

ISSN 0204-3432

ЖИВАЯ СТАРИНА

1'2000

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре

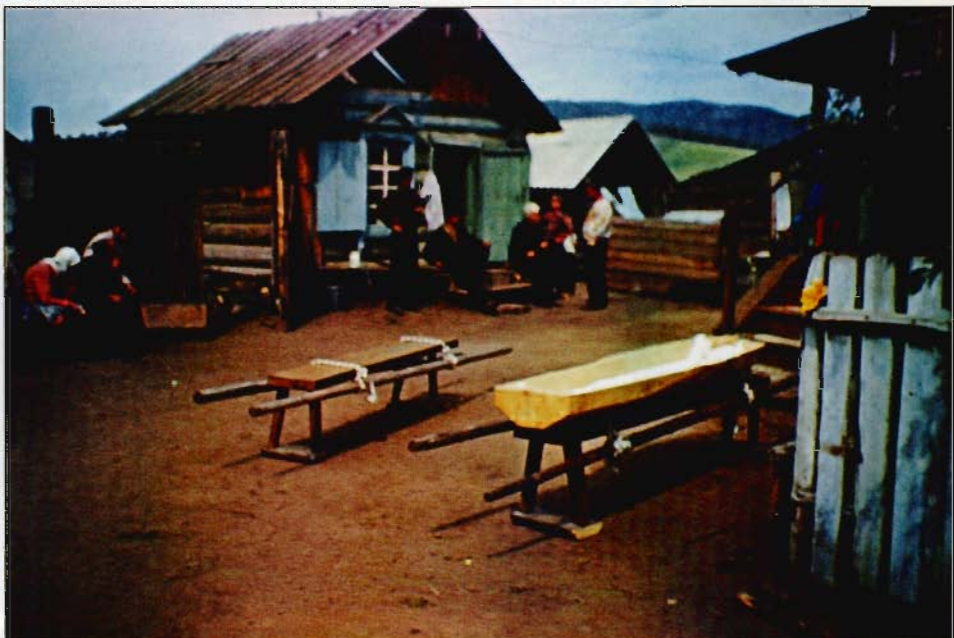




↑ Семейная пара из с. Большой Куналей Тарбагатайского р-на Бурятии

В августе 1977 г. хореограф Е.В. Руднева и этномузыковед М.А. Енговатова по заданию руководителя фольклорного ансамбля Д.В. Покровского отправились в экспедицию по старообрядческим селам Бурятии. Целью экспедиции была запись музыкального и хореографического фольклора семейских в Тарбагатайском, Бичурском, Мухоршибирском районах. В с. Куйтун Тарбагатайского р-на мы стали свидетелями похорон 90-летнего старообрядца и присутствовали на отпевании и прощании в доме, при выносе гроба, в похоронной процессии, при погребении и на поминках. Усопшего оплакивали жена и две дочери: были записаны чин отпевания и плачи, которые исполнялись одновременно при прощании в доме, а также голошение на могиле.

М.А. ЕНГОВАТОВА;
Фото автора



↑ Похороны в с. Куйтун. Перед выносом тела во двор выставляются крышка от гроба-колоды и жерди-носилки



↑ Впереди похоронной процессии несут намогильный крест

↓ Последнее прощание «на могилах». На первом плане — крышка гроба, накрытая платком



Статью
Т.Б. Юмсуновой
и А.П. Майорова
о погребальном обряде
семейских Забайкалья
читайте на с. 10—13

ЖИВАЯ СТАРИНА

1(25) '2000

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

Макет и компьютерная верстка

И.К. Дергуновой

Корректоры Н.А. Мясникова,

Л.Г. Рыжова

Зав. редакцией И.Д. Васенкова

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 10.03.2000. Формат 60×90
1/8. Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл.
печ. л. 8,0. Тираж 3000 экз. Заказ 175. Цена
договорная

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

Рукописи не рецензируются и не возвраща-
ются. При перепечатке ссылка на журнал
обязательна

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

© «Живая старина», 2000

На 1-й стр. обложки: Обувь из «смертного»,
приготовленного для своего погребения Фа-
тиной Ивановой Ивановой, 1910 г.р. Дер.
Авдоши Красногородского р-на Псковской
обл. 1992 г. Экспедиция творческого объеди-
нения «Дом русских традиций» (Москва). Фото
В.Н. Теплова На 4-й стр. обложки: Женская
свадебно-погребальная одежда нач. XX в.
Село Лизуновка Моршанского р-на Тамбов-
ской обл. Фото В.М. Жигулевой (1989 г.)

СОДЕРЖАНИЕ

ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ

- М.А. Енговатова. Смоленские похоронные плачи: ритуал и музыка 2
С.Е. Никитина. «Смерть» в русском религиозном фольклоре 7
Т.Б. Юсупова, А.П. Майоров. Обряжение и проводы покойников у семейских Забайкалья . . . 10
Т.Ю. Власкина. Смерть в верованиях и обрядах казаков Среднего Дона 14
М.В. Ясинская. Похоронные обряды в Уржумском районе Кировской области 16
«Умирать каждый по-своему...» Публикация Е.В. Пауновой 17

ВЕЩЬ—СИМВОЛ—ЗНАК

- В.М. Жигулева. Женский траурный костюм в Пензенской и Тамбовской губерниях 21
П.И. Кутенков. Символика траурной одежды старинных сел Поочья 24

ЗАГОВОРЫ

- Т.А. Агапкина. Полесские заговоры: проблемы научного издания 27
Ю.А. Стадник. Кинетика заговорных лечебных ритуалов семейских Забайкалья 30
Е.В. Минёнок. Баба Неживая 32
Е.В. Вельмезова. Семантика пространства чешского лечебного заговора:
формулы отсылки болезни 35
Заговоры от оружия. Сборник XVII века.
Предисловие и публикация Л.И. Сазоновой, А.А. Топоркова 36

ИЗ ИСТОРИИ НАУКИ

- Л.П. Солнцева. Богатыревские чтения в Москве: возрождение традиций 39
Я. Колар. «Мой» Петр Богатырев. Перевод с чешского Л.П. Солнцевой 39
Я. Мукаржовский. О Богатыре. Перевод с чешского Л.П. Солнцевой 40
В. Крестовский. Встречи с Богатыревым 41

ЭКСПЕДИЦИИ

- И.А. Седакова. Похоронная обрядность в болгарском селе Равна 43
Е.В. Паунова. Заговоры старожиллов Астраханского края 45
Н.В. Дранникова. Материалы к Пинежскому этнодиалектному словарю 45
Е.Д. Андреева. Живая культура в культурном ландшафте 48

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

- В.Л. Кляус. Новые публикации русских заговоров 49
В.Я. Петрухин. Жизнь мифа и миф жизни 50
О.А. Пашина. Культурный ландшафт Козельского района 51
С. Темпест. Об изучении русского фольклора в США 53
Н.Р. Тимонина. О диссертациях 1998—1999 гг. 53
Н.Р. Тимонина. Новая литература по фольклору и этнографии 55
Коротко о книгах 56

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

- Т.Г. Иванова. Конференция «Рябининские чтения-99» 57
В.К. Семибратов. Региональная конференция по вятскому фольклору 59
А.В. Кудрявцева. Конференция «Фольклор и художественная культура:
история и современность» 60
И.А. Седакова. Международный симпозиум «Политика и народная религия» 61

ЭТНОПЕДАГОГИКА

- В.У. Плехин. Художественные традиции поморов 62
С.В. Комарова. «Параскева» в Петербурге 64

М.А. ЕНГОВАТОВА

Смоленские похоронные плачи: РИТУАЛ И МУЗЫКА

В исследовании русской плачевой культуры особое значение приобретает региональный аспект: именно в локальных традициях напевы похоронных плачей обретают статус формул-знаков, включаясь в контекст ритуала, имеющего не только общие, но и сугубо местные характеристики. Вместе с тем, немногие из региональных плачевых традиций изучены этномузыкологами¹. Особенно обделены вниманием фольклористов традиции Русского Запада и Юга, практически не представленные в публикациях. Отсутствуют и достаточно полные архивные коллекции материалов по похоронной обрядности с этой территории.

В 70—90-е гг. коллективом гнесинских этномузыкологов² было предпринято полевое исследование смоленского региона, одной из задач которого была фиксация материалов по плачевой культуре. Экспедиции охватили 20 административных районов Смоленской области³, прилегающие районы Псковской, Тверской, Брянской и Калужской областей и белорусско-го пограничья. Территория обследовалась фронтально, по ежегодной корректируемым опросникам и репертуарным спискам. Результатом стала обширная коллекция музыкально-этнографических материалов, в которых зафиксирован широкий круг традиционных представлений, связанных со смертью и похоронами, развитый музыкальный код обряда. Погребальный обряд осуществляется здесь и в настоящее время в абсолютно традиционном виде, его магическое содержание для смоленских жителей актуально. Особенность местного похоронного обряда — в чрезвычайной развитости его музыкального компонента, включающего в себя не только плачи (погребальные и поминальные), но и большое число духовных стихов (*стихов, стишков*), а также церковные песнопения в народной интерпретации.

Плачи на Смоленщине обозначают следующими глаголами и глагольными конструкциями: *выть* (*выют*), *голосить*, *причитывать*, *завывать*, *выть голосом*, *выть на голос*, *гукать* (кого-либо)⁴ и пр. Реже плачи называют *вытьём*, *голошением*. Причитывающих часто называют *вытницами*. Исполнители плачей здесь, как и везде у восточных славян, — женщины. Среди них прежде всего указывают близких родственников: «Голосом воют родные, не чужие ж! Вот помрёт у тебя кто-нибудь свой — мать или отец, или ребёнок — кто это можеть, этот и высть голосом. Так яму легче, так он выскажет усю боль свою» (Кардымовский, Тюшино)⁵;

«Да-да-да! Выють близкие родственники! Ня усе, ня думайте, что усе! Свое только» (Починковский, Акулинка Княжинского). «Свои» оплакивают, *сидят* ночью над усопшим, готовят все поминальные трапезы, но ни в коем случае не совершают основные ритуальные действия, всегда порученные «чужим» (обмывание, одевание, положение покойного на лавку, изготовление гроба, рытье могилы и т.д.), которых родные за это одаривают. Однако в настоящее время вытье чужих женщин допускается («если сильно жалко»). В смоленском регионе встречались и профессиональные плакальщицы, хотя это явление, конечно, не было развито здесь так, как на Русском Севере.

Время вытья строго регламентировано: *выть*, *голосить*, *гукать* можно только в светлое время — с восхода и до захода солнца (вариант: с первых петухов до захода солнца). Причем, это правило не распространяется на естественный плач: «плакать — плачь, а выть — нельзя». «Счас вечер, уже неудобно, нехорошо в такое время голосить... Вот пропоют петухи, кому уже безмерно жалко, тогда может голосить, а до этого нельзя: как недобрую силу вызываешь... И утром можно. А как пропоют петухи, эта враждебства пропадает, так говорят» (Велижский, Осиницы Старосельского).

На Смоленщине широко распространены представления о том, что если слишком много плакать, то «сильно мокро» будет покойнику на «том» свете. «А это мы, бывало, мамку хоронили, папку — дужа плакали. А старухи (тогда много было старух этих!) говорят: «Не плачьте, сильно не плачьте, а то мокро будет там, заляётся (утонет. — М.Е.)». И многие видели во сне. Говорить: «Вижу во сне, что в речке моя matka, плывёт в речке». Я тоже видала... Ну, тогда прекращайте плакать, а то сильно там мокро покойнику у воде» (Ершицкий, Посёлки). Из других запретов отмечены запрещение голосить беременной женщине, выть по очень маленьким детям.

Вытьё звучит на Смоленщине практически на протяжении всего похоронного ритуала, пронизывая как его погребальную, так и поминальную части. Начинают выть сразу после смерти человека: кто-то из присутствующих близких родственников выходит на улицу и *гукает* покойника, тем самым сообщая односельчанам о случившемся. «Як помёр, и я пошла погукала на улице. Узнали люди, что помёр. Вот так вот:

А пойду я своего хозяина погукаю.
Чего ж то ён собрался в большую
дорожечку?

И никому ничего не сказал,
Ни с кем не попрощался...

Ну, так гукают» (Хиславичский, Клюкино Мазыкинского).

В настоящее время этот момент вытья воспринимается жителями смоленских сел как необязательный, факультативный. Начало голошения связывается с положением тела в *кут* (святий угол) на лавку после обмывания и обряджения покойного приглашенными женщинами — *мытёхами*. Мытёхи — очень важные фигуры в обряде: многие старики при жизни «заказывают» тех, кто будет их обмывать, а также рыть могилу. Рассказчицы всегда подчеркивают сходство обмывания с мытьем в бане: «Простынь чистенькую постилають, содють на лавку как в бане. Две держат за плечи — седючи мыють, а ета мыет... Посодишь, вымыешь, так же как и в бане почешешь» (Ярцевский, Михайлово). Мытёхи же были первыми, кто начинал выть после положения тела на лавку («есть и присловье такое: помый и по-вый»), после чего уже могли причитать родственники: «Во мы помьем, бывало, человека, собярем яго, положим яго на кут, и самая первая я завью. Ну, кто там умер — ти Кулинка, ти Маринка?..

Ты скажи, Маринка,
Ти чисто мы тебе вымыли,
Ти хорошо мы тебе собрали,
Ти хорошо знарядили,
Ти ловко тебе положили?...
Не 'бжайся на нас, как мы тебе мыли,
Можя, мы твои костыньки не ловко
положили?

Это так повоем. Это уже обязательно! И — на голос!» (Кардымовский, Шокино Присельского).

Хотя *вытьё* на протяжении погребальной части обряда заполняет практически все дневное время, в качестве кульминационных точек первого его этапа — в доме покойного — очевидно, выступают три основных момента: положение на лавку, положение во гроб, вынос гроба из дома. В двух последних ситуациях плачи звучат не только соло, но и в особой форме коллективного причитания, когда одновременно, но несогласованно причитают несколько человек. Эта исполнительская форма, а также особое эмоциональное состояние вытниц выявляют трагический накал перечисленных ситуаций: «Когда кладут в гроб — больше всех голосишь. Дужа трудно, когда берёшь его с лавки, и весь намогильник, и в гроб опускаешь. И мы уже тогда кричим незнамо как. Тада уже и воешь, и кричишь, и как хочешь» (Рославльский, Савеево); «Уже хоронить собираются, так вот тогда уже и выють, усе подходить к гробу и голосом выють. Все разом *выють*! Звук такой сделаешь, что Божа мой!» (Монастырщинский, Доброселье).

Совсем иным — камерным — высту-

пает обряд *умывания* и *бужения* на заре усопшего. По местным представлениям, ночью покойник *спит*, его лицо закрывают полотенцем, лежащим на теле («в руки ему дают полотенце»). Утром, когда начинает светать, лицо покойного открывают, умывают его и плачем *будят* умершего: «Вутром рано на заре уже начинается хозяйка. Если, там, хозяин умер, то яна яго вость и зовёть, гукаеть:

Устань-устань, мой Митенька,
Погляди-ка ты за своим порядком!
Все гостики позазванные,
Все родные позазванные.
Устань-ка ты, устань, мой Митенька,
Расскажи-ка мне, Расскажи,
Как жа мне тяперя весть воеь

хозяйство...

Да, она гукаеть яго, чтоб вставал. А ён спить, не встаёт» (Смоленский, Пригородское).

Путь на кладбище редко сопровождается плачами, только в тех случаях, «если покойник молодой». «Передвижение» умершего по дороге на кладбище традиционно осуществлялось на коне, которого нужно было вести не за уздечку, как обычно, а за продетое сквозь нее полотенце, концы которого либо давались в руки умершему, либо заправлялись под гроб: «Лошадь полотенцами завязана. На дуге полотенце это, и полотенца еты под гробом так вот ляжить, как быдто мёртвый его правит лошадь» (Починковский, Мургино).

Во время погребения плачами выделяется трагическая ситуация последнего прощания и опускания гроба в могилу. При этом могут возникать и особые исполнительские формы — одновременное звучание коллективного плача и молитвенного песнопения, реже — плача и духовных стихов: «А вот когда уже опускают — выют. А хор, если, например, священник есть, тоже поёт. Со священником стоим мы и с им пьем “Святой Боже”. И до тех пор пьют хор этый и выют, пока его не поставят туды. А тогда зареют» (Шумяцкий, Новое Заселье Балахоновского).

Описанная ситуация отмечается смоленскими жителями как момент последнего голошения: «Попрошаются, повыют и уже спускают в могилу. И всё. И больше быть уже не будут» (Хиславичский, Суздавецка); «Закапывают в ямку — так и конец вытья. С кладбища идуть, уже больше не выют ужо» (Шумяцкий, Студенец). Подобные объяснения связаны с тем, что это — последняя и самая напряженная кульминация плачевой линии ритуала: хотя плачи звучат в обряде и далее, никогда уже выть не приобретает столь яркой эмоциональной окраски.

О поминальных плачах почти всегда говорят *гукать* и редко — *выть*⁷. Почему же смолянам необходимы два разных определения, казалось бы, одного обрядового действия? Вероятно, это объясняется особой смысловой нагрузкой термина *гукать*

ПРИМЕР 1

«Детки мои милые...»

Поминальное причитание

$\text{♩} = 104$

Дет-ки мои милые, кто ж вы эта (а) надолго?

(а) Миле горь-ко-ю си... (а) мути.

(а) Ни ко-му ж вы миле при-пу-жи-ти?

(а) Ты кше-р-ти ку-ку... (а) ше-ткам?

(а) Дет-ки мои милые, дет-ки мои жалкие.

А э ж ку-ди на йду, (а) э ж ку-ди не паду,

(а) Ни-де ж э са-бе ште-т-ка ле-х-кала, виднага ни нахажу,

(а) Мои сп-ко... (а) чки.

(а) Кн-га э з-на-ла ва-шу да-ро-жим-ку, (а) ка-то-рай вы хо... (а) дитя,

(а) Эб вас сос-тро-го-ла и ра-не-ни-са, и поз-не-ни-са.

(а) Хо-ш ба э вас у-ви-де-ла,

Хо-ш ба э з-ва-м плы-ва-ри... (а) ла,

(Окончание нотного примера 1 на с. 4)

как звать, призывать, вызывать, пытаться изменить состояние покойного. Очевидно, что *гукание* в отличие от *вытья*, *голошения* имеет определенную адресованность.

На поминальном этапе похоронного ритуала плачи исполняются как на кладбище (здесь они могут быть и коллективными), так и в доме, либо на крыльце дома, когда *гукуют* покойного на помин

(на горячий стол, сороковины/шастины): «А тады придуть обедать с кладбища, ужо поставят всё на стол, помолятся Богу, а тады ужо кто-то там главный — ти matka, ти сестра — идуть яго погукають. Берут блин, ну, к блину там ти кашу ложать, ти мёду ложать, что у кого есть, и гукають» (Хиславичский, Суздавецка); «Во это мойго мужака поминали, который на войне погиб... Дык даже сястра яго выходила

(Окончание нотного примера 1.
Начало на с. 3)



(а) Приплула б я уси моря
И прыйшла б я синии балоты,
(э) Толька б вас увидеть, толька б ваш голас пачуть.
А я ж нигде вас ня вижу,
А я ж нигде ваши...га г'ласочка ня чу...(а)ю.
Прилитайтя, маи сыночки.
Прилитайтя, ни забува...(а)йтя
Пры сваю мамулюшку 'динокью, дуже го...(а)рьяку.

(Архив Р.А.М. Ф. 1426к, № 3: Велижский р-н, д. Будницы. Исп. Т.П. Васильева, 1910 г.р.
Зап. Е. Матвеевой, Ю. Шлихтиной, 1994 г. Нотация Л. Винарчик)

и завывала, вышла на хлев туда: «Пойду погукаю!» То я даже помню, что йна причитывала:

Солнушка ты наша яркое,
Посветила ж ты нам нямножечко...
Ну, и дальше тогда й погнала:
На кого ты оставляешь нас?
Кому нас приказываешь...
Вот так во всё. Ну, и я так вою во» (Починковский, Пищалово, Мурыгинского).
Гукание на помин адресовано не только умершему, но и *родителям* (предкам), которых, по местным представлениям, покойник приводит на трапезу: «Или жена, или там мать, или хто выходили на улицу и звали, чтоб ён выходил и вёл родных своих... Не только родных, вяди всех поминать» (Починковский, Мурыгино); «У меня соседка была. И я помню, вышла она серед хаты... А люди сели за стол, а яна причитает, завела голосом:

Родители, не стойте под окошечком,
Заходите в квартирку, садитесь за стол,
Помяните свою родную тётеньку...» (Велижский, Заозерье).

Поминальный комплекс сорокового дня в ряде районов Смоленщины (бассейн Десны) завершается обрядом *проводов покойника*, или *проводов души*. Он включает вынос помина на улицу и прощание с умершим плачами: «Это на шесть недель делают проводы. Так, проваждение души. Выносят скамеечку, ти табуреточку, ставят иконку, водичку ставят на улицу, против... куда выносили яго. Кашу выносят, веничек такой сделают из берёзки, покрапят вот так на чатыре стороны, во-

дичку ставят. Подходишь, запиваешь кружечкою, кашки этой покушаешь. И родному обязательно надо поголосить» (Рославльский, Лесники).

Известно, что плач — язык для «разговора» с покойным и через него — с предками. В этой связи интересны свидетельства смолян о том, что плачи осознавались и как язык мертвых. По местным представлениям, *родители* плачами встречают на «том» свете умершего: «А вот, бывало, мама мне говорила так, что собираются родители как бы встречать покойника и даже и причитывают, и голосать. Кто голосит, кто причитывает что...» (Ярцевский, Михайково).

Таким образом, плачи звучат на Смоленщине на протяжении всего похоронного обряда: в погребальной части ритуала плачевая линия наиболее развита и сконцентрирована во времени, после захоронения — представлена точно на протяжении всего поминального периода, традиционное время которого на Смоленщине — 12 (реже 15) лет.

Тексты смоленских плачей тесно связаны с семантикой погребального обряда, системой местных мифологических представлений и значительно расширяют мифологическое и ритуальное «пространство» обряда, так как в них находят отражение, подкрепление многие мотивы, концепты, не фиксируемые на уровне других языков ритуала.

Наделение умершего «вторичными», культурными признаками мертвых, отделение его от живых подчеркивается в плачах лишением его имени, мотивом госте-

вания («последний раз ты ночеуешь, последний раз гостюешь»), многочисленными вопрошениями, подтверждающими факт смерти («что же ты тихо лежишь, ничего со мной не говоришь?», «кто тебя подговорил, что ты ушла так скоро?») и собственную обездоленность и недовольство («на кого оставляешь, к кому определяешь?», «к кому головку приклонить, сердечко пригоркнуть: ти к красной калине, ти к горькой осине?»), призывами к изменению состояния («встань, послушай, что я буду говорить», «открой глаза, распахни руки, скажи хоть словечко»).

В плачах отражается и восприятие факта единичной смерти как нарушения общего порядка, что влечет изменения в «этом» мире («зарастут твои стёжки-дорожки всё травой-муравою», «запустили все твои уголышки»). Мотив нового дома, новоселья наиболее ярко проступает в плачах, сопровождающих внесение гроба в дом, положение тела во гроб («какова тебе хаточка новая?», «сделали тебе хаточку новую, невесёлую» «заказал себе хаточку без дверей, без окошечек, некуда поглядеть, некуда отойти»).

Дорога умершего на «тот» свет характеризуется как долгая, трудная («далёкая, невозвратная», «через моря, болота глубокие», «через крутые горы, быстрые реки, тёмные лесочки», куда «письма не доходят, сами не приходят»). Что же касается обратного перемещения с «того» света на «этот», то в смоленских плачах подчеркивается неизменность пути, его неопределенность («если б знала я дорожку, по какой ходите — сукном устелила, малинами усадила», «откуда ты придёшь, по какой стёжке-дорожке: откуль солнышко всходит или куда оно заходит?»).

Основным способом пересечения границы миров выступает полет («превратись в сиза голубя, слетай на дальнюю сторонку, где мои сёстры и сын теперь», «прилетай птушкой, покукуй в садочке», «скоро полетишь далёко, глубоко»).

Плачи содержат многочисленные наказы покойному («расскажи про меня матушке, про мои муки-нездоровице», «собири ты всех, расскажи ты им», «походи по белу свету, поищи всех родных, передай им низкий поклон»), обращения к *родителям* («встречайте вы яго, жалейте, расспросите про яго смертушку», «беритя яго тихо-лёгко к себе»). В поминальных плачах особое развитие получают мотивы встречи умершего родными на «том» свете («как тебя приняли, хорошо ли встречали?»), «ти встречали тебя родители, рассказал ли ты им обо мне?» и мотив приглашения *родителей* на поминки («зазывай родных на свой порядочек», «приходи на свой денёчек и приводи всех родителей», «приведи всех родных и безуродных, не забудь никого»).

Все исполнители подчеркивают импровизационную природу текстов плачей, связь их содержания с индивидуальной ситуацией, эмоциями вытниц: «Изливают

свою душу. У кого какое горе, то й причитывает. По-новому каждый» (Рославльский, Крапивна); «А это я из жизни беру, это я знаю, что причитывать. Да я никого и не слухала! Я по жизни, из жизни беру выть. Так вот» (Ярцевский, Кротово Семеновского). Тем не менее тексты смоленских причитаний строго каноничны. Будучи отчасти свободными в композиционном отношении, они складываются из формул-клише, регулярно повторяемых в различных образцах. Поразительно, но содержание всех записанных текстов (более 200) полностью ими исчерпывается. Это тем более удивляет, что импровизационная стихия плачей очевидна.

Напевы плачей смоленские жители характеризуют как «складные», «протяжные», «длинные», «похожие на песни», подчеркивая тем самым отличие выть от естественного плача⁸. «Нараспев это говоришь. Ну, протягиваешь, как ты уже желалешь. Я могу нараспев длинно протягивать... А другая и рада бы протянуть, а не может, она просто так плачет» (Шумяцкий, Новое Заселье Балахоновского); «Да, протяжно надо голосить... А какая голосить не умеет — та просто вот, речами. А как голосить, так кто умеет — голосом, ну так вот тож, протяжно» (Рославльский, Савеево); «Причитывать надо, чтоб вскладку было, чтоб ладно было. Другие выють, причитывают — как будто песню поют!» (Ельнинский, Фенино Рождественского).

Напевы похоронных плачей Смоленщины, как и других русских западных и южных регионов, принадлежат к классу особых форм — нестабильной (мобильной) ритмической организации⁹. Именно в плачевых напевах масштабное варьирование ритмических формул и целых разделов наиболее развито (см. примеры 1—3). Среди этномузыкологов бытует точка зрения о невозможности их систематизации. Однако смоленские плачи показывают, что, несмотря на большую зависимость напевов от вербального компонента, имеющего свободную форму ритмической организации, кажущуюся его стихийность и импровизационность, они очевидно связаны с определенными ритмическими моделями.

Кроме того, мобильность ритмической организации компенсируется в них стабильностью ладово-мелодического строения — определенностью ладового статуса, мелодической формульностью напевов. Особенности ритма (разнообразие его в каждом музыкальном тексте) и мелодики (устойчивость мелодических формул) плачей обуславливают их минимальное количество в каждой локальной традиции: всего один напев обслуживает не только похоронный обряд, но и все другие обрядовые и необрядовые контексты.

В общем корпусе смоленских плачей выделяются две основные группы. Первую образуют плачи мелодизированного интонирования, с закрепленными высот-

ПРИМЕР 2

«Маманька ты мая родныя...»

Похоронное причитание

P = 176

(и) Маманька ты мая . родны-я

Што ж е-та ты духа тихань-ка лажышь,

(и) Ничто-го никакш ни гаваришь?

А ўстань-ка тн пагляди, (и) скопн-ка ктабе народу папрішно.

Усе людзкі сабраліся, адной Грушы нет.

Устань-ка тн пагляди: усе тваі родныі псабраліся.

И все хочуть што-нибудь пыгварить,

А ты ж им ничего ни атвичаишь.

(и) Ти эта тебе всё пирьгрусил, балить?

(а) И рученьки тва[и] атработыли,

И ноженьки твай мае атхадили.

(и) Куды ж ты ета маманька сыбралыся

У далекаю дароженьку?

И аткуды ш нам тяперь больши дыжидать?

(Архив РАМ. Ф. 2866, № 7: Руднянский р-н, д. Рокот Лешнянского с/с. Исп. Т.И. Новикова, 1924 г.р.; стих «Усе людзкі сабраліся, адной Грушы нет» спет другой исполнительницей. Зап. Ю. Багрия, Л. Горбунова, Д. Усковой, 1988 г. Нотация Л. Винарчик)

ными соотношениями ступеней лада. Такое интонирование можно назвать «звукорысотным». Напевы второй группы основаны на контрасте двух регистров, в одном из которых плачи интонируются напевно, в другом — нижнем — речитативно, где отношения звуков высотно не закреплены. Такое интонирование можно назвать «тембровым». Два типа интонирования имеют на Смоленщине территориальную закрепленность: тембровое характерно для смоленского северо-запада (бассейн Западной Двины), звукорысотное

— для южных и центральных районов (бассейны Днепра, Сожа и Десны). Конкретных же мелодических моделей плачей несколько, среди них три основных: одна характеризует напевы с регистровым тембровым интонированием (пример 1), две другие — квинтовая (пример 2) и терцовая (пример 3) — принадлежат напевам, интонируемым высотно определенно.

Самую большую территорию распространения имеют на Смоленщине плачи квинтового амбитуса, типичный пример которых — поминальный плач по матери

ПРИМЕР 3

«Сыночик мой дороговенький...»

Похоронный причет

D=192

Сыночик мой доро- говенький,
 На стох ты меня, моё сы-ночка, оставил одну?
 Как же ты знал, моё де-то-гда,
 Как же ты знал, моё ли-по-я,
 Як же духа тошничко без те-бе жить.
 А вех меня обихают, а вех меня отпахают,
 А инех тепер не знаю, куда же ине тепер деться.

А горькая ж моя головушка.
 А бедная ж моя доличка.
 А чаго ж я тыкая несчастная народилася.
 А сыночик жа ты, мой дорогеничкий.
 Оставил жа ты свою дочечку.
 А йна дужа выросла хорошая.
 А йна дужа выросла умная.
 А не дал жа ей Божечка,
 Чтоб яна тебе поглядела, а ты ее.
 А не дали злые враги,
 Чтоб ты своём дитёночком полюбовался.

(Архив Р.А.М. Ф. 2675, № 38: Шумяцкий р-н, д. Надежковичи. Исп. А.А. Демидова, 1908 г. р. Зап. О. Пашиной, И. Жолобовой, 1987 г. Нотация И. Никитиной)

(пример 2). Как и для всех плачей «звук-высотного» интонирования, для него характерна определенность ладовой формы. В мелодическом развертывании напева три звука его шкалы обретают определен-

ные ладовые функции: «b» — основного опорного тона, «es» — оппозиционного ему звука, главного маркера верхнего уровня мелодии, «f» — дополнительного (избыточного) тона, расширяющего зону

мелодической вершины и создающего дополнителное интонационное напряжение.

Мелодическая композиция напева унифицирована: каждая фраза имеет одну и ту же форму мелодической волны с дополнительным подъемом мелодии в кантансе. Координация ритма и мелодики осуществляется на основе квантитативной, безакцентной природы плачей: мелодический контур ориентирован не на ударения в тексте, а на внутренние его цезуры. Подобная организация типична для всех смоленских плачей, представляющих определенный класс музыкальных форм в русской народной вокальной культуре.

В смоленском регионе записаны плачи и другого звуковысотного строения, модели которых имеют узколокальное значение. Объем статьи, к сожалению, не позволяет нам описать их подробнее.

Обширная коллекция музыкально-этнографических материалов, полученная на основе фронтального обследования Смоленщины, позволяет надеяться, что в недалеком времени мы сможем представить исчерпывающее описание конкретной региональной погребальной традиции, которое позволит уточнить представления о погребальном ритуале, а также может быть использовано для изучения и понимания других обрядов.

Примечания

¹ В публикациях на сегодняшний день представлено исследование лишь одной из узколокальных традиций Вологодчины — междуречья Сухоны и Юга (см.: Ефименкова Б.Б. Севернорусская причеть. М., 1980).

² Коллектив объединяет преподавателей, аспирантов Р.А.М. им. Гнесиных, научных сотрудников Проблемной научно-исследовательской лаборатории по изучению традиционных музыкальных культур, руководимых ими студентов историко-теоретико-композиторского ф-та. Исследование смоленского погребального ритуала было осуществлено при поддержке РГНФ (проект № 97-04-06315).

³ Вся территория Смоленщины за исключением пяти северо-восточных районов.

⁴ О специфике последнего традиционного термина см. ниже.

⁵ В скобках указано место записи: административный район Смоленской обл., населенный пункт, принадлежность его к сельсовету.

⁶ Музыкальное наполнение этого этапа в настоящее время составляют церковные песнопения, исполняемые группой пожилых жителей села. И состав песнопений, и их музыкальный облик могут значительно отличаться от церковного канона.

⁷ Исключение составляет *вытьё*, *голошение* во время *проводов души* на 40-й день (см. далее).

⁸ Естественный и ритуальный плачи противопоставлены в традиции терминологически: *плакать слезами* — *плакать на голос*.

⁹ В традиционной культуре восточных славян подобные формы характерны в основном для напевов сольных жанров: плачей, старин, духовных стихов, колыбельных. Некоторые разновидности таких форм встречаются в напевах ансамблевой традиции — в календарных, свадебных песнях.

С.Е. НИКИТИНА*

В русском песенном фольклоре слово *смерть* не табуировано в какой-либо значительной степени: оно принадлежит к довольно частотным лексемам в текстах нескольких фольклорных жанров. Образы-концепты смерти, маркируемые этим словом, имея в разных жанрах некоторые общие языковые признаки, существенно различаются по другим языковым характеристикам, а также по концептуальным полям, ролям в соответствующих текстах, по соотношению с элементами обрядов, в которых тексты, содержащие это словосочетание, могут использоваться.

Этимологические исследования, связанные с этим словом и корнем **meg*, широко известны — сошлюсь только на статьи В.Н.Топорова [1] и О.А.Седаковой [2].

Главным материалом моего рассмотрения являются русские духовные стихи в сопоставлении с былинами и похоронными причитаниями, с одной стороны, и псалмами духовборцев — с другой.

В духовных стихах реализована прежде всего культурная модель народного православия, в текстах похоронных причитаний явно просвечивает мифопоэтическая модель мира, в христианизированных текстах былин мифологические мотивы также весьма ощутимы. Религиозное учение духовборцев, изложенное в их псалмах, составляющих «Животную книгу», заменяющую им Библию, представляет собой своеобразный сплав протестантских воззрений, русского народного православия и элементов учения о переселении душ. Жанровые смеси этих разных культурных моделей обуславливают поведение словосочетания и его семантические поля в соответствующих текстах.

Смерть в песенных фольклорных текстах, обозначая конец человеческой жизни, обычно выступает в трех ипостасях: как *событие*, как *состояние* (довольно редко) и как *существо*. Поскольку слово *смерть*, как и другие фольклорные слова, диффузно в своих значениях, границы между этими типами употреблений далеко не везде очевидны. *Вечная смерть* есть состояние грешной души, *напрасная смерть* — событие, *неумолимая смерть* с *косой* — существо. Однако в контексте «пришла скорая смерётушка» неясно, идет ли речь о персонифицированной смерти или смерти-событии.

«СМЕРТЬ» В РУССКОМ РЕЛИГИОЗНОМ ФОЛЬКЛОРЕ

В духовных стихах смерть выступает в упомянутых трех значениях, в похоронных причитаниях — как существо и как событие, в былинах чаще всего как событие. Духовные стихи — это многожанровая и стилистически пестрая область народной поэзии, объединенная специфической тематикой и системой ценностных ориентиров, открытая для проникновения поэтических элементов других жанров, которые она трансформирует в соответствии со своей культурной моделью; поэтому остановимся сначала на причитаниях и былинах как более «чистых» типах текстов.

Смерть в причитаниях чаще всего обозначает существо, которое крадучись пробрается в дом и превращает живого человека в покойника. Как показала Л.Г.Невская [3], в причитаниях смерть не является главной темой, но она обуславливает переход из мира живых в мир мертвых, и именно это событие составляет предмет описания в текстах причитаний и формирует содержание похоронного обряда. Смерть/смерётка/смерётушка является в них со множеством определений: *скорая, злодйная, злодй-скорая, скоропостижная, напрасная, смертная, голодная, тяжёлая, нежданная, бесподсудная, душегубница, убитая, потопная* и др. Прилагательные *голодная, убитая, потопная* указывают на характер или причину смерти как события — потоп, голод, насильственная смерть (убийство); *скоропостижная, напрасная, нежданная* — на ее внезапность; *злодйная, душегубница* дают ей эмоциональную оценку, *бесподсудная* указывает на ее сверхправовой статус, а *скорая* является постоянным эпитетом (употребляется в подавляющем большинстве случаев).

Прилагательное *скорый* по отношению к действию или событию может указывать на то, что либо темп его осуществления выше средней нормы (*скорый поезд*), либо срок от некоторой точки отсчета до начала этого события/действия короток (надеясь на *скорую* встречу). В словаре В. Даля приводятся толкования слова *скорый* через его синонимы: «о движении: шибкий, проворный, бойкий, быстрый, приткий; о сроке: близкий, наступающий, грядущий; о действии: спешный, торопкий, немедленный» [4. С. 205]. По отношению к смерти в причитаниях прилагательное *скорый* может обозначать и характер ее перемещения, и срок наступления, и длительность

самого события. Последнее особенно существенно, потому что смерть в похоронных причитаниях чаще всего изображается как неожиданная, пришедшая раньше положенного срока. Однако главная функция постоянного эпитета — быть нормативной оценкой, указывающей, что описываемый в данном жанре элемент мира соответствует своей природе и назначению, и *смерётушка* в причитаниях, независимо от конкретных ее проявлений, должна быть *скорой*:

Нонь-ко крадци пришла скорая
смерётушка
Пробралась в наше хоромное
строенье [5. С. 128].

Говорили мне победной головушке:
Сустигала его скорая смерётушка,
Как во этом во царевом, большом
кабаке [5. С. 275].

В причитаниях смерть — настигающий и убивающий субъект, поэтому существенно описание пути, который она проходит, ее вестники, а также ее зооморфные метаморфозы.

В былинах, записанных П.Н.Рыбниковым, смерть — чаще всего событие, и акцент в повествовании ставится на том, как оно осуществляется. В отличие от причитаний, смерть-убийство в былинах имеет, как правило, каузатора — человека, и как событие происходит обычно в результате битвы героев-богатырей или по воле властителей:

И набежал Илья Муромец,
И хватил с коня богатыря за желты
кудри.

И шибал его под облаки,
И шибал его, не подхватывал,
И придал ему смерть скорую
[6. Т. II. С. 400].

Варианты насильственной смерти весьма многочисленны: и вытягивание языка со змеи, и отрубание головы, и закапывание в землю, и распарывание груди и живота, и многое другое, однако само слово *смерть* в этих описаниях присутствует далеко не всегда. Когда же это слово появляется, то чаще всего встречается с двумя эпитетами — *скорая* и *напрасная*.

Слово *напрасный* в церковнославянском языке означает 'внезапный', *смерть напрасная* — прежде всего внезапная, нео-

жиданная (ср. в причитаниях: *беда напрасная*). Это смерть, приходящая раньше срока, т.е. тогда, когда еще не изжит свой век, а значит, она «нехорошая» и не «своя» (о «своей» и «не своей» смерти см. [7]). В текстах былины *скорая* и *напрасная* смерть должны бы были быть взаимозаменяемыми синонимами, и они такими иногда выступают. Однако во многих контекстах их употребление регламентируется несколькими факторами: типом речевого акта, где это слово-концепт появляется, и связанными с ним предикатами — глаголами, а также выбором точки зрения в повествовании и оценкой того персонажа, кому грозит смерть. *Напрасная* смерть появляется в просьбах, жалобах, благодарностях невинно пострадавшего человека:

Ой же ты, старый казак Илья Муромец,
От беды меня повыручи.
От этой смерти от напрасной!

[6. Т. II. С. 76] —

или в описании этих актов. Так, Михаила Потык

Поклон он бьет по-ученому
Братцам крестовым
И калике перехожое,
Что сбавили от смерти напрасныя
[6. Т. II. С. 53].

От напрасной смерти *выручают* и *избавляют*, скорой же смерти *предают*, ее *дают* или *не дают*, на нее *посылают* и *едут*: Иван Васильевич в гневе «посылает сына на смерть на скорую»; отправляясь к Илье Муромцу с поручением от князя Владимира, Добрыня думает: «Не на смерть ли я еду да на скорую»; Добрыня бьет провинившегося Алешу Поповича:

Не дал ему смерти скорая,
А дал ему безвечье вековечное
[6. Т. II. С. 405].

Напрасная смерть может быть у персонажей, которые вызывают сочувствие у субъекта повествования: напрасная смерть — недолжная. Скорая смерть оценочно нейтральна; поэтому у тех персонажей, кто в тексте осуждается или является противником главного героя, смерть обычно *скорая*.

В духовных стихах также есть скорая и напрасная смерти. Очень часто герои духовных стихов просят сохранить их от напрасной смерти. В стихе об Иосифе Прекрасном братя

...хочут его да убить,
Предать ему злую смерть напрасну
[8. С. 147].

Если же герой просит Бога о смерти, то только о скорой:

Воззрил же убогий на небеса:
Сошли ты мне, Господи, скорую
смерть [8. С. 72].

Однако не эти признаки определяют семантику смерти в духовных стихах, реализующих модель народного православия. Проблема не в том, как избежать напрасной или скорой смерти, а в том, как к ней подготовиться, чтобы она не стала смертью вечной.

Смерть как событие — это конец человеческого века:

Уж и век твой, человеке,
скончается,
А страшная смерть приближается
[9. С. 203].

Синоним смерти в духовных стихах — *кончина*. Это главное событие человеческого бытия: расставание души с телом, рубеж между временем и вечностью. Осознание смерти — *память смертная*, или *память смертного часа* (некоторые стихи так и называются) — необходимо для приготовления к ней:

Кабы знал, кабы я ведал скорую
кончину.
По три раза в день я бы молился.
По три дня в неделю я бы постился
(зап. автора, 1974 г.);

Душа моя, помысли смертный час
(зап. автора, 1983 г.).

Главный духовный поступок человека — покаяние, дающее возможность жизни вечной. После смерти оно невозможно, даже если душа этого хочет: «несть во аде покаяния». Непростимые смертные грехи ввергают человека в смерть вечную, муку вечную, бесконечную. Именно тогда смерть становится состоянием души.

Смерть и жизнь антонимичны; только в одном случае они совмещаются — в случае смерти Христа: «Моя смерть — живот вечный», «В небесах — сам живешь, в аде же — смерть поправ».

Итак, смерть как событие связано с концептами человеческого века, греха, покаяния, спасения, рая, ада и, конечно, тела и души. Это христианские понятия, но в текстах духовных стихов слышны отзвуки архаических представлений. Так, мать делит долю между сыновьями — братьями Лазарями:

Что большому брату — богатство,
тмю,
А меньшому брату — убожество, рай
(зап. автора, 1975 г.), —

тем самым предопределяя для каждого не только жизненную долю, но и посмертную судьбу.

В концепте души также можно увидеть

мифологические представления. Душа при жизни человека бестелесна, но ее нельзя назвать нематериальной. Так, в стихе о двух Лазарях душу вынимают — у бедного через сахарны уста (здесь прослеживается связь души и дыхания, а дыхание отождествляется с жизнью, поэтому и душа несет в себе жизнь), у богатого — бесчестно — через ребра копьём. Вынутую душу кладут на пелены, ангелы берут ее (в зависимости от степени греховности) под правое или под левое крыло и во многих стихах несут к лестнице, где она идет по ступенькам. После смерти душа становится заместительницей человека, она телесна, но важно, что в этой ситуации тело при душе, а не душа при теле: «Побрели души грешные через огненну реку, тела те у них опалются».

Духовные стихи, которые поют до и после отпевания в некоторых беспоповских общинах Пермской обл., содержат архаические элементы в описании пути грешной души, идущей за три горы Сиянския, и по соединению мифологических и христианских элементов близки языческому обряду. Интересно, что в объяснениях запрета причитаний на похоронах пермские старообрядцы выдвигали две идеологически очень разные мотивировки. Одна поддерживала православный канон: «и отпевания хватит, незачем выть», — другая являлась полностью ахристианской и архаической: «чтобы на том свете не захлебнуться (в слезах)».

Смерть как существо в духовных стихах несет на себе следы влияния средневековой западной литературы: это страшная старуха с косой, серпом или пилами. Источником такого образа для многих текстов послужила известная древнерусская повесть «Прение живота со смертью», явившаяся переработкой средневекового немецкого текста [10] и до сих пор популярная в среде старообрядчества. Диалог человека и смерти стал сюжетом многих духовных стихов.

Смерть в стихах внешне *безобразна, зла-уродлива, суха и худа, нага и боса*. Оружие в ее руках *злокозненное*. Главная ее метаморфоза — *чудо* в стихе об Анике-воине:

Ноги-то у чуда звериныя,
Голова-то у чуда человеческого.
А тулова у чуда лошадиная [8. С. 54].

Смерть обладает устрашающими свойствами: она *лута* и *немилоствална-немилосердна, неумолима, зла*. Но смерть посылается Богом, и она — верный его слуга: *неподкупна, непосульна, тверда, как адамант, страху не боится*. От нее «ни златом, ни серебром не откупишься», перед нею все равны — и нищий, и король:

Т.Б. ЮМСУНОВА,
А.П. МАЙОРОВ

ОБРЯЖЕНИЕ И ПРОВОДЫ ПОКОЙНИКОВ У СЕМЕЙСКИХ ЗАБАЙКАЛЬЯ

Семейскими в Забайкалье называют потомков старообрядцев, переселившихся в данный регион в XVIII в. с Ветки, которая представляла собой ряд поселений и являлась на протяжении почти столетия духовной метрополией старообрядчества (ныне это Гомельская обл.), объединившей выходцев из разных мест европейской России. Среди старообрядцев Забайкалья, по нашим данным, было много представителей южных губерний и псковских земель.

Настоящая статья построена на наших личных наблюдениях, а также на материалах возглавляемых нами диалектологических экспедиций в Забайкалье, проводившихся Институтом филологии СО РАН совместно с Бурятским государственным университетом (1994—1999 гг.). Материалы этих экспедиций и экспедиций предшествующих лет, начиная с 1977 г., вошли в «Словарь говоров старообрядцев (семейских) Забайкалья», содержащий ок. 8000 лексических единиц¹.

В погребально-поминальном обряде традиционно выделяется три этапа: подготовка умершего к захоронению, похороны и поминки.

Первый этап начинается после смерти человека. Родственники умершего завешивают в доме на 40 дней все зеркала. Далее следует обряд *обмывания (омовения) усопшего (упокойника)*. Обычно еще «теплого» покойника сажают на чурочку или на стул, реже обмывают прямо на полу. Моют старообрядцы основательно, с мылом, трут мочалкой, женщине расплетают косу и моют волосы: «Пакойника на стул пасодют, рядом ведро с вадой паставят и мылам, вихотачкай шоркали. Патом свежий вадой апкотют» (Шиб., Бич.). Мужчин обмывали мужчины, женщин — женщины (*обмывахи*). Это делают не кровные родные, а соседи, специально нанятые люди и др. В некоторых районах (например, в Тарбагатайском) мыло, которым обмыли покойного, спускают в речку или разрезают на кусочки и раздают родным, поскольку считается, что это оберегает их от сглаза и разных болезней. В Бичурском р-не зафиксирован обычай посылать мыло родственникам в места заключения (у кого они там находятся). Это якобы способствует их досрочному освобождению. После *омовения* воду выливали где-нибудь под изгородь (*под пряслице*), «штоп там люди ни хадили, ни таптались» (Дес., Тарб.). Посуда, в которую наливается вода, обычно больше не используется. Ее бьют, портят (например, делают дырки в тазу). В отдельных районах (Красночикойском Читинской обл.) эту посуду закапывают в могиле, но, как правило, ее просто выбрасывают; в с. Десятниково Тарбагатайского р-на ее не выбрасывают, а убирают до следующего покойника в семье.

Затем покойника нужно одеть (*собрать, нарядить*). Так и говорили — «пришли сабирать»: «Если чилавек вумер, то хто за ним хадил, сразу призывають там саседеу, старух или кати [какие] пажылые: яво нада адець, сабрать» (Дес., Тарб.). Одежду, которую надевают на покойника, называют *смерётная одёжа, смертня одёжа/одежда, могильная одёжа*; ее готовят заранее: «Зарание старики готовят сабе адёжу на неба, така адёжа смирётна звали» (Бич., Бич.); «Абмоют, наряджають яво в магильную адёжу, катору заране старики, старухи запасающа» (В. Жир., Тарб.). На женщину сначала надевали *гайтан* с крестиком, *смерётную рубаху, смерётный сарафан, смерётную кичку*.

Эта одежда отличалась от повседневной и праздничной одежды: рубаха шилась цельная, без *станушки*; на сарафане должно было быть как можно меньше сборок, складок, чтобы он был легким; сарафан шился «длиннее мирскова, да самай ладышки», подпоясывался он на правый бок, ленты на подол не нашивались. Не было фартука (*зипона*). Говорили: «Зачем имя запан. Тута наробились, туда аддыхать идуть» (В. Саян., Тарб.). На голову надевалась особая кичка, а поверх нее — *сорочка* или же *гумажная калмычка*; поверх них надевали платок концами вперед, под подбородок, концы не завязывали. В экспедиции 1999 г. в с. Верхний Саянтуй Тарбагатайского р-на зафиксирован обычай повязывать на кичку покойной два платка: один — концами вперед, второй — назад. Платок концами вперед завязывается на два узла, а концами назад — на один, в сумме получается три узла, «три кряста». Косу заплетали по-старинному, вниз. На ноги надевали чулки и специальные тапочки, сшитые из темной материи, войлока или связанные из шерсти — *калышки/кальишки* (Бурятия) или *чирки, опуши* (Читинская область): «Смирётная адежда: крест, рубаха, нашынтий сарахфан, тичка. Сарахфан должын быть ня нашалый, с теми жэ проймами, но только уский, лёхкий, биз баркоу» (Дес., Тарб.); «А мужукоу прошшэ сабрать: на них толька такие вроде брючки з белава тавару, как нижние бильё, могут быть трикатажные, и рубашка. Ана такая жэ, каг [как] жэнская, и длинная такая жэ. Надидают наски, тухли или чо, а раньшэ — калышки» (Дес., Тарб.).



«Смерётный» головной убор семейской женщины: кичка, сорочка и платок (с. Десятниково Тарбагатайского р-на Бурятии). 1999 г.

ТАМАРА БАЛДАНОВНА ЮМСУНОВА, канд. филол. наук; Ин-т филологии СО РАН (Новосибирск); АЛЕКСАНДР ПЕТРОВИЧ МАЙОРОВ, канд. филол. наук; Бурятский гос. университет (Улан-Удэ)

Затем надевают саван, «он вот как типерь курточка з башлаком, длиной да сиридины лытки» (Дес., Тарб.). Саван шьют иголкой от себя, «штобы сибя к нямю ни пришьть». После этого покойного пеленают. Пеленают так, чтобы было три креста в пелене: «адин крест на груди, фтарой крест — на пупу и третий крест вышз каленак», при этом руки и ноги должны быть свободны. «Три раза крястом связавецца чилавек, тисёмкай ад груди да нох. Тесьмы тканые» (Бич., Бич.).

В левую руку старообрядцам вкладывают *лэстовку* (старообрядческие четки из кожи, ткани, реже — из бисера), под правую руку или около правой руки кладут *подручник* (небольшую подушечку, подкладываемую под руки или под лоб при земных поклонах во время молитвы), в правую руку или подмышку — бумажку с разрешительной молитвой (*рукописание, рукопийшие*): «Ежли малился чилавек при живности, то в гроб ложуть лэстафку» (Хас., Хор.); «В руку писание свёрнутой трубачкай лажыли, штоб грихи там у зимле замаливать» (Хас., Хор.). На лоб усопшего надевают *венчик* (полоску бумаги или ленту с молитвой): «Венчик-та на лоп адиёцца, узинька палоска. Там воскресна малитва, распятте» (В. Жир., Тарб.).

Вначале покойного кладут на лавку в передний угол под иконы, где он лежит обычно два дня; на третий день, после того как отпоют «Положение», его перекладывают в гроб и продолжают отпевать. Лавка, на которой лежит усопший, должна быть обязательно застелена. Раньше стелили дмотканую холстину, теперь — *товёр* (ткань фабричного производства). Руки умершего старообрядца складывают на груди крестом, правую руку на левую, пальцы правой руки складывают двуперстием.



«Смерётный» сарафан с рубахой (с. Десятниково Тарбагатайского р-на Бурятии). 1999 г.

В гроб кладут так, чтобы лицо было обращено к иконам (*богám, ббгушкам*), т.е. ногами к переднему углу; говорили: «Он дал-жон дали с нами, с людьми, стоять». Гроб у семейских выдалбливается из части бревна необходимого размера (*сутунка*) и называется *домовина* (Бурятия), *домовице* (Читинская область): «Ни уроп гаварили, а дамавина. Дамавина ат слова дом. Там вечный дом у зимле, закапають и усё» (Хас. Хор.); «Дамавина лижыт ишо при жызни, а кагда умрёт чилавек, иё разрубают тапаром на две части: для места, где будит лижать пакойник, и крышку»; «Далбали гроб из сутункоф. Свалют дерива, ашкурют, ровна атпиллот какой длины нада и паложут пад амбарам. Кагда умрёт чилавек, выдалбют гроб и паложут пакойника» (Кр. Чик., Красночик.).

