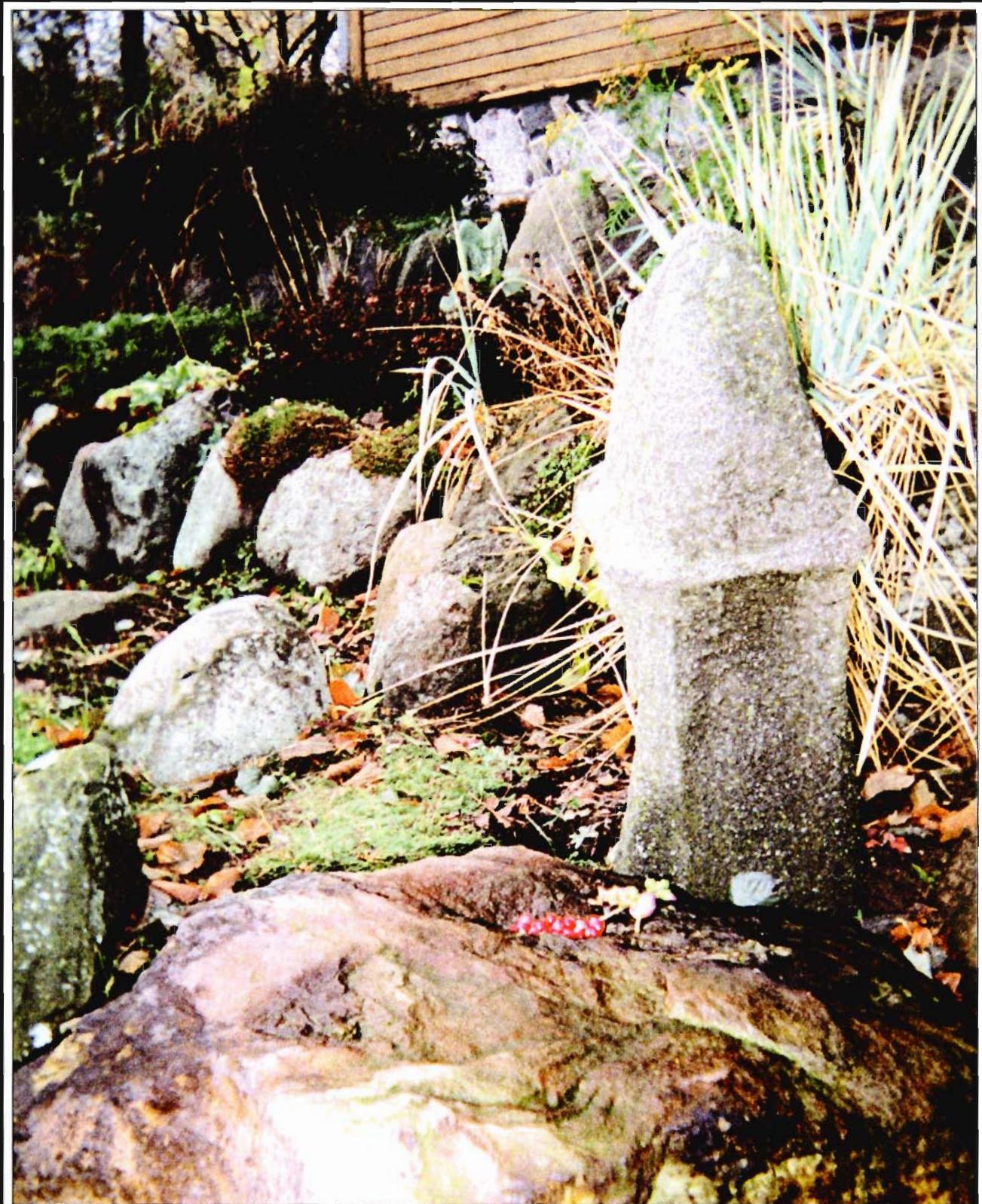


ISSN 0204-3432

ЖИВАЯ СТАРИНА

3'2000

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре





Сад камней. Вецапиши, усадьба Мары Киле и Андрейса Зандерса (центральная Латвия, Смилтенский р-н). Камни собраны на территории имения. 1998 г.

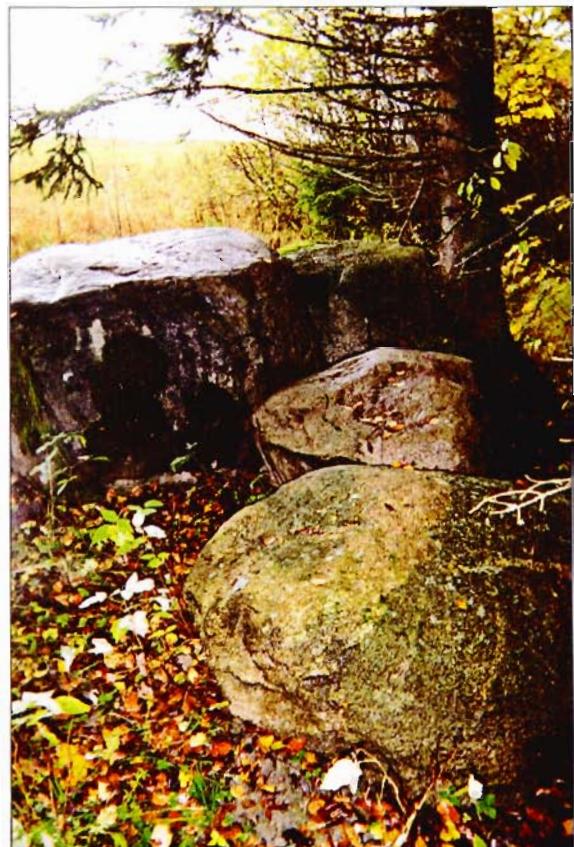
Статью С.И. Рыжаковой о мифологических представлениях о камнях у латышей читайте на с. 13—16



Фото автора

«Камни велей» (души усопших) в имении Вецапиши. 1998 г.

Камень со знаком «ужа» находится в лесу в имении Вецапиши. 1998 г.



ЖИВАЯ СТАРИНА

3(27) '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. Енгоятова

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 Федерации. Свидетельство № 01827 от 30 ноября 1992 г.

Подписано в печать 07.09.2000. Формат 60×90 1/8.

Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 8,0. Тираж 3000 экз. Заказ 981. Цена договорная

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

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

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

© «Живая старина», 2000

На 1-й стр. обложки: Камень «Диевиньш»
«Боженъка». Дача писателя и краеведа Артура Гобы, Вийциемс, Латвия. 1998 г. Фото С.И. Рыжаковой. **На 4-й стр. обложки:** Женский костюм с. Подгорское (бывш. Голопузово) Красногвардейского р-на Белгородской обл. (бывш. Бирюченский уезд Воронежской губ.). 1995 г. Фото Л.М. Зайцевой

*

СОДЕРЖАНИЕ

ЛЕГЕНДАРНАЯ ОНОМАСТИКА

Е.Л. Березович. «Чужаки» в зеркале фольклорной ремотивации топонимов	2
К.А. Маслинский. «Литва — она все зальет»	5
«Чужие» в Полесье. Публикация и комментарии О.В. Беловой	9

ВЕЦЬ—СИМВОЛ—РИТУАЛ

К.К. Логинов. Обонежские ритуалы срубания дерева	11
С.И. Рыжакова. Спит камушек без снов...	13
А.А. Турилов. Камень для вызывания дождя и ветра	16

РЕКОНСТРУКЦИЯ КУЛЬТУРНЫХ РЕАЛИЙ

Л.М. Зайцева. К истории женского костюма восточной Белгородчины	19
Н.В. Жилина. «Шапка Мономаха» и ее история	22

ЭТНОМУЗЫКОВЕДЕНИЕ

З.Я. Можайко, Т.Б. Варфоломеева. Песенные традиции Могилевского Поднепровья	26
М.А. Енгоятова, О.А. Пашина. Русско-белорусское пограничье: взгляд российских этномузыковологов	30
Письмо Н.А. Янчука К.В. Квитке. Предисловие и комментарии Д.В. Смирнова	32
Л.В. Шолохова. Еврейский музыкальный фольклор в записи Ю.Д. Энгеля	35

КУЛЬТОВЫЕ МЕСТА В ФОЛЬКЛОРЕ

А.Н. Говорова. «Симонова память»	39
Ю.М. Золотов. Городские культуры средневековой Руси	42
Т.Е. Калашникова. Судьба легенды	44

ИЗ ИСТОРИИ НАУКИ

В.И. Смирнов. Архангельские туеса. Предисловие и публикация А.М. Решетова	46
Е.А. Костюхин. Иван Снегирев — историк Москвы	48

ЭКСПЕДИЦИИ

А.С. Монахова. Экспедиции в деревню Водлу Архангельской области	50
В.И. Колмыков. «Шаповал ходарил сизимку?»	52
К.А. Пономарченко. Этнолингвистические материалы с архипелага Додеканезы	54

