одежде, весь седой, красивый: борода длинная, седая, клином. Кому даст из родника пить, а кому нет. Я также подошла, но мне он сказал: «Сейчас тебе нельзя. Через три года будет можно, но помни — первый глоток будет горек, второй тоже, и третий глоток также будет весьма горек».

В раю я видела церковь, и туда мы вошли. В это время была обедня. Служил какой-то в таком блестящем облачении, что и сказать нельзя. Верхняя риза не то черная, не то синяя, не знаю шелковая или какая, но только блестящая. А красоты церковной и описать нельзя. В церкви стояли все маленькие мальчики и девочки. По окончании обедни служивший вышел. На груди у него прекраснейший крест с удивительным сиянием.

И вот Он манит меня к Себе. Я стою в недоумении. Девочки говорят: «Тебя зовут, иди!» А Он опять манит меня к Себе. «Господи, Отец Небесный! Недостойна я к Тебе подойти, как я к Тебе подойду?» — «Не бойся, — сказал он мне. — Много у вас на земле последних, которые для меня лучше других. Ты меня всегда вспоминаешь, и вот Я увидел твои страдания, твои слезы и захотел утешить тебя. Скажи своим на селе, что все они забыли Меня. Если не покаются, все погибнут. И вот знамение: три раза прогремит сильный гром. Если не убоятся, пошлю моровую язву, и от этой язвы скорой смертью будут умирать сначала младенцы, потом скотина, а потом большие. Всем скажи, чтобы калялись».

Из церкви мы вышли, и мой спутник, указывая на красивого старика с длинной седой бородой, сказал: «Вот Авраам». Авраам, обратясь ко мне, сказал: «Будет тебе ходить здесь, иди отсюда!» — «Господин, я не знаю, где выйти». Авраам указал мне на ворота, и мы вышли и увидели много всяких прекрасных мест, кои уготованы праведникам. Одни сидят на престолах — высоких разных красивых креслах, сделанных из золота, хрусталя, дерева всяких красивых цветов, с прекрасной отделкой. Одни из праведников обложены милостыней, другие просфорами, иные еще чем... Все одеты в прекраснейшие разноцветные одежды, все веселые, счастливые.

Видела здесь много знакомых мне людей из своего села и из других сел. А спутник мне рассказывал, кто за какую добродетель и чем награжден. И вот женщина, весьма прекрасная, в длинном платье, повязанная платком, как повязываются русские женщины, стала раздавать всем по куриному некрашеному⁴ яйцу. Когда дошла очередь до меня, то женщина дала мне

два яйца. Я стала говорить, что я недостойна, за что мне два яйца, когда другим по одному. Тут же был стол. На столе какое-то не то стеклянное, не то хрустальное блюдо, а на блюде всякие яблоки: и хорошие, и только лишь загнившие, и половина гнилого, а половина хорошего. Яблоки раздавала хорошенькая маленькая девочка, которая подошла ко мне и сказала: «Возьми⁵ оба яйца и положи себе за пазуху, за это я дам тебе хорошее, самое любимое яблоко, а через два года дам еще такое же».

Потом мы стали осматривать ад. Я увидела большую реку. Вода в ней кипит, как в чугуне, и такая вонючая, с такой всякой дрянью, как будто в ней лет 10 подряд коноплю мочили, и образовался гнилой кисель с таким отвратительным запахом, что и сейчас меня при воспоминании тошнит. И вот в этой воде люди извиваются, как черви, мучимые сильнейшей жаждой. За рекой виден лес, покрытый каким-то огненным инеем. Там тоже мучаются грешники. Мучаются и так: например, у одного щипцами отрывают тело, и оно опять прирастает — это за то, что он обижал бедных. У одного язык грызет жаба за сплетни. Иной скован цепями за губы, за живот, за ноги. Других окружает пламя, иных поедают черви, змеи и невиданные насекомые. И нельзя перечислить всех видов мучения.

Видела здесь много своих и из других сел (называла мне много имен) живых и умерших, которым приготовлены нехорошие места за пьянство, сквернословие, курение табаку, немилосердие, сребролюбие, прелюбодеяние и т.п. Но (все-таки)⁶ главного ада не видела. Он как-то под рекой, но все-таки слышала какой-то необыкновенный, страшный рев, который доносился до меня из ада и со всех сторон.

Видела и демонов. Сами они черные, глаза и рот, как из огня. Нос громадный, безобразный, на лице какие-то язвы, рога прямые, острые, как у коровы, копыта, как у лошади, хвост длинный, кудрявый. Вообще настолько безобразны, что и предсказать нельзя.

Мой спутник меня успокаивал, и я с ним как-то ничего не боялась. Потом повел он меня к лестнице прямой, высокой, до небес. Только лишь хотела я ступить на первую ступень, как мой муж выругался нехорошим словом, и я пришла в себя.

Оказалось, что я много говорила, а муж подумал, что я сошла с ума.

Подобные видения со мной повторялись и после. Около двух недель спустя ко мне явился тот же старец и сказал, что в Давидове будет большое несчастье. Действительно, случился большой пожар, причинивший весьма много вреда. Когда я стала рассказывать людям о своем видении, многие смеялись надо мной, другие хотели отправить меня в сумасшедший дом, то тот же старец явился ко мне и ска-

зал, чтобы я ничего не боялась, что моих обидчиков ожидает наказание. Но я молилась Богу, чтобы Он никого не наказывал.

Приходили ко мне многие и спрашивали, какое им уготовано место на том свете, и когда я говорила, что такое-то и за такие-то грехи, то все признавались, что действительно они в этом грешны.

В настоящее время я вполне спокойна душой. В церковь раньше не ходила частью по болезни, частью по неимению одежды. Но теперь, как только услышу звон, то какая-то сила так и тянет меня в церковь, а потому не опускаю ни одной службы. Теплой одежды и сейчас не имею⁷, но надеюсь, что и одежду Господь пошлет мне по своему милосердию. При разговорах с людьми — с иными чувствую себя хорошо, а с другими до того мне противно, что чуть не хвораю. Ругательное слово не выношу. Близо к дому, где свадьба, не смогу быть⁸.

Обо всем этом считаю долгом сообщить Вашему Преосвященству, потому что если все рассказанное Назаровой правда, то нельзя умолчать об этом. Если же неправда, то от её обмана может произойти большой соблазн в народе.

Села Давидова
священник Аполлос Лебедев.
1902 года июля 14 дня

Приказываю: 1) Секретно⁸ предписать свящ[еннику] с. Сабаева принять местную (?) крестьянку Агапию Степанову Назарову, видимо душевно расстроенную, под ближайшее своё наблюдение и руководство в ее духовной жизни, расположить её к очищению своей совести таинством покаяния и к освящению себя таинств[ом] св[ятого] причащения, буде оповещен по его пастырскому усмотрению, достойной приступить к сему таинству, и вообще оказывать возможное с своей стороны содействие к ее душевному успокоению.

2) священику же с. Давидова Аполлосу Лебедеву рекомендовать не обременять спарх[ию] [нрзб.] бесцельной перепиской и притом по делам, не входящим в круг его обязанностей, как приходского с. Давидова священника, и без нужды не распространять своего влияния и забот на лиц, к его приходу не принадлежащих.

14 авг. 1902. /подпись/
Столоначальник /подпись/.

Примечания

¹ В рукописи — «в продолжении».

² В рукописи — «решотка».

³ В рукописи — «ито».

⁴ В рукописи — «некрашенному».

⁵ В рукописи — «возми».

⁶ В рукописи «всетаки» зачеркнуто.

⁷ В рукописи — «неимею».

⁸ В рукописи «секретно» вписано сверху.

Предисловие и публикация
В.Ф. ШЕВЧЕНКО
(Ульяновск)

Е.И. ЯКУШКИНА

НАРОДНЫЙ СОННИК ИЗ КАРГОПОЛЬЯ

Сонник — довольно часто встречающийся в современной фольклорной традиции жанр. Функционирует он в виде малых текстов — коротких двучленных формул, связывающих содержание сновидения с событиями реальной действительности: «А платок во сне видишь, будешь плакать. К слезам»; «а если так вот снится покойник... просто к сырой погоде»; «корова — к болезни». Эти конструкции устойчивы по набору образов и соответствующих толкований, что подтверждает их бытование в народной среде как общепринятых. Наиболее стабильными формулами, засвидетельствованными в разных селах Каргопольского района, являются следующие: «яйца — кто-то явится», «рыба — к рыку», «лошадь — ложь», «собака — хорошо», «черные ягоды — плохо, красные — хорошо», «корова — к слезам, болезни», «зуб выпадет — кто-то в семье умрет», «покойник — к смерти или к перемене погоды». В сознании носителя традиции эти «приметы» иногда складываются в единый текст: «Рыба — говоря, рык. А бела-то — перед снегом, зимой. [Рык] — чё-нибудь ругаюца. Корова тоже, говоря: черная — плохо, красная — к пожару, ну, говоря, кто, к ясной погоде. Ягоды черные — тоже, говоря, слезы. Красные ягоды — хорошо. Говоря, зуб выдерне — дак ково-то родного потеряешь. Если жалишь, ли кров — дак кровного, а если крови нет, да не жалко — дак чужой, посторонний».

Констатируя поверье, говорящий часто иллюстрирует его рассказом о сне и последующих событиях. «Мясо плохо. Одна женщина грит: “У меня вот приснилось: корова болела и муж заболел, а у меня было, — грит, — мясо разрублено два куска, а один кусок ворона подлетела и утащила”, — а у ней корова поправилась, а муж-то умер. Тоже к слезам». Связь с жанром сонника часто устанавливается в рассказе через введение образа «представителя среды», толкующего сон: «Старушка подошла и: “Ты чево, чево рассказываешь-то?” А я грю, вот делали сараюшку, и я ходила, смотрела. “А кто делал-то?” Я ска, муж. “Дак он живой?” Я ска, помер. “Ты, грит, не помрешь, а в ево родстве кто-то помрет”». Рассказ о сне, тесно связанный с жанром сонника (прежде всего потому, что они часто функционируют вме-

сте, в рамках одного речевого акта, дополняя друг друга в смысловом отношении), все-таки представляет собой принципиально другой вид высказывания по сравнению с фрагментами сонника. В соннике мы сталкиваемся с устойчивой образностью и устойчивыми соответствиями, закрепленными традицией. Каждая формула сонника — выражение общего опыта: говорящий, произнося ее, часто апеллирует к среде, воспринимая себя только как передающего общеизвестную информацию: «А во сне, *говорят*, мертвый снится — к плохой погоде».

Образность таких текстов предельно проста. Образ обычно сводится к одному предмету: рыба, мясо, корова и т.д. В более сложных образах может актуализироваться действие, производимое с предметом, или его цвет: отпадение подошвы от ботинка — к разводу, выпадение зуба — к смерти человека, красные ягоды — хорошо, черные — плохо.

Рассказ о сне обычно представляет собой или сложный, разработанный образ, или цепь образов, складывающихся в сюжет: «Мне сница, топлю я банну и думаю: сходить мне поглядеть банну-то. Вышла будто на крыльцо, пойду схожу, погляжу. А там стоит вот с меня ростом такая женщина нагая и вот такая девчонка. Я говорю, это ты мне <...> к чему <...> к худу ли, к добру? А большая-то мне: тебе вот какое добро-то будет — она мне пальцем пригрозила. И мне еще дальше грезится. У меня мужа Иван звали. Думаю, я его в банну пошла, а сама не пойду. Потом прошло-то несколько времени, а он потонул, вот на Онеге, на реке. Это хозяйка [показалась]».

В рассказе о сне образ и его трактовка носят индивидуальный характер. Они целиком принадлежат опыту рассказчика, а не опыту коллектива. Увиденное изначально является для человека загадкой, смысл сна объясняют ему только последующие события. Одной женщине приснилось, что она ест дохлого ворона. Впоследствии она это связала с тем, что вскоре ее насильно заставил выйти за себя замуж двоюродный брат. Осознав связь между символом и явлением, рассказчик часто сам формулирует «примету». «Тараканов увидишь — очень хорошо»: к этому выводу рассказчица приходит сама, хотя внешне этот текст подобен традиционному тексту. После того как ей приснилось большое количество тараканов, ее сестра

ЕКАТЕРИНА ИВАНОВНА ЯКУШКИНА,
студентка; Московский государственный
университет им. М.В. Ломоносова

получила большую сумму денег. Некоторые рассказы о снах вообще лишены «расшифровки», связи с действительностью и кончаются обычно фразами типа: «Вот не могу сон рассудить».

По своему отношению к будущему сны могут быть пророческими, предвещающими то, что неизбежно произойдет (их большинство), и снами-предупреждениями, цель которых — повлиять на поведение людей. «Снится если вот какая мне родня <...> лучше в лес не иди, какое ни будет несчастье: или что-нибудь буран заглохнет, то ружье осечку дает, то этого медведя увидят, то волк на них»; если покойник снится, значит, его помянуть надо.

Толкование сновидения осуществляется прежде всего на основе тех же ассоциативных и логических связей, на которых строится любой образ. Путь от образа к действительности в сознании носителя традиции идет напрямую (толкование очень просто и напрашивается само собой), по ассоциации по сходству, по ассоциации по смежности. Однако для подобных текстов свойствен уникальный тип образа, основанный на представлении о сне как о зеркально преображенной реальности.

В рамках рассматриваемой локальной традиции наиболее часто сновидение толкуется через явление, сходное по какому-либо признаку. Говорящий сам часто мотивирует толкование, выделяя признак, на основе которого оно было осуществлено: «Собака... это друг человека. Собака если приснится, то своево увидишь». Вода толкуется как «речи», темная вода как «опасность», строительство дома как «сколачивание гроба» («к покойнику»), волк выступает как символ будущей болезни. Выбраться из сложной ситуации во сне (самому выбраться из грязи, ходить по гнилой крыше и не упасть) значит справиться с опасностью наяву (обычно речь идет о жизни и смерти). Два куска мяса трактуются как двое больных, а то, что ворон уносит один кусок, — как смерть одного из больных.

По смежности выстраивается связь: платок — к плачу, землекоп — к смерти, жито — к счастью, корова — к реву, слезам, вырывание зуба с кровью — к смерти родственника, заглядывать в яму — к дурному.

Очень любопытные трактовки возникают на основе попыток проникнуть во внутреннюю форму слова, обозначающего увиденное. В этом случае мы почти всегда сталкиваемся с народной этимологией: образ и явление сближаются на основании звукового сходства. Лошадь — ложь, яйца — кто-то явится, чай, чайник — случится нечаянное, рыба — к «рыку»,

Маня — к обману, Дуня — тебя надуют, Катерина — «окатит нехорошей вещью».

Многие толкования сновидений имеют мифологическую природу: медведь и змей предвещают знакомство с женихом, ухаживание; покойник — перемену погоды.

Руководствуясь принципом обратности, связываемой в народной традиции со сном, толкователь сна выстраивает параллели: монеты — к слезам; если муж, строящий во сне дом, мертв, жена не умрет, если жив — умрет. «Волк — неплохо, неплохо. Потому что как бы наоборот. Волк человеку враг, а во сне ево друг, наоборот».

Логические связи между образом и действительностью редки, но в тех случаях, когда они все-таки встречаются — очень типичны. Приход покойника означает, что он «зовет» человека к себе, родня — встречу с ней или знакомство с новой родней.

В трактовке сновидений действительность определенным образом структурируется. При самом обобщенном толковании образ связывается с категориями «хорошо — плохо»: «Если там хорошие люди приснятся, да знакомые — так и хорошо». Система конкретных «примет» охватывает далеко не все явления и события в жизни человека. Чаще всего появляются в снах образы смерти или критических ситуаций, в которых решается вопрос жизни/смерти (обычно это образы болезни). Картину «дурного» в жизни человека дополняют слезы и ссоры. Конкретные положительные «приметы» связаны с появлением жениха или получением денег. Большое место в системе реальных, охватываемых толкованиями, занимает погода.

Для носителя традиции, как правило, любой сон значим, связан с реальностью и требует объяснения. В народной традиции присутствует установка на то, что сны сбываются. Встречается верование, что сон сбудется, если его запомнить.

Сонник, составленный по материалам, собранным в Каргопольском районе

Покойник — к смерти; болезни обитателя дома (в том числе животного); к покою, спокойствию (если лица его не видно; если лицо видно — к покойнику); помянуть надо; к перемене погоды; к плохой погоде; к сырой погоде; летом — к хорошей погоде, зимой — к снегу.

Покойная мать — к болезни, «маяться будешь».

Дом строящийся — к покойнику. Жена умрет, если его строит живой муж, умрет кто-нибудь из родственников мужа, если мужа нет в живых.

Яма, могила, смотреть, упасть в нее — к плохому.

Землекоп — к смерти.

Грузди, большие, белые — к покойнику.

Ледоход, во время которого показывается белый парус — к смерти.

Хозяйка, грозит пальцем, стоя на пороге бани — к смерти того, кто туда пойдет.

Рыба — «к рыку», слезам или ссоре; в чешуе — неплохой знак, возможно к деньгам; налимы — к дурному («они склизкие»).

Рыбник (пирог с рыбой) — к дурному.

Корова — к реву, слезам, болезни; черная — к дурному; красная (рыжая) — к пожару; к ясной погоде.

Сено, собирать — к пожару.

Ворон, есть дохлого ворона — к несчастью.

Мясо — к плохому, слезам.

Волк — к болезни; неплохой знак; хорошо (в тех случаях, когда волк отождествляется с собакой).

Зуб, выпадает — умрет кто-то в семье; выдергивают — если течет кровь и зуба жалко, умрет кто-нибудь близкий; если крови нет и зуба не жалко, умрет чужой.

Подошва, отрывается — плохой знак, возможно, к разводу.

Платок — к слезам.

Платье — к слезам.

Монеты — к слезам.

Картошка — к слезам.

Ягоды черные — к дурному; красные — к добру.

Вода — речи; темная — плохой знак.

Кровь — к встрече с кровным родственником.

Родня — если пойдешь после этого в лес, случится что-нибудь плохое: ружье даст осечку, встретишь волка или медведя; приезжает — к знакомству с новой родней.

Яйца — кто-то явится.

Чай, чайник — случится нечаянное.

Люди, хорошие, знакомые — к добру; незнакомые — куда-то придется ехать.

Девочка — «к диву», неожиданной неприятности.

Мальчик — к добру.

Маня — обманут.

Дуня — надуют.

Катерина — «окатят нехорошей вещью».

Лошадь — ложь.

Змей — к жениху.

Медведь — к жениху.

Собака — к добру; «своего» увидишь.

Лес — к добру.

Тараканы — к добру, к деньгам.

Жито — к добру.

Т.С. ШЕНТАЛИНСКАЯ

«Не прошло и ста лет...»

Фонографические записи русского фольклора американской Северо-Тихоокеанской экспедицией

То, что на северо-востоке Сибири еще в начале века Я. Строжецкий, В. Богораз и В. Иохельсон производили фонографические записи русского фольклора, известно уже давно. Это были одни из первых фонозаписей фольклора в России. Однако до сих пор не все их материалы введены в научный оборот.

Политесильному Яну Строжецкому фонограф был отправлен в Среднеколымск в 1903 г. от Музыкально-этнографической комиссии Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. Наряду с фонозаписями образцов фольклора якутов, Строжецкий сделал записи и русского фольклора, принесенного сюда в XVII в. первопоселенцами и активно бытовавшего в среде русскоязычных старожилов Колымы. Часть этих записей была расшифрована и нотирована А.Л. Масловым и опубликована¹. Несколько нотировок из этих записей были сделаны Е.Э. Линевой и находятся в ее архиве в Государственном Музее музыкальной культуры им. М.И. Глинки в Москве (фонд № 95). Фоновалики Я. Строжецкого сейчас хранятся в Фонограммархиве Пушкинского Дома.

Судьба фонографических записей В. Богораз и В. Иохельсона оказалась сложнее.

Фонографом они были снабжены как участники американской Северо-Тихоокеанской экспедиции, которая была организована в 1897 г. с целью сравнительного изучения культуры народов северо-запада Америки и северо-востока Сибири. Сибирская северо-восточная часть экспедиции начала свою работу летом 1900 г. двумя партиями. Партия Иохельсона с базой на р. Гижига изучала оленных и морских коряков. Партия Богораз, обосновавшаяся в устье р. Анадырь, в Маринском Посту, к северу от него изучала оленных и морских чукчей, эскимосов, а к югу — коряков, кереков, камчадалов. К осени 1901 г. Богораз закончил полевые работы, а Иохельсон продолжил их среди юкагигов Колымы.

Не был обойден учеными и феномен анклава русской культуры на северо-востоке Сибири. Богораз записывал русский фольклор на Анадыре, Иохельсон — на Колыме.

Тексты образцов русского фольклора, записанных Богоразом во времена его колымской ссылки и в ходе Якутской экспедиции (1894—1896), организованной на средства золотопромышленника И.М. Сибирякова, в большинстве своем опубликованы и давно привлекают внимание филологов². Были опубликованы и тексты былин, записанных им в ходе американской экспедиции. Они хранились в Архиве Академии наук в Ленинграде (ф. 250), в тетради «Фонограф. Тексты к записям в Марково 1901 г.» (Марково — русское село на Чукотке, расположенное в среднем течении р. Анадырь). Автор публикации Г.Л. Венедиктов констатирует: «Очевидно, тетрадь в целом не является расшифровками фонозаписей — судьба же валиков с записями не известна»³. Это значит, что до сих пор не были услышаны музыка, напевы, зафиксированные фонографом.

Несколько валиков, обозначенных в реестре «Богораз. Чукчи» (4955/р.359 — 4963/р.376), нашлись в Фонограммархиве Пушкинского Дома. Среди этих записей нам удалось в 1982 г. обнаружить и русские песни. Два образца — былинный напев и напев андыльщины (самобытный колымский жанр лирической импровизации) — были опубликованы⁴. Судьбу основной части фоноколлекции можно было предположить. Поскольку субсидировал экспедицию президент Американского Музея естественной истории, банкир и филантроп Моррис Джесуп (по его име-

ни экспедиция получила свое название), естественно, все материалы были отправлены в Америку. И действительно, выяснилось, что валики являются собственностью Американского Музея естественной истории (Нью-Йорк) и хранятся в Архиве традиционной музыки Университета штата Индиана (Блумингтон). Теперь копии фонографических записей русского фольклора, выполненных Иохельсоном и Богоразом как участниками экспедиции Джесупа (коллекция 54-149-F), находятся в личном архиве автора статьи.

Мы приносим благодарность Музею и архиву, а также американским коллегам — профессору Кэрл Скотт Леонард и архивисту Мэрелин Граф.

По присланной описи и самим записям можно заключить, что к русскому материалу относятся 45 номеров, которые включают в себя 82 образца (возможна поправка, так как иногда трудно определить границы между отдельными номерами). Качество звучания весьма затрудняет расшифровку. В описи много неточностей и ошибок, большое количество образцов никак не обо-

Сокол-кораб

1-81

<... не да да не> да юшка.

2. Ви бе тах да Со хол-ко раб под три дядь лет.

Ску не дах мой, ску не да (и) да не да юшка.

3. Вон по три дядь лет да всё по три го да.

Ску не дах мой, ску не дай, да ду не да юшка.

4. Ко жо рско ну бо ро жо чу не при сла на да тся.

Ску не дах мой, ску не да... ску не да юшка.

5. Как жо рска же лтя не со чка во гла зах не ви дах.

Ску не дах мой, ску не дай-от, ску не да юшка.

<не да... да не> даюшка.

Вибегал да Сокол-кораб под тридцать лет.

Сдунедал мой, сдунедай да не даюшка.

Вон по тридцети лет да всё по три го да.

Сдунедал мой, сдунедай да дунедаяюшка.

Ко морскому бэрэжочку не присланиватса.

Сдунедал мой, сдунедая... сдунедаяюшка.

Как морска-желта песочка во глазах не видал.

Сдунедал мой, сдунедай-от, сдунедаяюшка.

[Алеша Попович и Еким Иванович]

♩ = 60

1. ... по по хо да у да да по хо да,
 Как по и не хо Во ле неш [ка] По по неч млад,
 Как по и не хо Е ва... да Е ва хо вч.
 2. Как по кре сте ку во ки Бо гу по хо ли ли ся,
 Ка Ва да мо вой ко ве кри ло жи ли ся.
 11. При е ама ли во не в сто хмай Ки ез град.
 У кри дво ре нной то две ря не спра ши ва ли,
 Во тво ря ли во не да не то на не то,
 За кри на ли во не да кре ко на кре ко.

...по полно два удала молодца,
 Как по имени Волёшень[ка] Поповеч млад,
 Как по имени Ева... да Еванович.
 Как ко крестечку вони Богу помолилися,
 Ко Вадамовой голове приложилися.
 — Ты поедям, Екиме, во Кестрем-город.
 — Во Кестреме-городе нам делать нечего.
 Во Кестреме-городе девки... бабы приманчивия.
 Попустому ва ми да завозяемся,
 Пронесётся про нас слава нехорошая.
 — Мы поедём, Еким, да [во Пучи]н-город.
 — Во Пучине-городе нам делать нечего.
 Там сильный народ, все богатыри.
 С ними ездить нам и не наездиться.
 Мы поедям, Алёшенька Поповеч млад,
 Мы поедём-то ведь в стольнай Киев-град.
 Стольнай Киев-град Зимей Тугарен завладел.
 Как и Сольнышка Владимира на придворничка взял,
 Молода его Вапраксию за хлеба взяла.
 — Ты почто, Еким, давно не сказываешь?
 Поезжали воне да плечо во плечо,
 Борзумэцэма копыями — копьё во копьё.
 Приезжали воне в стольнай Киев-град.
 У придворенной-то двери не спрашивали,
 Вотворяли воне да пето напето,
 Закрывали воне да крепко-накрепко,
 <Ах ты в кресть-те кл>али воне у Сольнышка
 Владимира.

— Как и пэрвая мэсто вам перэдняя,
 Как втора-та мэсто подле меня,
 Как и третья мэсто вы где сами хотите.
 Ах ты гой еся, Екиме, сын Иванович,
 Ты садися, Еким, ты под сами дворя.
 Приносили воне Тугарина Змёвича.
 Как садили воне на стул на серебряная.
 Как и сяди...

значено, не указываются исполнители. Нам удалось идентифицировать 77 образцов — 6 былин, 7 исторических песен, 1 балладу, 3 винограды, 19 хороводных и игровых, 25 плясовых песен и инструментальных наигрышей, 6 лирических, несколько, судя по описи, свадебных песен, одна из которых определяется бесспорно, 6 христославных песнопений и 4 андыльщины. Тридцать образцов оказались вариантами наших более поздних записей⁵, столько же — вариантами песен, опубликованных Богоразом в его «Областном словаре колымского русского наречия», четыре — вариантами записей Строжецкого.

В архиве Фольклорной комиссии Союза композиторов России имеется еще обширная коллекция колымских и андыльских записей, сделанных в 1970-е гг. И.А. Богдановым.

Таким образом, существует собрание текстов, позволяющее проследить изменения в репертуаре, фиксировавшемся здесь собирателями на протяжении столетия. Возможно, не все андыльские записи принадлежат Богоразу, как это принято было считать до сих пор. В Маркове, судя по его же собственному отчету, Богораз был

всего несколько дней, между тем здесь было записано 50 образцов. Короткий срок и количество записей трудно согласуются, учитывая непростое дело работы с фонографом и для собирателя, и для неискушенных исполнителей. Кроме того, в Маркове и Мариинском Посту были записаны винограды и христославные песнопения. Богораз в рождественский период на Анадыре не было, зато здесь оставалась его жена Софья Константиновна, которая, передвигаясь между Марково и Мариинским Постом, по словам самого же Богораз, собрала большую часть коллекций для Американского музея. Ее сопровождал еще один участник экспедиции Александр Аксельрод, специально направленный Богоразом в помощь жене. Есть бесспорное доказательство того, что Софья Константиновна участвовала в записях на фонограф: в одной из песен — наборно-разборной игре «Воробейчик» (арх. номер в указанной коллекции — 433.3.67.4593В) — исполнитель, наряду с другими, называет ее имя и отчество:

Скачет, пляшет воробейчик,
 Пищит, пищит молоденький.
 Ой, братцы, много нас!

Ой, братцы, много нас!
 А ты, Софья, поди прочь,
 Константиновна, отступи!
 Ой, братцы, много нас!..

Среди записей больше всего хороводных, игровых и плясовых песен — это репертуар знаменитых сибирских вечорок, которые здесь стали «оплотом» сохранения местного фольклора. Так и в Маркове к 60-м годам нашего века в традиционном репертуаре явно преобладали *вечорочные* песни.

Марковские фонозаписи начала века демонстрируют темпераментную игру ансамблей из балалаек, скрипок и, возможно, гребней, припевки и жаркие выкрики плясунов. Моторное громкое бряцание балалаек создает энергичную пульсацию акцентов, что вполне заменяет функцию ударных инструментов. Недаром колымчане балалайку называли «громом». В записанной нами андыльщине так рассказывается об одном нижеколымском песеннике: «Да где я с песней, где я с громом, где я и с частушкой, чай я заслужу...» Марковская балалайка вполне оправдывает такое название.

До сих пор были известны только сло-

весные описания игры колымских и анадырских музыкантов и их самодельных инструментов. Вот строки из колымского дневника Богораза 1895 г.: «...Играли они на скрипках собственного изделия со струнами из волоса, натянутого на грубый коробок из березы, в котором щели были заклеены бумагой, смычок сделан из конского волоса и натирают его то серой, то сургучом. По доске внутри для звонкости клеют слой толченого стекла. Звук конечно хрипящий, в сущности, никакого звука нет...»⁶ У безымянного марковского скрипача, игравшего перед фонографом в 1901 г., звук насыщенный, и «Комаринскую» он исполняет виртуозно, с разнообразными вариациями (арх. номер 433.12.76.4602).

Примечательно, что одна из исторических песен, записанных в Маркове, — «Захар Чернышов в плену» (арх. номер 432.10.56.4582) — сопровождается игрой на скрипке, что является достоверным подтверждением сибирской традиции, отраженной еще в XVIII в. в сборнике Кирши Данилова.

В фонографических записях Джесуповской экспедиции мы получаем некоторую информацию и об исполнителе. Перед тем как начать петь одну из исторических песен, исполнительница называет себя: «Ульяна по прозванию Микитевна. Послушайте мою песенку — Лопухина» (арх. номер 433.12.58.4584А). В другом случае слышим: «Колымская Марья, Аниха. Послушайте мою песенку про Шереметьева» (арх. номер 432.13.59.4585А). В известной уже тетради из архива Академии наук при тексте песни о Лопухине стоит — Созычиха, а Аниха или Алиха (по-разному написано) — при текстах «Добрыня и Маринка», «Илья Мурович» (так в тетради обозначен текст о «Соколе-корабле»), «Иван Кулаков» и некоторых других. Сходство голоса и манеры пения в исполнении перечисленных песен дают основание полагать, что Аниха и Алиха — одно лицо. Очевидно, что и Созычиха, и Алиха — прозвища, возникшие от старожильческих марковских фамилий — Созыкины и Алины, а «колымская» говорит о том, что Марья попала в Марково с Колымы.

Для публикации выбраны пять былин (шестая — лаконичный фрагмент — представляет собой весьма сумбурную контаминацию).

Сравнение словесных текстов фонограмм с текстами, записанными от руки (упомянутая тетрадь из архива Академии наук), подтверждает предположение о параллельности, а не идентичности этих записей. Вместе с тем расхождения столь незначительны, что, очевидно, не изменяют выводов филологов о происхождении и генетических связях анадырских версий былин⁷.

Впервые публикуемые здесь нотации напевов анадырских былин дают новые возможности для наблюдений за продвижением на сибирскую окраину различных традиций и стилей эпического исполнительства. Прежде всего эти напевы, являясь типичными образцами речитативно-декламационного стиля, представляют сказительскую сольную традицию. В каждом из образцов обнаруживаются признаки, сближающие его с определенной локальной традицией.

Так, подвижная, свободно-смысловая строфичность напева с ярким разграничением функций первого, зачинного, и последующего, повествовательного и завершающего, мелодико-стиховых построений в былинах «Алеша Попович и Еким Еванович» (арх. номер 432.14.60.4586) является одной из примечательных черт онежской эпической формы.

Цепная повторность стихов, последовательно соблюдающаяся исполнителями и формирующая двухстиховые строфы в былинах «Иван Кулаков» (арх. номер 432.11.57.4583D) и «Дюк Степанович» (арх. номер 432.15.61.4587B), часто встречается в былинах Поволжья и в некоторых образцах из центральной России. Цепная повторность стихов является и одним из ведущих формообразующих приемов в ансамблевом исполнении былин на Дону.