Домовину заносят в дом, когда отпевают усопшего, а крышку от нее оставляют в сенях. Стружки от домовины собираются и выносятся на речку или сжигаются за воротами. Дно домовины устилают «успокаивающими» травами (богородская трава, ромашка, мята и др.), ветками от березовых веников; подушку набивают травами и березовыми листьями: «Клали раньшз в гроб багароцкую траву, ана жа успокаиваюшша — для успокаения души» (Кр. Чик., Красночик.); «В дамавину на дно ложат веники из бани. Бярэзавии притащуть, да и тряпють. Да и ф падушку-та тожэ траўки наложить» (Б. Кун., Тарб.). В настоящее время на дно домовины иногда насыпают стружку. Все это застилается сверху «товаром».

Покойника кладут в домовину так, чтобы ногами он лежал к тому концу, который на стволе дерева был ближе к корню, а головой — к вершине: «В зямле-та ляжыт, а вдрук прарастёт? Так он чо, нагами вверх расти будит, ежли х камлю галавой ляжыт?» (Шарал., Мухор.).

Поместив в гроб умершего, его накрывают до груди *крышкой, крышечкой, покрывкой* (белой тканью, из которой шили саван): «Крышкой закрывают да груди, а уш на кладбишше закрывают лицо. Тока белым таварам, ни святошным [цветным] никаким, тока белым».

По бокам домовины зажигают четыре свечи, которые как бы образуют крест: «На дамавине с чатырэх старон свечти гарт: эта у галавы одна, у нок — одна и па бакам — па адной» (Куйт., Тарб.).

Ставят свечи и к иконам. Отпевает усопшего уставщик (может быть два или три уставщика). Молитвы у гроба всю ночь по очереди читают мужчины, умеющие читать церковнославянские тексты (*грамотные мужики*). Могут читать и женщины, но таких было мало (например, были в с. Куйтун Тарбагатайского р-на).

Все, кто пришел проститься с умершим, заходят в дом, *кладут начёл* (ежедневная молитва перед началом чего-либо), держа в руках свечи. Огарочки от свечей кладут в гроб.

Хоронить в гробу из досок, сколоченных гвоздями, считалось у забайкальских старообрядцев грехом: «Из досок нильзя гроб гатовить, штоб гвздыми патом закалачивать, грех шшытался. Гвздыми вить Спасителя Госпада нашыва Исуса Христа к кресту прикалачивали. Ишо гаварят, штоб душа пакойника магла на волю выйтить» (Шарал., Мухор.); «Сямейских раньшз у дамавишшз харанили. Делали яво из бальной толстай сасны. Сярадину усю выдалбливали. Крышку делали. Усё была биз гвздей. Грех шшыталась гвздыми прикалачивать, бутта каво-та ишшо прикалачиваш за собой» (Кр. Чик., Красночик.). В настоящее время хоронят и в гробах: «Таперя уж дамавины и ни делают, фсе старьи люди прибрались, щас уш ни то, Бога забыли» (Шарал., Мухор.).

Вторая часть погребально-поминального обряда — похороны (*похоробы, погребение*). После прощания родственников и близких с покойным гроб выносят. Перед выносом его поворачивают по солнцу и выносят покойного ногами вперед.

Когда идут на кладбище (*могилки, кладбе*), то впереди домовины несут крест (распятие) и *кутью* в *тукесах*. Распятие берет-ся из дома усопшего и после захоронения возвращается назад в этот же дом. Несут распятие обычно уставщик или старушка. Большой крест на могилу несут мужчины или везут на машине. За домовиной несут крышку, накрытую *амлдом* (большим, обычно шелковым женским платком с кистями), который по-том с кладбища возвращают в дом.

Люди, попавшиеся навстречу траурной процессии, стоят и ждут, когда пронесут покойника: «Люди дажыдають, штобы пранисли упокойника, фсе дажыдають, хоть пяхком, хоть ма-шыны» (Дес., Тарб.). Каждый должен наложить на себя три кре-ста и поклониться. Существовало поверье: если девушка перей-дет дорогу покойному, она останется бесплодной.

У семейских было принято на похоронах *голосить* (*пригола-шивать*), *причитать*: «На пахаранах галасють так, ажна маро-зам абдираеть» (Кр. Чик., Красночик.); «Кагда кто памреть, знаш, каг галасють. Чо тока ни кричать. Пушшэ разбудить ста-рающа, да ни могут» (Бич., Бич.).

Обычно голосила, причитала жена или кто-нибудь из род-ни, если они не умели этого делать, то приглашали специальных плакальщиц (*голосух*): «Харанили пакойника на третий день после смерти. Причитали над ним абзатыльна. Приглашали спциальных старух — галасух. Вот ани шли за гробам и причи-тали» (О.-К., Бич.). Говорили: «Ой, она брва [хорошо] прига-лашывала» или «Ой, гатка харанили, два рас тока пикнули» (Уд., Хор.).

С музыкой забайкальские старообрядцы не хоронили, это считалось за грех: «С музыкой у нас тожа ни харанили. Грех эта. Езли кто с музыкой харонит чилавека, черти упрёт лятят с му-зыкай, а миртвица ташшат за чиртями» (Мухор., Мухор.).

После выноса тела соседи или знакомые моют в доме полы (кровным родственникам это делать запрещается): «Как пакой-ника унясут, палы мыли или сасетка кака или знакомая, спала-шат мала-мала» (Дес., Тарб.). В некоторых деревнях было при-нято мыть пол ключевой водой. В с. Саянтуй Тарбагатайского р-на после выноса гроба переворачивают лавки и табуреты, на которых он стоял: «Кагда гроб панисут, табуретти пириварачивають. Эта уш первым делам — табуретти апракинуть и палы смыть» (1999 г.).

Похоронный обряд обязательно включает отпевание покой-ного. Старообрядцев отпевают в доме. Если по каким-то причи-нам, например, не оказалось поблизости уставщика, покойного не отпели, то отпевают землю с его могилы. Это нужно сделать к сорока дням. В этом случае берут землю с могилы в узелок, а потом, после отпевания, ее возвращают на могилу. Могила на-зывается *могилка*.

Перед тем как опустить гроб в могилу, лицо покойного по-крывают саваном и «товаром», закрывают, но не забивают гвоз-дями крышку гроба. Гроб опускают на обычных веревках, бога-тые — на «товаре». Два человека опускаются в могилу, «уста-вляють дамавину, паправляють, можэ, збилась крышка». Вере-вки вытаскивают назад, их положено «распадать старухам» или повесить на оградке, «кто нужна, падбиреть».

Гроб опускают таким образом, чтобы человек как бы мо-лился на солнце (на восход ногами). Затем присутствующие об-ходят могилу по солнцу и каждый бросает в могилу по три гор-сточки земли. Могилу закапывают чужие люди, им за это пола-галось заплатить. Интересно, что в данной ситуации забайкаль-ские старообрядцы не употребляют глагол *закапывать* (*закон-пать*), они говорят *определяют в сырой земле, загребают, при-гребают*.

Крест ставится в ногах, его делают без гвоздей: «На магилку крест ставили, делали биз гваздей иво. Жылеза ни паложына была, бапки гаварили: “Вы иво закалатили — ни вылизить”» (Хас., Хор.). В некоторых районах, например в Красночикойс-ком, на могилу клали *колбодчку* (небольшой деревянный брусок

с записью фамилии, имени, отчества, года рождения и года смер-ти), старушки просили: «Мене адну калодачку палощти, штоп мене на том свети лёхка хадить было». Семейские просят не ого-раживать их могилу, говорят: «Зачем мене агаражывацца, я и так ни убягу» (Дес., Тарб.).

Самоубийство у семейских считалось большим грехом, слу-чан самоубийства у забайкальских старообрядцев были крайне редки. Таких людей хоронили отдельно, часто не на общем клад-бище, причем клали так, чтобы на них не падало солнце: «Удав-линикаф ат сонца клали, штобы сонца на их ни захадила» (Дес., Тарб.); «К самоубицам плоха атнасились. Их на опшым клад-бишшэ ни харанили, а там, за згародами, за рвом»; «А хто ня сваёй смертачкау умир, за магилками закапывали, и низаметна дажы старались» (Бич., Бич.).

Гроб и крест им не отесывали, иногда крест делали просто из палок. Фамилию и имя не писали. Хоронили без отпевания без стариков. Поминали самоубийц один раз в год, на Троицу.

Некоторые различия в погребальном обряде были связаны и с тем, к какому старообрядческому толку принадлежал покой-ный: «Харанили-та ишшо па-разному. Ёот тимнаверы, они сви-чей ни зажыгали, а наш светлый прихот, свечи зажыгають, каг-да харонють» (*темновёрами, темновёрцами* называют в Забай-калье представителей беспоповского старообрядческого толка, отправляющих богослужение без свечей); «Кагда насыпали крест писком — писочники» (Хас., Хор.).

После захоронения тела все приглашаются на поминки (*обед*). Поминки в день похорон называются *горячий обед, горячие по-*



Подручник и лестовка (с. Десятниково Тарбагатайского р-на Буря-тии). 1999 г.

минки. За первый стол сажают уставщиков, стариков, старух, потом мужчин, а потом уже всех остальных. Столы готовят в зависимости от того, в какое время умер человек — в пост или в мясоед: «Кушания на поминках ф посные дни были посные, то ись каша варилась на ваде. Суп — биз мяса, с капуста, картошечкой и чуть капнуть растительнава масла. Пираги з грибами стряпались. Абязательна стряпались аладди с тримя начинками: чарёмухай, мёдам, арехами кядровыми (арехи абдирут, паджарют в рускай печке, истолкут ф ступке, разведут кипячоннай вадой, палуцаецца как слифки). Ну, а у мясоедные дни каша любая варицца на малаке. Суп варят мясной или уж малолшый, пираги стряпають рыбные...» (Б. Кун., Тарб.).

На стол в первую очередь ставилась *кутья* (пшеница с разведенным водою медом) и каждый, кто поминал, должен был съесть по три ложки: «Кутью делали са пшеницы, дескать, нада чилавека памянуть хлебушкам, а рис — дескать, трава»; «Кутья — эта первае блюда. Чилавек раждаецца снова, умирая, к новому раждению готовицца» (Бич., Бич.).

Подавать вино на поминках было не принято. Считалось, что водка или вино образуют на небесах озёра и реки, и покойнику их будет не преодолеть по дороге в рай. Вино как бы дорогу в рай закрывает.

Считалось, что перед смертью все равны, поэтому было не принято устраивать пышные поминальные обеды: «Раньшэ прошшэ были абеды поминальные: суп сварят, лапшу, пирашки, каша и усе, па-прастому. Колбас, рып, канфет, салатаф — ничиво этава не была. К чиму канфеты эти, вина зачем — вечир какой што ли? А ишшо — люди разные: бедные, богатые. Г богатаму и народу большы усигда на празник какой-нить. А тут паверье: нильзя штоп абет был богаче или бяднее. Пирит смерттю усе равны» (Шарал., Мухор.).

Порядок поминального цикла строго связан с представлениями о времени и этапах блуждания души в загробном мире. Старообрядцы поминают усопшего на 3-й день (*третийны*), на 9-й день (*девятыйны*), на 20-й день, на 40-й день, через полгода, год. В эти дни уставщик приходит в дом усопшего и служит службу. Обязательно поминали на 40-й день, т.к. к этому времени душа определяется: «Чирис сорок дней душа приходит на места, а како места — Гасподь знает». В другие дни (на 3-й, 9-й, 20-й) могли не поминать.

Имя усопшего записывается в специальную книжечку для поминовения или на листок с именами усопших для панихиды (*поминанник, поминальныйник*) и поминается в установленные дни (*родители, родительский день*).

Если в деревне не было молельни (*молённый*), то семейские молились в родительский день просто в пустой избе, несли туда кутью и свечки.

Смерть человека, по народно-христианским воззрениям, осознаётся как дорога домой, переселение в мир вечного, постоянного обитания. В говорах забайкальских старообрядцев это представление получает выражение в таких словах и словосочетаниях, как *домой, уйти домой, кочёвка*.

Так, слово *домой* выступает в значении 'на тот свет': «Старик-от умирать стал и гаварит: "Я дамой, плоха стала, дамой нада"». А вить там наша жизнь, здесь ни живём, а так, гастуюем» (Куг., Мухор.).

Словосочетание *уйти домой* употребляется в значении 'умереть': «Жэна-та мая пять лет уш каг дамой ушла. Уот я адин и мыкаю. Тожа сабираюсь дамой уйти, г жане, пара итти туда, в мауилу уш» (Н. Заг., Мухор.).

Отмечается также в говорах забайкальских старообрядцев употребление слова *кочёвка* в переносном значении 'смерть': «Мне уж дивностиа лет, галава балит, фсё балит, скорей бы качофку даждацца» (Мухор., Мухор.). Слово *кочёвка* является производным от слова *кочевать*, которое в Забайкалье регулярно употребляется в значении 'переезжать, переселяться в новый дом'. В последнем примере — 'переселение на новое место', а не

'возвращение домой' — это значение актуализируется. Иными словами, в приведенных выражениях слово *кочёвка*, возможно, репрезентирует несколько иное представление о смерти, чем слово *домой*.

Представление о смерти как дороге домой находит языковые параллели в белорусском и литовском языках. Так, в брестских говорах отмечается словосочетание *погл'адац' да дому* 'о старом, больном человеке', в литовском языке *pamo eiti, vaz'noti* имеет значение 'умирать (буквально — ехать домой)'².

В погребальном обряде старообрядцев Забайкалья эти представления семиотически выражены уже на первом этапе.

Так, подготовка умершего к захоронению представляется как *сборы в дорогу*. Ритуальные действия обмывания, одевания, положения в гроб называются *собирать/собрать, наряжать/нарядить* покойника.

В ситуации «сборов в дорогу» значимым становится мотив перехода, переселения в отличный от земного, *иной* мир.

Н.И. Толстой, анализируя обычай переворачивания предметов в славянском погребальном обряде, отмечает, что «переворачивание предмета есть действие, включающееся в более широкую семантическую и семиотическую сферу преобразования, превращения, метаморфозы, принятия иного облика, перехода из одного состояния в другое, наконец, в сферу общения "этого света" с "тем светом"»³.

Загробный мир — это новая жизнь, «пакибытие», как он был назван еще в слове-проповеди древнерусского митрополита Кирилла Туровского.

Примечания

¹ Словарь говоров старообрядцев (семейских) Забайкалья / Под ред. Т.Б. Юмсуновой. Новосибирск, 1999.

² Невская Л.Г. Балто-славянское причитание: Реконструкция семантической структуры // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990. С. 145.

³ Толстой Н.И. Переворачивание предметов в славянском погребальном обряде // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990. С. 126.

Сокращения

- Бич., Бич. — с. Бичура Бичурского р-на Республики Бурятия.
Б. Кун., Тарб. — с. Большой Куналей Тарбагатайского р-на Республики Бурятия.
В. Жир., Тарб. — с. Верхний Жирим Тарбагатайского р-на Республики Бурятия.
В. Саян., Тарб. — с. Верхний Саянтуй Тарбагатайского р-на Республики Бурятия.
Дес., Тарб. — с. Десятниково Тарбагатайского р-на Республики Бурятия.
Кр. Чик., Красночик. — с. Красный Чикой Красночикойского р-на Читинской обл.
Куг., Мухор. — с. Куготы Мухоршибирского р-на Республики Бурятия.
Куйт., Тарб. — с. Куйтун Тарбагатайского р-на Республики Бурятия.
Н. Заг., Мухор. — с. Новый Заган Мухоршибирского р-на Республики Бурятия.
Мухор., Мухор. — с. Мухоршибирь Мухоршибирского р-на Республики Бурятия.
О.-К., Бич. — с. Окино-Ключи Бичурского р-на Республики Бурятия.
Уд., Хор. — с. Удинск Хоринского р-на Республики Бурятия.
Хас., Хор. — с. Хасурта Хоринского р-на Республики Бурятия.
Шарал., Мухор. — с. Шаралдай Мухоршибирского р-на Республики Бурятия.
Шиб., Бич. — с. Шибертуй Бичурского р-на Республики Бурятия.

Фото Г.Я. Егерь

Т.Ю. ВЛАСКИНА

СМЕРТЬ

В ВЕРОВАНИЯХ И ОБРЯДАХ КАЗАКОВ СРЕДНЕГО ДОНА

В августе 1997 г. в хуторе Потапове Волгодонского р-на Ростовской обл. в ходе этнолингвистической экспедиции филологического факультета РГУ был собран материал по погребально-поминальному комплексу одной из локальных групп казачьего населения Дона, а именно переселенцев из зоны затопления Цимлянского водохранилища (бывший хутор Грачики).

Подготовка к похоронному обряду у здешних казаков начиналась задолго до смерти, в определенном смысле — в течение всей жизни. В частности, было принято тщательно собирать все волосы, не разбрасывать ногти. «Если волосы-та ращёсывают — и сабирают. Видала: адна умерла и ей клали у гроб! От такую надушку напихали! Гаварять: нада сабирать <...> нильзя раскидавать. Ты тада если умрёшь... Я умру и буду, иде волос брасала, и буду хадить сабирать. Искать. От в агонь бываит — в пещку там или в ядро палавоа. А тада, грядь, будишь лазить сабирать». «Нохти-та брасать нильзя. У пазуху, да и в патдувалу. На том свети, люди гаварять, а можэ и брешуть, будить такая стикляная гара, нахтями будишь за ние цыпляца».

Задолго до смерти было принято изготавливать гроб. Гроб-домовина, наполненный пшеничным зерном, в течение многих лет стоял на чердаке, ожидая хозяина. Каждую весну эту пшеницу добавляли в посевное зерно, а после сбора урожая гроб наполняли свежим. «Раньшы жа грабá сами делали. Сделають и на паталок паставлять, да пышницы нанасыплють, и ани стоять <...> Ну, наминають жы пшаницай. Ну вот, насыпають зерном, ани и стоять на паталке».

С возрастом приготовления к смерти становились все более явными. Само наступление старости воспринималось как начало перехода человека в иной мир. «Бабушка сказала адин день: “Ой, Госпади, Госпади, да пара уже ухадить, да Гаспоть-та прислал мне три письма: да вот первая письмо — сиди́ну, и вторая письмо — глухату, а третья письмо — слипату. Все письма дашли мне”». Большое значение придавали устройству постели, которую независимо от конкретных обстоятельств рассматривали как ложе умирающего. «Как патходить смертный щас, к старости, щилавеку уже ни гожа спать на падушках. Нада спать на кар-

щí². Ета такой щурбащóк ат корня». «Палажыли абужки [обувь под голову]. Ани, гаварять, грех забяруть. Раньшы-та, давно гаварили. Эта мой дедушка, ищё рассказвали. У ниво была нявеста, у дедушки <...> Как он иё вдарил, што ана... Убил иё. Иво ссылали <...> на ссылку. Ну вот, он жа када балел [в старости], он жа знать, што грех-та, так он спал так-та: сапаги паложыть у галавá и ляжал. Грех жа бальшой! Он жы сапаги палажыл. Так он пад них балел, так и коньщились».

В этот период жизни человек отдаёт «наказы» родным и близким — распоряжения относительно одежды, гроба, оформления могилы, раздачи вещей «на помин». Как правило, они подкрепляются ссылкой на традицию, на реальный или легендарный прецедент. «Дефки! Вы ни глядите на людей! Вы выпалняйтя, щё я вам наказваю! И ня надывайтя платья, вот сашейтя мне рубаху калинковаю». «И вот моя мамка умерала, так ана прасила: “Дифщаты! Ни абивайтя гроб! Ни кладитя у гроб лишнива. Эта всё там таскать <...> Па мытарствам будуть вадить и увесь этот выюк насыть за сабою”. «От моя мамка, часта от такот загварим, она: “Я умирать ни баюся, дифщаты, а вот баюся, што када гроб апустють, да оглòдьа [комья мерзлой земли] — как зимою — оглòдьа загудят, ани сразу и гроб раздавляють” <...> Ана и крёсным гварила, а ани грядь: “Ой, крёсна, ты живи! А если уш слущица чо, мы тибé с паткóпам³ выраим магилку. Так што и зямля ни пападёт”. Так от, ей с паткóпам. От так от задвиги́ну. Зямля нищуть ни папала».

Одежда, обувь и способы их изготовления должны быть обязательно старинных образцов, что, согласно поверьям, обеспечивает умершему беспрепятственное проникновение в мир иной и облегчает его посмертное существование. «Раньшы-та, давно адивали рубаху длиннаю. Ну, мушны кальсоны, брюки ни надивали». «Харанили в саванах». «На девушку, если ана низа-мужняя, адивали белая илатьтя, фату и вянок жа. К фате — вянок». «Шыли, штоб иголка была впи́рёт, на живую нитку. Так штоб дарога была ей, душе иттить на тот свет <...> Снизу падалá и вверх. В адну сторону. Падушы́щку шьють тожа так». «Тапáчки [тапочки] для умерших вязали с пай́ркак [из белой агнячьей шерсти], ани жа бязгрешнай. Лехшы яму иттить будить».

В общении пожилых людей между собой

тема смерти также занимает не последнее место. Однако тон и содержание этих разговоров существенно отличаются от обращений к «молодёжи». Старики шутливо устанавливают очередность своего ухода, договариваются о том, кто и каким образом «пришлёт письмо с того света», обсуждают известные им сведения о загробном мире. «Вот у нас тут был адин [старик], усё гаварил: “Дефки, пака я ни памру, ниhto у рай ни пападёт, ключи ат рай у мене. Так шта зади́ржытисе, мая очирить первая. Я вам тада весть падам”». «Ну вот, Питровна абивала нам письмо прислать с таво света, а ни прислала. А снаха гварить: “Да письмо-та ни прислала, а приснилась. Так приснилась, гварить: — Жэня, я всё слыхала, как мне пахаранили, да хто на мне плакал, как абед вы делали. Вы мне закапáли и ушли все. А ка мне, грить, приходить стари́щек и гаварить: — Ну, падымайси, раба. Я, грить, падылася. А он: — Следава́й за мной. Я, грить, и пашлèпала. Па дарошки. Вот так дарошка и ёлки, и сосны, грить, по ни такия, как у нас — зилёныя, а галубыи и синия. И я, грить, иду, иду... Он давёл. Сидить второй стари́щек. Я падашла да: — Зрастуйтя! А он: — Зрастуйтя, на вас хрест есть? А я: — Есть. — Тада наш род, присадиняйтися. А я ей спляшú (эта Жэня-та), спляшу ей вапрóсы задавать: — Питровна, а кормють? Ана грить: — Кормють, Жэня. Три раз у день. Кормють тем, што ты даёшь издэся, на етим свети. От тем, грить, и кормють. Есть, грить, у людей — са сталов во́лицца [валится]. А есть, грить, пустыя сталы. Нищавó на сталах нету” <...> Можыть, ни давали люди или ка? Нищó на сталах нету... А вот ни спрасила ани, как жы те питаюца, у каких сталы-та пустыя?»

Большое значение по сей день придают различным предвестникам смерти: необычным происшествиям, поведению животных, снам, в которых преобладают характерные для восточнославянской традиции мотивы разрушения, переселения в новый дом, дороги. «То знакомый умерал, а мне пряснилась: такую ани кухню построили! Пряма доски блестять. А на́утра иду́ть жо́нышыны и гаварять: “Иван Карнеич жы умир”».

Несмотря на использование различных как магических, так и рациональных способов облегчения агонии, единого мнения относительно того, как должен умирать человек, нет: «лёгкая» смерть, так же как и «трудная», может свидетельствовать о гре-

ховности умирающего. «Па Писанию, гаварять, паложына: хто быстра умирайт, эта плоха. Нада памўщица!». «На улицу вынасили. Можыть, на дваре яму лехши. В халадоўчкі так яму настелюць <...> Атрывали окна, двери <...> И зимой — всё равно аткрывали». «Вот умирать ни должын на пярэньи щилавек. Видють, што плахой, нада яво на пал снясть. Штоб он на палў умир, а ни на пярэньи». «Када лизыть щилавек и памареть ня можыть, нада прачесть яму «Сон Бугуродицы». «Када калдун каньщица, яму нўжна прабуравить мātку [матцу в доме] и калдун коньщица. Или должын пиридать каму-та. В рўку дать».

Смерть помещает умершего в мифологический территориально-временной континуум, одно из свойств которого — цикличность. Время смерти соотносится с традиционным календарем и, согласно поверью, может определять коллизии загробных странствий души. «Главная — ни умереть на Страшной пиделе, пад Паску. Там жы страсти уси идут. Исуся жы Христоса мўщили, вот тут-та и гаварили: «Страшна! Ить пакойника тожа мўщить будуть на мытārствах». Да, вот тут-та и гаварять: «Страсть!» Да, вот у нас саседка балела и гаварила: «Госпади! Как ба ни умереть на Страшной нядели!»».

Подготовка к погребению, похороны и некоторые обряды номинальных дней сопровождаются помимо чтения канонических христианских текстов исполнением плачей — «псалмов» и духовных стихов. Всего в хут. Потапове записано 20 полных текстов и два фрагмента. Из них наибольший интерес представляют 8 текстов на сюжеты, принадлежащие к «классике» духовного стиха: «Страшный суд», «Сон Богородицы», «Хожделение Богородицы», «Жил юный отшельник», «Предательство Иуды», «Святая Варвара». Записаны два сюжета о разговоре умирающего со Смертью. Большая часть «псалмов» комментирует ход ритуальной процедуры, и повествование в них идет от лица покойного. «Аммоють жы иво тѣла грешная. Ну и сразу жы тут зажыгають, лампадка гарить. И у нас сразу жы нащинають... щитають. Щитають и день и ночь, день и ночь. И щитають, и песни пають, стихи... Стихи, стихи гасподни, щитаём, щитаём и нащинаём петь». «Ни песни, а стихи бажѣшвышны: «Для всех сōнца светить, дѣя миня уж нет. / Я ляжу ва гроби и ня вижу свет. / Пращайтя, радныя, все маи друзья... / Мне адна дарога: итить на тот свет...» Или ищѣ: «Люди, люди, пасматрива, што тварица на зимле: / С неба ангил апустился, душу с телам разлуцил. / Ля-

жить тела биз дыхāния и ни можыть гаварить. / Уж вы, братыя маи, сѣстры, прихадитя правадить. / Маѣ тела биз дыхāния на клатбѣца атнисти...»». «На саракавой день пають жа стихи: «Как тибѣ-та, телу, ва сырой зимле ляжать. / А мине-та, душе, на атвет Богу ийти...»».

Процесс плача строго регламентирован. Различные запреты и ограничения регулируют ритуальное оплакивание по длительности, по интенсивности, в зависимости от времени суток, от этапа погребального обряда, от степени родственной или дружеской близости между покойным и оплакивающими. По истечении сорока дней после смерти оплакивание должно быть прекращено и может возобновляться только в дни календарных поминок. «Плāщуть только две нощи и три дня». «Ня разряшають на пакойниках плакать нощью. Няльзя. И вапщѣ плакать джога ня разряшають. А то, гаварять, слязмѣ... Вот адна крищить и крищить. И иѣ саседки сница: плаваить гроб у ваде. Ты, гаварять, менышы плащѣ!» «Плāщуть и дома и на клатбѣцах. А как канун щитають, так гаварять: «Уш вы ня плащѣ, патярпитя». Там жа свѣци зажыгають, «упакой, Госпади, — пають, — душу усопшыва». Ужѣ все смѣриваюца. Ужѣ гаварять: «Вы ня плащѣ, задржытѣся». «У нас ранышы гаварили, што няльзя сваим плакать. Нужна штоб хто-нибудь с сасѣдий. А наш батюшка гаварит: «Ета бусульмāны так-та». Ну, какія ж мы бусульмāны? А нас усигда так-та».

Нарушение процедуры подготовки похорон, самого погребения и регламента ритуального оплакивания грозит превращением умершего в «ходячего мертвеца». «А на каким большы плāщуть, те и ходють. Эта плоха. Он жа ни придѣть, знащить — эта нящѣстая сила. Был слуцай у нас эта, у двацатам гаду. Бандиты, банда была. И вот адин наш хутарской красны партизан с бандаю баролея. Но усѣ ж яво убили бандиты. А жана так крищала, так крищала. И он стал к ней лятать, хадить, от как он ранышы...» «От к адной шой-та давно, расказвали, лятал, хадил. Придѣть... А ей гварять: «Глидѣ! Саня твой ни придѣть. Эта нящѣстая сила. Вот гляди: када он ляжыть к тибѣ, а ты старайся яво за спинў узить. У них, грит, спины нет». И ана гаварить: «Да он, как приходить, и лицом ка мне паварāщиваица». А патом ей как падсказали. Ана: «Саня, я тибѣ абнимў!» Да за спинў яво. А он: «Ты шо делаишы!» Как сўнить иѣ! И гыр, гыр у двѣри. И всѣ, и ни стал... У них спины нету».

Поминки справляють на третий, девятый,

двадцатый и сороковой дни, затем — через полгода, в годовщину смерти и через три года. «Ну, вроди, зараждѣица щилавек. Ишо он щѣриз три дѣя, он только там клубѣщик, ишо эта у щилавѣщѣскай образ ни праисходить ничо. Вот паэтамў и три дѣя паминають. А девить дней: ужѣ этот рибѣнак ужѣ в плѣти, деланца щилавѣщѣский образ. Вот и девить дней. А вот двацать дней... Я уж и забыла, ня расказу... Двацать дней паминаюца — щѣриз двадцать нидель рибѣнак — от этот щилавек жы — он варўшыца в щрѣви у матири. Вот и паминаюца двацать дней. Щѣриз сорок дней паминаюца — а щѣриз сорок нидель ражѣица щилавек. Эта так гаварили нам». По прошествии трех лет человека перестают поминать индивидуально. Считается, что «пакойник пашѣл в общини радитили».

В целом похоронный обряд казаков описанной локальной группы соответствует одному из старообрядческих вариантов восточнославянской традиции. Доминируют две функции: стремление облегчить умершему переход в иной мир и оградить родных и близких от влияния смерти. Сочетание в рамках одного обрядового комплекса разнородных вербальных и невербальных компонентов наглядно демонстрирует его многослойность.

Примечания

¹ В диалектных записях для удобочитаемости в некоторых случаях нарушены местные правила оглушения согласных.

² *Корча, корчужка* 'пень для рубки дров'; 'корча, приплывшая по реке' (Словарь русских донских говоров. Ростов-на-Дону, 1991. Т. 1. С. 219, 247). В донских говорах известны фразеологические обороты *лежать, как корчужка (корчужкой)*; *лежать, как корча*; *свернуться, как корчужка* 'лежать неподвижно'; 'быть больным'; 'казаться неживым'.

³ Сооружение подбойных могил (с камерой сбоку) хуторская молодежь объясняет влиянием турок-месхетинцев и азербайджанцев — переселенцев недавнего времени; старики же считают старинной местной традицией.

Список информантов

1. Ананьева Мария Тимофеевна, 1911 г.р.
2. Арькова Анна Евсеевна, 1911 г.р.
3. Косивцова Агафья Андреевна, 1922 г.р.
4. Поливанов Сергей Мелентьевич, 1910 г.р.
5. Радькова Прасковья Евгеньевна, 1910 г.р.
6. Садкова Евгения Васильевна, 1914 г.р.
7. Сухорукова Валентина Александровна, 1930 г.р.
8. Топильская Александра Борисовна, 1917 г.р.
9. Шарамко Татьяна Андреевна, 1916 г.р.

М.В. ЯСИНСКАЯ

ПОХОРОННЫЕ ОБРЯДЫ в Уржумском районе Кировской области

Летом 1997 г. фольклорная экспедиция кафедры русского устного народного творчества филологического факультета МГУ работала в Уржумском районе Кировской области, отличающемся неординарной этноконфессиональной ситуацией: по этническому признаку здесь противопоставляются марийцы и русские; в свою очередь последние подразделяются на старообрядцев и православных («мирских»).

В статье предлагаются некоторые наблюдения над похоронной обрядностью старообрядцев и православных. Сравнение будет проведено на тех основаниях, которые выделяются как значимые самими носителями данных культур.

И старообрядцы, и православные по-разному воспринимают и оценивают отличия своего похоронного обряда от обряда представителей другой группы. Православные в ходе наших бесед обыкновенно ограничивались простой констатацией издавна существующих различий: «Староверы вообще сильно в жизни отличаются, а в смерти ещё больше. У них всё строго, у них всё по своему ряду» [1]. Старообрядцы высказывались более резко, с явным осуждением «светскости» обычаев мирских: «Гроб у нас нормальной, не как у мирских — полугробье» [2]. Особое неприятие у них вызывает обычай православных пить на поминках водку. Впрочем, категоричность свойственна и оценкам, даваемым друг другу разными староверческими согласиями: «Бабы прибежали, шихальки (*шихали* — местное название федосеевского толка по названию деревни Шихали. — М.Я.) все наряжены ровно. У нас вот надевают покойника провожать, дак всё тёмненькое, а они все в белых платках прибежали. У гроба топчутся, топчутся, никто «Святой Боже» даже не спел <...> забирают на верёвки гроб и поташшыли со двора» [3].

И мирские, и сами старообрядцы отмечают строгость старообрядческого похоронного обряда: если у православных многие элементы ритуала варьируются, то у староверов отступления от канона не допускаются.

Основные различия касаются сферы обрядовых реалий: одежды покойного, гроба, могилы, поминальной пищи и пр. Характерной чертой старообрядцев является стремление к тому, чтобы все было рукодельным, поэтому они хоронят в не-

крашеном льняном («портяном»), покойника обувают в лапти или сшитые тапочки, а если за неимением старинного холста и покупают «коленкор», то обязательно стирают его перед положением в гроб. Православные ограничиваются тем, что надевают на покойника все новое. Отличается также состав одежды покойника — у старообрядцев для женщины обязательны платок, рубаха и сарафан, для мужчины — порты.

Гроб у старообрядцев более простой, чем у православных: он ничем не украшен, имеет форму ящика, не заколачивается. Обмывание покойного производится в специальных рукавицах, без мыла. В гроб кладут подручник и лестовку, чтобы покойник на том свете мог молиться: «Туда ведь не в гости — а за грехи отчитываться» [1]. Старообрядцами не признаются пояс с молитвой, венчик и рукописание — элементы церковного обряда, которые являются обязательными в ритуале православных.

Поминальная пища старообрядцев непременно собственного изготовления (даже хлеб пекут сами, в то время как мирским не возбраняется покупать его в магазине).

На могиле старообрядца надгробие либо отсутствует вовсе, либо его заменяет простой камень; если же ставят крест, то на нем не делают никакой надписи. Стремление к простоте и единообразию объясняется представлением, что на том свете все равны: «При прощании нельзя называть «мама», а по имени — Агафья или как. При последнем отпевании кланяются возле гроба: она как бы сестра, брат, а не мать и отец» [4].

Староверы не отпевают покойника, если он не покаялся перед смертью, если умер без бороды (для женщины — если у нее короткие волосы). У православных запрет на отпевание распространяется только на «нечистых» покойников (в последнее время этот запрет все чаще нарушается).

Особенно строги критерии старообрядцев в выборе людей, которые обмывают покойника, шьют «умершо платье», делают гроб, роют могилу, читают по умершему: «Каждому-то не больно обмывать разрешено. Кто ежели чужого мужика имеет, того не заставят обмывать. Кто подобен, того и заставляют шить наряд, кто ежели не грешен» [2]; «Я вот табак

курю, вино пью, не со староверами ишшо ем, дак начинать могилу мне нельзя копать» [5]; «Пожилых просят, которые, как у нас говорят, уже пристали к старичкам» [4]. У православных при обмывании покойника предпочтение оказывается «одинойкой, чтобы с мужем не жила» [6], однако и этот обычай в настоящее время соблюдается не всегда.

У православных существует множество внецерковных обычаев (действия с водой в доме, где находится покойник; бросание веток во время проводов покойника на кладбище; выкуп могилы; поминки на могиле, приглашение покойного к поминальному столу; приметы, связанные с покойником, и др.). Старообрядцы же неизменно подчеркивают: «Никаких у нас запуск (*запуки* — поверья, суеверия. — М.Я.) нет» [2]. Сказанное не означает, что похоронный обряд старообрядцев абсолютно лишен языческих суеверий и магических ритуалов. Они, к примеру, закрывают глаза покойного монетами, зажигают свечи у гроба умершего, вручную шьют одежду на покойника, выливают воду после обмывания в укромное место, моют полы после выноса покойного, завешивают зеркала, окуривают могилы; чтобы уберечься от покойника — переворачивают лавки, где стоял гроб; после выноса покойника садятся на том месте, где лежал покойник; держатся за пятки покойного; смотрят в печь. И у православных, и у старообрядцев до сих пор сохраняется обычай раздачи трех милостынек первым встречным во время проводов покойника на кладбище. Но у старообрядцев более детально разработана система поминания милостыней. Кроме того, они строже относятся к ее получению: если человек, получивший милостыню, считает себя недостойным, не хочет брать на свою душу ответственность, он может передать милостыню другому (такая милостыня называется «крылатой»).

Многие обычаи, соблюдаемые православными во время похорон, оцениваются старообрядцами как суеверные. Осуждается, например, обычай поминок на кладбище: «Не надо оставлять еду на могиле, потому что кто-то видел сон, рассказывал. Вот, говорит, наложили кусков мене. Вороны чуть глаз не выклевали» [7].

Всеми православными отмечается обычай старообрядцев поминать покойника до погребения: «Староверы помина-

ют, когда он дома стоит, в сенях, тогда они поминают. Они на кладбище не поминают» [8]. Как важная отличительная черта старообрядческого ритуала отмечается обычай класть покойника в доме лицом к образам, складывать правую руку покойника в двуперстное крестное знамение, класть в гроб икону ликом к покойному. Эти, казалось бы, незначительные детали оказываются у старообрядцев неслучайными, они имеют свое логическое объяснение: «Пока человек не оммытый — к образам лежит головой, по ходу — ногам туда. Как оммыли, нарядили — уже кладём к образам лицом — ногам вперед. А чё на народ-от ей глядеть? Она уж мёртвая. Ей уж надо только уж на Бога. И икону на неё ложим. Икону ликом к лицу. У церковных — наоборот. А чё икону людям показывать. Ей надо уж её» [3]. Смерть старообрядцы мыслят как итог всей жизни, предстояние перед Богом, Страшный суд, где душа будет осуждена либо на вечные мучения, либо на райское блаженство. У старообрядцев нет того страха перед смертью, который сквозит в рассказах православных, они твердо знают, что ждет человека на том свете: об этом написано в их книгах с необыкновенной подробностью, вплоть до точных указаний, за какой грех какое полагается наказание. Мирские, видя особое отношение старообрядцев к смерти, говорят: «У них к этому относятся как к Божьему делу. Не плачут, молятся» [1].

Смерть для староверов — особый повод к молитве. В связи с таким отношением к смерти в кругу старообрядцев существует запрет на причет: «У меня были двойнички, и вот, когда умерли, я очень ревела, и мне духовный дедушка сказал: “Не плачь, потому что им там будет тяжело. Ты зальёшь их слезами”» [7]. Однако этот запрет нередко нарушается: «Причитать-то, вообще, не положено. Дак ведь никто не утерпит, тут не зареветь — так заревёшь» [3].

Что касается православных, то они чаще всего отговариваются тем, что никто с того света не возвращался, и никто точно не знает, что там ожидает человека, поэтому сохраняется отношение к смерти как к чему-то ужасному, необъяснимому. Участь покойника зависит не столько от степени его праведности при жизни, сколько от того, насколько правильно совершается похоронный ритуал: например, если родственники оставили в церкви полотенца, на которых спускали в могилу гроб, то на том свете Михаил Архангел переведет покойного по этим полотенцам через огненную реку. На фоне этого старообрядческая позиция по отношению к смерти и обрядам представляется необычной, странной для православного человека. Нужно заметить, что старообрядцы, будучи носителями интравенной культуры, не поддаются влияниям со стороны, негативно воспринимая особенности обряда мирских. Православные не обладают такой замкнутостью, поэтому они не испытывают неприязни к старообрядческой культуре и способны перенимать ее отдельные элементы (например, обычай исполнения духовных стихов, который мирские приурочили к обряду, в то время как у старообрядцев пение стихов находилось вне его). Староверческий обряд более стабилен, он менее подвержен влиянию городской культуры, так как следование старине ставится носителями данной традиции во главу угла.

Список информантов

1. Пантюхина З.И., 1918 г.р., с. Шурма.
2. Пестова И.Г., 1911 г.р., с. Шурма.
3. Лубягина Е.К., 1914 г.р., д. Донаурово.
4. Ветлужских В.А., 1927 г.р., с. Шурма.
5. Новокшионов С.П., 1937 г.р., с. Шурма.
6. Ермилова А.А., 1923 г.р., с. Шурма.
7. Варакина Ф.А., 1922 г.р., с. Русский Турек.
8. Мусатова Е.В., 1912 г.р. с. Шурма.

«Умирает каждый по-своему...»

Погребальный обряд астраханских липован

В ходе полевых выездов 1996—1997 гг. мною был собран материал по семейной обрядности астраханских липован — ремигрантов из приднестровских сел Сарикей и Каркалиу Тульчинского уезда Румынии. Подробно история, особенности диалекта, обрядов и фольклорных жанров старообрядцев-липован излагаются в «Очерках исследователей Астраханского края» (Вып. 1—2. Астрахань, 1997). Предлагаемое описание похоронного обряда сделано со слов Полины Григорьевны Киселевой (1942 г.р.), которая с 1947 г. живет в с. Успех Камызякского р-на Астраханской обл. Рассказ дает представление о канонической основе обряда, его структуре, ритуально значимых моментах и о сопутствующей им лексике. В нем представлены основные этапы похоронного ритуала: приготовление к смерти, омовение, облачение покойного, чтение заупокойных молитв у гроба, обряд прощания перед выносом тела, похоронная процессия и путь на кладбище, погребение, поминальная трапеза в день похорон и последующие поминовения. В публикуемом тексте отразились традиционные для липован воззрения на природу смерти, сущность души, ее посмертную участь, загробный мир, а также комплекс поверий и быличек, связанных с погребальным обрядом.

Умирает каждый по-своему. Есть умирают с муками. Есть умирают спокойно. Так, бывает, сойдёт тихо и хорошо. А есть мучаются так, что аж зубы скрипят. Кому болеть, кому — нет. Вот кто и знает, какую-то чару смерть дать. Кто есть скривится так, что даже у его лицо переворачивает. Она очень горькая или какая. А есть просто ляжить и усё. Вот моя свякровь сошла, как дите, так легонько. Она нам сказала: «Я уйду домой. Это вечный наш дом. Мы же гости здесь».

Вот если умереть такой болезнью — скрипятижно, раз и умер — это тоже перед Богом страшно. Надо человеку помаяться, чтобы он поболел. Тогда умереть. А так быстро и грешно. Конечно, это грех, что умереть сразу без покаяния. Это же надо прежде покаяться, прежде причаститься. А умереть — раз и готово... Ты можа прощения не попросила у Бога, не покалась, не причастилась. Это же грешно. В поганым виде умереть — страшное дело. Умереть надо чисто и хорошо. А каждый хочет умереть сразу. Вот можа я умру сразу, а можа я полежу. Это усё у Бога. Каждому смерть написана. Каждому написано, по-какому умереть и как умереть.

Усе старые люди не хотят с белым светом расставаться. Белый свет кому надоедает? Только паницам, лодырям и лентяям. Такие, что душатся, вешаются. А старым людям спрости, оне можа и говорят: «Я хочу умереть». Вот моя мать говорила: «Господи, зачем я мучиюсь? Лучше б я умерла». А плохо делается, так говорить: «Поля, дай таблетку». Вишь как, оне и хотят умереть и не хотят расставаться с белым светом. А я думаю, что и с белым светом расставаться никто не хочет, ни стар, ни млад. А когда уж придет смерть, она тада не спросит. Никого она не спрашивает, ни царя, ни богатыго, ни бедного. Усе там будем.

А просить себе смерть — это страшное дело, грех. А просить себе не надо — как Бог даст. Что я заслужила, то и будет. Не дай Бог только печалиться за мужем, за дитём, за матерью. Это не дай Бог. Не надо об нем все время думать. А что теперь? Уже помёр. Нехай он лежит с Богом. Царство ему небесное. Уже его не подымешь. А ты себе его призываешь, призываешь, слезами заливаешь. В слезах его и потопишь. Будешь печалиться — не

он придёт, а придёт нечистая сила. Нечистый — он человеческий образ и копыта лошадиные. На ноги если глянешь, узнаешь, что это он.

У нас тут [к] одной женщины, все видели, как он летал даже. Вот летит, как шар, летит. Люди видят — в трубу спускается. Она знает, какая сделывалась — набок, худая, жёлтая. Умерла она молодая. Дети все остались.

А к девочке одной ходил — сосет, мучить и приказывает: «Вот тебе деньги, подарки». Она встаёт, а там бараньи говнушки.

А ещё вот у нас даже учительница в Уварах работала. А у ей мать стала ходить. И вот она не говорила никому. Она же прика-

зывает: «Никому не говори, что я к тебе хожу». Она стала людям говорить: «Мене мать замучила». Оне говорят: «Повесь тада везде на двери, на окна скатерти, чи простыни. Она больше не зайдёт». Тада страсть Божия — с таким громом и шумом она исчезает.

Ложиться спать — надо скатертью закрывать двери, окна все. Молитву надо всегда говорить: «Господь на пороге, ангел за окном, аминь во всех щелях. Аминь, аминь». А ещё старые люди учут: «Садись перед зеркалом, чешись как будто и вшей ешь, а она спросит: «Ты что ж? Вший-то не ядять!» А ты: «А мёртвые разве к живым ходют?» И тут такой гул! Всё загудит, и всё. Она исчезает. Больше она никогда не приходит».

Мать моя всегда мене говорила: «Ты не плачь за мной. Када я умру, я не приду к тебе никогда». А нечистый приходил. Вишь, есть что-то, какая-то сила есть. Спаси Бог за такие дела говорить. Бога вспоминать надо, а за его не надо и говорить.

Вот всегда говорят старые люди, када появятся двое в белым, вот как бы в саване, и пикули (пики. — Е.П.) у их, как у крестоносцев, и скажут: «Собирайся!» — тада уже усё. Оне знают тада, что умрут. Кто умирал, кто видел, говорят, что являются оне в белым и стоят у головни или у ногам, но усё больше у ногам. Вот только кто говорить, что «я умру, ко мне приходили», а кто молчить, не знает можа, а можа не говорить — неизвестно.

Это страшное дело, кукушка када кукует, куковает. Свежир вон, куковала кукушка — помёр. Собака воет — это страшное дело. А курица када закукурекает — ее надо тут же зарубить — покойник будет. Птица если ударить в окошко, это тоже вест нехорошая. Белобок особенно приносить вести нехорошие.

Это же что сказать? Вот болеет старый человек — не боимся мы его. А как только умрёт, уже боимся чего-то. Почему так? Вот страсть какая. Усё наверно Бог так дал. Я раньше боялся, страсть Божия, а потом взялась за ноги, подержала и не стала бояться.

Это такие басни еще давнишние, старые. Это если она колдунья, то руку просит: ей надо передать своим. Она не умрёт, мучается. А ты же не умеешь ими команды-



Похороны в с. Каркалиу Тульчинского уезда Румынии. По дороге на кладбище процессия останавливается, священник читает молитвы. Август 1997 г. Фото Е.В. Пауновой



Похоронная процессия возвращается с кладбища с. Каркалиу. Август 1997 г. Фото Е.В. Пауновой

вать. И ты, считай, погибнешь с ими. Оне тебя будут мучить. А если знают, что она колдунья, ей надо метёлку дать. Через метёлку оне не пройдут. А руку ни один хороший не попросит. Там не до руки. Это бывает. Рассказывают старые люди. Ну, за это Бог святой судя.

Всегда, как помрёт, всегда ее на пол надо снимать. Закон — чтобы она сошла. Она на кровати не кончается. Но на пол старые люди снимают обязательно. Старые люди так говорят: чтоб не на кровати померла — на полу. Вот свекра наше-го тоже снимали. Тёплую не моют, у ей все можа ещё дышит. Можа у ей ещё сердце заработает. А потом там через час какой, полтора, она там когда уже немножко не станет тёплая, начинают обмывать. Мужчину мужчину обмывают. Женщина — женщину. Тут прямо на кровати мылом тряпочку мочишь, везде вытираешь. Голову первую помоешь, а потом тело протрешь. А потом чистенький ещё трепычкий в другой водичке. Поповытрешь чисто. Дитя же вообще можа и в ванну даже водичкий сполоснуть, помыть мыльцем головочку.

Как только помёр, зеркало закрываешь, лампатик зажигаешь. Зеркало закрывают для того, чтобы покойник, када ляжеть, чтобы в яго не смотрел. Так старые люди говорят — грешно. Как только отняли, зеркала открывают и всё. Ни когда не закрывают.

Лампат до сорока дней светуют, потому что он прилетает на своё место и вот это посмотреть, как чего. Душа же нигде не ходит. Прилетает до сорока дней и сидит у кутику (углу. — Е.П.) у своим доме. Водички ставят, где Бог. Душа прилетает и пьёт ее. Сидит, ждёт сорок дней. Потом уже место находить.

Душу никто не видел. Душа, как воздух. Вот человек дышит и спустил. Воздух вылетел изнутри человека — это душа и есть. Человек умирает, но душа улетает у его. Бог святой знает. И говорят еще старые люди, что когда умирает человек, то эта душа летит к новорожденному. Вот, например, сегодня родится человек, а той умирает. И вот душа его залетает. Одни умирают, другие нарождаются.

Что там на тем свете? Мы никто не знаем. Там будет мир такой же. И када воссияет наше лето, то и живые и мёртвые встанут. И всегда свекровь ще говорила: придеть эта время — Суд страшный. Тада встанет Михайло архангел на гору на крутую, сострубит трубу золотую: «Ставайте живые и мертвые. Живые от сна, мертвые от гроба». И все стануть: и старенькие и малые. Все у тридцать лет встануть. И девяносто кому — поумирали, и кому годик — маладенчики. Встануть, и будет Страшный суд. Тут на земле будет и суд, и ад. И будут направо — праведники, налево — грешники.

Кто грешный, будет гореть в аде день и ночь. А кто святой, будет в раи, царствовать будет. Там будет речка молаш-

ная и будет речка медовая. Будуть сады цвести. Жизнь просто неземная. И еще мать так говорила: в аде грешники в смоле кипят, а святые подлаживают дрова.

Это если повесился или застрелился сам — это спасения нет. Это их душа никогда не спасется. Самоубицы — это грех такой, что не дай Бог. Потому что надо умереть своей смертью, как тебе Бог написал. Вешальники, опивохи... За такими не служили погребение. Крест ему ставят под бугор. За таких людей подають милостыню тайною ночью. За таких людей молятся. Мама моя рассказывала. Там, у наших родственников в Рамынии, повесился один. Он был богатый, жадный. Такой был жадный... Все, что останется, дать бы людям, а он чушким (свиньям. — Е.П.) выливал. Так он приснился: «Давайте людям покушать, а то я с чушками кушаю».

А можа им тоже это дадено? У нас была бабушка Лизавета в Рамынии, которая принимала роды. Она была слепая. И она моей маменьке так сказала: «Захожу в хату, на матице я вижу, какая судьба будет ребенку». Предвидие у ей было. Она, по-видимому, святая была. Это, значит, тоже от Бога дадено. Тебе убиться, тебе застрелиться, тому утонуть, тому повеситься.

Вот кто аборт делает — это прощения нет. Это никогда не будет тебе светлый день или рай. На тем свете будешь есть того ребенка. Будуть давать есть его на блюде. Можа и простить Бог. Говорят, покаяние есть всепрощение. Бывает так, что нужна тебе заставить. Вот когда бывает Преплавление (праздник Преполовления. — Е.П.), это всегда надо раздавать детям конфеточки, печенье. И когда Преплавление, они все сидят на бережку сидят, все ждут. Им чижало сильно. Их жа выкидывают. А они почти живые.

А за маладенчиками нельзя плакать. Мать моя так говорила: когда родится ребёнок — ты плачь. Когда умирает — ты смейся, пой. Потому что он када родится, не знаешь, что за судьба ему будет и какая его жизнь будет. Вот надо плакать. А когда умрёт — радоваться. Умер — скажи: «Слава Тебе, Господи». Если ребёночек помрёт — это святой. Он же ещё ничего не видел, ничего не нагрешил. Мене свакруха говорила, что ты умрешь, а не познаешь ни мать, никого. Тебя только привяжут, а ты скажешь: «Вот здесь я видела их». Ну, не познаешь, что где-то я видела.

Все заранее у нас в узляке. Там усе, на тебе что одеть. Рубашечку одевают первую, пояском повязывают. Вот рубашечку оденуть, вот сарафан мой оденуть. Примерно, тада на все эта платочек мене покроют и венчик. На ноги я себе, примерно, тапочки такие сделала. И тада это на все саван одевают. У нас это закон. Вот саван одевают и тада свивают тебе крест-накрест до ног. Но не связывают — просто дотуда дойдут и бросают. А

потом у нас специально хорошие люди платки любые красивые готовили или шёлк дорогой метра два. И тада наверх теми застилають. А на кладбище снимають этот шёлк и отдають его тада в церковь. Раньше спокон веку и сейчас. А у церкви там батюшка. Там усякие столы эти. Куда хотят, это девали. А если девушка ещё не вышла замуж ды умерла, ее одевают, как невесту.