ВЫСТАВКИ

Т.А. Зимина, Е.Л. Мадлевская, Н.Н. Прокопьев, В.Г. Холодная. «Девичья красота и удача молодецкая»	55
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

Д.Н. Медриш. Народная сказка на рубеже тысячелетий	58
Э. Каман. О роли женщины в народной культуре и фольклоре	58
Е.С. Новик. Брачная символика молодежных развлечений	59
Т.Г. Иванова. Защита диссертаций в научных центрах Петербурга	60
Н.Р. Тимонина. Новая литература по фольклору и этнографии	61

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

Ж.В. Кормина. Конференция «Полевые методы в социальных науках»	62
Н.Н. Ващенко. VIII семинар Сибирского регионального центра по фольклору	63
А.В. Кудрявцева. Семинар «Технические и организационные проблемы компьютеризации фондов фольклора»	63
О.В. Ковалева. IV Толстовские чтения	64

Е.Л. БЕРЕЗОВИЧ

Фольклорное осмысление топонима может считаться разновидностью общеязыковой ремотивации: его суть — в попытке объяснения внутренней формы географических названий с помощью произведений устного народного творчества или в связи с ними. При этом топоним становится инициатором фольклорного текста: то, что в языковом сознании носителей топонимической системы является мотивированной географического названия, на уровне фольклорного текста становится одним из мотивов последнего. Возникающий в результате текст, как правило, является топонимическим преданием (реже присловьем). Таким образом, топонимические предания разворачиваются как реакция на языковой сигнал — слово-стимул.

Практически любой топоним может оказаться связанным с фольклорным текстом, однако различные географические названия играют разные роли при формировании топонимических преданий: выделяются названия-«застрельщики», которые инициируют творение фольклорного текста, закладывая основу действия, и названия-«аранжировщики», создающие дополнительные сюжетные ходы.

Среди топонимических преданий, зафиксированных сотрудниками Топонимической экспедиции Уральского университета на территории Русского Севера (Архангельская, Вологодская, частично Костромская области, а также граничащие с Вологодчиной районы Ярославской обл.), важное место занимают предания о «чужаках». Стимулы, их инициировавшие, образуют несколько ассоциативных полей, среди которых наиболее представительны два — 'чужой народ, племя', 'следы древних поселений и укреплений'. В состав полей включены те стимулы, которые, во-первых, играют активную, инициирующую роль при формировании преданий, во-вторых, подвергаются группировке в определенные смысловые блоки. При подаче материала выделяется слово-стимул, затем приводятся топонимы и соответствующие мотивационные контексты.

Отметим, что в представленном ниже материале имеются различные по своему характеру текстовые фрагменты. Среди них есть фольклорные произведения с достаточно разработанным сюжетом, а есть тексты, которые трудно считать фольклорными произведениями, скорее это «легендарные» мотивировки топонима. Последние довольно часто заменяют собою фольклорные тексты, что отчасти объяс-

«ЧУЖАКИ»

в зеркале фольклорной
ремотивации топонимов

няется обстоятельствами сбора материала в условиях топонимической экспедиции: перечисление топонимического ряда настраивает информанта скорее на краткие пояснения к топонимам, чем на воспроизведение развернутых фольклорных произведений. В то же время «легендарная» мотивировка без труда может быть развернута в полноценный фольклорный текст. По этим причинам мы сочли возможным включать их в перечень фольклорно-топонимических соответствий.

АССОЦИАТИВНОЕ ПОЛЕ ‘ЧУЖОЙ НАРОД, ПЛЕМЯ’

Чужак вообще; чудь:

дурак: покос Дураки — «дураки какие-то были, выкопали три ямы, на столбы груз всякий положили и крышу на себя обрушили», «закопали себя тут дураки» [В-Т];

лопарь: д. Лопариха — «лопари там жили, племя такое» [У-Куб]; д. Суслопариха — «есть деревня Суслопариха, жили там белоглазые лопари» [Котл];

челпан ('темный, необразованный человек', 'придурок'): г. Челпан — «челпанны там жили недоразвитые, чудаки», «головорили, там царь с конем похоронен» [Ваш];

чудак: д. Чудачиха — «здесь у нас чушь раньше ходила, оттого такое название [В-Т]; д. Чудачиха — «чудаки жили, сами себя похоронили где-то на горе» [Котл]; поле Чудаки — «вот эти чушки и жили там, совсем недалеко от Старого Егория» [Ник];

чудь (чуль-, чур-, чух-, чуч-, чуши- и др.): ур. Чудница — «там чудница жила, людей ограбляли», «Чудница около Белоозера, там чудь давилась» [В-Т]; д. Чудиново (рядом дер. Ратня) — «чудь осталась там. Вадюжана [жители д. Вадюга] отлична была от нас, отменна от нас, не мылись, не брились», «Чудиново деревня названа так оттого, что здесь жили чуди. Жили они здесь до тех пор, пока не пришли славяне. Их славяне прогнали. Гнали очень много народа на речку Вашку и там, где они прошли, по той дороге, на лощадях и на быках тянули целое дерево, чтобы шире было. Сделали они дорогу в память того, что здесь жили. Дорога стала называться Ратней» [В-Т]; порог Чудской Порог — «пошла, говорят, чудь монастырь грабить, но не смогли, тут и остановились, а порог Чудским Порогом назвали» [В-Т]; р. Чуга — «говорят, будто здесь чудь была» [Мез]; ур. Чучково — «жила такая чудь дикая и на барки налетала, а здесь скрывалась» [К-Б]; куст дер. Чухчин Конец — «здесь была чудь, у них была война, и здесь они закончили, в этом месте, и назвали

Чухчин Конец» [Холм]; д. Чухчерема — «в древности деревня была населена чухчами и носила название Чухча» [Холм]; д. Чуласа — «здесь был лагерь чуди, воевавшей с новгородцами» [Леш]; д. Чульпентий — «чудаки, наверное, жили, чуди» [Лен]; д. Чучеры — «чудь да рать тут была, сошлись, чудь победила рать — в честь ее Чучеры назвали» [В-Уст]; д. Чучепала — «чудь была, здесь пала» [Леш]; бол. Чудское — «там всё углубления, ямы от берега. Здесь чуди погубили себя. Когда жизнь стала невыносимой, рыли ямы, в центр ставили деревянный столб, на крышку наваливали камни, залезали в яму и рубили столб. Их всё время притесняли. Чуди добрые, миролюбивые. Они пытались дальше уйти на север. Они были вынуждены погубить себя» [Уст]; р. Городчуха — «Город-чуха, потому что чухчи жили, город был, крепость была» [Ник].

Паны (поляки, литовцы и др.):

король: д. Короли (рядом д. Бросачиха/Бурсачиха) — «в 1712 г. там стояли польские короли, потому так деревня и называется», «с того берега, на котором стоит Бросачиха, в Ваймугу бросали поляков», «бурсаки стояли каки-то» [Холм];

литва: ур. Литвиново — «литва прежде жила какая-то, маленькие люди, сто или две ста годов, от отца еще слыхала» [Шенк];

лях: Лахмокурье (часть пос. Устье) — «жили там ляхи, ну, поляки, бани как вечером затопят, мужики на берегу сидят, говорят: "Ляхи курят"», «здесь ляхи ходили, курей воровали у наших жителей», «там раньше лахи жили, финны» [У-Куб]; д. Ляхово — «когда-то был царь Михаил и у него была отдана Россия ляхам. Ляхи — это шляхта. Они сюда зашли и тут, видимо, погибли. Как Иван Сусанин завёл, так их сюда занесло» [В-Т];

пан: старица Панинское — «паны жили у нас, они были неграмотные и темные, здесь их сразили» [Ваш]; поле Паница — «поляки когда были, жили паны, селились там» [В-Важ]; овраг Панов Бор — «панов били там, что ли, когда к Сусанину в Домнино пошли» [Сус]; ур. Панская Стан — «панской стан был, паны жили» [У-Куб]; г. Панова Гора — «давно на земле здесь ходили паны и установились на горе — Панова Гора» [Ваш]; д. Панюково — «жили паны, отсюда название» [Кад]; бол. Панское — «там панов разбили да утопили» [Карг]; пастб. Панышок — «панов похоронили» [Череп]; г. Панова Гора — «паны жили, как стена из реки с берега» [Бел]; ур. Панова Горка — «там паны жили» [Бел];

поляк: бол. Поляково — «• поляками там, видать, сражались» [Кад]; д. Полинная — «раньше деревня была, польское нашествие было, всё пропало» [Бел];

«польские слова»: д. Томаша — «здесь жили поляки. Томаша — польское имя, название идет от переселенцев из Польши в XVIII в.» [В-Т]; р. Томаш — «там поляк жил Томаш, пришел туда, когда польское нашествие было» [У-Куб]; бол. Рада — «польское какое-то имя, поляки здесь были» [Котл]; куст дер. Пусторадица — «поляки хотели совершить набег на эти деревни. Люди узнали об этом и ушли со скотом и вещами в густой лес. Когда пришли поляки, то не смогли ничем поживиться, пустая радость у них была. “Пустые рады вышли у поляков”, — так говорит народ» [Кад]; д. Янгосарь — «был такой Ян Госарь, его войска в этой местности стояли, осаждали Кирилло-Белозерский монастырь» [Влгд].