Ритмическая организация былин «Дюк Степанович» — одна из версий характерной структуры эпических напевов Рус-

Добрыня и Маринка

"Провою я лесенку-бузавалицину - << Добрыню Микитьявчу >>":

♩ = 120

<Вед настиг>ла Маринка калена сво стрела.
Вот, Добрыня, Добрыня ты Микитьявеч,
У меня-то, ву Марины, ровно девять мужавэй,
А ты будешь, Добрынюшка, десятой муж.

Иван Кулаков

♩ = 90

...ру Иван Кулаков.

Вон Сольнышко Владимира во велик заклад,
Сольнышко Владимира во велик заклад
Во етай вот о племенце.
Во своей об любимой о племенце,
Вон своей вот во буйной голове,
Вот своей-та вот во буйной голове.
Как и съездить от Киева до Чернигова,
Как и съездить от Киева до Чернигова,
Принести за нея залата кольца,
Принести от нея золота кольца
Меж заутреня да вобедня,
Меж заутреня да вобедня.

[Дюк Степанович]

♩ = 105

1. Ах, ты - Дюк - да Дюк, Дюк Сте - па - но - вец, да

♩ = 98

Вон о - хот бул е - адить за во - хо - то - ю.

2. Он о - хот бул е - адить за во - хо - то - ю, да

Он о - хот бул стре - лять гу - сей (е) - ле - бе - дей.

3. Ён о - хот бул стре - лять гу - сей - ле - бе - дей, да

Пе - ре - ле - тых на - лых се - рых у - то - чак.

Ах ты, Дюк, да Дюк, Дюк Степановеч, да
Вон охот бул ездить за вохотою.
Он охот бул ездить за вохотою, да
Он охот бул стрелять гусей-лебедей.
Ён охот бул стрелять гусей-лебедей, да
Перелетных малых серых уток.
Перелетных малых серых уток, да
С полыдён стрелять да с полыночь собирать.
С полыдён стрелять да с полыночь собирать, да
Где стрела лёжит, да тут и свеча горит.
Где стрела лёжит, да тут и свеча горит, да
Как свеча-та горит воску ярова.

ского Севера, наиболее близкая мезенской структуре. Сходный принцип ритмической организации и интонационно-ладовое соотношение мелодико-стиховых построений строфы сближает этот образец с записью индигирской былины «Старинна песня про Данилушку»⁸.

Напев былины «Добрыня и Маринка» (арх. номер 432.11.57.4583А) представлен одностиховым вариантом довольно устойчивой музыкальной версии этой былины (она неоднократно фиксировалась в донских станицах, была записана в Москве), имеющим несомненное сходство с напевом той же былины из сборника Кириши Данилова⁹. Ритм анадырского варианта — акцентный восьмидольник — свойствен многим из известных напевов этой былины. Обращает на себя внимание, что этот ритм, являющийся доминирующей ритмической структурой в сборнике Кириши Данилова, и в анадырских записях оказывается преобладающим (четыре из пяти образцов).

Аналогичное явление — близость напева к донскому варианту¹⁰ и одновременно интонационное и ритмическое его родство с напевами сборника Кириши Данилова — находим мы и в анадырской записи былины «Иван Кулаков».

Анадырский образец «Сокола-корабля» (арх. номер 432.11.57.4583В) — эпической песни, всегда исполняющейся с припевом, — демонстрирует несомненную близость к записи из Нижегородской губернии¹¹. Припев: «Сдунедаль мой, сдунедаль...», очевидно, является производным от «С Дону на Дунай» нижегородского варианта, идентичны ему и характерные ритмические рисунки окончания в каждой из мелодико-стиховых строк — основной и припевной — при общем для основной строки акцентном восьмидольнике.

Все это пока предварительные наблюдения. Предстоит ввести новый материал столетней давности в контекст фактов, уже известных фольклористике.

Замечания к публикации текстов и условные обозначения в нотациях

Публикации «Добрыня и Маринки» и «Сокола-корабля» соответствуют полным фонограммам, нотации остальных былин сокращены. В «Алеше Поповиче и Екиме Ивановиче» показаны строфы с различным количеством стихов, преобладают в исполнении двухстрочные, по типу второй.

Подтекстовка в некоторых случаях фонетически отличается от текстов, печатающихся вне напева.

Неоднократные механические изменения скорости, вызывающие изменения высоты звучания, в нотациях не учитывались.

В круглых скобках — звуки огласовок, слоговых распевок, в квадратных — реконструкция автора нотации, в угловых — звучит неразборчиво.

Восьмерка под скрипичным ключом — звучит октавой ниже.

- ↓ 1 — незначительное понижение или повышение звука,
- --- — незначительное увеличение длительности, распространяющееся на несколько звуков, — замедление,
- --- — незначительное уменьшение длительности, распространяющееся на несколько звуков, — ускорение,
- у — перемена дыхания,
- ~ — продолжительность остановки при перемене дыхания или случайной запинки исполнителя,
- // — окончание строфы,
- ~ — скользящий переход от звука к звуку.

Примечания

¹ См.: Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. М., 1911. С. СХIV.

² См. публикации В.Ф. Миллера в «Этнографическом обозрении» за 1896 г. и в Известиях Отделения русского языка и словесности Академии наук за 1900 г., а также свод текстов разных жанров в «Областном словаре колымского русского наречия» В. Богораза (СПб., 1901).

³ Венедиктов Г.В. Анадырские и колымские записи былин В.Г. Богораза // Русский фольклор. Л., 1987. Т. 24. С. 148.

⁴ Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1991 (далее — РЭПСДВ). С. 52; Шенталинская Т.С. Андыльщина (жанр-эндемик) // Экспедиционные открытия последних лет: Народная музыка, словесность, обряды в записях 1970-х — 1990-х годов. СПб., 1996. С. 109, пример 5.

⁵ См., в частности: Шенталинская Т.С. Русская песня на Чукотке // Советская музыка. 1972. № 11. С. 113—117; Марковские вечерки: Русские народные песни. Магадан, 1983; РЭПСДВ.

⁶ Архив Академии наук. Петербург. Ф. 250. Оп. 1. Ед. хр. 112а. Л. 67.

⁷ См.: Смирнов Ю.И. Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока // РЭПСДВ. С. 32—37; Скрыбькина Л.Н. Былины русского населения Северо-Востока Сибири. Новосибирск, 1995. С. 36—57.

⁸ РЭПСДВ, № 51.

⁹ См.: Былины: Русский музыкальный эпос / Сост. Б.М. Добровольский, В.В. Коргузалов. М., 1981. № 74, 80а, с. 561, примеры 23, 24; Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М., 1977. С. 244.

¹⁰ См.: Былины: Русский музыкальный эпос. № 79.

¹¹ Там же. № 78.

Автор приносит благодарность Б.И. Рабиновичу за советы и замечания при редактировании нотаций.

Д.В. СМЕРНОВ

ПЕРВЫЕ ФОНОГРАФИЧЕСКИЕ ЗАПИСИ В РОССИИ

Звукозапись явилась, пожалуй, одним из самых замечательных и «счастливых» технических открытий конца XIX века. Фонограф, который, как известно, оказался первым аппаратом, способным воспроизводить акустические колебания, на Западе уже к началу 1890-х гг. применялся для фиксирования музыки племен северо-американских индейцев. В России он начинает использоваться довольно скоро после его изобретения Эдисоном в 1887 г. Известно, что спустя всего лишь пять лет с помощью фонографа были сделаны записи сказителя И.Т. Рябинина для Всемирной выставки в Чикаго. Отдельные упоминания о его применении в начале 1890-х гг. встречаются на страницах не только столичной, но и провинциальной периодической печати. Так, в 1893 г. «Тамбовские губернские ведомости» оповещали о демонстрации фонографа в городе Тамбове, где в числе прочих номеров прозвучала запись «Камаринской» в исполнении владимирских рожечников.

Записи фонографом народной музыки представляли собой фрагменты песен. Это было связано с несовершенством техники того времени, позволявшей фиксировать лишь несколько минут непрерывного звучания. Именно в таком виде дошли до нас фонограммы сказителя И.Т. Рябинина, выполненные во время его московских гастролей в 1894 г. Ю. Блоком. Будучи первыми известными в настоящее время «звучащими образцами», они, к сожалению, дают весьма поверхностное представление о творческой манере замечательного народного исполнителя. Былины «Добрыня и змей», «Илья Муромец и Соловей-разбойник», «Вольга и Микула», отдельные отрывки исторических песен и духовных стихов — вот, пожалуй, и все, что сохранилось в живом звучании из некогда обширного репертуара сказителя.

Тем не менее, в результате появления звукозаписи перед исследователями встал целый ряд новых вопросов, касающихся особенностей изучения устной традиции. Об их направленности дает представление статья Евгения Ляцкого, появившаяся в журнале «Этнографическое обозрение». В ней литературный критик и этнограф, автор многочисленных заметок по истории древнерусской литературы и народной поэзии высказывает желание «проследить

по былинам, насколько в них отразился певец в многообразных изгибах мысли и языка, движениях сердца, подробностях незатейливой обстановки своей, словом, подметить по мере возможности черты непосредственного влияния на былины личности самого сказителя» [1. С. 110].

Статье Е. Ляцкого сопутствовало исследование композитора С.М. Ляпунова, посвященное особенностям музыкального языка былин И.Т. Рябинина и содержащее в виде приложения нотные расшифровки. Результатом непосредственного соседства филологического и музыкально-аналитического методов изучения стали не только более полная, в сравнении с предыдущими публикациями, передача впечатления от народного пения (этому способствовали красочные описания Е. Ляцкого манеры исполнения Рябининым своих былин, приподнятой, праздничной атмосферы во время выступлений), но и «научность» изысканий. Эти статьи Е. Ляцкого и С. Ляпунова явились одними из первых публикаций, в основу которых легли точно зафиксированные сведения.

Стремление подкрепить уже существующие исследования иллюстративными данными привело к тому, что фонограф во время концертов народных исполнителей стал использоваться все чаще. Записи концертов И.А. Федосовой, произведенные в Петербурге и Москве и, к сожалению, в большинстве своем не дошедшие до нашего времени, явились ценным дополнением к тому обширному слуховому материалу ее репертуара, который ранее вошел в ряд изданий, в том числе в двухтомник Е.В. Барсова «Причитания Северного края» (1872—1882).

Желание запечатлеть народное исполнение во всем многообразии привело к использованию в конце XIX века, наряду с фонографом, целого комплекса средств для фиксирования не только звуковой, но и зрительной картины. Дополнявшие литературными описаниями и фотографиями первые фонографические записи положили начало новому направлению в фольклористике, отразившемуся вскоре в таких публикациях, как «Великорусские песни в народной гармонизации» Е. Линева, «Труды Музыкально-этнографической комиссии» и др.

Опыты использования фонографа проводились в салонах любителей народной

музыки, на заседаниях научных собраний и были тесно связаны со столичной концертной жизнью. Возможность же звукозаписи песен непосредственно в деревне, как всякое новое начинание, вызвала сомнение. Музыканты, привыкшие к слуховому методу нотации, в большинстве своем относились с недоверием к идее фиксирования крестьянского пения на восковой валик. Обилие посторонних шумов, громоздкость аппаратуры, отсутствие балла при воспроизведении хорового исполнения, наконец, неизбежные психологические препятствия, связанные с появлением в деревне «машин, поющей человеческим голосом», не могли не настроить ценителей народной музыки.

Собираательница народных песен Е.Э. Линева прекрасно понимала возникавшие перед нею трудности. «Я выезжала из Москвы с смутным чувством неуверенности в себе и сознанием большой ответственности. <...> Я должна сознаться, что ехала со страхом в сердце» [2. С. 222], — передает свои впечатления путешественница, отправившаяся в нелегкий путь. «Большинство моих знакомых в Москве относились к моей поездке весьма скептически. Все думали, что едва ли это дело удастся. Одни боялись, что народу покажется отвратительным самый звук фонографа, другие — что нельзя будет добиться, чтобы спели в рупор; некоторые думали, что удивительную работу фонографа припишут нечистой силе. Только один музыкант, на себе испытавший трудность записывания многоголосных песен, сказал: «Это единственный способ»» [2. С. 222—223].

Обладая прекрасным литературным дарованием, фольклористка оставила интересные воспоминания о своей поездке летом 1897 г. Большинство из ее зарисовок вошло в знаменитый двухтомник «Великорусские песни в народной гармонизации», появившийся уже в начале следующего столетия. Жизнь и непосредственность передачи впечатлений побуждает нас привести ряд выдержек из ее путевых записок, напечатанных в Москве сразу после ее возвращения.

«Отношение я везде встречала самое сочувственное, — пишет Е. Линева, вспоминая теплый прием, оказанный ей деревенскими жителями. — Начиная с образованных людей, как податный инспектор,

ДМИТРИЙ ВЛАДИМИРОВИЧ СМЕРНОВ; Лаборатория народного музыкального творчества Московской государственной консерватории им. П.И. Чайковского

земский врач, школьный учитель, и кончая городовым, который был прислан очевидно для порядка <...> все мне помогали очень охотно. Только в одном месте священник бранил прихожан за то, что они поют песни в неурожайный год. В других местах и священники относились хорошо, а дьякон с чудесным басом непременно хотел записать одну любимую песню. Везде меня просили дать знать вперед, если я опять приеду, чтобы они могли подготовить песни и спеться» [2. С. 224].

Записывание песен фонографом оказалось весьма нелегким делом. Изрядного количества времени и сил требовали такие «незначительные» на первый взгляд вещи, как выбор нужных песен, объяснение целей и задач собирания, «ознакомление слушателей с машинкой». «Температура в избе, битком набитой народом, ребятами, женщинами с грудными детьми, способна обессилить самого крепкого человека, — жалуется собирательница на бытовые невзгоды. — <...> Один сторож картинно обрисовал жару в школе: «Уж какое у нас воспаление тут было! Настоящее воспаление!»» [2. С. 223].

Неудивительно, что в самом начале своего путешествия Е. Линева потерпела неудачу: «В первую остановку в дер[евне] Бритовке Ниж[егородской] губ[ернии], после большой затраты сил и 6 час[ов] времени, среди страшной сутолоки, потому что слушать диковинную машину собралась вся деревня, я записала *только одну* [курсив Е.Э. Линевой] песню, забыла записать слова и не могу ее восстановить» [2. С. 223]. Лишь спустя какое-то время, когда нарабатывались навыки полевой работы, собирательница стали удовлетворять полученные результаты. К концу экспедиции ей удавалось записывать за сеанс уже около десяти песен: «Как видите, разница огромная. И записи последних так хороши, что можно разобрать даже все слова, чего нет в первых песнях» [2. С. 223].

Появление Е. Линевой в деревне, из-за необычности целей экспедиции, поначалу вызывало у местных жителей некоторую настороженность. Однако ей, как правило, удавалось преодолеть застенчивость исполнителей. «В первую минуту, когда я спрашивала о старинных песнях, мне всюду отвечали: «У нас их больше не играют, эти песни серые, у нас нынче пошли все модные». Но когда я объясняла, что модных песен мне не нужно, что их у нас по городам много, а что мне нужны именно эти серые деревенские песни, все старались припомнить, что знали, призывались старики и старухи, и песня за песней начинали всплывать в их памяти» [2. С. 223].

«Каждый сеанс обыкновенно начинал-

ся тем, что собравшиеся слушали песни, записанные в других деревнях. Это сразу же возбуждало соревнование. Всем хотелось, чтобы их песни тоже были записаны, и тотчас же выбирались певцы. Одна старуха, поняв по-своему мое объяснение, довольно комично объясняла каждому вновь пришедшему: «Наши песни сейчас по телеграфу напечатают и везде разошлют». Другая, молодая баба, непременно хотела, чтобы пели песни, которые она знала, «а то маво голоса в Москве не будет», — говорила она» [2. С. 224].

Почти везде крестьяне старались подметить особенности и недостатки «машин», всячески старались, чтобы запись вышла хорошо: «С грудиной она», — говорит один. «Да, с хриповатинкой», — отвечает другой. «Машинка дразнится», — говорят все, когда она начинает плохо работать при жаре. «Ишь, дудка-то дрыгает» [2. С. 224]. Почти детский восторг выражали исполнители, когда из рупора доносился их собственный голос. «Одна молодая баба, слушая в фонограф первый раз «Вниз по матушке, по Волге», раскачивалась, подпевала с сияющим лицом и в восторге воскликнула: «Ну машинка, с ней умрешь и не восстановишь!» Другая, 80-летняя старуха, была совсем поражена. Она слушала с напряженным вниманием, не отрывая глаз от фонографа, и ломала себе от волнения руки. «Что-ж это такое, Мать Пресв[ятая] Богородица, премудрость-то какая, премудрость! При старости лет что пришлось услышать!»» [2. С. 223—224].

Подводя итоги своего первого путешествия, Е.Э. Линева довольно скромно оценивает его результаты: «Сделано немного: собрано 80 песен. Но я многому научилась. Я убедилась, что и в этом случае, как и во всяком другом деле, нужен опыт, знание и приспособление к среде, с которою имеешь дело <...> важно умение в обращении с фонографом и размещении голо-сов...» [2. С. 223].

Демонстрация Е.Э. Линевой образцов народного пения в Москве сразу после ее возвращения вызвала многочисленные отклики в прессе. Одобрительно отзывалось о ее поездке «Этнографическое обозрение»: «Е.Э. Линева минувшим летом проехала по шести губерниям Европейской России и с помощью графофона записала свыше 80 номеров мотивов русской старинной народной песни (гл[авным] образом в хоровом исполнении). В заседании Этнографического Отдела [Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии] 29 сентября Е.Э. Линева сделала сообщение о своей поездке и продемонстрировала записи в присутствии Обще-

ства и Отдела, а также специально приглашенных деятелей в научно-музыкальном мире России, в лице выдающихся профессоров Московской консерватории. Доклад был принят всеми очень сочувственно» [2. С. 220].

Заседание Этнографического отдела, на котором впервые прозвучали записи народного многоголосного пения, сыграло важную роль в истории русской фольклористики. Именно тогда было принято решение о целесообразности образования специальной Музыкально-этнографической комиссии, ставившей целью «1) собирание [с] помощью графофона, фонографа или тому подобных инструментов музыкально-этнографической библиотеки, которая состояла бы из целого ряда фонограмм; 2) разработку, по мере сил, собираемого материала как со стороны музыкальной гармонизации, так и со стороны языка; 3) распространение знаний о собираемом и разрабатываемом материале по народной музыке путем изданий, публичных заседаний и, наконец, музыкальных демонстраций в виде концертов» [2. С. 221].

Поездка Е.Э. Линевой положила начало широкому использованию фонографа в музыкально-этнографических исследованиях. Уже в конце XIX в. Н.А. Янчук записал с его помощью несколько песен в Полтавской губ. В начале века фонограф стали использовать и другие московские собиратели. А.Д. Григорьев записал на валики 173 напева в Пинежском и Мезенском уездах Архангельской губ.; А.Л. Маслов — 55 напевов на Терском и Зимнем берегах Белого моря, на Онеге и Северной Двине; Д.И. Аракишвили собрал коллекцию фонограмм народных мелодий в Тифлисской и Кутаисской губ.

В глазах собирателей фонограф представлял собой прежде всего рабочий инструмент, с помощью которого было просто не только демонстрировать со всеми тонкостями, но и изучать неискаженное пение. «Как не умеющий рисовать путешественник получил возможность при помощи фотографии запечатлеть себе интересующую его местность, типы, костюмы и т.п., так и не знающий музыки этнограф может теперь посредством фонографа записать ее образцы и воспроизвести их в любой момент. Но этим будет сделана только половина дела; это будет работа любительская; для научного же использования таких записей нужно нечто значительно большее, нужна серьезная научная подготовка, нужны специальные музыкальные познания» [3. С. 186].

По мысли исследователей, благодаря фонографу становилось возможным решить многие теоретические проблемы. Об одной из них — характере интонирования,

«великой неисправности в речах», «странности звучания» народной музыки — писали еще в XVIII в. В. Трутовский и Н. Львов. Дальнейшие изыскания в области звукоязыковых и акустики привели к зарождению и развитию в начале столетия теории исполнения по «чистым природным интервалам». Согласно всеобщему мнению, в основе традиционного искусства лежал «древний строй», значительно отличавшийся от привычного темперированного. Ряд исследователей в России и на Западе, такие как Г. Гельмгольц, П. Сокальский, В. Петр, пристально изучали особенности народного пения. Однако свои теоретические воззрения они основывали на многочисленных «слуховых» сборниках песен, переставших к началу XX столетия удовлетворять возросшим требованиям, предъявлявшимся к расшифровкам. Фонограф расценивался как средство, при помощи которого становилось возможным кардинально решить проблему точности записи и подвести фактологическую базу под теоретические изыскания.

В лабораторных условиях песня, оторванная от естественного окружения, чисто психологически воспринималась иначе, нежели в деревенской атмосфере. При многократном прослушивании особенно выявлялись незаметные на первый взгляд интонационные тонкости, ритмические отклонения. Проверая сложившиеся к началу XX века теоретические представления, исследователи фактически заново открывали для себя народную музыку, зачастую так и не получив удовлетворительного объяснения поставленным первоначально проблемам. Все острее ощущалась нехватка новых образцов, раздавались голоса о необходимости всеобщей переписи песен. Однако и сами «образцы» порой с трудом поддавались расшифровке.

Исследователи столкнулись с фактом «разноточения» фонограмм. Так, А.Д. Григорьев на одном из заседаний своего «кружка для изучения истории и диалектологии русского языка» организовал прослушивание записей, сделанных им в с. Парфенки Московской губ. «Выяснилось, что отдельные слова каждый из присутствующих услышал по-своему. Таким образом, перед кружковцами встал вопрос и о разработке единой методики записывания диалектологического материала» [4. С. 98].

Не менее сложным оказался вопрос музыкальной нотации фонографических записей. «Запись народных песен представляет часто необыкновенные трудности, благодаря своеобразному строю этих песен, отличному от принятого современной культурно-художественной музыкой и не

Ишла, ишла солнушка

свадебная песня станицы Калитвенской

1. Записана без помощи фонографа А.М.Листопадным (23 января 1903 г.)

Довольно скоро J.116



2. Записана и снята с фонографа А.М.Листопадным (15 июня 1904 г.)



3. Снята с того же фонографического валика С.И.Танеевым



4. То же А.Т.Гречанинова



5. То же Е.Э.Линевой



укладывающемуся в нашу нотную систему», — писал А.Л. Маслов [5. С. 5] в предисловии к очень интересной статье А.М. Листопадова.

В этой статье видный исследователь донской песенной традиции приводит в качестве музыкального приложения ряд расшифровок, выполненных музыкантами при коллективном прослушивании. Для примера А. Листопадным была выбрана свадебная песня «Ишла, ишла солнушка», варианты которой были им записаны в 1903 г. в станице Калитвенской, а также некоторое время спустя в хуторе Юрове, в 17 верстах от нее. Собирая во время исполнения настолько поразила необычность звучания, что он поначалу усомнился в музыкальности самих певиц. Относительно поздняя лирика звучала у

них «в естественных интервалах, подпадающих, хоть и не совсем, передаче на фортепиано», а свадебные песни были «совершенно невыполнимы на нем» [5. С. 5].

Фонограмму и свои расшифровки фольклорист продемонстрировал 21 января 1905 г. на заседании Музыкально-этнографической комиссии в присутствии С.И. Танеева, А.Т. Гречанинова, Е.Э. Линева и других музыкантов. Как писал он впоследствии, члены Комиссии, следившие во время действий фонографа по его нотным расшифровкам, «нашли их сделанными неправильно, причем большинство относительно установления лада песни само не могло прийти к какому-нибудь соглашению» [5. С. 6]. Разногласия касались и высоты звучания, и интервального состава, и ладовых особенностей.

Сложность заключалась отчасти в характере самого исполнения, с большим трудом поддающегося адекватному отражению при помощи нотного письма, отчасти из-за технического несовершенства. При подготовке «ответственных» изданий, таких как «Труды Музыкально-этнографической комиссии», на одном из ее заседаний решено было применять коллективную проверку записей.

Способ группового прослушивания, который предложил П.А. Карасев, мог использоваться лишь в исключительных случаях. На практике фольклористы часто прибегали к помощи самих исполнителей. «...Но больше всего меня наводила на путь истины проверка через *народных певцов* [курсив Е. Линева], с которыми я пела песню, записанную в фонограф, ведя основной мотив», — писала Е. Линева [6. С. XIV].

Совместное исполнение песен, позволяя верно схватить основные закономерности музыкальной речи, вело к отображению наиболее существенных моментов, и, как следствие, к отказу от излишних подробностей в нотах. Это давало возможность «упростить» расшифровки, отказавшись в ряде случаев от дополнительных значков, широко применяемых некоторыми музыкантами. Приверженцы «научного» и «демократического» направлений нотации в оживленной полемике относительно ее методов не могли прийти к окончательному мнению. Стоящая перед ними проблема — сделать песню понятной и легко воспроизводимой *в своем неискаженном виде* широкими массами — в принципе не могла быть решена при том уровне знаний, на каком находилась музыкальная фольклористика начала века.

Крайними полюсами в многообразии подходов к способу нотации являлись опыты И. Тезавровского и А. Листопадава. Первому из них при расшифровке северных былин, записанных А. Григорьевым, «для наибольшей точности изображения напевов природного строя пришлось <...> изобрести некоторые значки, так что эти записи являются теперь пока первыми по точности, хотя и не вполне еще отвечают требованию», — писал А.Л. Маслов [7. Стлб. 698]. В противоположность И. Тезавровскому, А. Листопадов применял сведение различных вариантов в единое целое. «Вся искусственность нашей укладки заключается только в известном комбинировании вариаций, которые в народном исполнении появляются не одновременно, как у нас, а по мере следования стихов песни», — пишет он, мотивируя вольность обращения с материалом стремлением привести в систему так называемые «случайности», зависящие «от

желания певца, его душевного расположения, музыкального воображения» и других причин [8. С. 192].

Обсуждая правильность использования фонографа в научных целях, все музыканты дружно сходились в необходимости улучшения качества звучания фонограмм. Одним из энтузиастов «приспособления фонографа Эдисона» для записи крестьянского пения был А.Л. Линева. Он предложил особую конструкцию аппарата, способного записывать каждый отдельный голос хора на специально выделенную для него часть воскового валика. Другой метод состоял в применении целой системы фонографов для полного отображения особенностей многоголосия. Впоследствии А.Л. Линева придумал специальное приспособление из трех рупоров, сходящихся вместе, что позволяло уравновесить звук и записать значительно большее число певцов в сравнении с использованием обычной конструкции. В 1904 г. на одном из заседаний Музыкально-этнографической комиссии А.Л. Маслов доложил о новом аппарате «фото-фонографе», представляющем попытку усовершенствования фонографа.

Этнографическая точность записываемого материала так или иначе становится главной задачей «музыкальной этнологии» и в России, и на Западе. Поводом для знаменитой в свое время резолюции Венского конгресса Интернационального музыкального общества (1909 г.), направленной на издание образцов народной музыки «без каких-либо добавлений и изменений первоначального вида мелодии» [9. С. 115], стало обращение В. Карганова. В своем открытом письме директор Тифлиского отдела Российского музыкального общества, в частности, писал: «Добросовестно и точно записанный народный напев с необходимыми пояснениями имеет высокое значение не только для музыкального искусства, но и для народоведения, истории культуры и т.д. Композитору подобная мелодия может дать художественный материал, музыковеду — музыкально-научный, и для каждого из них оригинальная мелодия в чистом виде представляет больше ценности, чем обработанная, даже в таком случае, если обработка сделана выдающимся музыкантом. По моему мнению, *секция этнологии должна поставить себе задачей утвердить и распространить принцип, которому должны следовать все собиратели народных напевов*, в особенности экзотических, а именно: *вполне точная запись мелодии, с подробнейшими комментариями, но без малейшей попытки гармонизовать или дополнять первоначальный вид ее*. Я считаю это тре-

бование в высшей степени важным для искусства и для жизни и держусь того взгляда, что им всегда и везде слишком пренебрегают» [9. С. 114].

Осуществление задач, сформулированных на Венском конгрессе, связывалось с постоянным пополнением коллекции фонограмм, усовершенствованием записи. Летом 1912 г. А.Л. Масловым совместно с Б.В. Подгорецким была осуществлена многоканальная запись. Во время экспедиции в Малороссию ими впервые был сделан опыт записывания больших хоров двумя фонографами вместе [10. С. 23]. В 1914 г. А.Л. Маслов, М.И. Некащенко и Б.В. Подгорецкий на Украине осуществили кинематографическую съемку исполнения обрядов. Результатом этой поездки, прерванной объявлением первой мировой войны, стали также записи 433 песен, 7 инструментальных наигрышей, 2 сказок.

Первая мировая война помешала осуществлению многих планов. Нереализованной осталась идея создания «Музея фонограмм» — научной коллекции реально звучащей музыки, собранной по всей России. Не сбылся мечта проведения «Всеобщей переписи песен», инициаторами которой были Е.Э. Линева и Н.А. Янчук. В послеоктябрьские годы безвозвратно погибло большое количество восковых валиков. И тем не менее, значимость фонографических записей начала столетия трудно переоценить. Именно в то время зарождались современные методы изучения материала, формировался нынешний подход в его обработке и научном анализе.

Литература

1. Ляцкий Е. Сказитель И.Т. Рябинин и его напевы // Этнографическое обозрение (далее — ЭО). 1894. № 4. С. 105—154.
2. Прибавление к отчету [Этнографическое отдела ОЛЕАиЭ] // ЭО. 1897. № 3. С. 222—224.
3. Янчук Н., Миллер В., Марков А., Богданов В. Отзыв о труде А.Л. Маслова «Иллюстрированное описание музыкальных инструментов, хранящихся в Дашковском этнографическом музее в Москве» // ЭО. 1908. № 3. С. 185—191.
4. Иванова Т.Г. Русская фольклористика в библиографических очерках. СПб., 1993.
5. Музыка и жизнь. 1909. № 1.
6. Линева Е. Великорусские песни в народной гармонизации. СПб., 1904. Т. 1.
7. Маслов А.Л. По поводу изданий императорской Академии Наук // Русская музыкальная газета. 1905. № 29—30.
8. Листопадов А.М. Народная казачья песня на Дону (песенная экспедиция 1902—1903 гг.) // Труды музыкально-этнографической комиссии. Т. 1. М., 1906. С. 161—192.
9. Линева Е.Э. Всеобщая перепись песен в России // ЭО. 1913. № 3—4. С. 119—123.
10. Отчет за 49-й год существования ОЛЕАиЭ. М., 1913. С. 1—30.

В.Г. СМОЛИЦКИЙ

А.С. ПУШКИН — СОБИРАТЕЛЬ ФОЛЬКЛОРА

Пушкин собирал фольклор всю жизнь. В тетради шестнадцатилетнего лицеиста мы уже встречаем записи исторических анекдотов. Оказавшись на юге в 1820—1822 гг., Пушкин вникает в этнографию обитающих там народов. Первая глава «Кавказского пленника» переполнена наблюдениями над бытом и жизнью кавказских горцев. Текст пересыпан такими словами, как «аул», «уздень», «шашка», «сакля», «кумыс», и каждому из них в примечаниях дано объяснение. Внимание его русского героя «народ сей чудный привлекла», и вместе с ним поэт наблюдает «их веру, нравы, воспитанье». Он описывает их жажду брани, ему нравится их гостеприимство, о котором он написал в примечаниях: «Черкесы ... отличаются перед нами гостеприимством. Гость становится для них священной особью. Преподать его или не защитить почитается меж ними за великое бесчестье» (IV, с. 117)¹.

В основу сюжета «Бахчисарайского фонтана» А.С. Пушкин положил устное предание. Впоследствии он будет делать это постоянно, но в этой поэме он использует такой материал впервые и фиксирует на этом внимание читателя в приложениях к тексту произведения. Первое — «Выписка из „Путешествия по Тавриде“» И.М. Муравьева-Апостола. В ней говорится, что вопреки историческим сведениям «местные жители непременно хотят, чтобы эта красавица (жена хана Керим-Гирея, захороненная в бахчисарайском мавзолее. — В.С.) была не грузинка, а полячка, именно какая-то Потоцкая, будто бы похищенная Керим-Гиреем. Сколько я ни спорил с ними, сколько ни уверял их, что предания сие не имеют никакого исторического основания и что во второй половине XVIII века не так легко было татарам похищать полячек, все доводы мои остались бесполезными; они стоят в одном: красавица была Потоцкая» (IV, с. 200). Второе приложение — «Отрывок из письма» автора поэмы, в котором он признается: «Мифологические предания счастливее для меня воспоминаний исторических, по крайней мере тут поселили меня рифмы» (IV, с. 202). Так Пушкин подчеркнул поэтическую значимость для него устных народных преданий. Мысль о ценности того, что сохраняется народной памятью, он провозгласил и в «Дыганах», рассуждая, «что такое слава»:

Могильный гул, хвалебный глас,
Из рода в роды звук бегущий
Или под сенью дымной куши
Дыгана дикого рассказ (IV, с. 214).