А богатые там какие, оне порой делали гроб и на подложку (чердак. — Е.П.) ложили. Ну, это редкий случай. Только богатые могли. У бедного же ничего нет. Он и не думал. А той заранее думал, что вдруг умру, чтоб гроб у яго готовый для себе был. Ну что, конечно, это надо человеку быть мужественному, что гроб заранее сделать. Гроб приходють, мерить. Чоб не узкий был, не большой. Большой — это страшное дело. Это говорят, по обычаю, что еще покойник будет.

Умёр — гроба нет, тада его в передний угол ложуть на лавку, чтоб он головой к иконе был. Лавки застилають белым, подушечку ложуть. Постель тую и барахло собирають в клумок, зарывают в землю. Надо законно зарыть. И тада, когда гроб привязуть, обобешь, обклеешь его чем Бог послал. И тада тихонечко перекладывають. Иконочки тут ставят, руки складывають. На левую руку лестовку вешають потому, что она встаёт если — в левой руке должна лестовка быть. Када чо делаеш, саван шёшь, покойника ложишь, чтобы Бог правил.

Нельзя, Боже спаси, могилу заранее вырывать. Грех, ночевать там кто будет. Роють у нас вутром. Уж если необходимость когда... Ну, примерно, вот вырыли, а родственники не приехали. Мы четыре дня могилу держали. Сестру с Кизляра ждали. Могилу заранее вырыли. Ну, накрыли яе лопатами. Их переворачиваешь и крестом делаеш. Или камышиной раньше накрывали.

Бугор здесь сухенький. Метра два копаеш. Ширина, можа, и метр, можа, и метр двадцать. Когда думаеш для кого-то ещё, делаеш пошире. Потому что жана умерла, можа, и мужу, или муж умер, жену тогда положить.

Када ляжить покойник, в хате скрозь окошко нельзя смотреть. Грешно очень. Потом будет сам тебе казаться. Нельзя при нём, када покойник ляжить, ни подметать, ни полы мыть, ничего. Грех — он ещё в доме, а его выметать. Замывать его след грешно. Плакать ночью нельзя по покойнику. Солнце сядет — Боже спаси плакать за им. Нельзя. Грех, очень грех. Нельзя кричать ночью.

Вот, говорють, глянешь, а у ей сукровица из носу и из роту, так чуть немножечко. Вот, говорють, почувствовала родных. А мягкие ноги, не застыли — обязательно покойник ещё будет.

Читають сразу, как только умер. Читають, читають и читають. У Рамынии у нас дяконы читали. Попы не ходили. Ког-

да уже несут, тада попы читают. У нас дядька Сазон читает. Читает, и мы молимся. Говорить, что три дня человек всё слышит, пока его земле не предали. В землю придадут — он не слышит.

А когда читают уж перед выходом, то тада его переворачивают на Бога. Рукописание надо обязательно в руку дать. Ну, мы в церкви его берём. Там же без документов нас никто не примет. Вот же скажи: и тут документы надо и там. И тада все свечи держут. А ему тожа четыре свечи ставят: по боках две, у ногах и в голову. И он молится вместе с нами. Тада он же стоит, как все люди, чтоб молиться. И мы молимся за нем в пояс или у зем. И до тех пор как эта уже последний канон читает, мы молимся, молимся, потом начал кладём, ды и конец. Родственники прощаются, в лобик целуют. А которые чужие — помолются и в ноги поклонятся и скажут: «Прости меня». Когда читают, ладан разводят, и ладан по комнате и в гроб — это обязательно.

Три дня он лежит. На третий день ховают. Там ближние какие на кладбище идут. Соседи остаются, столы накрывают, моют все. Выносят первый крест, кутю. Крест должен до сорока ден стоять тебе дома. Стоить на окошке или на столе. А потом отдают той хозяйке, у кого просят. Крест большой это специально делают. Это на машине везут вперед. Машина первая, крест большой, потом кутя, крест маленький, крышка, а потом уже покойника несут. Несут люди добрые. Ближним нельзя несть. Тада все идут люди. Родные плачут, голосют. Вот у мене сестричка сорок два годика умерла, я голосила:

Родименькая моя сестричка,
Ды куда ж ты так рано уходишь?
На кого же ты своих детычек бросишь?
На кого же ты бросила своего

сужиньчика?
Ды будет он теперь куковать
со своими детычками.

А твои детычки еще молоденьки,
И сыночек твой пойдёт в армию.
А ты всегда говорила,
Что когда будут в армию брать,
Я не переживу на белым свете.
Какая болезнь у тебе была?
Как ты болезнь переносила?
Как же тебе больненько было!
Ды как же ты, миленькая,

там умерала?
Никому не пожалилась,
никому не сказала.

Как закрыла глазоньки
и больше не открывала.

Ты же построила уголочек свой,
А теперь его бросаешь.
Идешь на вечную жизнь.

Какой человек встретится, становится, перекрестится, поклонится ему в землю. А как если машина или повозка навстречу — покойник обязательно будет.

А тада на могилке смотришь, развяжешь ручки, ножки. Связываем же мы их, чтобы оне не разошлись. Нельзя связан-

ного человека ложить. Тада ему трудно будет. Дома кто если забыл, теи подходят, прощаются. Целуют в лобик. Када ложим яе в могилку, мы возьмем ды покидаем понемножечку землички. Три щепотки надо кинуть. А тада ему говорим: «Царство небесное и светлое местушко». Там, у Рамынии, у кого денег много, попов брали. Тада хорошо, радость. Оне как начнут читать, петь по покойничку. Не всем так приходится умирать, с попами. Хотя вот дядька Сазон, спасибо, читает по нас, а если его не будет, то, считай, мы будем как собаки лжаты, и как собак тебя отнесут. Это же спаси и сохрани!

По Писанию говорят, что не надо ни оградки, ни памятника. У нас вообще по Писанию написано, чтоб могилу не познать, чтоб умёр человек — не познать место его. Крест ставят у трубу албестную, чтоб не сгнил, и усё. Мне и мать, и свекровь говорила: «Не надо знать нас. И плакать не надо. Жили живые. Когда померли, тогда Царство небесное. Не ходите к нам».

Свои хоронят, а кто останется в хате, помоют все аж до самой улицы. И лавки повымоют, полы, столы закрывают, чтоб людн пришли и поели по нему. Приходят в хату, обязательно перекрестятся, помолются за его в передний угол. Кутю обязательно и на 9, и на 20, на 40 ден. Кутя у нас из пшаницы. У нас пшаница с медом приятная. А рис — у меня брат умер в Лимане — я его в рот не взяла, я и сроду не ела и в рот не возьму.

Первые щи ядим, второе — жарёнка. А там что Бог даст. Всё что попало закусываем. Еще вина давали по три стаканчика за Царство небесное. Покойнику ставили суп, рюмочку, хлеб. Позакусим (как говорят, много человек не съест) и тада встаём, помолимся. Опять споёт дядька Сазон, всех помянет. За усопшую и яе детей, за здравие всех стоящих и предстоящих. И мы посоветуем там живым здоровя. А када двадцать дён, сорок, там уже зовут. А зовут тех ещё, самых тех зовут, кто гроб нёс, кто обмывал, крышку кто нёс, каких соседей, родственников. У нас закон такой, сказали — 11 часов — весь народ идёт. К одиннадцати я не ем. А как я буду есть, када я иду? Садимся, и всегда идёт читальник, кто читает. Покойничку щи ложут, ложку, рюмочку, хлебушком накроют. Вилками не ядим. Покойник вилками теми колоться будет. Нельзя. Ложками ядим всё время. Человек, если помянул, спасибо не надо говорить. Если много народу приходит, дватри раза садимся. Самые близкие — эта садятся последние. Там уже если не хватить — как Бог дал. Сорок дён нельзя ни пить, ни гулять, ни чокаться, ни телевизор смотреть у том доме. Сорок дён должна ходить в чёрном платке. По обычаю семь лет не может мужик жениться и баба выходить замуж.

У нас такой обычай, что если вот, примерно, несут если меня, куски надо поповешать. Если мужчине, то рубашки ве-

шают, а если женщине — материал. Если не будет рубашки, то материал вешают, только рубашечный. Если шесть человек несут, то шесть кусков надо. На эту сторону носилок три куска и на ту — три. На крышку — два, на кутю. Кто кутю несёт — одну на руку, крестик если будет девочка несть, то шаличку, платочек ей. Када тело моют, дают материал, када гроб обивают. За гроб тожа надо рассчитаться. Читает если мужчина какой, как батюшка (тут-то нема батюшки), то тада ему метров сколько подложут под книжечку, да ещё денег дашь, что он читает. Свечки покупают, раздают. У нас сами раздают, потому что обычай такой. А что покойнику давать — это же не дай Бог! Это непростимый грех. Жалко. Он там будет молиться за их всю жизнь. Боже упаси, чтобы у нас брали деньги. Нам это не надо. Если уж у ей нету никого, дык ей там люди помогут. А потом порой люди это делают: када умрёт кто, оне тихонько тайную милость делают. Тада несут тихонько, чтоб никто ночью не видел. Одна рука даёт, а другая чтоб не знала. Кидают на рубашки, нитки, материал. Это очень хорошо. Это так хорошо — тайную милость подавать. Это вообще. Той человек, можа, и заробить, который даёт, никогда не выскажет, никогда никому не скажет. Теперь-то мы пока тут живём, еще вот Васса, Лена — делают. А када поумираем — ничего не будет этого делаться. Можа, будет молодежь обычной эта делать, а можа, не будет. И будут так же хоронить, можа, как скотов. Собирать усё и ховать.

Как говорят старые, умрёт человек — все стены в крови. Вот поэтому умер, вынесли, тогда уже до девять дён уборка идёт. Моют хату, снимают все, стирают, убирают кров смывают. Мыть, убирать нельзя в родительские. Нельзя замывать обмылками покойника. Суббота считается как родительская. Это за родителей надо в этот ден молиться. В пятницу под субботу помолишься, и в субботу утром помолишься, и вечером в субботу помолишься три поклена. За первых близких помолишься, а потом просишь за всех православных христиан.

У нас очень обычай чижёлый. Так, уж если женщина умерла, женщина и несёт. А грешное чижёлое тело. Почему-то живёт человек — лёгкий. Как умрёт — так его не поднять. Можа, мы не простимы. Можа, будем в вечном огне гореть. Если бы у нас тут у сяле церковь была, я б пошла, поприслужилась бы. А наш вот если как поп узнает, сколько ты не каялась, даже читать по тебе не будет. И блудных — кто не венчался вообще в церкви, не хочет служить. Моей сестрёнке не хотел мужик идти венчаться. Он был военный. И умерла. Отпели мы ей в русской церкви. Оне усем прочитают. Правильно. Я так думаю. •

Публикация Е.В. ПАУНОВОЙ;
Областной методический центр
народной культуры (Астрахань)

Традиционная художественная культура русских, проживающих в северо-западных районах нынешней Пензенской области (в прошлом это пограничье Пензенской и Тамбовской губерний) до сих пор остается белым пятном в науке, хотя как местные, так и центральные музеи хранят в своих запасниках большое число интереснейших памятников истории и культуры, собранных здесь в течение XX столетия.

Отдельных сторон народной художественной культуры этого края касались в своих исследованиях Н.И. Гаген-Торн, Н.И. Лебедева, Г.С. Маслова, И.П. Работнова и др. Так, Н.И. Лебедева в с. Вяземка нынешнего Земетчинского р-на зафиксировала архаичный тип горизонтального ткацкого стана, а в рядом находящихся селах — способ прядения нити без веретена, так называемую «верчь». Ссылаясь на информатора конца 20-х годов нашего века, она сообщила о «живом стане» — плетении пояса без каких-либо приспособлений несколькими молодыми женщинами (у каждой в руках клубок разноцветной шерсти) под руководством самой опытной из них.

Г.С. Маслова и И.П. Работнова отмечали целый ряд древних форм в одежде региона, общих с украинскими и белорусскими, одновременно подчеркивая многовековые культурные связи с соседними народами Поволжья угорского и тюркского происхождения, что приводило к взаимовлияниям в языке, жилище, одежде.

В последние 20 лет систематическое изучение художественной культуры этого края проводилось в основном двумя учреждениями: Московской государственной консерваторией и Сергиево-Посадским государственным историко-художественным музеем-заповедником.

Этнокультурная ситуация в данном регионе отличается пестротой. Русские села здесь расположены чересполосно и дисперсно с мордовскими и татарскими. Например, земские материалы XIX века отнесли к обрусевшей мещере жителей сел Кириллово, Красная Дубрава и Сядемка Спасского у. Тамбовской губ., которые являются этнически русскими.

Постоянно приходится принимать во внимание волнообразный характер заселения русскими этого в прошлом «дикого поля», на котором славяне-вятichi появились не ранее середины I тысячелетия н.э. Начиная с XVII в. сюда хлынули мощные потоки из северных и средне-русских земель. Они принесли с собой традиции, безусловно повлиявшие на сформировавшуюся к тому времени южнорусскую художественную культуру. В той или иной степени это коснулось покрова одежды, вышито-го и тканого орнамента русских сел северо-западной части нынешней Пензенской области.

Предлагаемые читателям «Живой старины» статьи В.М. Жигулевой и П.И. Кутенкова посвящены «кручинной» одежде этого региона. Подход авторов к освещению проблемы отражает как неординарность локальной традиции, так и степень изученности (или скорее — неизученности) темы.

В.М. ЖИГУЛЕВА

ЖЕНСКИЙ ТРАУРНЫЙ КОСТЮМ в Пензенской и Тамбовской губерниях

Исследователи русской традиционной материальной культуры неоднократно отмечали роль полотенец, скатертей и других предметов из ткани в погребально-поминальной обрядности, затрагивая значение одежды в самых общих чертах¹. Собранные во время экспедиций 1981—1991 гг. сведения и вещественные памятники, хранящиеся ныне в Сергиево-Посадском государственном историко-художественном музее-заповеднике (СПГИХМЗ), помогут в какой-то степени пролить свет на такую малоизученную тему, как женский траурный костюм конца XIX — начала XX в. Пензенской и Тамбовской губерний, в формировании которого участвовало несколько составляющих.

1. Как известно, славяне-вятichi пришли на эти земли не ранее VI—VII вв.² Особенностью женской одежды древних вятичей считается белая рубаха и синяя понева в крупную белую контурную клетку³. До начала XX в. в с. Ново-Юрьеве Моршанского у. Тамбовской губ. женский траурный костюм состоял из совершенно белой рубахи со сложным строчевым узором из нескольких полос геометрических мотивов по плечам рукавов и кайме подола; темной поневы в крупную синеную белую клетку; туникообразного запона из бело-синей пестряди и белого платка. Подобная траурная одежда зафиксирована к началу XX в. и в с. Пара, расположенном на границе Рязанской и Тамбовской губ. (нынешнего Моршанского р-на Тамбовской обл.). Ее образцы выделялись синим цветом туникообразного запона, в праздничных вариантах которого наряду с синими и белыми использовались красные нити.

2. В селах обрусевшей мещеры, переселившейся на пограничье Пензенской и Тамбовской губ. в XVI в., буквально до недавнего времени сохранились отличные от соседей и говор, и жизненный уклад, и традиционная женская одежда. Ярче всего эти особенности проявились у пензенских «цуранов», которые проживают в селах Вяземка, Ушинка, Большая и Малая Ижмора бывш. Керенского уезда.

О «пецальном» женском костюме с. Ушинка И.И. Шангина писала следующее: «...такая одежда, как траурная, была широко распространена среди крестьян Пензенской губ., отличаясь от обычного костюма наличием черного цвета»⁴. Собранные нами экспедиционные материалы свидетельствуют о другом. В селах «цуранов» женские траурные костюмы, решенные в бело-красном (на рубахах и запонах), бело-красно-синем (на поневах) колорите, как бы сразу меркнут перед многоцветным великолепием праздничных нарядов. В то же время следует отметить, что в некоторых вариантах рубах и запонов траурной группы действительно добавлены желтый и черный цвета, однако они как бы только вторят основной гамме и не затрагивают главных, самых широких полос орнамента.

Ижморский траурный костюм во многом напоминает ушинский, но имеет более сложную, состоящую из нескольких полос («концов») орнаментальную кайму на подоле запона. Как и в ушинском, орнамент на полосках каймы выполнен белыми и красными нитями.

В женской одежде с. Липовка бывш. Моршанского у. Тамбовской губ. также прослеживаются влияния древнейшей мещерской культуры, которая совершенно оригинальным образом наложилась на древнюю вятичскую основу. Здесь сохранились образцы как праздничной, так и траурной одежды начала XX в. Если в убранстве рубахи это отмечалось наличием или отсутствием ситцевых нашивок как признака праздничности, то в поневе «кручинной», или «синеной», крупная клетка образована пересечением белых подсиненных нитей. Завершением липовского траурного комплекта был запон на кокетке с рукавами синего цвета в белую мелкую клетку. Праздничные варианты запонов и понев отличались от вышеописанных включением красного цвета.

3. Лучше всего традиции траурной женской одежды сохранились в селах бывш. Спасского у. Тамбовской губ. Красная Дубрава, Кириллово, Сядемка.

Приехав в 1981 г. в с. Красная Дубрава, мы не могли не обратить внимание на группу пожилых женщин, которые были одеты в одинаковые рубахи, поневы и туникообразные запоны с рукавами. Они ожидали траурную процессию, медленно продвигавшуюся по улице к кладбищу. Хоронили трагически погибшего молодого человека, поэтому женщины старшего возраста были одеты в «кручинное». В 1987 г. во время одной из следующих экспедиций мы смогли подробно познакомиться с траурной женской одеждой с. Красная Дубрава, внимательно рассмотреть «кручинные» запоны, поневы, шушпаны, рубахи, различающиеся

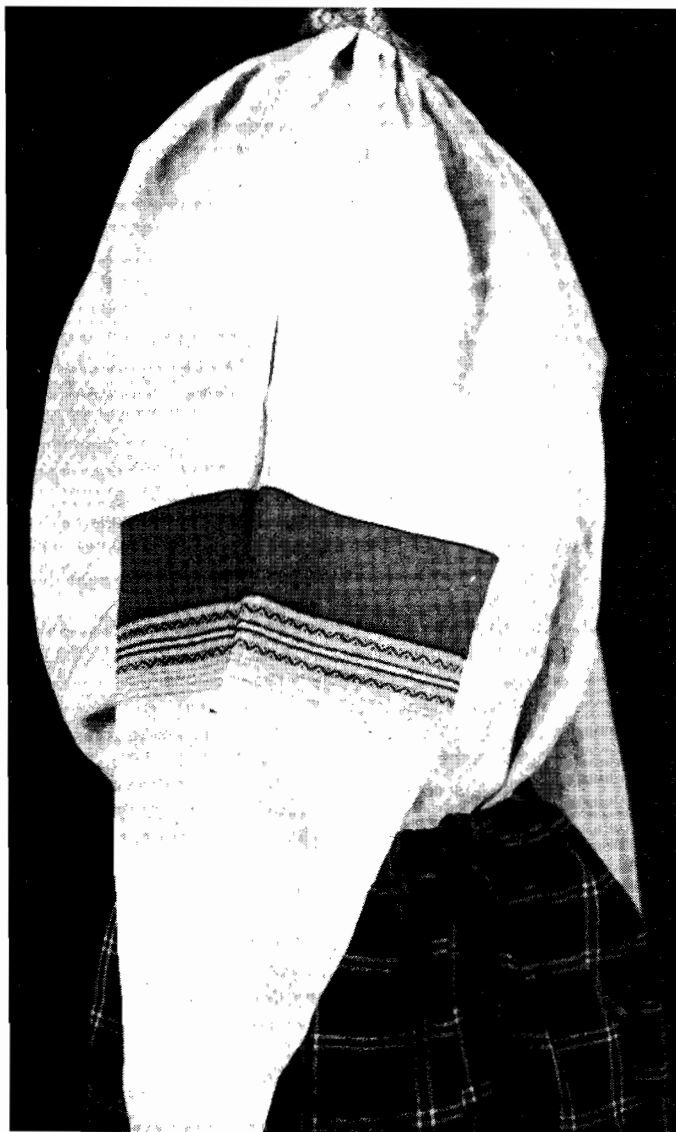
ВАЛЕНТИНА МИХАЙЛОВНА ЖИГУЛЕВА; Сергиево-Посадский гос. историко-художественный музей-заповедник

между собой по степени «кручинности», а также купить некоторые из них для музейного собрания.

В с. Красная Дубрава вдовы не носили праздничные наряды. Всю свою оставшуюся после смерти мужа жизнь они надевали только «кручинное». В силу данного обстоятельства часть «кручинного» гардероба как бы смыкалась с обыденной одеждой, а другая предназначалась для более «веселых» дней, но в то же время оставалась «кручинной».

Очевидно, стойкостью соблюдения этой традиции объясняется столь широкая градация траурной одежды в зависимости от степени «кручины». При этом количество градаций неодинаково в разных предметных группах: в запонах зафиксировано два варианта (чисто белые и с включением оттенков красного, к последнему иногда добавляется черный цвет); в поневах — два («в шесть и восемь глаз»); в рубахах же выявлено четыре варианта («сухая», «в полрепья», «в репеюшку», «в две строки»). Отдельно в с. Красная Дубрава выделяется свадебный наряд первого печального периода, который одновременно являлся погребальным. Покрой всех элементов одежды оставался примерно одинаковым как в праздничной, так и в «кручинной» группе. Главное отличие заключалось в постепенном усложнении орнаментального убранства и введении новых цветовых соотношений в шитый по счету или браный узор.

В соседнем с. Сядемка траурная одежда совершенно опреде-



Женская «кручинная» одежда с «сухой» рубахой и поневой «в шесть глаз». 1920-е гг. Тамбовская губ., Спасский у., с. Красная Дубрава (из фондов СПГИХМЗ). Фото Г.Н. Плахуты



Женская «кручинная» одежда с рубахой «в репеюшку» и поневой «в восемь глаз». 1920-е гг. Тамбовская губ., Спасский у., с. Красная Дубрава (из фондов СПГИХМЗ). Фото Г.Н. Плахуты

ленно отличается от праздничной, однако столь развитой градации «кручинности», как в с. Красная Дубрава, здесь не зафиксировано. Вполне возможно, что такая ситуация объясняется иной исторической судьбой этого села (в частности, присутствием переселенцев XVIII в. из Пошехонья²) и, соответственно, различиями в формировании локальной художественной традиции.

Траурная женская одежда с. Кириллово тоже близка той, что сложилась в Красной Дубраве, однако и здесь ее вариантов значительно меньше. Траурная понева называется «белоглазка»: ее клетка образована пересечением двойных белых нитей по темному, почти черному фону. Узор рубахи, вышитый по счету нитей на груди и оплечьях рукавов, красного цвета с небольшими добавлениями темных нитей; в рубахе следующей ступени траура основной красный цвет вышивки как бы иллюминирован желтыми и зелеными огоньками. В отличие от траурных, праздничные рубахи украшались, кроме вышитого орнамента, разноцветными нашивками ситца, шерсти, шелковых лент.

Наиболее разительные отличия в Кириллово наблюдаются в праздничных и «кручинных» запонах нач. XX в. В траурных запонах грудной вырез, как правило, окантовывался бордовым сатином, кайма подола менялась от белого трехчастного строчкового узора с узкой полоской черной тесьмы до более широкой сложно разработанной трехчастной композиции, в браном орнаменте которой наряду с белыми нитями большую роль играют нити красного цвета (или его оттенков), что, видимо, можно считать следующей ступенью траура в женской одежде этого села. Праздничные запоны здесь имеют очень красочную кайму («сряду»).

4. Траурный женский костюм однодворческих сел Пензенской и Тамбовской губерний в значительной мере зависел от тех составляющих элементов, из которых за несколько веков совместного проживания сложилась художественная культура того или иного селения.



Женская «кручинная» одежда. Нач. XX в. Тамбовская губ., Моршанский у., с. Любвино (из фондов СПГИХМЗ). Фото Г.Н. Плахуты

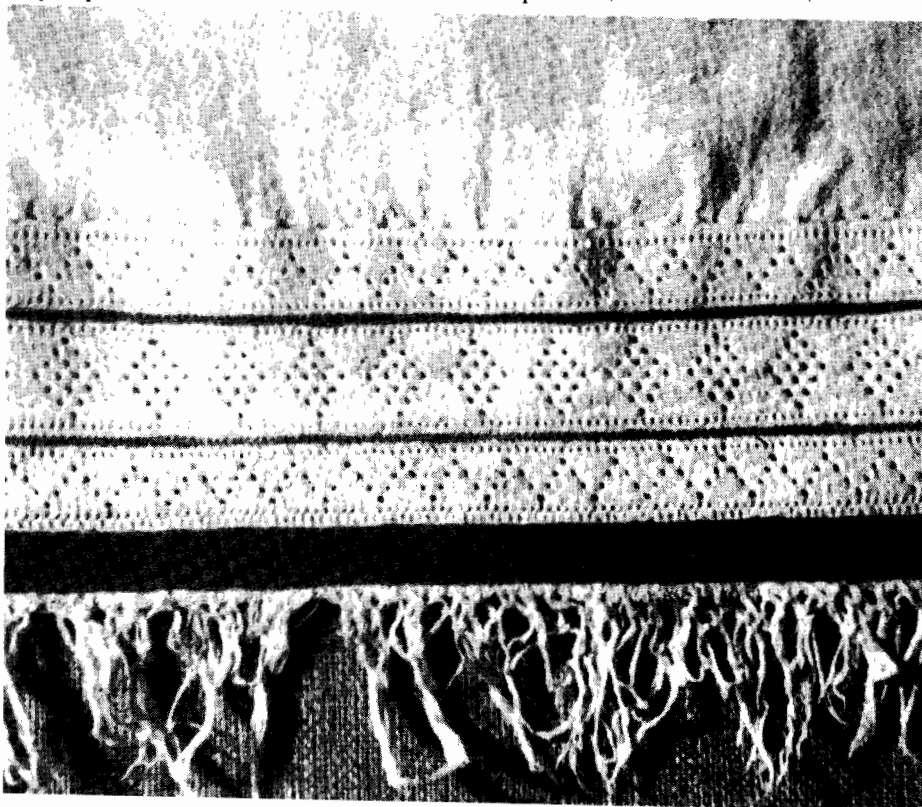
Так, в селах Веселое, Любвино, Кулики бывш. Моршанского у. Тамбовской губ., расположенных по соседству с с. Пара, чувствуется влияние последнего, проявившееся в синем цвете траурных запонов. Чем слабее «кручина», тем более здесь усиливается значение красного цвета. На праздничных запонах красный является основным, дополняясь не только белым и синим, как в «кручинных», но и желтыми, зелеными, лиловыми цветами, составлявшими сложный ромбический узор, выполненный в браной технике или шитый тамбурным швом.

В селах Поповка, Лизуновка, Домнино бывш. Моршанского у. Тамбовской губ. отчетливо просматриваются черты общности с Ново-Юрьевским траурным костюмом: нижняя юбка («подставок») и платок белого цвета со строчевым орнаментом, «пуки» и «чубы» из темных (черных и лиловых) шерстяных нитей. В этих селах, как и в Ново-Юрьеве, само понятие траура определялось словами «ходить по белому». Любопытно, что полосатая юбка остается неизменной как в «кручинных», так и в праздничных одеждах.

Как видно даже по нашему не очень полному перечню траурных одежд, чаще всего они имеют одинаковый крой с праздничными. В некоторых селах с развитой градацией «кручинности» можно проследить эволюцию кроя верхней плечевой одежды (нагрудников, шушунов, шушпанов), которая, сохраняя в основном древ-

нюю туникообразность, постепенно приобретала продольные цветные вставки. Менее всего в этом плане менялись запоны, как правило донесшие свой туникообразный крой до 1940-х гг., а в отдельных селах — до настоящего времени. Лишь в с. Липовка траурные запоны начала XX в. имели совершенно другой крой (на кокетке, с длинными рукавами), очевидно присущий им и на более ранней стадии развития.

Требуется особого рассмотрения вопрос изменения орнаментации женских траурных рубах с. Красная Дубрава, где даже на самых «кручинных» вариантах уже присутствуют косые полики, однако они еще не акцентированы. По мере ослабления «кручины» узорные полосы по контурам поликов становятся все более заметными и начинают играть все более важную роль в декоративном оформлении рубахи, что, как мы считаем, является несомненным влиянием соседней мордвы. В той же степени усиливается декоративность соединительных плечевых швов, которые в праздничных рубахах начала XX в. приобретают необыкновенную разработанность, совершенно отдаляющую их от траурных образцов⁶. Женские рубахи сел Красная Дубрава, Кириллово, Сядемка составляют своеобразную как по орнаментации, так и в цветовом отношении группу с сохранившимися до наших дней устойчиво повторяющимися локальными особенностями, которые объясняются, скорее всего, присутствием угорско-го субстрата.



Нижняя часть «кручинного» запона. Нач. XX в. Тамбовская губ., Спасский у., с. Кириллово (из фондов СПГИХМЗ). Фото Г.Н. Плахуты

Если мы обратимся к цветовым характеристикам траурных одежд конца XIX — начала XX в. Пензенской и Тамбовской губерний, то увидим, что они отчетливо подразделяются на две разновидности. В первой наблюдается соотношение белого и синего при явном преобладании синего цвета (Ново-Юрьеве, Пара), во второй — белого, синего и красного при явном преобладании белого цвета («цураны», Красная Дубрава, Кириллово, Сядемка, однодворцы Любвино и Веселого). В обеих разновидностях по мере ослабления «кручины», или «пецали», цветовая гамма начинает включать в себя желтые и черные вкрапления, которые можно рассматривать как дополнительные, т.к. они располагаются на периферии основных, устойчиво повторяющихся орнаментальных композиций. Особенно наглядно это проявилось в кайме подола запонов.

Если же сравнить наши материалы с опубликованными археологическими данными, то мы увидим, что создатели траурных одежд до начала XX в. сохранили пристрастие к цветовой гамме своих предков. Так, одежда из курганных захоронений вятичей XI—XII в. была сшита из неокрашенных посконных тканей и шерстяных клетчатых тканей синего и красного цвета⁷. В слоях XVII в. в вятичских поселениях также были найдены синие шерстяные ткани с красно-желтым орнаментом⁸. В то же время уже в древних археологических пластах вятичей известны клетчатые шерстяные ткани, окрашенные, кроме красного, синего и желтого, в зеленый

и черный цвета⁹. Мы видим, что близкое по смыслу расширение цветовой гаммы происходило в «кручинных» одеждах по мере ослабления траура (Красная Дубрава, Кириллов, Ушинка, Ижмора).

Некоторые исследователи объясняют появление черного цвета в южнорусской траурной одежде влиянием Польши¹⁰, с чем трудно согласиться, хотя присутствие западнославянских черт (юбка-андарак, прямополюковая рубаха с прямоугольным отложным воротником) в траурной одежде однодворческих сел Поповка, Лизуновка, Домнино очевидно. Черный цвет, вероятно, имеет иное происхождение. Во-первых, в небольших количествах он встречается и в древнейшей одежде вятичей, а во-вторых, он не чужд и традиционному мордовскому костюму. Во время экспедиций мы обратили внимание на тот факт, что наши информаторы из многих сел не видели совершенно никакой разницы в цвете прошивы поневы — черная она или синяя. Лишь жительницы Красной Дубравы, Кириллова и Сядемки различали поневы по цвету клетки.

Как известно, окрашивание шерстяных нитей в синий и черный цвета мордовские женщины производили по одному и тому же рецепту, заваривая пряжу в растворе печной сажи, куда для закрепления цвета кидали кусок ржавого железа. Окрашивание белой пряжи давало синий цвет, черной (т.е. буро-коричневой естественной) — черный¹¹. Вполне вероятно, что в отдельных случаях присутствие черного цвета можно объяснить именно этим обстоятельством, тем более что художественная культура этих сел вобрала в себя целый ряд черт мордовской народной одежды¹².

В отдельных случаях черный цвет в крестьянской траурной одежде может быть связан с городским влиянием и с христианизацией края.

Что касается орнаментики траурных одежд Пензенской и Тамбовской губерний, то она подчинена локальной традиции, сформировавшейся в том или ином селе или группе сел. В то же время, как нам представляется, орнамент на предметах «кручинной» одежды восходит, как и в случае с покроем и цветом, к наиболее древним стадиям развития, выявленным археологической наукой. В частности, в археологических пластах XI—XII вв. неоднократно встречаются такие орнаментальные композиции, как чередующиеся ромбы и косые кресты, S-образные завитки, чередующиеся с X-образной фигурой, часто повторяющиеся мотивы вроде волнистых или ломаных линий, ромбы с продленными сторонами и др.

Примечания

¹ См.: Лебедева Н.И. Материалы по народному костюму Рязанской губернии. Рязань, 1929; Маслова Г.С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX — начала XX в. М., 1984; Работнова И.П. Русская народная одежда. М., 1964; Шангина И.И. Обрядовая одежда восточнославянских народов в собрании ГМЭ народов СССР // Маслова Г.С. Указ. соч. Приложение; Куфтин Б.А. Материальная культура русской Мещеры. М., 1926 и др.

² См.: Халиков А.Х. К вопросу о начале тюркизации населения Поволжья и Приуралья // ИСЭ. 1972. № 1. С. 100.

³ Лебедева Н.И. Прядение и ткачество восточных славян // Восточнославянский этнографический сборник. М., 1956. С. 522; Чижикова Л.Н. К южнокультурной традиции Рязанского края // ЭО. 1996. № 3. С. 83.

⁴ Шангина И.И. Указ. соч. С. 202.

⁵ См.: История Пензенского края с древнейших времен до середины XIX в. / Под ред. Г.Н. Белорыбкина. Пенза, 1996.

⁶ См.: Жигулева В.М. Женский народный костюм Пензенской области и некоторые вопросы его эволюции // Сборник сообщений СПГХМЗ. М., 1995. С. 250.

⁷ Левашова В.П. Добывание и использование вспомогательных производственных материалов // Труды ГИМ. М., 1959. Вып. 33.

⁸ Левинсон-Нечаева М.Н. Ткачество // Труды ГИМ. М. 1959. Вып. 33. С. 95.

⁹ Там же.

¹⁰ Маслова Г.С. Указ. соч. С. 97.

¹¹ Белицер В.Н. Народная одежда мордвы. М., 1973. С. 21.

¹² Жигулева В.М. Указ. соч. С. 255.

П.И. КУТЕНКОВ

СИМВОЛИКА ТРАУРНОЙ ОДЕЖДЫ СТАРИННЫХ СЕЛ ПООЧЬЯ

В бассейне Оки, в междуречье Выши и Вада, расположены старинные поселения, история которых по письменным памятникам прослеживается с середины XVII в. Села Ушинка, Большая Ижмора, Малая Ижмора, Вяземка, Кириллово, Красная Дубрава (старое название — Красная Дуброва), Сядемка до середины XVIII в. принадлежали различным монастырям. После екатерининской секуляризации эти населенные пункты перешли в категорию экономических, а затем казенных, в которых не было крепостничества. В 1930-е гг. они вошли в состав Земетчинского р-на Пензенской обл. Села расположены вдали от больших дорог, в глуши лесов и болот Поочья, что способствовало сохранению здесь традиционного уклада жизни.

До сих пор в этой местности пожилые женщины носят рубахи с поневами. В 1998 г. во время полевого обследования сел удалось определить знаковые функции женской народной одежды в погребально-поминальном обрядовом комплексе; традиционный мужской костюм здесь не сохранился.

В с. Красная Дубрава о родственнице покойного говорят: *она кручинится*. В день смерти близкие и дальние родственники умершего надевают одежды белого цвета. Больше, чем в этом костюме, белый цвет выражен только в *смертной* одежде покойника¹. «Кручинная» рубаха называется *сухой*: она белая, лишь края рукавов обшиты полоской кумача, ворот и грудной разрез вышит красным (реже — в сочетании с другими цветами) геометрическим узором и обрамлен красными или бордовыми полосками ситца, низ подола отделан рядом из ромбов белой перевити. К рубахе надевают белый платок, такого же цвета шушпан и запон. Понева «кручинного» костюма имеет минимальное количество клеток (*глаз*) — обычно 6.

Через год близкие родственники умершего (мать, жена, сестра, дочь) *откручиниваются* — надевают другую одежду. В основе ее также лежит белый цвет. Полика (*палика*) рубахи украшается вышивкой черным в виде полуромба (*в полрянья одним чёрным*); низ подола может иметь геометрический орнамент на красном поле. Число клеток на поневе увеличивается. Дальние родственники меняют «кручинную» одежду на этот комплект на 9-й или 40-й день. Второй траурный костюм носят не менее полугода: чем ближе родство, тем продолжительнее время его ношения. Если в этот период посещают церковь, то туда надевают рубаху, в которой полуромбы на поликах вышиты черным и красным (*в полрянья чёрным с красным*).

Когда проходит определенное время, надевают одежду следующей степени траура. Отличительной чертой ее рубахи является замена полуромбов, очерчивающих края поликов, на ромбы с продленными сторонами (*ряпы*). Время ношения этого костюма чуть меньше, чем предыдущего, — от 4-х до 6-ти месяцев.

Одежда следующей степени траура встречается во всех обследованных селах. Ее рубаха называется *в две строки*: обе полики кроме *ряпьев* выделяют второй линией вышивки из S-об-

ПАВЕЛ ИВАНОВИЧ КУТЕНКОВ, подполковник Вооруженных сил РФ (Санкт-Петербург)

разных и ромбовидных фигур. О периоде ношения такой рубахи говорили: «Кто сколько может, всяк на свое усмотрение — можа, год, можа, менее». В целом крестьянки соблюдают траур три года и более. Это зависит от того, по кому и кто кручинится.

К траурной одежде последнего вида примыкает одежда солдаток. Полика рубахи, которую женщина носила после ухода мужа в армию и до его возвращения, дополнительно к рядам ромбов с продленными сторонами украшалась орнаментом из красных, белых, зеленых полос и полос S-образных фигур.

Всего в обследованных селах нами выделяются 4 вида кручинной одежды². Следует отметить, что с момента, когда крестьянка начинает *откручиваться*, т.е. через год после смерти (близкие родственники) или спустя 40 дней (дальние родственники), в вышивке на швах полик траурных рубах постепенно формируется ромб с продленными сторонами (*ряпей*). При смене траурного костюма кроме изменения орнаментации полики в рубахах отмечается также усложнение нагрудной вышивки, где в каждом случае возникает новое сочетание прямых и обратных ромбов, свастики (местное название — *ярга*), S-образных элементов, разносторонних и прямых крестов.

Все описанные траурные комплексы у каждой крестьянки имелись в 3—5 комплектах. Распределялись они следующим образом: первый комплект носили дома, в нем «убирали скотину», «толклись у печи»; второй — поновей, почище, с лучшей отделкой — предназначался для выхода в село; третий — для праздников; четвертый — для посещений церкви в большие праздники и для народных гуляний.

При опросе жительниц сел выяснилось и иное использование подобной одежды. Чем старше становилась женщина, тем более становился ее костюм. При этом использовалась одежда из траурных комплектов или изготавливалась новая. Однако в пожилом возрасте порядок надевания комплектов, подобных траурным, был обратный тому, который наблюдается в погребально-поминальных обрядах: женщина под 50 лет начинала носить рубаху с полуромбами, к 60-ти годам она надевала рубаху с полуромбами, к 70-ти — рубаху без вышивки на поликах (*суюху*). Отличие рубах, носимых женщиной в период подготовки к уходу из жизни, от траурных состоит в том, что в первых на поликах вдоль линии полуромбов и ромбов пришивают от 2-х до 4-х рядов узких разноцветных лент. К моменту смерти крестья-

нки уже готовили себе и «смертную» одежду — абсолютно белую рубаху, а также *смертную* поневу (в 6 клеток) и белые запон, шушунчик, саван, два платка на голову, материал на покрывало³.

Тщательная разработанность комплексов траурной одежды в селах Поочья, регламентация их использования мотивируются народным мировоззрением. В селах, где каждый знает всех до четвертого колена, известие о смерти разлетается молниеносно. Как только односельчане узнают о печальном событии, в силу вступает строгий запрет: не думать и не говорить о покойнике плохого. Соответственно при встрече с человеком, одетым в траурную одежду, у людей возникают только положительные воспоминания об умершем. Тем самым живые как бы оказывают поддержку покойному в обустройстве в ином мире⁴.

На первый взгляд эта же идея выражена и в местном обряде *проводы души*. Однако это не так. Обряд этот известен и в других регионах⁵. Он устраивается на сороковой день после смерти, когда, по народному поверью, душа умершего уходит к Богу. Один из главных ритуальных предметов этого дня — полотенце⁶.

В с. Ушинке родственники умершего еще в день смерти достают из сундука полотенце и вывешивают его со стороны окна у полки с образами (*полицке*). Полотенце висит здесь до сорокового дня. На сороковой день после обеденных поминок один из родственников говорит: «Ну, пошли провожать». Две-три женщины выносят стол на улицу и ставят его на проезжей части. В это время присутствующие на поминках следят за висящим у икон полотенцем. Считается, что полотенце покидает *душка*, которая *улетает*, и поэтому оно колышется. Когда все выйдут из избы, одна из женщин (не девушка и не мужчина) снимает полотенце с гвоздя и, подойдя к двери, с порога начинает махать им, приговаривая: «Ну, всё, душенька, пошли, уходи к себе, иди к Богу». К столу эта женщина идет последней и по пути машет полотенцем и отгоняет душу, все время приговаривая. Когда все подходят к столу, на котором стоят икона и *кружеца* с кануном (медом), певчие начинают читать молитвы. В это время родственники умершего во главе с женщиной, размахивающей полотенцем и приговаривающей ту же отгонную формулу, отходят на 20—30 метров по пути к кладбищу и начинают здесь причитать (*вопить*): «Ой, родимая ты моя матушка, проводить я тебя провожу, дождать я тебя не дожусь, нигде я с тобой не встренусь, нигде я с тобой

не увидюсь...» Женщина стоит рядом с ними, машет полотенцем и приговаривает: «Лети, лети, за нами не прилетай». После причитаний родственники трижды кланяются в сторону погоста, подходят к столу и прикладываются к иконе. Поют еще несколько молитв и стол заносят в дом. На этом отгонный обряд «проводы души» заканчивается⁷.

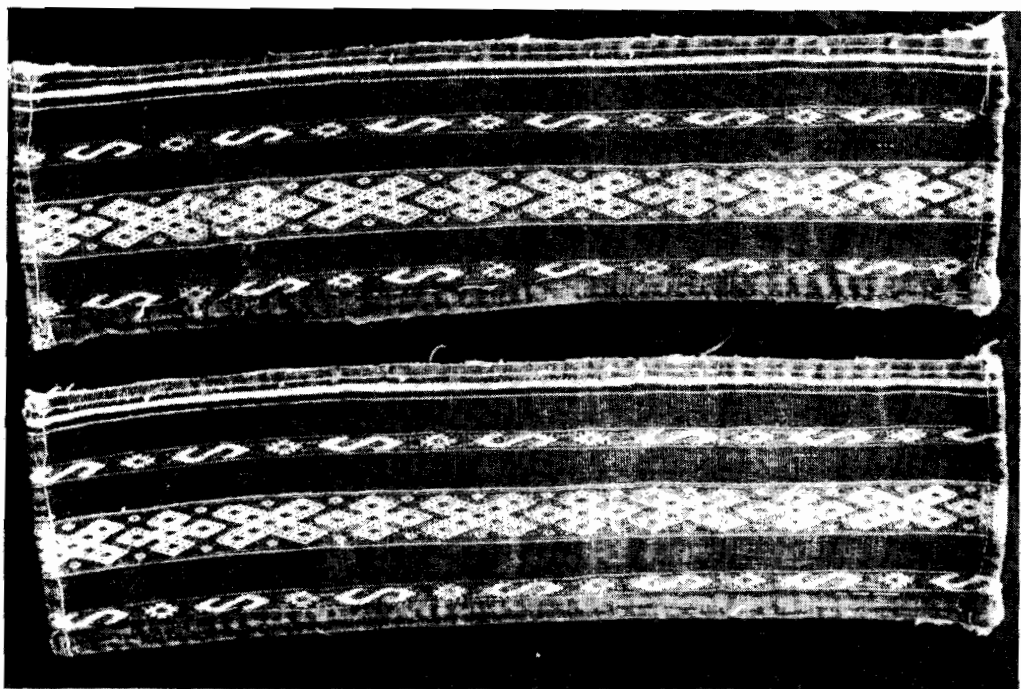
Использованное в обряде полотенце обычно отдают женщине, которая им махала, или нищему, иногда относят в церковь. Такие полотенца имеют вытканые узкие концы размером, как правило, 40х10 см (обычные полотенца в селах Поочья имеют концы 40х20см)⁸. В фондах Российского этнографического музея (Санкт-Петербург) таких полотенцев из этих мест нет. По каталожному описанию Сергиево-Посадского государственного историко-художественного музея-заповедника, в его собрании хранятся два полотенца с узкими концами⁹, которые, судя по всему, для сел Поочья следует выделять в особый тип — «печальные» полотенца. Они имеют геометрический орнамент в виде красных полос или с ромбическими и крестообразными мотивами, свастикой и S-образными фигурами. Такой же орнамент в этих селах формируется в вышивке рубах в процессе смены траурной одежды, когда женщина *откручивается*: после белой «кручинной» рубахи, носимой близкими родственниками год, а дальними — 9 или 40 дней, надевают рубаху, вышитую полуромбами; затем — ромбами с продленными сторонами; затем ромбы дополняются S-образными и ромбовидными узорами. В большинстве случаев свастика в орнаментах одежды и полотенца изображается тоже в ромбе.

Разгадке семантики ромба и его происхождения посвящено немало научных работ. Б.А. Рыбаков появление этого орнаментального мотива связывает с узором естественного происхождения, выступающим на поперечном срезе бивня мамонта, из которого древние люди вырезали священные фигурки¹⁰. А.К. Амброз семантику простого ромба усматривал в символике женского природного начала¹¹. Е.Н. Клетнова считала ромб символом солнечного божества¹².

Семантику ромба в локальном типе культуры обследованных сел мы связываем с обрядовыми функциями одежды и полотенца, в орнаменте которых он присутствует. В траурной одежде и ритуалах Поочья ромб, как мы видели, появляется, когда в погребально-поминальном обрядовом комплексе наступает момент окончательного расставания с душой умерше-



«Печальное» полотенце из с. Ушинка Земетчинского р-на Пензенской обл. Экспедиционные сборы 1998 г. Фото автора



Концы «печального» полотенца из с. Ушинка Земетчинского р-на Пензенской обл. Экспедиционные сборы 1998 г. Фото автора

го. По нашему мнению, ромб символизирует замкнутые границы между мирами: в связи с этим характерны его местное название «ряпей», обозначающее обычно колючее растение-апотропей; использование полотенца с ромбическим орнаментом в отгонном обряде

«проводы души», а также постепенное размыкание ромба (вплоть до его полного исчезновения) в вышивке полик рубах у старух, готовящихся к смерти. Внутренняя замкнутая площадь ромба в этом случае может символизировать пространство, обретенное душой в

ином мире, — образно выражаясь, ее новый «дом»: в течение всего цикла погребальных и поминальных обрядов живые стараются разными способами, в том числе и знаками в одежде, помочь душе умершего в ее загробном бытии.

Примечания

¹ О белом цвете убранства покойника как архаическом элементе славянской народной культуры см.: Седакова О. А. Материалы к описанию полесского погребального обряда // Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983. С. 248.

² Четыре типа траурной одежды в этой местности выделяет также В. М. Жигулсва (см.: Жигулсва В. М. Женский народный костюм Пензенской области и некоторые вопросы его эволюции // Сергеево-Посадский музей-заповедник. Сообщения 1995. М., 1995. С. 232—257).

³ Аналогия траурной и старушечьей одежды отмечалась и на Рязани (Лебедева Н. И. Материалы по народному костюму Рязанской губернии. Рязань, 1929. С. 12).

⁴ Ср.: Седакова О. А. Содержательность вариаций обрядового текста (восточнославянский погребальный обряд) // Balcano-Balto-Slavica: Симпозиум по структуре текста. Предварительные материалы и тезисы. М., 1979. С. 85—87.

⁵ См.: Лаврентьева Л. С. «По одежке встречают»: семиотические функции одежды // ЖС. 1996. № 3. С. 6.

⁶ Этот факт подтверждает мнение исследователей о том, что полотенце в народной культуре маркирует переходные состояния и обряды; см.: Лысенко О. В. Феномен ткачества в архаичной модели мира (Опыт описания традиций ткачества восточных славян на уровне концептуальной модели: нить—пояс—полотно. Технологический и семантический аспекты) // Традиционные верования в современной культуре этносов. СПб., 1993. С. 99.

⁷ Зап. от Анны Сергеевны Герасиной, 1926 г.р.; долгие годы она занимается в с. Ушинке организацией и проведением похоронных и поминальных обрядов.

⁸ Интересно, что в с. Ушинке концы у кручинного запона тоже более узкие, чем у повседневного, примерно в такой же пропорции; см.: Народное искусство Пензенской области конца 19 — начала 20 века. Новые поступления. Каталог ЗГИХМЗ. М., 1989. С. 60—65.

⁹ Там же. № 415, 427.

¹⁰ Рыбаков Б. А. Происхождение и семантика ромбического орнамента // Сборник трудов НИИХП. М., 1972. Вып. 5. С. 130.

¹¹ Амброз А. К. Раннеземледельческий культовый символ («ромб с крючками») // СА. 1965. № 3. С. 18.

¹² Клетнова Е. Н. Символика народных украс Смоленского края // Труды Смоленских государственных музеев. Смоленск, 1924. Вып. 1. С. 117.

Т.А. АГАПКИНА

ПОЛЕССКИЕ ЗАГОВОРЫ: проблемы научного издания

В 1998 г. в Отделе этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН был задуман проект научного издания полесских заговоров¹. Его можно расценивать как одну из первых попыток монографического представления материалов, собранных в 1970-е — 1980-е гг. Полесскими этнолингвистическими экспедициями под руководством Н.И. Толстого и хранимых ныне в Полесском архиве.

Для отечественной фольклористики 1990-х гг. замысел подобного рода не оригинален: эти годы отмечены активизацией работы по собиранию, публикации и систематизации восточнославянского закликательного фольклора, что для нашей науки, не избалованной указателями и справочными изданиями, равно как и сборниками самих заговорных текстов, более чем закономерно и естественно. Появилось несколько новых собраний на Украине и в Белоруссии, а также в России²; переизданы сборник Л.Н. Майкова, книги Г.И. Попова и Н. Познанского; вышли в свет два справочных издания — «Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян» (М., 1997) В.Л. Кляуса и «Ономастикон русских заговоров» (М., 1997) А.В. Юдина³. Эти публикации стали не только фоном, но и надежной почвой для нас, задумавших издать полесские заговоры.

Общие цели издательского замысла вполне очевидны: ввести в научный оборот большой корпус новых заговорных текстов; систематизировать заговоры в соответствии с их назначением и сюжетным составом, а также представить полесские заговоры на восточнославянском (и, хотя бы отчасти, общеславянском) фоне, т.е. соотнести их с другими этнокультурными традициями современной Славии.

Принципы отбора текстов (сформулированы они или нет) во многом определяют специфику издания. Прежде всего — встает вопрос о границах жанра. Среди современных публикаций заговоров есть ряд книг, в которые включен практически весь корпус закликательно-магических текстов (повседневно-бытовых, ритуально-оказиональных, хозяйственных, этикетных, лечебных и пр.), что иногда отражалось и в названиях книг. Таковы «Русские заговоры и заклинания» (МГУ, 1998, далее — РЗ), «Традиционная русская магия в записях конца XX века» (сост. С. Адоньева и О. Овчинникова; СПб., 1993) и др. Составители этих книг склонны к расшири-

тельному толкованию понятия «заговор», а точнее — к игнорированию различий между отдельными подвидами закликательного фольклора, что вообще-то вполне понятно. На другом полюсе находятся белорусские «Замовы» (сост. Г.А. Барташевич; Минск, 1992) и повторяющие их по структуре «Таямніцы замоўнага слова» (уклад. Ф. Штэйнера, В.С. Новак; Гомель, 1998) — ориентированные на классический заговор как жанр скорее повествовательный. Поэтому в «Замовах» совсем отсутствуют лапидарные по форме этикетные, хозяйственные и оказиональные заклинания и приговоры. Тенденция понимать под «заговорами» только достаточно объемные тексты отразилась в том, например, что из лечебных заговоров в «Замовах» не вошли, кажется, только тексты от бородавок, — вероятно потому, что они очень кратки и скорее могли бы называться заговорными формулами.

Наш подход есть некий компромисс: мы считаем заговоры отдельной, относительно самостоятельной группой закликательно-магического фольклора (в этом отношении мы ближе к белорусским фольклористам) и потому не включаем в собрание «приговоры», т.е. тексты, произносимые при совершении хозяйственных работ и бытовых действий, в этикетных ситуациях и т.п. Основу нашего собрания составляют: 1) многочисленные и самые разнообразные превентивные обереги (на сон, в дорогу и ряд др.; хозяйственные); 2) лечебные заговоры (без деления на «длинные» и «короткие»), а также заговоры от порчи, сглаза, испуга и др.; 3) бытовые заговоры (суд, любовные и др.). Мы полагаем, что вполне логичным включить и промысловые заговоры, но таковые в Полесском архиве отсутствуют.