Татары:

орда: д. Орда — «названо, потому что раньше татарва была тут» [Пош];

татарин: поле Татарино — «татары, видать, наступали» [В-Важ]; д. Татариново — «татары жили давно, хан был наместник, шли на Устюг» [В-Уст]; оз. Татарское (рядом оз. Чудское) — «татары тутока жили, говорят» [Вель].

Турки:

турок: куст дер. Турчасово — «турки проходили, часовой стоял только час, вот и назвали Турчасово» [Он].

Французы:

француз: поле Французские Полосы — «будто бы шли французы, их тут побили, там и сейчас места боевые остались, в память о них и назвали» [Устюж].

Среди образов чужих (древних) народов наиболее популярен на Русском Севере образ чуди. Фольклорная судьба чуди представляет собой удивительный пример того, насколько сильным может быть воздействие языковых факторов при продуцировании фольклорных текстов. В языковом сознании носителей традиционной культуры именем чудь и связанными с ним могут быть обозначены: какое-то «финское» племя; «финские» племена вообще; древнее нерусское население Севера; чужак вообще; чудак, дурак, человек со странностями.

Такая многозначность обусловлена чрезвычайной активностью разного рода языковых контаминационных процессов. Если даже не принимать мнение некоторых исследователей об исконном родстве чуди и слов с корнем чужс², то все равно нельзя не признать, что эти лексемы подвергаются мощному притяжению, вследствие чего слово чудь начинает обозначать нерусское население или чужака вообще. Кроме того, этноним чудь сближается с лексемами чудо, чудак, отсюда значение ‘дурак, человек со странностями’. В свою очередь, аттракция слов чудак и дурак наделяет дураков чертами чуди (ср. легенду о «самозахоронившихся дураках»). В эту же орбиту втягивается лексема челпан. Появление у нее значения ‘необразованный человек, придурок’ следует объяснить, во-первых, тем, что экспрессивный начальный слог этого слова ассоциативно соотносится созвучными сочетаниями на ч; во-вторых, базой для ассоциативного развития может послужить то обстоятельство, что челпан в одном из своих основных значений означает гору, холм — место проживания «чудаков», чуди.

Наконец, апофеозом языкового притяжения является вовлечение в круг сближаемых единиц практически любых звукокомплексов с начальным чу-, о чем свидетельствует возникновение легенд о чуди на базе топонимов с начальным чуй-, чул-, чух-(чухч-), чущ-. Такому сближению способствует экспрессивность звукокомплексов на ч-, а кроме того, дополнительные влияния со стороны слов чушь, чукча (что особенно актуально для современного язы-

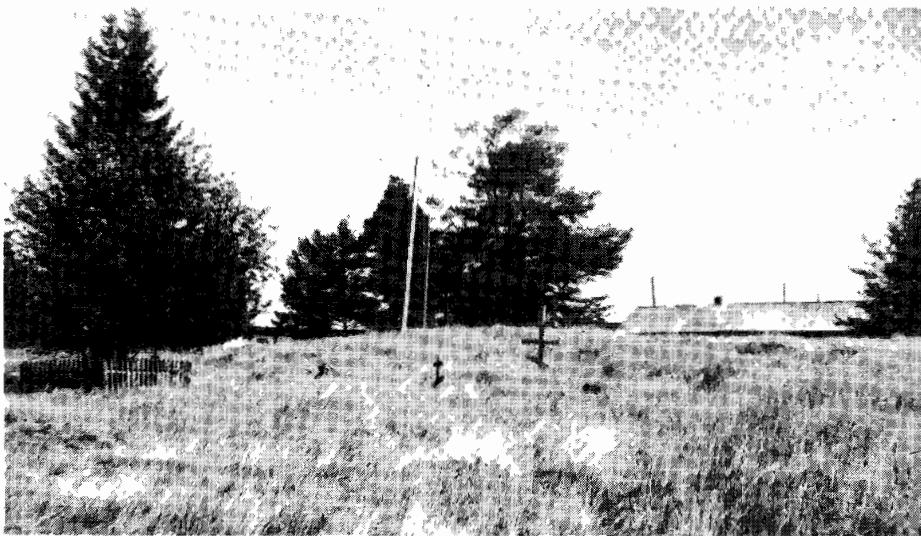


Покровская церковь в д. Чучеры (Великоустюгский р-н), где, по преданию, сражались «чудь и рать». Фото А. Сидоровой

кового сознания). Как видим, отражение образа чуди в фольклоре во многом мотивируется факторами «языковой техники».

Топонимические предания о чуди на многих территориях разворачиваются в обширные тексты. К примеру, интересен текст, узловыми точками которого стали названия деревень Лешуконского р-на Архангельской обл.: под д. Чучепала чудь пала, о чем свидетельствует и название находящегося рядом ур. Крово; о накале военных действий говорит и наименование д. Резя, под которой произошла резня, а также д. Карапелье, где карали пленников; в д. Русома был лагерь сражавшихся с чудью русских (новгородцев), а в д. Чуласа — чуди: в д. Олема новгородцы молились о победе над чудью (в связи с чем, по мнению информантов, следует восстановить начальную форму *Молема). Развернутые тексты могут быть составлены «по мотивам» топонимии других территорий, однако наиболее богат легендами о чуди восток Архангельской обл.

Вторым по популярности древним племенем на Севере являются паны. Образ панов не менее (если не более) сложен, чем образ чуди, поскольку здесь сконтамированы представления о первопоселенцах, внешних врагах (в первую очередь, польско-литовских интервентах), разбойниках, помещиках и, наконец, людях, живших до нынешнего поколения и оставивших после себя следы загадочной материальной культуры. Предания о панах (как соотнесенные с топонимами, так и не связанные с ними) концентрируются на западе Вологодской обл. и юго-западе Архангельской обл., а также в ряде районов Костромской обл. Это позволяет предполагать, что основой для появления таких преданий послужили события Смутного времени, когда Русский Север подвергался набегам польско-литовских



Заброшенное кладбище Кресты в д. Урусовская (Вологодская обл., Верховажский р-н), где «чудь сражалась с русскими». Фото автора

отрядов. Любопытно, что легендарные мотивировки могут возникать не только в связи с топонимами, напоминающими лексемы *лях*, *поляк*, *литва* или *пан*, но и проявляться как метаязыковая рефлексия на «польские слова». Такими словами в сознании носителя традиционной культуры могут стать, например, антропонимы *Ян*, *Томаш*, извлеченные из финно-угорских топонимов Янгосарь и Томаша, а также слово *рада* (это «польское слово», функционирующее в составе топонимов, в действительности представляет собой заимствованный географический термин со значением ‘сырец болото’³).

Татары появляются в преданиях, сконцентрированных на востоке и юго-востоке Вологодской обл. и в Костромской обл. — ближе к зонам, где разворачивались реальные исторические события. Относительная пассивность этого образа в севернорусском фольклоре подчеркивается тем, что в соответствующих преданиях татары контаминируются с чудью: к примеру, по одной версии великоустюгское село Палема пытались взять татары, по другой там был бой с чудью.

Предания о других народах — турках и французах — единичны.