На материалах устных рассказов, уже не вычитанных из книг, а лично услышанных во время ссылки на юг, основано произведение «Братья-разбойники». Здесь впервые для поэмы взят материал из современной русской жизни. В письме к Вяземскому (от 11 ноября 1823 г.) Пушкин писал о фактическом источнике произведения: «Истинное происшествие поддало мне повод написать этот отрывок. В 820 году, в бытность мою в Екатеринославле, два разбойника, закованные вместе, переплыли через Днепр и спаслись. Их отбыв на острове, потопление одного из стражей мною не выдуманы» (X, с. 70). В

двадцатые годы на юге России постоянно происходили бунты обнищавших крестьян и создавались шайки воров и грабителей. Судя по сохранившимся планам, Пушкин предполагал включить в произведение некоторые сюжеты народных (разбойничьих) песен: плач девицы — подруги атамана, пение песен на корабле и т.д. Начало неосуществленной поэмы воспроизводит ситуацию известной песни. Это нетрудно обнаружить при сравнении текстов отрывка и песни:

На Волге (Вниз по матушке по Волге);

В темноте ночной (Ничего в волнах не видно);

Ветрило бледное белеет (Только видно... лодочка чернеет).

Устные рассказы о разбойниках впоследствии были использованы и в «Дубровском».

Существует небольшая записка, датированная пушкинцами предположительно 1822 годом. Это черновой план, в котором писатель размышляет о своем творческом пути и путях развития русской литературы. Он озаглавлен «О французской словесности». Пушкин указывает на «самое большое влияние» французской литературы на русскую. Другие, как Жуковский, подражают немцам. Двадцатидвухлетний поэт выбирает самостоятельный путь: «...есть у нас свой язык, смелее! — обычаи, история, песни, сказки — и проч.» (VII, с. 527). В этих словах программа, которая реализовалась поэтом на протяжении всей жизни. Но она же должна была обратить его к собиранию произведений народного творчества. Есть свидетельства мемуаристов, что Пушкин активно записывал фольклор во время южной ссылки. Одну из записанных песен он использовал в «Дыганах».

В Михайловском поэт окупался в стихию устной народной поэзии. Об этом он неоднократно сообщал в своих письмах. Брату он описывал ежедневные занятия: «До обеда пишу записки, обедаю поздно, после обеда езжу верхом, вечером слушаю сказки — и вознаграждаю тем недостатки своего воспитания» (X, с. 108). Несколько позже П.А. Вяземскому в январе 1825 г.: «Живу недорослем, валяюсь на лежанке и слушаю старые сказки да песни» (X, с. 119). Главной сказочницей и певичей была Арина Родионова, его няня.

Записи фольклора, сделанные на юге, не дошли до нас. Мы располагаем текстами из с. Михайловского, д. Болдино, а также услышанными поэтом во время путешествия по пугачевским местам и от близких друзей и родственников в Москве и Петербурге.

Пушкин активно собирал произведения устной прозы. До нас дошло семь сказочных текстов, записанных поэтом.

Пять из них — волшебные: «Некоторый царь задумал жениться» — сюжет «Чудесные дети», СУС, № 707²; «Некоторый царь ехал на войну» — сюжеты «Чудесное бегство», СУС, № 313 и «Покинутая невеста (жена)», СУС, № 884; «Царь Кащей Бессмертный не хотел дочери своей выдать замуж, покамест сам будет жить» — сюжет «Смерть Кащея в яйце», СУС, № 302; «О святках молодые люди играют игрища...» — сюжет «Проклятая дочь», СУС, № 813 А; «Царевна заблудилась в лесу...» — сюжет «Волшебное зеркальце (Мертвая царевна)», СУС, № 709.

Одна сказка — новеллистическая: «Слепой царь не веровал своей жене...» — сюжет «Царь Соломон и его неверная жена», СУС, № 920.

Одна — из цикла сказок об одуроченном черте: «Поп поехал искать работника» — сюжеты «Угроза морщить озеро веревкой», СУС, № 1045; «Кто далше бросит дубину», СУС, № 1063; «Состязание в беге», СУС, № 1072; «Кто понесет лошадь», СУС, № 1082.

Кроме пушкинских записей, в его архиве обнаружен отрывок, написанный «малограмотной рукой». В нем рассказывается, как «царь Ароль» взял себе «жонку Сонку», которая смеялась над ним, дескать птицы ему «панцину не роблють и податей не платють». Она потребовала, чтобы «всякая пара птиц принесла по пари косток»: «Ти продашь и много денег будешь иметь». Царь отдал такой приказ, и все птицы выполнили его, кроме Сыча. Орел вызвал его к себе. Сыч явился и стал оправдываться: «Я бил в лесу считать дери́ва, чи больше сухо́во чи больше сыро́во. Арел отвечает больше сыро́во, а сич говорит стой цару больше сухо́во, потому что я и то за дери́во считаю что под дери́вом лежить. Арел говорить правда что больше»³.

Возможно, информатор сообщил весь известный ему текст, но сюжет на этом не обрывается. Продолжение его, судя по другим, более поздним записям, таково: Сыч — в вариантах Кулик, Крук (ворон) — говорит: он еще считал, кого больше — мужчин или женщин, и пришел к выводу, что женщин, потому что «хто бабы слушает, так тот девять раз хуже бабы»⁴. Царь устыдился и отменил свой приказ. Это довольно редкий сюжет (СУС, № 983). Особенности говора дают основание предположить место записи на Псковщине (возможно, и в Михайловском).

Запись сделана на бумаге с водяным знаком «МОКФ 1820, ЕБ» и гербом Баташевых с изображением единорога. Литеры расшифровываются так: «Московской округи Копнинская фабрика Елизаветы Баташевой»⁵. Сказка расположена на двух листах. На их обороте рукой Пушкина, его почерком 20-х годов, на французском языке черновик какого-то прошения от неустановленного лица к неустановленному лицу. Этот документ занимает три листа. Из этого следует, что пушкинский автограф сделан ранее записи сказки. Можно предположить, что Пушкин попросил кого-то, пришедшего к нему, записать текст, возможно, только что рассказанный, и воспользовался оборотом черновика, уже утратившего для него интерес. Кто был рассказчиком и исполнителем записи — дворовый человек, гость из простонародья — неизвестно, но тем не менее запись на пушкинском автографе скорее всего возникла в его доме. Так или иначе этот неполный текст — восьмой в пушкинской коллекции народных сказок и единственный в его коллекции анекдот (не исторический).

Пушкин зафиксировал те традиционные сюжеты, которые впоследствии неоднократно встречались собирателями. Три из них он использовал в своем творчестве: в «Сказке о Царе Салтане», «Сказке о мертвой царевне», «Сказке о попе и его работнике Балде». Одну «подарил» В.А. Жуковскому, который на ее основе создал «Сказку о царе Берендее».

Еще интенсивнее поэт собирал исторические предания («анекдоты») о событиях и людях

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

XVIII века и рассказы о своих современниках. Самая ранняя прозаическая запись, дошедшая до нас от лицейста Пушкина, является анекдотом об одном из эпизодов Отечественной войны 1812 года. Как указывалось выше, его дневник за 1815 г. открывается отрывком без начала: «[У Багратиона] большой грузинский нос, а партизан (Д.В. Давыдов. — В.С.) почти и вовсе был без носу. Давыдов является к Беннигсену: "Князь Багратион, — говорит, — прислал меня доложить вашему высокопревосходительству, что неприятель у нас на носу..."» — "На каком носу, Денис Васильевич?" — отвечает генерал. — "Ежели на Вашем, так он уже близко, если же на носу князя Багратиона, то мы успеем еще отобедать"» (VIII, с. 7). Большинство собранных поэтом исторических «анекдотов» вошли в его работы «Table-talk» («Застольные разговоры») и «Разговоры Н.К. Загряжской». В настоящее время эти произведения могут считаться чуть ли не первыми сборниками нескладочной устной прозы.

Пушкин отлично знал народную демонологию, «былички», что отразилось в его поэтическом творчестве («Домовому», «Бесы», «Утопленник», «Гусар», «Кормом, стойлами, надзором...», «Русалка», «Медный всадник», «Пиковая дама» и т.д.).

Несказочная проза легла в основу «Повестей Белкина», которые представляют собой якобы записи рассказов, услышанных вымышленным автором «от разных особ» (VI, с. 83).

Большее половины песенного собрания Пушкина составляют свадебные песни, сопровождавшие почти все основные моменты обряда: сватовство, баня, девичник, ношение «красы» («красоты»), свадебное застолье после венца. Это величальные и корильные песни о печали расставания невесты с родителями, радости встречи с суженым, веселии гостей, поминании умерших родных. Этот материал поэт неоднократно использовал в своих произведениях («Евгений Онегин», «Жених», «Русалка»).

Пушкиным записано несколько исторических песен. Ему принадлежит самая ранняя запись песни о сынке Степана Разина, позже зафиксированная собирателями неоднократно, уникальная песня о капитане Сурине, повешенном Пугачевым, несколько песен о современной жизни: о всевластном Аракчееве, который «всю Россию разорил», о ежегодном рекрутском наборе, о несладкой солдатской жизни. Все записанные поэтом песни, связанные с историей, так или иначе имеют ярко выраженную тенденцию народного протеста и отражают его постоянные раздумья о русском бунте.

Во время поездки к оренбургским казакам поэт слышал отрывок плача по утопленнику: «Ты ли, Степушка, ты ли, мое детище? Не твои ли черные кудри свежа вода моет?» (VIII, с. 372).

Им записаны баллады «Братья разбойники и их сестры», очень популярная в XVIII—XIX вв. и нередко встречающаяся до сего времени «Ванька-ключник кн. Волконского». Эти произведения в соответствии со своим жанром имеют трагический характер. Не менее трагичны и большинство записанных поэтом семейных песен. В них поется о разлуке с милым, его измене, о нелюбимой жене, о нелюбимом старом муже, о разладе между мужем и женой, о грозном батюшке, о «худой славе» девушки, которая «лучше всех». Небольшая песенная коллекция поэта как бы иллюстрирует его же собственные слова: «Мы все поем уныло». В плане ненаписанной статьи был особый пункт: «Семейственные причины эгического их (песен. — В.С.) тона» (VII, с. 533). Пушкин-фольклорист оставался и как собиратель поэтом действительности. И в обращении к фольклору его прежде всего интересовала проблема связи народной поэзии с действительностью.

Примечания

¹ Пушкин А.С. Полное собрание сочинений в десяти томах. М.: А., 1949. В дальнейшем все ссылки на цитаты из произведений А.С. Пушкина даются по этому изданию.

² Восточнославянская сказка. Сравнительный указатель сюжетов / Сост. А.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л., 1979 (далее — СУС).

³ Томашевский Б.В. Сказка об Орле (из бумаг Пушкина) // Пушкин. Исследования и материалы. М.: А., 1956. Т. 1. С. 236—237.

⁴ Зеленин Д.К. Великолукские сказки Вятской губернии. Пг., 1915. С. 174.

⁵ Клепиков С.А. Филлиграны и штемпели на бумаге русского и иностранного производства XVII—XX века. М., 1959. С. 53, № 357; с. 193 (рис.).

Г.В. ЛОБКОВА

Об одной свадебной песне в записи А.С. Пушкина

Среди свадебных песен, записанных А.С. Пушкиным и сохранившихся в копиях в собрании П.В. Киреевского, выбранный нами образец не выделяется особой поэтической красотой или развитым сюжетом. Это краткий текст, который был воспринят П.В. Киреевским как отрывок и помещен в первую «Зеленую тетрадь»¹ в качестве дополнения к основному развернутому тексту свадебной песни, записанной самим П.В. Киреевским в 1833 г. в д. Воронки Звенигородского уезда Московской губернии. Приведем оба варианта:

Запись П.В. Киреевского:
«Поется в девичнике, накануне свадьбы, когда моют невесту в бане:

Растопися, мыленка!
Разгорися, каменка!
Ты расплачяся, Олѣнушка,
Ты расплачяся, Ивановна,
Перед родным своим дедушкой:
— Ты, дедушка родимый мой,
Ты на что пиво варишь?
Ты на что зелено вино куришь?
— Я твоих гостей поить,
Я твоих полубовных!
Растопися, мыленка!
Разгорися, каменка!
Ты рассыпся, крупѣн жемчуг,
Ты по плису, по бархату,
По столу по дубовому.
Ты расплачяся, Олѣнушка,
Ты расплачяся, Ивановна,
Перед родной своей матушкой:
— Ты, родимая моя матушка,
Ты на что пироги творишь?
— Ты, дитя-ль, моѣ дитятко!
Для гостей — твоих подруженек,
Для подруженек голубушек!»

К тексту П.В. Киреевский дает примечание:

«В отрывке, доставленном мне от А.С. Пушкина, вместо первых четырех стихов поется следующее:

Затопися, баненка,
Раскалится, каменка!
Расплачяся, княгиня душа,
По своей сторонущке,
По родимой матушке,
По родимому батюшке.

Затем окончания недостает»².

В публикации А.Д. Соймонова народных песен в записи А.С. Пушкина приводится этот же текст, сопровождающийся комментариями о свадебном обряде, но с некоторыми отличиями. По всей видимости, это — воспроизведение первой копии, снятой П.В. Киреевским или его помощниками непосредственно с рукописи А.С. Пушкина, и комментарии в данном случае принадлежат самому А.С. Пушкину³.

«Невесту ведут в баню; в девичник, накануне свадьбы:

Затопися, баненка,
Раскалится, каменка!
Расплачяся, княгиня душа,
По своей сторонущке,
По родимой матушке,
По родимому батюшке, и проч.»⁴

Оригинал рукописи А.С. Пушкина не сохранился. Имеются лишь свидетельства современников, что существовала особая тетрадь с записями свадебных песен и описанием обряда, переписанными, по утверждению П.И. Бартечева, «частью собственною рукою Пушкина, частью другой рукою»⁵. Важные сведения содержатся в воспоминаниях М.П. Погодина: «Свадебные песни были им [Пушкиным] собраны и очищены. Некоторые из своей тетради также читал он мне в 1828 году»⁶. П.В. Киреевский пишет в Предисловии к первой части «Русских народных песен» (год издания — 1848): «А.С. Пушкин, еще в самом начале моего предприятия, доставил мне замечательную тетрадь песен, собранных им в Псковской губернии»⁷.

В первой «Зеленой тетради» П.В. Киреевский дает примечание к одной из свадебных песен, датированное между мартом 1837 и мартом 1838 г.⁸: «Покойный А.С. Пушкин доставил мне 50 №№ песен, которые он с большой точностью записал сам со слов народа, хотя и не обозначил, где именно. Вероятно, что он записал их у себя в деревне, в Псковской губернии»⁹. Из этого примечания следует, что П.В. Киреевский не имел точных сведений о том, где А.С. Пушкин записывал песни. Одна-

ГАЛИНА ВЛАДИМИРОВНА ЛОБКОВА, канд. искусствоведения; Фольклорно-этнографический центр Министерства культуры РФ (Санкт-Петербург)

ко в данном случае он предполагает, а в приведенном выше Предисловии уже безоговорочно указывает на то, что записи были сделаны в Псковской губернии.

Можно ли подтвердить или опровергнуть это утверждение?

Как отмечают исследователи, песня «Растопися, баенка» широко распространена в России и встречается в песенниках с начала XIX века. Только в собрании П.В. Киреевского содержится 13 ее вариантов. Именно на этом основании, как предполагает А.Д. Соймонов, А.С. Пушкин не дописывает текст песни до конца¹⁰. Вместе с тем даже в этой краткой записи можно обнаружить отличительные признаки псковской песенной традиции.

Существует единственный вариант песни, записанный в непосредственной близости от Михайловского Пушкино-Горского р-на. Это запись из д. Зимари, выполненная в 1937 г. С.А. Бугославским в ходе специально предпринятой им поездки по пушкинским местам:

Растопися, баенка,
Разгорися, каменка,
Разгорися, каменка,
Растошнися, девушка,
По своей сторонуще,
По своей сторонуще,
По девичьей волюшке.
Не спешися, девушка,
По цюжому батюшке.
У цюжого батюшки
Поле горем сеяно,
Слязам поливано,
Слязам поливано,
Кручины горожено,
А у родна бацюшки
Поле пшаной сеяно (2 раза),
И сытой поливано
И сытой поливано (2 раза),
И кисей горожено¹¹.

Текст из д. Зимари значительно отличается от текста из Московской области в записи П.В. Киреевского: во втором разделе дается иное развитие сюжета (образно-поэтическое сопоставление родной и чужой стороны). Отметим, что большинство представленных в собрании П.В. Киреевского вариантов песни «Растопися, баенка» из Тульской, Калужской, Рязанской, Орловской губерний оказываются чрезвычайно близки тексту из Московской области — в основе сюжета лежит диалог невесты и родителей: «Ты на что пиво варишь?... Ты на что дары кроишь?..» Если же обратиться к записи А.С. Пушкина, мы обнаружим в ней другой разворот сюжета (оплакивание невестой родной стороны), что связывает ее с пушкиногорским вариантом:

Расплачься, княгиня душа,
По своей сторонуще...

Однако этот аргумент в пользу псковского «происхождения» текста оказывается очень шатким, если он не подкреплен другими основаниями.

Поиск таких оснований в опубликованных материалах, представляющих псковские песенные традиции, не дает ожидаемых результатов. В сборниках Э. Малер и Н.Л. Котиковой¹² мы обнаруживаем варианты песни «Растопися, парна баенка», записанные на территории Печорского, Гдовского, Псковского р-нов (т.е. псковско-чудского обозерья) и имеющие развер-

Пример 1. Псковская обл., Красногородский р-н, Покровский с/с, д. Мышкино. 03.02.84. Исп. С.А. Андреева (1904 г.р.), А.В. Васильева (1901 г.р.), З.Т. Тимофеева (1917 г.р.), Н.А. Никифорова (1908 г.р.). Авт. записи А.М. Мехнецов. Нотация Г.В. Лобковой. ФЭЦ № 1539-38

Пример 2. Псковская обл., Островский р-н, Синеречский с/с, д. Изъединово. 08.07.84. Исп. Е.А. Алексеева (1900 г.р.). Авт. записи Е.А. Неудачина. Расш. А.В. Полякова. Нотация Г.В. Лобковой. ФЭЦ № 1629-09; 1627-01

Пример 3. Псковская обл., Локнянский р-н, Миритиницкий с/с, д. Фильково. 05.02.88. Исп. М.П. Лихатова (1915 г.р.), Е.Н. Зеленкова (1908 г.р.). Авт. записи Е.А. Зилотина. Расш. и нотация Г.В. Лобковой

нутый, характерный именно для этой местности сюжет: невеста шила узор золотом, слезно плакала: «Уж ты, батюшка, родитель мой, что нельзя ль думу отдумати?..», или «...Запирай-ко свой широкий двор», или «...Уж ты дай мне провожатого, братца родного»; далее — свекровь посылает невестку за водой и т.д. Напевы и тексты «Баенки» на территории псковско-чудского обозерья имеют своеобразную композиционно-ритмическую структуру, в основе стиховой строки лежит 9-сложный тонический стих, что сразу же отделяет эти примеры от текста в записи А. С. Пушкина и текста из д. Зимари, в стихосложении которых обнаруживает себя 7-сложная тоническая основа. В четырех из шести строк текста в записи А. С. Пушкина присутствует тонический 7-сложник. В тексте же из д. Зимари почти все стиховые строки имеют 7-сложную тоническую основу.

Проблема так и осталась бы неразрешимой, если бы не научные разыскания фольклорных экспедиций последних десятилетий. В результате комплексных полевых исследований, осуществляемых в Псковской области совместно Лабораторией народного музыкального творчества Санкт-Петербургской консерватории и Фольклорно-этнографическим центром Министерства культуры РФ, собран уникальный фонд звуко- и видеозаписей, в котором содержатся не только образцы музыкального фольклора, но и описания обрядов, праздников, трудовых традиций Псковщины и других областей России. В районах Пушкиногорья было организовано 3 экспедиции (1984, 1987, 1997). Но, к сожалению, традиции народной культуры в этой местности очень быстро угасают, и нам не удалось повторить в Пушкино-Горском р-не даже тех записей свадебных песен, которые в 1937 г. были выполнены С. А. Бугославским. По крупницам собран материал о свадебном обряде Пушкино-Горского р-на. Однако интересующий нас «баенный обряд» оказался совершенно забыт.

Ключ к прояснению вопроса о том, что же мог слышать и видеть А. С. Пушкин, находясь «у себя в деревне, в Псковской губернии», содержится в материалах из близлежащих районов, где была зафиксирована живая песенная традиция.

Записи свадебной песни «Растопися, баенка» удалось осуществить в ходе фольклорных экспедиций лишь на расстоянии 40—50 км от Михайловского. Ближе всего к тексту, записанному А. С. Пушкиным, и варианту из д. Зимари оказывается образец из д. Трибесово Красногородского р-на:

Затапилась баенка,
Разгарелась каменка,
Растужилась девушка
Па сваёй старонюшки,
Па сваёй старонюшки,
Па девичей волюшки.
У маво-та батюшки
Пшаной поля сэина,
Пшаной поля сэина,
Сытой паливаныя,
Сытой паливаныя,

Вишеньим гарбжина.
У чужова батюшки
Гóрем поля сэина,
Гóрем поля сэина,
Слязám паливаныя,
Слязám паливаныя,
Кручийный гарбжина»¹³.

Очевидно сходство как содержательных, так и конструктивных особенностей приведенной песни с вариантами в записи А. С. Пушкина и в записи С. А. Бугославского. Особого внимания заслуживает формульный напев, с которым бытует данный текст и многие другие тексты в Красногородском р-не. Это — один из ключевых для великорусской традиции напевов обрядово-магической направленности (нотный пример 1). Отметим свойственный данному напеву характерный ритм, а также развернутую четырехстиховую строфу, организованную на основе сложной системы повторов.

В этой местности, как и в других районах области, записаны очень краткие тексты свадебных песен, исполняемых на единый формульный напев, в том числе и текст «Растопися, баенка», что свидетельствует о том, что запись А. С. Пушкина также скорее всего представляет собой не отрывок, а вполне завершённый текст. Приведем аналогичный образец краткого текста из д. Барашково Красногородского р-на:

Рыстапйся, байнка,
Рызгарйся, камйнка,
Рыстапйся, баенка,
Рызгарйся, камйнка.

Растужйся, Варенька
Па сваёй старонюшки,
Растужйся, Варён(и)ка
Па сваёй старонюшки»¹⁴.

Возможно, такая афористичность текстов обусловлена особой протяженностью, развитостью формульного напева, усложненной композицией, основанной на повторах стиховых строк.

Но с этой находкой вопрос не закрывается. Приблизительно на том же расстоянии, но на северо-запад от имени А. С. Пушкина расположена д. Изъединово Островского р-на, где текст «Растопися, баенка» исполняется с очень своеобразным напевом, который по своим стилистическим признакам уводит нас в глубины архаической песенной культуры (нотный пример 2). Запевала заводит текст, а остальные певцы подхватывают без слов и тянут протяжно: «О-о-о...»:

О-о, растапйсь-ка, баенка,
Разгарйсь-ка, камён...
О-о-о, о-о-о-о-о...

О-о, расташнйсь-ка, девушка,
Па сваёй старону...
О-о-о, о-о-о-о-о...

О-о, расташнйсь-ка, девушка,
Па роннэй мату...
О-о-о, о-о-о-о-о...

О-о, чужá старонюшка,
Янá гóрем сеё...
О-о-о, о-о-о-о-о...

О-о, анá гóрем сеёна,
Слязám палива...
О-о-о, о-о-о-о-о...¹⁵

Подобные варианты формульного напева с так называемым «важоканьем» (когда «вводят голосом» без слов) бытуют на широкой территории — в Палкинском, Пыталовском, Островском, частично в Псковском р-не.

На то, что А. С. Пушкин, возможно, слышал такого рода пение, указывает его замечание: «Свадебные песни наши унылы, как вой похоронный»¹⁶.

Однако наблюдения наши будут неполными, если мы не коснемся обрядовой стороны исполнения песни «Растопися, баенка». Напомним, что А. С. Пушкин указывает на включенность данной песни непосредственно в «баенный обряд»: «Невесту ведут в баню; в девичник, накануне свадьбы». Далее в комментариях А. С. Пушкина к другому примеру содержится описание обрядовых действий, происходящих в ритуальной бане: «В бане девушки, моя невеста, поют и пляшут, пьют и пивом поддают. Невеста между тем плачет голосом...»¹⁷

Приведенные выше образцы песни «Растопися, баенка» в культурных традициях Красногородского, Островского р-нов оказываются не связанными с обрядами свадебной бани. Так, например, в д. Изъединово песню «Растопися, баенка» пели, когда невеста и младшая сестра (или подруга) уезжали утром кататься «с красой» (украшенной елочкой) по деревне.

Сходная с описаниями А. С. Пушкина информация о «баенном обряде» была зафиксирована на Псковщине, но в местностях более отдаленных. Ближайшая точка — это Миритиницкий куст деревень Локнянского р-на, и в частности д. Фильково (60 км от Пушкинских Гор). Накануне свадьбы перед «вечериной» (девичником) топили баню для невесты. Невесту вели в баню подруги («боярки»), одна из них («старшая боярка») мылась с ней. А остальные подруги и женщины собирались возле бани и пели:

Растапйся, байнка,
Разгарйся, камйнка,
Расплачйся, княгёнюшка,
В сваё рóднава батюшки»¹⁸.

Все тексты «Баенки», записанные в Локнянском р-не, отличаются чрезвычайной краткостью. Они исполняются на местный формульный напев, свойственный куньинско-ловатской традиции (нотный пример 3).

Есть сведения о том, что невеста голосила в бане:

Май сястрицы лябёдушки!
Повесялити менé, гóрькую сиротушку,
Паслёдний раз в радителя батюшки
В сваёй тёплай бáйненки»¹⁹.

В рамках данной статьи нет возможности сопоставлять записанный А. С. Пушкиным текст причитания невесты с образцами, имеющимися в фондах Фоль-

клорно-этнографического центра. Отметим лишь, что приведенный текст голошения из д. Воронково по содержанию удивительно созвучен пушкинскому описанию обряда. Невеста просит девушек «повеселить ее», и в ответ подруги «поют и пляшут, пьют и пивом поддают». В экспедиционных записях также содержатся подобные описания: когда около бани женщины поют песни, им выносят и подают ведро пива, они пляшут («топчутся») и припевают «Растопися, баенка»²⁰.

Таким образом, сравнение свадебного причитания, записанного А.С. Пушкиным, с материалами экспедиций последних двух десятилетий показывает, что в своих кратких записях поэт сумел запечатлеть ключевые характеристики псковской народной песенной традиции.

Примечания

¹ Две так называемые «Зеленые тетради» (условное наименование дано исследователями по цвету переплета) представляют собой сборник свадебных песен, который П.В. Киреевский готовил к печати. Первая «Зеленая тетрадь» была полностью закончена и процензурирована И.М. Снегиревым 5 марта 1838 г.

² Сборник народных песен П.В. Киреевского / Сост. В.И. Калугин. Тула, 1986. С. 69—70.

³ Вывод о принадлежности А.С. Пушкину этнографических замечаний к песням сделан А.Д. Соимоновым на основании указания П.В. Киреевского к тексту «Трубчатая коса вдоль по улице шла» (см.: Литературное наследство: Песни, собранные писателями. Новые материалы из архива П.В. Киреевского. М., 1968. С. 227. Прим. к № 30. Далее — ЛН).

⁴ ЛН. С. 203. № 31.

⁵ ЛН. С. 223.

⁶ ЛН. С. 178.

⁷ ЛН. С. 223.

⁸ Такая датировка дана М. Цявловским (см.: Рукою Пушкина: Выписки и записи разного содержания. Официальные документы // Пушкин А.С. Полное собрание сочинений: В 19 т. Т. 17 (дополнительный). М., 1997. С. 390.

⁹ ЛН. С. 227.

¹⁰ ЛН. С. 227. Прим. к № 31.

¹¹ Бугославский С.А. Русские народные песни в записи Пушкина // Пушкин: Временник Пушкинской Комиссии. М.; Л., 1941. Вып. 6. С. 188. Текст и напев песни записаны самим С.А. Бугославским на слух от Натальи Петровны (фамилия не была зафиксирована), 65 лет. С.А. Бугославский стремился сохранить особенности диалекта (хотя не всегда последовательно придерживался этого принципа: ср. «батюшке» в 10-й строке и «бацюшки» в 16-й строке), своеобразие псковской лексики, композиция строфы (повторы). Возможно, что в 10-й строке произошла небольшая ошибка при записи (или при перепечатке): вместо «по цюжому батюшке» следовало бы читать «ко цюжому батюшке». Запись напевов, к сожалению, выполнена очень фрагментарно. Как нам представляется, С.А. Бугославский смог нотировать лишь часть строфы более развернутого напева «Растопися, баенка». По всей вероятности, довольно приблизительно зафиксирован мелодический контур, упрощена ритмика песни.

¹² См.: Mahler E. Altrussische Volkslieder aus dem Peczoryland. Basel, 1951. С. 37. № 16; Котикова Н. Народные песни Псковской области. М., 1966. № 111, 225, 242, 246.

¹³ ФЭЦ № 1549-07. 02.02.84. Исп. А.Е. Ефимова, 1894 г.р. Авт. записи Г.В. Лобкова.

¹⁴ ФЭЦ № 1544-17. 03.02.84. Исп. Т.Е. Васильева, 1903 г.р. Авт. записи И.Б. Теплова. Расш. А.В. Полякова.

¹⁵ ФЭЦ № 1629-09; 1627-01. 08.07.84. Исп. Е.А. Алексеева, 1900 г.р. Авт. записи Е.А. Неудачина. Расш. А.В. Полякова.

¹⁶ Пушкин А.С. Избранное. М., 1980. С. 86.

¹⁷ ЛН. С. 203. Прим. к № 32.

¹⁸ Сведения об обряде собраны из разных деревень: ФЭЦ № 2500-07; 2500-33; 2498-12; 2498-01; 2524-02. Текст песни приводится по записи: ФЭЦ № 2388-06. Псковская обл., Локнянский р-н, Миритиницкий с/с, д. Фильково. 05.02.88. Исп. М.П. Лихотова, 1915 г.р., Е.Н. Зеленкова, 1908 г.р. Авт. записи Е.А. Зилотина. Расш. Г.В. Лобкова.

¹⁹ ФЭЦ № 2498-12. Псковская обл., Локнянский р-н, Самолуковский с/с, д. Воронцово. 22.07.88. Исп. А.Г. Голубева, 1910 г.р. Авт. записи Г.В. Лобкова. Расш. Г.В. Лобкова.

²⁰ Информация собрана из разных деревень Локнянского и Торопецкого р-нов (ФЭЦ № 2524-10; 2541-16).

«НЕ БЫЛО У ПОПА РАБОТНИКА...»

Известно, что в Михайловском А.С. Пушкин записывал местный фольклор — песни, фрагменты обрядов, сказочные сюжеты (в форме последовательного перечня сюжетных мотивов). В знакомстве поэта с образцами русского фольклора общепризнана роль его няни Арины Родионовны, уроженки Петербургской губернии.

В фольклорных экспедициях 1980—1990-х гг., организованных Петербургской (Ленинградской) консерваторией и Фольклорно-этнографическим центром МК РФ, собран богатейший материал, представляющий традиционную культуру центральной Псковщины. Экспедиционное исследование проходило на территории Пушкино-Горского, Опочечского, Островского, Новоржевского, Локнянского р-нов. Среди записей — песни календарные, лирические, свадебные, хороводные, баллады, духовные стихи, причитания, частушки, образцы детского фольклора, инструментальные наигрыши. В Псковской области, а также в Ленинградской и Тверской собраны предания, легенды, поверья, своеобразные варианты сказок; множество быличек, сюжеты которых встречаются в записях А.С. Пушкина и в его произведениях, — о русалках, о проклятых детях, о заколдованных яблоках.

Записи сказок, предлагаемые в данной публикации, сделаны в Опочечком и Локнянском р-нах Псковской области. Эти тексты, безусловно, связаны с пушкинской «Сказкой о попе и о работнике его Балде». Фонограммы: ФЭЦ № 2299-05 («Поп и работник»), 2299-08 («Жил-был поп»). Псковская обл., Опочечский р-н, д. Черницкое. 06.08.87. Исп. Л.П. Егорова, 1913 г.р. Авт. записи А.М. Мехнецов; ФЭЦ № 2538-46 («Ванюшка и черти»). Псковская обл., Локнянский р-н, д. Волянцево. 20.07.88. Исп. А.П. Анисимова, 1914 г.р. Авт. записи О.В. Шишкова (Смирнова). В расшифровках, выполненных Е.А. Велевской, диалектное твердое «ч» обозначается знаком «ч̣».

ПОП И РАБОТНИК Сказка

Жил-был поп, не было у попа работника. Пошёл поп искать работника. Идёт поп па дорожке, идёт навстречу паринь.

— Здравое, паринь!