Составители последних публикаций зачастую предпочитают издавать не только современные записи заговоров, но и перепечатывать (частично) уже опубликованные прежде (в XIX — начале XX в.). Подобная тенденция наиболее заметна в сборниках, представляющих ту или иную региональную традицию: в «Нижегородских заговорах» (сост. А.В. Коровашко; Нижний Новгород, 1997, далее — НЗ), в «Донских заговорах» (сост. Б.Н. Проценко; Ростов-на-Дону, 1998), в «Замовах». Включение перепечаток объясняется желанием восполнить имеющиеся «функциональные» пробелы. Так, Б.Н. Проценко дополнил новые записи донских заговоров отсутствующими в современном бытовании заговорами «от оружия»; в «Замовах» основную массу перепечаток (а это почти

половина собрания) составили ныне почти вышедшие из употребления промысловые (охотничьи), пчеловодческие заговоры, обереги от нечистой силы, а также заговоры от болезней скота и др. Таким образом моделируется хронологически размытый образ той или иной региональной традиции, на самом деле не совсем соответствующий действительности. Такой подход не отвечает нашим задачам и потому мы публикуем исключительно современные записи. Более того, и при комментировании мы отдаем некоторое предпочтение изданиям современных заговоров, поскольку сопоставление текстов, записанных примерно в одно и то же время, кажется нам наиболее корректным. При сравнении же наших полесских записей, например, с текстами из 5-го выпуска «Белорусского сборника» Е.Р. Романова возникает немало вопросов: о полноте старых и краткости современных текстов, о степени сохранности традиции, знахарском профессионализме и его утрате, равно как и о профессионализме собирателей.

Остальные же принципы отбора более очевидны: учитываются полнота мотивов, вариантов и версий, ясность, четкость и хорошая сохранность текстов, а также их «география» — мы стремимся к возможно более полной представленности вариантов из разных областей Полесья.

Обратимся теперь к проблемам, связанным с комментированием полесских заговоров. Полесская традиция, находящаяся на стыке русской, белорусской и украинской, в идеале должна быть осмыслена в сопоставлении со всеми тремя «национальными» заговорными традициями и, по возможности, — с их основными диалектными версиями. Для выявления полесско-восточнославянских соответствий мы ограничились основными собраниями. По белорусской традиции — это сборник Романова, «Замовы», а также «Таямніцы замоўнага слова». По русской — материалы из Европейской России: сборники Майкова, П. Ефименко, Адоньевой и Овчинниковой, «Нижегородские заговоры» и «Русские заговоры и заклинания» (т.е. в основном заговоры по сев.- и центр.-рус. обл.). В последней книге есть и небольшая подборка калужских заговоров, репрезентирующая южнорусскую, до сих пор почти совсем неизвестную традицию, представления о которой существенно расширил и сборник донских заговоров Б. Проценко. Из украинских материалов мы берем для сравнения «Сборник малороссийских заклинаний» П. Ефименко, современный сборник «Ви, зорі-зориці» (Київ, 1992;

ТАТЬЯНА АЛЕКСЕЕВНА АГАПКИНА,
канд. филол. наук; Ин-т славяноведения РАН
(Москва)

основан на архивных текстах 1920-х гг.), материалы П.П. Чубинского, а также ряд более мелких публикаций.

И еще одно — мы исходим из принятой в последнее время практики издания заговоров вместе с «ритуальным контекстом» — комментариями информанта или собирателя о действиях, которые сопровождают произнесение заговора. Так сделано у Адоньевой и Овчинниковой, в «Вятском фольклоре» и др. современных русских сборниках, но, к сожалению, эти материалы отсутствуют в современных белорусских изданиях, подготовленных еще по старым «фольклористическим» принципам.

Подбор вариантов к публикуемому архивному тексту — дело не простое, ведь можно подбирать варианты и версии к сюжету или сюжетной ситуации (как сделано в Указателе В. Кляуса), к отдельным мотивам, формулам, словосочетаниям, поэтическим приемам, наконец, просто к текстам как таковым. Последнее — за редкими исключениями — маловероятно, ибо варианты к целым текстам (на нашем материале) обнаруживаются только в тех случаях, когда заговоры записаны в одном, реже — в соседних селах; зафиксированные уже в границах района заговоры обычно отличаются настолько, что признать их вариантами одного текста едва ли было бы правильным. Чтобы читатели могли оценить цельность микролокальных традиций и индивидуальных исполнительских «диалектов», в сборник предполагается включить два указателя: указатель сел с записанными в них заговорами и указатель информантов (также с номерами «них» заговоров).

Прежде чем подбирать варианты, мы пытаемся сначала выделить наиболее значимые содержательные единицы каждого текста (условно называемые нами «мотивами») и искать варианты именно к ним. Не имея намерения вдаваться в дискуссию по поводу границ понятий «мотив» и «сюжет», мы действуем интуитивно и потому, почти наверняка, не всегда последовательно.

Основу расположения текстов в сборнике составляет соотношение функции заговора и его мотивов. Как и принято, мы группируем тексты по их назначению (например, обереги перед сном, заговоры от лихорадки, детской бессонницы и др.), а в рамках одной функции — по мотивам. При первом появлении того или иного мотива мы эксплицируем его в комментариях, даем краткую характеристику мотива и приводим варианты из белорусских, русских и украинских заговоров XIX—XX вв.; зап.- и юж.-слав. варианты и параллели (если таковые найдутся), старые (до XIX в.) фиксации мотива в рукописной и книжной традиции; указываем литературу, посвященную заговору (по минимуму); приводим внутренние отсылки к

другим мотивам, близким к комментируемому; при необходимости кратко поясняем ритуальный контекст, мифонимы, диалектную лексику и др. В качестве примера приведем предварительный комментарий к мотиву «трех роз» из заговора от «рожи»:

«Господу Богу помолюся, Пречистой Божьей Матери поклонюся. Пречиста Божья Матерь приступала, рабе Божьей [NN] рожа говоряла. Ти рожа колюча, ти рожа пекуча, ти рожа горюча, ти рожа колюча, ти рожа чорна, ти рожа червона, ти рожа жовта, ти рожа синя, ти рожа бела, ти рожа летуча, ти рожа повзуча, ти рожа бегуча, ти рожа водяная, ти рожа ветряная, ти рожа пристречна. Шов Господь лугом, нес три рожи, Одна засохла, друга завяла, третья от Божьего имени пропала. Приступи, Господи, помоги, Господи».

Зап. Т. Яковлева в 1983 г. в с. Симоничи Лельчицкого р-на Гомельской обл. от Боб М.Н., 1902 г.р., грам.

Мотив «Шел/был некто (Христос, имярек, NN), нес/имел три розы, все три погибли (завяли, окаменели, пропали, засохла, одеревенели и пр.)»; имеет параллели в бел. и юж.-рус. традиции, вар. в заговорах от кожных болезней («скулы», «золотухи»): Замовы, № 712; 719, 729; P33, № 1777 (калуж.) и др. Мотив широко известен в зап.-слав. традиции, ср. кашуб. заговор: «Najświętsza Matka Panna poszła do ogrodu i przyniosła trzy róże. Tę jedną podarowała, tę drugą schowała, a ta trzecia się ulotniła» [...] а третья улетучилась, исчезла] (JSE 1983/23, s. 51). М. Зовчак, подробно разбирающая подобные заговоры от «рожи», обратила внимание на то, что именно Христос и Богородица чаще всего упоминаются в них; это, по ее мнению, связано с тем, что роза в христианской традиции выступает и как символ Христа, и как символ Богородицы (Zowczak, s. 20).

Мотив «рожа» — «цветок»: сближение «рожи» (заболевания и его симптомов — например, покраснения) с цветущим растением встречается во многих полесских заговорах и имеет параллели в укр. и бел. традициях, вар. в заговорах от «скулы» и под.: Замовы, № 713 (рожа не взошла); 712 (шел Христос, нес 3 розы); 718 (с черной розы цвет сорвала), 723 (рожа, расцветай и, завядши, пропадай), 725 (рожа завядла); Зорі, с. 168 (девушка селяла рожу). Аналогичные мотивы изредка фиксируются и в рус. заговорах: НЗ, № 119 (рожа, на тебе цветы красные и голубые). Об этом мотиве и вариантах к нему см. в комм. к НЗ, № 119, а также: Познанский, с. 185—190.

Для нас также важно, что подбор вариантов к тому или иному мотиву осуществляется прежде всего среди текстов, выполняющих ту же функцию. Если мы исходим из того, что заговор — это текст, имеющий прагматическую направленность, то предполагаем необходимым включить элемент «прагматика» в понятие варианта; таким образом, вариант, как и мотив, категория не только содержатель-

ная, но и функциональная. Вот почему в комментариях мы делаем пометы: «варианты в заговорах от такой-то болезни» или «варианты в заговорах от разных болезней». Последняя помета относится к тем мотивам и формулам, которые несут на себе печать полифункциональности; к таковым принадлежит, например, общеизвестный мотив мифологического центра: «поле — море — остров — дуб — некто, выполняющий целительские или иные функции». Дистрибуция мотивов по функциям (в частности, болезням) вполне закономерна, ибо, как заметил в свое время Н. Познанский, «характер болезни накладывает особый отпечаток на характер заговора, применяющегося против нее» (Заговоры. М., 1995. С. 109). Функциональный подход к заговорным мотивам в перспективе позволяет установить их исходную предназначенность (многие мотивы, встречающиеся, например, в заговорах от крови, вывиха, лихорадки, искони присущи именно этим функциям), отделив их от тех мотивов, которые принадлежат жанру в целом. По функциональному признаку мы, скорее всего, расположим материалы и в Указателе мотивов полесских заговоров, который в качестве вспомогательного будет приложен к сборнику.

Еще одна сторона нашего издания — ареальный аспект исследования полесской заговорной традиции, позволяющий понять, как вписана эта традиция, во-первых, в восточнославянскую, а во-вторых — в славянскую в целом. И если второе найдет воплощение, вероятно, в виде отдельных межславянских сопоставлений и параллелей, то соотношение «полесский/восточнославянский» предполагается разработать более тщательно. Очевидно, что общее (восточнославянское) связано с частным (в нашем случае полесским) целой системой соответствий различного уровня.

Во-первых, сравнивая отдельные восточнославянские заговорные традиции с полесской, мы заметили, что в некоторых традициях нет заговоров от той или иной болезни, казалось бы, общераспространенной. Так, в русской почти или совсем неизвестны популярные в Полесье заговоры от вывиха (по типу 2-го Мерзбургского) или не менее типичные для Полесья заговоры от «золотника» («Золотник, сядь на место в золотое кресло»). Таким образом, в методологическом отношении важно фиксировать не только сходства между традициями, но и различия, в частности — отсутствие тех или иных элементов заговорного универсума.

Другой уровень — членимость восточнославянского заговорного континуума на отдельные ареалы. По этому поводу сказано до сих пор не так уж и много. Так, есть мнение о «повествовательности», едва ли не эпичности севернорусской заговорной традиции, имеющей в этом смысле

сходство с белорусской (об этом см., в частности, в предисловии Ю.И. Смирнова к сборнику «Встану я благословясь...». М., 1992), хотя заметим, что далеко не весь корпус устных севернорусских заговоров соответствует такому представлению о них. Высказано суждение и о том, что «южная часть восточнославянской территории» заметно отличается от русской и белорусской своим тяготением к малым формам (Харитонов В.И. Заговорно-заклинательная поэзия восточных славян. Львов, 1992. С. 19).

Наши наблюдения показывают, что для Полесья горизонтальное членение не столь релевантно, как вертикальное. Можно с уверенностью говорить о двух границах, определяющих диалектную картину современной полесской заговорной традиции. Первая — граница по Днепру, разделяющая в рамках Полесья днепровский и припятский ареалы. В качестве примера укажем на мотив «Вода-водица, как ты обмываешь берега, пеня, коренья, так и обмой-очисти меня, смой с меня недуг». Он известен в русской традиции, на Левобережной Украине, в центральноукраинских регионах, а также на востоке Белоруссии (Витебщина, восточные районы Могилевщины и Гомельщины), в то время как в зоне Припятского Полесья его практически нет. Вторая граница разделяет восточную и западную части Полесья. Для Восточного Полесья (Гомельщина, Черниговщина и Житомирщина) характерна развитая заговорная традиция (полнота функций, сюжетное богатство и разнообразие, а также пространность самих текстов); Западное же Полесье (Брестщина, Ровенщина, Волинь) гораздо беднее на заговоры вообще, а те тексты, которые были записаны здесь, намного лапидарнее восточнополесских (как по содержанию, так и по объему). Это ареальное членение, возможно, имеет продолжение и за пределами Полесья, во всяком случае восточнополесские заговоры — небольшие, лаконичные тексты — ближе именно к западнополесским.

Третий уровень проблемы — «география» отдельных мотивов полесских заговоров. Первые наблюдения не принесли неожиданных результатов: они демонстрируют вполне закономерную типологию полесско-восточнославянских соответствий. Среди наших заговоров есть мотивы, общие для восточнославянской традиции; немало мотивов, характерных для большей части восточнославянской территории за исключением разве что северной и отчасти центральнорусских; имеются и мотивы, находящие узколокальные соответствия (западнополесские, гомельские, житомирские и др.). Так, например, для небольшого анклава в центре и на западе Гомельщины характерен мотив «Благодарность знахарке (обычно умершей), передавшей информанту этот заговор; на-

учившей ему» («Дай покой бабе Лизавете на том свете, что лечила и нас научила») — мотив, в других местах до сих пор нам не встретившийся. Наконец, есть небольшая группа мотивов, которым мы пока не отыскивали вариантов, однако (учитывая уровень систематизации славянских заговоров) рано делать вывод о том, что они бытуют только в Полесье.

Ареальные наблюдения над отдельными мотивами полесских заговоров существенны для «образа» восточнославянского заговорного универсума, а также для уточнения по отношению к нему границ понятий «русский» («севернорусский», «ожнорусский») и «восточнославянский». Например, среди полесских заговоров не нашлось ни одного, начинающегося с традиционного эпического зачина «Встану, благословясь, пойду, перекрестясь, из дверей дверьми, из ворот воротами...», описывающего путь в потусторонний мир (с последующим введением образа мифологического центра) и считающегося едва ли не «визитной карточкой» восточнославянских заговоров. Отсутствие этой формулы замечено составителем НЗ (для поволжской традиции), а также Б. Проценко (для донской). В то же время в большинстве современных исследований, посвященных пространственной организации заговоров, этот, как теперь уже очевидно, преимущественно севернорусский зачин, приписывается всей восточнославянской традиции.

Географический подход к исследованию полесских заговоров позволяет судить и о путях их распространения на восточнославянской территории. Вот как предварительно выглядит комментарий к одному из мотивов полесского заговора от вывиха.

«Господу Богу помолюсь, Прачистой Бог-жай Матер покланюся. Як сухой бяросцы на пенечку не стояти, листом не шумети, голлем не махати, так этому зунху и ўдару не буўати, и опух не пускати, до сердца не прилегати. Ставьте кости на костях, жылы на жылах, сустаўы на сустаўах, кроў на кроў, м'ясо на м'ясе».

Зап. О.В. Санникова в 1986 г. в с. Симонице Лельчицкого р-на Гомельской обл. от Боб М.Н., 1902 г.р., грам.

Мотив восстановления целостности тела: «пусть становится кость к кости, жила к жиле, кровь к крови»; известен в основном в бел., укр. и юж.-рус. устной традиции, что соответствует и географии распространения самих заговоров от удара и вывиха (в сев.- и центр.-рус. областях малопопулярных), вар. в заговорах от удара и вывиха: Романов, № 139, 140, 149, 152, 153, с. 76–79; Замоны, № 506, 521, 583, 595; Короленко, с. 276; Проценко, № 39, 40.

Мотив составляет близкую параллель к одному из мотивов 2-го Мерзбургского (древневерхненемецкого) заклинания, ср. со-

временный перевод: «Фоль [Бальдр] и Водан ехали к лесу. Тогда у кобылы Бальдра была вывихнута нога. Тогда заклинала ее Сингунт, Сунна ее сестра. Тогда заклинала ее Фрейя, Фолла ее сестра, тогда заклинал ее Водан так хорошо, как он умел, и от вывиха кости, и от вывиха крови, и от вывиха сустава: кость к кости, кровь к крови, сустав к суставу да приклеится» (Топорова 1996, с. 128–129). Писавшие об этом мотиве (Буслаев 1861; Познанский, с. 110) приводили в качестве русских параллелей к нему два текста, принадлежавшие к рукописной традиции: Майков, № 168 (из рукописи сер. XVII в.); Виноградов 1908, № 30; В.Н. Топоров дополнил список заговором Е.И. Якушкина из Ярославской губ. Остальные тексты относятся не к русской, а к белорусской традиции (см.: Топоров 1969, с. 11–12; см. также: Топорова 1996; там же см. лит.-ру вопроса). В.Н. Топоров привел варианты к этому мотиву из чешской, латышской, древнеиндийской, норвежской, шведской и немецкой традиций. Добавим также и польскую, в которой насчитывается не менее 5 текстов: 2 из «ведьмовского процесса» XVI в. (J. Woronczak. Procesy o czary przed poznańskim sądem miejskim w XVI wieku // Literatura ludowa, 1972, № 3, s. 49–57) и 3 из современных записей 1960-х гг. (Kotula 1976, s. 199, 284, 321), ср.: «...Niech się schodzi kostka z kostką, żyłka z żyłką, ciało z ciałem...» [Пусть сойдется косточка с косточкой, жилка с жилкой, тело с телом] (s. 321, Ниский повят). Фактическое отсутствие этого мотива в устной традиции сев.- и центр.-рус. регионов (РЗЗ, Адоньева и Овчинникова, НЗ), а также и у южных славян (судя по: Раденковић, мотив встречается лишь в местах контактов балканских славян с католическим миром, напр. в Банате) и при этом его широкая известность в Полесье и у зап. славян, возможно, указывают на пути проникновения мотива в вост.-слав. устную традицию, при том что динамика рукописной традиции могла быть и иной.

Таковы некоторые, на данный момент более или менее очевидные для нас, аспекты пока, к сожалению, еще не книги, а лишь ее замысла. Тем не менее авторы проекта рассчитывают на заинтересованную критику коллег. Хотелось бы, чтобы данная публикация послужила стимулом для обсуждения проблем, связанных с изданием и систематизацией восточнославянской заговорной традиции.

Примечания

¹ В подготовке издания участвуют Е.Е. Левкиевская, А.Л. Топорков и автор настоящей статьи. Проект выполняется при финансовой поддержке РГНФ (проект № 98-04-06145). В работе используется база данных Полесского архива (проект РГНФ, № 97-04-12003).

² Обзор современных изданий русских заговоров осуществлен В.Л. Кляусом, см.: ЖС. 1999. № 1. С. 54–55; ЖС. 2000. № 1. С. 49–50.

³ См. рецензию А.Л. Топоркова на оба эти издания: ЖС. 1999. № 1. С. 52–54.

Ю.А. СТАДНИК

КИНЕТИКА ЗАГОВОРНЫХ ЛЕЧЕБНЫХ РИТУАЛОВ СЕМЕЙСКИХ ЗАБАЙКАЛЬЯ

Термином «кинетика» мы обозначаем систему движений, жестов и действий, входящих в ритуал магического лечения при помощи заговора. Признавая синкретический характер этого ритуала, исследователи основное внимание уделяли его вербальному компоненту, а акциональная сторона оставалась практически неизученной [3. С. 102; 1. С. 43, 44; 4. С. 8].

Статья основана на материале экспедиционного обследования 1996—1997 гг. старообрядческих сел Мухоршибирского и Тарбагатайского р-нов Бурятии. Изучение лечебных ритуалов у семейских Забайкалья* представляет большой интерес, потому что благодаря неприятию церковной реформы патриарха Никона в XVII в., глубокому убеждению в необходимости блюсти прежние обычаи и воззрения они «на-



Рис. 2

долго законсервировали древние русские обычаи и обряды» [2. С. 143].

Обследование показало, что семейские и в настоящее время практикуют лечение заговорами. В селе Саратовка Тарбагатайского р-на от М.В. Козловой (1918 г.р.) записан магический ритуал лечения от криксы. Крикса — это, по суеверным представлениям, существо, которое вызывает у младенцев безостановочный плач. «Крикса к ребенку пристанет — кричит и кричит. Вот лечат его». Положив младенца в подол фартука, Марфа Васильевна выходит с ним из дома во двор (обязательно сходит с крыльца), поворачивается лицом к восходящему или заходящему солнцу. Сойдя с крыльца, она многократно приподнимает (рис. 1) и опускает (рис. 2) ребенка в фартуке (движения нерезкие, плавные, напоминают качание), одновременно трижды «приговаривает» быстрым негромким говорком, как бы бубня:

Заря-заречка,
Красная девичка.
Кто в подоле,
Лети по заре.
Чё мое,
Да останься у меня.
Ночные, дневные,
Полуношные, полуденные,
Криксы, испуди-перепуди,
С коробу горы.
Отстаньте от раба Божиего младенца
(имя).
Отстаньте, отстаньте, отстаньте.

«Приговаривать» нужно только на заре, утром и вечером, по три раза в течение двух-трех дней.

В селе Шаралдай Мухоршибирского р-на одна из бабушек (знахарок) лечила детей от грыжи с помощью трех палочек метлы. Взяв одну из них, она прикасалась крестообразно (*крестом делает*) несколько раз к больной части живота или паха ребенка, одновременно ведя ритуальный диалог с матерью малыша.

Мать: Бабка, бабка, чё грызешь?

Знахарка: Грыжу.

Мать: Грызи, чтоб ей век не было.

После этой фразы знахарка отбрасывала использованный прутик метлы и брала второй. Она начинала повторно лечить ребенка, одновременно произносилась тот же диалог. Отбросив вторую палочку, знахарка брала третью, и ритуал исполнялся третий раз. «Положит ребенка на койку. Три палочки берут от метлы. И вот, одну заговарят — сбрасывают, заговарят — сбрасывают, до трех раз, и напоят еще чем-то. И всё, и грыжи никогда не было» (А. И. Карпова, 1930 г.р.).

Общеизвестно, что знахари лечили только крещеных детей и взрослых, а некрещеным отказывали, считая, что «их молитвы не берут». Но в с. Саратовка нам удалось зафиксировать ритуал лечения грыжи у некрещеного младенца. Это происходило во время первого кормления новорожденного, когда в комнате кроме роженицы и младенца никого не было. Смочив безымянный палец правой руки послеродовыми кровяными выделениями, мать многократно обводила им вокруг пупка ребенка *по солнцу* (рис. 3), одновременно произнося «приговор»:



Рис. 3

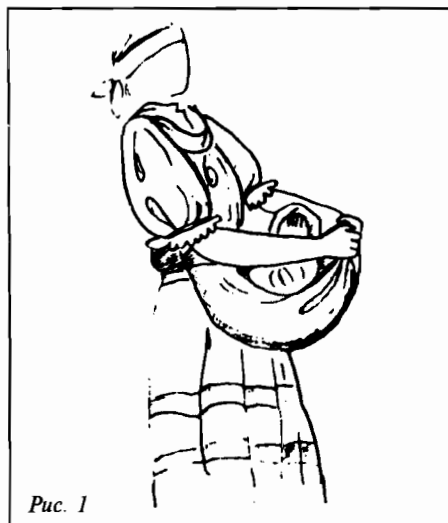


Рис. 1

*Семейские Забайкалья — потомки русских старообрядцев, которые, спасаясь от преследований царского правительства, переселились в XVII — нач. XVIII в. в пределы Польши (в Стародубье и Ветку). После присоединения этих областей к России (2-я пол. XVIII в.) часть старообрядцев была выселена Екатериной II в Забайкалье. П.А. Ровинский в Известиях ВСОРО в 1872 г. предполагал происхождение данного этнонима от слова «семья». По мнению А.М. Селищева, название этого субэтноса указывает на местность, из которой вышла группа старообрядцев: «из местности, имевшей отношение к Семи (Сейму; ср. напр., курские названия: Семь, на Сямы, за Семью). Географические названия от «Семи» находятся не только в областях близости к Семи <...> но и в стороне от Посемья» [5. С. 69].

ЮЛИЯ АЛЕКСАНДРОВНА СТАДНИК, аспирант; Восточно-Сибирская гос. академия культуры и искусств (Улан-Удэ)

Я тебе носила,
Я тебе родила,
Я тебе лечу,
Раб Божиего младенчику, от грыжи.
Грыжи чтоб тебе не было, не было,
не было.

Засыхай, засыхай, засыхай.

Заговор повторяется три раза. В течение этого времени роженица периодически смачивала безымянный палец кровавыми выделениями. После лечения она закрывала оголенное место пленкой (высохшая кровь матери остается на коже новорожденного, не смывается сразу) и продолжала кормление или, если кормление закончилось, повитуха уносила ребенка на печку (М.В. Козлова).

Семейским Забайкалья известно и «перепекание» младенцев. В с. Шаралдай лечили детей от «собачьей старости» так: «Худой рос, худенький рос, слабенький. Говорили, надо в печку его. Сам он ладненький, а как старый» (А.И. Карпова). Ритуал совершают «бабушка» и мать ребенка. Мать держит обнаженного малыша в руках около устья печи, а знахарка, взяв деревянную лопату, которой вынимают хлеб из печи, на мгновение помещает ее внутрь устья. Движение с лопаткой повторяется множество раз в течение троекратного прочитывания заговора:

Испуги-переполохи.

Ну, кого ты спужался,

Кого ты сполыхался,

С того волос упади.

Раба Божиего младенца (имя).

Старость-престарость.

ОТСТАНЬ ОТ НЕГО.

От моего младенца Христова.

Тибe даю, сибe оставляю,

Тибe даю, сибe оставляю.

«Перепекание» происходит на зари (утром или вечером) в тот момент, когда пекут хлеб и хлеб уже в печи. Для полного «излечения» необходимо «перепекать» ребенка три зари (М.М. Дульская, 1935 г.р.).

До сих пор семейские верят в сглаз, от которого лечат как детей, так и взрослых. В с. Саратовка Тарбагатайского р-на для этого наговаривают на воду следующий заговор один раз:

Матушка, Водица-царица,

Течешь, протекаешь

С востоку на западу,
Обмываешь все крутые берега,
Все жалтые песка,
Все камня-кремня.
Обмой младенца
Все болезни, хворостя.

Во время заговаривания знахарка многократно «крестит воду», т.е. прикасается крестообразно к краям стакана безымянным пальцем правой руки (рис. 4). Прикосновение совершается на каждое слово заговора. После этого она произносит следующий «приговор»:

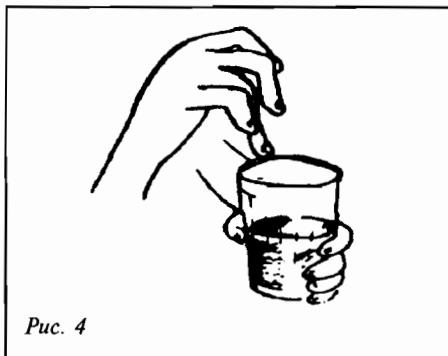


Рис. 4

«От одного к двум, от двух к трём, от трёх к четырём, от четырёх к пяти, от пяти к шести, от шести к семи, от семи к восьми, от восьми к девяти, от девяти к десяти, от рабы Божией (имя) за облака улети. Матушка Пресвятая Госпожа Богородица, оботри своей ризою, утри свою рабу Божию (Марфу) от каждого глаза: от чёрного, от карего, от синего, от серого, от голубого, от кривого, от косого, от двуглазого, одноглазого. Ты, святитель — святой Никола, спаси и сохрани от болезни, ото всех глазливых людей».

В это время никаких других действий не совершают. Затем знахарка дает отпить ребенку три-четыре глотка наговоренной воды и умывает ему лицо. После этого она брызгает изо рта этой же водой сначала на грудь ребенка (три раза), потом на лицо (три раза). Лицо и грудь младенца оставляют высыхать или вытирают изнаночной стороной платья. Для снятия сглаза достаточно трижды «полечить» больного в течение одного дня, каждый раз заново наговаривая на воду (М.И. Емельянова, 1914 г.р.). Оба «приговора» произносятся еле слышным быстрым говорком, так что, даже находясь рядом со знахаркой, иногда невозможно разобрать произносимые слова.

Проанализировав не только эти способы лечения, но и весь собранный материал, мы выделили наиболее употребительные кинетические элементы, входящие в состав лечебных ритуалов.

Кинетика заговариваемого — **выходит** из помещения во двор, **стоит** лицом к солнцу (зарю), к месяцу, **лежит** на пороге или в запоне, **сидит** под матицей, **выпивает** три глотка наговоренной воды, **брызгает** изо рта себе на грудь и **умывается** наговоренной водой, **вытирается** изнаночной стороной одежды, **дарит** подарок заговариваемому, **уходит** от знахаря **не разговаривая**.

Кинетика заговаривающего — **выходит** из помещения во двор, **стоит** лицом к солнцу (зарю), к месяцу, **стирает** с четырех углов стола слева направо по периметру, крестообразно или кругообразно **очерчивает** чем-либо больное место, воду, сучок, **качает** ребенка в подоле запона, **ударяет** больного веником по ягодцам, **показывает** фигуру из трех пальцев, **грызет** грыжу, **подметает**, **выбрасывает** плачущего ребенка с мусором из подола, из избы, **делает** зарубку на дверном косяке, **брызгает** из рта на больного наговоренной водой, «**перепекает**» — помещает на мгновенье больного ребенка в печь или имитирует это, «**окуривает**» — обносит ребенка на вытянутых руках слева направо вокруг дымящегося чертополоха, «**присекает**» — имитирует рубку топором веника или щепок на спине больного, **сплевывает** трижды за левое плечо, **вытирает** больного изнаночной стороной одежды, **страхивает** руку, **сжигает** предметы, использованные при лечении. Этот перечень не окончательный, он будет пополняться по мере поступления новой информации.

Литература

1. *Байбурин А.К.* Заговор. Заклинание // Свод этнографических понятий и терминов. Народные знания. Фольклор. Народное искусство. М., 1991. Вып. 4. С. 43, 44.
2. *Болонев Ф.Ф.* Масленица у семейских Забайкалья во второй половине XIX — начале XX века // Из истории семьи и быта сибирского крестьянства в XVIII — начале XX в. Новосибирск, 1975. С. 143—157.
3. *Познанский Н.* Заговоры: Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Петроград, 1917 [Репринт: М., 1995].
4. *Савушкина Н.* Русские заговоры // Русские заговоры. М., 1993. С. 5—18.
5. *Селищев А.М.* Забайкальские старообрядцы. Семейские. Иркутск, 1920.

Е.В. МИНЁНОК

БАБКА НЕЖИВАЯ

Светлой памяти Татьяны Андреевны Гудковой

С некоторых пор я стала бояться получать письма из деревень. Каждый раз, разворачивая тетрадный листок, исписанный как будто детским почерком, я спешу найти знакомые имена — живы или нет. Холодным мартовским утром, получив очередную весточку от моей исполнительницы, я прочитала: «Померла и ваша, и наша Татьяна Андреевна. Померла 4 января».

Я познакомилась с Татьяной Андреевной Гудковой¹ летом 1990 г. Тогда моим основным интересом в д. Войлово был замечательный песенный коллектив во главе с выдающейся запевалой Прасковей Ивановной Гришачевой². В отличие от песен, расспросы о ведьмах, русалках и дворовых вызывали у войловских певцов полное недоумение:

— Ну, на что тебе это надо? Это ж чепуховина! Когда-то кто-то каких-то русалок видал?! Старухи какие, может, и видали, а, может, и сбrehали, а мы росли при советской власти, мы этому ничему не верили! Давайте-ка, девки, лучше петь.

Определенность в этом вопросе была полная. Но один раз в перерыве между песнями кто-то из певцов спросил:

— А ты не была у бабки Неживой?

— Да, да, да, — дружно закачали головами остальные, — вот к кому тебе надо сходить.

— А почему она Неживая? — поинтересовалась я.

— А вот сходи — и узнаешь. Таня Неживая — она и на том свете была, и колдунов видала, — с явной иронией пояснили певцы.

Многokrатно убеждавшись в абсолютной точности раз и навсегда данных прозвищ, я представила себе чудаковатую старуху, в сознании которой давно переплелись обрывки верований, собственных фантазий и едва хранимые ослабевающей памятью расплывчатые очертания реальных событий. Но профессиональное любопытство взяло верх над логикой, и я пошла в указанный дом.

У калитки, словно поджидая меня, стояла хрупкая женщина. В ответ на вопрос она указала через дорогу:

— Я ее дочь, а мать моя там живет.

В отличие от прочих изб, открытых взору со всех сторон и в лучшем случае отгороженных от дороги низеньким частоколом, дом Татьяны Андреевны окружал высокий крепкий забор. Большой ценной пес громким, но беззлобным лаем оповестил хозяев о моем приходе. Внезапно он начал изо всех сил колотить хвостом по земле — и во двор вышла хозяйка, на ходу обтирая травой руки.

Уже через несколько минут мы сидели в большой прохладной избе и бабка Неживая с неподдельным интересом расспрашивала меня, откуда я ее знаю и как нашла.

Первый визит к Татьяне Андреевне превзошел все ожидания. Ее знания были поистине неисчерпаемы. Истосковавшись по вниманию, она делилась со мной бесконечной чередой жизненных впечатлений и услышанных когда-либо историй, цепко выхватывая из потока воспоминаний яркие детали. Речь Татьяны Андреевны была необычайно образна, а интонации убедительны, рассказывала ли она о колдунье, заламывающей ржаные колосья, о встрече с лесными «недухами» или о расстреле евреев в литовском концлагере.

Центральное место в биографии Татьяны Андреевны, конечно же, занимала война. Немцы угнали ее вместе с жителями окрестных мест в литовский город Алитус, где она три года проработала в трудовом лагере. Уходила она из Войлово с четырьмя детьми, вернулась — с двумя, потом еще одного схоронила в Войлове, оставшись с единственной дочкой Машей, а мужа с войны так и не дождалась.

ЕЛЕНА ВИКТОРОВНА МИНЁНОК, канд. филол. наук; Ин-т мировой литературы РАН (Москва)



Татьяна Андреевна Гудкова (1909—1997). Фото Е.В. Минёнок

Во всех ее рассказах и суждениях была особая истовость, непоколебимое чувство правоты человека, прошедшего через многотрудные испытания и выстоявшего. А еще Татьяна Андреевна была удивительно религиозна. Вера в Бога и в грядущее Царствие небесное была ее главной духовной опорой. Причем убеждения эти не расходились с обыденным поведением, как это часто бывает. Источник ее трепетного религиозного чувства находился вне церкви, о которой она высказывалась весьма иронично. Так, одна из ее легенд рассказывала о некоем праведнике, который молился Богу в лесу, стоя на камне. Сыновья его стали укорять, что он не посещает храм. Праведник послушался и, идя в церковь, прошел по озеру сухой, а возвращаясь домой, в том же озере намок, поскольку преисполнился в церкви грехов. Скорее душа Татьяны Андреевны отзывалась на красоту вокруг. Так, почти с тем же порывом, с каким она говорила о Боге, Татьяна Андреевна рассказывала мне про лес. Когда за ягодами и грибами ходили уже только внуки войловских старух, она целыми днями пропадала в лесу, принося ведрами землянику, чернику, бруснику. Годы и многие недуги взяли свое. Я ни разу не слышала, чтобы Татьяна Андреевна на что-нибудь жаловалась, но по лесу она действительно тосковала:

— А вот умираю по лесу — чтоб ягоды мои были! Как насыду я на тый-то черники!

Татьяна Андреевна сразу же рассказала, что «лечит травками» и заговаривает болезни. К ней ездили за помощью даже из соседних районов. Денег за лечение она не брала, утверждая, что это грех, так как все молитвы «от Господа». Заговаривать же ее научили знакомая старушка и ангелы. Однажды на нее упал куль муки, сломав два ребра. Татьяна Андреевна «обмерла» — три дня пролежала без сознания. В это самое время душа ее стояла у Божьего престола. Вот тогда-то ангелы и научили ее всем молитвам. «Когда я последний раз обмирала, видала я всех свя-

тых. Вот это все на золоте, где они проживают, святые наши. Такой вот двор, вот широкий, увесь в крестах, весь в золоте. Я на золотых ступнях³ постояла. Они меня поставили на золотые ступни. Не научили они меня плохому, слава тебе, Господи. Есть они колдовству там научат — ты делай. А мене сказали: "Ты будешь малолетних детей лечить". Я им говорю: "А чем я буду лечить? Я неграмотная. Я молитвы мало знаю". Все нараспев мне молитвы пропели, какие молитвы к ребёнку будут, все они мне пропели три раза, перекрестили в очередь меня все крестами, благословили, когда подошли ко мне. Когда они мне все сказали, плохому не научили, слава тебе, Господи. Есть плохому научают, колдовству. Меня Господь миловал» (XXI: № 33: 27).

Она была добра к людям, но вместе с тем решительна и нередко категорична в своих суждениях о них. Так, одна из моих знакомых пещельниц бралась отчитывать покойников. Татьяна Андреевна по этому поводу негодовала:

— Каждый день матюкается, а как за псалтирь берется, так — святая. Я ей говорю: «Помру — ты по мне читать не приходи. Лучше меня без отчета похоронят, чем ты отчитывать будешь. Это ж все Господу обман».

А обман Татьяна Андреевна не признавала. Еще она не любила жадных и полагала, что жадность хуже воровства: «Вор украдет от лихоты, а жадный утаит от охоты».

Чем больше я слушала Татьяну Андреевну, тем явственнее понимала, насколько она отличается от остальных жителей Войлово. До сих пор не могу ответить себе на вопрос: то ли посчастливилось мне встретить одну из последних хранительниц той народной культуры, которую навсегда поглотил поток перемен, то ли и в стародавнем прошлом подобные люди были большой редкостью?

Постепенно я поняла смысл прозвища, данного ей односельчанами. *Живая* — это старуха бойкая, смекалистая, за словом в карман не лезущая, умеющая отхватить себе кусочек получше. И в этом смысле Татьяна Андреевна была *неживая*. Она вообще была немного *потусторонней*, одевалась не как все — носила старинные кофточки (цветастые ситцевые или белые) и непременно сарафан.

Она была из породы тех редких исполнительниц, которые понимают, что запись их рассказов и песен — это не праздная блажь городского бездельника и не пустая трата времени. К каждой беседе она относилась чрезвычайно серьезно: переодевалась во все чистое, оставляла повседневную суету и уединялась со мной с глазу на глаз. Ко всему прочему она оказалась и замечательной певицей, но репертуар ее более чем на половину был неизвестен другим певицам. Лирике Татьяна Андреевна явно предпочитала свадебные песни и «стишки». Так она называла духовные стихи, любимым из которых у нее был «Стишок о бедном Лазаре».

Заговорами Татьяна Андреевна делилась охотно, много раз повторяя: «Я ведь неграмотная, а вон сколько знаю, а тебе сам Бог велел». Она считала, что молитвы надо «под свой ум говорить, а наизусть — не надо», можно и слово переставить, и два раза повторить, и пропустить — все равно поможет, если лежишь от души и на помощь зовешь всех святых. Она не умела повторять заговоры и каждый раз создавала новый вариант, свободно тасуя раз и навсегда усвоенные формулы. Перед лечением она непременно читала «Отче наш», «Да воскреснет Бог», «Живый в помощи» и «Пресвятую Богородицу», а после — осеняла себя размашистым крестным знаменем.

Глубокой осенью 93-го года мы приехали в Войлово, чтобы отнять заговоры Татьяны Андреевны на видеокамеру. Перед нашим приходом она получила письмо из Петербурга, в котором племянники сообщили о смерти их отца, брата Татьяны Андреевны. Более страшного и пронзительного причитания я не слышала. Она горько плакала о том, что брата похоронили месяц назад, а ей сообщили о его смерти только сейчас, и не знала она, не почувствовала ту минуточку, когда брата опускали в сырую мать-землю, не полетела к нему горькой «какушечкой», не поцеловала его в уста запечатанные.

Тихая дочка Маша тоже плакала и все уговаривала мать перестать голосить, и нас просила ее унять:

— Ведь помрет она, надрываясь! Ну, с ума сошла, прямо с ума сошла!

Ни о каких записях и речи быть не могло. Мы были соучастниками великой драмы нашего времени, которое обрекало родных людей жить и умирать вдали друг от друга...

Летом 1995 г. мы опять приехали в Войлово. Татьяну Андреевну мы встретили в добром здравии. Она была, как всегда, приветлива и разговорчива, и мы наконец отсняли весь ее заговорный репертуар и сделали несколько фотопортретов. Как и все пожилые люди, увидев объектив, она сразу же переставала улыбаться и застыла, напряженно всматриваясь в неведомое...

Мне хочется верить, что душа Татьяны Андреевны наконец обрела своих детей, и не вернувшегося с войны мужа, и брата, о смерти которого узнала месяц спустя после похорон.

Заговоры

№ 1. От утина — поясничных болей

(Заговариваемый встает на колени через порог так, чтобы ноги его оказались в сенях, а руки, на которые он опирается, — на крыльце. Т.А. в левой руке держит веник и кладет его на поясницу больного, перпендикулярно позвоночнику. В правой руке она держит топор. Во время заговора Т.А. перемещает веник вверх и вниз по пояснице (на расстоянии 10 см), одновременно ударяя по нему лезвием топора. Заговор произносится очень ритмично, согласно ударам.)

На море, на Ясияне стоит дуб-скородуб. На том дубе все ангелы, все с топорами — суки обрубали, утина вырубали! Утин глазовой, тин⁴ часовой, тин пересудный, тин перговорный. А где ты подступил? На путях, на дорогах, на порогах, на росстынях, на пересеках? От чёрного глаза, от косого, от прямого, от бельматого. Чёрному глазу — соли в глаз, кто думал-гадал — тот сраку глодал. Утина вырубала, веником сметала. Веник-комелок, руби беду поперёк. Соткель ты, утин, ишёл — туда уходи, от раба такой-то отрекися, отступися! Иди на выход, иди на вычет. Не я буду вычитать, не я вырубать — Скорбящую Божию Матерь упрошать, Пресвятую Богородицу, Деву Марию призывать. (Крестит спину заговариваемого лезвием топора.) Скорая помощница, приходи на скорость, приходи на лёгость, злые боли вынимать, здоровье насылат. Святой Пантеликий, Николай Угодник, Варвара-мученица, Катерина-труженица, великая заступница, родители честные, и все мои сродники, помогите, выньте боли из горючей крови. Летела стрела с высокого неба, она летела, в белое тело впадала, Святым духом выжигала боли, утины, причины, судороги. (Крестит спину заговариваемого лезвием топора.) А вы все, скорби и боли, все хворости, пороты-ломоты, идите на мхи, на колоды, на гнилые болоты, там вас встречают, там вас угощают. Уходите, боли, на выход, на вычет, а от рабы отрекитесь (выбрасывает на улицу веник), отступитесь (выбрасывает на улицу топор)! (XXI: № 27: 19).

№ 2. От рожи

(«Рожа мелом причерчивай, тряпку красную прикладывай и мелом по ей чуть-чуть, и приложь, мелом приложи».)

Рожа мозговая, рожа глазовая, рожа позаконная, жильная, нарывная, впушная рожа. Выйди, рожа, из-под кожи, выйди, рожа, там негожа. Не я ее вычитаю, не я вынимаю, Скорбящую Божию Матерь упрошаю, Пресвятую Богородицу, Деву Марию призываю. Скорая помощница, приходи на скорость, приходи на лёгость, злые боли вынимать, здоровье насылат. Выдьте, боли, из горючей крови, из белого тела, из всех костей, из всех мозгов. Ломоты-пороты идите на мхи, на колоды, на гнилые болоты. Там и колите, там и ломите, от такой-то отойдите, отступитесь! Идите на выход, на вычет (XXI: № 28: 20).

№ 3. От волоса⁵

(«Это бери хлебный колос, рожь, пшеница, все равно, любая нежатая, она хоть хлебный колос. И надо выливать на колос. И вот верес⁶ растёт у кустах⁷ [его тоже можно использовать. — Е.М.] <...> На двенадцать колосов выливай, их все у кучечку свяжи, верес этот, и читай!»)

Волос кошачий, собачий, овечий, че-

ловечий, ворониный, куриный, серый, вертучий, секущий — вас двенадцать — седой, вороной. Выходи, волос, на колос от старых старух, от молодых молодух, от красных девух.

(«И вот этими колосья макаешь в водичку и палец мажешь, крутишь колосья, и на них будут волосы наматываться, прямо из пальца») (VIII: № 90: 63).

№ 4. От круга⁸

(«Вот собака катается, катовище оставляет, а ты на его стала — и у тебя уже вот они [круги. — Е.М.], чешутся». Т.А. берет полено, на котором отчетливо виден сучок. Во время чтения заговора она водит правым мизинцем по окружности сучка по часовой стрелке.)

Круг собачий, круг кошачий, круг овечий, человеческий, свиный, коровий, копытный. А где ты приставал? На каком катовище — на собачьем, на кошачьем, на овечьем, на человеческом? Сук, сук, возьми свой круг от раба так-то от костей, от можжей, от белого тела, от горючей крови. Иди на выход, на вычет.

(«Мезинцем [вычерчивай. — Е.М.] на суках, а где, может у тебя, есть в доме, во суки и это причерчай всякому человеку и ребенку, если чешется») (XXI: № 55: 49).

№ 5. От младенческого⁹

А еще вот в бане моешься с ребёночком. три волосины ребёночку на головочку положи. Он плохой не будет, прям из своей матины¹⁰ выдерни три волосины и положи ему на головочку. И так двенадцать раз сделай. И на Чистый четверг надо сделать, когда случится с ребёнком — он плохой не будет, он утихает. Своею матиною прям на него садись и говори: «Чем ты порождался, тем прикрывайся, чем порождайся, тем прикрывайся!» И перейди через него, он отойдет. На темечко положи три волосины. Только, чтоб вниз лицом не лежал, чтоб вверх (VIII: № 95: 64).

№ 6. От пореза

Зори-зореницы, под зелёным дубом сидят три девицы, сели-заседали, шили-вышивали, норы зашивали. Конь гнед — крови нет! Конь рыж — кровь, не дышь! («И так три раза читай, тогда она перестает и палец держи») (VIII: № 96: 65).

№ 7. От грыжи

(«И ты вот зубами чуть-чуть и прижми».)

Зубы мои, зубы, зубы мои белые, зубы мои костевые, загрызите, зубы, грыжу — пуповую, нутряную, позакожную, жилую, нарывную.

(«И вот так зубиками приложь — и всё. Разочка три скажешь, молитовки прочтешь, тогда закусывай её») (XXI: № 39: 40).

№ 8. От всякой болезни

На горке, на горе стоит столб. На том столбе — все ангелы, все святцы. С той горе сходили и шли на сутки¹¹, на потоки, ту воду просвятили. Иисус Христос спрашивает:

— Что вы за люди?

Они ему отвечают:

— Мы люди-посланники, нас Господь послал к болящей рабе той-то злые боли вынимать, здоровье насылать!

(«Вот и всё, и говори так-то, а потом святой водой сбрызни и попить дай») (VIII: № 104: 67).

№ 9. От ячменя и бородавок

Вот хлеб, крошки, каляешь по глазу: «Чмень, чмень, возьми свой чмень!» — и петуху давать! И куравки¹² так же сводят (VIII: № 97: 65).

№ 10. На хороший сон

Ангел-хранитель, ночной хранитель, возьми меня на соблюдение, на пробуждение от тёмной ночи, от тёмной грёзы, от напрасной смерти, от огня-пламя жаркого отнеси, Господи, в сторону (XXI: № 35: 29).

№ 11. Перед любым делом

Честнейший херувим, бессравнейший серафим, Богородицу, ты, величаем. Дай нам, Господи, помощи. Миром Господу Богу помолимся, Отцу Святому поклонимся, припадем к тебе, Господу Богу, земляными поклонами. Тебя, Господа Бога, просим, Господи, явися к нам. Господи, сотвори нам, Господи, святой час, святую минуту, доброе здоровье, спать-почивать, весело вставать, на белый день выходить (XXI: № 34: 28).

№ 12. На зажим

Господи, спорина-мать, Козьма-Демьяна, ходи ко мне на помощь, к людям — дочку, ко мне — сама. Помогите мне, Господи! (VIII: № 98: 65).

№ 13. На змеиную нору

Небо и земля, нора¹³ и змея! Стой, змея! Буду бить пярстом, золотым пярстнём!

(«И она... не выйдет из тэй [норы. — Е.М.], три раза так скажи — и она не выйдет из яме») (VIII: № 26: 14).

№ 14. От змеиного укуса

На море-Сияни стоит кус ракиты. Под тем кустом ляжит змея лютая, Шкуропеча-Простопеча, медянка, серебрянка, моховая, щелевая, обложные, дорожные, лягушие, могучие, щелявые, водяные — вас двенадцать сестер, двенадцать братьев. Кто из вас подшутил, раба такую-то укусил? Выньте свое жало, выньте свою лютость,

выньте свою жиготость. Не вынете жало, не вынете лютость, я буду жаловаться Михайлу Архангелу, найдет на вас тучу, пожгет вас огнями, молоньями, по чистом полю вихрам разнесет, не будить вашего праха во имя Господня. Воскресение Святое милосливое, поезжай!

(«Вот так читать надо, и на деньгах. Двадцать копеек, чтоб у тебе были... И на мяду, и на сахара отчитывают. Водяная [змея] — на воде [отчитывают]... Косу надо обязательно... Когда будешь читать, [нужна] коса, у кого есть, оны, косы-то, есть:

Коса росы собираить,

Все жалы вынимать, — и по воде ко-сою, причерти воду кончиком, косою, это от гадюки». Т.А. в левой руке держит кружку, в правой — перевернутую вверх косу. Во время заговора она острием косы водит круги (по часовой стрелке) по поверхности воды. Воду полагается пить заговариваемом. «Коров кусает — всё на мяду делай, на мяду... И давать есть, кого укусила. И корове давай есть. Не брать корова — губы ей три. На деньгах, двадцать копеек начитывай всегда, читай») (VIII: № 26: 14; № 28: 15).

№ 15. Когда идешь в лес

Лесной мой хозяин, соткель меня взял — туда приведи! Укажи путь-дорожку мне и добычу твою брать! Соткель взял — туда приведи.

(«Три раза взговорю, «Отчу» прочитаю — пошла! Молитву, вот. А если ты вошёл с матюками, он тебя поведёт и будет кнутом себать. Ты туда-то пойдешь — он там-то зазвенел, он там-то пошёл. Обращается к присутствовавшим во время записи внукам. Не ругайтесь — по лесу будете ходить! Всё будет хорошо — и дорожку найдешь, и стёжку, а то будешь ходить кругом лесу и не найдешь пути, он тебе будет кажиться») (VIII: № 55—56: 40).

Примечания

¹ Все материалы, записанные от Т.А. Гудковой, жительницы д. Войлово Людиновского р-на Калужской обл., хранятся в Фольклорном архиве отдела фольклора Института мировой литературы им. А.М. Горького. Отсылки даются в следующем порядке: том, номер, страница.

² О П.И. Гришачевой и войловском хоре см.: Минёнок Е.В. Подблюдные гадания деревни Войлово Калужской области // Русский эротический фольклор. М., 1995. С. 235—242.

³ На ступнях (диал.) — ступенях.

⁴ Тин (искаж.) — утин.

⁵ Волос — околоногтевое воспаление (как правило, с нагноением).

⁶ Верес (диал.) — вереск.

⁷ Кусты (диал.) — молодой лес.

⁸ Круг — воспаление кожи.

⁹ Младенческий — детские судороги.

¹⁰ Матина — женский детородный орган.

¹¹ Сутки (диал.) — разветвление реки или любого другого источника на два «рукава». На сутки ходят за водой (как правило, ее берут против течения) для лечебной магии.

¹² Куравки (диал.) — бородавки.

¹³ Нора (диал.) — нора.

Е.В. ВЕЛЬМЕЗОВА

СЕМАНТИКА ПРОСТРАНСТВА ЧЕШСКОГО ЛЕЧЕБНОГО ЗАГОВОРА: формулы отсылки болезни

В мифопоэтических текстах каждый элемент универсума наделяется сакральным смыслом. «В архаичной модели мира Пространство оживотворено, одухотворено и качественно разнородно» [1. С. 340]. Особый интерес представляет изучение организации пространства в заговорных текстах. Но если для восточнославянских текстов такие попытки предпринимались уже неоднократно (см., например: 2, 3), то западнославянские заговоры — и прежде всего чешские — оставались на периферии исследований подобного рода, причем не только в нашей стране. Показательно, что в Чехии не было издано ни одного сборника заговоров: отдельные тексты публиковались на страницах специальных периодических изданий («Český Lid», «Časopis Matice Moravské») или фольклорных сборников более общего характера (см., например: 4). Работ же, связанных с анализом заговорных текстов, в Чехии выходило мало (см.: 5, 6). Между тем, организация универсума в чешской заговорной традиции, несомненно имеющая много общего с пространственной структурой восточнославянских текстов, в то же время отличается от последней, что наглядно проявляется в заговорных формулах отсылки к болезни.

Древнейший известный на сегодняшний день чешский лечебный заговор, с помощью которого из человека изгоняются демоны, датируемый XIII в., приведен в легенде о святом Прокопии: «Boží mocí kážuji vem, — abyšte šli odtudto ven <...> na půšči jděte a nikomu neškod'te»* («Приказываю вам Божьей силой, уходите отсюда вон: идите в пустынные земли и никому не вредите»). Интересно, что тем же способом и сегодняшняя знахарка («žehnačka») отсылает болезни в пустынные земли, чтобы они не вредили людям [5. С. 301]. Как и в восточнославянских заговорах, лексико-семантические средства, выражающие пространственные категории, встречаются в чешских текстах с повышенной частотностью. И дело не только в том, что сам сюжет заговора разворачивается в строго определенных пространственно-временных координатах: именно «пространство» часто становится главным «действующим лицом» лечебно-заговорного текста.

*Во всех примерах из заговорных текстов сохраняется орфография и пунктуация источника.