АССОЦИАТИВНОЕ ПОЛЕ ‘СЛЕДЫ ДРЕВНИХ ПОСЕЛЕНИЙ И УКРЕПЛЕНИЙ’

алтарь: луг Волтари и Церкви — «там находились чудские церкви, сейчас сохранились лишь окладные бревна» [В-Т];

амбар: г. Пановый Анбар — «там клад копали» [Бел];

бугор: бол. Бугровато — «буగры там и сейчас есть: говорят, литва тут шла, битва была, это могилы» [Чаг];

вал: г. Вал — «у нас тут чудь была, ее

разгромили новгородцы, у ней укрепления были, и богатства там были, так они столбы подрубили — и богатства в землю ушли, и сами они. Как раз в том месте было» [Шенк];

городище (городок): р. Городищная — «при этой речке чудь жила, городище тут было такое» [Вил]; г. Городок — «был городок, чуди какие-то жили, потом они по реке уплыли, а тут ложки всякие находили», «под этой горушкой есть озерко, жили первобытные люди, и в это озерко они спустили золотую столешницу. А сами уехали плотом неизвестно куда, не покинулись им на этом месте что-то» [Кон]; ур. Городок — «на этом угоре стоял город Орловец. Когда было нашествие татар, со стен отражали бревнами: татары лезли, а с Городка скатывали» [В-Уст]; ур. Городище — «по р. Луза на Устюг шла чудь. Здесь ей перегородили путь. Крепость была, городище осталось. Красивая лужайка, как по циркулю обведенна. Берег был песчаный, а они его выложили камнем. Бои были, смолевые бревна зажигали и сбрасывали на чудь. Преградили ей путь на Устюг. В Устюге тоже есть Городище. В честь боев урочище рядом назвали Резаниха» [В-Уст]; место на р. Городище — «городище там раньше было, потом куда-то под землю ушло. И сейчас-де какой-то колокол звонит под землей» [Чухл]; д. Городищево — «говорят, когда татары наступали, деревня наша строилась. С двух сторон овраги, с третьей Унжа, защита есть» [Мантур]; р. Городчуха (рядом древний город Халезец, Халезь, Халесский Городок, а также поле Чудаки) — «Городчуха, потому что чухчи жили, город был, крепость была», «чудские племена жили очень давно. За деревней Ковригиной был, как старые люди говорили, город Халезец. Чудских грабили приезжавшие на лод-

ках люди. Город разрушили и сожгли, о нем постепенно забыли», «чудь белоглавая жила», «приехали чучки какие-то по реке и город-то Халезец разорили», «Халезец был город, который разорили татары. Татары дошли вплоть до Никольского», «Халезец когда-то был город, да его нарушили новгородцы, чучки какие-то жили, чучь» [Ник] и мн. др.;

грива: г. Грива — «на Гриве есть два погреба этих чудей-людей. Каменные погреба выкладены, не знает кто, ковды были выложены, их тут жило было, они жили в погребах» [Уст];

двор (дворище): оз. Стародворное — «там разбойники жили, колоколо в том озере утоплено — и вот не могут достать, вот и зовут Стародворным» [Вин]; ур. Великий Двор — «клад там был, оттого и Великий Двор» [Бел]; ур. Дворище — «Дворище называется — какие-то прежде люди жили, они по дворам ходили да пировали всё» [Шенк]; покос Дворища — «там был зарыт клад. Когда роешь, нельзя слова было сказать. Одни рыли, наткнулись на него. Один говорит: “Серыга, забрякало!” — и всё ушло» [В-Уст];

колодец: покос Чудов Колодец, недалеко ур. Чудские Погреба, ур. Чудское — «был колодец, из него чудь воду брала» [Вель]; ур. Чучков Колодчик у д. Челпаново — «чучки какие-то жили раньше, место сырое и колодец там глубокий в середине, никто его не делал, окошко такое» [Ник];

колокольня: г. Колоколенка — «челпаны жили, чудаки. Челпан один вышел на угор, повесил лапоть — и бум-бум-бум — начал в его звонить, как в колокол. А под низом вырыл большую яму, где крестить людей хотел. За это место прозвали Колоколенкой, угор там крутой» [Вил];

крест: поле Крестовое — «крест здесь стоял, братская могила была. На веках-то выпахивали голову. Здесь воевали чудь и литва. Петрович колодец копал и голову нашел» [Нянд]; кладб. Кресты (у д. Урусовская) — «кресты торчат, здися чудь воевала с русскими, вот деревню Урусовскую и назвали» [В-Важ];

курган: ур. Курган — «по легенде, жили в этом кургане какие-то люди» [Кад];

могила: лог Могилецкий Лог — «поляки раньше не прошли, Устюжну не могли взять, решили пойти на Белозерск. А здешние кузнецы щеток, шипов таких наковали (первая металлургия была в Устюжском районе в России) и на дорогу набросали. Конница польская вся погибла, а в лесах мужики местные с пушками, с ядрами. Много поляков побили» [Устюж]; ур. Могильники (рядом бол. Панско, лог Вахтенный) — «там холмы такие — говорили, что паны похоронены» [Карг];

печище: д. Старое Чудское Печище — «тут чудо жило ковда по преданию» [Ник]; покос Печище у д. Паново — «по преданию, тут польский пан жил, видно, после нашествия Польши, когда не могли Кирилловский монастырь взять. Остался, обрусывший он был уже, от него осталось название Печище» [Кир].

пещера: ур. Пещёры — «там пустота, гудит под ногами, сокровища прятают. Говорят, чудо там скрывалась» [Леш];

поклониться: г. Поклонная Гора — «название происходит от племени чудь. Было на горе сначала языческое святилище, а потом была построена часовня, куда жители (чудь) приходили молиться. Отсюда произошло это название» [В-Т];

рыть: бол. Рытиха — «там литва проходила, изрыто всё» [Устюж];

стена: кам. гряза Чудская Стена — «в мелкую воду видно ее, из кирпича выложена поперек реки. Построили ее чудилюди, которые первые на белом свете жить начинали», «чуди жили в Чудской стене, на Гриве у них были погребы. Говорят, что вино в их они держали. Чуди реку хотели пересечи, хотели сделать мост, камни большой стеной накладены» [Уст];

холм: покос Холмы — «там как гряды накопаны — чудо жила» [Мез];

церковь: см. алтарь;

челдан ('небольшая горка')⁴: г. Челдан — «там делали захоронения, гора насыпная. Памятные вещи хранили в этих челданах. А потом слово превратили в чалдон. Чалдон — человек, который старое помнит, а больше ничем не живет», «там курган насыпной, в ём, бат, клад есть» [Котл].

В данной группе выделяются лексические стимулы двух типов: во-первых, обозначения объектов материальной культуры (городищ, мольбищ, могильников и т.п.), во-вторых, наименования объектов естественного происхождения, являющихся, по представлениям носителей традиционной культуры, типичными местами обитания аборигенов края (разного рода неровности рельефа: бугры, гривы, курганы, холмы, пещеры, челданы и т.п.). И то и другое ассоциируется в первую очередь с чудью, реже — с панами. Исследователями отмечалась устойчивая связь образов чуди и панов с такого рода объектами (ср. также упоминавшиеся в литературе сочетания «чудские могильники», «чудские городища», «чудские ямы», «чудские колодцы»). Характерно, что представления о местах обитания «чужаков» возникают на базе тех же языковых стимулов, что и представления о локусе нечистой силы (например, к примеру, совпадение стимула *рыть*, обозначающего типичное действие черта).

Описывая явление этимологической

магии, Н.И. Толстой и С.М. Толстая отмечают, что «народная этимология, имеющая весьма ограниченное распространение в языке как таковом, приобретает функцию одного из наиболее продуктивных приемов организации мифопоэтического и ритуально-магического текста»⁵. В рассмотренных выше случаях (особенно это характерно для первого из представленных ассоциативных полей) народная этимология тоже переступает границы своих обычных «полномочий» и становится движущей силой текста, в котором «историческое исследование» географического пространства на базе топонима превращается в языковую игру.

Сокращения в названиях районов

Вологодская область:
Бел — Белозерский
Ваш — Вашкинский
В-Важ — Верховажский
Влгд — Вологодский
В-Уст — Великоустюгский
Кад — Кадуйский
Кир — Кирилловский
Ник — Никольский
У-Куб — Усть-Кубенский
Устюж — Устюженский
Чаг — Чагодощенский
Череп — Череповецкий

Архангельская область:
Вель — Вельский
Вил — Вилегодский
Вин — Виноградовский
В-Т — Верхнетоемский
Карг — Каргопольский
К-Б — Красноборский
Кон — Кондопожский
Котл — Котласский
Лен — Ленский
Леш — Лешуконский
Мез — Мезенский
Нянд — Няндомский
Он — Онежский
Уст — Устьянский
Холм — Холмогорский
Шенк — Шенкурский

Костромская область:
Мантур — Мантуровский
Сус — Сусанинский
Чухл — Чухломский

Ярославская область:
Пош — Пошехонский

Примечания

¹ Картотека Словаря говоров Русского Севера, Уральский университет (далее — КСГРС).

² Обширный обзор этимологий этнонима «чудь» представлен в работе: Агеева Р.А. Страны и народы. Происхождение названий. М., 1990. С. 86—115.

³ КСГРС.

⁴ КСГРС.

⁵ Толстой Н.И., Толстая С.М. Народная этимология и структура славянского ритуального текста // Славянское языкознание. X Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1988. С. 261.