— Здравствуй, батюшка! Куда идёшь?

— Работника искать. А ты куда идёшь?

— В работники наниматца. Вазьми миня.

— Пайдём. Ну я токо так буду платить — шоб друга на друга ни сярдитца. А кто на каво рассёрдитца впряд — с таво драть са лба два кляйма, са спины два рямя, а с жопи пражку.

— Ну, пайдём.

Пришёл.

— Ну што, батюшка, делать?

— А иди, вот там надо малатить, хлеб малаті, и будишь работать.

Пашёл работник. Бил-бил палкой снапкі, малатил-малатил на гумне, малатил-малатил, устал, пришёл дамой. Недавольный.

Батюшка гаварит:

— Ты што, Ванюшка, такой недавольный? Ты што — рассердился?

— Не-не-не-не-не, батюшка, я не рассердился. (А он-то есть хочит, он-то непакормленный.)

— Ну иди, вот снова падготовляй, завтра апять пайдёшь малатить.

Ну ладно, падготовил, сутки атработал, приходит.

— Ты што, Ванюшка, недавольный?

— Ну, батюшка, ну как же? Канешно, рассердился, ну я ж галодный...

— А! Рассердился! Станавись — са лба два кляйма, са спины два рямя, с жопи пражка.

Пашёл. И втарому так точно. Привёл третьево па этой же дороги. (Тут уж я сокращаю.) Па этой дороги привёл третьево, тоже эту работу дал. А тот и гаварит:

— Батюшка, а с кем мне малатить?

— Адин, Ванюшка!

Тот вышел на улицу — аднаво саседа взял, втарово, третьево. Приходят. Батюшка пришёл:

— Што ты такой, Ванюшка?!

— А што, батюшка — недоволен, рассердился?
— Нё-не-не-не-нё, Ванюшка, я не рассердился.

Пришёл [поп] дамой:

— Матушка! О, какой мазурик попался! Народом малотит.

Обмалатил. Надо ж людям заплатить! Он взял весь этот хлебец, разделил и отдал. Приходит поп — хлеба нет.

— Ванюшка!

— А ты што, батюшка, рассердился?

— Нё-не-не-не-нё, Ванюшка, я не рассердился.

Ладно. Тогда и гаварит поп дома:

— Матушка, што ж мы будим делать с этим мазуриком? Ванюшка! Иди зарежь барана. Мясо надо.

— А каково, батюшка?

— Да там — какой на тебя паглядит.

Он [Ванюшка] аткрыл двор, а там штук сорок было. Все-все взглянули, он всех-всех перерезал. Пришёл дамой.

— Батюшка, зарезал, устал.

— А каково ж?

— А всех!

— Да ты мазурик, Ванюшка! Што ты сделал?

— А ты што, батюшка, рассердился?

— Нё-не-не-не-нё, Ванюшка, я не рассердился.

[Поп матушке говорит:]

— Матушка, ну што ж будим делать? Атправим ево в лес. Дадим ему старую лошадь, за дровам, и он там дров нарубит, а медведь обязательно там живёт — съест эту лошадь и ево вместе.

— Ванюшка, паезжай в лес! Вот туда.

Дал ему лошадь. Ваня паехал. Приехал Ваня в лес, дрова рубит, песни паёт. Идёт медведь. Пришёл медведь, смотрит — вот он нарубил дров полный воз. Медведь и гаварит:

— Съем я тваю лошадь.

— Ты хазяин.

Медведь взял эту лошадь, абвалил, кусал-кусал там, закусал, съел. Ванюшка взял медведя, запряг, сел на дрова и едет дамой. Поп пасмотрит:

— Матушка! Едет же мазурик на медведи!

— Ты што, батюшка, рассердился?

— Нё-не-не-не-нё, Ванюшка, я не рассердился.

Ну ладно. Пустил этово медведя к лошадям. Он за ночь всех лошадей абвалил. Нет лошадей! Пришёл поп:

— Ах, тошно! Ванюшка!

— А ты што, батюшка, рассердился?

— Нё-не-не-не-нё, Ванюшка, я не рассердился.

Ладно. Ну што делать?

— Матушка, давай ухадить с дому. Давай сухари сушить.

Сушат сухари, в сундук лóжут, Ваня всё паглядывает, паглядывает, што ане... Назначили аны такую ночь, сундук — взяли вярёвкам связали. Прилягли нямножко, утром встали, ночью. Жердину (паку) — пад вярёвку, сундук на плячо оба, и панясли с сухарями. С дома выходить надо, а то он же выдеритца — сярдитца-то няльзя. Пашли, так. Вот ещё не панесли, а Ваня взял сухарьки выгрузил, а сам туды залёг. Ани-то думали — там ихное. Ани взяли этот сундук и панясли. Несут-несут, матушка и гаварит:

— Батюшка, как я устала!

А Ваня в сундуке как свистнет! — Фью!

— Ой! Матушка, даганя! Давай ухадить.

И апить — пярёть этот сундук. Пёрли-пёрли.

Как хочут атдахнуть — он как свистнет!

— Даганянт мазурик, давай убегать!

Да чево дабёгли, прибёгли к озеру, абрыв бальной. Бальшое озеро. Вада.

Матушка и гаварит:

— Не, папашенька, я больши ни магу. Всё.

Давай атдыхать и начавать, сухарьков пакушам.

Сели, пот стёрли, атдахнули, аткрыли сундук — там Ваня.

— Ваня, мазурик!

— Ты што, батюшка, рассердился?

— Нё-не-не-не-не-не-нё, Ванюшка, я не рассердился.

Ну што? Давайти начавать, давайти спать.

Лягли. Ваня с краю, батюшка в срядины, матушка с краю. Ани так уснули — столько ж муки!

А Ваня-то он атдахнувши — талкаит батюшку:

— Папаша, давай втóпим ево, мазурика, в эту ваду!

А батюшка-то вскачил — он думал-то, што...

Схватили матушку за ноги, расшувывали, как ухнули! Ана:

— Яй-й-й-й-й!

Втапили матушку! Он [поп] и гаварит:

— Мазурик ты!

— Што, батюшка, рассердился?

— Ну как же не сярдитца, ну как?!

— Станавись! Са лба два кляйма, са спины два рямя и с жоппи пряжка.

И выдрал попа. Вот — как хочити-ня хочити — пишите, это было!

ЖИЛ-БЫЛ ПОП.. Детская сказочка

Жил-был поп. И не было работника. Привёл поп работника, и было у яво пара лошадей белых, пара чёрных.

— Ну, Ванюшка, паедем пахать землю!

Поп запрёг себе белых лошадей, а Ваня дал чёрных. Пашут. Адин там, второй там.

Матушка собирает нясти завтрак. Батюшке собирает и яички, и калбасачки, и таво... А Ваня — хлеба, соль и агурчик кое-какой.

— Работницы, нясите!

Принясут. Вот Ваня сидит-сидит, ну каво ж?

Работать ноги не тянут с этава, с этава питания. Абдумал. Выхали ещё раз.

— Батюшка! Дай мне тваих лошадей белых папахать. А ты на маих поаши. Што-то мне не пондравилось, не работают ани у меня.

— Ну, на.

Как принесли Ване на белых лошадей питание, вышла работа. Вон там белыи лошади, — там батюшка. Ага. Ваня видит — хорошее дело. Пакушал, всё паделал, и думает: надо шу́тачку шу́туть какую-то папу́. Он надо мной шу́тил. Сшу́чу и я ему шу́тачку. Выхали ещё раз пахать, [он] и гаварит:

— Батюшка, я дамой схажу, мне надо дайти.

А пока работа не за гарой.

— Ну сходи дамой, только быстренько.

Он на гару вышел шагом, а с гары как пабежал да дому, што есть силы! Матушка и смотрит:

— Што такое случилось?

— Матушка, зажигагй скарей дом! Батюшка приказал зажег. Он новый там купил.

Пабегла матушка — спички, керосино абйла, дом гарит. Увидел поп, бежит — што такой?!

А матушка:

— Да ты ж приказал!

— Ах, ай-ай! Ай, Ваня-Ваня-Ваня! Ну так же ж нельзя!

— Батюшка, это ж такая шу́тачка! Это шу́тачка. Ты на меня не сярдись, это шу́тачка такая.

Да, ну вот, патом што ж он абдумал этот Ваня? Папу́ уже не па нóсу, што он так живёт.

— Ваня! Вот в том селе горазд харашо плóтют. У меня ня так плóтют харашо. А вот в том селе, иди туда и там много заработаешь. И там ты будешь — пракормишься.

Поп и думает — только ушёл бы мазурик атсюда.

Ваня ушёл, а батюшка забрал сваю матушку и уехал в Сибирь, в край белова свету. И там ево никто никогда не найдёт.

ВАНЮШКА И ЧЕРТИ Сказка

Жил мужик с бабой. Бедно очень жили. Мужчина и гаварит:

— Знаешь, баб, дай мне павёрсму льна, пайду на берег, буду верёвки вить.

Ана дала павёрсму льна, он пашёл. Вьёт вярёвки. Дванадцать часов начй. Падбгаеьт чартёнок:

— Ванюшка, а ты што делаешь?

— А вот, — гаварит, — буду возеро моршчить и вас, чартей, корчить!

Он [чёртёнок] пабжал:

— Дедушка а дедушка! Там Ванюшка верёвки вьёт, будет возеро моршчить и нас, чартей, корчить.

— Неси ему золото, только пусть он нас ня корчит! Ланно. И скажи ему: «Кто у вас перенясёт лошадь через ряку?»

[Чёртёнок лошадь] взял, нёс-нёс, нёс-нёс, павалился в ряке. А Ванюшка взял, сел и перяехал верхом. Он [чёртёнок] пришёл:

— Дедушка а дедушка! Давай ещё золато! Ванюшка забрал между ног и перянёс лошадь, а я ня мог, упал. Золато ещё.

— Ну, теперь кто у вас каво перягонит — спраси.

— Ванюшка, дедушка сказал — кто у нас каво перягонит. Тогда золато атбираем.

А он [Ванюшка] гаварит:

— Ой! У меня маладёнки раждён, и то тебя перегонит.

Падашёл к кусту, там заяц ляжит. Он крикнул, заяц пабёг. Он [чёртёнок] бяжал-бяжал, заяц убяжал. Ну што ж делать? А мешочек парядошный золата у нево. Гаварит:

— Ну, теперь дедушка сказал — вот эту гирьку — кто выше кинет?

Он кинул, долго не валилась, а патом Ванюшка взял вот так, смотрит. А он:

— А чево ты не кидашь?

А он гаварит:

— А я как кину, так закину.

— А дедушка не велел.

Так и ушёл. Ванюшка пришёл к жаны раззалагёвши. Стали жить-паживать и добра наживать. И я там была, и пнво пила, па усам тьяло, в рот не попадало.

Публикация Е.А. ВАЛЕВСКОЙ
(Санкт-Петербург)

Публикуемые тексты были записаны в ходе фольклорной экспедиции Академической гимназии при Санкт-Петербургском университете в Торопецком районе Тверской области летом 1996 г. (См.: Живая старина. 1996, № 4).

Сам процесс записи пересказов Священного Писания довольно затруднителен — прежде всего для рассказчиков, которые чувствуют себя неуверенно, боясь что-нибудь перепутать, забыть или добавить лишнее. Собственно говоря, эти тексты трудно назвать даже пересказами, ведь большинство рассказчиков получили информацию из литургических текстов, детских изданий Библии или от деревенских начетчиков, грамотных людей, собиравших вокруг себя солидную аудиторию. Воспроизведения ветхо- и новозаветных сюжетов в народных пересказах далеки от совершенства: в них слышны заметные ошибки памяти, искажающие исходный материал в большей или меньшей степени — от пропуска деталей до совмещения канонического сюжета с легендарным (№ 6).

Эти тексты, на наш взгляд, не могут быть проигнорированы фольклористикой — ведь анализ повествовательных структур неизбежно выведет нас к постижению структур мировоззренческих. Об этом свидетельствует прежде всего то, что ошибки и искажения создают впечатление определенной закономерности.

Библейский текст в большинстве случаев воспринимается рассказчиками как нечто «чужое» и трудное для понимания («не по-нашему и написано» — № 1); замечается и своеобразная этикетность, характерная для речевого поведения персонажа и не подлежащая интерпретации со стороны рассказчика («Он мамой не называл ее тогда, нябось няльза было» — № 9). Зачастую рассказчики трудно оперировать теологическими понятиями, даже вполне обиходными: «Он [Христос] как Святой Дух» — № 6; «змей <...> как дьявол» — № 5.

Народные повествования о библейских историях упрощаются, видоизменяясь по образцу иных жанровых структур: в № 5 полностью пропадает весь мистический смысл сюжета о грехопадении и на первый план выдвигается его этнологический аспект (см. также примеры такой адаптации в № 7 и 10). Христианская мистика чаще всего оказывается непонятой, зато чудесный элемент повествований приобретает особую важность (№ 8). Стремление редуцировать все второстепенное приводит к непосредственному сближению фигур первочеловека Адама и Богочеловека Христа: в № 4 Христос воспринимается как сын Адама и Евы.

«Устная Библия» и «Устное Евангелие» — основа народного православия. Локальная традиция Торопецкого района представляет лишь часть традиционных сюжетов и интерпретаций персонажей Священного Писания, обращающихся в народной среде.

Священное Писание в народных пересказах

О Библии

1. Библия есь... Библия, говорят, есь. Но у нас же нет Библии. [А что рассказывают, что там написано?] Ня рассказывают. Там трудно, говорят, понять, не по-нашему и написано, ну вот, не по-русскому (с. Пожня, А.Н. Назарова, 1912 г.р., р. в д. Синево. Зап. М.Л. Лурье, К. Маслинский).

2. А вот видите, это много уж явков прошло, это есь так в писаниях, в писаниях есь. Как бы это я... этого, малограмотный, а у меня, значит, дед был грамотный, у него была Библия. Слыхали такую книгу? И вот он читал. Она до двухтысячного, на две тысячи лет описано. Ну, там про всё написано. То, что написано, так оно всё и есь. Ну, там написано, что где-то у конце тысяча девятьсот... к двухтысячному всё будет затянута железным паутинам. Ну, это что значить? А это значить, все связано элктричеством, провода, радио теперь, лятать будут железные птицы. Кто тогда знал в то время, какие это птицы будут лятать железные? Это самолёты. Будет тяперь бегать по зямле... вот, как описано — железные самокаты. Ну, это самокаты железные — значить (как это могли преугадать?), ну, это вот стал лисапет, после лисапета — мотоцикл. Теперь стали автомашины, вот, понимаете, а там все описано. Что в таких годах вот это всё будет. И будет эта такая, знаете <...> народ будет такой, знаете, непослушный, не уважать родителей, в общем образованный будет, но настырный такой, и в Бога неверующий будет, вот что захочет, то и делает, убивать будут друг друга, брат на брата, отец на сына, сын на отца. Так оно и есь сейчас, то войны, вот так вот идут, вот так послушаешь, вот видишь: в Чечне — отец тут, а сын там, вот они против друг друга воюют. Так вот подумаешь, оно самое странное и есь. Убивают тоже, сын может убить и мать. [Это все было предсказано?] Это всё будет это в конце двухтысячного года. Вот это всё будет, вот такое неприятствие. Вот это всё написано в этой Библии было. Всё. Видите, как это кто мог? Это было описано. Там, конечно, написано по-славянски, эта Библия. Просто я так вот, когда в школу ходил, потом, бывало, вечером придет и читает. А старики неграмотные были, и оны слушают: вот в таких-то годах вот так будет. Народ будет такой (д. Слепнёво, А.А. Аксенов, 1919 г.р., 4 кл. Зап. А.В. Тарабукина, В. Баранова).

3. А это по Библии было, что два пятауна будут, понимаешь ли, драться. Ну, красный победить. Ну вот, наша победила Германию (с. Наговье, Т.И. Виноградов, 1912 г.р., р. в д. Вятюшки. Зап. М.Л. Лурье, К. Маслинский).

Об Адаме и Еве

4. Ну так вот сказать, тоже вот созданы были, ходили оны по свету, ну и там как бы согрешили,

там описано. Надо было в саду, там где оны ходили, нельзя вот это трогать, вот это трогать нельзя. Ну а им захотелось, знаете, вот это покушать. И тогда они, это, сотворили вот это самое, вот это, Иисуса Христа. [Они его родители были, да?] Были родители, Адам и Ева. Были, были <...> Адам — это отец, а Ева эта была мать (д. Слепнёво, А.А. Аксенов, 1919 г.р., 4 кл. Зап. А.В. Тарабукина, В. Баранова).

5. Ну, рай — это сад такой: ничего не делали, вот. И тогда они были обнаженные. Ну и там сад это, ну, там много было плодов, и Бог им разре... все разрешил: кушайте, мол, все плоды, вот только с этого дерева не трогайте, с одного. Это нельзя. Ну, тогда Бога боялись, никто не трогал. И явился змей, вот это, как дьявол, он там даже нарисован, я его помню, когда и нарисован этот змей — такой змеюга длинная — это дьявол явился и их соблазнил вот с этого дерева попробовать плод. Адам не согласился, а Ева согласилась. Женщина больше поддающаяся, мужчина — он вроде бы и не так, а женщину быстрее уговоришь. И вот Ева сорвала этот плод, сама пошла и Адаму предложила, мол: «Попробуй, хороший плод. А почему Бог не разрешил?» И Бог, когда пришел, он узнал об этом, что оны плод сорвали, и говорит, что мужчина будет до пота работать и никогда все не сделает, а женщина будет рожать детей с болями. И им вроде бы Бога этого стыдно стало, что они не послушались, ну и они обернулись листьями. И вот с этого времени вроде бы обнаженные не стали ходить, вроде бы стыдно (д. Золотилово, Е.А. Васильева, 1929 г.р., р. в д. Никулино Новоскольниковского р-на, обр. среднее, бухгалтер. Зап. Е.В. Кулешов, Е. Данькова).

О Христе

6. Ну, вот как он появился, вот этот Иисус Христос на зямле, вот, человек этот, как он там, Адам и Ева, как он произошел, родился там где-то у этой конюшне. Вот, у конюшне где-то, как у них там это произошло всё, и он был, знаете, вроде яво сперва, как бы сказать <...> не признавали, что он как Святой Дух, понимаете. А потом, когда он стал ходить по зямле, по зямле и стал, значит, он встречается с людьми <...> Люд раньше знал, когда помреть человек; понимаете, когда помреть. Ну вот, и вот он идет, горюдит мужик изгороду и соломою перевязывает. Он говорит: «Что вы делаете?» А он говорит: «На мой век хватит. Я через полгода или, там, месяца через два помру. На мой век хватит». Ну, он сделал, чтобы человек не знал, когда он умреть. Это одно. Второе, вот, он, значить, когда он много ходил по зямле и всё был таким, знаешь, таким бедным таким <...> не знали, что он как бы предсказатель такой на зямле, от Бога, или как от яво произошло это всё, Адам и Ева. Кто говорит, что они, как бы ска-

зять, от обезьяны, и вот это всё признак такой от этого, но доказать еще точно никто не может. Вот это что. А он, значит, вот родился, родился он, в просто таком месте, в конюшне где-то, в яслях. Яво там, значить, нашла, и вот он потом, это, воспитывался и на таком, значит, духе [нрзб. — смиренном?] и ходил, значит. Где вот есть такие люди, придет, значит там, вроде так говорят: где его встренуть хорошо, там он доброе делал, а где плохо встретят, там он неблагоприятно сделал, где такие богатые. Что он был бедным таким, ходил, халат, таким ободраным, что, мол, «такой дрябля, да тебя и ночавать нельзя пустить», и все. Да, и не пускали, не знали, что он, знаете, — это Иисус Христос. Ну, а потом, когда вот так вот это пошло, пошло, вот яво эти явреи, как говорится, иуды, вот это произошло это распятие, когда, значит, яво на кресте на этом распяли. А тогда он, значить, воскрес. Вот тогда-то мир увидел, что он был на зямле создан, как бы Дух Святой ходил, а и был как человек такой создан, святой. Вот. И он, значит, видишь, воскрес и вот стали яво, значит, это там описано, ну, это вот после, в Явангелии <...> после Библии написано, вот. А после это, ну, как-то яво, уже и попы, священники всем вот это стали сповядать, что был кто-то вот такой на свете достойный человек, который, значит, был Богу верующий, но никто — все говорят и сейчас, — никто с Богом не встретился, не видел и не знает. Но какая-то сила есть (д. Слепнёво, А.А. Аксенов, 1919 г.р., 4 кл. Зап. А.В. Тарабукина, В. Баранова).

7. Было, женщина подошла к нему [Иисусу Христу] и заплакала. Она сильно больная была. «Чаво ты, бабушка?» — «А у меня вот сын помер, молодой...» Вот... И это, только этот там Бог али что, дотронулся до яво — и он встал, этот сын. А правда это, неправда? — вот как говорить (д. Лохово, Н.Е. Виноградова, 1919 г.р. Зап. М.А. Лурье, К. Маслинский).

8. Т.И.: Христос — это был, говорить, но кто знает? Да, кто он был за человек? Ну, его как вроде сказнили, как евреи. Ну, вроде как поймали — вот на кресту распятие — это ж вот он был гвоздам прибит. Вот где на кресту, у кого крест — там же все распятие... Ну, когда его — все, значить, гвоздам прибили, и, ня знаю, куда оны отошли. Он исчез. С гвоздов все — и так и сказала, что Иисус Христос.

Е.И.: Его сняли.

Т.И.: Кто его снял там?

Е.И.: Ангелы сняли его, ангелы сняли.

Т.И.: Да, и как вроде сперва его спрятали куда-то...

Е.И.: Ну, они куда спрятали... Потом гроб там, и такой был... и камень наложили на это, и так его спрятали. Ну, а потом пришли — этот камень свернут, и его нету — он воскрес.

Т.И.: И он воскрес. Воскрес — и только (с. Пожня, Т.И. Чурков, 1924 г.р.; Е.И. Козлова, 1925 г.р. Зап. М.А. Лурье, Т.А. Круглякова, К. Маслинский, Е. Данькова).

9. Мать спасла... мать так его [Иисуса Христа] спасла. Яво ж и распяли. Вы ж тоже слышали, что распинали. Кто просил: «Ня надо!», — сказали распять яво, ну вот яво распяли. Ну вот, что я читала: это усе померкло все, солнце померкло, а когда его распяли, его в каменный гроб положили, привалили камень к яму и поставили сторожей. Это все в молитвы я слышала, а где ж я так знаю, помню, это все в молитвы. И это приложили, когда было трясение земли, солнце померкло, и камни отвалились: за Иисусом Христом прилетели, Иисуса Христа взяли, взяли, в ту же ночь взяли, когда его распяли, с пятницы на субботу. Пришла мать, Мандарина с Мандариной, мать Мария и Мандарина, сестра ейная или какая тетя там, я забыла уже. И пришли — нет, одны пыленочки ляжать, нет, ну. А Иисус Христос и говорить — Иисус Христос уже опять прилетел — и говорить: «Вы кого ищите?» А они не узнали Иисуса Христа. «А кого вы, — говорит, — вы ищите?» А говорить: «Скажите, пожалуйста, где захоронен Иисус Христос, мы хотим яво поглядеть». А это с им Иисус Христос говорит. Потом говорить (но он мамой не называл ее тогда, нябось няльзя было, я ж ня знаю): «Вот, — говорить, — тогда это...» (Да, она так сказала.) Говорить: «А где тогда?» А Иисус Христос говорить: «Взяли уж. Иисус Христос на небе», — говорить. Это уж Иисус Христос и ангелы. А это он сам говорить, что «Иисус Христос уже на небе». Ну, тут уж ученики явонные были, все не знали... ну так не рассказать, как читаешь. Читали там это, как просили его не распять, — а все равно распяли, ну, называли анчухристом яво. Вот эти, которые распяли, эти. Да, так называли, нядобрики, вот так. Ну, люди, говорят, такие ж люди, но оны какие-то няверующие все. Раньше оны, говорят, раньше молились статуям, вот таких икон не было, как сейчас imajuт — это Спаситель <...> Говорять, это, распяли яво, просили не распять, ня надо распинать, человек хороший, ничего нам ня делает. Если бы там какие есть и святые были. Бог яво знает, это уже двести лет, а и больше уже такое дело вядется, ну вот. Но все равно распяли, а там будто такое оны сказали: «Распять — и все — яво!» Вот распяли, забили гвозди в руки, в ноги, лежит, головку склоня. А у меня даже есть эта книга, но я тебе ня знаю, где я найду (д. Захоломье, П.С. Козлова, 1914 г.р., р. на хут. Сергеево, 2 кл. Зап. А.В. Тарабукина, В. Баранова).

10. «Люди мои, за что вы меня распинаете, руки-ноги мои пригвождаете и ребра мои пробождаете? Что я вам делал? Больных я вам исцелял, сляпых я вам озарял, глухим я давал слух!» — вот там и пошло на крылосе так все, но это в Явангелии нету, это у царковном сказано, да это у службах записано, только в Страстную пятницу (д. Скуратово, Ф.Г. Козлов, 1910 г.р., 3 кл. Зап. А.В. Тарабукина, В. Баранова).

Предисловие Е.В. КУПЕШОВА

Подготовка текстов

Е. ДАНЬКОВОЙ и К. МАСЛИНСКОГО

Народные рассказы о святых у румынских липован

Публикация продолжает знакомить читателей с фольклором старообрядцев-липован (см. ЖС, 1995, № 4; 1997, № 1; 1998, № 2). Все легенды были записаны в августе 1997 г. в Румынии, в Добрудже, от жительницы с. Журиловка Екатерины Симеон (1925 г.р.) и представляют собой фрагмент своеобразной «индивидуальной» редакции «народной Библии». Набор сюжетов органично вписывается в общерусскую традицию народных рассказов о святых, но в то же время отличается рядом локальных особенностей. Так, легенда о св. Николае, спасающем рыбака, не только обнаруживает тесную связь с книжным житием святого, но и показывает, сколь близок был образ св. Николая как покровителя «плавающих и путешествующих» липованам, основным занятием которых в Румынии был морской рыбный промысел. В двух вариантах записана легенда о св. Кассьяне, причем в разных версиях сюжета поразному объясняется причина, по которой Кассьян отказывает в помощи человеку (боязнь запачкать праздничную одежду или излишняя богомольность). Упоминание Еноха как преемника св. Ильи в рассказе об Илье-пророке могло быть навеяно книжной иконографией (например, лицевыми Апокалипсисами, обращавшимися в среде липован).



Екатерина Симеон из с. Журиловка Тульчинского уезда (Румыния). 1997 г.

ИЛЬЯ-ПРОРОК

Когда были христиане и были идолопоклонники, что не веровали в Бога, а Илья был пророк. Он сказал людям: «Веруйте, это Бог настоящий — не идолопоклонников». Оне тельцу веровали. «Нападется большой голыд на царство, — говорить царю Илья (он был пророк святой), — вот будет тьма, голыд». И пошел. Пошел у пустыню. Молился у пустыне. Молился, постился. А его кормила птушечка. Птица небесная кормила его яблычками. И он прожил той голыд, эта Илья, что чичас пророк, что на небесах летает. Прожил он тем яблычким, фруктими. Господь его хранил. Это правда, это не брехня.

Таперича знаешь, когда ета вот Илья, сохранили его, ну, таперича он царю сказал: «Вы видите, что я вам сказал, что голыд?» А он говорить: «Ды, стало быть, как сделаешь?» Он говорить: «Знаете что, если вы не веритя, что настоящий ест Господь на свете, гайда разделим. Вы будете своему Богу молиться. Покладета тельца — от коровы теленка. И покладитя дроу и молитесь вы своему Богу. И я сделаю. Помолитесь вы, чтоб с небес пришла та пламя и чтоб загорелся этот дроу».

Молились сколько оне Богу, эта идолопоклонники. Молились — тьянок не загорелся. Таперь эта Илья поклял тельца, и поклял дроу, и облил водой дроу. Водой облил все дроу, и почали литургию (вот как сейчас была у нас литургия). Почали оне просить Бога, Царя Небесного. Почали просить. И когда просили, просили, тогда прилетела пламя и не только теленок погорел — и камни, и трава, и зем сгорел. И тогда оне поверили, что ест Господь на свете. И теи, что не веровали, поверили, что значит эта настоящий Бог, что с небес спустил пламя. И ета Илья после, когда его Господь взлюбил, что он сделал ета, и напротиу речки Иордана пришла огненная колесница. И когда его взяла, и он кинул свою одежду прямо Аноху, чтоб его вся пророчества осталась тута на земле.

СВЯТИТЕЛЬ НИКОЛА

А вот я вам скажу. Эта вот тетка Марья, что живеть пряма кола того шпитала, сказала. Батка ихний был такой верный. Ни был поп. А такой благочестивый человек был. Батка ихний был рыбалка. Фамила была большая. Эта правда, эта не казка никакая. Таперича он када поехал на море, и сдelaлся буря. И первернула лодку. Один товарищ потонул. И он на земли. И вот, говорить, я на земли. На дне. И пасталы разуваю. Помню, что я потонул, а еще не набрал воды и говорю: «Святителю Христова Николы, помилуй мене. Если ты мене помилуешь, я тебя не забуду. У мене куча детей, Господи». И вот как за волосы кто, за волосья вытянул. И ехала какаясь там шалаупа и яго взяла. И его привязали в Журильвку. И сказала она нам: «Тятка сказал — неделю-время волосья, макушка бодела». Прямо слышал, как он за волосья — Никола вытащил. Вот чудеса. Он верный был человек. И он када и шел кола церкви, помолился Богу. Так плакыл, так плакыл на пароме прямо. Говорит: «Господи, не поеду рыбальить никогда». И после стал плугатый и прожил свою жизнь. На восьмидесят годов памер. Ходил в церкву, и к вечерне, и ко всеношной, и к обедне. Нехай горить — он бросить все, пойдеть у церкву. Так он сильно Богу обещал молиться.

КАСИЯН И МИКОЛА

Господь жа и Микола и Касияна послал. И ризы им красивые дал. А Касиян пошел, а там один человек ды залез и с теми и с повозки в болоте. Кони тянуть — не можуть. А Касиян прошел, а Никола подсучился и в ризу нову начал помогать тому человеку. Что он залег в грязь тую, в болото, застрял. И Касян пришел к Богу, а Николы еще нема. А говорить: «А где жа Никола?» — «Да он там позамарался. Замарный помогает. Повозку там одне поупрягались у болото, он помогает». А он стоит ды яму говорить: «Ну а ты чего жа не помог?» Он говорить: «Да? Я буду ризу марать? Я не замарал ризу». Приходить же Никола. Приходить Микола замарный. Говорит: «Господи, прости меня, грешного. Я позамарался. Мене жалко было людей. Люди не могли вытащить, а я помогал. Ды повозку вытащил там, где была повозка в болоте». А он говорить: «Три раза в год Микола будешь ты — праздничк тебе. А тебе, Касьян, — у три года раз». Что он немилостивый Касиян. Касиян — он святой. И он в три года один раз мянинник. Если глянеть на людей — люди будеть умирать. Если глянеть на птицу — птица будеть умирать. Вот такое дарование его такая.



После праздничной службы в день Ильи Пророка. 2 августа 1997 г., с. Журиловка

Касиян ишел и Микола. Он тада еще не был святой — как люди. И шли оне в церкву Богу молиться, в храм Божий. И када стали идтить, видють — повозка застряла. Застряла, а он, молодняк, вытаскивает. Ды не может один жа — чижало. Оне идуть. А он: «Дяденька, помоги мне повозку вытянуть из болота». А он — той Касиян: «Не, я не буду тебя утаскивать. Мене надо идти Богу молиться в церкву». Ну, пошел. А Микола остался помочь ему — молодняку етому, юноше. И када пришел он, Касиян, в церкву, Господь яго спрашивает: «А где же, — говорить, — Микола?» А он: «Да где жа он? Остался там. Какойся юноша застрял в повозке. А он утаскивает яго, помогает яго вытянуть. А он и мене заставляет, а я говорю: «Не, я пойду Богу молиться в церкву». А он говорить: «Какой ты немилостивый, Касиян. Вот, — говорить, — Миколы будеть два праздничка в году, а тебе, немилостивому Касияну, три года раз».

В ШИНКЕ

Пришел Иисус Христос с Петром Павела. Пришел в один шинок пабарваны и сели. А в шинку сидять ды такие богатя, нарядня. Пють ды говорють: «Что эта оборванцы сидять? — тихонько говорють. — Можно их выгнать отсюда». А Иисус Христос знал, что оне хочуть их выгнать. И поднялись, и пошли. Таперь на другой день приходють и оне у одеже в хорошей, в нарядней одеже. Када пришли и сидять. А теи все сидять у шинку — теи, что вчера были. И сидять, и берут вино. И почали им давать. Иисус Христос взял стакан, вылил на себя. Петру Павел взял стакан — вылил на себя. Один стакан вылили, другой стакан. Один ды говорить: «За что вы вино ды летя на себе?» А он говорить: «Вы не нам даея честь. Вы даея честь одеже. Когда мы были вчера в пабарваной одеже, вы нас хотели выгнать. А када чичас пришли у одежи у нарядной, а вы нам чичас даея вина. Вы не нам даея, вы — одеже. Мы за это лем на одежу».