ЕКАТЕРИНА ВАЛЕРЬЕВНА ВЕЛЬМЕЗОВА, аспирант; Ин-т славяноведения РАН (Москва)

В чешских заговорах отчетливо выделяются несколько мини-сюжетов, связанных с «пространственной» отсылкой болезни, изгнанием недуга в некий локус.

Прежде всего, болезнь может изгоняться из человеческого тела (дома), причем конкретный локус отсылки недуга в тексте не уточняется: «růže jdi pryč» («рожа, уходи прочь») [7. С. 105]; «bradavice, jděte z domu» («бородавки, уходите из дома») [4. С. 512]; «vzejděte <...> z jeho všech údův a z jeho všech žil i z jeho těla odevšud» («выйдите <...> из всех его членов и его жил, и отовсюду из его тела») [8. С. 13].

При этом путь изгоняемой из человеческого тела болезни почти во всех текстах задается однозначно — сверху вниз: «odstupte od jeho hlavy, od jeho uší, od jeho dásní, zubů, žil a celého těla» («выйдите из его головы, из его ушей, из его десен, зубов, жил и всего тела») [9. С. 382]; «odstupte od jeho hlavy, od jeho krku, od jeho prsou, od jeho srdce, od jeho plic, od jeho oudů, od jeho kloubů» («выйдите из его головы, из его шеи, из его груди, из его сердца, из его легких, из его членов, из его суставов») [10. С. 154].

Наконец, в большинстве чешских заговоров болезнь отсылается в некий строго оговоренный локус. Он задается семантической оппозицией «свой/чужой», которая может выражаться противопоставлениями «суша/водная поверхность», «равнина/возвышенность или низины», «светлый/темный», «центр/периферия», «близкий/далекий», «мир человека/мир природы» и т.д. Чаще всего, значимыми здесь оказываются следующие пространственные категории:

— водное пространство (вода, море, болото, поток): «růže, di do moře!» («рожа, уходи в море!») [11. С. 106] «žábo, di do blat!» («жаба, уходи в болото!») [12. С. 114]; «nesu ti, potoku, neduh s oka» («несу тебе, поток, болезнь глазную») [7. С. 107];

— природные возвышенности (горы, скалы, холмы) или низины (отсылка недуга вниз, в землю, в пропасть); значимым, по-видимому, оказывается любое отступление от некоего «среднего» уровня высоты: «růže, jdi na hory, na skály» («рожа, уходи на горы, на скалы») [10. С. 155]; «jdi na Krkonošské hory» («уходи на Крконошские горы») [13. С. 78]; «bradavice, jděte dolů» («бородавки, уходите вниз») [7. С. 109]; «ty musíš do propasti pryč odjít» («ты должна уйти прочь, в пропасть») [14. С. 28]; «di do díry, kde krtek reje, ať te tam co nejdál zareje» («уходи в дыру, где крот роет, пусть [он] тебя там как можно дальше зареет») [15. С. 99];

— лесные массивы, отдельные деревья и кустарники, их части (ветви, листья, колочки): «gozejděte se po horách a po lesích» («разойдитесь по горам и по лесам») [16. С. 303]; «zaklínám vás do lesa hlubokého, do dubu vysokého» («заклинаю вас на глубокий лес, на высокий дуб») [4. С. 509]; «růže, jdi na trní šipkový» («рожа, уходи на колючки шиповника») [10. С. 191].

Все эти категории оказываются важными и для восточнославянских текстов: болезнь отсылается не только «по горизонтали», в чужое «природное далеко», но и «по вертикали», на возвышенности или в низины. Последнее, несомненно, связано с мотивом Мировой оси, Мирового дерева — «медиатора на пути болезни в иной мир» [3. С. 145]. Однако в отличие от восточнославянских заговоров, практически ни в одном чешском тексте не упоминается так называемый «мир-НЕ» — мир, изображаемый как человеческий, но со знаком «минус»: «де народ не ходит, де скот не бродит, де птица не летает» [17. С. 93] и т.п. Такого рода атрибутики (многочисленных подробностей человеческого существования, взятых «со знаком минус») мир чешских заговоров лишен.

Если же недуг откуда не отсылается непосредственно, в локусе, описываемом указанными выше оппозициями, с ним происходит нечто, провоцирующее начало выздоровления — и недуг остается в чужом (для человека) мире: «Šla škytavka přes moře, potkala tam Řehoře: Řehoř vyšel, škytavka tam zůstala» («Шла икота по морю, встретила там Григория: Григорий вышел, икота там осталась») [16. С. 302]. Часто во время таких «путешествий» болезнь встречается со святым, отсылающим ее прочь и дающим какие-то указания относительно того, чем ей следует заниматься в месте «изгнания». Это может быть «задабривание» недуга, приглашение принять участие в своеобразном пире. Этот мотив в чешских заговорах неизменно связывается с мотивом трех колодцев, иногда с приготовленными для болезни «яствами»: «Jděte na hory a na skály, tam tři studnice, v jedné jedu, v druhé medu, v třetí krev. Tam pijte a hodujte a tomu tělu pokoj dejte» («Уходите на горы и на скалы, там три колодца, в одном яд, в другом мед, в третьем кровь. Там пейте и пируйте, а этому телу покой дайте») [7. С. 107].

Вообще чешские заговоры никогда не рисуют недуг статичным — болезнь все время движется, либо по собственной воле, либо по воле произносящего заговор. В первом случае именно движение недуга делает его потенциально опасным для

человека: болезнь ищет и находит себе жертву (ср. приведенный выше пример: «Шла икота по морю, встретила там Григория...»), и требуется нечто, что могло бы приостановить развитие недуга (встреча болезни со святым, ее «задабривание» и т.д.). Во втором случае момент динамики появляется именно в связи с изгнанием недуга — и тем самым в текст вводится категория Пути как потенциальной возможности избавления от болезни. «Именно сам Путь <...> соединяет <...> и нейтрализует противопоставления: свой — чужой, внутренний — внешний, близкий — далекий, видимый — невидимый, сакральный — профанический» [18. С. 352].

Разумеется, было бы неверно истолковывать пространство лечебного заговора как категорию однозначную, несущую в себе лишь возможность исцеления от недугов. Напротив, это замечательное свойство заговорный универсум приобретает благодаря своей двойственности, противоречивости: именно семантическая амбивалентность становится главной отличительной чертой пространства заговора, тающего в себе и потенциальную опасность для человека. Недаром при отсылке болезни в тексте появляются обороты типа «vrat' te se» («возвратитесь»), «jǐdĕte na místa svá» («уходите на свои места»), «jǐdĕte do domů» («уходите домой»), обращенные к недугам. *Similia similibus curantur* («подобное излечивается подобным») — болезнь отсылается в некий локус потому, что когда-то именно оттуда она и пришла к человеку, нарушив тем самым установленный миропорядок. Таким образом, целью заговора становится прежде всего возвращение недуга на свое место («na místa svá») — и тем самым победа над хаосом, восстановление нарушенного порядка в мире.

Это наглядно проявляется в «диагностической» части заговора, нередко предшествующей вербальному изгнанию болезней: прежде чем лечить, необходимо установить, откуда болезнь взялась. Такая «диагностика» предполагает перечисление потенциальных источников возникновения болезни, после чего, как правило, недуг отсылается на свое место — то, из которого он и пришел к человеку. Это — все те же «объекты» (локусы) природного мира, о которых речь шла выше: «Si-li z vody, di do vody! Si-li z větru, di do větru! Si-li z moře, di do moře!» («Пришла ли ты из воды, уходи в воду, пришла ли ты с ветра, уходи на ветер, пришла ли ты из моря, уходи в море») [11. С. 105—106]. Однако подобных «своих мест» у недуга может быть несколько (значение «чужого» для человека мира получают сразу все указанные выше категории пространства). Тогда локус отсылки болезни не обязательно будет совпадать с местом, установленным «диагностикой»: «Jsi-li z větru, jdi do lesa; jsi-li z vody, jdi do moře» («Пришла ли ты с

ветра, уходи в лес, пришла ли ты из воды, уходи в море») [7. С. 106].

Если, по А.Н. Веселовскому, заговор определяется как попытка язычника повторить на земле тот процесс, который на небе совершается неземными силами (см.: 19. С. 450), то М. Элиаде возводил любое «священнодействие» к уже совершенному однажды соответствующему «небесному прайдействию», некоему «мифическому образцу»: «Предполагается, что всем религиозным актам положили начало боги, культурные герои или мифические предки» [20. С. 46]. Лечебный заговор предполагает попытку человека космизировать нарушенный миропорядок и, как следствие, возникший хаос — его усилие «рассставить все по своим местам», изгнать недуг «на свое место», в чужой для человека локус. Именно поэтому семантическая оппозиция «свой/чужой» и становится основной, определяющей важность пространственных категорий в тексте лечебного заговора.

Литература

1. Топоров В.Н. Пространство // Мифы народов мира (далее — МНМ). М., 1997. Т. II. С. 340—342.
2. Шиндин С.Г. Пространственная организация русского заговорного универсума: образ центра мира // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993. С. 108—127.
3. Свешникова Т.Н. Структура восточнославянского заговора в сопоставлении с восточнославянским (формулы отсылки болезни) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993. С. 139—149.
4. Erben K. Říkadla v nemocích // Erben K. Prostonárodní české písně a říkadla. Praha, 1864.
5. Matějka J. Lidové léčení // Československá vlastivěda. Rada II. Národopis. Praha, 1936.
6. Zibrt Č. O zařikávání // Zibrt Č. Seznam pověr a zvyklostí pohanských z VIII věku. Praha, 1995.
7. Hajný A. Paběrky lidového léčení z okolí Nymburka // Český Lid (далее — ČL). 1931. № 31.
8. Zibrt Č. Staročeská zařikadla a lekovadla nemocí // ČL. 1905. № 14.
9. Křemen J. Zařikávání a čarování řičící ve Vavřinci u Uhl. Janovic // ČL. 1910. № 19.
10. Průcha E. Zařikadla v nemocích na Bernardicku // ČL. 1903. № 12.
11. Matuška J. Kočičí baba zažehnává růži // ČL. 1911. № 20.
12. Vluka J. Léčení nemocí ve Východním Slezsku // ČL. 1930. № 30.
13. Vlasáková J. Lidové zažehnání // ČL. 1903. № 12.
14. Zibrt Č. Lidové léčení v Kostelci nad Vltavou // ČL. 1927. № 27.
15. Ledecký K. Lidové léčení, zařikávání a zavrtávání nemocí v Posumaví // ČL. 1914. № 23.
16. Štětina V. Pověry a zařikávací ze Žinovska // ČL. 1928. № 28.
17. Майков Л.Н. Великорусские заклинания. СПб., 1994.
18. Топоров В.Н. Путь // МНМ. Т. II. С. 352—353.
19. Топоров В.Н. Заговоры и мифы // МНМ. Т. I. С. 450—452.
20. Элиаде М. Космос и история. М., 1987.

Заговоры от оружия

Сборник XVII века

Рукописные заговоры от оружия были довольно широко распространены в России XVII — начала XIX в., хотя лишь немногие из них до сих пор опубликованы¹. Они были рассмотрены Е.Н. Елеонской в книге «К изучению заговора и колдовства в России»² (М., 1917); им же посвящена статья А.А. Турилова и А.В. Чернецова «Ангел Пострелил и зверь Любимец» (ЖС. 1994. № 1. С. 26—28).

Публикуемый сборник заговоров находится в рукописи, хранящейся в Российской государственной библиотеке (ф. 310, собр. В.М. Ундольского, № 1179). Эта маленькая рукопись (в 32-ю долю листа) напоминает современные миниатюрные издания. Текст записан очень плотно, без полей, впритык к корешку и обрезу. Внешний вид текста очень отличается от рукописей, написанных в тиши скриптория. Такое впечатление, что запись, по-видимому второй половины XVII в. (трудно датировать точнее, поскольку филигранные не просматриваются из-за небольшого формата), выполненная небрежным полууставом с элементами скорописи, сделана наспех, в тексте много описок, слова иногда не дописаны, имеются пропуски букв. Писец трудился явно не за столом, а, может быть, держа рукопись на коленях, сидя на облупке или у костра, в походных условиях.

Похоже, что чернила сделаны из сажи, текст написан пером, скорее всего гусиным. Переплет простой, без украшений, но изысканный. Называется он «в сумку», или «сумкою», такой обычно встречается у книг, которые брали с собой в дорогу. Переплет такого типа характерен для рукописей приказных (т.е. написанных в бюрократических учреждениях — Приказах), а также дорожных, т.е. таких, которые брали с собой в путь.

В переднюю крышку переплета вклеена кожаная веревочка, которой рукопись перевязывалась. В настоящее время сохранились только ее остатки. Задняя крышка переплета разошлась по месту шва. Тот, кто переписывал эту рукопись, очень заботился о том, чтобы она оставалась в полной сохранности, и поэтому следующие за текстом оставшиеся пять пус-

тых листов были тоже включены в общую пагинацию при помощи записи, разделенной на части и простирающейся по всем пустым листам: «Пять листов порожних». Эта запись должна была убедить читателя, что перед ним рукопись в полном составе и никакая часть текста не выпала. Такие записи специально делались для того, чтобы предохранить рукопись от вырывания листов. Нарушение полноты записи сигнализировало читателю, что в рукописи недостает листов и целостность рукописи нарушена.

По нижнему краю листов следует приписка по слогам, трижды повторенная: «Приписал Василей Волоцкой». Приписка явно сделана после того, как был записан основной текст: она отличается цветом чернил. Из этой приписки можно сделать вывод, что некто Василий Волоцкой был, возможно, владельцем рукописи, хранил ее, носил с собой и применял текст заговора в какой-то военной ситуации, обращаясь к силам небесным с мольбой сохранить ему жизнь, уберечь от шальной пули. В конце текста заговора в середине листа читаются последние слоги этой фамилии — «лоцкой». В подпись «лоцкой» вписано «В. Унд.», т.е. В. Ундольский.

На обороте верхней крышки переплетается имеется запись: «Се поминання (?) Ивана Кузьмина...» Не сделана ли запись заговоров со слов некоего Ивана Кузьмина? Подтверждением этой гипотезы является то, что имя Ивана упоминается и в самой рукописи (л. 30 об.).

Всякая рукопись несет на себе образ создавшей ее культуры. Данный сборник хранит облик культуры магического слова. Поэтому внешний вид текста не имеет столь существенного значения. Важна не каллиграфическая красота письма, а заключенная в тексте заговора сила. Таким образом, функция рукописи, ее внешний вид и почерк очень точно соответствуют друг другу. Человек носил рукопись с собой как своего рода оберег или амулет. Он обращался в случае опасности к словам, которые в ней заключены, и было совсем неважно, что текст написан без абзацев и инициалов.

С точки зрения формы текст сборника представляет собой своеобразный синтез христианских молитв и фольклорных заговоров. Обращение к Богородице, евангелистам, Михаилу Архангелу сочетаются здесь с упоминаниями условно-фольклорных персонажей: железного царя и железного мужа. Впрочем, и к персонажам церковного предания субъект заговора обращается с явно не ортодоксальными

просьбами, например, Богородицу он просит укрыть его железною сковородой (л. 26), а ангела-хранителя — замкнуть его крепким замком и спрятать ключи под алатырь-камень (л. 18—18 об.). Несмотря на то что текст имеет практическую функцию, он все же отчетливо сохраняет элементы художественности, связанные главным образом с фольклорной стихией. Внимание читателя, несомненно, привлекают и выразительная формула огораживания небесными светилами (л. 5—5 об.), и формулы невозможности (л. 19—21). Встречаются в заговорах и рифмы, главным образом глагольные (*покорити и пособити под нозе его* — л. 6 об.; *защитите и сохраните меня* — 11 об.; *хотя нашу веру погубити, животворящий крест похулит* — л. 13; *з окіяна моря води не випивати и меня, раба Божия, не зобати* — л. 19—19 об.). Рифмуются иногда и существительные (*ангели, архангели, херувими, серафими* — л. 9 об., 10 об.; *ведунюм и колдуном* — л. 18 об.—19); приводится в тексте и перечень рифмующихся архангельских имен на -ил: *Гавриил, Арануил, Понаил, Урил, Сесенил, Рафаил, Самисаил, Сихил, Сихиплоил* [л] (л. 10—10 об.).

В отдельных местах составитель заговора отдает дань языковой игре. Имеются в тексте аллитерации (*крепкие ключи во окіяна море* — л. 18 об.); иногда ситуация усложняется, вовлекая целые комплексы созвучий (*и от камени, и от кремни, и от кости* — л. 8 об., *ударивай ты, государь* — л. 26 об., *горою железною загороди* — л. 30), или даже актуализируется внутренняя форма слова (*стоит столб железной* (или *каменьны*) — л. 23 об., 28 об.; *святые/и/ Тихон, утиши* — л. 25 об.).

При подготовке публикации орфография и пунктуация текста приближены к современным. Знаки препинания расставлены в соответствии с нынешними нормами. Титлы раскрываются, выносные буквы вносятся в строку. Буква *ъ* в конце слов опускается, в середине слов сохраняется. Буква «ять» заменяется на *е*, «омега» — на *о*, «юс малый» — на *я*. В квадратных скобках помещаются недостающие буквы, вносимые публикаторами, и указания на одно или два неразборчивых слова. В круглых скобках приводятся листы рукописи, а также вопросительный знак как указание на чтение, в котором нет твердой уверенности. Слово *имярек* в тексте поставлено публикаторами; в рукописи ему соответствует буква *м*, взятая в кругло; иногда *м* в кружке предшествует букве *и*. Разбивка текста на абзацы произведена публикаторами.

(1) Господи Боже, благослови во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Есть море окіяна, на том море акіяне стоит столб железной, на том столбе стоит Спас Вседержитель, подперши / (1 об.) златим посохом. И яз, раб Божий имярек, стоить Всемилоуистаго Спаса за ево златим посохом, то не всякого коневья волоса (sic) защищает меня, раба Божия имярек, / (2) своего грешнаго трудни[к]а своим златим посохом от всякого супостата зла находящего и от свое[го] оружия, от сталь, от пульты, и от сабли, и от копья, / (2 об.) и от рогатины, и всякова зверя кости. Самъ Господь рече: Поди, стрела, заведеа тебе от раба своего имярек железом в землю, цевьем в древо, перьем во птицу и всякое железо, и свинець, / (3) и медь от всякова оружия, поди в свою мать в землю, от нея ти народилося, в землю и поди от раба моего и от детей ево прочь, куды идеши, воротися назад / (3 об.) в своего посланника. Аз есмь всему миру свет и творец небу и земли и вся на ней видимая и невидимая и все стоит в моем гевангелии(?) та все аз сотвори перьва челове / (4) ка Адама и Евъгу и дав ему власть на земли, все под нозие его всякого супостата, от нево народися род кре[с]тиянски и крестивоса во имя Отца и Сына / (4 об.) и Святаго Духа. И тот раб мой имярек то железо всякому на земли оружию Божен брат, ти с ним темна остужаеся, поди от него прочь. Откуда пушено, туди назад и поди. / (5)³ Во веки. Аминь.

Господи, Боже, благослови всяку⁴. Яз, раб Божий ъ⁵, благословися, огражаеся крестнымъ, извяду / (5 об.) в чистое поля, огражаеся сол[н]цем и светлыми звездами и всем небесным осеянием. Молеся Спасу Вишньему: Господи, Господи, царю безчеловечни, святыи, [свя]тъи⁶, святая Троица, / (6) Отец и Сын и Святыи Дух, сотворив небо и землю и сопъня море словом, поведением твоего страшным и славным именем твоим, еже вся боятца. / (6 об.) Боже, отец наших Аврамов и Яковлев, сотворив перьва человека Адама и [Е]вгу и взя от земли Адама и дав ему, Адаму, покорити и пособити под нозе его / (7) всякова супостата, овьца и вола, и скоти полския, и риби морские, и птици небесния преходящая. Нине, Господи, помилуй меня, раба Божия, грешнаго[о] трудника имярек / (7 об.) от всякого супостата зла, находящаго от поганых языков татарских и кальмицких, от ведунюв и от ведунц, ото врага, поганых наветьников, / (8) от диявольских соперников, от всякова их оружия, от стрел[ы], от саблы, от копья, от топора и от пицалей, и от пульты свинцовыи, от железа уклада и синя булату / (8 об.) заморского, и от камени, и от кремни, и от кости, и от жимолости. Поди, всякое железо, повелением Божиим в свою мать в землю. От нея ти, жалезо, народилося, / (9) в землю и поди. Всякое оружие, откуда идеши, воротися назад ко отцу своему, хто тя посилает, в тово и поди от раба моего имярек. Во веки. Аминь! / (9 об.) Святые, святые ангели, архангели, херувими, серафими страшнаго Престола Господня не-

видимого, царя своего страшного, неисповедимаго, зрительнаго лица херувимского, / (10) Владики Небеснаго Царя, неисповедимныя таины Христоу ви начала? власти господствия Михаила. Архангел Гавриил, архангел Арахаил, архангел / (10 об.) Понаил, архангел Урил, архангел Сесенил, архангел Постофор⁸, Арафаил, Понаил, Самисаил, Сихил, Исихипл и вси свети ангели, архангелы, херувимы, серафимы, вои / (11) небесныя, помилуйте меня, раба Божия имярек, грешнаго трудника и детей моих. Помолитесь о мне, грешном, ко Господу Богу, страшному престолу, закро- [и]те, / (11 об.) защитите и сохраните меня, раба Божия имярек, и детей моих от всякого врага злага, ходящаго от поганих языков и от их оружия, от стрел, от сабли, / (12) от копья, и от топора, и от пушки свинцовая, и всякова зверя кости, и всякова их оружия. Отворите всякое железо и всякое оружие от меня, раба Божия имярек, / (12 об.) и детей моих прочь и, егда придет смертныи час, не дайте души моеи грешни, тем моим заступникам проклятым, лукавым дьяволам на растерзание(?). Помозите мне о исходе души моеи / (13) человечестен, и я на них наступлю, они идут полским умом и советом народ крестьянски находят, хотя нашу веру погубити, животворящий крест похулиши. / (13 об.) Сосдайте [м]не, рабу своему имярек, и детям моим и рубаху, и колапак, и кафетан крепячая шолома, и пасиры⁹, и пазиры, и синя булату заморского и скуите мое грешное / (14) тело крепячая бела камени. Свята госпоже владичице Богородице, закрой меня, защити сво[е]ю нетленною ризою и своим покровом от всяких супостатов.

Святини государь / (14 об.) креститель Христов и предотеца Иван, помилуй мя, раба своего имярек, от всякого супостата. Святини государи еванг[е]лиисти Лука, Марко, Матвей, Иван / (15) Богослов, святини государи апостоли, пророци и мученици преподобнии, праведнии мученици и вси святини Аврам, Исак и Якоф [пр]аведнии, царь Давид, / (15 об.) царь Соломон и праведнии царь Костеньтин, помилуйте мя, раба Божия имярек, и детей моих, помолитесь о мне грешном ко / (16) Господу Богу, помозите мне на злых супостатов и в жизни моеи, егда придет смертныи час, исход души моеи, / (16 об.) не дайте мне грешному напрасныя горькия смерти. Святини страстотерпец Христов Георгий, помилуй мя грешнаго, / (17) како ты попырал верныя доложерьятени(?) Христа ради и обличах царей нечестивых, не да[и] меня, раба Божия имярек, и детей моих злым супостатом, / (17 об.) оградь меня, раба Божия, горою каменною от востоку до запади, от земли до небеси, от всякого оружия. Святини, свет, надежда моя, / (18) ангел хранитель души и телу моему, сохраните меня и помилуй раба своего имярек и детей моих, замкни меня, раба своего, крепким / (18 об.) замком и положи свои крепкие ключи во окыни моря, под белою под оратир камень, чтобы моим супостатом

ведуну / (19) и колдуноу меня, раба Божия имярек, и детей моих не убить ни с какова оружия, не убить или(?) не щессти звезд по небу и з окыни моря воды / (19 об.) не выпивать и меня, раба Божия, не зобать, и ни силовна оружия не убить, ни мые щессти лесу и траву по земьли и з окыни моря воды не выпивати, / (20) алатыря камени не поднять и тех ключей не вынять и меня, раба Божия имярек, и детей моих не зобать и ни с какова оружия не убить [и] мые щессти. / (20 об.) И коли окыни-моря пескоф и за пескоф изво дна моря водн не выпити, и алатыря камени не поднять, и тех ключей не вынять, алатыря / (21) камени не поднять и тех ключей не вынуть, и алатыря не поднять и станут те лихия люди кротки, аки пре[д] сокола дроздь царя Александр[а]. Во веки. Аминь.

(21 об.) Во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Есть езеро железное, на том [езере] есть столб железно[и], есть царь желе[з]ной, царь имать тот царь же / (22) лезной защищает меня, раба Божия имярек, и детей моих от всякова железа, детей своих, от стрел, от сабли, от копья, и от топора, и от пушки свинцовыи, и от пицалей, и от меди, и от мечнаго. / (22 об.) Всяких детей их помилуй, Господи Иисус Христос, царь небесны, помилуй раба своего имярек и детей моих от всякова железа. Пусты стрелу от меня, раба Божия, прочь / (23) перьем во птицу, а птица в небо, клен в рыбу, рыба в моря, железом в свою мать в землю. Стрела цевьем в древо от меня, раба Божия имярек, поди прочь, всякое железо. / (23 об.) Всегда, ныне и присно во веки веком. Аминь.

Во имя Отца и Сына и Святаго Духа. На море окыни стоит столб железной, на том столбе стоит муж железной от зем / (24) ли до небеси, от востоку до запади и тот муж железной зашевает от меня имярек. Господи, благослови, Отче! Поди, всякое железо та с[т]рела, цевем в [д]рево, перьем во птицу, клею в рыбу, рыба в моря, / (24 об.) железом в свою мать в землю, поид[и] от меня, раба Божия имярек, прочь. Свят[и] Михаил арханг[е]л защищает меня, раба Божия имярек, и детей моих своим златым / (25) щитом от всякого железа, от стрелы, и от сабли, и от пицалей, и от пушки свинцовыи, и от рогатины, и от топора, и от ножа, и от тысячи стрел. Поди, стрела, цевем в древо, перьем / (25 об.) во птицу, птица в небо, клею в рыбу, а рыба в моря, железо в свою мать в землю.

Свят[и] Тихон, утнши всякое плеча русские и литовские, и немецкие, / (26) и калмыцкие, и мордовские, и всяких нечестивых родов руки. Свят[и] ангел Господнин, святопречистую Богородицу Владим[е]рскую, защити меня, раба Божия имярек, сковородоу железною. / (26 об.) Свят[и] Димитри[и], защити меня, раба Божия имярек, от всякова железа. Ударивай ты, государь, всякую стрелу, ушгми в землю ворота, перьем во птицу, клею в рыбу, рыба / (27) в моря, железом в свою мать в землю. Защи-

ти меня, нетленья рукою, раба Божия имярек, своим подкровом от стрел, и от сабли, и от меча, и от копья, и от пицалей, и от пушки свинцовыи, и меди, и от топора, / (27 об.) и от ножа, и от булату заморского. Свят[и] государь еванг[е]лиист и святители Христовы, сохраните меня, раба Божия имярек, и детей моих от всяких стрел, от пушки, и от пицалей, / (28) и от меча, и от копья, и от пушки, и от кости, от всякова зверя кости, и от всяких рук нечестивых русских, и немецких, и татарских, и калмыцких, и всяких нечестивых родов. /

(28 об.) Есть с[в]ято море окыни, на том море окыни стоит столб каменный, воздевает на меня, раба Божия имярек, и детей моих рубаху каменну от востоку до западу¹⁰, от зем / (29) ли до небеси и [от] пицалей, и от пушки, и от топора, и от меча, и от ножа, и от всякова железа и всякова удара татарского, и черемискова, и литовского, и немецкова, / (29 об.) и всяких нечестивых родов всего даныи и присно и во веки веков аминь.

Хожу я, раб Божин имярек, во златом венце и от всякова железа / (30) закрывает меня государь, от востоку до запада, от земли до небеси, горою железною загорою меня, раба Божия имярек, и детей моих. Коль пасори, се / (30 об.) рмяга, и кафетан крепячая шолома и пантысыря, и доспеха и скуите¹¹ мое, раба Божия имярек, и детей моих тело крепячая бела камени раба своего Ивана [1 или 2 слова нрзб.].

Примечания

¹ Майков Л.Н. Заговоры донских казаков (Из рукописного сборника конца XVII века, принадлежащего А.Ф. Бычкову) // ЖС. 1891. Вып. 3. С. 135—136; Срезневский В.С. Отчет о поездке в Вологодскую губернию // Изв. Отделения рус. яз. и словесности Имп. Академии наук. 1902. Т. 7. Кн. 4. С. 236—239; Виноградов Н. Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. (По старинным рукописям и современным записям). СПб., 1909. Вып. 2. С. 44—47, № 42—45; Великорусские заклинания: Сборник Л.Н. Майкова. СПб.; Париж, 1992. С. 140—141, № 330—331.

² Исследовательнице был известен, в частности, и публикуемый нами текст (см.: Елеонская Е.Н. Сказка, заговор и колдовство в России. М., 1994. С. 126—135).

³ На л. 5 изображена Голгофа с крестами (рисунок до примитивности прост). В основании Голгофы буквенной цифирью написано «140-х» (рмх под титлом).

⁴ Испр., в ркп. всану.

⁵ М. б., так обозначено «имярек».

⁶ В ркп. ти под титлом.

⁷ Испр., в ркп. виначала.

⁸ М. б., также Потофор или Понтофор.

⁹ М. б., пансыря?

¹⁰ Испр., в ркп. затиди.

¹¹ Испр., в ркп. скумое.

БОГАТЫРЕВСКИЕ ЧТЕНИЯ В МОСКВЕ: возрождение традиций

Имя Петра Григорьевича Богатырева дорого не одному поколению ученых. В 1993 году научная общественность России отмечала 100-летие со дня его рождения. Журнал «Живая старина», возобновив в 1994 году свое существование, в первом же номере отметил эту дату, опубликовав статьи В.Е. Гусева и Н.И. Толстого о многогранной деятельности ученого. Впервые в журнале были представлены семейные фотографии, из лаконичного комментария к которым проступили драматичные стороны жизни Богатырева и его близких.

Отдел народной художественной культуры Государственного института искусствознания, проводя в 1993 г. юбилейную конференцию, посвященную П.Г. Богатыреву, принял решение сделать Богатыревские чтения ежегодными. Так возродилась традиция конференций, которые проводились в Ленинграде в 1970-е гг. и одним из самых активных участников которых был П.Г. Богатырев.

Богатыревские чтения в Москве объединили исследователей Московского государственного университета, Института славяноведения, Института мировой литературы, Российского государственного гуманитарного университета, Института культурного и природного наследия и др. Тексты выступлений присылали ученые Санкт-Петербурга, Праги, Братиславы, Берлина. Продолжая исследования, связанные с научными интересами Богатырева, ученые обменивались результатами своих наблюдений в области фольклора, этнографии, театра, прикладного искусства, полученными во время экспедиций, архивной работы, изучения явлений современной народной культуры.

По прошествии пяти Богатыревских чтений (1993—1998) их организаторы и участники пришли к выводу о необходимости издания материалов конференций — сборника «Памяти Богатырева». Среди авторов готовящейся книги А.Ф. Некрылова, С.Ю. Неклюдов, Л.А. Софронова, Н.Г. Михайлова, Э.В. Быкова, В.В. Усачева, Н.Ю. Данченко, Л.П. Солнцева, Б. Бенеш (Чехия), В. Рон (Чехия), М. Лешчак (Словакия), Д. Подмакова (Словакия) и др.

В этом номере «Живой старины» в журнальном варианте публикуются воспоминания лично знавших П.Г. Богатырева чешских исследователей — Я. Мукаржовского (1891—1975), Я. Колара, В. Крестовского.

Л.П. СОЛНЦЕВА,

канд. искусствоведения; Государственный ин-т искусствознания (Москва)

Я. КОЛАР

«Мой» Петр Богатырев

Имя профессора Богатырева я узнал в университетские годы благодаря моим самым уважаемым учителям — Яну Мукаржовскому и Феликсу Водичке. Когда же, с годами, я с ними сблизился и человечески, и профессионально, то о профессоре Богатыреве часто слышал и в частных беседах. Из этих разговоров сложилось впечатление об ученом-интеллектуале, который, занимаясь периферийными сферами культуры, сумел сделать теоретические обобщения огромного значения. Его привлекали лингвистика, литература, фольклор, народный театр (фольклорные обходные сцены и ярмарочные представления).

Но в тот период я не был готов освоить идеи Богатырева, даже когда мне в руки попал его основной труд «Народный театр чехов и словаков». Надо было постигнуть основы функционально-структурного понимания культуры, чтобы следовать дорогому Богатыреву, утверждавшего структурализм в виде гносеологического подхода к проблемам культуры.

Позднее у меня появилась возможность увидеть Богатырева собственными глазами. Он приехал в Прагу где-то около 1960 г., и довоенный приятель ученого, профессор Мукаржовский, в ту пору возглавлявший Институт литературы Академии наук, пригласил его, чтобы Богатыреву показать институт, а нам — Богатырева. На встречу с коллективом института Богатырев пришел улыбающийся. Он был застигнут врасплох вниманием людей и словами Мукаржовского, назвавшего

его одним из выдающихся фольклористов мира.

В то время я, помимо своих прямых обязанностей референта зарубежного отдела, помогал Богатыреву разыскивать довоенных друзей. Один из них, поэт Лацо Новомесский, был выпущен из тюрьмы и работал в литературном архиве на Страгове. Как только я увидел в глазах обоих слезы, то тут же исчез, понимая, что слез может быть еще больше и свидетель им не нужен.

В 1968 г. профессор Богатырев приехал в Прагу на конгресс славистов. Это был его звездный час: его постоянно окружало множество знакомых еще с довоенных лет и тех, кто мечтал с ним познакомиться. Свой доклад «Художественные средства в юмористическом ярмарочном фольклоре» Богатырев делал при огромном внимании переполненного зала. И эта слава так контрастировала со скромностью и волнением выступающего. На сей раз мне посчастливилось узнать Богатырева чуть ближе. У него были проблемы со зрением, и он обратился к пражскому приятелю, профессору-театроведу Яну Конечкому с просьбой помочь приобрести очки со сложной оптикой. На кафедре Карлова университета, которую возглавлял Конечкий, работала моя жена. Конечкий обратился к ней, а Ева ко мне, я же — к своему профессору Водичке. В результате тот договорился в поликлинике Союза писателей, и Богатырева принял доктор Сметанка. Он оказался сыном профессора фило-



Четвертая Летняя школа по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1970. Заседание во время прогулки на теплоходе. Выступает П.Г. Богатырев. Сидят (слева направо): Д.М. Сегал, Б.А. Захарьин. Стоит Г.А. Лескис. Фото С.Ю. Неклюдова

логического факультета, друга Богатырева предвоенных лет. Богатырев был счастлив, а доктор с удовольствием вспоминал своего отца. После врачебного осмотра от капель атропина Богатырев почти ничего не видел, и мы с Евой поддерживали его с двух сторон. Я сказал ему по дороге, что готовлю рецензию на книгу Бахтина о Рабле. «Послушайте, это прекрасная книга», — воскликнул наш спутник и всю дорогу с воодушевлением говорил о Бахтине.

Во время конгресса на меня произвели впечатление глубокие человеческие и научные связи Богатырева с давнишним его другом Романом Якобсоном.

Спустя год Богатырев приехал в Прагу снова. На этот раз на международный конгресс кукольников — UNIMA. На стенах домов были еще заметны следы от стрельбы советских танков в 1968 г. Я вспомнил по этому поводу шутку из разряда «черного юмора» и сказал: «Господин профессор, я говорю Вам это не как русскому, а как исследователю народного юмора, откликающегося на разные ситуации. Видите выбоины на стене Национального музея, у нас они называются «фрески Эль Греко»». Богатырев заплакал. Как я бранил себя за эту выходку!

Мои встречи с Богатыревым включали и разговоры об издании его работ, созданных до войны в Чехословакии. Профессор дал согласие на это издание, был удовлетворен он и отбором публикаций, только заметил, чтобы я не забыл включить небольшую статью о кукольном театре в Мюнстере, опубликованную в еженедельнике *Prager Presse*. Статья эта очень показательна: в небольшой газетной заметке, описывая ярмарочные представления кукол-манясок, сценические средства выразительности, ученый определял роль этих представлений в городской жизни и их связи с кукольными театрами других народов, обращая внимание и на театрические аспекты. Профессор Богатырев с интересом следил за подготовкой книги, ждал ее выхода, но увя... не дождался. Она вышла спустя три месяца после его кончины.

После выхода книги Богатырева я получил от профессора Мукаржовского рукопись его воспоминаний о Петре Богатыреве. Насколько мне известно, ничего подобного Мукаржовский ни о ком не писал. Из рукописи видно, насколько высоко ценил он Богатырева.

Личных встреч с профессором Богатыревым у меня было немного. Может быть, десять или чуть больше. Но их было достаточно, чтобы стать одними из самых замечательных впечатлений моей жизни.

Перевод с чешского
Л.П. СОЛНЦЕВОЙ

Я. МУКАРЖОВСКИЙ

Петр Григорьевич Богатырев... Как начать разговор о нем, о нашем Петруше? Так называли его все, кто любил, ведь чехи не обращаются к человеку по отчеству, как это в обычае у русских. Он был достаточно известен, и некоторые обращались к нему просто Богатырев.

О Богатыреве в Чехословакии можно было бы написать объемную книгу. Но именно в тогдашней Чехословакии, в состав которой под названием Подкарпатская Русь входило нынешнее украинское Закарпатье. Эта Подкарпатская Русь громко заявила о себе <...> в научной литературе книгой Богатырева «Магические действия, обряды и верования в Подкарпатской Руси».

Богатырев собирал свой материал прямо из уст живущего в Подкарпатской Руси народа. Ходил по селениям с сумой через плечо, а в суме лежали необходимые крестьянину предметы: нитки, свечи и т.д. На них Богатырев выменивал фольклорные откровения. Он говорил крестьянам приблизительно так: «Ты же знаешь, как не просто себя покормить. Я кормлю себя тем, что ты мне расскажешь».

Такой подход был понятен крестьянину (кроме того, Богатырев внешне был очень похож на местных мужчин), и люди с охотой разговаривали с ним и отвечали на все его вопросы о верованиях, обрядах, привычках, обычаях. Так возникла книга, изданная на французском языке, которая прославила Богатырева. На одном из научных съездов я разговаривал с Леви-Брюлем, и он при упоминании имени Богатырева воскликнул: «Из всех молодых фольклористов в мире — это самый одаренный».

Большую часть времени вне полевых исследований Богатырев проводил в Праге. Я не буду говорить о его пребывании в других странах, например о двухсеместровом курсе лекций, которые он читал в Университете Мюнстера. С Чехословакией он действительно сроднился, здесь у него было много искренних друзей среди чехословацких ученых. Здесь он написал большое количество поистине новаторских работ о чешском и словацком фольклоре, в том числе книгу «Народный театр чехов и словаков», перевел на русский язык «Бравого солдата Швейка» Гашека, книгу, в ту пору далеко не всеми принятую. Здесь он считался личностью чрезвычайно масштабной. Со многими чешскими и словацкими исследователями, поэтами и художниками его связывала искренняя дружба <...>

В Праге он стал доктором филологических наук, а в Братиславе — доцентом

О Богатыреве

Университета им. Яна Коменского. Очень тесными были его отношения с профессором славистики, фольклористом Иржи Поливкой.

Метод Богатырева в науке можно определить как функционально-структуралистский. В этом смысле показательна его работа «Функции национального костюма в Моравской Словакии».

Что касается человеческих черт, то его отличали скромность и какая-то незащищенность, верность дружбе, тихая, не бросающаяся в глаза самоотверженность. Поверхностный наблюдатель мог увидеть в нем только пугливую осторожность. Я же знаю наверняка, что во время пребывания в Подкарпатской Руси он не обходил стороной деревни, где свирепствовал тиф.

Он был невероятно милым, прямо-таки нежным. Материально жил трудно, но никогда не приходил в дом без хотя бы пустячного подарка. Никогда не забуду, как однажды он принес моей дочери горшочек с цветущим кактусом и игрушечку из пористой резины. Свою жену Тамару обожал. Она приехала с ним в Прагу как работниц советского торгпредства, а вернее — это он приехал из-за нее. Позднее ее отозвали в Москву, а Богатырев остался в Чехословакии заниматься исследованием фольклора Подкарпатской Руси.

При всем своем «мужичком» облике Богатырев был человеком тонким, глубоко чувствующим искусство. Едва сводя концы с концами, он не пропускал концерты, покупал пластинки и отправлял их своей Тамаре в Москву.

После войны он купил в Москве квартиру в многоэтажном доме и когда показывал ее мне, то с гордостью произнес: «Это я купил за перевод Швейка». Квартирка была небольшая, заставленная книгами от пола до потолка. Когда он не мог найти какую-то книгу, то говорил (это я знаю от его учеников): «Должно быть, это у потолка», — и брал полевой бинокль. Если же ему не удавалось найти книгу самому, он призывал Тамару, и она, вооружившись тем же биноклем, приступала к поискам.

Здесь было бы уместно перейти к анекдотам, которые я собирал, общаясь с Петром. Богатырев был классическим типом рассеянного ученого того времени, когда еще не совсем перевелись ученые-чудаки. Из анекдотов о его рассеянности можно было бы тоже составить книгу. Но я, пожалуй, на этом умолкну.

Перевод с чешского
Л.П. СОЛНЦЕВОЙ

В. КРЕСТОВСКИЙ

Я познакомился с Петром Григорьевичем в Москве, куда в 1967 году был направлен педагогическим факультетом Карлова университета на годичную стажировку. Я писал кандидатскую диссертацию на тему «Драматургия М. Горького в Чехословакии», и мне нужно было выяснить некоторые связанные с творчеством писателя вопросы. Бывший заведующий кафедрой русского языка и литературы на факультете, где я тогда работал, профессор Карлова университета Леонтий Васильевич Копецкий, русский эмигрант, известный лингвист, посоветовал мне обратиться за помощью в Москве к его хорошему знакомому еще по Пражскому лингвистическому кружку, профессору Петру Григорьевичу Богатыреву. Тем более что он преподавал в МГУ, куда меня и командировали. Я, конечно, согласился и был этому рад, так как знал Богатырева по его работам о фольклоре, о чешском народном театре и по великолепному переводу романа Я. Гашека «Приключения бравого солдата Швейка». Итак, получив рекомендательное письмо от Леонтия Васильевича, я отправился в Москву.

Прибыв в Москву в начале октября 1967 года, я зашел сначала на кафедру советской литературы филологического факультета МГУ, чтобы договориться с заведующим кафедрой о своей работе. Кафедру в то время возглавлял профессор А.И. Метченко, о котором я имел представление по его весьма идеологизированным работам о Горьком. Знакомство и разговор с ним убедили меня в том, что общего языка нам не найти. Расстроенный разговором с профессором Метченко, я отправился разыскивать Красноармейскую улицу, где была квартира П.Г. Богатырева. Дверь открыла пожилая женщина.

— Простите, — сказал я, — здесь живет Петр Григорьевич Богатырев?

— Да, а что вы хотели бы? — ответила она.

Я сообщил, что приехал из Чехословакии, из Праги, и привез от Леонтия Васильевича Копецкого письмо Петру Григорьевичу. Женщина заулыбалась и пригласила меня войти. В этот момент из комнаты вышел тоже немолодой и невысокого роста мужчина в очках в темной роговой оправе. Я представился. Петр Григорьевич протянул мне руку и посмотрел на меня внимательно, как обыкновенно смотрят очень близорукие люди. Я передал Петру Григорьевичу письмо, он тут же его вскрыл, извинился и начал читать. Из-за плохого зрения он был вынужден подносить письмо вплотную к глазам и передвигать его, чтобы прочитать каждую строчку. Тамара Юльевна, его супруга, чтобы занять меня, начала расспрашивать про Прагу, про работу, про то, где и как я устроился в Москве. Прочитав письмо, Петр Григорьевич тут же спросил, есть ли у меня на примете кто-нибудь из специалистов по Горькому, с кем бы я хотел проконсультироваться. Он сам ничем, к сожалению, помочь мне не может, так как Горький — не его тема. Я кратко передал ему свой разговор с Метченко, к которому я был формально прикомандиро-

ван как стажер. Услышав эту фамилию, Петр Григорьевич меня перебил:

— Это который Метченко? Не тот ли, что заведует сейчас кафедрой советской литературы?

— Тот самый, Петр Григорьевич.

Он внимательно на меня посмотрел и сказал:

— С Метченко вы, Владимир Иванович, как я понял из вашего рассказа, никогда не договоритесь. Вряд ли вы сможете согласиться и принять его концепцию. Дайте мне несколько дней, и я узнаю, к кому вам следовало бы обратиться.

Когда я уже собрался уходить, Тамара Юльевна сказала мне:

— Владимир Иванович, если это вас не затруднит, приходите к нам на обед. Придет наш сын Костя с внуком, ему будет очень приятно с вами познакомиться и поговорить о Чехословакии, особенно о Праге. Ведь Прага — его родной город.

Когда я пришел в воскресенье к Богатыревым, там уже был Константин Петрович с сыном. От Л.В. Копецкого я знал, что сын Петра Григорьевича окончил филологический факультет МГУ, что он пишет стихи, но главная его работа — переводы с немецкого языка <...> Передо мной стоял молодой человек, почти мой ровесник, среднего роста, с растрепанными кудрявыми волосами; он все время подергивал головой, как это бывает у очень нервных людей. Тогда я, естественно, не мог знать причины его нервного состояния, но после нашего разговора начал понемногу догадываться.

После обеда мы пили чай и разговаривали, прежде всего о Праге. Константина Петровича интересовало буквально все. Он, как я понял из его вопросов, благодаря радио «Свобода», был достаточно хорошо осведомлен о том, что у нас происходит. По

его реакции чувствовалось, как страстно он ненавидит советскую власть. Причины этого я узнал позже. Петр Григорьевич тогда молча слушал. В политическую беседу он не вмешивался, но когда увидел, что Костя слишком разволновался, то постарался перевести разговор на другую тему. Мы стали обсуждать мою работу. На факультете Петр Григорьевич узнал, что в настоящее время самым подходящим моим консультантом мог бы быть А.А. Волков. Затруднение заключалось лишь в том, что он не работал в МГУ, а преподавал в Московском областном педагогическом институте им. Крупской. Чтобы он мог быть моим консультантом, мне следовало устроить перевод из МГУ в МОПИ. Я поблагодарил Петра Григорьевича за заботу и охотно принял его совет.

К Богатыревым я заходил довольно часто. Советы Петра Григорьевича, касающиеся моей диссертации, были для меня особенно ценны. Каждую часть моей работы, которую я ему давал, он прочитывал с большим вниманием и делал примечания к стилистическим неточностям изложения. Обычно мы сидели в его кабинете, который напоминал скорее книжный склад, чем рабочий кабинет профессора. Полки были забиты книгами и журналами. Книжки лежали повсюду — на полу, на подоконнике, в кресле. Когда я впервые увидел эти развалы, то подумал, что Петр Григорьевич собирается переезжать, о чем я его и спросил.

— Нет, не собираемся, — ответил Богатырев. — Это осталось еще с прошлого переезда. Эти книги уже не поместились на полки, а новые полки не помещаются в кабинете. Надо будет поставить полки в коридоре.

От Тамары Юльевны я узнал, что Петр Григорьевич уже три года собирается это сделать, но никак не находит времени. Ко-



Четвертая Летняя школа по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1970. П.Г. Богатырев с женой Тамарой Юльевной и внуком Костей. Фото С.Ю. Неклюдова

да же я поинтересовался, как он с таким плохим зрением находит нужную книгу, то убедился, что Петр Григорьевич точно знает, где и какую книгу искать <...> Однажды к нему пришел за обещанной книгой его аспирант.

— Одну минуточку, — сказал Петр Григорьевич и уверенно двинулся к подоконнику, порылся в книгах, вытащил одну и передал ее аспиранту. — Это она?

Действительно, это оказалась нужная книга. Петр Григорьевич мне объяснил:

— Книжки по моей специальности у меня лежат на одном, только мне известном месте. Книжку эту я давно в руках не держал и боялся, что так быстро ее не найду. Но на ощупь я узнал, что это именно она. Тамара Юльевна с Костей давно хотели привести мою библиотеку в порядок, но это был бы мой конец. Без их помощи я никогда не нашел бы нужную мне книгу. А так я точно знаю, что где лежит.

Зимой 1967 года я заболел и вернулся домой. В это время у нас происходили большие политические события, встревожившие почти весь мир, особенно Советский Союз <...>

В марте 1968 года я вернулся в Москву. Костя Богатырев, с которым мы подружились, приехал меня встречать. Из аэропорта мы поехали прямо к Богатыревым, где нас уже ждали. Расспросам не было конца. Костя хотел знать все подробности о том, что у нас происходило. На этот раз и Петр Григорьевич уже не молчал, а задавал мне вопросы. Одна Тамара Юльевна молча сидела и слушала и наконец скептически заметила:

— Что вы, дорогие мои? Вы забыли, где живете? Разве позволит КПСС какому-либо из спутников государств строить «свой социализм»? Вы забыли, чем это кончилось в Венгрии?

После ее слов наступило молчание, пока Костя не взорвался по поводу этой «самой всемогущей» КПСС. Его невозможно было успокоить. В такие минуты он не мог даже нормально говорить, все время заикался.

Я погрузился с головой в работу над диссертацией, никуда не ходил и почти ни с кем не встречался. К Богатыревым я заходил редко, только чтобы посоветоваться с Петром Григорьевичем. Между тем события в Чехословакии развивались стремительно. Среди моих московских коллег многие сочувствовали нам. Даже мой профессор-консультант не побоялся громко высказать свое мнение: «Молодцы, чехи! Даете нам по морде за заслуги!» Когда я это рассказал Петру Григорьевичу, он очень удивился, что и в рядах КПСС, членом которой был профессор Волков, нет единогласия, и весьма похвально отозвался о нем.

Все кандидатские экзамены я сдал досрочно и успешно закончил кандидатскую работу, которую Петр Григорьевич одобрил. Осталось только найти оппонентов. Тут как раз и возникло затруднение, и связано это было с событиями в Чехословакии. Петр Григорьевич, на которого я рассчитывал, был вынужден категорически отказаться: его политическая позиция была столь непрочной, что комиссия могла даже отвергнуть его кандидатуру как оппонента. В июле я вернулся домой, рассчитывая, что мне помогут найти оппонентов мои

учителя — Л.В. Копецкий и Александр Васильевич Исаченко, который тогда был занят подготовкой Всемирного съезда слабовидящих, запланированного на август 1968 года.

На съезд в составе советской делегации приехал и П.Г. Богатырев с супругой. Делегатов разместили по разным пражским гостиницам. Богатыревых поместили в гостиницу «Центральная». Съезд был хорошо подготовлен и проходил без каких-либо проблем и затруднений. На этом съезде после многих лет разлуки Петр Григорьевич встретился со своим старым другом, а тогда уже американским профессором Романом Якобсоном. Вся работа протекала спокойно и слаженно до рокового 21 августа, когда в Прагу вошли советские танки. Трудно передать то тягостное настроение, которое охватило всех делегатов съезда. Утром, часов в семь, мне позвонил встревоженный Петр Григорьевич и дрожащим голосом попросил приехать к ним в гостиницу. Я сразу поехал в «Центральную», расположенную в центре города, но попасть туда из-за танков на улицах было непросто. Я добрался до гостиницы часам к восьми, у Богатыревых был упакован уже весь багаж. Я предложил им переехать и пожить пока у нас. Они с благодарностью согласились. Мы с женой предоставили им комнату сыновей. За завтраком Тамара Юльевна извинялась, что они устроили такую панику, но у них, к сожалению, есть уже свой опыт общения с «советской властью». И тут она рассказала нам печальную историю семьи, которая мне, наконец, объяснила поведение их сына.

— После войны, — начала свой рассказ Тамара Юльевна, — мы все думали, что жить станет более свободно и не надо будет каждую ночь дрожать от страха, как до войны, когда каждый шорох ночью в коридоре заставлял вслушиваться, не к нам ли идут. Но в конце 40-х годов все началось снова. Утром мы узнавали, что ночью того или иного из наших знакомых арестовали. Дошло и до нас. Однажды ночью постучали и в нашу дверь, вошли без всяких церемоний и спросили, здесь ли живет Константин Петрович Богатырев? Я подтвердила.

— Позовите его, — сказал один из них, — и пусть оденется. Он пойдет с нами.

— Позвольте, но в чем дело? Это какая-то ошибка.

Тогда другой вытащил их кармана ордер на арест Кости и на обыск квартиры. И тут началось... У Петра Григорьевича и у Кости было очень много книг. Они вытаскивали одну за другой и бросали прямо на пол. Петр Григорьевич, ошеломленный, стоял рядом, ничего не понимая. Искали что-то до самого утра, потом забрали Костю и уехали. Я не буду рассказывать, чего это нам стоило, сколько нервов мы потратили в постоянной беготне, чтобы что-нибудь выяснить. Ответ был прост: будет суд, там все узнаете. Я стояла в очередях, чтобы получить пропуск на свидание с сыном, но это было не так просто. Я невольно вспомнила Анну Ахматову, как она простояла в очередях, чтобы повидаться с сыном, но я наивно думала, что те времена уже прошли. Был суд, и там мы узнали, что наш сын был «замешан» в какую-то анти-

советскую группу, подрывающую авторитет Советского Союза. Сына осудили на пять лет со ссылкой в трудовой исправительный лагерь на Колыме с ограничением в переписке. Через год заключения мы попросили разрешения навестить сына. Кого только мы не просили о помощи. Мы были дружны с писателем Ильей Эренбургом и обратились к нему. Неопределенность длилась полгода, потом нас вызвали в КГБ и дали разрешение. Дорога поездом на Колыму, туда и обратно, заняла почти две недели. Когда же мы приехали туда, лагерное начальство сообщило нам, что видясь с сыном мы можем только один час. Больше не разрешается. Вы можете себе представить, что мы испытывали. И только потом мы узнали, что Костя должен был послужить в качестве приманки против Эренбурга. Костя вернулся из концлагеря с совершенно надорванным здоровьем. Вы, Володя, видели это сами. Теперь вы понимаете причину его ненависти к советским властям.