К.А. МАСЛИНСКИЙ

«ЛИТВА — она все зальёт»

В драме А.Н. Островского «Гроза» есть такой примечательный эпизод:

1-й. *А это, братец ты мой, что такое?*

2-й. *А это литовское разорение. Битва! Видишь? Как наши с Литвой бились.*

1-й. *Что ж это такое Литва?*

2-й. *Так оно Литва и есть.*

1-й. *А говорят, братец ты мой, она на нас с неба упала.*

2-й. *Не умею тебе сказать. С неба так с неба.*

Женщина. *Толкуй еще! Все знают, что с неба. И где был какой бой с ней, там для памяти курганы насыпаны.*

1-й. *А что, братец ты мой! Ведь это так точно.*

Приведенная беседа обывателей волжского города Калинова — одна из пародий на общепринятые представления, составляющих в пьесе своеобразную композиционную линию. Пародийный эффект эпизода основан на неконкретности образа литвы и абсолютном непонимании калиновскими обывателями, что это такое. Приведенный отрывок имеет свою художественную задачу и построен по своим художественным законам, однако, несомненно то, что драматург использовал в нем реальный этнографический материал¹, так как в диалоге представлены традиционные мотивы преданий о литве и главное — совершенно традиционное смутное понимание ее природы.

Исследователи, изучавшие русские народные предания, относят предания о литве к циклу «О борьбе с внешними врагами», куда входят также устные рассказы о татарах, шведах и панах². Следует, однако, принимать во внимание, что персонажи преданий имеют весьма условную связь с историческими войнами и реальными этносами. Здесь скорее имеет место взаимодействие круга «исторических предцедентов», являющихся сюжетообразующими мотивами устных исторических рассказов с рядом персонажей (этнонимов), которые в разные времена воспринимались в качестве «внешних врагов». Так, на границе Новгородской и Ленинградской

областей в качестве завоевателей почему-то устойчиво фигурируют турки. О литве рассказывают в северо-западном и центральном регионах России³. В средние века, начиная с XII в., на эти территории действительно совершали набеги литовские отряды: от небольших, не проникавших далеко внутрь, до крупных, проходивших по Псковским, Новгородским, Смоленским и Московским землям. В летописях встречается довольно большое количество упоминаний об этом, причем литовские войска в них устойчиво именуются собирательно — *литва*. В XVII в. на этих же территориях бесчинствовали отряды польско-шведских интервентов, которые в народных преданиях тоже могут связываться с литвой. Шведы (иногда поляки) в качестве завоевателей упоминаются не только на Русском Севере, но и в тех местах, где распространены предания о литве. В центральных областях России известны предания и о литве, и о татарах. Часто эти персонажи взаимозаменяются, а «исторические прецеденты», связанные с ними, смешиваются.

Основная задача этой статьи — показать своеобразие литвы среди других завоевателей, то есть выявить характеристики образа и определить круг сюжетов и мотивов, свойственных и несвойственным преданиям о литве. В работе используются материалы, записанные в 1996—1998 гг. в Новгородской, Тверской и Ленинградской областях экспедициями Академической гимназии Санкт-Петербургского государственного университета⁴.

Свойственное рассказчикам из народа туманное представление о литве всего лишь незначительно гиперболизировано А.Н. Островским. В процитированном диалоге природа литвы максимально затемняется утверждением, что она «упала с неба». Этот мотив вряд ли был взят драматургом из этнографических публикаций или реальных рассказов; скорее всего это авторская находка, ярко подчеркивающая характер народных представлений. Для преданий о литве не характерны описания вражеского войска или лагеря, хотя они часто присутствуют в сообщениях о других завоевателях. Более того, в преданиях о литовском нашествии часто вообще отсутствует персонификация (нет «своего» и «чужого» героя, нет предводителя), а войско интервентов, как и в летописях, выступает единственным персонажем с собирательным именем *литва*. В наших полевых материалах отдельные литовцы появляются

только в тех случаях, когда предания о литве смешиваются с рассказами о разбойниках.

Все характеристики в народных преданиях относятся к *литве* — литовскому войску в целом. Внешний облик этого врага не определяется. Лишь в распространенных в западных районах Тверской обл. сюжетах о находке больших костей в курганах («могилах литвы») или на полях, называемых «полями битв с литвой», имплицитно выражен огромный рост персонажа: «А сейчас горы разрываются, которые где, вот эти сопки, такие крутые, как дом, кости находят, большие которые кости» (с. Сережино, Андреапольский р-н). Мотив огромных костей, метонимически описывающий размеры литвы, характерен также для циклов преданий о первопредках (первопоселенцах) и аборигенах (например, о чуди).

С началом времен литву связывают и в сюжетах о ее участии в формировании местного природного ландшафта, чаще всего — насыпей и сопок, воспринимающихся как могилы врага или погибших русских. Приведем сюжет об образовании речного острова: «Знаешь, ряка, Кунья, глубоконная такая ряка. И не могли, не могли ничего сделать в эту... А наши, наши русские как вступили толпой такой — всех их потопили тут, литву эту <...> В ряку загнали наши <...> И потопили, что... такая глыбина, и всё равно этих людей много — и образовался... обрыли востровым» (д. Понизовье, Торопецкий р-н). «Оставление следов пребывания» в виде особенностей местного ландшафта — самый популярный сюжетообразующий мотив преданий о литве: «И вот у нас ейные остались памятники <...> кладбища остались» (д. Анисимиха, Любыйтинский р-н).

В значительной части преданий под воздействием литвы, кроме природного, изменяется и культурный ландшафт. Наиболее ярко организующая роль литвы проявляется в традиции Тихвинского р-на,⁵ причем как русские, так и вепсы, живущие на этой территории, знают эти предания. Считается, что каждая деревня в районе находится рядом с «жалъником», воспринимающимся как могилы предков. По рассказам жителей Хвойненского р-на Новгородской обл., все деревни здесь стоят не на прежних местах: старые были уничтожены литвой, а новые перенесены примерно на километр. Следует также упомянуть о распространенных повсюду сакральных объектах (часовни, церкви), являющихся элементами культурного ландшафта, раз-

рушение или появление которых связано с литвой.

При рассмотрении текстов преданий обращают на себя внимание чрезвычайно устойчивые формулы «литва шла (проходила)» и «литовское разорение». Первая распространена повсеместно, вторая чаще встречается в северных и восточных районах ареала бытования преданий о литве. Наблюдается параллель между этими формулами и формулами «паны шли» и «панское разорение». Во время современных полевых обследований было замечено, что даже если исполнитель не знает никакого предания о литве, ему, как правило, известна формула «литва шла». Он упоминает ее и пытается интерпретировать: «Литва шла, какие-то все военные, ай хто? Я не знаю, хто литва. Народ какой-то ишёл, не знаю я этого, это давно было...» (ст. Теребутинец, Любыйтинский р-н). Такое устойчивое бытование формулы свидетельствует о значимости заключенного в ней мотива: литва предстает как некая движущаяся сила. В преданиях мотив движения сквозь местность является для нее определяющим: «... и вот она наше место тут и прошла» (д. Анисимиха, Любыйтинский р-н); «И вот когда литва проходила, она, как тут проходила, и эту церковь, уж они эти кресты эти все снимали» (д. Горницы, Мошенской р-н); «Говорили ведь, говорят, что литва прошла, да...» (ст. Теребутинец, Любыйтинский р-н); «Вот, это, как литва, говорят, прошла» (д. Дмитрово, Андреапольский р-н).

Движение литвы привязывается к местным населенным пунктам или другим местным объектам. Однако обычно литва «выходит» за пределы «нашего места»: «Проходила дальше, туды, в Оксово» (д. Ягайлово, Мошенской р-н); «... они проходили, а потом даже в Двориши, что ли, они дошли были» (д. Ягайлово, Мошенской р-н); «Вот они куда-то... Где они шли? Они туда, на Звонец, туда и прокатили, на Тихвин. По Никулину да в Тихвин — туда и прокатили» (ст. Теребутинец, Любыйтинский р-н). Здесь после «прохода» указано дальнейшее направление движения литвы, причем названы населенные пункты, находящиеся «далее». Так в преданиях проявляются границы «своего» пространства. В качестве дальнейшей цели литвы нередко называют город, осознавшийся как местный центр. Здесь представление о нашествии разделяется на два уровня: местный, где литва только «проходит», и общерусский, где она может быть остановлена: «Литва-то шла, все разграбливала.

Пока не остановили. [А как ее остановили? — Соб.] Так от Бог знает, как <...> В Новгороде-то там много окапливалось, отсталивали» (д. Ягайлово, Мошенской р-н). В некоторых случаях литва выступает врагом не только конкретной местности, но и народа вообще: «Литовское разорение, литва ишла на нас, вот, на Россию <...> Они ишли на Россию, все на Россию много раз нападали» (д. Скуратово, Торопецкий р-н).

Движение литвы имеет устойчивые характеристики. Во-первых, это особый характер движения сквозь местность. Приведем два примера: «Они так шли, не то что крутили, а как откуда вышли, так идут: попала деревня — там прибывают всех»; «И тогда, и тогда литовцы ехали только... ну, водой. Они не воевали, они вот на лодках... Это теперь все пересохло, все ручьи, все реки, а тогда было все половодное» (д. Дмитрово, Андреапольский р-н). В этих отрывках заключены, казалось бы, не связанные между собой черты — прямолинейность движения и передвижение по воде. Однако два эти способа объединяет одно свойство — это передвижение не по дорогам, без маршрута, необходимого для ведения военных действий. Именно такой характер нашествия литвы подразумевается во многих текстах.