Подготовка текстов Е.В. ПАУНОВОЙ (Астрахань)
Фото автора

«Будь ты проклята, осина, век тебе свой шумить и качаца». Он пошёл и сел под вересину [можжевельник], а вересина его спасла. И вересина считаца святое дерево (А.А. Ключева, 1920 г.р., с. Нокола)

Он уж как святой, петушок. Когда разбойники вот Иисуса-то Христа распяли, пришли, сели за стол и петуха-то принесли, што как зажарен петух. Вот говорят, што Иисус Христос уйдёт с распятия, а один разбойник говорит: «Как это уйдёт. Он распятен. Вот петух зажарен, дак куда уйдёт?» Говорят, петух вдруг склотыхнулся, захлестал этими вот, крыльями, и скуорекал. Да, жареный, вот из этово света и дорожат петушком-то (Е.С. Фалина, 1928 г.р., с. Шильда).

Бабушка рассказывала, что вот получился неудачный год. И Иисус Христос пошёл выяснять причину, почему неудачный год. И пришёл он <...> «Вот почему, Никола, на Николу у тебя нет травы?» Он grit: «Дак Егорий воды-то не дал!» Он к Егорию: «Ты, Егорий, почему не дал воды?» — «Дак Евдокия-то что не поплющила?» Он к ней: «Ты что не поплющила?» — «А

Федот-от что не покапал?» <...> Да, Федот должен покапать, Федот — капельник, а Плющиха — плющить. Вот. Он к тому: «Ты что, Федот, не покапал?» А он и говорит: «Дак Трифон-то <...> что тюки-то не колотил на лесу? Тюки на лесу, это йиней на лесу, на Трифон, на колотилу, сби ваца весь. <...> Ну вот что, оказался Трифон, он к Трифону: «Ты что, Трифон?» — «А я к празднику ушёл, да вина выпил, да и забыл, шо надо колотить». Вот потому и весь год прахом (А.А. Дьяченко, 1933 г.р., с. Ухта).

Вот камень такой, на камне след. Человеческий след. На Красной Ляге [село близ Печникова, ныне нежилое]. Говорили, какой-то святой шел, ступил на камень (Е.В. Раскова, 1925 г.р., с. Печниково).

Говорят, Александр Ошевенский шел. Он в это, в Ошевенск ушел. Дак не знаю, каким путем шел, по нашей деревне, наверно, шел и ступил на камень, что след оставил [в с. Красная Ляга] и пошел потом от нас к Поздышеву [село близ Каргополя], в Поздышеве хотел остановиться. Говорят, его не пустили в Поздышево, и вот он так

сказал, что живите вы ни серо, ни бело — ну, в Поздышеве всегда худо жили — и ушел в Ошевенск (А.И. Попова, 1926 г.р., с. Печниково).

Александр Ошевенский когда-то шел да и зашел в эту деревню. Попросил попить чаю, или чево там покушать. Ему отказали. Даже воды не дали. Он сказал: «Пусть бежит река до деревни и после, но в деревне не будет» (Т.С. Гулынина, 1935 г.р., с. Лядины).

[На Ильин день] ну там вон в Шильде у нас церковь раньше была, дак всё говорили, што приходил вроде лось из болота ли, из леса ли откуда. Ну и их приходило двоё, одново били и там волость была, волость была большая, дак котёл был, клали яво... там забьют и мясо делят, очистят всё и варили щи. Все их звали Ильинины щи [их варили всей волостью в Ильин день]. Вот одново забьют, а другой уходит, а потом, говорили, што пришло их два и они обоих забили, и больше после тово не стали сходить (К.М. Стаканова, 1914 г.р., с. Чурилово).

А.А. ТРОФИМОВ, студент РГГУ

Конь-камень

В 1990 г. экспедиция Каргопольского историко-архитектурного и художественного музея-заповедника (КИАХМЗ) обследовала своеобразный памятник народно-православной культуры — исполинский валун под названием «Конь-камень», с которым связано предание о предстоящем конце мира. Камень находится на левом берегу р. Онеги, близ старинного села Конево (Плесецкий р-н Архангельской обл.). Это гранитный валун седловидной формы без видимых следов искусственной обработки. Его размеры — 6,0х4,5 м, высота около 2,5 м. Если смотреть с севера, то он действительно напоминает фигуру животного.

Согласно преданию, пересказанному в 1899 г. А.А. Моисеевым, «...в народе ведется слух, что под конец века (при светопреставлении) в означенной местности будет кровопролитная битва и война такая сильная, что река Ектыша, впадающая в реку Онегу, от крови будет яко огненная, а убитые тела поплывут в крови, как головеньки»¹. Устная традиция, восходящая к этому «слуху», сохранилась до настоящего времени. «Конь-камень» хорошо известен в окрестностях Конева, а о «каменном коне» (или «окаменевшем всаднике») слышали многие жители Каргопольского и Плесецкого р-нов. По воспоминаниям И.И. Березина (1904 г.р., уроженца д. Надконецкая), даже при советской власти местное население (старообрядцы) верило, что предсказание сбывается и конец света приближается: вселенная уже вся опутана проволоками (линии электропередачи), по ней скачут стальные кони и давят людей (танки и тракторы), железные птицы летают и клоуют людей (самолеты), змеи шипят в каждом углу (радиопроизводители), люди огнем дышат (курят), деревни без дыма горят (укрупненные деревни при коллективизации). Перед ре-



«Конь-камень». Вид с севера. 1990 г. Фото Э. Сестверка

шительной битвой с воинством Антихриста камень будто бы оживет и превратится в коня, на нем поскачет пророк Илья (по другим версиям — архангел Михаил или Иисус Христос) и затрубит в золотой рог, созывая оставшихся в живых людей на «страшный суд господний»².

Бывавшие у камня паломники, приложив к нему ухо, вслушивались, не дышит ли уже конь. В настоящее время около камня и на его вершине нередко разводят костры, однако следы какой-либо культовой практики не прослеживаются. Очевидно, что источником легенды являются эсхатологические пророчества каргопольских странников (бегунов) — одной из беспопов-

ских ветвей старообрядчества, распространившейся в верховьях р. Онеги с середины XIX в.

Примечания

¹ Моисеев А.А. «Конь-камень» // Олонецкие губернские ведомости. 1899. № 77. С. 3.

² Березин И.И. Предпоследвека (перед концом мира), древняя легенда Каргополя. Рукопись. 1979 // Архив КИАХМЗ, н.в.ф. 5237-5238.

В.В. ШЕВЕЛЕВ;
Каргопольский историко-архитектурный
и художественный музей-заповедник

Экспедиция к семейским Укыра

В конце лета 1998 г. в Забайкалье вновь состоялась фольклорная экспедиция к семейским Чикоя, организованная Читинским областным центром народного творчества и досуга (директор — В.Н. Волков, заслуженный деятель культуры России) при поддержке РГНФ (об экспедиции 1997 г. см.: ЖС. 1998. № 2. С. 48). Проведение экспедиции сопровождал целый ряд трудностей. Неточная адресация финансовых средств из РГНФ привела к тому, что часть денег не была получена ОЦНТД. Прибавившиеся к этому сложности в передвижении по Красночикийскому р-ну из-за небывалого в этот год наводнения и августовский экономический кризис также не способствовали выполнению всех поставленных задач.

Участники экспедиции под руководством Л.Н. Ильишниковой доехали до самых отдаленных (дорога только в одну сторону от Читы заняла два дня) деревень Красночикийского р-на — Укыра, Мензы и Шонай, которые находятся недалеко от границы России и Монголии на р. Менза (левом притоке Чикоя).

Обстоятельства сегодняшней жизни, с которыми мы столкнулись, по сравнению с нашей поездкой сюда в 1994 г. не очень радостны. Отсутствие электричества, топлива, надежной транспортной и телефонной связи с большим миром, финансовые неурядицы — вот основные

проблемы на Мензе. Люди стали уезжать отсюда, хотя, пожалуй, нет в Забайкалье более красивого и богатого места.

Когда-то по реке стояло около десятка семейских деревень. Теперь из них осталось только одна — Укыр. В Мензе и Шонай (первая — исконно приграничный казачий пост, вторая — с большим числом переселенцев «из России») также проживают семейские, обосновавшиеся здесь в 50-е годы, когда «укрупнились» колхозы. Именно поэтому главным местом работы экспедиции был выбран Укыр, а в две другие деревни совершались недолгие поездки.

Особый интерес для нас представляла песенная традиция, так как укыры издавна славилась своим хором, сложившимся, как и многие другие на Чикое, из соседей и родственников, которые пели вместе и в поле на общих работах, и дома за праздничным столом. Только за один вечер нам удалось записать 30 песен (больше, чем от любого другого коллектива, с которым мы работали в 1997 г.), каждая из которых уникальна. Число могло быть и намного выше, но отсутствие электричества, необходимого для многоканальной звукотехники, серьезно мешало работе.

Кроме песен, были сделаны записи заговоров, быличек, сказок, легенд, снов, устных рассказов. На Мензе бытует цикл рассказов, посвященных непростым взаимоотношениям семей-

ских и казаков в начале XX в. и в годы гражданской войны. Центральное место в этом цикле занимают события мая 1921 г., когда казачий отряд Тапхая, входивший в дивизию барона Унгерна, сжег Укыр. «Только одна баня осталась», — рассказывала нам свидетельница тех событий Евгения Федотовна Арефьева, пережившая налет банды в земляном погребке. Тогда было расстреляно несколько десятков человек — детей и стариков, — не успевших убежать в лес. Потом, правда, у семейских появился «народный мститель» — некто Гуслистов. Кто он был и откуда, сейчас уже никто не помнит, но, по рассказам укырьцев и мензенцев, казаков от его руки полегало немало.

Проведены также видеозаписи обрядов лечения глаза, грижи, обряда благословения в дорогу; зафиксированы приметы, поверья, описания обычаев и быта семейских. Весь этот материал в настоящее время находится в работе. Идет подготовка к выпуску аудио компакт-диска, на котором будут представлены лучшие образцы песенного фольклора семейских Чикоя.

Участники и организаторы экспедиции благодарят Анастасию Дмитриевну Евсееву, Нину Фокову и Николая Васильевича Арефьевых, а также всех жителей Укыра за помощь и поддержку в работе.

В.Л. КЛЯУС,
канд. филол. наук; Ин-т мировой
литературы РАН (Москва)

Экспедиции в Забайкалье

1. Организация: Институт филологии СО РАН (Новосибирск), филологический факультет Бурятского государственного университета (БГУ, Улан-Удэ).

2. Вид экспедиции: диалектологическая.

3. Изучаемый этнос: русские старообрядцы (семейские).

4. Место работы экспедиции: Забайкалье.

5. Руководитель экспедиции: Юмсунова Тамара Бадагановна.

6. Собираемый материал: лексический материал по темам: I. Природа; II. Человек; III. Трудовая деятельность; IV. Материальная культура; V. Питание; VI. Пути сообщения, транспортные средства; VII. Обрядовая лексика; VIII. Экспрессивная лексика. Сбор материала производится по «Пособию-инструкции для подготовки и составления региональных словарей русского языка» (М., 1960) и «Программе для собрания сведений для лексического атласа русских народных говоров» (СПб., 1994, ч. I, II), адаптированных к исследуемому региону.

Особое внимание уделяется записи связанных текстов. Экспедиция 1996 г. была посвящена сбору материала по обрядовой лексике. Собран уникальный лексический материал (около 1500 слов), записаны образцы родильных, крестильных, свадебных, похоронных обрядов, календарных обрядов (Рождество, святки, масленица, Пасха, Троица, Иван Купала и др.) — всего 200 текстов. Запись производилась от носителей говоров разных социально-возрастных групп, проживающих в районах Забайкалья нередко в разном этническом окружении. Экспедиция 1998 г. была посвящена сбору материала по лексике сферы производственной деятельности (земледелие, животноводство, огородничество и т.д.). Эти группы лексики наиболее ярки с точки зрения исторических процессов, которые сыграли существенную роль в формировании и развитии лексико-семантической системы говоров семейских в целом.

7. Время работы экспедиции и ее маршрут: экспедиции проводятся с 1977 г., когда были введены учебно-диалектологические практики студентов филологических факультетов. Целевой характер они приобретают с 1994 г., с началом научной подготовки к изданию «Словаря говоров старообрядцев (семейских) Забайкалья» (50 п.л., 8000 лексических единиц). Подготовка словаря и его издание осуществлялись при финансовой поддержке РГНФ.

В этот период формируется диалектологический коллектив, состоящий из преподавателей кафедры русского языка БГУ А.П. Майорова, Е.И. Тынтуевой, Н.А. Дарбановой, М.Б. Матанцевой, И.Ж. Степановой, науч. сотр. отдела языкознания Института монголоведения, тибетологии и буддологии Бурятского научного центра СО РАН О.М. Козинной. Возглавляет коллектив ст. науч. сотрудник сектора «Русский язык в Сибири» Института филологии СО РАН Т.Б. Юмсунова.

К настоящему времени обследованы следующие районы компактного проживания семейских в Забайкалье: Бичурский (села Алтачей, Билотай, Бичура, Мотня, Новосретенка, Окино-Ключи, Петропавловка, Покровка, Шибиртуй), Мухоршибирский (села Верхний Сутай, Гашей, Калиновка, Куготы, Мухоршибирь, Новый Заган, Никольское, Старый Заган, Хонхой, Шаралай), Тарбагатайский (села Большой Куналей, Бурнашево, Верхний Жирим, Вознесенка, Верхний Саянтуй, Десятниково, Куйтун, Наденно, Нижний Жирим, Саратовка, Сибирь, Тарбагатай, Шалуты), Заиграевский (села Илька, Мухор-Тала, Новая Брянь, Онохой, Первомайка, Старая Брянь, Ташелан, Унэгэтай), Селенгинский (села Тохой, Ягодное), Хоринский (села Удянск, Хасурта), Кижингинский (села Иннокентьевка, Леоновка, Михайловка), Кяхтинский (села Новодесятниково,

Малая Кудара, Унгуркуй, Харанхой) в Республике Бурятия, а также Красночикийский р-н Читинской обл. (села Альбитуй, Архангельское, Барахоево, Красный Чикой, Менза, Укыр, Урлук, Харауз, Шонуй).

8. Предполагаемые маршруты экспедиции: в 1999—2004 гг. планируется ареальное изучение русских старообрядческих говоров Забайкалья, которое является логическим продолжением непрерывных многолетних наблюдений за данными говорами. Исследование будет осуществляться в рамках большой плановой темы РАН «Лексический атлас русских народных говоров» с координационным центром в Санкт-Петербурге и опираться на достижения современной науки в области лингвистической географии (ДАМБ, ДАРЯ, АУМ, ОЛА), диалектной лексикографии, лексикологии, этнографии. Конечная цель лексикографического обследования — подготовка Диалектологического атласа русских старообрядческих говоров Забайкалья.

Экспедицию 1999 г. планируется провести в Бичурском, Мухоршибирском и Тарбагатайском р-нах. Картографирование диалектных материалов начнется с раздела «Традиционная народная духовная культура»: а) народный календарь и календарная обрядность; б) родильно-крестильные обряды; в) свадебный обряд; г) погребально-поминальные обряды; д) рекрутские обряды; е) христианство.

9. Архив: картотека, электронный вариант «Словаря говоров старообрядцев (семейских) Забайкалья». Картотека хранится в Институте филологии СО РАН. Адрес: 630090, г. Новосибирск, Морской проспект 2, сектор «Русский язык в Сибири». Тел.: (83832) 35-57-37, e-mail: alex@philology.nsc.ru.

Т.Б. ЮМСУНОВА, канд. филол. наук;
Ин-т филологии СО РАН (Новосибирск)

ЛЕТОПИСЕЦ РУССКОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ



Имя Микаэлы Яковлевны Мельц хорошо известно фольклористам России и всего мира. В этом утверждении нет ни малейшего преувеличения. В какой-то степени масштабы творчества этого библиографа-фольклориста по-своему отражают все величие и все значение для мировой культуры русского фольклора и отечественной науки о нем. Любому исследователю, задумавшему написать хотя бы одну статью о русских народных песнях, былинах и преданиях, замысливший понять и объяснить их связь с мировой, прежде всего, со славянской художественной культурой, не обойдется без помощи Микаэлы Яковлевны, потому что она создала уникальную, невиданную ранее источниковедческую базу по народному творчеству. Ее библиографические труды стали классическими, образцовыми по полноте охватываемого материала, по качеству описаний, по научной обоснованности рубрикаций.

Поражает неиссякаемая энергия, с которой наш юбиляр ведет свою поисковую работу, та удивительная скрупулезность, с которой она выискивает публикации по фольклору, если даже они появились не в специальной литературе, или очень давно, или в малотиражных изданиях, в русской глубинке, или в какой-нибудь газете, к примеру, *Дели и Хорезма*.

Не менее поразительны широта проблематики и активность библиографических публикаций М.Я. Мельц. Откройте любой том ежегодника «Русский фольклор» и почти в каждом из них вы найдете очередную библиографическую работу Микаэлы Яковлевны. Например: т. 1: «Библиография авторефератов диссертаций по проблемам народного поэтического творчества (1949—1955 гг.)»; т. III: «Славянский фольклор: Материалы, опубликованные на русском языке в советской и зарубежной печати (1945—1956 гг.)»; т. XIII: «Прозаические жанры русского фольклора (Материалы к библиогр.)»; т. XVIII: «Связь профессионального искусства западных и южных славян с фольклором: (Материалы к библиогр. 1967—1975 гг.)» и т.д. А сколько источниковедческих материалов опубликовано в других изданиях: «Народно-поэтическое творчество Великой Отечественной войны» (1964), «Русский фольклор и современная художественная самодельность» (1968), «Болгарский фольклор в советской печати» (1976) и т.д. Многочисленны также указатели трудов известных ученых — В.Я. Проппа, В.Г. Базанова, П.Д. Ухова, А.М. Астаховой, Э.В. Померанцевой, И.И. Земцовского, К.В. Чистова, Б.М. Добровольского и др., которые не только доверяли Микаэле Яковлевне свое научное наследие, но и считали за честь иметь персональный библиографический справочник, составленный именно ею. (См.: Мельц М.Я. Библиографии русских фольклористов // *Русский фольклор*. 1991. Т. 26. С. 238—243.)

Главным трудом М.Я. Мельц является фундаментальный указатель «Русский фольклор» (т. 1—5). Значение данного труда трудно переоценить: достаточно сказать, что ни одна область филологии до настоящего времени не располагает таким полным библиографическим изданием, которое бы столь целостно и многосторонне отражало массив публикаций. Выступая первоходцем, М.Я. Мельц сумела достойно выполнить немалую по масштабам задачу — создать предельно достоверный и точный свод печатной продукции отрасли с начала XX столетия по 1975 год (Л., 1961—1985). В нем впер-

вые фольклор представлен как сложное синкретическое искусство, отражены публикации, рассматривающие его не только в филологическом, но и в этнографическом, историко-социологическом, философском и искусствоведческом аспектах.

Пяти томник получил заслуженное признание в отечественной и зарубежной печати. Специалисты СНГ и многих европейских стран (Англии, Финляндии, Германии, Польши, Румынии, Венгрии, Болгарии, Югославии и др.) сошлись во мнении, что серия «Русский фольклор» — явление выдающееся на фоне международной фольклористической библиографии и на фоне библиографических работ в гуманитарных науках в нашей стране. Как ценнейший источник документального поиска, данный труд хранится в фондах крупнейших библиотек мира.

Высокий профессионализм библиографа — это результат не только кропотливейшего многолетнего труда, но и серьезных научных исследований, выработкой самостоятельных теоретических позиций по многим сложным вопросам. Фундаментальные статьи М.Я. Мельц, составившие содержание кандидатской диссертации «Русская фольклористика и проблемы библиографии фольклора» (Л., 1970), впервые раскрывают историю русской фольклорной библиографии за полутора-вековой период ее развития. В своем исследовании Микаэла Яковлевна опирается на огромный фактический материал, редкие документы и труднодоступные рукописи, а потому ее наблюдения и выводы отличаются новизной, оригинальностью и убедительностью. В работах дается интересный материал о генезисе и сложных путях развития библиографии фольклора, о библиографической деятельности В.И. Межова, А.Н. Пыпина, П.К. Симони, Д.К. Зеленина и М.К. Азадовского. обстоятельно рассмотрены взгляды Н.А. Добролюбова, Н.Г. Чернышевского, исследованы источниковедческие работы М.И. Сухомлинова, А.Н. Веселовского, Д.Н. Анучина и др.

В архиве Государственного музея этнографии народов СССР М.Я. Мельц посчастливи-

лось найти рукопись безвестного «Указателя русской этнографической литературы», составленного в конце XIX — начале XX века академиком А.Н. Пыпиным и охватившего публикации за два столетия. Это стало сенсационным научным открытием, так как данный источник является ценнейшим сводом публикаций народного словесного искусства дореволюционного периода.

Микаэла Яковлевна активно работает как ученый-фольклорист. Широту интересов автора и глубину проникновения в суть исследуемой проблемы отражают такие публикации, как «Исторические песни и предания начала XVIII века» (1953), «О VI выпуске «Песен, собранных П.В. Киреевским» (1960), «Подводное царство и морской царь в поэме Ломоносова «Петр Великий» (1962) и др., статьи об М.К. Азадовском (1964), Д.С. Лихачеве (1976), В.Е. Гусеве (1981), Э.В. Померанцевой (1990) и др. В последние годы Микаэла Яковлевна активно занимается изучением поэтических публикаций А.С. Пушкина в песенных сборниках и лубочной картинке. Собранный огромный фактографический материал, на основе которого подготовлен к печати уникальный библиографический труд «Поэзия А.С. Пушкина в песенниках 1825—1917 гг. и русском фольклоре» (2518 назв.). В результате скрупулезных разысканий М.Я. Мельц удалось выявить 16 прижизненных публикаций текстов А.С. Пушкина, которые до сих пор не отражены ни в одном библиографическом справочнике! Хочется верить, что этот замечательный труд увидит свет в год юбилея великого поэта.

К заслугам Микаэлы Яковлевны относится также создание в Секторе народного творчества ИРАИ оригинальной, единственной в стране картотеки, отражающей публикации по фольклору и фольклористике в алфавитном, тематическом, жанровом, национальном и хронологическом аспектах. В результате ученые-фольклористы имеют полную, детально систематизированную информацию об отраслевой литературе XX столетия.

Роспись большого числа выявленных песенников стала ценным дополнением к знаменитому реестру В.И. Чернышева, отражающему судьбу народной и авторской песни в репертуарных сборниках с 1830-х годов до второго десятилетия XX века. Эта уникальная картотека — ценнейший источник для специалистов — находится в рукописном отделе Института русской литературы.

За большой профессиональный путь М.Я. Мельц подготовлено свыше 130 публикаций, 55 из них — библиографические работы, которые прочно вошли в арсенал лучших пособий. Авторитет их настолько высок, что степень их использования является показателем научности исследований. Имя Микаэлы Яковлевны нашло достойное отражение в отечественных и зарубежных энциклопедических и библиографических словарях и справочниках.

Деятельность М.Я. Мельц, отмеченная редким даром библиографа и фольклориста, справедливо оценена в печати как «подвиг во имя русской культуры» (Нева. 1986. № 10. С. 147). Думаем, что еще многие и многие поколения фольклористов будут испытывать огромное и теплое чувство благодарности к этой талантливой и удивительно скромной женщине, которая помогла им войти в безбрежный мир литературы о фольклоре и не потерять в нем.

Желаем Микаэле Яковлевне доброго здоровья, многих лет жизни и творческой деятельности.

А.И. ЛАЗАРЕВ, Г.И. ГУБАНОВА
(Челябинск)

Исследование по истории русской демонологии

А.В. Пигин. Из истории русской демонологии XVII века: Повесть о бесноватой жене Соломонии. Исследования и тексты. СПб., Дмитрий Буланин; Köln-Weimar-Wien, Böhlau. 1998.

Книга петрозаводского ученого-медиевиста А.В. Пигина посвящена написанию во второй половине XVII в. на Русском Севере, в Великом Устюге, «Повести о бесноватой жене Соломонии».

Внимание исследователей Повесть привлекала еще в 60-е годы XIX в., когда Н.И. Костомаров впервые опубликовал ее текст по двум спискам. Демонологическая тематика Повести вызвала интерес А.Н. Афанасьева, Ф.И. Буслаева, А.Н. Веселовского, А.П. Шапова и др. Первая специально посвященная Повести работа принадлежит М.О. Скрипню (1941). Большой вклад в изучение Повести внесла Н.С. Демкова, обратившая внимание на особенности ее поэтики и жанровую природу. За время изучения Повесть была издана 4 раза в общей сложности по 6 спискам.

Начатое А.В. Пигиным в 1986 г. целостное и скрупулезное исследование Повести имеет как бы два этапа: первый венчает кандидатская диссертация «Демократическая повесть XVII в. (Повесть о Соломонии)» (1990), основанная на 89 списках. Второй, представленный рецензируемой книгой, основан на 130 списках, найденных на сегодняшний день: 63 списка XVII в., 64 — XVIII в., 3 — XIX в. Нетрудно представить, какая огромная разыскательская и текстологическая работа стоит за этим: обследованы архивы, библиотеки, музеи Москвы, Петербурга, Вологды, Саратова, Нижнего Новгорода, Твери, Ярославля, Муром, Петрозаводска; получены микрофильмированные списки из Королевской библиотеки Копенгагена, Саксонской национальной библиотеки Дрездена. Археографическое описание списков с указанием шифров хранения, отвечающее требованиям современного источниковедения, станет ценным подспорьем в работе текстологов.

По обнаруженным спискам выделяется 7 редакций: Основная, Житийная, Забелинская, Распространенная, Особая, Краткая, Римская. Текстологический анализ каждой редакции позволил в свою очередь определить ее списки и виды. Так, например, атрибутированы и датированы 56 списков и 5 видов Основной редакции, 61 список и 7 видов Житийной и т.д. Все это дало возможность автору воссоздать полторавековую литературную историю Повести в рукописной традиции, выделить ее начальный этап и частично восстановить первоначальный текст Основной редакции.

Анализ художественного и стилистического своеобразия Повести неотделим от выявления ее многочисленных оригинальных и переводных источников — византийско-русской агиографии, апокрифических сказаний, разнообразных фольклорных жанров. Ставшая достоянием народной молвы в 1660—1670-е годы история Соломонии вызвала интерес у священника Спасо-Преображенского великоустояжского женского монастыря попа Иякова, который и записал ее. Устный рассказ под пером Иякова, обладавшего

немалым книжным кругозором, озабоченного стремлением дать материал для «душеполезного», «душеспасительного» чтения, подвергся литературной обработке. И началась жизнь оригинального, остро сюжетного психологического повествования, объединившего в себе традиции агиографического посмертного «чуда» и народной демонологии.

Рассматривая Повесть как одно из наиболее ярких и самобытных произведений русской литературы переходного периода, А.В. Пигин говорит о ее специфическом характере: это единственное в своем роде произведение, где мотивы сожительства женщины с бесами осложняются мотивом бесноватости, а исцеление совершают святые, «праведные угодники Божии» Прокопий и Иоанн. Произошло «объединение, обобщение и беллетризация двух древнерусских демонологических представлений — о любовной связи с бесами и об одержимости нечистой силой. Ни в одном из предшествующих памятников древнерусской литературы эти представления не были разработаны столь детально, с таким обилием сюжетных вариаций и подробностей» (с. 118).

Названные в Повести причины бесноватости Соломонии связаны с лиминальными периодами жизни, когда козни нечистой силы особенно опасны. Во власти бесов Соломония оказывается сразу же после крещения, а причину обрушившегося на нее несчастья объясняет явившаяся ей в сновидениях «преподобная Феодора»: «А то тебе ведомо буди, что ты страдала тяжко от демонов, потому что тебе пьяный поп крестил и половины крещения не исполнил». Непосредственным же поводом для пленения бесами послужила свадьба Соломонии, когда ночью под видом супруга явился к ней «искони ненавидя добра рода злы старыи враг диявол сатана», и «прииде на нея трясение и велии лютый озноб». А на третий день после свадьбы почувствовала Соломония «у себе во утробе демона люта, терзающа утробу ея».

Мотивы «порчи», «кознодейств» бесовских сил, во власти которых оказывается Соломония, уходят своими корнями в древние мифологические представления. Их отражают прежде всего народные суеверные рассказы — былочки и бывальщины, которые А.В. Пигин считает главным фольклорным источником Повести и называет в связи с этим ряд фольклорных сюжетов, нашедших воплощение в ней. Наиболее ярко проявляется в Повести мотив любовной связи женщины с мифологическим персонажем (в фольклоре это черт, леший, водяной, домовый и особенно змей). Ближайшую параллель к Повести представляет, в частности, легендарная сказка «Священник и дьявол», опубликованная Н.Е. Онуфриевым: нечистые духи требуют у священника отдать им дочь; по совету Николая Угодника священник предлагает бесам трудное задание, с которым они не справляются, и девушка оказывается спасена.

К числу распространенных в мифологической прозе относится и сюжет о похищении девочки нечистым духом (лешим, водяным) в результате сказанного «неосторожного слова». Проклятая со временем становится женой нечистого, рождает ему детей, ведет хозяйство. Круг таких представлений отразился в Повести в об-

разе «девки Ярославки», которая живет у бесов под водой, «ест и пьет» с ними и верует, как считают сами бесы, в сатану. В духе народной мифологии объясняют составители некоторых редакций Повести причину пребывания Ярославки у водяных бесов: «От Ярославля града есть. И проклят мя мати моя и отдаде к сим темнообразным лукавым нечистым духом». В Римской редакции Повести девка Ярославка именуется «русалкой».

Важным источником по изучению Повести справедливо называются и этнографические материалы о кликушестве и икоте (с. 110).

Исследуя мифологическую основу Повести, А.В. Пигин подчеркивает ее «демонологическую насыщенность», называет ее одним из «наиболее репрезентативных для русской демонологии памятников» (с. 120). В Повести бесы изображаются и как бестелесные духи, и как вполне осязаемые материальные существа, причем представление о материальности бесов явно преобладает. Они рождаются и умирают, питаются мхом и травой, пьют птичью кровь и вино, похищают женщин и вступают с ними в любовную связь. Праздники свои бесы отмечают богатыми застольями, они к тому же сказочно богаты: попу Димитрию бесы за его дочь предлагают «много живота», «злата и сребра».

Бесы в Повести принимают разные обличья. Они появляются то в виде вихря, то лесных и водяных демонов, «темнозрачные» и «темнообразные»: «Окаянии воднии демони и тамо приходить начаша к ней <...> и уношаху в воду»; «Пришедша к ней зверским образом, мохнат, имяше у себе и ногти, и ляже к ней на одр <...> и окверни ея блудом»; «Начаша ея бросати: ов демон во един угол храмини, ин также во иной угол, ин же на печь. И тако ея мучаху на многи часы... И приидоша же соседи ту, и видеша тело ея все избито и сине»; «По захождении солнца приидоша нечисти леснии темнии демони <...> и нача рвати утробу ея. Она же велии кричае, и прогрызе у нея левый бок»; «Всякими муками неудобьсказаемыми паки начаша мучити ея», «по неже ссаху ея за сосцы, яко змии лютин».

Перечень мук, которым бесы подвергают Соломонию, вполне можно назвать древнерусской «энциклопедией» бесноватости: бесы уносят Соломонию в лес и в воду, оставляют ее в поле без одежды, перебрасывают ее в «храмине» из угла в угол, подвешивают к потолку, бросают с высоты на землю, режут ножами, колют копьями, плуют и сморкают на нее, кричат в ней различными голосами, заставляют рожать им «детей» («и зачала от них во утробе»; «роди же их шестеро, а видением они сини и темни»). Все это делается ради того, «дабы она отступила веры своея и в нас веровала и жила бы у нас».

В Повести подробно описываются не только мучения, которым бесы подвергают Соломонию, но и различные способы избавления от нечистой силы: преподобная Феодора заповедует Соломонии не искать помощи у волхвов; поп Димитрий закликает бесовские имена в алтаре; Соломонию водят к исповеди и причастию; священники читают над бесноватой Псалтирь. Однако свое исцеление Соломония получает благодаря святым чудотворцам Прокопию и Иоанну. Они разрезают копьем утробу героини, достают из нее бесов и убивают их кочергами.

Широко и многопланово комментируя натуралистическое изображение «заколения» бесов, сцены расправы с нечистой силой, А.В. Пигин называет исцеление Соломонии «одним из сложных мифологических «узлов» Повести, в котором переплетается сакральное и инфернальное, рождение и смерть» (с. 117). Рассматривая бесноватость как средневековое представление о разновидности смерти или ее подобию, А.В. Пигин делает убедительный вывод о том, что лежащий в основе Повести о Соломонии древний мифологический архетип смерти и возрождения ставит этот памятник в обширный контекст мировой литературы.