Богатыревы улетели в Москву первым самолетом, который летел 8-го сентября. Забронировать места удалось моей жене через редакцию журнала «Проблемы мира и социализма», где она работала. 17 сентября я получил от Петра Григорьевича письмо.

«Дорогой Владимир Иванович!

Благополучно прилетели 8-го в Москву. Дома нашли все в порядке. Сын нас ждал с большим нетерпением.

Мы часто и с глубокой благодарностью вспоминаем Вас, дорогой Владимир Иванович, Вашу милую жену Николетту, всю вашу семью. Вы были так трогательно заботливы и внимательны к нам. Ваши мальчики и Ваша домработница погрузили нас в автобус, а Ваша домработница даже проводила нас до аэропорта. Передавайте ей, пожалуйста (мы, к сожалению, не помним ее имени), и Вашим сыновьям Саше и Коле нашу сердечную благодарность.

Постепенно наша жизнь входит в колею. Я уже занимаюсь с аспирантами, а завтра начну занятия в семинаре.

Как вы решили с защитой диссертации? Черкните, как живете.

Еще искренне благодарим Вас и Вашу жену за гостеприимство.

Сердечные приветы всем от Тамары Юльевны и меня.

Искренне Ваш П. Богатырев».

С большой скорбью я узнал, что 18 августа 1971 года скончался этот замечательный человек и ученый. Но еще большая скорбь охватила меня, когда 8 июня 1976 года по радио «Свобода» я услышал, что скончался поэт и видный переводчик Константин Петрович Богатырев. Из этой же передачи я узнал, что Костя возвращался поздно вечером домой с Центрального телеграфа, откуда он посылал поздравительную телеграмму Солженицыну, награжденному Нобелевской премией за литературу, и перед самым домом на него напали какие-то пьяные люди и пустой бутылкой от водки разбили ему голову <...> Что за пьяные люди это были, догадаться нетрудно. Я сразу подумал о Тамаре Юльевне, которой выпали на долю такие беспощадные удары судьбы.

Похоронная обрядность в болгарском селе Равна

Представленные материалы были собраны в 1997 г. в экспедиции, которая проводилась в рамках работы над Малым диалектным атласом балканских языков (грант РГНФ 96-04-06237). Архив Атласа находится в Институте лингвистических исследований РАН в Санкт-Петербурге. Сведения по народной культуре собирались по вопроснику: *Плотникова А.А.* Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 1996.

Село Равна находится в северо-восточной Болгарии, недалеко от г. Провадия Варненской области. Проживают здесь только болгары в отличие от соседних сел, где много турок, цыган, есть и греки.

Похоронно-поминальная обрядность прочно поддерживается традицией и в наши дни. Рассказчики (в основном это пожилые люди, в Равне не осталось не только молодежи, но даже и людей средних лет) хорошо знают поверья, связанные со смертью, покойником и душой. Описывая похороны, жители села вспоминают чаще всего события из личной жизни — смерть и похороны близких людей (матери, свекрови, мужа). Некоторые детали традиционного обряда сейчас уже не исполняются, другие же подверглись инновациям, обусловленным социальными условиями. Так, если раньше после похорон поминки справлялись в доме покойного, то теперь для этих целей может использоваться специальное помещение, расположенное недалеко от кладбища.

Частично изменилось и обряжение покойника: появилась «мода» — на материал для простыни, на одеяла, которыми покрывают покойника и др. В целом в похоронном обряде Равны сохранились типичные общеполгарские черты.

Особенно интересна равненская похоронная лексика и фразеология, например, обобщение нескольких понятий в одном термине: *смерть* (болг. *смърт*) — это и собственно «смерть», и «покойник», и «похороны», и «поминки». Всякое упоминание умершего обязательно сопровождается клишированной фразой «Бог да го прости» («Да простит его Бог»), эта же фраза может обозначать «поминки».

Мы приводим свод материалов по погребальной обрядности, записанных в селе в основном от четырех его жителей.

Если человек мучается (отчего так бывает, не знают), долго не умирает — душа с трудом расстается с телом, — нужно зажечь свечу, открыть дверь, и тогда уже смерть сразу наступит. Иногда при длительной агонии кладут под голову старую одежду. Считается, что когда человек умирает, падает звезда.

О смерти раньше извещали ударом колокола. Узнав печальную новость, в домах выливают из всех сосудов воду в то место, где никто не ходит, и набирают новую. В доме умершего переворачивают зеркало и занавешивают его новым полотенцем. В горшочек насыпают земли, втыкают туда свечу и зажигают. Через год эту землю высыплют на могилу.

Сразу же после смерти трогать умершего нельзя, обмывать и одевать начинают лишь часа через два. Тут же выпекают хлеб и варят кутью, которые еще теплыми раздают соседям и родным. На ворота в знак траура вывешивают черную ткань с инициалами в виде большого банта. На ночь лицо покойного покрывают полотенцем, намоченным уксусом — чтобы лицо не синело и чтобы он «не смотрел на свет» (ДР). Нужно, чтобы кто-нибудь всю ночь был возле покойного, иначе он может превратиться в вампира. Передавать через покойника вещи

нельзя. Плакать, как стемнеет, не разрешается.

Рядом с покойником кладут завернутую в тряпочку соль, которую потом скармливают домашней скотине, чтобы не дохла. Меряют покойника веревкой, которую потом кладут в гроб.

Покойного одевают в новую одежду, обувают новые тапочки, чтобы на том свете не «позорился». Раньше на голое тело надевали полотно, сшитое на живую нитку. Отверстие для головы не прорезали, а разрывали. В гроб должны лежать матрац, простыня и одеяло (чтобы было 3 слоя), а также мыло, которым омывали тело, расческа. Кладут для покойного и предметы, которыми он пользовался при жизни — палку, кошелек с деньгами, для портного — ножницы, иголку, кусок ткани, для ребенка — бутылочку с соской, игрушки. Сохранился и обычай передавать предметы (носки, полотенце) для умерших раньше. Известны в селе и похороны-свадьба.

Традиционные мотивы причитаний следующие: «Какая у тебя была трудная жизнь», «Сколько же ты мучался», «Ты был моей опорой», «На кого же ты меня оставляешь», «Как же мы тебя вынесем, как положим в черную землю», «Сделали мы тебе хороший дом» («ведь гроб — это дом покойного, он просто дом меняет». — ДР), «Кланяйся умершим родственникам» и др. Сейчас причитают редко.

Хоронят на следующие после смерти сутки. Перед тем как выносить гроб из дома, посылают человека (его называют «путником») с угощениями и подарками для тех, кто копал могилу.

Гроб выносят люди помоложе, они не должны быть близкими родственниками. Стараются нести так, чтобы голова была к западу (ВМ). Раньше на кладбище отвозили на телеге, молодых же несли на руках. Процессия останавливалась на каждом углу, священник читал молитвы, женщины поливали вином землю в трех местах, бросали на перекрестках монетки. Теперь хоронят без священника.

У ограды перед кладбищем кладут три камня: когда приходят поминать, сначала вином поливают их, а потом уже идут к могиле.



Крест стоит на пересечении дорог в с. Равна. Говорят, это памятник русскому солдату, погибшему при освобождении Болгарии от турок в 1878 г. Память о русских сохранилась и в топонимах — рядом с селом протекает Русская река (Руска рѝка)



Траурный бант на воротах



«Свежая» могила: деревянный крест, слева от него — «часовенка» для свечей, в центре — тарелка с кутьей



Женское каменное надгробие

Если в могиле находят кости, заворачивают их в платок, поливают вином и снова опускают в яму.

По возвращении с кладбища обязательно моют руки в источнике или ручье. Близким родственникам на спину насыпают немного земли с могилы, чтобы не убивались. В доме устраивают застолье, угощают кутьей и свежим хлебом. В день похорон выпекают 9 хлебов (на 9-й и на 20-й день — 6, к 40-му дню — 3 хлеба). Если покойный похоронен в семейной могиле, сначала поминают того, кто умер ранее (МВ).

До 40-го дня душа находится в доме, а потом она улетает (ММ). До 40-го дня душа поднимается по лестнице, которая заканчивается на

40-й день (ДР). Если в дом в эти дни залетит птичка, верят, что это душа покойного. В комнате, где умер человек, до 40-го дня должна гореть свеча, лампадка или лампа. После сороковин оставшуюся от умершего одежду раздают.

До сороковин на кладбище ходят два раза в день — утром и вечером, а потом — каждую субботу. Относят на кладбище кусочек хлеба, печенье и угощают тех, кого встретят по дороге. Зажигают на могиле свечу, поливают землю и крест водой или вином. Когда могилу убирают, цветы, бумагу, мусор бросают в реку — чтобы все

плохое уплывало. Если не могут ходить на кладбище (из-за старости, болезней), берут домой земли с могилы, и все поминальные обряды выполняют над ней. Поминки устраивают в 9-й, 20-й и 40-й день, затем до года каждые 3 месяца.

Через год после смерти ставят памятник (камък — «камень»). Под него зарывают траурный черный бант, который до этого времени висит на воротах. Этот камень нужно обязательно мыть раз в год, иначе «он обидится» (ВМ).

Об особых случаях рассказывают следующее.

Если умирал человек, соблюдавший строжайший пост в первую неделю Великого поста, его хоронили не на кладбище, а возле мельницы (ДР).

Если кто умер вне дома, на том месте ставят знак — кладут камень (ДР).

Повесившихся раньше хоронили только за оградой. Умершего некрещеным ребенка называют «еврейче», мать на его похоронах не присутствует. Ей запрещается много плакать по ребенку.

Из календарного поминовения отметим обрядность Вербного воскресенья, когда, как верят в селе, души умерших отпускают на землю. В этот день (или в предыдущую среду. — ММ) обязательно угощение свежим хлебом, вином и одаривание родных и соседей посудой (блюдцами, мисками, чашками). Считается, что если родные покойного ничего не подадут в этот день, покойник берет камень, зачерпывает воды из лужи в черепицу и уходит.

Список информантов

ММ — Мария Митева, 1919 г.р., 3 кл.

ДР — Донка Русева, 1925 г.р., 5 кл.

ВМ — Вылка Минева, 1919 г.р., 5 кл.

МВ — Марийка Василева, 1930 г.р., 4 кл.

И.А. СЕДАКОВА,
канд. филол. наук;

Ин-т славяноведения РАН (Москва)

Фото автора



Мужские каменные надгробия

Заговоры старожилов Астраханского края

Настоящие заговоры и молитвы-обереги записаны от уроженки с. Иванчуг Камызякского р-на Астраханской обл. Елизаветы Григорьевны Казаковой (1923 г.р.) 3 июня 1998 г. По словам Елизаветы Григорьевны, заговорам она обучилась в детстве от своей матери. Лечебные заговоры применялись и применяются Елизаветой Григорьевной по просьбе сельчан, обращающихся за помощью в случае болезни. Хозяйственный заговор (№ 6) был востребован лишь однажды в 1978 г., когда утодя колхоза «Родина» были поражены червем. Заговор от суда (№ 7) помог в 1941 г. избежать наказания за резкий отказ местным властям участвовать в укладке трассы. По рассказу Елизаветы Григорьевны, по дороге в суд она не переставая читала заговор. Дело имело благополучное разрешение. «Сон Богородицы» (№ 8) Елизавета Григорьевна наставляет читать три раза в день, независимо от времени, ссылаясь на сам текст оберега: «Кто твой сон три раза в день будет читать, тот будет счастлив и долговечен на земле». Обрядовые действия, сопровождавшие текст заговоров (если о них не упоминает сама информантка), приводятся в комментариях.

1. От глаза

Иду на речку иль кого посылаю. Иду черпать только по течению водичку. Если кто идёт за водой за этой, я говорю: «Не разговаривай ни с одним человеком, а примечай: кто тебе встретится — мужчина иль женщина». Я эту воду беру. Умоюсь, покроюсь. И я стою, наговариваю. Сперва Богородицу прочитаю, потом читаю: «Вода-водица, чистая костеница, ты моешь, умываешь коренья и каменья. Умой рабу (имярек) от всякого глаза: от мужского, от женского, от детского, от полуденного, от ночного, от полуночного, от серого, от чёрного, от коричневого, от разного. Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь, аминь, аминь». Умыла руки и ноги, а опосля беру и выплескиваю её через руку. И говорю: «Откуда пришел, туда ступай».

2. От грыжи

Мальчишка — я яичко в рот возьму так вот тихонечко и говорю: «Ты грыжи, грыжи зубом. Ты одним, а я двумя, ты двумя, а я тремя, ты тремя, а я четырьмя, ты четырьмя, а я пятью, ты пятью, а я шестью, ты шестью, а я семью, ты семью, а я восьмью, ты восьмью, а я девятью. И загрызаю тебя на смерть. Аминь грыжа, аминь грыжа, аминь грыжа». А девчонку за пупок точно так же.

3. От болей в спине

Ложится человек на порог. Я сперва Богородицу прочитаю, а потом начинаю:

Тихвинская Божия Мать
Сидит на высоких горах, на жёлтых песках.
Святым духом придуват,
Жёлтым песком присыпает.
Во имя Отца и Сына и Святого Духа
Аминь, аминь, аминь.

А потом я его учу. Он должен спросить: «Чего рублишь?» Я говорю: «Притку». «Чего рублишь?» Я отвечаю: «Притку». «Чего рублишь?» — «Притку». И опять: «Тихвинская Божия Мать...» И так три раза. А последний раз он спрашивает: «Руби больней, чтоб в век не отрыгал».

Притка — это вот если ты идёшь, и вот тебе вступит. Ты: «Ах!» Это тебе просто как бы попритчилось.

4. От крови

Гляжу я в землю и в воду чистую,
Сидят два брата — крови не видят,
раны не слышат.
Аминь крови, аминь крови, аминь крови.

5. От любой болячки

Любую болячку или чирей только безымянным пальцем надо заговаривать и по солнцу: «Ни первый ни второй, ни второй ни третий, ни третий ни четвёртый, ни четвёртый ни пятый, ни пятый ни шестой, ни шестой ни седьмой, ни седьмой ни восьмой, ни восьмой ни девятый на смерть заклать. Аминь, аминь, аминь». (Произнесение заговора сопровождается «закалыванием» — точечными движениями пальца по кругу. — Е.П.)

6. От нашествия червя

У нас раз вот сколько червя на капусте пришло — воз. Вот съездают капусту на корню. Я теперь говорю: «Давайте утром съездим». Вот солнце чуть подымалось, мы поехали. Я из кабины вылезла. Села в кузов. Говорю: «Езжай вот так, как солнце идет. И вези меня кругом капусты». И три раза объехали мы капусту, и червь весь ушёл.

«Пуд червя. От пуда до сорока, от сорока до тридцати, от тридцати до двадцати, от двадцати до десяти, от десяти до девяти, от девяти до восьми, от восьми до семи, от семи до шести, от шести до пяти, от пяти до четырёх, от четырёх до трёх, от трёх до двух, от двух до одного, чтоб не осталось червя ни одного. Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь, аминь, аминь».

7. От суда

Лягу — помолюся,
Встану — перекрестюся,
Умоюсь святою водою,
Утрюсь владыческой пелиною.
Выхожу я из ворот в ворота,
На восточную сторону.
На восточной стороне, на престоле,
Стоит Матушка Владычица,
Охраняя меня и милующая меня
От крепостного слова,
От суда лихого,
От ненавидящего человека.
Мать моя у долины
Травя горы, доли, благопокорности,
Был бы покороен судья для рабы (имярек)
Вредителю вредящий.
Начальники сидящие,
Ногой бы ваш загнались,
Руки б у вас затряслись,
Разум бы ваш помутился,
И стоял предо мной, как верный воротник.
Аминь, аминь, аминь.

8. Сон Богородицы

Богородица спала и снится сон.
Ползет к ней змей-дьявол и хочет ее съесть.
«Да не убойся ты, Матушка Владычица,
Он тебя не съест», — речет ей ангел
Гавриил-архангел.

Как на море, на океане, на острове Буяне
Вырос крест купорис.
На этом кресте Христа распинали,
Руки-ноги ему гвоздями прибивали.
Правдив твой сон, Матушка Владычица,
Кто твой сон три раза в день будет читать,
Тот будет счастлив и долговечен на земле.

9. Перед выходом из дома

Шёл Иисус Христос с девяти небес,
Нёс Иисус Христос тяжёлый крест.
Ему помогли его ученики.
А ты, Господи, помоги мне,
рабе божией (имярек).
Аминь, аминь, аминь.

Е.В. ПАУНОВА
(Астрахань)

Материалы к Пинежскому этнодиалектному словарю

В июле 1998 г. в верховьях Пинеги на территории Сурского и частично Нюхчинского и Лавельского сельсоветов работала фольклорная экспедиция ПГУ в составе доцента Н.В. Дранниковой и студентов филологического факультета М. Сокова, В. Сазонова, Ю. Ожерельевой, Т. Саловой, Т. Валкина. Экспедиция была организована при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 98-04-18015). Были обследованы села Сура, Слуда, Холм, Гора, Пахурово, Филимоново, Засурье, Горушка, Прилук, Марково, Оксовица Сурского с/с, п. Ново-Лавела Лавельского с/с, д. Сульце Нюхчинского с/с.

Большое внимание уделялось семейной и календарной обрядности, демонологическим рассказам, магии слова и действия. Материалы собирались по специальным вопросам. Записано 500 текстов различных жанров от 30 информантов.

Описан верхнепинежский похоронный, свадебный и родильно-крестильный обряды; отдельные календарные обряды (святки, Крещение, масленица, Егорьев день, Великий пост, Пасха, Иван Купала; в регионе почти нет упоминаний о Троице); скотоводческие обряды и обряды установления первого стога сена, вывоза сена с дальних покосов, строительства дома. Записаны былички о *модовёшке*, *домовом*; *обдерёхе*, *баёвнике*; *водяных чёртиках*; *лешаке*, *лешем*; *бороухе*; *волосатке*, *полуднице*; *овиннице*; *икоте*; колдунах, порчах. Встретилось упоминание о *радужнице* (духе радуги).

Особое внимание уделялось предметам и явлениям, которые местные жители считают оберегами (соль, пояс, можжевельник, щучьи зубы и др.), и колдунам. Большими магическими способностями наделялись смутные люди, с черным цветом глаз. Колдовские свойства приписывались жителям соседних деревень, монахам, попом, представителям редких профессий (коновалам, плотникам, кузнецам) и других этносов (цыганам, зырянам).

Велась запись несказочной прозы. В старообрядческой среде записана легенда «О поповском сыне», наказавшем убийцу своих родителей; предания об Иоанне Кронштадтском. Сделаны описания обетных крестов, встретившихся на Пинеге. В Суре существует целый обетный комп-

лекс из двух крестов и часовни у ручья. По легенде, здесь была найдена икона Николая Угодника.

Записаны заговоры (лечебные, хозяйственные, скотоводческие, семейные); заговорные формулы: обращение к ночной воде, к избушке в лесу, к ели во время грозы; четыре хорошо сохранившиеся сказки: «Безручка», «Чудесные дети», «Ивашка и ведьма», «Маша и медведь». Собраны приметы, пословицы, поговорки, загадки, присловья-прозвища, а также лексика обрядовой одежды и пищи. Запись материалов велась с сохранением диалектных особенностей.

В обрядовой традиции Верхней Пинеги существовали различные «опевания»: девушек-невест («Лукошко»); рекрутов деревни («Петуха зарезали»); женатых мужчин с характеристикой их жен («Дудал»); арханчское «опевание» всех семей волости в форме развернутой загадки «Чик-чикотало, где ночевало?». В Сурской волости «опевания» семей в пародийной форме были распространены во время масленичных катаний с гор («Семичи да демичи, толстоморды павлички»).

На территории Сурского сельсовета был распространен культ св. Пятницы, особо отмечались двенадцать почитаемых в году пятниц. Престольными праздниками в с. Сура считались Девятая Пятница (на девятой неделе после Пасхи) и Ильинская.

Записано большое количество обрядовых игр: «Пошли наши гусли», «Окол Дона», «По-за горю гуляет царёв сын», «Пан-от ходит меж горами», «Столба дарить» — большинство из них исполнялось на святках. Многие обрядовые игры утратили связь с обрядом и перешли в разряд необрядовых или детских.

Результаты экспедиции свидетельствуют о том, что традиционная культура в сильной степени разрушена. Основные носители фольклора — люди от 70 до 90 лет, знаниями о магии и колдовстве владеет более молодое поколение, информанты 50—60 лет.

Материал, собранный во время экспедиций 1996—1998 гг., позволяет реконструировать традиционную «картину мира» пинежанина и начать работу над Пинежским этнодиалектным словарем. Публикуются предварительные версии словарных статей, написанные по материалам экспедиции 1998 г.

Духи болезней

ИКОТА — дух болезни, вызывающий истерические припадки, сопровождающиеся различными выкриками или бессвязной речью. Заболевание нервно-психического характера, очень распространенное на Пинеге. Прозвище пинежан — *икотники*.

По верованиям пинежан, икоту насылают колдуны, с виду обычные люди, чаще живущие на краю деревни, где-нибудь на окраине. Как и боль-

ных людей, их называют *икотники*. Колдун-икотник может *наслать икоту*, т.е. *изурочить*, испортить. Икоту *сажает*, т.е. передают человеку, на свадьбах, на святках, для этого икотнику достаточно задеть человека за плечо; используют также особые средства.

«Бабка одна ходила наряжённой в святки. Икотницей была. Другая же все дома сидела. Пришла к ней та икотница с туеском. Бабушка спросила у ней: «Шо у тебя в туеске?» Икотница-та открыла туесок и выпустила на неё икоту» (А.С. Булыгина, 1915 г.р., Сура).

Икота переходит от человека к человеку мышью, лягушкой, лягушечьим *наросом* (икрой). Икотника сопровождают мыши. Икота заходит в человека, когда он *лешакается*, т.е. поминает нечистую силу.

Бывают икоты *ходячие*: ходят по телу и вызывают боль в различных частях тела; икоты-*немудхи*; икоты-*говорухи*. Бессвязная речь во время приступа — *икота клыхует*. Человек произносит одно и то же слово: «Фый, фый». Икота начинает вспоминать *татеньку* и *матеньку*.

Лечат икоту *блевотной травой*: икота выходит рвотой в виде лягушечьей икры. Когда икоту *снимают*, то обязательно прибегает человек, *посадивший* ее. Ему в это время ничего нельзя давать из дома, а то икота вернется. Вышедшую икоту бросают в печь, а ко рту прикладывают икону. Горит икота с сильным шумом.

Икотник не может умереть до тех пор, пока не передаст кому-нибудь икоту. Икота идет к тому человеку, о ком подумал болеющий ею. Может прийти обратно. Икота передается по наследству.

Икотника можно лишить силы, если неожиданно ударить его наотмашь до крови. На могилу икотника человек, испорченный им, носит еду и вещи.

ПОЛУНОШНИЦА — демонологический персонаж. Появляется в полночь. Мучает маленьких детей и не дает им спать. О бессоннице у ребенка говорят: *полуношница берёт*.

Образ полуношницы связан с символикой луны. Если ребенок спит, то в полночь нельзя открывать форточку, а то луна или полуношница войдет. В полночь нельзя выходить из дома: надо хоть минут пять подождать.

Магия слова и действия

ОБЕРЕЖЬ, ОБЕРЕГ — предмет или вербально-акциональный комплекс, при помощи которого можно защититься от порчи, глаза или нечистой силы. В виде оберега могут выступать булавы, воткнутые с изнаночной стороны одежды головкой вниз; иглы, воткнутые в воротник; соль в мешочке или пояс, завязанный на голое тело; крест; мыло и вода, оставшиеся от обмывания покойника; золото; янтарь; рас-

тения: *уросливая* и *блевотная* трава, чертополох, *изгон-трава* (грушанка); *верес* (можжевельник), воткнутый над дверями избы и хлева; специальные *начиты* (заговоры, записанные на бумаге): «Как на хлеб, на соль нет зла, так и на (имя) нету зла» (А.Е. Мерзлая, 1913 г.р., Сура). Начиты привязывали к крестам, которые вешали в доме.

Обережными свойствами наделялась шкура козла/козы, вывернутая мехом наружу; щучьи зубы, медвежий коготь; фи́га; порох, насыпанный на потолок; нитка из овечьей шерсти, завязанная на запястье.

Календарная обрядность

СВЯТКИ начинались с Рождественского сочельника (24.12/6.01) и заканчивались Крещением (6.01/19.01).

Деревенская молодежь бывшей Сурской волости по вечерам собиралась на *игрища*, святочные гулянья, избы для которых откупались парнями. Подростки собирались на *маленькие игрища*. Играли в «Чижики-Пыжики», «Со вьюном хожу», «Просо сеяли», «Со святой воды вскочила», «Люб ли сосед?».

Во время святок совершались рождественские обходы со звездой. Звезду вставляли в оброч, обвешивали картинками религиозного содержания. Во время обходов исполняли богослужебные тексты: тропарь и кондак праздника Рождества. За их исполнение хозяева одаривали *житниками* (ячменными лепешками на молоке) и деньгами. Дети пели радейки «Маленький юнчик».

Как и в других локальных традициях, существовало святочное ряжение (рядились конем, медведем, надевали маски из марли); были распространены святочные бесчинства: *кудесили* парни девушкам, а девушки — парням: рассыпали поленицы дров, примораживали двери, опускали в трубу различные предметы, привязывали нитки к окнам и дверям, пугали шумом.

«В святки ходили-колядовали. Гусем наряжалась, шубу выворачивала, в рукав палку, которая клёе. Лицо марлей закрывала. Ни один раз за ночь переодевались. Мужиками одевались <...> Надоедали: в трубу перо на нитке опустят, печка не тяне. Дратвы делали — вполют в окно, и она скрипит. Ворота примораживали — снегу накладывают, водой поливают, чтоб не открыть. Кряж поставят в ворота, откроешь — он на тебя. Рубили прорубь-иордан — надо искупаться, вроде, согрелись, как ряженым сходил» (А.Е. Мерзлая, 1927 г.р., Засурье).

«Покойнищце» игры исполнялись не только на игрищах, но и во время обхода домов. Человека, который играл роль покойника, заворачивали в простыню, клали на *подсанки* (санки, использующиеся в хозяйстве) и возили по домам.

Святочные гадания происходили в хлеву, бане, на перекрестках дорог и в других местах обитания нечистой силы. Обрядовой едой, как и в

другие праздники, являлись *калитки* (твердые сочни с ячменной крупой).

«На Святки пекут шаньги, сочники, калитки, пили пиво. Кудесили: стаскивали с холма кресло (сани). Гадали — “пололи снег”. Накладут в подол снега, накладут и приговаривают: “Полю-полю росу, девичью красу, где суженый мой, там, собачка, взвой”. Были игрища. На игрища ходили в поле, на улицу. Рядились в людей и зверей. Лицо тряпками закрывали, делали маски из медвежьей почки. Были “большие”, для взрослых, игрища и “малые”. На игрищах пели песенку:

У медведя на бору
Грибы-ягоды беру.
А медведь, как увидал,
И за нами побежал, —

и все разбегались. Ряженный в медведя гонялся за всеми» (А.С. Булыгина, 1915 г.р., Сура).

«Были и игрища: молодежь откупала избу за дрова или деньги, игрища “на квартире”. Молодежь собиралась, песни пела, играла и наряжалась. Играли “По-за городу царевна”. В канун праздника молодежь дралась между собой, между концами деревни» (А.А. Филина, 1914 г.р., Сура).

«Были для больших и маленьких игрища. На игрищах парень обрывал нитку на прялке у девки, за которой ухаживал. Если он люб был, то она его всего ниткой обвязывала» (А.С. Булыгина, 1915 г.р., Сура).

КАТУШКИ, МАСЛЕНИЦА — неделя, предшествующая Великому посту. Неделя, предшествующая масленице, называлась *мясная*, или *сплошная*. Главные обрядовые действия на масленицу в Сурской волости: катание с гор и ритуалы, связанные с молодоженами (переворачивание или примораживание молодоженов во время катания с гор, выезд к теще на блины). Переворачивание называлось *крохи собирать*. С гор важно было съехать *на задку*; в горке делали дырку, просовывали палку и держали молодоженов, когда они спускались с горы.

На масленицу высмеивали молодежь, не вступившую в брак. Существовала пословица: «Девушки ба́ски остались до Пасхи — задрали хвосты на Великие посты». В Заговенье, воскресенье на масленичной неделе, жгли чучело Масленицы.

«На масленицу ездят на конях взад-вперед по деревне. Ездят с горы. Иногда горку зарубя. Молодых примораживали: на санки посадя, потом ведро воды на них выльют. Ели на масленицу паренки (из репы), печенку (из печеной репы). Ездили в четверг к теще. В последний день жгли чучело Масленицы и говорили:

Чучело, гори,
Разувайся по свету белому,
А нам греха не делай» (П.А. Худякова, 1921 г.р., Ново-Лавела).

ВЕЛИКИЙ ПОСТ — шесть недель и шесть дней Страстной седмицы перед Пасхой.

Третья неделя поста называлась *Средокрестная*; шестая — *Вербница*; последняя — *Страшная*.

Пост отличался строгостью в употреблении пищи и в поведении. Варилась *мусёнка* — жидкая каша из житной или ячменной муки.

Нельзя было веселиться и петь, поэтому в течение поста рассказывали сказки и исполняли духовные стихи.

Обрядовые действия, приуроченные к Страстной неделе, имели продуцирующую символику. В *Великоденный*, или *Страстной*, четверг в амбаре до заката солнца *трясли богатство* (шубы, зерно), чтобы *богатство не выводилось* и хлеб родился. В этот день *правят* заговоры, т.е. перечитывают их, чтобы они обладали большей силой.

Наряду с продуцирующими обрядами были развиты очистительные. В течение всей Страстной недели, за исключением *Страшной пятницы*, устраивалось коллективное мытье изб: мыли полы, стены, печи. Говорили: «Как печку мыть, так со свекровой жить». Избы мыли с дресвой, водой, в которой заваривали можжевельник. Можжевельнику придавалось магическое значение: он спасал от болезни, сглаза. В современной практике избы не моют, а белят.

Заканчивался Великий пост *Страшной субботой*.

ПАСХА — день Воскресения Христова. В ночь на Пасху в Суре хозяйки пекли *пыхачи* — обрядовое угощение; в Кушкопале — *кулебаки* (пироги с рыбой). В пасхальную ночь нельзя было топить бани, заниматься хозяйственными работами.

На Пасху обязательно устраивались *кочули* (качели); девушки должны были напрысть льняных ниток, из которых парни делали веревку. Дети качались в корыте, молодежь прыгала на *горбах* (досках) — *скакали о стену*, играла в *лодыжки* (овечьи кости).

РАДОНИЦА, СВЕТЛА НЕДЕЛЯ — вторая неделя по Пасхе, Фомина неделя.

Усоби́ша радо́ница — вторник Фоминой недели, поминуют умерших.

БЛАГОВЕЩЕНИЕ (25.03/7.04) — праздник Благовещения. На Благовещение соблюдался строгий запрет на работу: «Птица гнезда не вьет, красна девица косы не плетет, хозяйка решета не берёт».

ЕГОРЬЕВ ДЕНЬ (23.04/6.05) — праздник скота. На Егория первый раз выпускают коров из хлева. В этот день корова — *имениница*. В Кушкопале пекли маленький пирог, освящали его в церкви и скармливали корове. Козла с красной лентой выводили напоказ.

До Егория должно пройти сорок *утренников* (предраассветных заморозков). Если утренников не было, то они придут осенью.

ИВАН КУПАЛА (24.06/7.07) — день летнего солнцестояния. На Купалу растения

приобретают особую целебную силу. В этот день собирают лекарственные травы: зверобой, *кильный корень* (корень папоротника), *изгон-траву* (грушанку).

Заготавливают березовые веники. При помощи ивановских веников гадали. Ими хлестались в бане и бросали в реку. Считалось, что если веник поплывет, то девушка выйдет замуж, если утонет — заболит.

На Ивана Купалу роса считается целебной. Травы рвут только после того, как их охватит ивановской росой. В росе умываются или ею моют заболевшее место.

Накануне дня Ивана Купалы устраивались драки; в них участвовало все мужское население деревни, от подростков до женатых мужчин. Одна деревня дралась с другой (например, Городецк — с Лавелой).

ВЗДВИЖЕНИЕ (14.09/27.09) — праздник Воздвижения Креста Господня. В этот день происходит замыкание земли. Начинается осень.

Воздвижение считается игрищем у медведей: *медведи гуляют* — в лес ходить нельзя. С Воздвиженья начинали собирать урожай репы: «Воздвижение жди — репку рви».

ПОКРОВ (1.10/14.10) — праздник, посвященный Богородице.

С Покрова начинали заготавливать овощи: «Покров жди — капусту руби».

С Покрова и до святок устраивались *сижонки* — вечерние собрания молодежи в помещении для рукоделия и развлечений. Заканчивались сижонки перед Рождеством, возобновлялись после святок и шли до Великого поста. Для сижонки девушки откупали избу, вместо платы каждая из них должна была принести с собой полено.

Обрядовая пища

КАЛИТКИ, ЛЕНТЯЙКИ — обрядовое печенье. Пеклось на все праздники. Делались твердые сочни, или *корки*, сверху клали размоченную в молоке ячменную крупу и загибали края. Потом поливали маслом.

ПЫХАЧИ — обрядовое печенье из ржаной муки с добавлением сметаны. Пыхачи жарили в масле на сковороде. Делали на масленичное заговенье, Пасху, Рождество, похороны, во время свадьбы на *хлебины*, или *перегостьбу*, когда молодожены ездили *отгащивать* к родителям молодой.

МУСНЯ, МУСЁНКА — жидкая обрядовая каша из житной муки, варилась во время Великого поста.

РОПОТУХА — густая каша из житной или ячменной муки. Когда ее подают, то она *ропочет* (бурлит). Варили в день установки первого *зарода* (стога сена).

Н.В. ДРАННИКОВА,
канд. филол. наук;
Поморский государственный университет
(Архангельск)

Живая культура в культурном ландшафте

Институт культурного и природного наследия был создан постановлением Правительства РФ в 1992 г. Идея изучения культурного наследия родилась и вызрела в недрах Фонда культуры, который возглавлял в то время Д.С. Лихачев. Он и поддержал организацию НИИ, который занимался бы культурным и природным наследием в целом и способствовал бы юридическому, экономическому, технологическому обеспечению этой сферы. Я думаю, что в сущности, институт стал заниматься тем, что Дмитрий Сергеевич называл «экологией культуры». И потому для всех наших сотрудников значимым событием стало присвоение институту имени Д.С. Лихачева.

Концепция деятельности института сформировалась не сразу, но теперь, по прошествии почти восьми лет, можно говорить о том, что центральное место в ней занимает понятие «культурный ландшафт», которое интерпретируется как многопараметровое пространство, включающее в себя как природные, так и культурные компоненты, стабильные и изменяющиеся, взаимосвязанные, влияющие друг на друга в процессе жизни той или иной исторической территории.

В институте более полутора десятков подразделений, которые занимаются разными составляющими культурного ландшафта. Среди них постоянно действующие комплексные экспедиции (Арктическая, Соловецкая, Южно-Русская, Калужская), отделы методологии, картографии, географии искусства, ландшафтной архитектуры, традиционных технологий, региональных программ, экологической экспертизы, военно-исторического наследия, краеведения, музееведения, сектор живой традиционной культуры и др. В институте организован центр документации по наследию, имеется студия звукозаписи, два небольших музея и выставочный зал.

Сектор живой традиционной культуры — один из молодых. Его создание было обусловлено взглядом на традиционную культуру как значимую часть культурного наследия.

Живая культура в нашем понимании — это совокупность фактов и явлений духовной и материальной культуры, актуальных для определенной части общества или общества в целом применительно к определенному временному периоду. Живая культура подвижна, она может трансформироваться, перемещаться внутри пространства данной культуры, менять свои функции. Подобно живому организму, живая культура способна реагировать на внешние воздействия, внутренне меняться, прогрессивно или регрессивно, обладать разной степенью внутренней стабильности и т.д. Из всего этого следует, что живая культура — явление пестрое, в нее входят произведения и события, разные по масштабу, стилям, времени происхождения, удовлетворяющие вкусы и потребности разных социальных групп; она мо-

жет быть востребована членами общества или оказаться невостребованной на рассматриваемый период, т.е. находиться в латентном состоянии.

Участки живой культуры могут аналитически вычленяться по разным параметрам. Например, национальная культура или культура какого-либо этноса, культура какого-либо социума или отдельной личности; культура какой-либо части территории, исторического периода; городская и сельская культура, устная и письменная и т.д. При этом важно, что при рассмотрении каждого такого фрагмента должны учитываться носитель данной культуры, ее потребители, собственно факты потребления в данный исторический период (так называемая «культурная жизнь»). Эти позиции и являются для нас исходными при рассмотрении сегодняшнего состояния культуры названной территории.

Сотрудниками сектора стали специалисты в области фольклористики, лингвистики, музыковедения, искусствоведения, социологии — именно исследования в этих направлениях позволяют собрать ту информацию, которая помогает понять традиционную культуру как часть современной живой культуры. Методы исследования отрабатываются непосредственно в экспедициях; используются как традиционные вопросники, так и новые методики, определяемые конкретными задачами (например, вопросники по «народной географии» и «малым» конфессиям). Проведение во время экспедиций аудио- и видеосъемок позволяет не только точно фиксировать объекты исследований, но и выявлять новые особенности изучаемых явлений и их место в живой культуре сегодняшнего дня.

Сконцентрированность на изучении одной территории (Козельский р-н Калужской обл.) обнаруживает все новые аспекты поставленной проблемы. Так, для понимания специфики культуры Козельского р-на выявилась необходимость в исследовании монастырской культуры как части региональной культуры (Шамординский и Оптинский монастыри), конфессиональных культур, активно проявляющих себя в этом районе (в г. Сосенском в течение многих лет действует баптистская община, в недавнем прошлом в Козельском р-не было немало старообрядцев, а в г. Воротынске Калужского р-на крепнет молканская община).

Значимой для истории культуры Козельского р-на была деятельность кн. Оболенских, которая проявилась как в насыщенной культурной жизни усадьбы, так и в строительстве Стекольного завода, и сегодня играющего важную роль в социально-экономической жизни района.

В 1999 г. сектор выпустил сборник «Калужский край. Козельский район. Этнографические очерки». Это наш первый опыт создания культурного портрета локальной территории,

попытка частичного описания культурного ландшафта. Для участия в сборнике мы пригласили специалистов (в том числе и местных), которые так же, как и мы, работали в Калужской обл. Сборник рекомендован в Козельском р-не для использования в системе образования.

Дальнейшая работа в этом районе включает в себя исследовательскую программу, которую можно обозначить как изучение звукового и визуального мира традиционной культуры этой территории. Будут продолжены изучение роли Оптиной пустыни в культуре Козельского р-на, исследования по народной демонологии в д. Слаговищи. Не будут обойдены вниманием и культурно-природные памятники этой территории, такие как Чертово городище, с которым связано множество легенд и преданий.

Помимо калужских экспедиций, сектор занимается и рядом других тем. Благодаря поддержке РГНФ в 1997—1998 гг. сотрудники сектора смогли провести научную экспедицию в Поморье по теме «Соловки в народной памяти» и снять видеofilm, что дополнило результаты исследований Соловецкой экспедиции института. Ведутся исследования по изучению «малых» конфессий и составлению карты их расселения в России. Особое направление работы сектора представлено исследованиями Л.Н. Черенкова по народной культуре цыган, основанными на институтской коллекции аудиозаписей цыганского фольклора.

Одним из направлений научной деятельности сектора явилось создание выставочного зала. Выставка работ хлудневских гонимых и игрушечниц стала своеобразной формой научного отчета сектора об экспедиционной работе. За эти годы проведено более 10 выставок, каждая из которых раскрывала новые грани современной живой культуры. Одна из последних выставок была посвящена московскому арт-рынку и явилась живой иллюстрацией к проводимому в секторе исследованию.

Изучение живой традиционной культуры все чаще становится частью общеполитических тем, посвященных историческим городам и уникальным культурно-историческим территориям.

Таким образом, изучение живой традиционной культуры со всей очевидностью показывает плодотворность комплексных методов исследований, помогающих выявлению сложных процессов, происходящих в современной культуре, ее осознанию как вечно живого процесса, где традиции национальной культуры занимают важное место.

• **Е.Д. АНДРЕЕВА;**
Ин-т культурного и природного наследия
им. Д.С. Лихачева (Москва)

Новые публикации русских заговоров

Русский календарно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока. Песни. Заговоры. Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока / Сост. Ф.Ф. Болонев, М.Н. Мельников, Н.В. Леонова. Отв. ред. Т.Г. Леонова. Новосибирск, 1997 (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 13).

Русские заговоры и заклинания / Ред. В.П. Аникин. М., 1998.

Среди недавних публикаций русских заговоров эти два издания занимают особое место, являются неоценимым источником для изучения заговорно-заклинательного жанра, и к ним, безусловно, будет обращено пристальное внимание фольклористов.

Сборник «Русский календарно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока. Песни. Заговоры», подготовленный сибирскими исследователями, представляет собой наиболее полную антологию записей обрядовой поэзии русского старожильского населения в азиатской части России (372 текста).

Раздел «Заговоры» открывается статьей Ф.Ф. Болонев и М.Н. Мельникова «Русские заговоры Сибири и Дальнего Востока», где рассматриваются вопросы собирания, издания и изучения, локальные особенности, функции и поэтика русских сибирских заговорных текстов.

Анализируя историю собирания, изучения и публикации заговоров в Сибири, авторы в целом верно отметили основные этапы этого процесса, указали на значение работ исследователей заговоров и собирателей-любителей. В то же время Ф.Ф. Болоневым и М.Н. Мельниковым оставлены без внимания многие важные факты. Один из наиболее существенных пробелов — отсутствие сведений о публикациях врача Забайкальского казачьего войска К.Д. Логиновского «Свадебные песни и обычаи казаков Восточного Забайкалья» (Записки Приамурского отдела РГО. 1899. Т. 5. Вып. 2. С. I—IV, 1—94) и «Материалы к этнографии забайкальских казаков» (Записки общества изучения Амурского края Владивостокского отделения Приамурского отдела РГО. 1903. Т. 9. Вып. 1. С. 1—135), содержащих самую крупную дореволюционную коллекцию сибирских заговоров (более 200 текстов). Определенная роль в истории собирания заговоров на Дальнем Востоке принадлежит профессору Дальневосточного университета А.П. Георгиевскому, который в исследовании «Русские на Дальнем Востоке» (1929), поместил 45 заговорных текстов, записанных в Хабаровском и Приморском краях (22 украинских или со следами украинского языка, 10 близких к белорусским, 8 русских и 4 «смешанных», т.е. записанных от западных переселенцев, которые долгое время прожили в Сибири. Разделение было проведено ученым по языковому признаку и требует, на наш взгляд, уточнений в свете того материала, который представлен в антологии). Не использованы и даже не упомянуты и многие другие публикации, как прошлых, так и последних лет¹.

Заговоры продолжают активно бытовать и в наши дни. Именно поэтому в издании много записей последних лет из архивов Новосибирского, Красноярского, Омского государственных педагогических университетов, Алтайского государственного университета и других собраний, в том числе личных. Особенно интересен материал из Западной Сибири, так как записей бытующих здесь заговорных текстов ранее было сделано мало.

Рассматривая локальные особенности русских заговоров Сибири, Ф.Ф. Болонев и М.Н. Мельников верно отмечают, что в словесную ткань текстов часто включаются сибирские гидронимы, топонимы, названия животных, насекомых и др. (с. 271). Вместе с тем, на наш взгляд, слишком категорично говорится о более широком распространении в Сибири рыбацких, охотничьих, охранительных заговоров. По сравнению с каким регионом? Если мы обратимся к публикациям из Центральной и Южной России, Русского Севера, то увидим, что тексты такого же предназначения встречаются здесь не менее часто. Пожалуй, наиболее убедительный пример регионального отличия русской заговорной традиции Сибири и Дальнего Востока, который привели авторы сборника, — это влияние на нее заклиательных традиций неславянского населения, что продемонстрировано на примере двух магических текстов собирателей женьшена (№ 429, 430).

Помещенный в сборнике материал предвзят также статьей Н.В. Леоновой «Об интонировании заговоров». Содержательные работы музыковедов, во многом дополняющие исследования фольклористов-филологов, являются примечательной частью серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». Исследование Н.В. Леоновой сделано на ограниченном материале (20 звукозаписей), однако оно представляет собой первый опыт звуко-ритмического анализа и нотировки текстов заговорно-заклинательного жанра. Автор подметил близость заговоров к трудовым и обрядовым заклиательным песням и к песенным вставкам в русских сказках. В дальнейшем необходимо будет проверить выводы исследовательницы относительно записей заговорных текстов, сделанных в реальной обрядовой обстановке, а не исполненных по просьбе собирателей.

Издание «Памятников фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» «ориентировано на публикацию избранных памятников, представляющих вершинные достижения устно-поэтического творчества» (с. 7). В целом, если не считать недочета, связанного с невниманием к ряду значимых для сибирской традиции публикаций, в сборнике помещено много интересных текстов с точки зрения сюжетов, мотивного и образного состава, функциональной направленности. К сожалению, при воспроизведении заговоров из ранних публикаций, не всегда соблюдается точность. Это касается текстов № 498, 523, 576, 577, 593, 600 из работы А.А. Макаренко (1897); № 670, 671, 716 Г.С. Виноградова (1915). Существуют также неточности при публикации некоторых архивных материалов (из архива Красноярского гос. педагогического института — № 503, 538, 564, 602). При издании этих текстов составители полностью или частично опустили описания

условий произнесения заговоров и действий заговаривающего, есть пропуски слов и предложений, неверно переданы грамматические формы и диалектные особенности произношения отдельных слов.

Звуковой материал на пластинке, изданной как приложение к книге, впервые позволяет широкому кругу читателей не просто прочитать, а услышать аутентичное исполнение русских заговоров. Это является, без сомнения, шагом вперед в издании произведений такого жанра.

Вышедший в свет в издательстве Московского государственного университета сборник «Русские заговоры и заклинания» — самая объемная публикация записей заговорных текстов (2464 номера), сделанных в северной части европейской России: в Архангельской, Вологодской, Воронежской, Калужской, Кировской областях и в Карелии. С этим изданием, пожалуй, невозможно сопоставить даже книгу белорусских заговоров «Замовы», до недавнего времени самую большую публикацию восточнославянских заговорных текстов (более 1300), подготовленную Г.А. Барташевич (1992).

Об уникальной коллекции заговоров кафедры фольклора МГУ было известно давно. Многим фольклористам, в том числе и нам, удалось в свое время поработать с ней. Часть текстов уже издавалась Н.И. Савушкиной (1980), В.И. Харитоновой (1991), М.И. и А.М. Песковыми (1993), Ю.И. Смирновым и В.Н. Ильиной (1992), А.А. Ивановой (1994)². И все же именно теперь, после выхода первой книги из серии «Русский фольклор в новых записях», мы имеем возможность познакомиться с большинством материалов этого жанра, записями экспедиций 1953—1993 гг.

Коллектив составителей «Русских заговоров и заклинаний» — С.В. Алпатов, В.П. Аникин, Т.Б. Дианова, Н.Ф. Злобина, А.В. Кулагина, В.А. Ковпик, А.А. Иванова — постарался как можно полнее представить имеющийся в его распоряжении материал, хотя, как верно отмечено в предисловии, «качество записей разное, на ряде [записей] лежит печать недостаточной опытности молодых исследователей» (с. 35). Собственно заговорных текстов в сборнике не 2464, а меньше, т.к. в него включены также записи, которые не содержат словесных магических формул: исполнитель мог не знать текста и сообщал собирателю то, чему был свидетелем, описывая действия знахара (№ 185, 246, 248, 838 и др.); мог забыть текст и рассказывал собирателю только то, что совершалось в том или ином случае при произнесении забытых им слов (№ 293, 336, 443 и др.); некоторые магические действия вообще, видимо, не сопровождались словами (№ 14, 181, 184, 186, 191—195, 260, 290, 292, 1518 и др.). Есть в сборнике и рассказы о средствах народной медицины (№ 475, 1518, 1548, 1572, 2033—2049), поверья (№ 882, 1510, 2056, 2368), этнографические описания жизни русской деревни (№ 2—5). Все эти материалы сами по себе чрезвычайно интересны, но когда они подаются как «заговоры» или «заклинания», создаются неверные представления о заговорных текстах.

Увеличение числа фольклорных текстов в истории науки всегда приводило к поиску новых

путей их классификации и систематизации. Не стала исключением из этого правила и публикация ученых МГУ. «Естественной основой классификации и соответствующего толкования заговоров может служить течение жизни — от появления человека на свет до его последнего вздоха. Даже умершие мысленно оставались с живущими: покойников просили помочь в делах (примеров этого, правда, мы не обнаружили среди текстов. — В.К.) или, по крайней мере, не мешать. Из этого факта сам собой проистекает вывод о принципе деления заговоров — их можно рассматривать по этапам человеческой жизни, в согласии с порядком и ходом людских дел», — пишет редактор сборника В.П. Аникин (с. 6—7). В данной классификации выделяются следующие тематические разделы: 1. Детские заговоры; 2. Любовные заговоры и приговоры; 3. Свадебные заговоры, приговоры и обереги; 4. Семейные заговоры, молитвы и разлучные слова; 5. Домоводческие и хозяйственные заговоры; 6. Промысловые заговоры; 7. Лечебные заговоры; 8. Житейские и общественные обереги; 9. Заговоры от покойника и похоронные. Внутри разделов тексты делятся по функциональному признаку на группы. Если сравнить это деление заговоров с тем, как оно проведено у Л.Н. Майкова, П.С. Ефименко, у других исследователей, и не обращать внимания на некоторые нововведения в названиях («домоводческие» и проч.), то можно увидеть, что в сборнике МГУ добавлен лишь один раздел, а именно — «Заговоры от покойника и похоронные»³, который придал завершенность и стройность всей классификации.

Однако конкретное использование этой классификации привело к тому, что тексты одной и той же функциональной направленности попали в разные разделы. Так, группа заговоров «от грыжи» встречается дважды: в «Детских заговорах» (№ 363—487) и «Лечебных» (№ 249—253). То же самое произошло и с заговорами «от сглаза» (№ 297—362 и № 2055—2211), «от боли при ударе» (№ 519—525 и № 1679—1681). Схожая ситуация с магическими текстами, призванными возбудить или, наоборот, уничтожить любовь одного человека к другому. Они встречаются в пяти (!) разделах: «Любовные заговоры и приговоры», «Свадебные заговоры, приговоры и обереги», «Семейные заговоры, молитвы и разлучные слова», «Лечебные заговоры», «Житейские и общественные обереги».

Появление некоторых групп вызывает вопросы. К примеру, в разделе «Лечебные» есть заговоры, которые произносились «при мытье». Сюда помещены тексты, направленные на профилактику здоровья (№ 1990, 1991, 2000, 2002, 2003—2006 и др.), на лечение болезни (№ 1992, 1996, 2001, 2007 и др.), на красоту (№ 1994, 1995, 1997, 1998 и др.), обращение к баннику (№ 1999), обращения к силам природы (№ 2020, 2024). Но если такого признака придерживаться последовательно, то в группу «при мытье» можно включить не менее половины текстов сборника, т.к. вода в заговорно-заклинательных обрядах восточных славян — один из самых часто используемых акциональных предметов.

Невнимание к функциональному назначению заговорных текстов привело к досадным недоразумениям. К примеру, заговор от змеи (№ 1764) попал в группу заговоров «от рожи». Конечно, заговорные тексты могут быть полифункциональными, применяться в различных жизненных ситуациях. Но каждый подобный случай должен быть прокомментирован. В комментариях, кстати, почти совсем не отмечено, письменные или устные бытование имели опубликованные тексты, не даны варианты и параллели из классических изданий Л.Н. Майкова, П.С. Ефименко, Н.Н. Виноградова и других собирателей, не объяснены многие детали текстов. Паспортизация заговоров фактически разбита на три указателя: «Список текстов», «Список исполнителей», «Собиратели и сотрудники» (последний, к сожалению, не соотнесен с двумя первыми), что создает определенные неудобства.

В целом, оценивая сборник «Русские заговоры и заклинания», укажем, что, благодаря тому что в нем содержится интересный, а порой и уникальный материал, он послужит важным источником изучения русской заговорной традиции второй половины XX столетия.

Примечания

¹ Рождественская ночь. Сказки, былички, заговоры / Сост. Г.В. Афанасьева-Медведева. Иркутск, 1993; Ермолаев А. Материалы по народной медицине среди русского населения Енисейской губернии // Сибирский архив. 1913. № 6/8. С. 358—373; Овчинников М.П. Чирьевые заговоры (Иркутская губ.) // Сибирский архив. 1916. № 3/4. С. 172—186; его же. Заговоры // Там же. 1916. № 3/4. С. 191—192; № 5. С. 215—218; его же. Материалы для изучения народного знахарства и отреченной литературы в Иркутской губ. // Известия Восточно-Сибирского отдела РГО. 1908. Т. 39. С. 24—35; его же. Заговоры // Труды Иркутской ученой архивной комиссии. 1914. № 2. С. 99—108; Толмачев П.М. Заговоры и поверья в Забайкалье // Сибирский архив. 1911. № 2. С. 63—75; 1912. № 3. С. 136—152.