Вторая его устойчивая характеристика — чудовищная разрушительность: «Дак хулиганили, всё-всё на пути сметали. Литва, грят... И вот выражение и сейчас есть: как литва, говорят, прошла. Ой, ой, ой! Что литва прошла!» (ст. Теребутинец, Любыгинский р-н); «А она и шла, вот всё на свете смятала, да, смятала все на свете» (д. Ягайлово, Мошенской р-н); «Дак рассказывали, что литва шла, все крошила на пути» (ст. Теребутинец, Любыгинский р-н).

Сила эта имела сплошной фронт определенной протяженности. Он мог проходить по узкой полосе, привязанной к конкретному месту («наше место»), а мог охватывать всю местность, осознающуюся как «свое пространство».

Если литва идет узким фронтом, то она сметает все на своем пути: «Слышиала вот что. Вот идёшь на Усть-Капшу, туда, а там, у деревни близко, по эту сторону дороги, есть... Ну, там лес, и вот, говорят, что тут литва проходила. А я не знаю, что за литва <...> Что всё... ну, лес, да всё сваливалось. [Она так шла, что лес сваливалась? — Соб.] Ну да ведь как жё! Говорили, что литва шла. [А это люди были или что другое? — Соб.] Да не знаю, дак <...> Может, и люди там были. Бог ея знает <...>



Участники экспедиции Академической гимназии СПбГУ. Тверская обл., г. Андреаполь (август 1997 г.). Слева направо: Светлана Леонтьева (аспирантка ИРЛИ), Кирилл Маслинский (1-й курс СПбГУ) и учащиеся 10-го класса АГ СПбГУ Анастасия Филиппова, Сергей Переслены, Ольга Иванова

Ну, идёт, что как... такой вроде ветра, ураган. И вот всё... только по одному месту так» (д. Харагеничи, Тихвинский р-н). В приведенном рассказе об узкой незаросшей полосе в лесу литва соотносится не с людьми, а со стихией. В с. Крупово Дубровицкого р-на (ровенское Полесье) полосу в лесу, не покрытую порослью, называют «дорогой литовських дидив» (Полесский архив Института славяноведения РАН). Преданий о ее возникновении там не сохранилось. Однако, поскольку в с. Крупово, как и во многих других местах Полесья, словом «диды» обозначают умерших предков, этот микротопоним соотносим с преданиями о первопредках (на связь этого цикла с русскими преданиями о литве указывалось выше).

Если фронт движения широкий, то разрушительность литвы становится не тотальной, а избирательной — направленной на культурные объекты и людей. Однако представление о сплошном фронте сохраняется и здесь: никто, оказавшийся в зоне движения литвы, не может избежать столкновения с ней. В таких преданиях литва ближе к человеческой природе: «Литва шла — нигде, нигде спасения не было, а это и в истории написано» (д. Скуратово, Торопецкий р-н); «Губили всё... кого, кто навстречу попадёт. Всех губили,

уничижали» (д. Горницы, Мошенской р-н). При соприкосновении с людьми и культурными объектами выявляется еще одна характеристика движения литвы — безостановочность: «Вот баба Лушка говорила: “Кол заострять, в землю забывают, ребёнка на этот кол наторнуть — и пошли дальше”» (д. Скуратово, Торопецкий р-н); «В одном месте их там бьют, закапывают, дальше вот идут сюды» (д. Ягайлово, Мошенской р-н). Такая жестокость и безжалостность являются проявлением чужести литвы (ее природы, антагонистичной народу): «Так вот говорят, что, это, когда литва шла, они очень издевались над народом. Отберут у матери ребенка и возьмут на кол посадят его» (д. Озровичи, Тихвинский р-н); «Литва тут проходила, так всё подряд сжигали там от, и живых, там. И хоронили, и били, и всякие...» (д. Харагеничи, Тихвинский р-н); «Дак вот на скамейку ребятишек, маленьких детей положат, а второй скамейкой придавляют пошее» (д. Ягайлово, Мошенской р-н). Специфические формы жестокости литвы характерны для древнерусских описаний жителей *terra incognita*, например обров в «Повести временных лет».

Избежать мучений во время нашествия литвы, по народным рассказам, можно было, скрывшись в местах, маркирован-

ных в традиционной культуре как чуждые человеку, поскольку они не относятся к его среде обитания. Люди убегали в болото: «Как хорошо, что узнали, что они уже подходят, так уже уходили, там это [болото]» (д. Харагеничи, Тихвинский р-н); «Грязной лог такой, называют. Да, говорят, литва эта дошла до этого лога, тут за деревней недалёко, и воротилась <...> Да нельзя было идти — вязли в болоте» (д. Саньково, Тихвинский р-н). В других текстах прячутся под землей. Так образуются «жальники»: «Так вот, люди-то боялись, тогда раньше. Ведь теперь, видишь, всякого оружия, а раньше... Раньше, наверно, ничего, наверно, не было. Так они и боялись, так лучше своей смертью умирали. Выкопают яму, говорит, там столбы поставят, и туда пойдут всей семьёй. Там чего берут с собой, не берут — я ведь не знаю. А потом возьмут эти столбы подрубят, эти столбы на них — ух! И там всей семьёй они и умрут все. Вот, чтобы только не изdevались над ними» (д. Озровичи, Тихвинский р-н). В этом рассказе место действия, а во многом и мотивировка самоубийства, совпадают с реальными самосожжениями мятежных старообрядцев, считавших, что им больше нет места на земле, где после реформы патриарха Никона, по их представлениям, установилось царство дьявола.

Вариантом сюжета, в котором рассказывается о способах избегания врага, можно считать тексты, в которых литва сама закапывает тела убитых жителей в землю. Подобные рассказы характерны для западных районов Тверской обл.: «Ну, литва ишла, убивали людей и таким, этим... сопкам зарывали» (с. Сережино, Андреапольский р-н). С мотивом «закапывания/погружения в болото людей» можно споставить мотив «захоронения/затопления колоколов», который имеет аналогичные варианты: либо колокола прячут жители, либо литва захоранивает их в качестве клада, сбрасывает в озеро или колодец.

Остановить движение литвы, по преданию, можно было на ландшафтной границе, связанной с водой (у озера, реки, болота). В народной культуре она маркируется как граница между «этим» и «тем» миром. Часто в преданиях ландшафтную границу дополняет культурный объект: икона, часовня, церковь, монастырь, город: «И она прошла до Торопца. Торопец по эту сторону реки она прошла и захватила, а туда, за ряку, но на ту сторону, туда не попала. Там от ко вынесли икону Божь-

ей Матери, а оны как черти по с ума сошли, самое, в озерко и поскакали» (д. Скуратово, Торопецкий р-н). Во многих текстах нашествие прекращается из-за «чудесно» ниспосланного на литву наказания (чаще всего ослепления) — за святотатство, осквернение святынь или по молитве страдающих жителей. После остановки движения враги исчезают, как правило, в воде: их туда загоняют в битве или они прыгают сами. В другом варианте сюжета литовское войско уничтожает само себя, ослепнув или обезумев.

В устных повествовательных текстах Северо-Запада России выделяется ряд мотивов, которые не встречаются в рассказах о литве, но характерны для преданий о других «внешних врагах». В этом смысле литва в первую очередь противопоставляется панам, поскольку часть мотивов преданий о них совпадает («паны шли»/«литва шла»). В рассказах о литве отсутствуют следующие мотивы, характерные для сообщений о панах: герой как «своего» лагеря, так и лагеря врагов; описание бытовых реалий; внезапное нападение; победа над врагом (мотив победы либо заменяется мотивом остановки литвы на ландшафтной границе, либо вообще не имеет значения, а значимым оказывается пребывание литвы на данной территории и связанное с ним появление природных и культурных объектов). Главной же чертой, отличающей «литву» многих преданий от остальных «внешних врагов», является утраты ею связи с человеческой природой и превращение в более или менее конкретное воплощение идеи разрушительной движущейся силы, во многом соотносимой с разбушевавшейся стихией. Возможность такого соотнесения обусловлена прежде всего основными характеристиками движения литвы: прямолинейность (игнорирование дорог), безостановочность, фронтальная разрушительность и тотальная смертоносность. Связь слова *литва* с природным катаклизмом — достаточно распространенное свойство преданий: «Дак у нас вот туда, конец деревни, на левой руке там — летом дак оно видно — такой бугор, как кладбищё. Ну, не видно ни крестов, ничего, но он выше и всё. И вот в каждой деревне такое место есть. Это, что эта лавина шла, и люди, чтоб не сгореть в этом, вот они сами яму вырыли и туда в яму ушли и там умерли, в этой яме. Что эта лавина шла, вот, горело всё, что... всё заживо» (д. Харагеничи, Тихвинский р-н).