С.М. ПОЙТЕР, канд. филол. наук;
Карельский педагогический университет
(Петрозаводск)

Деревенские святыни в народной культуре русского Северо-Запада

А.А. Панченко. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998.

В последние годы внимание исследователей народной культуры все больше привлекает народное православие во всех его проявлениях: предметом изучения становятся не только фольклорные космологические представления, легенды на библейские сюжеты, народный культ святых, приметы, приуроченные к датам христианского календаря, но также местничные святыни — камни-«следовики», источники, каменные и деревянные кресты, часовни и связанные с ними поверья¹.

Монография А.А. Панченко посвящена вопросам антропологического изучения традиционной религиозной культуры восточных славян. На примере культа «деревенских святынь» русского Северо-Запада автор рассматривает специфические черты и культурные функции народного христианства (в одном из его локальных вариантов), затрагивает проблемы ритуально-мифологического значения средневековых погребальных памятников. Исследование построено на данных фольклора, этнографии и археологии: в работе обобщены сведения о более чем 150 объектах культового почитания в Ленинградской, Псковской, Новгородской областях и на юго-западе Вологодчины; вводятся в научный оборот новый материал — архивные данные и полевые записи автора, собранные в экспедициях 1986—1995 гг.

В главе «Народное православие и вопросы исследования культов местных святынь» автор рассматривает различные определения понятия «народное христианство» и посвящает читателя в историю изучения данного феномена отечественной наукой (освещение проблем народных верований русской мифологической школой, проблема «двоеверия», противопоставление «ортодоксального» и «народного» христианства, изучение религиозных древностей с позиций структурно-семантической школы). Что касается методики изучения народной веры как культурного явления, автор особо подчеркивает значимость исследования локальных комплексов верований

и обрядов и на примере одной региональной традиции делает попытку показать, что «поспешные реконструкции инвариантных «общерусских» (или даже «общеславянских») верований, культов святых и т.д. лишают нас примечательных и зачастую важных деталей» (с. 33); «специфика фольклорной культуры подразумевает вариативность и окказиональность актуализации религиозно-мифологических воззрений; и, следовательно, реконструкция единого и целостного «культа» святого может оказаться неадекватной этнографической реальности» (с. 152). Действительно, представленный в книге материал, характеризующий локальные особенности народного православия Северо-Запада России, наглядно демонстрирует правомерность такого подхода, дающего исследователю возможность сначала дать полное, комплексное описание отдельного фрагмента традиции, а затем осуществить сравнительный анализ с другими фрагментами, описание которых также выполнено на основе аутентичного регионально-го материала.

Однако с первой позицией связан и следующий постулат автора, представляющийся более спорным, а именно — вывод о том, что крестьянская вера носит «ситуационный» характер, не составляет какого-либо единого текста и состоит из некоторого количества религиозно-мифологических архетипов, образующих связанное целое лишь в пределах определенных культурных институтов (народный культ святых, почитание культовых мест и т.п.). Как показывает традиция собирания и изучения текстов легенд, воспроизводящих народную версию Священного Писания, в принципе возможно составить «народную Библию» полностью — от Бытия до Откровения — на основе фольклорных нарративов (см. исследование Ф. Бадалановой применительно к болгарской традиции или материалы, представленные в Полесском архиве Ин-та славяноведения РАН). Напомню также о ставшем классикой труде Г.П. Федотова «Стихи духовные», представившем достаточно полную картину народных религиозных верований по материалам лишь одного книжно-фольклорного жанра. Таким образом, если отдельные области «народной веры» представляют собой вполне целостные структуры (думается, что почитание деревенских святынь не является здесь исключением, — просто этот фрагмент в большей степени, чем остальные, ориентирован на локальную специфику, т.к. тесно «привязан» к местному ландшафту), можно все-таки говорить о «едином тексте народного православия»; сегодняшняя неполнота этого текста объясняется степенью изученности материала и общим состоянием традиции.

Глава вторая — «Деревенские святыни: обряды, предания, поверья» — рассматривает конкретные ландшафтные объекты в контексте народной мифологии времени и пространства (почитаемые дни, связанные с деревенскими святынями; «топография» почитаемого места; представления о мифологических покровителях священных локусов).

Подробно проанализирован обрядовый комплекс, складывающийся вокруг святыни: «обетные» приношения (ткани, натуральных крестиков, денег) крестам, иконам и источникам, часто приобретавшие форму «дарообмена» (богомольцы уносили с почитаемого места «святую» воду, кору и щепки деревьев, камешки, воск и т.п.); «обходы», в которых особую роль играет символика пространственной границы; ритуальное «пролежание» под иконой или резным изваянием, моде-

лирующее пересечение определенной границы.

Анализируя структуру и тематику народных рассказов о почитаемых местах, А.А. Панченко подчеркивает аморфность жанровой природы исследуемых текстов — они сопоставимы как с этиологическими легендами, так и с меморатами (быличками) — и предлагает рассмотреть «исходный фонд повествовательных типов, составляющих <...> рассказы о деревенских святынях» (с. 117). Наиболее распространенными типами преданий оказываются рассказы: о явлении мифологического персонажа (Бога, Христа, Богородицы, святых) в почитаемом месте; о чудесном появлении священного предмета (икона, крест); о священном предмете, не желающем покидать своего места и утверждающем, таким образом, сакральный статус этого места; о святотатстве на священном месте и последовавшем наказании; о чудесном исцелении от болезни; о провалившихся церквях; о человеке, убитом в почитаемом месте. Культовые места также часто упоминаются в рассказах о кладах. Структурная схема рассказов о святынях строится на семантических оппозициях *свой/чужой, земля/хтонический мир, священное/нечистое* (мотивы призывания по реке или явления в источнике иконы, провалившегося храма и др.).

Народные рассказы о деревенских святынях и обряды, с ними связанные, «обычно ориентированы на символические границы. В них постоянно фигурируют переходные локусы, временные отрезки и физические состояния человека», и таким образом деревенские святыни представляют собой «сеть меднативных, контактных локусов» (с. 179), «особое сгущение пространства» (с. 264—265), где проходит и постоянно актуализируется граница между сакральным и профанным пространством.

С другой стороны, поверья о деревенских святынях оказываются тесно связанными с фольклорными культами святых (см. с. 151—175, очерк о почитании Параскевы Пятницы) и основаны на трех тематических элементах: «явлении или уходе священного персонажа (предмета), святотатстве и демонстрации чудесных способностей (свойств), последующем происхождении особенностей местного ландшафта и календаря» (с. 178).

Глава «Почитаемые каменные кресты и проблема народного восприятия средневековых погребальных памятников» посвящена фольклорным представлениям, связанным с так наз. «намогильными» крестами, стоявшими на средневековых курганных и жалничных могильниках (т.е. сельских кладбищах). Нередко эти кресты могли служить святынями, функционально тождественными почитаемым камням, источникам и деревьям и воспринимавшимися крестьянами как антропоморфные существа или их изображения (с. 186—193). В то же время автор приводит фольклорно-этнографические свидетельства о связи средневековых каменных крестов (и мест погребений — «жалничков») с народными представлениями о нечистых (зложных) покойниках (с. 202—205, 210—212). А.А. Панченко подчеркивает, что «народное отношение к таким памятникам колеблется в пределах оппозиций *свое/чужое* и *священное/нечистое* и не укладывается в рамки простого противопоставления почитаемых предков («родителей») и «зложных покойников»» (с. 213); вероятно, вариации восприятия средневековых погребальных памятников обусловлены постепенным изменением первоначального статуса могильника, его «вто-

ричным ритуальным использованием», что сродни вторичному использованию обрядовых символов в славянской традиционной культуре (например, использование свадебных атрибутов — венца, фаты и др. в ритуалах отгона градовой тучи; использование намогильного креста в обряде вызывания дождя и т.п.)². Корпус текстов, приуроченных к могильникам (рассказы о погребении здесь полумифических противников-иноверцев — «литвы», «шведов», некоего «царя» или «князя», о провалившихся в этом месте церквах, о зарытых кладах), отражает именно эту «вторую жизнь» памятника. Объектом вторичной ритуализации, а не свидетельством переживания языческих верований, следует считать и местночтимые камни-«следовики» (с. 269).

Глава «Функции деревенских святынь в народной культуре» возвращает читателя к тезису о том, что значительная часть народных обрядов, связанных с культовыми местами, ориентирована на символику «завета» («обета»). Ситуация принесения обета, местные праздники, ежегодно открывающие общине возможности для контакта с сакральным миром через обращение к «своему» святому (местопребыванием которого и мыслится деревенская святыня), расположение святыни, как правило, на границе обжитого пространства — все это свидетельства того, что основное предназначение священных камней, родников и деревьев состояло в поддержании упорядоченного регулярного контакта с сакральным миром (ср. функциональное предназначение быличек, содержащих «этнологию» переходных состояний между «тем» и «этим» светом и информацию о правилах коммуникации человека с мифологическими персонажами).

Фундаментальная, в ряде случаев полемически заостренная, книга А.А. Панченко представляет важный этап в изучении народного православия, выводя его за рамки традиционного поиска соответствий между культовыми местами и предполагаемыми локусами языческих «святылиц» или между образами христианских святых и персонажами «языческого пантеона» славян. Автор намечает перспективы дальнейших исследований в этой области: «установить место представлений о почитаемых камнях, родниках и деревьях в контексте архетипического фонда русского народного православия», понять, «как соотносится институт деревенских святынь с другими формами крестьянского религиозного обихода» (с. 271).

Примечания

¹ См., напр.: Кузнецова В.С. Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск, 1998; Легенды и предания Волги-реки / Сост. В. Морохин. Нижний Новгород, 1998; Нижегородские христианские легенды / Сост. Ю.М. Шеваренкова. Нижний Новгород, 1998; Яшкин В.Б. Средневековые каменные кресты в традиционной культуре XIX—XX в. // Антропология религиозности. СПб., 1998. С. 336—374; см. также ряд публикаций по народно-религиозным представлениям в ЖС (1998, № 4).

² См.: Толстые Н.И. и С.М. О вторичной функции обрядового символа (на материале славянской народной традиции) // Историко-этнографические исследования по фольклору. Сб. статей памяти С.А. Токарева. М., 1994. С. 238—255.

О.В. БЕЛОВА, канд. филол. наук;
Ин-т славяноведения РАН (Москва)

Вода в представлениях древних славян о загробном мире

Mencej Mirjam. Voda v predstavah starih Slovanov o posmrtnem življenju in šegah ob smrti. Ljubljana, 1997.

Тема, исследуемая словенской фольклористкой, представляется одновременно традиционной и далеко не исчерпанной штудиями по славянской традиционной культуре. М. Менцей занимает по существу один аспект воды-стихии в славянской народной космологии: вода в представлениях о загробной жизни, вода как граница между миром живых и миром мертвых.

В первой главе книги дается подробный обзор литературы по теме, начиная от словенского мифолога-фантаста середины XIX в. Д. Трстеняка и его русского современника А.А. Котляревского и кончая В.В. Ивановым и В.Н. Топоровым, а также свodka древнейших прямых и косвенных письменных свидетельств об обычае древних славян хоронить мертвых в ладье (описание Ибн Фадлана, чешский переводной текст XVI в., древнерусская миниатюра о погребении Бориса и Глеба, археологические находки лодок в погребениях восточных славян и др.).

Вторая глава, самая обширная в книге (с. 31—143), предлагает анализ новых данных, почерпнутых из этнографических и фольклорных источников (преимущественно словенских и других южнославянских), которые, по мнению исследовательницы, должны поддержать гипотезу об исконно славянском (и далее — индоевропейском) происхождении представлений о воде как границе между миром людей и загробным миром.

М. Менцей следует той плодотворной традиции в славянской этнографии и фольклористике, которая связана с именами А.А. Котляревского и Д.Н. Анохина: славянские ритуалы и верования исследуются в широком сравнительном контексте. В этом отношении обряд погребения в ладье как транспортное средство для достижения иного мира представляет настолько благодатную почву, что усилия М. Менцей обнаружить собственно славянские истоки этого обряда кажутся порой чрезмерными. Славянам (праславянам), безусловно, было знакомо представление о «ладье мертвых», свидетельством чему служит обсуждаемый в книге языковой материал и прежде всего обозначение мертвых как *navya* (этому посвящена небольшая третья глава книги). Это, впрочем, не означает, что в погребальном обряде должны были непременно использоваться лодки (точно так же универсальный образ дома-могилы необязательно приводит к устройству могилы как жилища), хотя долбленные колоды-гробы, с древности известные славянам, могли ассоциироваться с челнами (ср. этнографические данные на с. 32—33). Самое знаменитое описание погребения (сожжения) в ладье руса, принадлежащее арабскому наблюдателю X в. Ибн Фадлану, безусловно, относится к скандинавской традиции, как и само имя *русь*. Но для темы книги может быть небезынтересно то обстоятельство, что практиковавшая этот обряд «начальная» *русь* сама носила «ладейное» имя, означавшее гребцов, участников похода на греб-

ных судах. Летописная легенда о призвании этой *руси* (первых князей) *из-за моря* напоминает другие европейские легенды о культурных героях, приходящих или, наоборот, уходящих за море, что было равнозначно уходу на тот свет: ср. приводимые в книге старочешские глоссы с проклятиями, отсылающими «к Велесу за море» (с. 27—28; впрочем, подлинность этих глосс вызывает сомнения) и мотивы словенских народных песен о приходе из-за моря Юрия (с. 73—74).

Подтверждение своему мнению о славянских корнях исследуемого комплекса представлений М. Менцей находит также во множестве современных этнографических трудов о славянских (преимущественно южнославянских) народных верованиях, касающихся загробного мира и пути, который преодолевают души умерших. Это и «прямые» указания на воду (море, реку, озеро, даже лужу) как место обитания душ или преграду на пути в иной мир, и обычаи отправления по воде на «тот свет» пищи и ритуальных предметов (кукол, чучел, обрядовой зелени, одежды и т.п.), и фольклорные мотивы «перевозки» душ на лодке по морю св. Николаем, и др.

Специальный интерес к воде как к преграде, отделяющей «тот свет» от мира живых, заставляет автора не только рассматривать универсальные мотивы, связанные с преодолением этой преграды (такие как переход через мост-волос, узкое бревно и т.п., пересечение потока на ладье), но и предполагать, что с этими мотивами связаны некоторые элементы погребальных обрядов. В частности, помещение денег в могилу (гроб) трактуется как плата перевозчику души (что соответствует распространенным народным объяснениям обычая); между тем «входная плата» в загробный мир необязательно предполагает путешествие по воде — в народной традиции присутствуют и другие мотивировки этой «платы»: выкуп земли для погребения и другие способы «урегулирования отношений» с «тем светом».

Естественным и интересным представляется обращение М. Менцей к мотивам словенского фольклора (в том числе мотивам быличек о посещении «того света»), когда живой, сопровождающий умершего, не может преодолеть поток. «Видение» загробного мира как острова, на котором пасутся овцы-души, — уникальное свидетельство о существовании у славян представлений о загробном пастбище, реконструируемое на индоевропейском материале, в частности, в работах В.В. Иванова и В.Н. Топорова (используемых автором).

Более традиционными можно считать сюжеты словенских песен о грешнике, который просит Иисуса или Марию провести его на «тот свет» через водный или огненный поток. Этот сюжет известен русским духовным стихам о грешных душах, которые не могут переправиться через огненную реку, огонь, горящий за святыми горами и т.п. Тем не менее составленная М. Менцей таблица вариантов этой словенской песни (60 версий) представляет для фольклористов самостоятельную ценность (как и таблица вариантов песни «Музыкант пред вратами ада» — 30 версий). Существенно не только то, что в большинстве вариантов этой песни Иисус и Мария находятся на воде (на море), а грешник — на земле, но и то, что в словенской традиции эта песня исполняется у гроба, т.е. оказывается опи-

санием путешествия на «тот свет». Главными препятствиями на этом пути являются огонь, вода и гора. Вне зависимости от того, насколько элементы этой картины совпадают с христианизированными представлениями об адском огне и т.п., в целом это описание пути на «тот свет» оказывается полноценной космологической картиной, объединяющей не только воду и землю, но и стихию огня, горизонталь (пересечение потока) и мировую ось (гора). В этом отношении специально описываемый в пятой главе книги обычай копать «задушный» колодезь у южных славян, равно как и мотивы южнославянских народных песен, где умирающий просит посадить лозу в головы и ископать воду в ногах (ср. в русской песне: «в головах мне посадите алы цветик-цветочки, а в ногах мне проведите чистую воду ключевую...»), соответствуют тому же космологическому коду погребального обряда (ср. универсальный мифологический мотив источника у мирового древа). Погребальный обряд и связанный с ним фольклор восстанавливали космологические связи, нарушенные вторжением смерти в мир живых.

Гораздо проблематичнее, на наш взгляд, доказательность этнографического материала, относящегося к погребальному обряду (глава вторая, раздел d). Разнообразное использование воды в славянском обряде похорон (умывание, кропление водой умирающего и покойника, лиц, соприкасавшихся с умершим; мытье рук после погребения, мытье одежды, постели, помещения, где лежал покойник; обычай ставить воду в головы умирающего, на окне и т.п. «для души», выливать всю воду в доме в момент смерти или сразу после выноса тела и т.д.) не дает, как кажется, прямых семантических переключек с мифологическими представлениями о «том свете» и более естественно объясняется другими магическими свойствами и функциями воды — прежде всего очистительными. Косвенную связь с верованиями о воде как границе между мирами можно видеть лишь в некоторых элементах ритуалов с водой и их осмыслении, например, в общеславянских мотивировках обычая выливания воды: это делается потому, что душа умершего по выходе из тела «полощется» или плавает в воде, погружается в воду. Тем не менее содержащаяся в книге подборка южнославянских материалов на эту тему представляет безусловный самостоятельный интерес для исследователей традиционной славянской культуры.

Как показала М. Меицей, стихия воды в разнообразных обрядах и верованиях, относящихся к смерти и погребению, выполняла функцию разграничения мира живых и мира мертвых — будь то вода, выливаемая после похорон, или мифический поток, через который должна была переправиться душа. Именно разнообразие этих обрядов и верований и их глубокая укорененность в разных славянских традициях делают в целом вполне обоснованными выводы славянской исследовательницы о дохристианских, праславянских и даже индоевропейских истоках этих представлений.

В.Я. ПЕТРУХИН, доктор ист. наук;
С.М. ТОЛСТАЯ, доктор филол. наук;
Ин-т славяноведения РАН (Москва)

Библейские сюжеты в диалоге культур

От Бытия к Исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре. М., 1998.

Рецензируемый сборник (вып. 2-й Академической серии, издаваемой Центром научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер», Международным Центром университетского преподавания еврейской цивилизации и Институтом славяноведения РАН) содержит материалы двух конференций. Первая — «Сотворение мира и начало истории в апокрифической и фольклорной традиции (на материале славянских и еврейских текстов)», прошла в 1995 г. и была посвящена отражению соответствующих библейских сюжетов (Быт. 1—11) в различных культурных традициях¹; вторая, одноименная данному сборнику и продолжившая тему первой, распространив ее на последующие библейские сюжеты, — в 1997 г.

В состав сборника вошли 20 статей (15 принадлежат российским исследователям из Москвы, Санкт-Петербурга и Новосибирска, 3 — болгарским, и 2 — израильским ученым), большинство которых посвящены сюжетам, ставшим темой первой конференции. И это не удивительно, поскольку тема сотворения мира и начала человеческой истории занимала важнейшее место во всех культурных традициях, в том числе в славянской.

Величайшее разнообразие рассматриваемых сюжетов и привлеченных источников, относящихся к различным литературным жанрам (мидраши, агада, шестоднев и палеи, толковательно-полюмическая и летописно-хронографическая литература, апокрифы и псевдоэпиграфы, духовные стихи, фольклорные легенды и др.), нелегко было свести воедино. Тем не менее составители сборника постарались расположить материалы в соответствии с последовательностью библейских сюжетов и с учетом жанрового состава источников.

Книга открывается статьей А. Милитарев «К прообразу идеи человечества в Книге Бытия». Автор на основании этимологического анализа древнееврейских слов со значениями «человек/человечество», «земля» и «кровь» приходит к выводу о том, что эти слова являются омонимами, однако полагает, что связь между понятиями, выражаемыми этими словами, далеко не случайна, а порождена народной этимологией. Изучение этого процесса, для которого А. Милитарев предлагает термин «этимопоэтика», может, по мнению автора, «пролить свет на происхождение некоторых понятий и идей, различными путями развившихся в фундаментальных представлениях современной цивилизации».

Статья С. Толстой посвящена интерпретации в славянской народной традиции нескольких ветхозаветных мотивов: «тверди небесной» (славянские представления о небе как о крыше из твердого материала), «глиняного человека» (Бог как гонимый; символическая связь «человек — глиняный горшок»; употребление глиняных антропоморфных фигур в магических целях), «людей-великанов» (мотив, переключенный с Быт. 6:4

и зачастую обретающий конкретно-историческое обоснование), а также имен Адам и Ева как оберегов от нечистой силы.

Болгарская исследовательница Д. Димитрова-Маринова обращается к «книжным» славянским сюжетам и рассматривает проявления богомильской космогонии в древнеславянской литературной традиции. В статье анализируется ряд апокрифов, относящихся к богомильской традиции, и уделяется особое внимание методам интерпретации и компиляции в этих произведениях. В приложениях к статье публикуется текст полной редакции апокрифа о Тивериадском море по списку XVIII в. из собрания БАН (Арх.Д.566).

Продолжает тему отражения библейских сюжетов о сотворении мира в восточнославянских легендах и апокрифах статья В. Кузнецовой. Автор рассматривает различные варианты бытовавших у восточных славян дуалистических представлений и выдвигает гипотезу о восточнославянском происхождении сюжета о совместном сотворении мира Богом и Сатаной.

Блок статей, посвященных интерпретации начальных сюжетов книги Бытия в еврейской традиции, открывается работой профессора Хайфского университета А. Шенар «Миф о сотворении Евы». В статье анализируется библейский рассказ о сотворении женщины, проводится его сравнение с соответствующими сюжетами месопотамской мифологии и с версиями этого рассказа в мидрашах и агаде.

В статье В. Мочаловой прослеживается развитие представлений о зле в еврейской традиции. Автор отмечает, что, хотя иудейский монотеизм не допускает признания онтологического статуса зла, но лапидарность разработки этой темы в Книге Бытия (в связи с мотивами познания, смерти, женщины и свободы выбора) компенсируется ее подробным развитием в библейских апокрифах, псевдоэпиграфах, агаде, мидрашах и фольклорной традиции.

Работа ведущего израильского фольклориста Д. Ноя «The Story of Abel's Burial: the Interrelationship of Myth and Custom («Погребение Авеля: взаимосвязь мифа и обряда)» посвящена анализу различных трактовок как самого этнологического мифа о приходе смерти в мир, так и сюжета о похоронах Авеля, из которого выводится ряд современных еврейских погребальных традиций.

В статье Е. Мусаковой анализируются изображения Шестоднева и надписи к ним в болгарских рукописях и церковной живописи XVII—XIX вв. Эти изображения базируются не только на канонической, но и на апокрифической и фольклорной традиции, содержат ряд особенностей, проиллюстрированных на примере изображения змея в сюжете о грехопадении.

Л. Беляев в статье «Мотив древа жизни в изобразительном фольклоре Руси XIV—XVI вв.» предложил новое объяснение символа Т-образного креста (посоха), встречающегося на каменных надгробиях в северных и северо-западных русских землях в указанный период. Автор попытался возвести этот мотив к ветхозаветному представлению о магических свойствах буквы «тав» и проследить возможные пути его распространения.

Ф. Бадаланова рассматривает отражение в болгарском фольклоре сюжета о Каине и Авеле. В различных вариантах локальных этиологических легенд этот сюжет трактуется по-разному. Так, в некоторых из них он сопрягается с появлением пятен на луне; параллельно Каин и Авель рассматриваются как прообразы Иуды и Христа.

О. Белова в своей статье сравнивает трактовки сюжета о Потопе в славянской и еврейской традициях, отмечая, что еврейские легенды более близки к первоисточнику, тогда как славянские в большей мере «фольклоризованы»; в интерпретацию сюжета они не только вносят черты национального менталитета и фрагменты архаических верований, но и соотносят его с другими библейскими событиями (сотворение мира, строительство Вавилонской башни и др.). В Приложении опубликованы тексты, записанные участниками Полесских этнолингвистических экспедиций, а также собранные Ф. Бадалановой и ее коллегами во время полевых исследований в Болгарии и в болгарских селах Молдавии и Украины.

Следующие 6 работ посвящены различным сюжетам, связанным с Книгой Исхода. А. Островский в статье «Иосиф Прекрасный: от мученика к мученику» сопоставляет библейскую историю Иосифа с ее отражением в русских христианских источниках — Толковой Палее и духовных стихах.

В статье Р. Симонова «Рука законодателя Моисея» — христианская версия еврейской Пасхи в славяно-русской традиции анализируются содержащиеся в древнерусских рукописях календарные таблицы в виде «руки», и рассматривается правомерность мнения о том, что в них содержатся даты еврейской Пасхи.

Статьи Е. Сморгуновой и С. Никитиной посвящены отражению сюжетов первых книг Библии в русских конфессиональных культурах. Е. Сморгунова сравнивает Исход евреев и расселение староверов по Руси (и за ее пределами) и отмечает ряд изоморфных черт между этими процессами, прослеживая, как отразилась история Исхода в представлениях староверов.

С. Никитина рассматривает преломление сюжетов сотворения мира и исхода/похода в культуре молокан-прыгунов, в первую очередь, последователей Максима Рудометкина, выделившихся в самостоятельную конфессиональную группу во второй половине XIX в.

Л. Кацис сравнивает отражение мотивов Исхода в литературном творчестве Зеева Жаботинского и Василия Розанова.

Статья А. Штерншис посвящена анализу темы Исхода в советской антирелигиозной пропаганде среди евреев в 20-е — 30-е гг. XX в., одной из форм которой были так называемые «Красные агоды».

Статьи, завершающие сборник, посвящены проблемам влияния библейской и апокрифической традиции на становление славянской и древнерусской хронографии.

М. Одесский в статье «Начало славян» и Пятикнижие: библейский контекст языческих преданий в «Повести временных лет» рассматривает два русских летописных сюжета (рассказ о племени «обров», соотносимый с восстанием

славян против аваров в первой четверти VII в., о котором говорит латинская хроника Псевдо-Фредегара, и рассказ о хазарской дани). Автор приходит к выводу, что в обоих эпизодах прослеживается стремление автора «Повести» подбирать к событиям начала библейской истории аналогичные события из «начала истории» славян, которые, таким образом, наделяются функциями богоизбранного народа, тогда как их враги отождествляются с врагами Божиими.

В статье И. Данилевского «Потоп и Русская земля» анализируются исторические взгляды древнерусских летописцев. Рассматривая библейское введение к «Повести временных лет», автор приходит к выводу, что летописец не случайно начинает свое повествование не с Адама, а с Потопа, поскольку именно Потоп, по его представлениям, стал концом старого человечества и началом новой, христианской истории, по ходу которой функции Земли Обетованной постепенно переходят к Русской земле.

В. Петрухин в статье «Библия, апокрифы и становление славянских раннеисторических традиций (к постановке проблемы)» на примере «Повести временных лет» и «Чешской хроники» Козьмы Пражского рассматривает способы использования славянскими историками библейской модели, целью которого было включение своего народа в «генеалогическую таблицу» Книги Бытия и определение его места в картине мироздания. Кроме Библии, славянские историки обращались также к апокрифам и псевдо-эпиграфам (так, и космографическое введение, и Речь Философа, и ряд других сюжетов «Повести временных лет» можно через византийские источники возвести к «Книге Юбилеев») и авторитетным внебиблейским текстам (в частности, к «Иосифу» — еврейскому хронографу X в., в котором приводятся две родословные славян: от Ханаана и от Доданим, сына Явана и внука Иафета, причем последняя, таким образом, включает славян в византийский мир).

Книга «От Бытия к Исходу» и конференции, материалы которых в ней изложены, явились, по сути, первым опытом комплексного анализа многочисленных проблем ранних славяно-еврейских этнокультурных связей, основанного на междисциплинарном подходе. Такой сравнительно-исторический подход весьма перспективен как для изучения многих проблем русской истории и культуры, так и для возрождающейся в нашей стране нуданки, одной из немаловажных проблем которой является вопрос о взаимодействии еврейского и славянского компонентов средневекового населения Восточной Европы. Все эти сюжеты, в той или иной мере, нашли свое отражение на страницах книги. Есть надежда, что планируемые конференции, посвященные отражению в славянской и еврейской культуре последующих библейских сюжетов, послужат дальнейшему развитию перспективного направления исследований, начало которому положено рецензируемым сборником.

Примечания

¹ Хронику конференции см.: ЖС. 1996. № 2. С. 63—64.

А.М. ФЕДОРЧУК, аспирант;
Ин-т славяноведения РАН (Москва)

«Мал золотник, да дорог» — новая книга о словацких паремиях

Zuzana Profantová. Little fish are sweet. Selected Writings on Proverbs. Bratislava, 1997.

Свой сборник статей словацкая фольклористка З. Профантова озаглавила английской поговоркой, которая в буквальном переводе означает «И маленькие рыбки вкусны» и может применяться к целому ряду ситуаций. Эта поговорка, по мнению исследовательницы, как нельзя лучше подходит и к самому изданию, и к материалу — паремиям. Действительно, книга невелика по объему, но весьма разнообразна по содержанию: в ней объединены статьи по многим проблемам паремииологии.

Издание приурочено к столетию со дня выхода в свет первого словацкого сборника пословиц и поговорок, осуществленного А.П. Затурски в 1897 г. В первом разделе «К началу паремииологии в Словакии» представлен краткий обзор истории сбора и публикации пословиц и поговорок в XVIII—XIX вв. Затем следует экскурс в историю классификации кратких фольклорных жанров, основы которой заложил А.П. Затурски. В течение 33 лет он записывал произведения устного народного творчества и подготовил к печати 8 сборников фольклора. Обращаясь к современному состоянию вопроса классификации паремий, З. Профантова останавливается на подробной характеристике работы по систематизации паремииологического архива в Институте этнологии Словацкой Академии наук. У истоков этой деятельности стояла М. Косова, которая в 1961 г. предложила первую концепцию архива, предполагавшую сбор преимущественно пословиц, поговорок и сравнительных оборотов. З. Профантова предлагает более широкое жанровое определение паремий. Следуя теоретическим разработкам Г.Л. Пермякова в области паремииологии, особенно его учению о логическом языке пословиц и поговорок, словацкая исследовательница вместе с тем уделяет значительное внимание фольклорному и этнокультурному содержанию материала. З. Профантова стремится охватить и представить в архиве не только традиционные пословичные жанры, но практически все «паремииологическое пространство» начиная с отдельных слов (ругательства, прозвищ, эвфемизмов) и формул (приветствий, благопожеланий, клятв и проклятий) до целых текстов (анекдотов, детской поэзии и т.д.). В архив вводятся также и метафорические обозначения самых различных явлений и предметов, слова из тайных языков, имена животных, особые выражения, употребляемые при общении с ними, и многое другое. Весь этот языковой материал, по мнению З. Профантовой, необходимо давать в широком контексте.

Поставив перед собой задачу максимально расширить границы паремииологического фонда, З. Профантова для организации столь богатого и разнородного материала применяет такие фундаментальные критерии классификации, как формальные (лингвистические и фольклористические, поэтические) и социальные (возможность применения в одной ситуации или в нескольких). Она стремится обозначать место клише в народном восприятии мира и указывать на его связь с другими фольклорными жанрами, верованиями, обычаями, нормами и т.д.

В следующем разделе автор делает попытку выявить логико-семиотические инварианты

для метеорологических примет и пословиц, считая формализованный подход весьма актуальным (работы Г. Л. Пермякова, А. Крикмана, О. Зиха, З. Канё и др.). Для метеоклише наиболее характерной логической формулой является: «Если А, то В», т.е. в них демонстрируется явная зависимость между феноменами, а также явлениями и их свойствами. Комбинация подобных отношений автор представляет в виде схемы, на основании которой выявляются два основных абстрактных инварианта: симптом-следствие и действие-реакция, а затем, используя язык математической логики, выводит 4 логико-семиотические формулы. Первая группа в основном повествует о календарных датах (например, днях святых) и не предполагает наличия вариативности: Na Medarda konci sešja (На Медарда заканчивают сев). Другая значительная по величине группа пословиц предполагает наличие условий: Ked' Jozef mosty stavia, potom Ťuro do pol'a vyháňa (Если Йозеф построит мосты, то на Юрия скотину выгонят на пастбище). Третья группа основывается на соответствиях и следствиях (многомного, много-мало и др.): Ked' je vel'a ribezli, bude aj hrozna (Много смородины, будет много винограда), Vel'a hribov, málo zbožia (Много грибов, плохой урожай). Наконец, четвертая группа — это клишированные суждения, в которых обе части зависят от определенных условий (как-так) Akú je december, takú je jún (Какой декабрь, такой июнь).