² Совокупно эти публикации содержат более 1000 текстов, поэтому говорить о том, что до сих пор была издана «небольшая часть» (с. 476) не совсем верно. Эти сборники и новая книга дополняют друг друга, так как не все, что было издано ранее, вошло в рецензируемое собрание, в котором почему-то не сделано пометок о том, какие заговоры публикуются впервые, а какие повторно.

³ Нам также удавалось записывать подобные тексты у семейских Забайкалья во время поминального обряда, см.: Кляус В.А. «Изгнание души» в поминальной обрядности семейских с. Укуяр Читинской обл. // III Конгресс этнографов и антропологов России. М., 1999. С. 96.

Работа выполнена в рамках проекта РГНФ (грант № 96-04-12085а)

В.Л. КЛЯУС, канд. филол. наук;
Ин-т культурного и природного наследия
им. Д.С. Лихачева
(Москва)

Жизнь мифа и миф жизни

Е.М. Мелетинский. Избранные статьи. Воспоминания / Отв. ред. Е.С. Новик. М., 1998.

Изданный Институтом высших гуманитарных исследований Российского государственного гуманитарного университета сборник работ Е.М. Мелетинского, приуроченный к 80-летию ученого¹, содержит статьи, давно ставшие классическими в отечественной фольклористике, сравнительном литературоведении и культурологии. Целесообразность переиздания в одной книге статей, написанных в основном в конце 50-х — 80-х гг., не вызывает сомнения: нынешнему поколению гуманитариев, особенно студентам, необходимо представлять итоги и перспективы развития науки. Книга выстроена в определенной смысловой последовательности, отражающей основную тенденцию в научном творчестве автора, — развитие словесных жанров от первобытного («классического») мифа к эпосу, сказке, древней и средневековой книжности, наконец, к современной литературе, синтезирующей достижения предшествующих эпох. Не случайно раздел статей начинается работой «Миф и историческая поэтика фольклора», а завершается подготовленной автором для сборника итоговой статьей «Миф и двадцатый век».

Е.М. Мелетинский, как один из основателей отечественной семиотической школы, отличается чрезвычайно взвешенным подходом к проблемам исторического развития и структурных универсалий в истории мировой литературы (см. статью «К вопросу о применении структурно-семиотического метода в фольклористике», с. 33—51). Его работы представляют собой чрезвычайно ценный опыт изучения трансформаций универсальных фольклорных схем в разном историческом контексте. Исторический контекст книги охватывает едва ли не всю ойкумену — от австралийцев до палеоазиатов — и все исторические эпохи от первобытности до современности.

Рецензенту, представляющему книгу в журнале «Живая старина», приходится констатировать очевидную на первый взгляд экзотичность и архаичность большей части того фольклорного и мифопоэтического материала, на котором строится книга, в сравнении с привычными для нас жанрами русского фольклора и формами традиционной культуры. Русский (и шире — славянский) фольклор практически лишен мифологии в классическом смысле: славянская традиция не сохранила даже мифов о деяниях богов и культурных героев эпохи первотворения, не говоря уже о такой развитой и своеобразной мифологической системе, которую представляла проанализированная Мелетинским скандинавская мифология (см. статью «Скандинавская мифология как система», с. 259—283). Дело здесь не в специфической «книжности» древнеисландской «Старшей Эдды», записанной в XIII в.: как продемонстрировал автор, эддическая поэзия сохраняет фольклорные истоки (статья «Общие места» и другие элементы фольклорного стиля в эддической поэзии», с. 382—400), а сама мифологическая система явно сложилась в дохристианский бесписьменный период. Дело, видимо, в

специфике исторической и культурной ситуации в скандинавском и славянском мирах. Становление славянских государств совпало с христианизацией: оформление чешской, польской, болгарской, древнерусской и др. «национальных» мифологических традиций в этих условиях было невозможным; древнерусский языческий пантеон не просуществовал и десятилетия (поставленные Владимиром в 980 г. на киевском холме кумиры были низвергнуты тем же князем в 988 г. при крещении Руси). Другим характерным для славянства культурным явлением, приведшим к разрушению «первобытной» мифологической традиции, было введение славянского языка богослужения: язык кирилло-мефодиевской традиции (в отличие от древнеисландского и др. «национальных» языков) был языком Священного Писания — он не мог быть использован для записи «языческих» текстов, языческие боги могли упоминаться лишь как «бесы», с ними не могли быть связаны какие-либо мифологические сюжеты². Соответственно высший божественный — собственно мифологический — уровень славянской дохристианской культуры был разрушен и «материальными» (низвергнутые кумиры) и сюжетно: менее затронутой оказалась собственно «бесовщина», нечистая сила — низшая мифология, сохраненная быличками. Миф, как показывает Е.М. Мелетинский, остается «подосновой» фольклорных жанров — эпоса и волшебной сказки, при этом автор отмечает, что «мифические существа в русской сказке <...> иные, чем в русской же «быличке», отражающей сохраняющиеся в определенной среде суеверия» (с. 19).

Вместе с тем это разрушение «сюжетного» уровня высшей мифологии (или превращение «высших» сюжетов в «низшие» — типа мифологических рассказов о преследовании громовником черта) оказалось не в состоянии уничтожить саму структуру фольклорного (мифологического) мышления, включающего в архаичные сюжетные схемы (см. об «ахроничных структурах» на с. 42) персонажей, которые «канонически» никак туда не вписываются. В этом отношении характерной остается центральная для архаического мифологического эпоса (и научно-го творчества Е.М. Мелетинского — см. статьи: «Первобытные истоки словесного искусства», с. 87 и сл.; «Предки Прометея» и «О древнейшем типе героя в эпосе тюрко-монгольских народов Сибири», с. 334—381) фигура культурного героя-демиурга. Образы культурных героев в славянском фольклоре и даже в средневековой книжной традиции «выдают» глубокую архаику и оказываются «потомками Прометея», несмотря на их христианские имена. Таковы неразделимые «близнецы» пары типа Кузьмы-Демьяна, Флора и Лавра, Бориса и Глеба — в русской книжности они стали, скорее, основателями идеологической традиции «братского» княжеского рода, чем символами «вольной жертвы» и подражателями Христа (каковыми они предстают в житийном борисо-глебском цикле). Более того, образ самого Христа в восточнославянской фольклорной картине мира (в том числе в духовных стихах) оказывается далеким от собственно евангельского образа Спасителя, но явно отождествляется с творцом-демиургом, Богом-Отцом, образ которого (в сравнительно-ис-

торическом плане) также восходит к фигуре культурного героя (с. 90). Еще большей архаики исполнены фольклорные сюжеты, связанные с деяниями и странствиями христианских персонажей — Богородицы, Георгия и др. — в конкретном географическом пространстве славянских преданий и поверий: свидетельствами их странствий оказываются камни-«следовики», почитаемые источники, деревья и урочища, аналогичные локусам, где останавливались культурные герои «классических мифов» во время земных странствий. Архаический миф в своей христианской оболочке продолжал выполнять свою главную цель — «поддержание гармонии личного, общественного, природного, поддержка и контроль социального и космического порядка» (с. 419).

Русский фольклор существует в широком евразийском этнокультурном контексте, к которому относится и фольклор палеоазиатских, тюркских и монгольских, и европейских народов — проблемы их фольклора так или иначе затрагиваются в статьях сборника. Не менее интересными для исследователей славянского фольклора оказываются отдельные мотивы и сюжеты, анализируемые в книге — от фигуры мифопоэтического демиурга Ворона до «архетипа инцеста в фольклорной традиции» и мотива «женитьбы в волшебной сказке»: достаточно сопоставить эти сюжеты с соответствующими статьями словаря «Славянские древности», чтобы понять перспективность сравнительно-исторического подхода к ним в евразийском контексте.

В заключительной статье «Миф и двадцатый век» Мелетинский отмечает тенденцию к ремифологизации, характеризующую литературу уходящего столетия. Можно заметить, что в славянских литературах этот процесс начался в эпоху славянского Возрождения и призван был восполнить — иногда путем мистификаций (от т.н. Краледворской рукописи В. Ганки до пресловутой «Влесовой книги») — отсутствующую дохристианскую мифологическую традицию. Следует согласиться с Е.М. Мелетинским — в современной литературе традиционный мифологический сюжет оказывается «антимифом», обнаруживающим дисгармоническое состояние рефлектирующего индивида, для которого недостаточно архаичные коллективные представления о способах достижения космической гармонии. Характерны в этом отношении произведения «культульного» для нынешней молодежи писателя В. Пелевина, у которого кафкианские мифологические превращения («Из жизни насекомых») и буддийские переселения душ смыкаются уже с «виртуальной реальностью» компьютерного века.

Вторая часть книги Мелетинского — Воспоминания — возвращает читателя к вполне историческим реалиям. Воспоминания озаглавлены «Моя война» и «Моя тюрьма», и в них действительно пронзает искренность и вместе с тем почти эпическая выдержанность повествования. Из сюжетов, которые часто поражают своей видимой нелепостью и парадоксальностью в рассказах и других фронтоников и сидельцев сталинской эпохи (но редко попадают на страницы мемуаров), здесь нельзя не привести хотя бы один, ибо он демонстрирует, насколько условной может быть грань между реальностью и мифологией (с. 471). Герой выходит с напарником из окружения

и видит перевозчика у реки: спасающиеся просят лодку, но ее владелец недоумевает, зачем им переправляться на тот берег — ведь там «красные», а значит — опять фронт и война. Наконец перевозчика уговаривают, но тот требует, чтобы бегущие непременно съели целую миску вишни, которой было изобилие в августе. Это была трудная, воистину эпическая задача — давиться вишней на границе жизни и смерти.

Е.М. Мелетинский прошел страшные нищеты, чтобы стать культурным героем отечественной гуманитарной науки. Его книга передает исторический опыт — научный и человеческий.

Примечания

¹ См.: ЖС. 1998. № 4. С. 54.

² Единственный в древнерусской литературе «мифологический» сюжет о деяниях Гелиоса-Дажьбога и Гефеста-Сварога в Ипатьевской летописи — редкая для русской средневековой книжности дань византийской (античной) традиции.

В.Я. ПЕТРУХИН, доктор ист. наук;
Ин-т славяноведения РАН (Москва)

Культурный ландшафт Козельского района

Калужский край. Козельский район. Этнографические очерки / Ред.-сост. Е.Д. Андреева. М., 1999.

В течение нескольких лет, начиная с 1992 г., Российским научно-исследовательским институтом культурного и природного наследия осуществлялось обследование Калужской области, чтобы получить представление о современной культурной жизни одного из типичных российских регионов. Максимум усилий научный коллектив сосредоточил на одном из районов области — с центром в старинном русском городе Козельске.

В качестве объекта культурологического исследования Козельский край был выбран не случайно. Во-первых, он представляет собой заповедную культурную зону, где до сего времени сохранилось большое количество памятников истории и культуры России — археологических, архитектурных. Анализ их состояния и вовлеченности (или отсутствия таковой) в современную культурную жизнь региона позволяет сформулировать многие актуальные проблемы, связанные с культурным наследием и перспективами его использования в нашей стране. Во-вторых, в районе расположены два крупнейших в прошлом и возрождающихся в настоящем духовных центра — Оптина пустынь и Шамординский женский монастырь, которые безусловно оказывали и оказывают большое влияние на культурную и духовную жизнь края. В-третьих, удачное соседство на небольшой территории поселений разных типов, таких как старый (Козельск) и молодой (Сосенский) города, мужской и женский монастыри, а также процветающие и умирающие деревни, позволяет осветить достаточно объемную картину культурных процессов, происходящих в регионе, и установить причины и механизмы, лежащие в их основе.

В 1994, 1995 и 1997 гг. исследовательский коллектив провел ряд экспедиций в Козельский р-н. Успех этих экспедиций, как кажется, заключается не только в собранном учеными материале, но и в том, что они сумели привлечь к работе широкий круг местной интеллигенции и тем самым активизировали общественный интерес к истории и культуре края. Это выразилось в проведении с 1996 г. на базе Козельского краеведческого музея ежегодных «Козельских чтений», посвященных актуальным проблемам археологии, истории, этнографии и культуры района.

Результаты проведенного исследования легли в основу рецензируемого сборника. Данный сборник не претендует на всеохватность как материала, так и проблем, возникающих в связи с культурной жизнью одного из уголков русской провинции. Вместе с тем, книга безусловно вносит определенный вклад в изучение культуры Козельского края, поскольку в ней опубликованы новые, не известные ранее данные.

Открывается издание вводной статьей редактора-составителя Е.Д. Андреевой, где обосновывается выбор данной территории как объекта исследования, определяются цели и задачи экспедиционной работы, излагаются методологические подходы, на которых базируется исследование, а также дается самая общая характеристика истории и культурной жизни района.

Все входящие в сборник статьи можно условно сгруппировать по затронутой в них проблематике. К первой группе отнесем те из них, что касаются сохранившихся на территории района памятников архитектуры и связанного с ними природного ландшафта. Центральное место среди них занимает статья И. Ивановой «Уникальные историко-культурные территории Козельского района». Она написана на основе проведенного Институтом культурно-ландшафтного районирования обследованной территории. Статья представляет собой развернутый комментарий к карте, где, исходя из пространственной концентрации и сохранности памятников истории, археологии и архитектуры, их исторической и художественной ценности, эстетических качеств ландшафта и других критериев, выделены специальные зоны: исторический город Козельск и его окрестности, районы расположения монастырей (Оптиной пустыни и Шамординского женского монастыря) и районы старинных усадеб. Одной из них — усадьбе князя А.Д. Оболенского в Березичах — посвящено эссе С. Рябова «Забвению брошенный дом», в котором остро ощущается личное, пронизанное любовью и болью, отношение автора к этому месту. В его статье разворачивается увлекательная картина творческого созидания образцовой усадьбы конца XIX — начала XX в., в которое ее владелец вложил всю свою душу. Он не только выстроил дом, по архитектурной стилистике замечательно корреспондирующий с окружающим природным и культурным пространством, но организовал на местных природных ресурсах множество производств, обеспечивших окрестных жителей и работой, и всем необходимым, а также постарался создать атмосферу особой духовности и высокой нравственности, воспоминания о которой сохранились до сих пор. Дополнением к статье С. Рябова выглядит небольшая заметка Р. Мусиной «Березичский стекольный завод А.Д. Оболенского:

возможно ли прошлое в будущем?», где прослеживается судьба березичского стекольного производства, развивающегося заложенные на грани веков традиции и в наше время.

Другой блок статей касается духовного наследия, продолжающего жить в среде носителей фольклорной культуры. В дополняющих друг друга статьях В. Щурова «Песни Козельского Полесья» и Н. Ведерниковой, Е. Колесник, Н. Чичикиной «Фольклор одной деревни» дается характеристика местной певческой традиции. Авторы подробно описывают бытующую здесь жанровую систему, музыкальную стилистику песен, относящихся к разным историческим пластам, некоторые детали этнографического контекста, а также отмечают существующие на данной территории музыкально-диалектные различия. Эти работы тем более ценны, что местная фольклорная традиция почти не освещалась в научной литературе. Сюда же примыкает и статья Е. Колесник «Песенный фольклор в репертуаре этнографического ансамбля "Млада"», где затрагиваются проблемы молодежного фольклорного движения в крае так, как они видятся одному из его участников.

Еще две статьи посвящены народным преданиям, легендам и мифологическим рассказам, по сей день бытующим в крестьянской среде. Очерк Н. Ведерниковой «Шамординский монастырь в народной культуре» рассказывает об особенностях восприятия народным сознанием монастырей, связанных с ними святынь и деяний их старцев-основателей. Вместе с тем, на данной территории, несмотря на сильное влияние церкви сохраняются и языческие представления о «нечистой силе». Об этом свидетельствует заметка Е. Минёнок «Мифологические рассказы из уст "очевидцев"», в основу которой легли полевые материалы, часть из которых дается в приложении к статье.

Внимание авторов сборника привлекли не только памятники материальной и духовной культуры, но и судьба народных промыслов Калужской области. Связанные с ними проблемы поставлены в статье Н. Ведерниковой на примере крестьянского гончарного промысла д. Хлуднево, ориентированного в прошлом почти исключительно на нужды местного рынка. Однако, как показывает автор статьи, современные условия жизни не могли не оказать влияния на изделия народных мастеров, творчески развивающих старье традиции. Вместе с тем стимулирующую роль в поддержании народных промыслов играет интерес к ним со стороны специалистов и города в целом, что видно из приведенных фактов.

Весьма информативны и другие включенные в сборник статьи, одна из которых посвящена конфессиональной группе молокан — переселенцев из Закавказья, а другая — цыганам Центральной России. В статье С. Никитиной поднимаются сложные проблемы, встающие перед переселившимися в среднюю Россию молочанами. Они касаются не только бытового, социального, профессионального устройства членов молочанских общин, но и налаживания традиционного образа жизни на новом месте. Статья содержит интересные сведения об основах молочанского учения, организации молочанских собраний-богослужений, а также о том, какие из-

менения происходят в молочанской среде в новых условиях.

Научная публикация Л. Черенкова «Цыгане Центральной России: вчера и сегодня» представляет малоизвестный и очень ценный, на наш взгляд, материал. Автор дает хотя и краткую, но очень емкую характеристику субэтнических групп цыган, проживающих в средней России, отмечая образ их жизни, традиционные занятия, виды жилищ, организацию содружества, конфессиональную принадлежность, бытующие в среде цыган фольклорные жанры. Кроме того, особое внимание в статье уделено зонам компактного проживания цыган в Калужской области, современному состоянию их культуры и тем процессам, которые происходят в разных сферах их жизни.

Заключительная статья сборника отражает взгляд социологов (А. Смоленцевой и Э. Фаустовой) на социальную и культурную ситуацию в Козельском районе. Из всех представленных в сборнике она кажется наиболее слабой и вызывает множество вопросов. Например, в какой степени является репрезентативным опрос 43 человек? Во-вторых, возникает впечатление, что исследователи не делают различий между экспертным опросом и выборочным опросом населения. В-третьих, сами вопросы, на наш взгляд, сформулированы некорректно, поскольку смысл, вкладываемый каждым из респондентов в содержащиеся в них понятия, может быть различным. В целом статья мало что дает для понимания культурной ситуации в Козельском районе.

Как дополнение в сборнике помещены краткий обзор прошедших в районном центре «Козельских чтений», составленный Е. Андреевой, и «Именослов козельских деревень» (автор С. Рябов). Украшением сборника являются цветные фотографии народных исполнителей в традиционных костюмах, мастеров хлудневского гончарного промысла, а также их изделий, сцен из цыганской жизни.

В целом сборник производит двойственное впечатление. С одной стороны, он заключает в себе немало полезной и интересной для читателя информации, знакомит его с удивительными фактами культурной жизни региона как в прошлом, так и в настоящем. С другой стороны, содержание сборника вызывает ряд вопросов. Прежде всего бросается в глаза некоторое несоответствие между названием сборника и его наполнением. Несмотря на то что на титуле книги стоит «Калужский край. Козельский район», в сборник помещено немало материалов, имеющих лишь косвенное отношение к Козельскому району. Возможно, это связано с тем, что границы административной единицы с центром в городе Козельске на протяжении по крайней мере последних ста лет несколько раз менялись и упомянутые в статьях населенные пункты из других районов области когда-то входили в состав Козельского уезда, не совпадающего территориально с современным Козельским районом. В этом случае нужно было бы во вступительной статье специально оговорить, на какие административные границы ориентируются авторы исследовательского проекта и почему. Более продуманной могла бы быть и структура сборника. Так, целесообразно было бы объединить статьи в два основных блока, один из которых касался бы памятни-

ков материальной, а другой — духовной культуры края, поскольку характер встающих в связи с ними проблем обладает своей спецификой. Такая группировка статей способствовала бы более цельному впечатлению от сборника. Хотелось бы надеяться, что работа по комплексному изучению культурной ситуации в различных регионах России научным коллективом Института культурного и природного наследия будет продолжена.

О.А. ПАШИНА,

доктор искусствоведения;

Государственный ин-т искусствознания
(Москва)

Об изучении русского фольклора в США

В США изучению славянского фольклора начали уделять пристальное внимание после войны 1941—1945 гг. Имена Альберта Лорда и Феликса Ойнаса хорошо известны среди американских славистов. Однако вплоть до недавнего времени слависты, занимавшиеся фольклором, не имели возможности для обмена опытом и проведения научных дискуссий, а сами исследования были весьма разрозненны.

Так, например, в Америке хорошо известны работы Джеймса Бейли, в далеком прошлом — студента профессора А. Лорда в Гарвардском университете. Его книга «An Anthology of Russian Folk Epics» пользуется большим авторитетом, а одна из последних книг по метрике русских былин получила недавно высокую оценку и в России, в журнале «Живая старина» (1994. № 4. С. 50—51). В 1976 г. защитил диссертацию по фольклору сталинской эпохи аспирант профессора Ф. Ойнаса Франк Миллер, ныне профессор Колумбийского университета. Его исследование опубликовано в 1991 г. (ред. см.: ЖС. 1994. № 2. С. 60—61). Книга профессора кафедры славистики Пенсильванского университета Линды Иванитс «Russian Folk Belief» (Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, 1989) давно стала настольной для многих литературоведов и специалистов, изучающих фольклорные корни. Многие годы был занят изучением и переводом русских народных сказок профессор Джек Хейни из Университета штата Вашингтон. В настоящее время выходят первые тома его монументального труда, пятитомника русских народных сказок «The Complete Russian Folktale», почти все из которых впервые переведены на английский язык.

В 1995 г. американские слависты-фольклористы решили объединиться в пределах самой влиятельной в США организации славистов AAASS (American Association for the Advancement of Slavic Studies) в Ассоциацию по славянскому и восточноевропейскому фольклору — SEEFA (Slavic and East European Folklore Association). Такое объединение дает возможность проводить регулярные ежегодные встречи в рамках конференции AAASS, обмениваться опытом на междисциплинарном уровне, иметь собственное издание.

Главным организатором всех американских славистов-фольклористов остается профессор-консультант Висконсинского Университета

Джеймс Бейли, а административная база самой организации SEEFA и ее журнала недавно перебрались в Университет Вирджинии, где находится единственная на сегодняшний день в США аспирантура по славянскому фольклору и разрабатывается фольклорная программа славистов под руководством профессора Натали Кононенко, в прошлом — аспирантки профессора А. Лорда по Гарвардскому университету. Последняя книга Н. Кононенко «Ukrainian Minstrels and the Blind Shall Sing» посвящена украинским бандуристам-кобзарям и их профессиональным гильдиям. За последние годы ей удалось не только возродить интерес к славянскому фольклору, но и привлечь внимание сотен студентов, не всегда специализирующихся в области славянских языков. Например, в 1996 г. на кафедре славянской литературы в Университете Беркли Андреасом Джонсоном была блестяще защищена диссертация о многогранности образа Бабы-Яги в русских сказках, а основным консультантом по диссертации был видный американский фольклорист, не являющийся специалистом по славянскому фольклору, Алан Дандес.

Под руководством профессора Кононенко за последние годы написано несколько фольклорных диссертаций: диссертация Жаннетт Лакосс по современному детскому фольклору (основу работы составляет анализ страшилок, детских садистских стихов); диссертация Филиппы Рапорт по «кукольным» сказкам восточных славян (волшебная кукла рассматривается как восточнославянский вариант волшебной Крестной (Фен) западноевропейских сказок); Анн Мари Инграм проводила полевые работы на Украине, изучая верования о мертвых и похоронный ритуал.

За 4 года существования SEEFA возросло количество активных членов нашей организации. Мы издаем периодическое издание — журнал «SEEFA Journal», который существует в бумажном формате и электронном варианте в Интернете (<http://www.virginia.edu/~slavic/seeft/index.htm>), что делает его чрезвычайно доступным для чтения и обмена информацией. В этом журнале, своеобразном форуме всех членов нашей организации, публикуются научные статьи, рецензии на западные и российские книги, отчеты конференций, библиографии. Пользуясь случаем, замечу, что журнал с радостью отзовется на материалы, присланные из России. Все упомянутые мною работы значительно помогают американским преподавателям в проведении курсов по русскому и славянскому фольклору, поскольку основной проблемой остается ограниченность или полное отсутствие материалов на английском языке для англоязычной аудитории. Редакторскую работу и издание русских работ в Америке осуществляет Марджори Бальтзер, профессор Джорджтаунского университета, антрополог.

Область моих интересов — детский фольклор. Я изучала взаимоотношения детей и природы, разрабатывала тему жестокости в детском фольклоре, гендерные вопросы, а в последнее время начала новую для себя тему — фольклор русскоговорящих детей в Америке, надеясь понять, что именно сохраняется, а что забывается в детском фольклорном репертуаре.

С. ТЕМПЕСТ, профессор;
Мичиганский университет (США)

О диссертациях 1998—1999 гг.

В 1998—1999 гг. в научных центрах России были защищены диссертации, связанные с фольклорной тематикой.

Алпатов С.В. Повествовательная структура легенды (книжные источники и поэтика фольклорных сюжетов об искушении): Автореф. дис. ... канд. филол. наук / МГУ им. М.В. Ломоносова. — М., 1998. — 18 с.

Автор указывает, что изучение фольклорной легенды остается перспективным направлением современной науки не только по причине недостаточной разработанности ряда специальных вопросов, но, прежде всего, в силу особого значения устной легенды для понимания духовного облика современного общества, не имеющего нравственной традиции, утратившего навыки интерпретации книжных религиозных текстов и реализующего совместный духовный поиск наиболее адекватно в прямом человеческом контакте.

В работе рассматривается основное свойство легенды как жанра — ее повествовательная природа; раскрывается единство функционального, формального и содержательного аспектов легенды, предлагается комплексная методика анализа нарративного текста, применимая к другим жанрам устной прозы.

Целью диссертации является описание принципов построения повествования в народной легенде об искушении. Материалом к рассмотрению послужили памятники средневековой русской словесности, классические сборники фольклорной прозы XIX — нач. XX в., а также экспедиционные записи XX в. из архива кафедры фольклора МГУ и публикации второй половины XX века.

Белоусова Е.А. Представления и верования, связанные с рождением ребенка: современная городская культура: Автореф. дис. ... канд. культурологии / ИВГИ РГГУ. — М., 1999. — 25 с.

Эта работа рассматривается автором как подступ к систематическому исследованию всего комплекса антропогенических представлений, существующих в современной городской культуре, с последующим описанием его структуры и обнаружением связей между составляющими его элементами, что позволит реконструировать мифологические представления, существующие в сознании современного горожанина.

Цель исследования — определить, какими коннотациями сопровождается в современной культуре образ беременной и будущего ребенка, родильницы и новорожденного; какие факторы влияют, с точки зрения бытового сознания, на пол, внешность, здоровье, судьбу ребенка.

Карпунин И.Е. Свадьба русских Башкортостана как фольклорно-игровой комплекс (вопросы поэтики и межэтнических взаимодействий): Автореф. дис. ... д-ра филол. наук / МГОПУ. — М., 1998. — 49 с.

В работе рассматривается поэтика, состав, взаимодействие и взаимообогащение свадебно-игровых комплексов русских, украинцев, мордвы, башкир, татар, чувашей, марийцев и удмуртов; сложные, но единые и цельные комплексы фольклора и обряда, бытующие в специфических условиях многоэтнического общения.

Материалом для исследования послужили полевые записи автора более чем за 20 лет экспедиционной работы. Отмечается, что происходит не только разрушение традиционных национальных типов свадьбы, но и творческий процесс создания нового типа интернациональной свадьбы, связанного с большим количеством межэтнических браков, каждый раз скорректированного в этнической среде.

Лурье М.А. Посиделочные игры святочного ряжения: опыт морфологического описания: Автореф. дис. ... канд. искусствовед. / РИИИ. — СПб., 1999. — 24 с.

Цель исследования — выявить морфологическую систему, лежащую в основе действия в святочных играх ряженных («окуртчиков») и определяющую минимум их сюжетных типов, обеспечивающий выполнение «ритуального заказа» той части святочного посиделочного обряда, которая предполагает непосредственное воздействие на неряженных и, вероятно, связана прежде всего с инициационной прагматикой.

Основой работы послужили материалы, охватывающие большую часть северо-западного и северного регионов России в записях с середины 1860-х по 1990-е годы.

Любимова Г.В. Возрастная символика в календарных обычаях и обрядах восточных славян (на материалах западной Сибири XIX — нач. XX в.): Автореф. дис. ... канд. ист. наук / Ин-т археологии и этнографии СО РАН. — Новосибирск, 1998. — 24 с.

В работе, написанной на основе архивных материалов, полевых записей и дореволюционных и современных публикаций, исследуются роль и функции возрастных групп в календарной обрядности восточных славян Западной Сибири. Отмечается строгое закрепление ритуальных функций за определенными возрастными группами, а также их предопределение социовозрастным статусом.

Мамонтова Н.Н. Художественные ремесла и промыслы Сергиева Посада (XV—XX вв.): К проблеме возникновения и развития русских художественных промыслов: Автореф. дис. ... канд. искусствовед. / МГУ им. М.В. Ломоносова. — М., 1998. — 26 с.

Цель исследования — изучение народных промыслов и ремесел Сергиева Посада как локальной художественной традиции в системе народной культуры и выявление на этой основе особенностей возникновения и развития русских народных художественных промыслов.

Работа выполнена на основе коллекций Музея народного искусства, Государственного исторического музея, Государственного Русского музея, Российского этнографического музея, Художественно-педагогического музея игрушки и др. Рассматриваются резная полихромная пластика, миниатюрная резьба по дереву, лепная игрушка из папье-маше.

Миньенок Е.В. Текстология русской народной необрядовой песни: (Аспекты комплексного подхода): Автореф. дис. ... канд. филол. наук / ИМЛИ. — М., 1998. — 32 с.

Работа представляет собой анализ текстологических проблем необрядовой музыки в трехмерном пространстве существования ее произведений: бытования, фиксации и эднции. Среди прочих, на первый план вынесена малоизученная

проблема: вербальный компонент в аутентичной распестости. Материалом исследования послужили классические песенные собрания 80-х гг. XIX — нач. XX в., а также полевые записи диссертантки. Основные задачи, решаемые работой, — выявление воздействия музыкального фактора на формирование структуры песенного текста. Для описания текстологических закономерностей привлекались совокупные варианты песни, проводилась статистическая обработка данных (с использованием показаний, полученных в контрольных группах). В качестве основных текстологических принципов рассматриваются слово, музыка, вариативность и контекст (ситуативность исполнения, возраст певцов, реплики исполнителей и др.).

Морозов И.А. «Женитьба добра молодца»: происхождение и типология традиционных молодежных развлечений с символикой «свадьбы»/«женитьбы»: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / ИМЛИ. — М., 1999. — 23 с.

Молодежные развлечения анализируются с точки зрения их структуры, семантики, поэтики, обрядовой «прагматики» (календарной приуроченности, обрядового контекста и т.п.), а также происхождения и типологии. Они рассматриваются в контексте всего комплекса традиционных праздников и обрядов в качестве неотъемлемого и важного компонента наряду с другими праздничными и обрядовыми игровыми формами.

В работе выделены основные тематические группы развлечений, типологически сходные с этапами традиционного свадебного обряда и различными испытательно-посвятельными церемониями, предшествующими браку.

Автор приходит к выводу, что символика «свадьбы»/«женитьбы» использовалась молодежными развлечениями как универсальный код для выражения общей семантики лиминального состояния, ситуации «перехода». Высказывается предположение о генетической связи этих развлечений, церемоний и обрядов с широко представленными в славянском фольклоре текстами, основанными на архаических мотивах «проклятых детей» и «брака с предком».

Работа выполнена на опубликованном материале, а также на основе многолетних полевых записей автора.

Островский Е.Б. Вологодский свадебный фольклор (история, традиция, поэтика): Автореф. дис. ... канд. филол. наук / МГОПУ. — М., 1999. — 22 с.

Хронологические рамки исследуемого материала — конец XIX — нач. XX в. — обусловлены наибольшим количеством полноценных записей в этот период. Ареал исследования — территория бывшей Вологодской губернии. Диссертант характеризует различные элементы свадебного обряда, определяющие его целостность, рассматривает тексты, выражающие региональную специфику обряда. Кроме архивных, автор использует собственные экспедиционные записи 1991—1994 гг.

Рафаева А.В. Исследование семантических структур традиционных сюжетов и мотивов: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / РГГУ. — М., 1998. — 22 с.

Работа основана на трудах в области структурной фольклористики. Исследуются синтаг-

матические и парадигматические законы строения волшебной сказки, а также структура и взаимосвязь сказочных мотивов в тексте сказочно-повествования.

Выделены и анализируются 23 сказочных мотива, основой для которых служат архетипические мотивы. Разработана компьютерная система «Сказка», описываются ее возможности для классификации сказочных типов.

Регинская Н.В. Генезис массовой художественной культуры в России (конец XIX — нач. XX в.): Автореф. дис. ... канд. культурологии / СПбГАК. — СПб., 1998. — 15 с.

Автор исследования считает, что генезис массовой культуры в России был связан со смеховой традицией, воплощенной в народном театре (скоморошество, шутейные действа и др.). В новом культурном контексте она значительно трансформировалась, став «третьей культурой». Важнейшая опора становления русской массовой культуры — городское индустриальное предпринимательство с высшей формой его репрезентации — ярмаркой.

Автор указывает, что основные формы русской массовой художественной культуры на рубеже XIX—XX вв. — это балаган и рисованный и литературный лубок. Диссертантка считает, что рисованный лубок — это провозвестник рекламы.

Выводом является констатация того, что изменение общественно-политической жизни, урбанизация, изменения в психологии людей привели к трансформации всей системы народной культуры и, как следствие этого, неизбежной утрате некоторых традиционных видов и жанров народного искусства и появлению нового типа художественной культуры.

Хромов О.Р. Русская цельногравированная лубочная книга в истории отечественной художественной культуры второй половины XVII — середины XIX в.: Автореф. дис. ... д-ра искусствовед. / РАХ. — М., 1998. — 52 с.

Автор рассматривает значение лубочной книги в народном обиходе, восприятие ее различными слоями населения, а также значение ее для творчества народных мастеров.

Исследуется проблема лубочных изданий в качестве иллюстраций в рукописных книгах. Автор подчеркивает связь лубочной цельногравированной книги с придворной культурой в XVII в. Указывается также, что лубочная книга является особым жанром народной художественной культуры, объединяющей черты городской и крестьянской культур. Являясь творчеством городских ремесленников и будучи необычным для деревни образцом городского искусства, лубочная книга зачастую пользовалась образами фольклора. В работе, основанной приблизительно на 1000 источников, рассматриваются также технологические проблемы изготовления лубочных книг.

Обзор подготовила Н.Р. ТИМОНИНА; Государственный республиканский центр русского фольклора (Москва)

Новая литература по фольклору и этнографии

Исследования и материалы

Балто-славянские исследования. 1997: Сб. науч. тр. / Ин-т славяновед. РАН. Отв. ред. В.В. Иванов. — М.: Индрик, 1998. — 624 с.

Из содерж.: **Смирнов Ю.И.** Первожител с единственним топором. — С. 350—373; **Топоров В.Н.** Мифопоэтический образ бобра в балтийско-славянской перспективе: генетическое, ареальное и типологическое. — С. 400—539; **Рыжакова С.И.** Аннотированная библиография книг и статей по латышской традиционной культуре, вышедших в свет в Латвии в 1990—1996 гг. — С. 605—614.

Вережанин Г.Е. Собр. соч. в 6 т. Т. 3 в 2 кн.: Этнографические очерки. Кн. 1, 2. — Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1998.

Джексон Майкл, Линдья. Песенный фольклор Гулага как исторический источник. 1917—1939 гг. — М.: Современ. гуманитар. ун-т, 1998. — 421 с.

Дмитриев А.В. Социология политического юмора: Очерки. — М.: Росспэн, 1998. — 332 с.

Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1917—1934 / Сост. А.А. Топорков; Вступ. ст. Т.Г. Ивановой. — М.: Индрик, 1999. — 352 с. — (Традиц. духовная культура славян / Из истории изучения).

Игра сменяется игрою... Нар. игры в жизни и творчестве А.С. Пушкина / Авт.-сост. Е.В. Борисов, А.В. Княгинин. — М.: МГДТДиУ, 1999. — 48 с.: нот.

Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Загадка как текст. 2. — М.: Индрик, 1999. — 184 с.

Карпухин И.Е. Русская свадьба в Башкортостане (состояние, поэтика, межэтнические взаимосвязи): Монография. — Стерлитамак: СППИ, Уфа: Ин-т ист., яз. и лит. УрНЦ РАН, 1999. — 381 с.

Лотман Ю.М. Об искусстве. — СПб.: Искусство — СПб., 1998. — 704 с.

Из содерж.: **Кукулы** в системе культуры. — С. 645—649; **Художественная природа русских народных картинок.** — С. 482—493.

Междисциплинарный семинар-2: Памяти Ю.Г. Кона и П.А. Руднева: Тез. докл. / Петрозавод. гос. консерватория; Карел. гос. пед. ун-т. — Петрозаводск, 1999.

Из содерж.: **Лойтер С.М.** Мифопоэтические истоки кумулятивной сказки как детской (на примере одного сюжета). — С. 27—29; **Лобанов М.А.** О неприменимости семиотического понятия «художественный текст» к народной музыке (на материале вокальных мелодий-сигналов). — С. 48—50.

Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян / Ин-т славяновед. РАН. Отв. ред. С.М. Толстая. — М.: Индрик, 1999. — 336 с. — (Б-ка ин-та славяновед. РАН. Отдел этнолингвистики и фольклора; Т. 11).

Никишенков А.А. Традиционный этикет народов России (XIX — нач. XX в.) / Под ред. Ю.И. Семенова. — М.: Старый сад, 1999. — 142 с.

Осорина М.В. Секретный мир детей в

пространстве мира взрослых. — СПб.: Питер, 1999. — 278 с. — (Мастера психологии).

Панченко А.М. Русская история и культура: Работы разных лет. — СПб.: Юна, 1999. — 520 с.

Подюков И.А., Черных А.В. Суженый-ряженный, приди ко мне снаряженный: Рецепты нар. гаданий. — Пермь: Изд-во Перм. регион. ин-та Информ. технологий, 1998. — 28 с.

Полуянов И.Д. Деревенские святцы. По устным народным календарям. — М.: Технолог. Шк. Бизнеса, 1998. — 352 с. — (Социокультур. истоки).

Пропп В.Я. [Собрание трудов]. Русский героический эпос. — М.: Лабиринт, 1999. — 636 с.

Рождение ребенка в обычаях и обрядах. Страны зарубежной Европы / Отв. ред. Н.Н. Градианская, А.Н. Кожановский. — М.: Наука, 1999. — 518 с.

Семенов В. Начальные люди Саратова: От первого воеводы до последнего первого секретаря. — Саратов: Надежда, 1998. — 352 с.

Силантьев И.В. Теория мотива в отечественном литературоведении и фольклористике: Очерк историографии / СО РАН. — Новосибирск, 1999. — 104 с.

Синдаловский Н. Петербург в фольклоре. — СПб.: Журн. «Нева», Летний сад, 1999. — 384 с.

Славянские духовные традиции Сибири: Мат. общерос. науч.-практ. конф.: культура и просвещение, философия и история, язык и литература / Отв. ред. Н.К. Фролов. — Тюмень: Изд-во Тюмен. гос. ун-та, 1999. — 187 с.

Соболев А.Н. Мифология славян: Загробный мир по древнерус. представлениям. Лит.-ист. опыт исследования древнерус. нар. мирозерцания / Сост., науч. ред. Ю.А. Сандулов. — СПб.: Лань, 1999. — 272 с. — (Мир культуры).

Творчество сказителей: традиции и импровизация. — Улан-Удэ, 1998. — 110 с.

Из содерж.: **Матвеева Р.П.** Устойчивость и подвижность элементов в вариантах сказочного повествования. — С. 20—39; **Судакова О.Н.** Традиция и импровизация в народном песенном исполнительстве. — С. 40—52; **Стрельникова Т.С.** Деревенский балагур. — С. 84—91.

Тереженко А. Быт русского народа. Ч. II и III; Ч. IV и V. — М.: Рус. книга, 1999. — 320, 336 с. — (Нар. мудрость).

Топорков А. Сказка про бога Повсвистача // Родина. — 1999. — № 6. — С. 49—51.

Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. — М.; СПб.: Университет. книга, 1999. — 356 с.

Тексты

Горелов И.Н., Седов К.Ф. Основы психолингвистики в анекдотах. — М.: Лабиринт, 1998. — 64 с.

Заветные частушки из собрания А.Д. Волкова / Подгот. А.В. Кулагина. — М.: Ладомир, 1999. — Т. 1: Эротические частушки. — 766 с.; Т. 2: Политические частушки. — 500 с. — (Рус. потаён. лит.).

Калушкин Т.И. Песни горнозаводского Урала. — М.: Композитор, 1997. — 207 с.: нот.

Коротин Е.И., Коротин О.Е. Устное поэтическое творчество уральских (яцких) казаков: Антология. В 2 ч. — Самара: Самар. Дом печати, Уральск, 1999. — Ч. 1: Песенное творчество. — 461 с.; Ч. 2: Свадебный обряд. Сказки. Предания. Байки. Пословицы, поговорки. Приметы. Загадки. Детский фольклор. — 221 с.

Не смеет думать, что попало / Сост. В. Бахтин // Самиздат века. Минск, Москва: Полифакт, 1998. — С. 751—818.

Снегирев И.М. Русские народные пословицы и притчи / Подгот. Е.А. Костюхин. — М.: Индрик, 1999. — 624 с. — (Традиц. духовная культура славян / Издание памятников).

Туман яром: Песен. фольклор Балаган. р-на. — Иркутск: Тальцы, 1999. — 76 с.: нот. — (Фольклор Иркут. обл.; Вып. 4).

Тысяча лет русской истории в преданиях, легендах, песнях / Сост., вступ. ст., коммент. С.Н. Азбелева. — М.: Рус. книга, 1999. — 464 с.

Фольклор Судогодского края / Сост. В.Е. Добровольская, И.А. Морозов, В.Г. Смолицкий. — М.: ГРЦРФ, 1999. — 336 с.

Частушки. — Новосибирск: РИФ — плюс, 1999. — 160 с.

Южноуральские говоры: Мат. для хрестоматии по рус. диалектологии: Метод. рекомендации для студентов фак-та рус. яз. и лит. пед. ин-тов / МГПИ. Сост. М.В. Лазбина. — Магнитогорск, 1998. — 83 с.

Словари. Справочники. Указатели

Жабрева А.Э. Русский костюм: Библиогр. указ. кн. и ст. на рус. яз.: Доп. к мат., опубли. в вып. 2—3 // Кунсткамера. — 1998. — Вып. 12.

Культура народов Башкортостана с древнейших времен и до современности: Крат. словарь-справочник / Авт.-сост. С.Г. Синенко. — Уфа: Башкортостан, 1999. — 135 с.

Музыкальный Петербург: Энциклопед. словарь. Т. 1: XVIII век. Кн. 3. Р-Я / РИИИ. — СПб.: Композитор, 1999. — 330 с.

Из содерж.: **Васильева Е.Е., Лапин В.А.** Русская народная песня. — С. 45—57; **Лобанов М.А.** Сборник В.Ф. Трутовского «Собрание русских простых песен». — С. 174—181.

Русская изба: Внутреннее пространство избы. Мебель и убранство избы. Дом и хозяйств. Ил. энциклопедия / Д.А. Баранов и др.; Предисл. И.И. Шангиной. — СПб.: Искусство — СПб., 1999. — 375 с.: ил.

Этнография бурятского народа: Библиогр. указ. лит. 1917—1976 гг. / Сост. М.М. Спектор, Л.Д. Палий. — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ РАН, 1999. — 250 с.

Материал подготовила Н.Р. ТИМОНИНА; Государственный республиканский центр русского фольклора (Москва)

Коротко о книгах

В 4-м выпуске «Саратовского вестника» — «Заговоры» (1994) представлены тексты, записанные в разное время в Саратовском крае; большинство из них публикуется впервые. Выделяются заговоры-обереги; общественно-социальные заговоры, преимущественно от смерти на войне; хозяйственно-бытовые заговоры; любовные и лечебные заговоры. Представлены также лечебники и травники, собранные экспедицией Б.М. Соколова в 1923 г., предваряемые фрагментом его лекции. Вступительная статья «Заговоры в фольклоре саратовского Поволжья» — Е. Булушевой. Тираж 100 экз.

С.Е. НИКИТИНА

Сборник белорусских заговоров «Таямніцы замоўнага слова» (уклад., сістэм. тэкстаў, уступны артыкул, каментарыі Ф. Штэйнера, В.С. Новак. Гомель, 1997) издан Гомельским государственным университетом им. Ф. Скорины. К сожалению, тираж сборника (100 экз.) сразу сделал книгу библиографической редкостью. Сборник включает 715 заговоров преимущественно из Гомельской обл. Судя по всему, большая их часть записана в последние годы, уже после Чернобыльской катастрофы, в том числе и от переселенцев из юго-восточных, особенно пораженных, районов Гомельщины. По составу материалов сборник ориентирован на структуру «Замоу», изданных в 1992 г. в серии «Белорусское народное творчество», и включает: заговоры, читаемые при выгоне скота, при болезнях скота и для ухода за скотом; заговоры от укусов змей; лечебные заговоры от кровотечения, вывиха и удара, зубной боли, кожных болезней (скулы, рожь, оптика, лишай), грибки, золотника, колтуна, бельма, ячменя, лихорадки; заговоры от глаза, порчи, уроков и испуга; заговоры, читаемые при родах, перед сном; заговоры от бессонницы, падучей, «сухот» и других детских болезней; а также любовные и семейные (от пьянства, перед уходом в армию), обереги в дороге, заговоры к суду и др. В комментариях помещены данные об исполнителях.

Т.А. АГАПКИНА

В сборнике «Словесна магія українців» (предмова В. Фісуна. Київ, 1998) опубликовано около 300 текстов заговоров (от нечистой силы, от разных болезней, любовных), обрядовых приговоров, приговоров-оберегов, ритуальных благопожеланий, записанных в 1986—1998 гг. студентами Киевского национального университета им. Т. Шевченко во время фольклорно-этнографической практики, а также историком А. Шкарбаном в ходе комплексной этнографической экспедиции «Чумацькими шляхами». Представлен материал из разных историко-этнографических регионов Украины: Ивано-Франковской, Вольнской, Житомирской, Черниговской, Хмельницкой, Винницкой, Черкасской, Киевской, Полтавской, Донецкой, Кировоградской, Днепропетровской, Сумской областей.

Тексты публикуются без описания обрядового контекста. Обзор традиционной лечебной, аграрной и любовной магии украинцев с описанием основных ритуальных действий, сопутствовавших произнесению заговоров, дан в предисловии. В приложении помещены данные об исполнителях.

О.В. БЕЛОВА

Сборник научных трудов «Проблемы детской литературы и фольклор» (1999) вышел в свет в издательстве Петрозаводского государственного университета. 9-й выпуск серийного издания посвящен 75-летию проф. И.П. Лупановой, видного специалиста в области детской литературы и фольклористики. Сборник содержит разделы по детскому фольклору, литературной сказке и детской литературе.

Фольклористика представлена тремя статьями. С.М. Лойтер в «Заметках о детской мифологии» рассматривает специфические формы детского творчества, базирующиеся на «мифологической логике», — игры-импровизации в страну-мечту и детские демонологические рассказы. На современных записях семейного фольклора от информантов подросткового и юношеского возраста основывается статья И.А. Разумовой «Семейный фольклор: к проблеме жанрового состава», в которой обосновываются критерии выделения данной области фольклора. В статье Е.М. Неелова «Детский бунт кромешного мира (к проблеме эволюции «сидистских стишков»)» предложен анализ популярного жанра детского фольклора в контексте концепции «смехового мира», разработанной Д.С. Лихачевым.

Сборник адресован специалистам, студентам, аспирантам и преподавателям-гуманитариям.

И.А. РАЗУМОВА

В приложениях Бюллетеня Фонетического фонда русского языка, издаваемого Кафедрой фоники СПбГУ, Институтом русской литературы РАН (Пушкинский дом) и Seminar für Slavistik (Ruhr Universität Bochum), вышли два тематических выпуска, небезытересных для широкого круга фольклористов и филологов: «Приложение № 6: Сказки Русского Севера» (1997) и «Приложение № 7: Обрядовая поэзия Русского Севера: плачи» (1997). Выпуски эти — пример опыта представления одного объекта в формате стерео: помимо орфографической и фонетической записи текстов сказок и причитаний присутствуют статьи фонетистов, фольклористов, музыковедов, стиховеда.

В «Сказках Русского Севера» представлены 24 сказки разных жанров в орфографической записи и транскрипции с комментариями и словарными пояснениями к текстам Н.М. Герасимовой, ее статья «Севернорусская сказка как речевой жанр» и статья С.О. Тананайко «Фонетические особенности севернорусских сказок».

«Обрядовая поэзия Русского Севера: плачи» содержит статьи А.Ю. Кастрова и Ю.И. Марченко «О музыкальных формах причитаний

Русского Севера», Н.М. Герасимовой «Поэтика плача в севернорусских причитаниях», Е.В. Хворостьяновой «Стих причитаний Русского Севера и проблема описания народного стиха», С.Б. Адоньевой «Этнография севернорусских причитаний», Е.Г. Вольской и С.О. Тананайко «Фонетические особенности севернорусских похоронных плачей и причитаний», а также 22 текста причитаний в орфографической и транскрипционной записи с приложениями в виде словаря эпитетов, двойных синонимических конструкций, метафорических замен, встречающихся в публикуемых текстах и словаре местных слов, составленных Н.М. Герасимовой. В Аннотации составители уведомляют, что в издание входят «образцы музыкально-поэтических форм сольной причеты Русского Севера, занимающей центральное место в женских прощальных обрядах», включающих тексты «похоронных, поминальных и рекрутских причитаний, оставив в стороне традицию свадебной причеты».

К изданиям прилагаются звукозаписи текстов на аудиокассетах, а также компакт-диск с акустической базой данных. Эти безупречной формы и качества издания, к сожалению, практически недоступны, поскольку изданы тиражом в 100 экземпляров.

И.С. ВЕСЕЛОВА

Очередной выпуск «Рязанского этнографического вестника» — «Традиционная народная культура русских: Сборник программ и вопросников для этнографических исследований» (отв. ред.-сост., авт. предисл. Б.В. Горбунов. Рязань, 1997) содержит 26 программ и вопросников для проведения этнографических исследований. Среди авторов сборника Н.И. Лебедева, Г.С. Маслова, М.М. Громыко, Т.А. Листова, Н.Н. Гилярова, И.А. Морозов, М.А. Мухомин — специалисты разных профилей в области традиционной народной культуры, теории и практики собирательской работы.

Программы и вопросники сгруппированы по разделам: материальная культура (жилище и хозяйственные постройки; домашняя утварь и посуда; одежда и др.); соционормативная культура (крестьянская община и семья; брачно-семейные взаимоотношения крестьян; семейные обряды и др.); православие в народной культуре; престольные и календарные праздники; собрание игрового и детского фольклора; традиционные народные воинские состязания; запись фольклорного танца. Некоторые программы ориентированы на определенную территорию, что не мешает им быть полезными при работе в других регионах. Программы включают в себя, как правило, краткую теоретическую часть, что помогает собирателю лучше ориентироваться при сборе материалов в полевых условиях.

Программы и вопросники были созданы в разное время, поэтому некоторые детали могут быть скорректированы при работе с учетом современности. Тираж книги 1000 экз.

Н.Р. ТИМОНИНА

Конференция

«Рябининские чтения-99»

20—24 сентября 1999 г. в Петрозаводске прошла третья Международная научная конференция «Рябининские чтения», получившая свое название по имени выдающегося русского исполнителя былин Трофима Рябинина (отчет о второй конференции см.: ЖС. 1995. № 4. С. 62—63). Главными организаторами конференции выступили музей-заповедник «Киж» и правительство Карелии. На чтениях встретились фольклористы, этномузыковеды, этнографы, лингвисты, архитекторы, реставраторы, искусствоведы из Москвы, Петербурга, Вологды, Архангельска, Сыктывкара, Новосибирска, Нижнего Новгорода, Курска, Киева, Вильнюса, Парижа, Петрозаводска. В рамках конференции работали секции «Народное искусство и ремесла Русского Севера», «Христианская культура Русского Севера» и «Фольклорные традиции Русского Севера» (в работе последней участвовал автор данного сообщения, поэтому прозвучавшие здесь доклады освещены более подробно).

«Рябининские чтения-99», согласно решению предшествующей конференции, были тематическими — «Мастер и народная художественная традиция Русского Севера». Председатель оргкомитета конференции член-корреспондент РАН К.В. Чистов (С.-Петербург) так и назвал свой доклад, прозвучавший на первом пленарном заседании. Докладчик обозначил основные проблемы, возникающие в связи с фигурой мастера в народной культуре: мифологизация певца в народном сознании (чудесное получение им певческого знания); проблема профессионализма и рамки этого понятия для русской народной культуры; обучение мастерству и механизмы воспроизведения традиции; варьирование в рамках традиции; импровизационное начало в творчестве мастера и т.д.