Ассоциация литвы со стихией присут-

ствует и в приведенном фрагменте из драмы А.Н. Островского. На нее указывает перенос ударения в слове *битвá*. В результате такого нарушения образуется параллелизм *литвá/битвá*, что вызывает переразложение морфемного состава в слове *литва* (>*литъ*) по аналогии со словом *битвá* (>*битъ*). В русских говорах зафиксировано слово *литвá*, образованное по этой модели, со значением 'сильный дождь, ненастье' (СРНГ:17). Неизвестно, был ли драматург знаком с этим значением или это его собственная языковая ассоциация. В диалоге из «Грозы» отлагольная семантика поддерживается также утверждением одного из собеседников: «А говорят, братец ты мой, она на нас с неба упала».

Представления о литве как небесной водной стихии характерны и для народной традиции. Так, в д. Васильево Мошенского р-на Новгородской обл. на вопрос собирателя о литовском нашествии информант ответил: «Литва — она всё, наверное, зальёт». Часто при упоминании литвы у рассказчиков возникают ассоциации с всемирным потопом и ледниковым периодом: «Потоп, литва и этот... вот оно одно и то же» (д. Корбеничи, Тихвинский р-н); «Это когда ледники шли» (там же). Мифологическое время, к которому относится «проход» литвы, определяется как период переорганизации миропорядка: «Вот Адам да Ева-то и были, и от их и пошёл народ-то. Да это раз... давно-то давно, на семисажённом дереве осталось токо людей, литва-то вот, война-то — давным-давно, это... Страна-то началась потом с чего-то. На земном-то шаре <...> Да вот всё горило, земля и небо-то, дак вот и стоко осталось людей-то. Это вот начали жить-то с того вот. С этой Евы-то» (д. Саньково, Тихвинский р-н); «Литва эта шла, век и есть кончался» (д. Хотилицы, Андреапольский р-н). Следует отметить, что глаголами *идти*, *проходить*, которыми в преданиях постоянно определяется безостановочное и прямолинейное движение литвы, в языке характеризуется течение времени. В некоторых эсхатологических рассказах литва является механизмом смены времен, особенно если она напрямую соотносится с потопом или лавиной: «Вот они-то, вот тысяча-то эта кончалась, вот они-то, пррабушки... Да вот говорили, что земля и всё горело, вода и всё-всё горело <...> Вот. Что пересвет был, так, светопереставление, дак вот. А что будет в двухтысячном — не знаю» (д. Корбеничи, Тихвинский р-н). Включение литвы в круг эсхатологических образов порожда-

ет тексты, в которых она привлекается для описания современной ситуации, понимаемой как эсхатологическая⁵: «А разве сейчас нет литвы — в городах приходят, убивают...» (д. Бол. Гряды, Локнянский р-н).

В заключение еще раз обратим внимание на устойчивое употребление в преданиях собирательной формы *литва* (форма *литовцы* встречается крайне редко). Собирательная номинация определяет нерасчлененность, неисчислимость, безличность понятия. Именно эти чертами в русской традиционной культуре, как и в языке⁶, наделена область «чужого/чуждого/ино-го мира». Как видим, языковые значения формы слова пересекаются с выявленными семантическими чертами литвы как персонажа преданий. Скорее всего, многие мотивы преданий порождены не «историческим прецедентом», а именно семантикой языковых категорий названия этого персонажа.

Примечания

¹ Предания о литве публиковались во времена А.Н. Островского, так что он мог быть знаком с ними как по публикациям, так и по собственным наблюдениям.

² См.: Соколова В.К. Русские исторические предания. М., 1970; Криничная Н.А. Русская народная историческая проза. Л., 1987.

³ Сведения о распространении преданий приводятся на основании этнографических и археологических публикаций XIX в., а также публикации Н.А. Криничной «Северные предания: Беломорско-Обонежский регион» (Л., 1978) и статьи В.Н. Топорова «Образ “соседа” в становлении этнического самосознания (русско-литовская перспектива)» (Славяне и их соседи. Вып. 2. Этнопсихологический стереотип в средние века. М., 1990. С. 4—14).

⁴ Материалы экспедиций хранятся в Фольклорном архиве Академической гимназии СПбГУ.

⁵ О понимании современной ситуации как конца света в народных эсхатологических рассказах см.: Маслинский К.А. Эсхатологические рассуждения современных крестьян // Традиция в фольклоре и литературе. СПб., 2000. С. 91—104.

⁶ Пеньковский А.Б. О семантической категории «чужести» в русском языке // Проблемы структурной лингвистики. М., 1989. Вып. XX.

«ЧУЖИЕ» в Полесье

Эта публикация продолжает тему «чужого народа» в локальных традициях (см.: ЖС. 1998. № 4. С. 35—37). Представленные материалы из Полесского архива Института славяноведения РАН записаны в 1970-е—1980-е гг. Рассказы об этнически (шведы, турки, евреи, цыгане) и социально (условно «людях городской культуры» — помещиках, царственных особых) «чужих» бытуют в Полесье в разных жанровых формах. Это легенды о находках костей воинственных противников-великанов; былички о сверхъестественных способностях «чужих-знающих», где в центре внимания оказываются захари инонодцы или иноверцы; мифологические рассказы о нечистой силе, принимающей облик «чужого»; топонимические предания; истории из жизни местных помещиков. Тексты такого рода сохраняются на фоне обширного (и что, пожалуй, главное — живого) пласта фольклорно-мифологических представлений о «чужих», закрепленных в народном сознании в форме поверий, отражающих отношение к людям другой нации или другого вероисповедания как к существам, во многом связанным с «тем» светом, с миром демонологических персонажей, с областью магии и ведовства.

Великаны

В различных регионах славянского мира мифические «чужаки» соотносятся с различными этническими группами: у южных славян (Болгария, Сербия) это *латини, жидове, елини, турки*; у западных — *турки, татары* (Словакия), *гунны* (Кашубы); у восточных — *шведы, турки* (Украина, Белоруссия, в том числе широко распространено это представление в Полесье), *татары* (Закарпатье), *чудь, литва, паны, шведы, немцы* (Северо-Запад России), *мамаи* (южнорусские области¹).

В Полесье исполинские кости приписываются неким «чужим» («Раньше люди такие большие, великие були, из по-нашему говорили»; 1985 г., с. Ласицк Пинского р-на Брестской обл.) или (что гораздо реже) «своим» — «русским» людям, которые в прежние времена превосходили размерами людей нынешних (1982 г., с. Присно Ветковского р-на Гомельской обл.).

Чаще всего в роли воинственных противников, чьи исполинские останки до сих пор являются раритетными находками из области «фольклорной археологии», выступают шведы².

З гэтых войнай, рассказывали старый люди, то як булы войны, да стали вжэ поль ораты, там у болоты в нас е полянки, называеца Дубычче, и там нахόдлы большыи (вэлыки) кости такый вжэ, ис тых людей, шо як увесь чоловік, то такая нога була большая, вэлыка, гэтаны кости з ноги инохόдлы, алё вжэ это давно було, гэто дило, это пы зэрэ, пасля. Як это николы булы войны, да вжэ

старыши булы люди, тогды говорыли про гэта. А вжэ тыйи люди повмирали ж, нымá там. [Как называли их, этих людей?] Тых людэй? Я ж их ны помню, бо воны старый булы люди. [А тех, чьи кости находили?] Ну гэтых — шведы, гэтых сáмых, шо этой чоловік роскáзвав, людей, которы булы большии люди (1975 г., с. Спорово, Березовского р-на Брестской обл.).

[О великанах в селе говорили]. С давних времён. Говорили, великаны какие-то, ростом человека [побольше]. Кто их знае, шведы или татары? Где-то есть племена такие — карлики, так и великаны (1985 г., с. Олтуш Малоритского р-на Брестской обл.).

О «шведах» как вполне мифологизированных персонажах со способностями к оборотничеству (побежденные враги превращаются в воронов) рассказывает следующая легенда:

Булó его даўно. И була вайна. И много пабыло рóзных швэдоў да йáных нéхрысцяў. И варочалися насыны люди з пабéдou дамоў. А ўсе тýя нéхрысци, што пабыты булы, ператварыліся у варбонаў. Да лётаюць і каркаюць над палями. И усе люди знаюць: як каркаюць вароны — ето к дажджу (1984 г., с. Вербовичи Наровлянского р-на Гомельской обл.).