В книге также уделяется внимание отражению христианских норм в корпусе словацких пословиц. Автор напоминает о том, что нормы поведения меняются в зависимости от социальных обстоятельств, а в пословицах отражается множественность критериев, регламентирующих поведение человека. Так, клише могут быть теоцентрическими и антропоцентрическими. Народные афоризмы строятся на канонических догмах, но в то же время есть паремии, опровергающие основные религиозные законы, есть и пословицы с явной атеистической направленностью.

Обращаясь к художественным приемам, характерным для пословиц, З. Профантава утверждает, что антитеза — самое яркое средство, которым пользуется фольклор. Этот композиционный прием автор рассматривает на примере пословиц, в которых отражаются патриархально-семейные отношения. В пословицах реальная жизнь представлена избирательно — внимание уделяется только тем фактам и отношениям, которые дают возможность для обобщения и семиотизации. Тема семьи присутствует во всех жанрах фольклора, но в пословицах усиливаются оценочные нюансы, которые могут быть весьма противоречивыми (например, отношение к положению жены в семье, к неравному браку и др.).

Особый интерес представляет раздел об этнической идентификации в разговорных жанрах фольклора. В результате когнитивных и коммуникативных процессов создаются концептуальные и оценочные ориентиры в восприятии европейского, национального (словацкого), этнического, расового, конфессионального, сексуального и др. З. Профантава приводит паремии, характеризующие этнические меньшинства на территории Словакии (немцев, татар, венгров, евреев) и самих словаков: «Где словачка, там и песня, где венгерка — ссора, где цыганка — воровство». Чаще всего в паремиях упоминаются цыгане — словаки хорошо знали их привычки и черты характера, само слово «цыган» (Cigán) служило синонимом лжеца.

В паремиологическом фонде содержится много локальных прозвищ, прибауток и шуточных или хулильных выражений (от однословных до целых текстов, например загадок, анекдотов) о жителях соседних деревень. Через имя выражается социальное отношение к его носителю. Этот тип паремий основывается на реальных или вымышленных фактах и иногда сближается с топонимическими легендами. В них наиболее отчетливо отражены этнические стереотипы, национальный характер и некоторые предрассудки народа. Исследование З. Профантавой, проведенное на материале этнопаремий, подтверждает высказанное и другими фольклористами и лингвистами мнение, что позитивные оценки эксплицируются реже, чем негативные.

Книгу завершает этнолингвистический этюд о семантике и символике смерти в народных представлениях. З. Профантава рассматривает случаи персонификации смерти (в известном обряде похорон Морены) и ее табуирования (как в устной, так и в письменной народной традиции). Самыми частыми метафорами смерти в литературе словацкого барокко служат «гостья», «посланица», «невеста». Тема смерти присутствует во всех жанрах словацкого фольклора. В сказках и быличках смерть чаще всего предстает в образе старухи в белом, очень высокой или, наоборот, маленькой, беззубой или с острыми зубами. В пословицах чаще всего высказываются фаталистические идеи: «От смерти не убежишь», «От смерти нет лекарства» и др. Смерть воспринималась как естественное явление, о котором помнили всегда: «С каждым днем мы все ближе к смерти», «Каждый день — шаг к могиле»; в императивах: «Помни о смерти», «Не забывай о смерти, она о тебе не забудет». Однако смерть, как отмечает З. Профантава, окружена таинственностью, поэтому ей уделяется столько внимания в фольклоре.

З. Профантава останавливается также на подробном анализе пословиц и фразеологизмов, описывающих признаки смерти (например, «его душа уже на языке» — в соответствии с представлением, что душа покидает тело через рот) и саму смерть. В подобных паремиях идея может быть выражена высоким стилем («Он заснул вечным сном») или нарочито грубым, сниженным («Он пошел копать редьку», «Он нюхает фиалки из своей з...»). Метафорическое описание смерти порой апеллирует к физическому состоянию человека («Он уже готов», «Он уже очолен»). Смерть предстает и как начало иной жизни («Он уже в руках Божьих»). Кроме того, паремии фиксируют успокоение, принесенное смертью («Он уже почит в мире»). Реализуется также оппозиция свет—жизнь/темнота—смерть: «Свеча его жизни погасла».

Хотелось бы отметить, что публикация книг о славянском (в данном случае словацком) фольклоре требует тщательного осмысления того, как будет представлен фактический материал. З. Профантава нередко опускает словацкие примеры, давая только английское соответствие. Поскольку исследовательница приводит афоризмы и пословицы из разных традиций, порой бывает трудно определить, является ли данный пример собственно словацким или нет. Видимо, публикация книги на английском языке предполагала тот факт, что слависты могут более подробно ознакомиться с ее работами по паремиологии (список которых представлен в конце книги) на словацком языке.

И. А. СЕДАКОВА, канд. филол. наук;
Ин-т славяноведения РАН (Москва)

«Славистической фольклористике» — 10 лет

1998 год стал юбилейным для «Славистической фольклористики» (*Slavistická folkloristika*) — информационного бюллетеня Международной Комиссии по славянскому фольклору. На X Международном съезде славистов (София, 1988) родилась идея коммуникационного печатного органа, который объединял бы славистов всего мира в периоды между съездами, информировал бы о проходящих конференциях и научных семинарах, помещал бы аннотации вышедших в свет работ по фольклору славянских народов.

У истоков организации информационного бюллетеня стоял сначала небольшой коллектив чешских и словацких ученых в Брно, где и вышли в свет первые выпуски. Большую поддержку в организации издания оказал чешский фольклорист О. Сироватка. В редакционный совет «Славистической фольклористики» вошли: председатель В. Гашпарикова (Братислава), секретарь А. Сулитка (Брно), представитель Отделения славистики Чехословацкой Академии наук М. Шрамкова (Брно). Со временем состав редакционного совета менялся, появились новые сотрудники: секретарь Г. Глошкова (Братислава), Я. Поспишилова и М. Тонцова (Брно). Бюллетень стал издаваться также в Братиславе.

10 лет существования научного издания — достаточный срок для того, чтобы время подтвердило его актуальность, чтобы сложился круг постоянных участников. Мы с радостью отмечаем, что регулярное издание «Славистической фольклористики» стало возможным благодаря поддержке Института этнографии и фольклористики Чешской АН (Брно), Этнологического института Словацкой АН, Словацкого комитета славистов (Братислава), и надеемся, что информационный бюллетень и в дальнейшем будет объединять славистов в их научных интересах.

«Славистическая фольклористика» ждет материалов для публикации от всех национальных секций Международной Комиссии по славянскому фольклору, т.к. информационный бюллетень — это хорошая возможность познакомить зарубежных коллег с достижениями фольклористики в различных национальных традициях. Редакционный совет «Славистической фольклористики» хотел бы видеть в числе своих авторов как можно больше коллег из разных стран, где успешно развивается славистика.

В. ГАШПАРИКОВА,
доктор наук, зам. председателя
Международной Комиссии
по славянскому фольклору

От редакции «Живой старины»

Поздравляем «Славистическую фольклористику» с юбилеем и надеемся на дальнейшее творческое сотрудничество.

Для российских фольклористов это издание, несмотря на небольшой тираж, стало неоценимым источником информации о развитии мировой славистики! В № 1—2 за 1997 г. была опубликована «Программа деятельности Комиссии по славянскому фольклору при Междуна-

родном Комитете славистов на 1993—1998 гг.), определившая приоритетные направления научных исследований в современной славистике, которые близки и профилю нашего журнала. Это реконструкция древнеславянской духовной культуры и архаических форм славянского фольклора; сравнительное изучение исторического развития фольклора славянских народов; фольклор пограничных зон расселения славян; поэтика фольклора славянских народов; современные процессы в фольклоре славянских народов и развитие фольклоризма.

Желаем «Славистической фольклористике» долгой и счастливой судьбы, многочисленных авторов и читателей.

Примечания

¹ Подробную информацию о содержании выпусков см.: ЖС. 1994. № 3. С. 61.

Об одном из выпусков Саратовского вестника

Духовные стихи // Саратовский вестник. Вып. 9. Саратов, 1997.

Сборник духовных стихов, вышедший в Саратове в 1997 г., — явление уникальное. В нем собраны стихи только одной области-губернии — Саратовской. Аналог мне неизвестен. То, что такая книга вышла именно в Саратове, представляется неслучайным. Земли саратовские — часть Поволжья, в прошлом богатого духовными стихами. Здесь обосновались старообрядцы различных согласий, чьи традиции были крепкими, а духовная поэзия обширной. В Саратове жил и преподавал в университете выдающийся ученый-фольклорист Б.М. Соколов. Он занимался и духовными стихами, читал лекции на эту тему в 20-х гг. (его исследование стиха о Егории Храбром было недавно опубликовано). Филологические традиции, идущие от Б.М. Соколова, продолжают теперь ученики его учеников, и рецензируемый сборник в какой-то степени — дань его памяти. А содружество университета и саратовской консерватории позволило представить не только словесные, но и музыкальные тексты.

Откроем эту красивую, большого формата книгу, обложка которой украшена репродукцией иконы «Чудо Георгия о змее», хранящейся в саратовском музее.

Сборник состоит из двух частей, содержащих 100 текстов. Он открывается небольшой, но информативно насыщенной статьей проф. В.К. Архангельской о распространении и собирании стихов в Саратовской губернии. Ею же составлен обзор записанных студентами и хранящихся в архиве областного музея лекций Б.М. Соколова о духовных стихах.

Первая часть, названная по первой строчке известного стиха «Кому повем печаль свою», состоит из восьми разделов, содержащих 79 текстов (сост. В.К. Архангельская).

Вторая часть — «Проснись, душа» — вклю-

чает 21 текст, сопровождаемый нотными расшифровками. Это стихи из числа записанных в последнее десятилетие (1989—1996 гг.); раздел предваряется кратким вступлением доцента Саратовской консерватории Н.В. Богдановой.

В «Комментариях», относящихся только к первой части, сообщаются сведения о первых публикациях, письменных источниках, исполнителях, местах бытования стихов (последнее ограничено Саратовским краем). Иногда приводятся высказывания и соображения Б.М. Соколова о конкретном стихе.

В сборнике представлены стихи нескольких временных срезов. Некоторые тексты были записаны А.Ф. Можаровским еще в 70-е гг. XIX в. и опубликованы в 1906 г.; есть тексты из рукописных сборников XIX—XX вв., архивные записи 1903 г., 1920-х и 1950-х годов и совсем свежие записи 1990-х.

Коротко остановимся на каждом из тематических разделов. Первый раздел — «О мироздании» включает в себя только один стих, называемый здесь «Стих слепцов», но известный обычно как «Стих о числах» или «Евангелистская песнь» и уходящий корнями в иудаистскую традицию. Русский текст является скорее не оригинальным сочинением, а переложением текстов, известных во многих европейских странах; в частности, вариант такого произведения исполняется одним из итальянских фольклорных ансамблей. Он встречается во многих старообрядческих стиховниках, мне приходилось слышать его в Пермской области, усеченный вариант я записала в 1987 г. в с. Белогорное (Самодуровка) Саратовской обл.

Раздел «Сюжеты из Ветхого Завета» включает «Плач Адама» в трех версиях, стих о всемирном потопе («Потоп страшен умножался»), стих об Иосифе Прекрасном и редкий стих о столпотворении, записанный более ста лет назад А.Ф. Можаровским и созданный явно под влиянием стиха о потопе как его продолжение.

«Сюжеты на евангельские темы» включают стихи о рождении Христа, «Сон Богородицы», стихи о распятии, о трех гробах, несколько вариантов стиха о двух Лазарях, стихи о блудном сыне, о Закхее, о самарянке. Заметим, что опубликованный в этом разделе вариант стиха о сжигании Богородицы с небесных кругов известен не только в Саратовском крае: мне, например, удалось записать его в Восточном Полесье.

Раздел «О душе и смерти» содержит 15 текстов, стилистически весьма разнородных и относящихся к разным временным пластам. Так, стих «Сего ради нищ есмь» является стихом покаянным XVI в., а стих «С другом я вчера сидел» — поздним старообрядческим.

В разделе «О кончине мира и Страшном суде» содержится 8 текстов, один из текстов публикуется впервые («О преставлении света»).

Раздел «О мучениках и подвижниках» содержит 9 текстов, в том числе редкий стих о святом Онуфрии.

15 стихов помещено в разделе «Из поэзии старообрядцев». Почти все они широко известны среди старообрядцев, большая часть их публиковалась, однако любой новый вариант ценен: проблема варьирования текстов в устно-пись-

менной традиции, коей является старообрядческая, еще не решена. Фактически число стихов, рожденных или бытовавших (бытующих) в старообрядческой среде, в сборнике значительно больше: они есть практически в каждом разделе.

В последнем разделе первой части помещено 10 сектантских стихов (хлыстов, скопцов), записанных в Саратовской губ. и опубликованных в начале века.

Ценность второй части сборника очевидна: во-первых, записи 1989—1996 гг. говорят о том, что традиция продолжается; во-вторых, они снабжены последним разделом, которых не имеет ни один из вышедших за последнее десятилетие сборников духовных стихов. Большинство стихов самими исполнителями квалифицируются как поминальные, хотя изначально они таковыми не были. Было бы важно указать, откуда исполнителю стал известен тот или другой стих. Кроме специальных пометок к текстам, записанным В.К. Архангельской от старообрядцев, тексты этой части сборника не имеют никакой сопровождающей информации. Вот, например, типично старообрядческий стих «Христос с учениками», записанный в 1990 г. в Саратове. Если исполнительница не старообрядка, то от кого она его переняла? Или другой пример. В сборнике помещены две версии сюжета о самарянке. Первая — «Яков создал студенец» — записана А.Ф. Можаровским более ста лет назад, известна среди старообрядцев разных согласий, в частности, ее знают и поют старообрядцы часовенного согласия в Сибири и на Алтае. Вторая — «Под тенью навеса на выступе гладком присел у колодца Христос» — записана в 1996 г. в одном из районов Саратовской обл. Текст очень близок к молоканской песне «О самарянке». Запись сделана, по-видимому, не от молоканки. Но в Саратовской обл. было много молоканских сел, может быть, этот текст все-таки заимствован у молокан?

К сожалению, стихи второй части практически лишены комментариев, а между тем значение высказываний самих исполнителей, комментирующих пение, трудно переоценить: они могут раскрыть и место стиха в современном устном репертуаре, и его роль в человеческой жизни, особенно в эпоху безбожия, когда было невозможно отпеть покойника и «духовные стихи являлись практически единственной заменой тысячелетнего обряда. Думается, что изучение фольклора сегодня — это в большой степени изучение комментариев исполнителей к своим текстам. Недостаток их в этом сборнике, особенно во второй его части, весьма ощутим.

Укажем еще на некоторые частные просчеты. Так, не всегда указывается первая публикация, например в случае со стихом «Сего ради нищ есмь». Вряд ли корректно применять термин «конфессия» по отношению к разным старообрядческим согласиям (с. 104, 106). Но все это ничтожные недостатки по сравнению с главным, приводящим читателя в изумление: плод большого и кропотливого труда — книга с грифом Министерства культуры правительства Саратовской области и областного центра народного творчества издана в количестве... 50 экземпляров!

Сто текстов — не так уж много. Это небольшая часть того, что собрано и что имеется в рукописных архивных стиховниках. Более того, эта небольшая часть тех стихов, что до сих пор поют в саратовском крае — я как полевой исследователь тому свидетель. Но эта книга — первая ласточка, и как будет хорошо, если за ней последует целая череда региональных сборников духовных стихов!

С.Е. НИКИТИНА, канд. филол. наук;
Ин-т языкознания РАН (Москва)

Народная культура Западной Сибири

Материалы I семинара Западно-Сибирского регионального вузовского центра по фольклору. Омск, 1992.

Материалы II семинара Западно-Сибирского регионального вузовского центра по фольклору. Омск, 1995.

Материалы III научно-практического семинара Западно-Сибирского регионального вузовского центра по народной культуре. Омск, 1996.

Народная культура. Материалы IV Всероссийского научно-практического семинара Сибирского регионального вузовского центра по фольклору. Омск, 1997.

Народная культура. Материалы V Всероссийского научно-практического семинара по фольклору. Омск, 1997.

Народная культура Сибири и Дальнего Востока. Материалы VI научно-практического семинара Сибирского регионального вузовского центра по фольклору. Новосибирск, 1997.

В 1992 г. был создан Западно-Сибирский региональный вузовский центр (РВЦ) по фольклору на базе Омского государственного педагогического университета (до 1995 г. — Омский пединститут). В основе деятельности РВЦ — «Рекомендации ЮНЕСКО» о сохранении фольклора, принятые на XXV сессии в Париже (1989 г.) и «Положение о региональном вузовском центре», принятое 15.11.1991 в Новгороде на выездном заседании Российской фольклорной комиссии.

За прошедшие годы Западно-Сибирский РВЦ по фольклору провел 6 научно-практических семинаров и издал 6 выпусков материалов. Если в I выпуске опубликованы выступления лишь восьми представителей западно-сибирских вузов, то с 1995 г. определение «западный» перестает фигурировать в официальном названии центра, поскольку в его деятельность включаются фольклористы Абакана, Бийска, Кемерово, Кызыла, Магнитогорска, Новосибирска, Омска, ближнего (Казахстан) и дальнего (Южная Корея) зарубежья.

Расширился также и круг интересов участников семинаров. Так, во II выпуске представлены статьи, посвященные ключевым проблемам восприятия фольклора детьми; публикации, отражающие современное бытование отдельных фольклорных жанров (Т.Г. Леонова. «Фоль-

клорный романс как предмет изучения и явление современной духовной народной культуры»; С.Г. Гидеон. «Вечорочные песни русского населения Омской области»; И.К. Феоктистова. «Сюжетный состав преданий русского населения Омской области»), поэтику заговоров и т.д.

III выпуск показателен тем, что в нем наиболее отчетливо проявляется комплексный подход к интерпретации народной культуры. В статье Н.А. Томилова поднимаются проблемы реализации научной программы «Народы России» и подготовки серийного издания «Культура народов России». В III выпуске помещены разработанная Б.В. Богомоловым программа «Художественные промыслы Западной Сибири», статья Е.Я. Аркина «Сибирская казачья станица: традиции быта и фольклора», публикации по традиционному и современному фольклору русских, татар, шорцев, тувинцев, немцев, проживающих в этом регионе.

К сожалению, подобный полифункциональный подход к народной культуре присутствует не во всех сборниках. Так, IV выпуск в меньшей степени, нежели предыдущий, ориентирован на этнологические принципы анализа народной культуры Сибири. Но и в нем присутствуют исследования обрядовой традиции русских, немцев, тувинцев, татар, статьи о межкультурном взаимодействии, о проблемах перевода и издания мансийского эпоса «Янгал-Мая». Большой интерес представляет публикация В.М. Бельдягина «Нить созвучий (Гете — Лермонтов — Михайлов — Абай)», посвященная сложному процессу взаимодействия литературы и народной культуры. С IV выпуска сборники стали называться «Народная культура».

В V выпуске наряду с конкретными исследованиями обрядовой и песенной культуры русских, тувинцев, татар, шорцев, чувашей Сибири публикуются статьи, посвященные проблемам подготовки специалистов фольклорно-этнографического профиля, а также информация об организации работы школы традиционной культуры «Васюганье».

VI выпуск открывается статьей проф. Т.Г. Леоновой (руководитель РВЦ), в которой подводятся итоги и определяются перспективы деятельности центра. Публикуемые в этом выпуске статьи освещают широкий круг проблем: духовная культура, фольклор и этнография сибирских переселенцев, традиционная культура коренных этносов; культура зарубежных стран Дальневосточного региона; традиционная культура и современность. В сборнике напечатано разработанное Т.Г. Леоновой «Положение о фольклорном архиве кафедры», которое должно помочь вузовским фольклористам систематизировать материалы фольклорной практики.

В достигнутых РВЦ успехах по оживлению фольклористических исследований в Сибири велика заслуга его руководителя Т.Г. Леоновой, которая в течение многих лет готовила кадры специалистов, организовывала собирательскую работу и создала в Омске крупный фольклорный центр.

Т.В. КРИВОШАПОВА, канд. филол. наук;
Евразийский университет
им. Л.Н. Гумилева (Астана, Казахстан)

Новая литература по фольклору и этнографии

Исследования и материалы

Актуальные проблемы литературоведения: Сб. работ мол. ученых филолог. фак-та МГУ им. М.В. Ломоносова. — М.: Диалог — МГУ, 1997. — 112 с.

Из содерж.: Брилева И. Былички и легенды в районе Среднего Дона. — С. 3—11; Феклисова Н. Своеобразие донской свадьбы. — С. 12—18; Кузьмук Т., Иванова Н. Донские заговоры. — С. 19—24.

Аннин В.П. Типологическое сходство как процесс в славянском фольклоре // Научные доклады филологического факультета МГУ. Вып. 3. — М., 1998. — С. 204—222.

Балакин Ю.В. Урало-сибирское культовое литье в мифе и ритуале. — Новосибирск: Наука. Сиб. предприятие РАН, 1998. — 288 с.

Грунтовский А. Русский кулачный бой. История. Этнография. Техника. — СПб.: ТОО «Технология автоматизир. систем», 1998. — 208 с.: ил.

Из истории русской фольклористики / ИРЛИ РАН. Отв. ред. А.А. Горелов. — СПб.: Дм. Буланин, 1998. — 598 с.

Из содерж.: «Верю, мы для России пригодимся»: Переписка Б.М. и Ю.М. Соколовых (1921—1923) / Публ. В.А. Бахтиной, Г.Г. Григорьевой и Э.В. Померанцевой. — С. 9—216; Мартынова А.Н. Научное наследие Г.С. Виноградова. — С. 224—240; Иванова Т.Г. Вопросы русского фольклора и фольклористики на страницах журнала «Slavia» (1922—1940): Мат. к библиогр. — С. 581—590; Новичкова Т.А. Хронологический список опубликованных трудов Л.И. Емельянова. — С. 591—595.

Коробова А.В. Этические духовные стихи о Страшном Суде (фольклорная трансформация источников: литературных, литургических и иконографических): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — М., 1997. — 36 с.

Лобкова Г.В. Архангелские основы обрядового фольклора Псковской Земли (опыт историко-типологического исследования): Автореф. дис. ... канд. искусствоведения. — СПб., 1997. — 28 с.

Ложкина Р.П. Орнаментальный декор в деревянном зодчестве Красноярского края конца XIX — начала XX в.: Автореф. дис. ... канд. искусствоведения / НИИ теории и истории изобразит. искусств РАХ. — М., 1998. — 32 с.

Лойтер С.М. Содержание и границы понятия «фольклор» в современной науке // Междисциплинарный семинар: Памяти Ю.Г. Кона и П.А. Руднева: Тезисы докл. — Петрозаводск: Петрозаводск. консерватория, Карел. пед. ун-т, 1998. — С. 13—16.

Мамонтова Н.Н. Художественные ремесла и промыслы Сергиева Посада (XV—XX вв.): К проблеме возникновения и развития русских художественных промыслов: Автореф. дис. ... канд. искусствоведения / МГУ им. Ломоносова. — М., 1998. — 26 с.

Народная культура Сибири: Мат. VII науч.-практ. семинара Сиб., регион. вуз. центра по фольклору. — Омск, 1998. — 240 с.

Из содерж.: Морозов И.Ю. Фольклор как информационная система: методологический ас-

пект. — С. 20—23; *Леонова Н.В.* О принципах построения словаря ритмических элементов восточнославянской обрядовой мелодики. — С. 23—26; *Золотова Т.Н.* Свадебный фольклор Курганской области. — С. 101—105; *Карасев И.Е.* Сказочные персонажи в современном анекдоте. — С. 202—205.

Наука о фольклоре сегодня: междисциплинарные взаимодействия (к 70-летию юбилею Федора Мартыновича Селиванова); Тез. Междунар. науч. конф. — М.: Диалог — МГУ, 1998. — 242 с.

Из содерж. *Гацак В.М.* Некоторые новые опыты текстологии фольклора. — С. 24—30; *Аникин В.П.* Фольклор и искусство. — С. 30—37; *Толстая С.М.* Этнолингвистика и фольклор. — С. 37—38; *Дианова Т.Б.* Проблема исполнителя в теоретической и полевой фольклористике. — С. 55—58; *Алпатов С.В.* Проблема представления экспедиционных материалов в компьютерной базе данных. С. 64—66; *Корепова К.Е.* Картографирование русского фольклора Нижегородского края. — С. 66—67; *Иванова А.А.* Комплексные методы описания фольклорной традиции. — С. 76—80; *Федорова В.П.* Современное состояние духовных стихов в старообрядческой среде Южного Зауралья. — С. 120—126; *Краснопольская Т.В., Гришина И.Е.* Из опыта совместных исследований музыкального фольклора и деревянного зодчества Карелии. — С. 132—134; *Азбелев С.Н.* Текстологические принципы академических изданий русского фольклора и эдиционная практика. — С. 152—154.

Русское народное искусство. Сообщения 1996 / Серг.-Посад. гос. инст.-худож. музей-заповедник. Сост. и отв. ред. Т.Н. Манушина. — Сергиев Посад: Подкова, 1998. — Вып. 6. — 216 с.

Из содерж.: *Жигулева В.М.* Комплектование коллекции народного искусства в Сергиево-Посадском музее-заповеднике в 1980—1995 гг. Проблемы и опыт. — С. 19—30; *Зайцева А.М.* Народная художественная культура Белгородского края. По материалам экспедиции СПМЗ в 1993—1995 гг. — С. 84—103; *Соколова Г.В.* О локальных особенностях народной одежды Скопинского уезда Рязанской губернии (по материалам экспедиции в Милославский район). — С. 104—127.

Скоморошина. Мат. IV регион. науч.-практ. конф. «Вятский фольклор. Традиции и современное бытование народного юмора и сатиры». — Киров, 1997. — 88 с.

Традиционное искусство и человек: Тез. докл. XIX науч. конф. мол. фольклористов памяти А.А. Горюченко / РИИИ. Отв. ред. и сост. М.И. Родительева. — СПб., 1998. — 88 с.

Из содерж.: *Барышникова О.* Танцы Олонекского района (Южная Карелия). — С. 10—12; *Лебедева Ж.* Духовные стихи старообрядцев Литвы. — С. 41—42; *Сухова И.* Традиционные луговые гуляния в Нытвенском районе Пермской области. Цветковое заговенье. — С. 66—68.

Филология: Межвуз. сб. науч. тр. — Саратов: Изд-во СГУ, 1998. — Вып. 2. — 202 с.

Из содерж.: *Скафтымов А.П.* Новые материалы. — С. 113—144.

Фольклор. Комплексная текстология / Сост. и отв. ред. В.М. Гацак. — М.: Наследие, 1998. — 320 с.

Из содерж.: *Краснопольская Т.В.* Этническая идентификация музыкальных записей из районов со смешанным населением. — С. 122—131; *Харисова А.М.* Компьютерные технологии в этномузыкознании. — С. 232—244; *Кербелите Б.* Каталог литовского повествовательного фольклора: Сказки о животных. — С. 252—316.

Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Дополнительный том. Исследование магии и религии. — М.: Рефл-бук; Киев: Ваклер, 1998. — 464 с. — (Astrum Sapientiae).

Хромов О.Р. Русская лубочная книга XVII—XIX веков. — М.: Памятники исторической мысли, 1998. — 219 с.: ил.

Шатунов М.В. Русская профессиональная драка. — М.: Терра — Кн. клуб, 1998. — 256 с. — (Энциклопедия рус. единоборств).

Щуров В.М. Стилевые основы русской народной музыки / Моск. гос. консерватория. — М., 1998. — 464 с.: нот.

Тексты

Грановский Б.Б. Песни певцов-самородков Ивана Фомина и Ивана Молчанова в собрании В.Ф. Одоевского / Моск. гос. фольклор. центр. «Рус. песни». Всерос. муз. о-во. — М., 1998. — 58 с.: нот.

Осетинские пословицы: Со сходными по смыслу пословицами народов мира / Сост. Ю.С. Петросов. — Владикавказ: Рухс, 1998. — 110 с.

Русские заговоры и заклинания: Мат. фольклор. экспедиций 1953—1993 гг. / МГУ им. Ломоносова. Каф. уст. нар. творчества. Под ред. В.П. Аникина. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1998. — 480 с. — (Рус. фольклор в новых записях. Мат. фольклор. экспедиций МГУ).

Северные сказки: Сб. Н.Е. Ончукова: В 2 кн. — СПб.: Тропа Троянова, 1998. — Кн. 1. — 476 с.; Кн. 2. — 348 с. — (Полн. собр. рус. сказок. Предварительное собрание; Т. 1).

Сугревушка ты моя: (Сев. песни, пляски, игры) / Авт.-сост. Т.А. Левачева. — Архангельск: ОИП и ПКРО, 1998. — 104 с.: нот.

Словари. Справочники. Указатели

Государственный архив Тверской области: Путеводитель. Ч. 1. — Твер. обл. кн.-журн. изд-во, 1998. — 400 с.

Народы и религии мира: Энциклопедия / Гл. ред. В.А. Тишков. — М.: Большая Рос. Энциклопедия, 1998. — 928 с.: ил.

Сад демонов: Словарь inferнальной мифологии Средневековья и Возрождения / Авт.-сост. А.Е. Махов. — М.: Интрада, 1998. — 320 с.

Федосюк Ю.А. Что непонятно у классиков, или Энциклопедия русского быта XIX века. — М.: Флинта, Наука, 1998. — 264 с.

Из содерж.: Народный календарь. — С. 8—23; Как одевались. — С. 174—195; Быт и досуг. — С. 214—240.

Материал подготовила
Н.Р. ТИМОНИНА;

Государственный республиканский
центр русского фольклора (Москва)

Круглый стол

«Сны и видения в народной культуре»

30—31 октября 1998 г. в Институте высших гуманитарных исследований РГТУ состоялся круглый стол на тему «Сны и видения в народной культуре», посвященный проблемам репрезентации в народной культуре индивидуального визионерского опыта: состояния сна, «обмирания», видений. В заседаниях приняли участие фольклористы, этнографы и культурологи из Москвы, Санкт-Петербурга, Петрозаводска, Якутска. Во вступительном слове С.Ю. Неклюдов (Москва) отметил, что опыт визионерства по своей природе сугубо индивидуален и замкнут в себе, однако в нем присутствует и коммуникативное начало: практически всегда он осмысливается как контакт с потусторонним миром, облик которого обусловлен системой представлений и верований, актуальных для данной культуры. Содержание снов и видений воспринимается как некое сверхъестественным образом полученное сообщение, которое подлежит расшифровке и экстерниоризации. С этой точки зрения важна проблема жанровой разновидности текстов, описывающих сны и видения: существуют, во-первых, тексты-проекции, описывающие сон; во-вторых, герменевтическая надстройка, с помощью которой эти тексты интерпретируются.

Изучение того, как в народной культуре личный опыт визионерства становится достоянием традиции, очень важно для понимания текстов религиозных учений более сложного характера, т.к., вероятно, в их основе лежат схожие процессы. Кроме того, актуальна проблема включений топик сна в разного рода тексты — фольклорные, литературные, философские.

А.А. Панченко (Санкт-Петербург) в докладе «Сон и сновидение в традиционных религиозных практиках» рассмотрел историографию проблемы, отметив, что в западной антропологии и фольклористике тема сновидения как культурного преломления психосоматического состояния изучена гораздо лучше. Докладчик предложил собственную методику изучения сновидений, подчеркнув необходимость их исследования в контексте локально и функционально ограниченных культурных форм, а также рассмотрел вопрос о роли сновидений религиозного характера в традиционном обиходе русских крестьян.

Е.Е. Левкиевская (Москва) в докладе «Мифологическое воплощение ночных кошмаров в славянской традиции» рассмотрела, каким образом в славянской народной культуре оформляется причина ночного кошмара, и выделила двух основных персонажей, ответственных за это состояние, — *змору* (у западных и южных славян) и *домового* (у восточных славян). Эти персонажи, по мнению автора, осмысливаются полярно: как «внешнее» зло, наносящее вред человеку, которое необходимо изгнать (*змора*), и как «внутреннее», не имеющее отрицательных характеристик, поведение которого нужно истолковать (домовой).

Схожую тему затронула С.Б. Адоинова (Санкт-Петербург) в докладе «Духи горы: суженый»; речь шла о мифологическом персонаже демонической природы, который фигурирует в

девичьих снах, святочных гаданиях и других «женских» текстах.