Как и на прошлых чтениях, былина (и шире — песенный эпос русского и других народов) продолжала оставаться в центре внимания многих докладчиков. В.М. Гацак (Москва) в сообщении «Значение дублированных записей от обоих участников фольклорной трансмиссии (учитель и ученик)» на материале творчества алтайских певцов Калкиных показал методологическую значимость синопсического сопоставления одновременных вариантов сказителя-учителя и сказителя-ученика. В.А. Бахтина (Москва) в докладе «Духовные стихи: традиция в свете фольклорных записей», также привлекая повторные записи, заострила внимание слушателей на равноправности существования в народной традиции разных форм бытования духовных стихов: рукописная запись; пение стиха; его чтение по стихотворному варианту; исполнение, в котором пение прерывается прозаическими вставками; прозаические пересказы. В докладе Н.А. Криничной (Петрозаводск) «Становление сказителя: роль общинного начала» весьма доказательно



Участники конференции (слева направо): Т.Г. Иванова (Ин-т русской литературы РАН), К.В. Чистов (Ин-т этнографии РАН) и сотрудники музея «Киж» Р.Б. Калашникова, Л.В. Трифонова, Л. Фотеева, И.В. Мельников. Фото А. Новожилова

было показано, что русская община санкционировала приверженность каждого из ее членов традиции; сказитель был выразителем общинных идеалов. Не случайно два процесса — распад общины и угасание традиционной народной поэзии — совпали друг с другом по времени. С.В. Воробьева (Петрозаводск) сосредоточилась на семейной традиции сказительства. На документальном материале (метрические и исповедальные книги) были показаны кровное и крестное родство Игнатия Андреева и Конона Савинова — былинщиков, записей от которых мы не имеем, но знаем творчество их потомков. В кругу И.И. Андреева был и Т.Г. Рябинин (И.И.

Андреев приходился двоюродным дядей знаменитому кижанину). С.В. Воробьева огласила и найденную ею в документах дату рождения Т.Г. Рябинина, до сих пор неизвестную — 15 апреля (по ст. ст.) 1801 г., деревня Гарницы. А.Н. Власов (Сыктывкар) в докладе «Семейная школа пижемских сказителей былин» продолжил диалектический аспект в изучении феномена сказительства на материале рода Чупровых. Для устьицелемской и пижемской традиции (район р. Печоры), сложившейся в начале XVIII в. во многом благодаря исходу старообрядцев в глухие печорские места, характерна сопряженность былинного знания с феноменом наставничества.



Сцена из свадебного обряда — «вывод невесты за столы» — в исполнении Фольклорно-этнографического театра (музей «Киж»). Фото А. Новожилова

В роду Чупровых былины за частую были одновременно и наставниками, и книжниками.

Ряд сообщений был посвящен конкретным мастерам былин. Механизмы сложения репертуара у одного из былинщиков продемонстрированы в докладе Ю.А. Новикова (Вильнюс) «Становление мастера: репертуар И.Т. Фофанова в контексте прионежской эпической традиции». Исследователь настаивает на том, что сказительский репертуар мастера формируется не только в ранние годы, но и на протяжении всей его жизни. «Странная былина Трофима Рябинина» — тема доклада Ю.И. Смирнова (Москва), рассмотревшего рябининскую былину «Скопин», в которой присутствует Микита Романович. В докладе А.А. Ивановой (Москва) «Репертуар М.Д. Кривополеновой в фольклорной традиции Пинежского района Архангельской области» был поставлен вопрос о двух пластах эпических песен знаменитой Махоньки: местном (пинежском) и заимствованном из соседних севернорусских традиций. Докладчица показала, что судьба этих двух пластов в последующие годы в пинежской традиции оказалась разной. Т.Г. Иванова (С.-Петербург) посвятила свой доклад «Сказитель и официальная политика в области фольклористики в 1930-е годы» довольно спорной странице в истории отечественной науки, когда фольклористы позволяли себе направлять сказительское творчество в сферу создания произведений, воспевавших советскую действительность. Отметив идеологическую заданность названных процессов, докладчица одновременно попыталась показать и исконную, традиционную почву, способствовавшую созданию «новин» и плачей по советским вождям.

Очень значимая проблема сказителя как языковой личности была поднята в докладе А.Т. Хроленко (Курск) «Идиолек былинного певца в словаре языка русского фольклора». Исследователь рассказал о работе курских фольклористов по созданию словаря языка былин. Лингвистические аспекты прозвучали также в докладах Л.П. Михайловой (Петрозаводск) «Реализация потенциальных слов в индивидуальной речи сказителя», С.А. Мызникова (С.-Петербург) «Лексика прибалтийско-финского происхождения в былинах П.Н. Рыбникова и А.Ф. Гильфердинга», Е.И. Новиковой (Петрозаводск) «Цветовое мировосприятие сказителя».

Э.С. Киуру (Петрозаводск) в докладе «Творческий метод Архиппы Перттунена» показал, как встреча Э. Лённрота со знаменитым рунопевцем повлияла на создание им композиции и стиля «Калевалы». Роль художественных сравнений в репертуаре рунопевцев Перттуненов и Мауры Марттени была рассмотрена в докладе Э.Г. Рахимовой (Москва). В докладе И.Б. Семаковой (Петрозаводск) «Сравнительная характеристика певческих тембров традиционных исполнителей рун и былин» было подчеркнуто, что эти тембры не совпадают: руны в строении тембра выглядят гораздо более архаичными, чем былины.

Важное место на конференции заняла также фигура мастера-сказочника. Е.А. Костохин (С.-Петербург) посвятил доклад знаменитому сказочнику из Заонежья, белорусу по происхождению, Ф.П. Господареву. Докладчик подчеркнул, что если в изучении былин достаточно значимым является понятие «школа», то в исследовании процессов, направляющих сложение сказочного репертуара, надо идти от понятия «традиция». К.Е. Корепова (Нижний Новгород) в докладе «Северные сказочники и книжная лубочная культура», построенном на материале творчества М.М. Коргуева, предложила пересмотреть некоторые характеристики, закрепленные в научном сознании в связи с именем этого талантливого носителя фольклорной традиции. Монументальность стиля, психологические мотивации в поведении героев, которые А.Н. Нечаев, открывший для фольклористики М.М. Коргуева, считал приметами его индивидуального стиля, на самом деле оказываются отражением знакомства сказочника с лубочной книжкой. Проблема «сказитель и лубок» была поднята и в докладе Н.С. Коровиной (Сыктывкар) «Индивидуальный стиль и мастерство коми сказочника И.И. Игушева». Как оказалось, русская лубочная книжка влияла не только на русскую сказочную традицию, но и на фольклорный репертуар соседних народов.

На конференции прозвучали также доклады, в которых проблема мастера была затронута в связи с неэпическими жанрами фольклора. Живой интерес вызвал доклад И.А. Разумовой (Петрозаводск) «Профессиональный статус личности сквозь призму семейного фольклора», в котором были рассмотрены современные семейные предания о профессии пращура, давшей его потомкам ту или иную фамилию, о различного рода предсказаниях, определивших будущую профессию человека. Вопрос о мастерстве информаторов, владеющих сведениями о местной топонимике, был поставлен в докладе И.И. Муллонен и Н.Н. Мамонтовой (Петрозаводск). Н.В. Дранникова (Архангельск) в докладе «Образ архангелогородца в прозвищах» рассмотрела прозвища жителей, бытующие на территории Архангельской обл. и воплощенные в слове-прозвище, в пословице, в песне (подчас прикрепленной к масленичному обряду), в предании и в анекдоте. Доклад И.Ю. Винокуровой (Петрозаводск) был посвящен современным исполнителям веселых быличек о животных. И.Б. Теплова (С.-Петербург) предложила вниманию слушателей портрет хранительницы заговоров из Гдовского р-на Псковской обл. Н.И. Карасевой. Т.В. Краснопольская (Петрозаводск) продемонстрировала портрет еще одной исполнительницы — певицы из Пудожья Анастасии Соболевой. Оба доклада сопровождалась видеоматериалами. Ю.Е. Бойко (С.-Петербург) в докладе «Роль мастера в становлении крупной формы народной инструментальной музыки» рассказал о творчестве А.П. Стёпычевой — исполнительницы

на гармонии-минорке из Тихвинского р-на Ленинградской обл. В докладе К.К. Логинова (Петрозаводск) «Колдуны Заонежья: истинные и мнимые» была предложена дифференцирующая характеристика истинных колдунов, владеющих экстрасенсорными способностями, и мнимых, использующих разные средства (например, медвежье сало для остановки свадебного поезда) в своекорыстных целях. Доклад Ю.В. Розанова (Вологда) «Писатель в маске сказителя. К вопросу о влиянии мастеров-исполнителей на литературу» был посвящен творчеству А.М. Ремизова. По мнению докладчика, открытие народных сказителей П.Н. Рыбниковым и А.Ф. Гильфердингом ввело в культурное сознание российской интеллигенции фигуру исполнителя, что сказалось и на литературе, где возникли соответствующие писательские маски сказителей (А.М. Ремизов, Н.А. Клюев). Взаимодополняющими и одновременно противопоставленными по отношению друг к другу были сообщения Р.Б. Калашниковой (Петрозаводск) «Мастерство исполнителей зимних хороводов Заонежья: вербальный и невербальный аспекты» и М.А. Лурье (С.-Петербург) «Мастера ряженя в традиционной народной культуре». В первом докладе было показано, как на беседах творился идеальный образ невесты и идеальный мир ее существования; во втором — представлен мир святочных бесчинств с их сложной оппозицией «ряженный/неряженный». Рассмотрение мифологемы пути и ее реализации в фольклорных текстах разных жанров было предложено в докладе О.А. Черепановой (С.-Петербург).

24 сентября состоялось пленарное заседание, посвященное столетию со дня смерти выдающейся заонежской причитальщицы Ирины Андреевны Федосовой. В 1997 г. К.В. и Б.Е. Чистовы выпустили в свет первое полное переиздание «Причитаний Северного края» Е.В. Барсова. Этому изданию был посвящен доклад С.М. Лойтер (Петрозаводск). Как удачно выразилась докладчица, сошлись три подлинных мастера: талантливая народная поэтесса И.А. Федосова, добросовестный и преданный своему делу собиратель и издатель Е.В. Барсов и выдающийся исследователь народной культуры К.В. Чистов. В докладе В.П. Кузнецовой и Ю. Ковыриной (Петрозаводск) «И.А. Федосова и вырозерская школа причитальщиц», построенном на свадебной причете, творчество выдающейся плаччи было вписано в местную традицию. Доклад сопровождался видеозаписями. Традиционные риторические фигуры в причитаниях И.А. Федосовой были рассмотрены в сообщении Н.Д. Гусаровой и Н.Ю. Федоренко (Петрозаводск). Поэт и краевед И.А. Костин (Петрозаводск) предложил вниманию слушателей доклад «Родина Ирины Федосовой». Жанр плача был представлен и на материале традиций других этносов. О.О. Микитенко (Киев) выступила с сообщением «Традиция и импровизация в сербских тужбалицах». А.С. Степанова

(Петрозаводск) сосредоточилась на репертуаре, и, в частности, на причитаниях карельской исполнительницы из Медвежьегорского р-на П.С. Савельевой.

Особое место на конференции занял доклад В.А. Лапина (С.-Петербург), озвученный Е.Е. Васильевой. В этом сообщении как исполнитель, как носитель фольклорной традиции грбенских казаков предстал Борис Николаевич Путилов — один из вдохновителей прошлых Рябининских чтений. Как оказалось, на прошлой конференции В.А. Лапин записал от него историческую песню о том, как Иван Грозный пожег казаков землями на реке Терек. Сопоставление этой записи с записями от народных певцов безусловно подтверждает аутентичность пения Б.Н. Путилова.

22 сентября участники конференции посетили остров Кижи. В знаменитой Покровской церкви, где ныне возрождено богослужение, была отслужена лития по усопшим кижским сказителям Трофиму (Рябинину), Домне (Суриковой), Кузьме (Романову), Василию (Щеголенку) и др. В этом же ряду прозвучало и имя Бориса — Бориса Николаевича Путилова, ушедшего из жизни 16 октября 1997 г.

На острове Кижи Фольклорно-этнографический театр музея-заповедника, состоящий из его сотрудников и их детей-подростков (музыкальный руководитель Е.В. Герасимова), в избу Яковлева (один из экспонатов музея деревянного зодчества) показал гостям фрагмент заонежской свадьбы — «вывод невесты за столы». Все гости конференции отметили не только высокий художественный, но и подлинно научный уровень воспроизведения элементов свадебного обряда. Научный руководитель театра Р.Б. Калашникова рассказала, что в программе театра имеется также заонежская беседа в записи П.Н. Рыбникова, беседа 1920-х гг., фрагмент обряда «хождение невесты по гостям», поморская вечерина, крестьянский танец с середины XIX в. до 1920-х гг. и т.д. С немалым интересом участники конференции познакомились с деятельностью музея по возрождению традиционных ремесел. Это изготовление деревянной игрушки (помимо собственно игрушки можно увидеть и фигурки «панков» — наследников языческих идолов, распространенных в Заонежье), женских украшений из бисера (когда-то они делались из речного жемчуга). Можно увидеть технологию шитья на швейке, вышивки прорезной гладью и тамбуром, золотого шитья, работу на ткацком стане.

Принято решение издать материалы конференции, рекомендовать органам местного самоуправления Петрозаводска и Медвежьегорска рассмотреть предложения по увековечиванию имени сказителей Рябининых. Был отмечен положительный опыт музея-заповедника Кижи в создании «оживших экспозиций». Следующие Рябининские чтения решено созвать в 2003 г.

Т.Г. ИВАНОВА
(Санкт-Петербург)

Региональная конференция по вятскому фольклору

Региональная научно-практическая конференция «Итоги и перспективы собирания и изучения вятского фольклора в последние десятилетия XX в.» состоялась 20—21 ноября 1999 г. в Кировском областном доме народного творчества (ОДНТ). Она явилась пятой по счету в серии конференций «Вятский фольклор», посвященных традициям и современности в местном фольклоре (1991), традициям и новациям в детском фольклоре (1993), межэтническим связям фольклора (1995), традициям и современному бытованию народного юмора и сатиры (1997). В научном форуме приняли участие исследователи из Москвы, Ижевска, Кирова и райцентров области.

В докладах В.П. Мироновой и В.А. Поздеева (Киров) была прослежена история изучения Вятского края в последние четыре десятилетия местными и московскими фольклористами (И.А. Мохиревым, С.Л. Браз, Н.И. Савушкиной, А.А. Ивановой и др.). Работа, начатая Российской академией музыки им. Гнесиных, Московским государственным университетом и Вятским государственным педагогическим университетом (ВГПУ), положила начало изданию многочисленных фольклорных сборников и проведению научных конференций, введению фольклорной практики для студентов ВГПУ и созданию в вузе лаборатории диалектологии и фольклора, организации лаборатории фольклора при ОДНТ и областных центров национальных (русской, марийской, удмуртской, коми-пермяцкой, татарской) культур. Собранный в экспедициях материал обрел вторую жизнь в репертуаре исполнительских коллективов, некоторые из которых («Охальники», «Пузыревские девчата») приобрели всероссийскую известность. В числе стоящих перед фольклористами задач, в частности, были названы: продолжение сплошного исследования районов области; создание этнокультурного атласа; расширение изучения фольклора различных слоев населения; перевод рукописных и машинописных материалов на электронные носители; публикация полевых материалов; создание научного центра по изучению народной культуры.

Проблем собирания и исследования вятского музыкального фольклора в 80—90-е гг. XX в. коснулась С.Л. Браз (Москва), впервые приехавшая в Кировскую область «за песнями» еще в 1957 г. По ее мнению, эффективной может быть лишь работа экспедиций, состоящих из малого числа участников. Цель исследования любого регионального фольклора, считает С.Л. Браз, это раскрытие его специфики, соотношения в нем местного и общерусского.

Изучению фольклора на территории Удмуртской Республики, являвшейся некогда составной частью Вятской губ., посвятила свое выступле-

ние Т.Г. Владыкина (Ижевск). Познакомив собравшихся с последними выпусками книжной серии «Удмуртский фольклор», она призвала вятских и удмуртских фольклористов к совместному изучению духовного наследия предков, тем более что на вятской земле сохраняются архаичные формы удмуртского фольклора, на удмуртской — интересные образцы русского.

Использование регионального фольклорного и этнокультурного наследия в современных образовательных процессах раскрыли на примерах работы Кировского училища искусств, средних школ и детских садов области Г.А. Насонова и И.Ю. Трушкова (Киров). Последняя особо выделила роль летних этнографических лагерей, в которых дети сочетают активный отдых с закреплением пройденного в школе материала, приобретают в экспедициях по окрестным деревням исследовательские навыки. Примером для подражания может явиться и работа детской фольклорной, а также историко-краеведческой (при Центре детско-юношеского туризма и экскурсий) школ г. Кирова.

С 1988 г. планомерно исследует Кировскую обл. фольклорная экспедиция филологического факультета МГУ, участники которой обобщают результаты своих исследований в виде издаваемых в г. Котельнич сборников и публикаций в журнале «Живая старина». В 1998 г. объектом изучения явился Слободской р-н. На основе экспедиционных материалов Е.В. Рева и К.А. Балобанова (Москва) сделали интересные сообщения, посвященные представлениям о смерти и покойнике в обрядах и фольклоре слобожан, а также проблемам изучения местной заговорно-заклинательной традиции.

Оживленную дискуссию вызвал доклад В.А. Коршунова (Киров) об особенностях народно-бытового православия, своеобразие которого, по мнению исследователя, определило то, что на Русь пришло христианство, опосредованное городской культурой Византии.

Фигуре популярного героя старинных народных (в том числе вятских) песен Лаицова посвятил свое «расследование» В.К. Семибратов (Киров). Обращение к этой запутанной теме было вызвано некоторыми современными публикациями, искажающими истинный облик узника «тюремного замка».

С репертуаром ансамбля «Светелка» собравшихся познакомила В.В. Нечаева (Луза). На конференции были продемонстрированы видеofilмы об этом фольклорном коллективе, один из которых («Бабушкин сундук») стал лауреатом конкурса в Санкт-Петербурге. Свое мастерство продемонстрировали участники ансамблей «Слобода» (Киров) и «Рождественское село» (Вятские Поляны). В ОДНТ состоялся концерт победителей фестиваля национальных фольклорных коллективов «Жар-птица».

21 ноября состоялся круглый стол, посвященный проблемам изучения этнокультурного ландшафта Кировской обл. Обоснованию насущной

необходимости такого изучения посвятил свое выступление В.А. Поздеев, считающий, что лишь комплексное исследование любого региона специалистами различного профиля сможет дать полную картину «живой» культуры. На археологических примерах тему продолжила Л.А. Сеникова (Киров). В качестве места пробных

исследований В.А. Поздеев предложил интересный во многих отношениях Уржумский р-н, Э.Г. Касимова и Т.К. Николаева (Киров) — Слободской, В.К. Семибратов — Малмыжский. Решено создать координационный совет во главе с ведущими специалистами различных отраслей знания и представителями администраций обла-

стей и соседних республик, а результаты работы подводить на ежегодных семинарах.

Таким образом, изучению вятского фольклора дан новый импульс. Материалы конференции будут изданы отдельным сборником.

В.К. СЕМИБРАТОВ
(Киров)

Конференция

«Фольклор и художественная культура: история и современность»

6—8 декабря 1999 г. в Государственном республиканском центре русского фольклора проходила IV ежегодная конференция «Фольклор и художественная культура: история и современность». Программу конференции продолжил круглый стол «Игра в истории культуры». В конференции и круглом столе приняли участие более 70 исследователей.

Открывая заседание, генеральный директор ГРЦРФ А.С. Каргин отметил, что тема конференции позволяет осветить самые разные вопросы, связанные с функционированием фольклорных жанров в разных условиях.

Н.Г. Михайлова (Москва) в своем выступлении остановилась на методологической перспективе рассмотрения явления фольклора с культурологической точки зрения.

В докладе Т.Н. Якунцевой (Екатеринбург) «К проблеме социокультурного функционирования песен с новой эстетикой» поднимался широкий круг вопросов: от массовой культуры и порожденных ею явлений до феномена жестокого романа.

К.Е. Корепова (Нижний Новгород) рассмотрела проблему взаимодействия устных и письменных форм народной культуры на поздних этапах ее развития. Она отметила, что при включении книжного текста в устное бытование внутри него происходит переосмысление традиций разных фольклорных жанров.

Доклад А.П. Шаховского (Глазов) «Песня в смысловом контексте ритуального действия» был построен на русско-удмуртском материале. Докладчик отметил, что освоение иноязычной песни в обряде бывает трех типов: полное заимствование — интонационная целостность слов и напева; частичное — эмоционально-психологическое освоение напева песни; содержательно-смысловое освоение песни.

А.Н. Розов (Санкт-Петербург) посвятил свое выступление анализу фольклорно-этнографических элементов в русской проповеди второй половины XIX — начала XX в. Тема влияния православной культуры на устное народное творчество была продолжена в докладе А.В. Коробовой (Москва), рассмотревшей влияние иконографии Страшного суда на духовные стихи. М.Ю. Новицкая (Москва) на материале лирики иеромонаха Романа остановилась на теме

святой Руси в современной духовной поэзии. Ю.М. Шеваренкова (Нижний Новгород) анализировала ритуалы и тексты, связанные с почитанием родников Серафима Саровского.

Часть докладчиков рассматривала творчество различных писателей в аспекте взаимодействия, соприкосновения или соотношения с фольклором. Е.А. Самоделова (Москва) обратилась к теме свадьбы в творчестве А.С. Пушкина. И.Н. Райкова (Москва) анализировала фольклоризмы в творчестве Б. Шергина. Фольклорные истоки юмористического мироощущения в русской прозе XX в. стали предметом сообщения Н.С. Выгон (Москва). Ф.С. Капица (Москва) выявил черты жанра хождений в произведениях Б. Зайцева «Афон» и «Валаам». Формы мифологического сознания в романе М. Зенкевича «Мужичий сфинкс» рассмотрела Т.М. Колянич (Москва). К.Ф. Пчелинцева (Волгоград) посвятила доклад литературоведческим «Фантазиям» в творчестве Михаила Успенского.

Теме изучения и собирания фольклора были посвящены доклады А.В. Кулагиной (Москва) «Литературный и фольклорный анекдот в исследовании Н.И. Кравцова «Анекдот как жанр»», Н.С. Бурмистрова (Москва) «Н.И. Симачов — собиратель и исследователь частушек», Б.Н. Проценко (Ростов-на-Дону) «Фольклор в дневниках и письмах Г.С. Попова (1900—1924 гг.)», Д.В. Смирнова (Москва) «В.Ф. Миллер и проблемы собирания и изучения музыкального фольклора в конце XIX — начале XX в.».

А.А. Банин (Москва) обратился к анализу игровых аспектов музыкальноязыкового семиозиса. Выступление Ю.В. Гусева (Москва) было посвящено гусям (происхождение и история этого музыкального инструмента). В докладе Э.В. Быковой (Москва) была проанализирована роль музыкального и словесного творчества в различных пластах современной культуры.

Е.С. Галуева (Москва) охарактеризовала место прыжка в свадебных обрядах русских крестьян.

Сообщение А.Я. Таежной (Москва) было посвящено рассмотрению некоторых аспектов традиционного мировосприятия в творчестве современных народных мастеров.

Н.М. Ведерникова (Москва) сделала обзор фольклорного фестиваля и выставки народных ремесел Ямало-Ненецкого автономного округа.

В докладе Е.Е. Левкиевской (Москва) «Ментальные игры в современной массовой культуре» отношение к современным «мыльным операм» рассматривалось в соотношении с обрядовым поведением, сами же сериалы тематически

сопоставлялись с жестокими романами.

В.Г. Смолицкий (Москва) посвятил свое выступление истории новогодней елки в России: были рассмотрены истоки этого обычая, эволюция отношения к нему в течение двух веков.

Круглый стол «Игра в истории культуры» продолжался два дня. Первый день был посвящен обсуждению игры в фольклорно-этнографическом аспекте: функций игры в традиционной культуре; соотношению игрового и ритуального в культуре; игре в народном и профессиональном искусстве.

В докладе «Игровые проявления личности в переходные эпохи истории культуры и искусства» Н.А. Хренов (Москва) поставил вопрос о междисциплинарном изучении проблематики игры, выделяя при этом определяющее научное направление, связанное с культурологией. Основное внимание докладчик уделил игровой стихии в культуре XX в., оценивая эту культуру как находящуюся в ситуации перехода, в которой игровые традиции, связанные с аристократической культурой нового времени, уступают место игровым архаическим традициям или традиционной культуре.

С.М. Толстая (Москва) посвятила свое выступление слову «игра» в славянских языках, подчеркнув, что краткий обзор значений, содержащихся в словарях, позволяет наметить линию развития значений праславянских слов «игра», «играть»: от физического движения, присущего человеку и всей живой природе, к движению как основной форме жизни, а затем к собственно ритуальным формам игры как магическому средству «поддержания» жизни.

Доклад Л.Н. Виноградовой (Москва) был посвящен обсуждению стереотипов игрового поведения. Л.Ю. Евтихьева (Тамбов) провела структурный анализ игрового и обрядового текста. И.А. Морозов (Москва) продолжил рассмотрение соотношения игрового и ритуального в традиционной культуре. А.Г. Кулешов (Москва) рассмотрел разные аспекты отношения к глиняной звуковой игрушке (от ритуала к игре).

В ряде докладов проблематика игры рассматривалась в соотношении с различными жанрами. Сообщение Т.Б. Диановой (Москва) было посвящено образно-поэтическим и исполнительским аспектам игры в необрядовой лирике. С.В. Алпатов (Москва) обратился к анализу жанра народной драмы. А.Н. Власов (Сыктывкар) разобрал в свете теории игры эпический сюжет о «пьянице» в народной литературе Севера.

Проблему игры в формах повседневности и в контексте праздничной культуры рассмотрели

С.В. Стародубцева (Ижевск) — «Жанровая система хороводных игр Вятско-Камского междуречья», В.А. Поздеев (Киров) — «Игровые элементы в культуре городских низов», М.А. Енгватова (Москва) — «Игры на молодежных зимних собраниях Среднего Поволжья (проблемы реконструкции мифологической семантики в народных играх)», Т.С. Канева (Сыктывкар) — «Усть-Цилемская "горка" и проблема игрового поведения молодежи», В.А. Кляус (Москва) — «Игры ряженых на семейской свадьбе Забайкалья», В.К. Кряжевских (Бийск) — «Современные сценческие реализации традиционного свадебного обряда в Алтайском крае».

Сообщение А.И. Шилина (Москва) было посвящено игровой природе народного танца. А.С. и Ж.Э. Кабановы (Москва) сделали сообщение «Детское игровое сообщество и основные факторы его формирования в современной городской среде». Выступление детского фольклорно-этнографического ансамбля под управлением Кабановых завершило первый день круглого стола.

Во второй день работы круглого стола игра обсуждалась в философском и культурологическом аспекте: игра как предмет изучения культурологии; игра в переходные эпохи в истории культуры; генезис и природа игры; функции игры; игра и личность; педагогика и психология игры;

игра в разных типах культуры; игра в русской культуре; тема игры в русской литературе; игра в культуре и искусстве XX в. (среди выступавших были Э.В. Сайко, В.П. Селиверстов, Д.Э. Харитонович, Н.А. Ястребова, А.Е. Махов, В.М. Розни, С.В. Григорьев, М.Ф. Румянцев, М.В. Тендрякова, В.В. Иванов, А.А. Токовинин, О.Н. Купцова, И.П. Кулакова, А.С. Баранов, В.И. Мильдон, Е.В. Сидорина, А.Т. Тевосян, И.П. Уварова).

Более подробный обзор материалов конференции и круглого стола будет опубликован в научном альманахе «Традиционная культура».

А.В. КУДРЯВЦЕВА
(Москва)

Международный симпозиум «Политика и народная религия»

23—26 сентября 1999 г. в г. Сегеде (Венгрия) проходил Третий симпозиум секции «Народная религия» Международного общества этнологов и фольклористов (SIEF).

Конференции по народной религии уже стали традицией и проводятся регулярно, раз в три года. Участники симпозиумов за это время укрепились во мнении, что научные изыскания по народным верованиям, религиозности, формам религии, истории религиозных движений и самоидентификации личности становятся в наши дни все более актуальными. В этот раз ученые собрались, чтобы обсудить проблемы пересечения интересов и взаимного влияния политики и народной религии.

На симпозиуме «Политика и народная религия» было прослушано около 20 докладов специалистов по народной религии, фольклору, политологии из Европы, Америки и Азии. Известно, что народная религия в разных исследовательских традициях интерпретируется неодинаково (см. по этому поводу статью А.А. Панченко «Религиозные практики: к изучению "народной религии"» в сборнике «Мифология и повседневность». СПб., 1999. С. 198—218). Политика также имеет широкие возможности для трактовки. Поэтому ученые обращались в своих сообщениях к различным точкам пересечения этих сфер.

Возможности теоретической и методологической интерпретации обозначенной темы в деталях рассмотрел Г. Барна (Венгрия), докладом которого открылась конференция. Профессор попытался ответить на вопрос, что доминирует в отношениях «политика/религия», и показал, насколько эти отношения могут быть различными, принимая форму сотрудничества или конкуренции, жестокой борьбы. И политика, и народная религия прибегают к перекрестным заимствованиям (ср., например, религиозную квазисимволику, используемую некоторыми партиями). Политика может влиять на церковь и инициировать конфликты и дебаты; с другой стороны, религиозные течения могут порождать социальные и политические дискуссии и даже столкновения. По мнению Г. Барны, на смену секуляризации

общества во многих странах Европы приходит возврат к религии, усиливаются поиски духовного, которое связывается с национальным.

На симпозиуме прозвучали доклады, посвященные роли религиозной и этнической идентификации в политических процессах (Б. Пустай, Венгрия; С. Неделькович, Югославия), процессу рехристианизации России и его своеобразию (И.А. Седакова, Россия). Обсуждались также проблемы религиозности и национализма (А. Мисане, Латвия), религиозности и сексуальной ориентации (Л. Приммиано, США), религиозности и политической корректности (К. Льюис, Швеция).

Об исторических периодах, когда религиозные движения играли основополагающую роль в политике, о религиозных деятелях и визионерах, о национальной народно-религиозной символике рассказали А. Амундсен (Норвегия), И. Кюлоос (Венгрия), М. Койве (Эстония). Семейную религиозность в Шотландии как одну из форм народной религии проанализировала в своем докладе М. Маккей (Великобритания). На специальной секции были заслушаны доклады о традиционной обрядности в контексте сложной этнической ситуации в Индии (А. Хирианна, Индия; Ф. Кором, США).

Особую ценность подобных узкоспециальных конференций составляют не только сами доклады, но и постоянные дискуссии. Все сообщения вызвали множество вопросов и комментариев, обсуждения были очень содержательными и оживленными. Именно во время дискуссий ученые получили замечательную возможность обмениваться знаниями (нередко основанными на полевых исследованиях) и изложить свои концепции и теоретические разработки. Вот лишь несколько примеров. Темой, которая была затронута почти во всех докладах, оказалась неопантеизм, или, как предпочитают называть это течение его участники — «новая религиозность». В каждой стране эти движения приобретают свои формы, однако их объединяет одно — стремление через национальное, «истинно народное» (нередко фальсифицированное) воздействовать на психологию человека и шире — на политику масс. Особенно подробно эти проблемы анализировались в докладе «О новом шаманизме» Т. Селберг (Норвегия).

Еще один пример я возьму из той сферы жизни, которая у нас не освещается исследователями народной религии. А. Роуботтон (Великобритания) в своем выступлении говорила о религиозном и гражданском культе королевской семьи в современной Англии. М. Бауман (Великобритания) сделала подробный доклад о народном «репертуаре» выражения скорби по поводу гибели принцессы Дианы. По сообщению исследовательницы, даже люди, далеко отстоящие от веры и церкви, старались выразить свои чувства в форме, имеющей некоторое отношение к традиционному ритуальному оплакиванию и поминовению. Многие рассказывали истории из жизни принцессы, по своему жанру весьма напоминающие народную агнографию. Это нашло отражение и в прессе, и в изданных впоследствии книгах. В дискуссии о посмертных культах, о роли СМИ в искажении образа человека после этого выступления очень живо обсуждалось, как в нашей стране была воспринята смерть Р. Горбачевой и какие формы народной религиозности можно было наблюдать в дни траура в России.

Закрыв симпозиум профессор А. Густавсон (Норвегия), который подытожил все выступления и сообщил, что в ближайшее время в Венгрии будет опубликован сборник докладов.

Очень полезным оказалось научное общение с коллегами из бывших республик СССР и стран в ситуации, когда контакты по существу свелись к минимуму. Все ученые испытывают нехватку современной научной литературы, входящей в Россию, и поэтому на симпозиуме (где, кстати, силами участников была организована небольшая выставка книг и журналов по народной религии, фольклору и этнографии) говорили о необходимости более частых научных контактов. Возможно, следовало бы организовать специальную конференцию для гуманитариев постсоветского пространства, чтобы ученые смогли рассказать о своих исследованиях в области языка, фольклора, народной религии и т.д.

Последний день конференции был посвящен культурной программе — знакомству с достопримечательностями южных районов Венгрии.

И.А. СЕДАКОВА
(Москва)

так и просится в руки ребят! Как, кстати, и поморская резьба и роспись по дереву. А поморская вышивка — для девочек — это же чудо! Да мало ли еще точек приложения для ребячьих рук!

Мысль о необходимости воспитания любви к родному краю высказал я и на занятиях с учителями и воспитателями школы. Педагоги, как выяснилось из беседы, понимают, что это поистине неиспользованный резерв! Что же тормозит? «А где это написано?» — спрашивали учителя. Выходит, понимают они все правильно, однако творчество готовы проявить лишь тогда, когда это предписывает «инструкция». Хотя попытки к «нарушению» есть. Одна из воспитательниц организовала экскурсию на выставку поморского быта.

Ну, хорошо, предположим, что мы ребят увлекли. Одни из них, к примеру, мальчики, потянулись к резьбе и росписи по дереву «не вообще», а в традициях русских поморов; другие, девочки — к поморской вышивке, третьи увлеклись плетением из бересты и корней. Интерес пробужден, тяга к искусству появилась. А что дальше? Увлеченный ребенок с «зароненной» в его душу искрой теперь сам хочет попробовать свои силы в творчестве. И что же мы? Поможем ребенку? Будем ковать железо, пока горячо? Сомневаюсь. Почему? Да потому, что среди нас самих нет «кузнецов», а если и есть, то это очень редкое явление. Прежде чем приобщать ребят к народному искусству, надо сначала по-настоящему приобщиться к нему самим наставникам. А это труднейшая задача (по опыту работы с воспитателями и учителями знаю) — увлечь самого наставника, сдвинуть его с места, чтобы он затем сдвинул ученика.

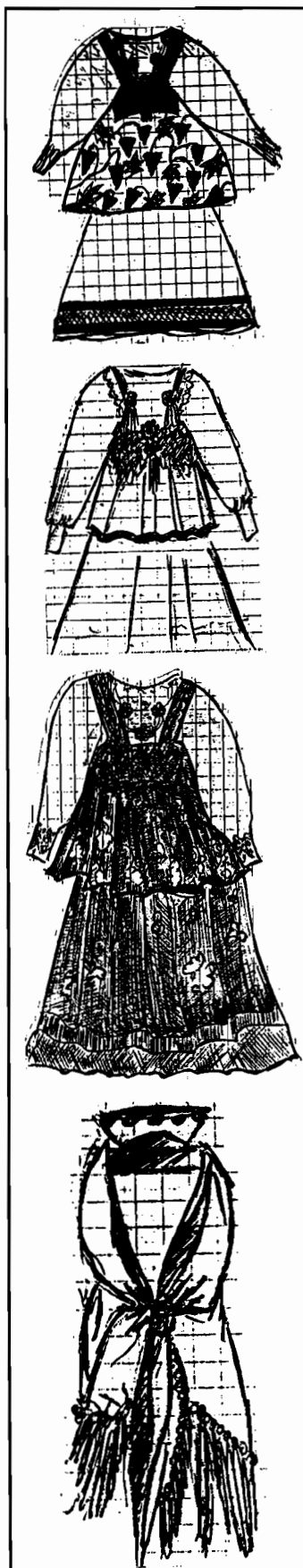
Открытие музея в Умбе — благо. Но благо только для школьников Умбы. А если посмотреть глазами представителей Варзуги, Чапомы и других сел, то они несут значительные потери (материальные и моральные), чувствуют обиду. Ведь часть предметов увезена из их села. Только у одного жителя Чапомы Н.К. Клещева взято в Умбу больше двух десятков предметов. А что же мы оставим чапомским школьникам? Или пригласим их в Умбу полюбоваться их же красотой?

Мы объясняем это стремлением сохранить традиции. Но, если вдуматься, вряд ли полезно такое вот «сохранение традиций». К примеру, промысловые снасти, которые по традиции делали только в Чапоне, и должны висеть в Чапоне в красном углу главной избы в наизидание: «Вот так делали ваши предки. А вы умеете?» Тогда музейный экспонат будет чему-то учить, а не просто знакомить с предметами древнего быта.

Вот на какие размышления навела меня поездка в Умбу. Да, работа идет... Есть энтузиасты... Но нам-то надо думать о том, чтобы вещи не просто «сохранились» для ознакомления, но и воспитывали в ребятах потребность при конструировании, моделировании опереться на опыт, чтобы при движении вперед было от чего оттолкнуться. Я пришел к твердому мнению, что знать основы художественного творчества народа, на земле которого ты живешь, необходимо. А дошкольникам, школьникам, студентам и, следовательно, педагогам и родителям — в первую очередь.

Обобщая результаты многолетней работы, я убедился: чтобы вести учебно-воспитательную работу, связанную с возрождением, сохранением и развитием русских поморских традиций, необходимо создать систему научно-методической подготовки специалистов, т.е. работников дошкольных учреждений и школ, которые способны обогатить содержание образования с учетом местных художественных традиций.

Вот уже 20 лет я провожу занятия по изобразительной деятельности со студентами в мурманском краеведческом музее. Студенты делают зарисовки экспонатов: одежды, сундука, прялок, санок, вышивок, резьбы и росписи, составляют комментарии к ним. Естественно, что в процессе работы возникают вопросы: неужели они каждые изготовленные поштучно прялки, сундуки и санки расписывали? Я терпеливо и подробно отвечаю и од-



Зарисовки музейных экспонатов, выполненные студентами в ходе учебных занятий по изобразительной деятельности

новременно наблюдаю, как вслед за удивлением появляются восхищение, уважение к труду народных мастеров. Рождается уверенность, что будущие педагоги смогут сберечь и развить поморскую культуру нашего края. Они научатся собирать сведения о полюбившемся виде народного искусства, отбирать изделия для зарисовок, познают азбуку орнамента, изучат технику изготовления изделий.

Опыт использования технологии изготовления изделий в традициях края интересен для меня не только тем, что овеян романтикой былого времени и связан со стариной. Поистине бесценен он еще и потому, что не потерял практической значимости для организации изобразительной деятельности наших детей и студентов.

Иногда я позволяю отдельным студентам работать в музее самостоятельно, помогаю определиться в выборе вида работы. Взять хотя бы недавний выход в художественный музей со студентками I курса Еленой Макаровой и Екатериной Гошевой. С этого момента они «привязаны» к одной из русских поморских прялок: рисуют вдвоем каждый элемент росписи. Первые их работы были почти такими же, как у многих студентов. Но вот во время показа-отчета Катя Гошева представила роспись поморской прялки в натуральную величину. Сходство между копией и музейным оригиналом поразительно...

В последние годы все большую популярность приобретает конструирование изделий в традициях местных мастеров. Так, студентки I курса Олеся Кондратенко и Юлия Храмова сразу организуют изобразительность по четырем видам работы — конструированию и лепке, рисованию и аппликации — с позиции осмысления технологического процесса постройки русской поморской избы. Они «рубят» дом: «вытесывают» (вылепляют) каждое бревно, причем в каждом из них делают продольные пазы и выемки — гнезда. Дело в том, что на многих иллюстрациях детских книжек, на картинках допускаются одни и те же ошибки: при изображении деревянных рубленых домов — бревна без гнезд.

Удалось заинтересовать этой темой и студентов 1997/1998 учебного года. На студенческой научной конференции в апреле 1998 г. Татьяна Клекачева поделилась опытом использования орнаментики, поморской вышивки крестом на занятиях по изобразительности с детьми разных возрастных групп.

На учебных занятиях по изучению художественных традиций народов Кольского Севера я обращаю внимание студентов на то, что наш край населен людьми, приехавшими со всех уголков бывшего СССР. Каждый человек представляет частичку культуры того региона, откуда он прибыл. Мы делаем зарисовки с музейных экспонатов на тему «Народное искусство Кольского Заполярья». Каждый шаг на пути приобщения к народному искусству края — с остановкой. Но это именно та остановка, где студент набирается умения выслушивать, задумываться, а затем действовать.

Из отзывов студентов:

«Изучение народного искусства Кольского Заполярья очень важно. Ведь не только дети не знают ничего, но и мы, взрослые, мало что знаем о предках, населявших Кольский полуостров».

«Я провела занятие на тему «Язык поморских узоров», а также познакомила моих коллег-студентов с русской поморской вышивкой и резьбой по дереву. Считаю, что эти темы очень актуальны, так как, к сожалению, очень мало тех, кто знает историю своего края, его истоки. Об этом надо рассказывать, читать, показывать, по возможности, образцы».

«Много лет прожила в Мурманске и только благодаря занятиям ИЗО по-настоящему соприкоснулась с искусством поморской вышивки. И самое главное: теперь я свои знания смогу передать детям. Надеюсь, что мои занятия будут интересны и для детей, и для меня».

С.В. КОМАРОВА

«ПАРАСКЕВА» в Петербурге

В Волосовском р-не Ленинградской обл. есть село Ильеши, где, по местным преданиям, в прошлом веке была обретена икона св. Параскевы-Пятницы. Легенда, записанная со слов жительницы этого села в марте 1996 г., повествует о пастухе, увидевшем на березе маленькую девочку в странной одежде. На все приглашения со стороны пастуха спуститься вниз девочка отвечала молчанием. Пастух попытался согнать ее кнутом, а затем сбить камнями. Но и кнут, и камни прилипли к дереву, не задев девочки. Пастух понял, что «дело не простое», залез на дерево, аккуратно снял девочку, посадил ее в сумку и понес к местному священнику. По дороге девочка из сумки исчезла, но священник «правильно» понял рассказ пастуха: собрал людей, и с хоругвями и песнопениями они двинулись к чудесной березе. Там и была обретена деревянная скульптурная икона св. Параскевы-Пятницы — точная копия «маленькой девочки», явившейся пастуху. Икону поместили в местный храм Николая Чудотворца, посвятив придел Параскеве. День обретения иконы — Ильинская пятница — стал местным праздником, а на месте обретения построили часовню, где в скором времени появился камень с углублениями в форме детской головки и ступни и открылся родник. Икона, береза, камень, родник творили чудеса: помогали в семейной жизни, при детских болезнях, излечивали от глазных недугов и паралича. Помимо двух главных праздников — дня обретения и дня памяти св. Параскевы-Пятницы (10.XI н.ст.) — женщины в любое время ходили в часовню со своими просьбами, носили «подарки» — льняные и шерстяные кудели, клубки ниток, холст, полотенца; писали просьбы на стенах часовни. Икона эта до сих пор считается чудотворной, хранится в Александро-Невской лавре и каждый год на Ильинскую пятницу возвращается в с. Ильеши, где собирается много народа, чтобы приобщиться к святыне.

Подобные легенды и связанные с ними местные святыни характерны для севера России; интересной особенностью почитания иконы в с. Ильеши является использование в обряде травы душицы, которая действительно необыкновенно хороша в этих местах. Пол храма во время праздничного богослужения и выноса иконы устилается душицей, которую затем собирают и бережно хранят, добавляя в чай в течение года. Местная традиция даже стала причиной своеобразной трактовки сюжета иконы. Со временем некоторые части иконы были утеряны, в том числе левая рука святой со свитком Священного Писания. Некоторые из почитателей иконы верят, что изначально в левой руке Параскева держала стебелек травы душицы.

Образ Параскевы — бабьей заступницы и покровительницы — стал символом существующего уже более 14 лет одноименного Санкт-Петербургского Этноклуба, в жизни которого инте-



Обряжение «Параскевы». Ноябрь 1995 г.

рес к традиционным культурам вообще и восточнославянским древностям объединился с постижением традиционных женских занятий — прядения и ткачества. Святая Пятница определила ритм жизни Клуба: каждая пятница стала днем встречи членов Клуба, а 10 ноября — «пре-



Выставка «Коса Параскевы». Ноябрь 1996 г. Фигура «Параскевы» составили маленькие косички из сухой травы

стольным» клубным праздником. В этот день Клуб обряжает символическую фигуру Параскевы-Пятницы, которая является центром ежегодной выставки. Обряжение максимально ритуализовано: осуществляется особый отбор обряжающих, они одеты в традиционные костюмы, местом обряжения является Российский этнографический музей — своеобразный «храм» традиционной культуры (с РЭМ Этноклуб сотрудничает с 1989 г.), обряжение сопровождается пением и последующей совместной трапезой.

Выставки ко Дню Параскевы-Пятницы формируются из работ членов Клуба и учеников Этношколы. Это изделия, выполненные в традиционных техниках работы с растением, пряжей, нитью, тканью. При помощи плетения, ткачества, войлокования, вышивания, вязания, шитья (в том числе лоскутного) создаются как копии с этнографических образцов (за что мы всегда очень благодарны Музею), так и изделия, имеющие функциональное (одежда или аксессуары, предметы для дома, подарки) и чисто художественное (выставочное) значение. Последние четыре года для каждой из выставок предлагается объединяющая идея, позволяющая достигнуть концептуального единства выставочного пространства. Такой подход также делает процесс подготовки к выставке более содержательным и в какой-то степени «игровым». Для лучшего проникновения в предложенную тему мы организуем циклы лекций.

Первой выставкой такого плана была экспозиция «Параскева — образы и лица». Каждый из участников, основываясь на личном ремесленном и жизненном опыте, создавал свой собственный образ Покровительницы. Все экспонаты сопровождалась цветными фотопортретами авторов (фотограф И. Васильев).

Следующей была выставка «Коса Параскевы», где участникам было предложено почувствовать единство ряда: растения—нити—волосы. Мы несколько раз выезжали за город, где собирали и сплетали ветки, травы, колосья, цветы в различные композиции, пробовали делать и «классические» заломы, венки, снопы и т.п. Все эти объекты фотографировались и затем были введены в выставочное пространство. Некоторые из участников проекта импровизировали с собственными волосами (подстригание, окрашивание, заплетание, включение волос в выставочные композиции). Многие из этих наработок мы затем использовали на совместной с Музеем выставке «Льняной круг» (см.: ЖС. 1998. № 3. С. 51—52).

Выставка «Сундук Параскевы» основывалась на идее противопоставления *внутреннее*—*внешнее* и предлагала участникам поработать с рядом: город—Музей—выставочный зал—сундук—человеческая голова (или любая другая «емкость», способная вместить и хранить информацию). Во время вернисажа гости получили подарки, сделанные членами Клуба и спрятанные в одинаковых спичечных коробках.

СВЕТЛАНА ВЛАДИМИРОВНА КОМАРОВА, президент Этноклуба «Параскева» (Санкт-Петербург)

Выставка «Куклы Параскевы» пользовалась самой большой популярностью. Куклы как человеческие «двойники» всегда волновали воображение людей. Участникам выставки было предложено как можно более многогранно представить способы воплощения идеи антропоморфности, используя:

- информативность материала: куклы из денег, из клубков ниток, из различных растений;
- информативность конструкции: конструкция куклы как следствие определенной технологии (лоскутного шитья, войлокования, плетения); конструкция как знак — куклы-кресты, куклы-кубышки;
- информативность внешней формы куклы: от абстрактной вертикали до ножек и ручек с пальчиками и ноготками; присутствие или отсутствие лица, волос, половых признаков и способы их конструктивного и образного решения; кукольная одежда;
- информативность общего образа куклы: шаманские духи-помощники, крестьянские куклы, куклы-барыни, куклы-воспоминания прожитого, куклы-желания будущего, куклы-фантазии;
- информативность дополнительных предметов: создание композиций с куклами.

На вернисаже гости получили в подарок «сладкого младенца» — сделанную по традиционному образцу «куколку-пеленашку», основой конструкции которой служила конфета. Все эти «младенчики» висели на дереве, откуда их срезали по желанию и выбору гостя.

Основной «живой» элемент каждого выставочного действия — подарки, даримые Параскеве членами Клуба, учениками Этношколы, сотрудниками Музея, гостями вернисажа. Из этих подарков в основном и формируется фигура Покровительницы, именно они определяют ее отличия от фигур предыдущих лет. По окончании выставки обряженная Параскева переносится в помещение Клуба, где и «живет» до следующего праздника. Через год все вещи, оставшиеся после разбора фигуры, переходят в клубный подарочный фонд. Подарки Параскеве — личное и в какой-то степени тайное дело дарящего. Каждый дарит, что хочет или может. Поэтому на фигуре Параскевы можно увидеть сумки, пояса, салфетки, рушники, половники, выполненные с мастерским изыском или детской непосредственностью; и различные кулинарные подношения (своего изготовления и покупные): пряники, пироги, конфеты, шоколадки (один раз была даже вобла); и «самые дорогие предметы» с личной или профессиональной точки зрения: пишущие ручки от прессы, сборники стихов и рассказов от писателей, рисунки от художников, пленки с фольклорными записями от фольклористов, украшения (бусы, браслеты, кольца) от женщин; и, конечно же, культурный эквивалент всех ценностей — деньги...

«Знак Параскевы» постоянно используется для обозначения различных направлений жизни Клуба. Разнообразные варианты женской фигуры с поднятыми руками-гребнями, в стилизованном виде представленные буквой П, украшают клубную печать, присутствуют на презентационно-информационных листках и буклетах, приглашениях, билетах, афишах, заставках в издаваемых Клубом книгах, включаются в индивидуальные, специально заказываемые ювелирные украшения.

Адрес: 191011, Санкт-Петербург, Инженерная ул. 4/1, Российский этнографический музей, Этноклуб «Параскева».

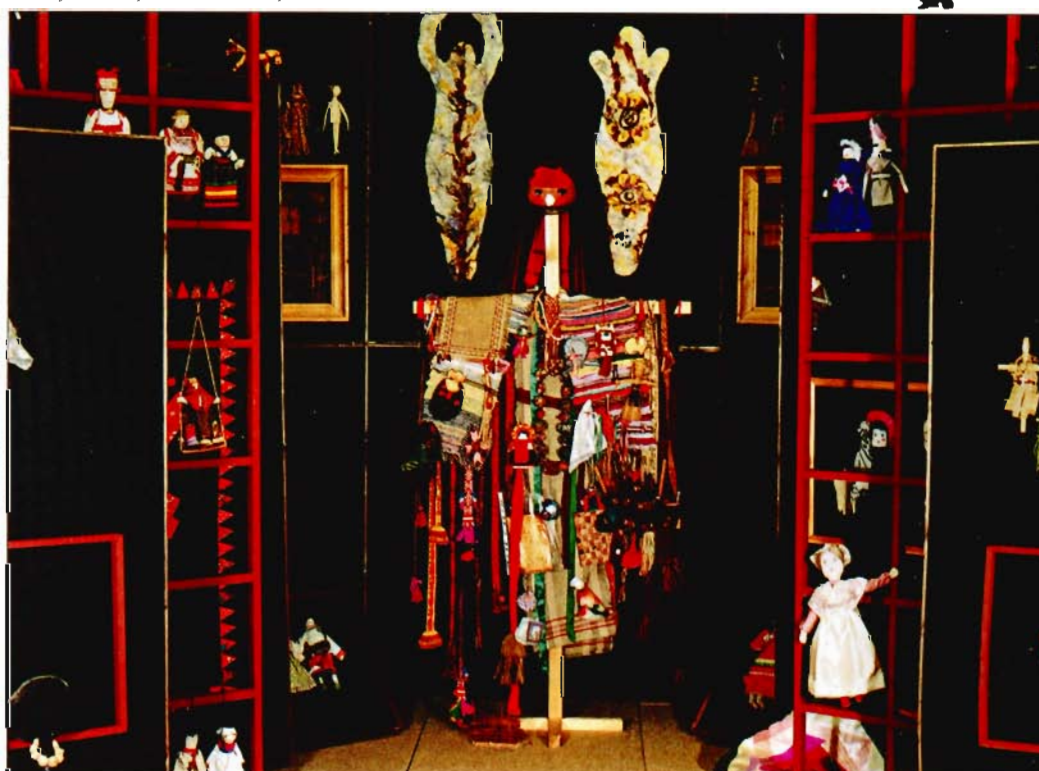


↑ Обряженная «Параскева». Ноябрь 1995 г.



↑ Фигура «Параскевы», составленная из личных поясов членов Этноклуба. Выставка «Параскева: образы и лица». Ноябрь 1995 г.

Обряженная «Параскева» с подарками. Выставка «Куклы Параскевы». Ноябрь 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 — 2000»)

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:

Е.Б. Артеменко (Воронеж)
Путь былинного богатыря

В.А. Дымшиц (Санкт-Петербург)
С.А. Ан-ский и В.Я. Пропп,
или что еврейского в еврейской сказке

Е.С. Узенёва (Москва)
*Магия строительства
в славянской народной традиции*

М.М. Валенцова (Москва)
Крыша в поверьях и магии славян

К.К. Логинов (Петрозаводск)
*«Знак дерева»
в русской избе Обонежья*

Н.Т. Климова (Москва)
*Избы, дворцы и храмы
в русской народной вышивке*

*Фольклор Приангарья
в записях 1910—1917 гг.
(из фондов Государственного литературного музея)*

*Материалы фольклорно-
этнографических экспедиций*

Хроника. Обзоры, рецензии