Ряд докладов был посвящен символике снов и особенностям их толкования в разных локальных традициях. В.Е. Добровольская (Москва) в докладе «Суеверия, связанные с толкованием сновидений во Владимирской и Ярославской областях» подробно рассмотрела типы снов, символику сновидений и принципы их толкования в этом регионе. В докладе «Сны и видения как часть ясновидения» В.В. Запорожец (Москва) привела обширный материал, собранный ею в Москве, и классифицировала его по содержанию и целому ряду других параметров. М.М. Валенцова (Москва) рассказала об особенностях снотолкования в традиции Полесья, отметив, что индивидуальное имеет в этом процессе не меньшее значение, чем типическое. Доклад Е.С. Ефимовой (Москва) «Тюремные сны» был посвящен символике сновидений заключенных. Докладчица подчеркнула, что образы снов в этой субкультуре часто осмысливаются противоположным образом, чем «на воле», что обусловлено, видимо, представлением заключенных о месте своего пребывания как об «антимире».

Большой интерес у аудитории вызвал доклад М.А. Лурье (Санкт-Петербург) «Традиционная и окказиональная символика крестьянских сновидений». Автор на материале мемуаров о бывших снах рассмотрел механизмы соотношения сновидений с событиями реальной жизни, подчеркнув, что идентификация (соотнесение с традиционным сонником) не может считаться единственным принципом снотолкования; наоборот, в большинстве случаев доминирует окказиональная интерпретация, обусловленная последовавшим за сном реальным событием.

Интересную тему затронула И.А. Разумова (Петрозаводск) в сообщении «Канал связи между родственниками в снах». Рассмотрев содержание и бытование рассказов о сновидениях, которые объединены символикой родственной связи, она проанализировала их роль в мифологизации межличностных отношений, а также выделила типы семиотизации образов подобных сновидений.

Четыре доклада были посвящены проблеме взаимосвязи сновидения и ритуала. Прагматическое значение снов и их толкований было в центре внимания Е.С. Узенёвой (Москва): в докладе «Снотолкование и традиционная обрядность» на материале экспедиции 1998 г. в юго-западную Болгарию было показано, что в народной культуре сон часто имеет программирующую функцию — провоцирует исполнение ритуала либо служит описанием обряда или «доказательством» поверья. В сообщении «Сон и сновидение в контексте славянских родин» И.А. Седкова (Москва) подчеркнула, что необходимо различать понятия «сон» и «сновидение», и рассмотрела функции обоих явлений в период родин (познаваемый как время от зачатия до определенного возраста младенца). Особым ритуальным текстам, их структуре и бытованию, был посвящен доклад М.В. Ясинской (Москва) «Приговоры на сон». Е.Н. Романова (Якутск) в докладе «Знаки сна» бодрствующей культуры» рассмотрела такой аспект ритуальной деятельности в якутской культуре, как имитация сна, назначение которого состоит в налаживании коммуникации с «иным» миром.

В центре внимания оказался и опыт рели-

гиозного визионерства. С.М. Толстая (Москва) в докладе «Полесские обмирания» рассмотрела рассказы о снах, по отношению к которым тема «сон и смерть» имеет два смысла: смерть как аналогия сна и как содержание сновидения. Исследовательница проанализировала структуру подобных текстов и определила дальнейшие направления их изучения.

Соотношение индивидуального и типического в опыте обмирания стало предметом сообщения Е.В. Кулешова (Санкт-Петербург) «Сновидение Клавдии Устюжаниной и русская традиция обмирания». В докладе С.Г. Леонтьевой (Санкт-Петербург) «Привидения» и их место среди визионерских жанров» речь шла об особенностях одного из видов «мистического опыта». Бытование рассказов о религиозных видениях в православном монастыре стало темой доклада А.В. Тарабукиной (Санкт-Петербург) «Рассказы о видениях в Духовной Беседе».

Ряд докладов был посвящен теме снов и видений в текстах фольклора, литературы и искусства. В докладе И.С. Веселовой (Москва) «Рассказ о сне как жанр городского фольклора» были рассмотрены особенности структуры и функций этого вида фольклорных текстов.

Включение топики сна в тексты других жанров фольклора стало предметом докладов А.Б. Мороза (Москва) «Мотив сна в сербских обрядовых песнях» и Л.Р. Хафизовой (Москва), рассмотревшей мотив детского сна в колыбельных песнях. Об особом типе снов-видений в древнеирландском эпосе, имеющем сюжетобразующее значение, шла речь в докладе Т.А. Михайловой (Москва) «Двойное бытие». В ходе обсуждения С.Ю. Неклюдов сообщил, что похожий сюжет распространен в Индии и Китае, а А.А. Панченко отметил, что описанное Т.А. Михайловой явление напоминает особый тип ритуального сна, существующий во многих культурах.

К проблеме отражения визионерского опыта в художественной литературе обратилась Т.М. Николаева (Москва) в докладе «Сны у Пушкина. Поиск инварианта». Отметив, что эта проблема мало изучена, докладчица сделала попытку реконструировать текстовую структуру, лежащую в основе всех 11 снов у Пушкина. Мотив видений и снов в искусстве стал предметом рассмотрения Т.В. Антиповой (Москва) в докладе «Сны и видения в музыке Нового времени».

Еще одной темой, привлечшей внимание участников заседаний, стала тема сна в текстах религиозных и философских учений. Л.А. Софронова (Москва) сделала доклад «Сон философа (Г.С. Сковорода)». Параллели между эллинистической и современной философией рассмотрела И.А. Протопопова (Москва) в докладе «Откровения» в герметическом корпусе (Поймандра) и архетип Юнга».

На заключительном обсуждении участники заседания отметили, что тема снов и видений в народной культуре требует дальнейшей разработки. Необходима, однако, терминологическая ясность и строгое понимание предмета исследования: им является не природа сна, а концепт сна; с антропологической точки зрения, как подчеркнул А.А. Панченко, человек снов не видит, он их рассказывает.

О.Б. ХРИСТОФОРОВА (Москва)

Международный симпозиум

«Этнологические и антропологические аспекты изучения смерти»

5—8 ноября 1998 г. в Любляне (Словения) состоялся Международный симпозиум, посвященный культурологическим проблемам изучения смерти. В симпозиуме участвовали ученые из Болгарии, Венгрии, Германии, Македонии, России, Словении, Хорватии, Югославии. Организаторами выступили научные учреждения Любляны: Словенский этнографический музей, Философский факультет Университета, Институт этнографии Словенской Академии наук и искусств.

Доклады были сгруппированы в 4 тематических блока: «Верования и мифологические представления о смерти и загробной жизни», «Старые и новые ритуалы, традиционные и современные обычаи, связанные со смертью», «Мультидисциплинарные аспекты изучения смерти», «Антропология смерти». Был также организован круглый стол для обсуждения современных способов захоронения в Любляне.

В докладе С.М. Толстой (Москва) были представлены лингвистические данные (лексика и фразеология славянских языков и диалектов), отражающие основные мотивы народных представлений о смерти (мотивы «выхода души» и ее пути на «тот свет», представление о земле как естественной обители человека после смерти, мотив «конца» и др.). Доклад Л.Н. Виноградовой (Москва) был посвящен представлениям о «хорошей» (праведной, «своей») и «плохой» (насилыственной, преждевременной, «не-своей») смерти в славянской народной культуре. Л. Ристески (Скопье) познакомил участников с собственными полевыми материалами, собранными в Мариово и других македонских областях, сделав обобщающий доклад «Представления о смерти в традиционной македонской культуре» и показав снятый им в Мариово интересный видеofilm о поминальных обычаях на кладбище и плачах над могилами. Подробный анализ традиционной похоронной обрядности словенцев по опубликованным и архивным материалам предложила в своем докладе Х. Ложар-Подлогар (Любляна). В докладе и дискуссии по нему подчеркивалась необходимость продолжения систематического сбора полевого материала, ибо современные данные (вопреки распространенному скепсису ученых) способны внести важные уточнения в имеющиеся представления о структуре и географии многих деталей словенских погребальных обычаев и верований о смерти и загробном мире.

Во многих докладах затрагивались различные частные темы, связанные с представлениями о смерти и похоронной обрядностью. И. Тодорова (София) рассказала о записанных ею в болгарских селах поверьях в связи с «обмираниями», во время которых человек путешествует на «тот свет», а затем возвращается обогащенный

чудесными знаниями, способностью к целительству и т.п. А.А. Плотникова (Москва) в докладе «Земные локусы смерти (гроб, могила, кладбище)» на основе разных контекстов славянской народной культуры проанализировала тему «дома» в загробной жизни. Я. Вондрачек-Месар (Сесвете, Хорватия) по лингвистическим и этнографическим материалам проследила особенности погребальных ритуалов и верований в случае смерти детей, обратив внимание на различия в зависимости от времени смерти — при выкидыше, во время родов, до крещения и т.п. Б. Джакович (Загреб) рассмотрел южнославянский обычай повторного погребения, при котором через определенное время после смерти (через 3 года или 7, 9, 12 лет) раскапывали могилу, поливали кости вином или обмывали водой и совершали вторичный ритуал погребения.

Ряд докладов был посвящен вопросам изучения вербальных текстов, связанных со смертью. М. Станоник (Любляна) исследовала надгробные надписи на словенских кладбищах, Е. Хедерих (Любляна) сообщила свои наблюдения над публикуемыми объявлениями о смерти. Произведения фольклора как источник славянских народных представлений и верований о смерти и загробном мире послужили основой для докладов В. Беляя (Загреб) «Поэтический взгляд в мир мертвых», Э. Шмита (Любляна) «Путешествие души на "тот свет" в словенской традиции устного народного творчества», Б. Сикимич (Белград) «Насильственная смерть в детском фольклоре южных славян», Е.И. Якушкиной (Москва) «Смерть в контексте предсказаний о судьбе в южнославянских сказках».

Докладчики обращались также к средневековым письменным данным, материалу фресок и граффити. Э. Поц (Будапешт) исследовала социальные, религиозные, этические аспекты культуры мертвых и представлений о смерти по венгерским источникам XVI—XVIII вв., касающимся процессов над ведьмами. Ж. Дугац (Загреб), изучавший историко-медицинские трактаты об эпидемиях чумы, холеры и т.п. в Истрии в XV—XVI вв. и средневековые фрески на эту тему, показал в своем докладе значение этих и подобных материалов для изучения старых хорватских представлений о смерти.

Заключительная часть симпозиума была посвящена исследованию обрядов, обычаев и верований народов других континентов: Новой Гвинеи (Б. Телбан, Любляна), коренных жителей Австралии (Г. Вайхарт, Гейдельберг), Мексики (М. Мойца-Терчель, Любляна) и др.

Участники конференции имели также счастливую возможность познакомиться с новой словенской литературой по традиционной народной культуре, с фондами библиотек Этнографического музея, Института этнологии и этнологического отделения Философского факультета.

А.А. ПЛОТНИКОВА,
С.М. ТОЛСТАЯ
(Москва)

Семинар

«Народная культура Русского Севера»

10—13 ноября 1998 г. в Архангельске Поморский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Научный совет по фольклору при отделении литературы и языка РАН, Фольклорная комиссия вузов России и Архангельский областной научно-методический центр культуры провели школу-семинар «Народная культура Русского Севера: Искусство собирания. Экспериментальная текстология. Локальные традиции. Изучение и собирание».

Работа школы-семинара проходила по двум секциям: «Фольклор и этнография Русского Севера» и «Актуальные проблемы диалектологии и лингвофольклористики». В настоящем обзоре представлена работа первой секции. С приветствиями к участникам конференции обратились проректор по научной работе профессор ПГУ В.И. Голдин, декан филологического факультета ПГУ Н.Н. Захарова и заместитель председателя комитета по культуре и искусству Администрации Архангельской области Г.Я. Лаптева.

Открыл конференцию доклад Ю.А. Новикова (Вильнюс), посвященный влиянию книжной традиции на формирование репертуара сказителей былин из семьи Крюковых. Докладчик указал на предполагаемые источники заимствования тех или иных былинных сюжетов. По мнению Ю.А. Новикова, список былин литературного происхождения в репертуаре Крюковых значительно шире, чем это принято считать.

А. В. Кулагина (Москва) в своем выступлении обратилась к городским песням о несчастной любви. Она отметила их отличия от традиционной песенной лирики и указала на расширение сюжетно-тематического плана городских песен в XX в.

Семейным рассказам о связи между живыми и мертвыми членами семьи было посвящено сообщение И.А. Разумовой (Петрозаводск). Отмечена разнотематичность подобных рассказов и их дистанцированность от традиционной демонологии.

А.Н. Власов (Сыктывкар) посвятил доклад специфичному явлению усть-цилемской фольклорной традиции, названному им «пляской смерти». Докладчик рассмотрел два пласта поминальных обрядов Иванова дня в Усть-Цильме и подчеркнул связь праздничных гуляний («горка») и поминальных ритуалов. А.Н. Власов отметил также влияние книжной традиции на формирование особенностей этого праздника и его эсхатологическую направленность.

В докладе В.А. Шелега (Архангельск) рассматривалась взаимосвязь традиционной культуры и социально-экономических процессов в северной деревне 1920—1930-х гг.

В.М. Гацук (Москва) в докладе «Этюды

по севернорусской этнопоэтике» указал на необходимость изучать фольклорный текст как явление многослойное, что в свою очередь вызывает необходимость комплексного исследования текста учеными разных направлений. Автор также отметил, что при анализе фольклорной поэтики должны учитываться этнические особенности.

В докладе «Современные региональные исследования музыкального фольклора Обонежья» Т.В. Краснопольская (Петрозаводск) продемонстрировала черты билингвизма в обонежской песенной традиции. Н.В. Дранникова (Архангельск) в своем выступлении рассмотрела типы песенных присловий-прозвищ. Она указала на то, что прозвища являются микроэтнонимами и могут быть как экзонимами, так и эндонимами. Докладчица выделила несколько типов прозвищ, основанных на различных особенностях той или иной региональной группы: географическом положении, профессиональных навыках, особенностях внешности и говора, типе еды и одежды, социальном положении в прошлом, особенностях быта и нравов и др. При разрушении традиции прозвища сохраняются в ядре ареала.

Выступление В.Е. Добровольской (Москва) было посвящено суевериям «на случай». Были представлены общие характеристики текстов и особенности, присущие их конкретным разновидностям. В докладе И.Н. Белобородовой (Архангельск) рассматривались севернорусские этнонимы. Выступление А.А. Насоновой (Архангельск) было посвящено жанровой природе устных рассказов о святых местах и местничествах святых Русского Севера. В.А. Ковпик (Москва) обратился к статистическому анализу композиции скоморошины «Свадьба совы». В.Н. Матонин (Архангельск) попытался рассмотреть Русский Север как этнокультурное понятие. Н.Н. Чуракова (Архангельск) указала на то, что часовни Кенозерья необходимо считать своеобразным культурным феноменом, сформировавшимся в контактной зоне со специфической культурной средой. Л.Д. Фирсова (Архангельск) рассмотрела особенности поморской пищевой диеты и запреты, связанные с едой. Особенности прялочного промысла в Поважье было посвящено выступление В.Г. Кондратьевой (Архангельск). С.В. Петухов (Сыктывкар) отметил в своем докладе влияние лубочных картинок на прозу Б. Шергина. Образу зайца в севернорусской свадьбе посвятила свое выступление Л.Г. Козинская (Архангельск). В выступлении С.В. Кравченко (Сыктывкар) были представлены жанровые особенности «народной» книги на Севере. С. Мартынова (Архангельск) сделала попытку рассмотреть изоморфизм севернорусских обрядов жизненного цикла.

Завершилась работа секции занятием в лаборатории фольклора ПГУ и выездным заседанием фольклорной комиссии вузов России.

Н.В. ДРАННИКОВА (Архангельск),
В.Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ (Москва)

Конференция

«А.С. Пушкин и мировая культура»

Международную научную конференцию под таким названием провел 2—4 февраля 1999 г. филологический факультет Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова. Многие выступления в секции «Пушкин в культурном контексте XIX—XX вв.» были посвящены теме «А.С. Пушкин и фольклор». Докладчики рассмотрели фольклорные мотивы и образы в творчестве поэта и бытование пушкинских произведений в народной традиции.

С.Н. Азбелев (Санкт-Петербург) в докладе «Пушкинизмы в репертуаре русского фольклора» рассмотрел общие контуры фольклоризации произведений Пушкина, указав множество примеров проникновения стихов поэта в общенародный репертуар, отметил широкую распространенность пушкинских произведений в различных социальных слоях. Докладчик показал, как мотивы из сказок Пушкина проникают в традиционную сказку, и отметил процессы контаминирования авторского и фольклорного текстов. С.Н. Азбелев указал, что пушкинские тексты, бытуя в фольклорной среде, существенно варьируются и что интенсивность их бытования и варьирования связана с большей или меньшей степенью опоры поэта на традиционный фольклор.

В.П. Аникин (Москва) в докладе «Русский фольклор как стилиобразующий фактор лирики Пушкина» отметил, что фольклор в лирике Пушкина выявляется на внешнем и на внутреннем уровне, что приводит к возникновению особого народно-пушкинского мироощущения.

Выступление С.В. Алпатов (Москва) было посвящено выявлению фольклорных компонентов в пушкинском понимании истории. На материалах пушкинской прозы о Пугачеве автор отметил общность архетипов, тем и образов, свойственных как фольклору, так и литературе, и ука-

зал на прямые заимствования из фольклора. В пушкинской исторической прозе используются жанры предания и анекдота; предания необходимы поэту как опорные средства характеристики личности и события, а анекдот задает интригу и рождает сюжет.

Суеверные представления и приметы в лирике А.С. Пушкина были рассмотрены в сообщении В.Е. Добровольской (Москва). В лирике Пушкина суеверия и приметы могут присутствовать в различных формах: когда поэт не только говорит о суеверном представлении, но и разъясняет его значение; когда примета только указывается, но не расшифровывается. Суеверные представления в лирике Пушкина используются и для создания определенного психологического пейзажа, и для раскрытия душевного состояния персонажа, и для создания бытового колорита.

А.Е. Махов и И.А. Морозов (Москва) выступили с докладом «Играющий бес»: к интерпретации понятия игры у Пушкина». Понятие «игры» у поэта часто связано с демоническим началом. Докладчики указали, что у Пушкина игра зачастую становится пародией и что «играющий бес» пародирует своими действиями божественные деяния; кроме того, пародирование связано с таким специфическим действием беса, как «дразнение».

Фольклорным аллюзиям в стихотворении Пушкина «Зимний вечер» был посвящен доклад В.Г. Смолицкого (Москва). Автор отметил взаимодействие пушкинской и народной поэтики в ряде художественных приемов, прежде всего в ступенчатом сужении образов и психологическом параллелизме, характерных для народной песни.

С.А. Джанумов (Москва) в докладе «Пословицы и поговорки в «Станционном смотрителе» Пушкина» обратился к роли малых фольклорных жанров в поэтике этого произведения: овеяна фольклорными ассоциациями дорожная тема; в сюжете повести обнаруживаются параллели с лирическими песнями об уводе девушки

из отчего дома. Более подробно автор остановился на роли пословиц и поговорок, показав что они органично введены в ткань повествования и служат средствами создания образов.

Рассматривая фольклорные истоки «Сказки о медведихе», В.А. Ковпик (Москва) отметил, что Пушкин объединил в этом произведении не только различные жанры, но и роды фольклора. В этой сказке Пушкина можно выявить черты сказок, лирических и эпических песен, причитаний; совмещение разножанровых фольклорных произведений создает ее особый колорит.

А.А. Иванова (Москва) в докладе «Фольклор в записях Пушкина» рассмотрела вклад поэта в полевую фольклористику и отметила, что в его записях присутствуют как аутентичные фольклорные тексты (прежде всего песни), так и конспективные записи, которые в дальнейшем подвергались авторской обработке.

Доклад Т.Б. Диановой (Москва) «Сказки Пушкина в архиве кафедры фольклора МГУ. Народные источники и переработка» был посвящен проблеме восприятия пушкинских сказок в традиционной культуре. Автор показала несколько типов функционирования пушкинского текста в народной традиции: прямые пересказы, когда пушкинское слово является основой фольклорного текста; многочисленные случаи контаминации с привлечением внесказочных элементов; тексты, использующие фрагменты стихов, имена и элементы описаний, восходящие к произведению Пушкина.

А.В. Кулагина (Москва) в докладе «Пушкин и городской романс» рассмотрела бытование стихотворения Пушкина «Под вечер осенью ненастной» в народной среде. Построение сопоставления авторского текста и народных вариантов позволило выявить ряд закономерностей: в народных вариантах происходит замена формы лица, изменение окончаний, утрата или замена частиц, перестановка слов, замена прямой речи на косвенную и использование синонимов.

В.Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ (Москва)

Конференция памяти Л.М. Ивлевой

30 ноября — 2 декабря 1998 г. в Российском институте истории искусств (РИИИ, Санкт-Петербург) прошла конференция «Судьбы традиционной культуры: Обряд. Игра. Интонация. Личность», посвященная памяти Ларисы Михайловны Ивлевой (1944—1995).

Конференция открылась выступлениями Е.Я. Селинковой (Российский этнографический музей — РЭМ) об основных этапах развития российского этнотеатроведения как науки и В.В. Кошелева (Музей музыкальных инструментов), который прокомментировал неопубликованный доклад Л.М. Ивлевой о скоморохах, прочитанный ею 25 ноября 1994 г. в РИИИ на Международном симпозиуме «Скоморохи. Проблемы и перспективы изучения (К 140-летию со дня выхода первой работы о скоморохах)». Продолжая тему скоморохов, З.И. Власова (Ин-т русской литературы РАН — ИРЛИ) предло-

жила анализ песни «Стрельцы». Сопоставление ее с разбойничьей песней «Усы», былинной «Илья Муромец и станичники» и 19-м пунктом «Стоглава» дало основание отнести «Стрельцов» к удалым песням. В.Ф. Платонов (РИИИ) коснулся инструментоведческого аспекта такой популярной игры скоморохов, как медвежья потеха. Е.Н. Дудко (ИРЛИ) рассмотрела в качестве одного из истоков творчества группы «Митьки» смеховую культуру Руси XVII в. «Митёк» создает пространство антикультуры и реализует модель антиповедения, смешивая при этом образы юродивого-святого и маргинала.

Большая группа докладов была посвящена театроведческой проблематике. А.А. Соколов (Санкт-Петербургская государственная консерватория — СПбГК) в своем сообщении «Балет и традиционная культура. Функциональные связи» поставил вопрос о том, что такое оригинал и что такое авторство в балетном театре. Все поколения исполнителей вносят свои изменения даже на уровне текста, поэтому проблема оригинала в

балете — это грандиозная попытка поиска инварианта. А.А. Иванова (Санкт-Петербургская Академия театрального искусства — СПАТИ) в докладе «Марionетка: слово и кукла» обратилась к античному названию марionеточной куклы *невроспаста* ('движимая с помощью нитей') и показала, что именно двумя значениями слова *неврон* ('нерв, нить, пуповина, сухожилие, движущая сила' и 'оковы, путы') определяется семантика куклы. А.Н. Кручинина (СПбГК) рассмотрела чин «Пещного действа» как культурный текст. В докладе А.Ф. Некрыловой (РИИИ) об интерпретации русской лубочной картинки «Голландский лекарь и добрый аптекарь» утверждалась несомненная связь этого лубка с народным театром, однако автор пришла к выводу, что картинка не столько воспроизводит театральное действие, сколько отталкивается от нее. Истоки лубочной интерпретации мотива омоложения автор видит в других жанрах русского фольклора: сказках, легендах, играх ряженых. В.А. Дымшиц (Европейский университет в СПб —

ЕУ) проанализировал костюмы героев пьесы «Ахашверш-шпил» (из собрания М.Я. Береговского) и костюмы персонажей еврейских лубочных картинок конца XIX в. из коллекции С. Ан-ского, хранящейся в РЭМ. На материале народной пьесы «Голиас-шпил» А.А. Львов (ЕУ) рассмотрел функцию библейского текста в пурим-шпилах. Библейские цитаты перемежаются в пьесе с заимствованиями из мидрашей. Игра между письменной и устной Торой в пурим-шпилах отражает взаимодействие идишского и ивритского в еврейской культуре. В.А. Лапин (РИИИ) в докладе «Невеста и ее подружки в севернорусской свадьбе: обряд, игра, символика, жизнь» попытался приложить методику этнотеатроведческого анализа к свадебному обряду. Сообщение М.А. Лобанова (РИИИ) было посвящено роли священника в домашних свадебных обрядах, его функции «защитника» жениха и невесты, сопоставимой с функцией «дружки». А.Н. Розов (ИРЛИ) рассмотрел еще недостаточно изученное фольклористами явление — рождественское христославление, которое автор подразделяет на церковное, прицерковное и мирское, причем самым древним, по мнению автора, является рождественский обход, совершаемый священнослужителями.

Ряд докладов был посвящен анализу полевых материалов. И.С. Попова (Фольклорно-этнографический центр (ФЭЦ) СПбГК) представила записи масленичной обрядности в Новгородской обл. А.А. Чувьуров (Музей антропологии и этнографии) привел нецерковные «покаянные» молитвы коми старообрядцев-беспоповцев, живущих по Верхней и Средней Печоре. В докладе И.М. Нуриевой (Удмуртский Ин-т истории, языка и литературы) анализировались качальные песни зырянских удмуртов. Г.В. Лобкова (ФЭЦ СПбГК) продемонстрировала видеозаписи голошений в поле из различных районов Псковщины. В выступлении И.В. Мациевского (РИИИ) рассматривался традиционный

музыкальный театр на Подляшье. Доклад М.А. Лурье (Академич. гимназия при Санкт-Петербургском гос. университете) был посвящен социокультурной роли личности в традиционном обществе на примере рассказов о местном святом из Тверской обл. Ж.В. Кормина (ЕУ) проанализировала мифологические рассказы о покойниках, относящиеся к традициям Хвойнинского и Сланцевского р-нов Ленинградской обл. Интересные материалы из Белозерья об институте вдов и приемных в традиционной крестьянской культуре представила С.И. Жавронок (РИИИ).

Е.Н. Разумовская (Муз. училище при СПбГК) затронула проблему носителя личностного сознания в традиционной культуре, опираясь на собственные экспедиционные наблюдения в районах русско-белорусского пограничья. В выступлении А.В. Ромодина (РИИИ) рассматривался феномен двойственности творческого мира северобелорусских музыкантов-инструменталистов. Была выявлена своего рода система противоположностей, биполярностей, захватывающая самые разные уровни жизни фольклорной традиции. Автор отметил, что двойственность обнаруживается в традиционном сознании, артикулировании, стереотипах поведения, речи и в судьбах самих музыкантов.

В докладе Д.А. Баранова (РЭМ) была дана характеристика эмбриологических представлений восточных славян. А.В. Свириновская (ЕУ) рассмотрела обряды, связанные с ритуальным измерением. Она отметила, что концепция судьбы как отмеренной доли имеет два аспекта: фаталистический (что раз отмерено, имеет начало и конец) и прагматический (перераспределение доли через ее «перемеривание», которое рассматривается как возможность воздействия на судьбу, ее корректировки). О.В. Лысенко (РЭМ) обратился к реконструкции архаических форм культуры в ритуале. На нескольких примерах из восточнославянской этнографии автор показал, что в риту-

але законсервировались архаичные технологии, архаичные формы поведения, перешедшие из актуального плана в семантический.

Анализу различных жанров фольклора были посвящены доклады С.Б. Адоньевой (СПбГУ) «О природе риторического вопроса в фольклоре (на примере жанра причитания)», Е.А. Мигуновой (ЕУ) «К вопросу о функциях мифологического рассказа», А.Ю. Пономаревой (СПбГУ) «Ритуальный и фольклорный тексты. Механизмы взаимодействия (волшебная сказка и календарь)», Ф. Челеби (Санкт-Петербургский педагогический ун-т) «По следам одной русской скороговорки».

Стоит отметить ряд безусловно интересных докладов, выходивших, к сожалению, за рамки предложенной темы конференции: выступление Г.А. Левинтона (ЕУ) «Из заметок о Мандельштаме», доклад В.Г. Кардовника (РИИИ) «Литургические тропы и популярная культура Средневековья: свидетельство Гонория Августодунского». Дискуссионным оказался доклад С.В. Фролова (СПбГК), поставившего вопрос о «начале» истории русской музыки. Он предложил отказаться от календарной точки отсчета и заменить ее культурно-исторической точкой отсчета — с появления нового качества. Этим новым качеством средневековой русской музыки С.В. Фролов назвал качество сопряженности двух интонационных сфер — языческого крестьянского мелоса и богослужебного церковного христианского пения.

Конференция завершилась мемориальной частью. И.Г. Райский рассказал об участии Л.М. Ивлевой в подготовке журнала «Бездна», был показан видеосюжет, запечатлевший Л.М. Ивлеву в экспедиции. Также были представлены звукозаписи беседы с Б.Н. Путловым на Рябининских чтениях в 1995 г. и фрагменты лекции, прочитанной им в ФЭЦ СПбГК.

С.В. КУЧЕПАТОВА (Санкт-Петербург)



1 апреля 1999 г. трагически погибла заведующая редакцией нашего журнала Маргарита Александровна Ковалева.

Всю свою трудовую жизнь М.А. Ковалева посвятила книжному делу, редакторской и издательской работе. Окончив Московский государственный институт культуры (1968) и аспирантуру при нем (1983), Маргарита Александровна работала в издательстве «Книга», в редакционно-издательских отделах Института культуры и различных подразделениях Министерств культуры и образования.

В Государственный республиканский центр русского фольклора Маргарита Александровна пришла в 1991 году. Работая в Центре, она много сил отдавала пропаганде издания литературы по проблемам фольклора и народной культуры. С 1994 г. М.А. Ковалева заведовала редакцией «Живой ста-

рины» и начиная с № 3 за 1994 г. была бессменным участником подготовки к печати и выпуску в свет всех последующих номеров журнала.

Жизнерадостный и оптимистичный человек, Маргарита Александровна всегда была в курсе всех редакционных дел — живо интересовалась, как идет подписка и распространение журнала, искренне радовалась, когда росло число наших подписчиков, беспокоилась, вовремя ли разослан читателям очередной номер... Благодаря заботам Маргариты Александровны заседания редколлегии проходили совсем не казенно — с чаем и домашним печеньем.

Такой веселой, заботливой, деятельной мы ипомним Маргариту Александровну.

Редакция и редколлегия
«Живой старины»



Обетный крест при источнике близ Александро-Ошевенского монастыря (Каргопольский район Архангельской области). Вид сзади. На кресте вывешены приношения (дары) — платки и полотенца. 1998 г.

Фото И. Н. Шургина

Часовня Михаила Архангела (XVIII—XIX вв.) из д. Леликозеро Республики Карелия. Вид с юго-запада. Музей-заповедник «Кижі». 1984 г.



Часовня св. Георгия (XIX в.) в с. Ошевенское (д. Низ) Каргопольского района. Клетская часовня декорирована двумя шатрами, из которых западный является звонницей. 1998 г.



МЕСТНЫЕ СВЯТЫНИ РУССКОГО СЕВЕРА

Очерк И. Н. Шургина о кенозерских часовнях читайте на с. 18—21

Часовня св. Георгия. Интерьер. Вверху виден каркас конструкции потолка («неба»), расписанный звездами. В иконостасе иконы XIX в. — «Св. Георгий» (справа), «Восхождение пророка Илии» (слева). В центре — небольшая икона Казанской Божьей Матери. По народной традиции иконостас украшен полотенцами и платками. 1998 г.



Уважаемые читатели!

Подписка на журнал "ЖИВАЯ СТАРИНА"

принимается во всех
отделениях связи

Подписной индекс —
73149 (каталог Роспечати)
Для зарубежных читателей —
73149 (каталог «Russian
Newspapers & Magazines — 1999»)

Тел.: (095) 195-6677, 195-6418

Факс: (095) 195-1431

E-mail: rosp.ovs.@g23.relcom.ru

Internet: <http://www.relcom.ru/rosp>



В следующих номерах:

Т.Г. Иванова (Санкт-Петербург)

«Сказка о рыбаке и рыбке» А.С. Пушкина
в лубочной книжке

М.Я. Мельц (Санкт-Петербург)

Поэзия А.С. Пушкина
в дореволюционных песенниках

Ж. Пирес Феррейра (Сан-Паулу, Бразилия)

Сказки Пушкина и Ершова
в бразильском фольклоре

И.Ф. Амроян (Тольятти)

Цепевидные структуры
в болгарском и русском фольклоре

М.Г. Матлин (Ульяновск)

Обряд «Поиски ярки» в с. Поливанове

Н. Игауэ (Осака, Япония)

Свадебные обряды в Грязовецком районе
Вологодской области

Ё. Куманоя (Токио, Япония)

Русская и славянская фольклористика
1980-х — 1990-х годов в Японии

Из истории коллекций

Российского этнографического музея

Материалы фольклорно-
этнографических экспедиций

Хроника. Обзоры, рецензии