Иногда встречаются необычные этнические характеристики великанов; так, в рассказе из житомирского Полесья фигурирует некий «далекий румынец»:

У нас недалёко — городиште, город там буй, якáсь царыца войовáла и його разбила. Один чоловéк на поли ораў, а там кургáны, могилы раскопувáли. Кости в них — великие, тепér такíх людéй немáе — вýкинули, так он кости на колéни разрубаў, и снится ѹомúв ночь: тýя йогóза ногу и кáже: «Зачéм моё ногу побрубаў? Я ж далéки румынец». Чоловéк стаў кричaть: «Менi ўшось за ногу тяне». Потом йо́го отшлютували (1981 г., с. Тхорин Овручского р-на Житомирской обл.).

Записан также рассказ о великанах, сочетающий фольклорно-мифологические представления с естественнонаучным знанием:

Великаны — это булы такі кóльись бальшыи зьвёры. Ліёдзи назывáли их маманты. Не малі яны згнýсцы у зямлі. Патаму нахóдзяць их кóсьцы. Да у нас пакá ничо́го не нашли. А вот у других ме́стах нахóдзили бальшыи кóсьцы. Бо больш за маманта не булó зьвёра (1984 г., с. Вербовичи Наровлянского р-на Гомельской обл.).

«Чужие-знающие»

Приписывание инонодцам и иноверцам магических способностей — одна из важнейших составляющих стереотипа «чужого» в народной культуре. Записанные в Полесье тексты разрабатывают традиционные фольклорные сюжеты о «чужих» — ведьмах, захариях и обладателях магической силы, способных в свою очередь противостоять поискам колдуна. При этом некоторые «чужие» (например, евреи) пользуются своей

собственной магией; другие же (поляки, цыгане и не очень понятные «чехи») ведут себя вполне в русле полесской традиции, используя те же магические приемы, что и местные колдуны.

У нас раньше, при Польше, был лесник, поляк. Он хмáры отворочáв. Зопыніе хмару або на две части рвёт. У него была палка. В юне месяце зымий — гадоки, вужы — играютъ, и кто бы их палкой [из любого дерева] роскінуў, то такой палкой можно отворочать хмару (1979 г., с. Озерск Дубровицкого р-на Ровенской обл.).

Када-то, ещё при пану, да арали чехи земли. Идё, идё хмáра така тёмна, страшна. Адип, каторы знае, гаварыць: «Станóвіце волён рогамі к хмаре. Еде, — каже, — Ильё на золотом калесé». А Илья гаварыць да каже: «Пропустите меня». Старый каже: «Ты бáта богато шкоды наробыць. Иди на рву». [Илью волы рогами зацепили и не пускали.] И ў рву грáду на аршин [было, когда туча прошла]. А як выскочиў, да паламал дубу, вербú, сено помял [деревья вырывал с корнем, буря была] (1983 г., с. Барбаров Мозырского р-на Гомельской обл.).

Дед мне рассказал. Булá такá поляка. Раитово умérла. Як пришли до ее до могили, колі чують — у могили стук. Пошли до того кшэндзя, шоб разрешиў откопать, шоб подайвиться, шо там стúкае. А кшэндз разрешил и сам пришоў на то клáдище дайтся. Откопали и открыли гроб, а два ужá за груди ссуть ее и стúкають хвостами ў трумну. И тэй кшэндз сказал: «Цэ була велика грэшница! Закрýте е так!» Она чужий корови дойдá! Ведьма була (1981 г., с. Вышевичи Радомышльского р-на Житомирской обл.).

Заробила ведьма одной семье завитки. Пошли они жать, а муж [паромщик] дома остался. Пришли они жать и все померли. Муж побежал туды, а к нему цыган подходит и говорит: «Перевези меня через реку». — «Не могу, — муж говорит, — все на жите померли». А цыган говорит: «То от завиток, ты возьми и всем своим соседям завитки завей и носомотришь — у хороших вреда не будет, а у плохих будет». Сделал то муж, а наутру соседка голая по селу бегала, искала — кто завитки завил. Бегала, устала, упала в реку да померла. То ведьма была (1983 г., с. Барбаров Мозырского р-на Гомельской обл.).

Ходили цыгане. [Случился пожар, и огонь перекинулся уже на девятую хату.] Один цыган взял икону Неопалимая купина да прошол под огнём. [А молитву какую-нибудь читал? — Соб.] Так кто ж знаэ, сам собэ думал. Ищэ моя мама була, [так рассказывала,] шо цыган пришел и остановил огонь. [Где он прошел, до того места все сгорела, а дальше огонь не пошел.] (1985 г., с. Коначи Чернибыльского р-на Киевской обл.).

Вона [ведьма] попотяглá од нас молоко. У нас булó дызнаць короў з молоком... а ў ёе рекою текло, да привезлі знáхора с Фядёр, якога жыда. А он ка[же]: «Тягнэ

ваша суседка од вас, да и гóди». — «А як?» — Да он вужé показывае, я помню, ў нас такéе посылкі через хату былý, жэрдki. И пэречепіў ручніка, ўтиralьника черэз ту жэрдку и поставили цáбра такого, дэрэвляного. И тágne за того ручника, ўтиralьника, молоко ў цéбэр течé, ей-богу праúда! (1984 г., с. Радчиц Столинского р-на Брестской обл.).

Запалил гром будынок, телята погорэли; ўсё погорэло, та пришол еврей и затушил, молитвою змоліл, да я і знаю, каку молитву (1984 г., с. Боровое Рокитновского р-на Ровенской обл.).

[На Купалу.] Быў у нас еврей. У яго было 2 карови. Он замкнуў [сарай на Купалу и, сирятившись, стал сторожить]. Ана [ведьма] голя, як мать родила, идё к нему [к сараю и, присел на корточки,] набрала жменю навоза, [тогда и он набрал. Ведьма набрала еще жменю, тогда и еврей взял жменю] — она исчезла (1983 г., с. Барбаров Мозырского р-на Гомельской обл.).

Цари и паны-помещики

В топонимических преданиях из ровенского Полесья упоминается «царица», проклявшая местное «море» (или реку), которое из-за этого превратилось в болото в окрестностях с. Морочное.

Ихала царица по морочной, ту якэсь была мóрем. Везла с собой сына на бárжы. Выйпал сын из рук, и тэй сын упал ў реку, ўтонуўся. Она зломала очиротину, заткнула ўте болото и ка: «Шоб оно заросло очиротом». И затяглося, и нема зáре у нас реки, болото морочно. Нема — тилько то болото, клюква ростé. [В 1943 г. крестьяне из болота] витяяли з бárжы окóйку — пристань була [на краю болота] (1978 г., с. Сварицевичи Дубровицкого р-на Ровенской обл.).

Второй рассказ — о путешествии «царицы» по этим краям, в результате чего появился целый ряд топонимов (в рамках одного сюжета оказывается целый куст местных названий). Такова легенда о происхождении названия села Заморочене (совр. Лесовое) и окрестных населенных пунктов.

Пани (царица ци шчо...) ихала кўни ми в карéти. [Она остановилась в Золотом.] В Золотом ей так было добрэ, шо сказали: то будэ Золотэ. [Приехала сюда, тут у нее] заморочылася голова — и назвалося Заморочене. Ў Сварицёвичи пудъехала, с ким ихала, с тым йиздовым, стала сварыцца — стали Сварицёвичи. Дальше Брónица: [там] её кони бродыли по воді, ў бруд ишли по сámэ чэрэво. [Так объясняются названия сел до самой Вычукі — объяснения происхождения названия Вычукі не помнит.] (1978 г., с. Лесовое Дубровицкого р-на Ровенской обл.).

Село получает новое название в результате дележа между панами.

Было три князя: Пасковский, Шиyrma, Сопольэв. Заспорили за того маёнтка [земли], за дэрёвию ту. Оттого Слóровым и назвали, а раныш Эзьвино было, хат, может,

десять — малéнька дэрёвня. Шиyrme досталась (1974 г., с. Слóрово Березовского р-на Брестской обл.).

Наконец, «паны» («румын» и «французка») становятся героями романтического нарратива, как в рассказе из с. Олтуш Малоритского р-на Брестской обл., записанном в 1977 г. от Дмитрия Пищика (по национальности татарин, родился и жил в с. Олтуш, грамотный, работал в Малорите дежурным по станции).

У нас був пан — звалы його Макмыскул. Вин сам по нації був румын. Жинка його сама була французка. Дуже була вредна барыня. Барын полюбив сильску дивчину. А тоді був такý закон, поки барын з твою дивчену ны переснить, вона замуж ны пиде. Та дивчина була дуже зграбна, трудолюбива. И барын став з ёю жыты, як з жинкою. Прыхала барыня и стала його сварыты. Барыну ничего ны прынислось зробыты, як ту дивчину одаты замуж. Вона од пана родыла 4 хлопци. Був в сели хлопець — наймýт панув. Дуже тоже хлопець був працьовитый. Часто угоjkчав панови. От и пан рышыв отдали цю дивчину за цього хлопця. Барыня дуже хотила, щоб барын еї закатував. У ии дуже було мноho найманцов и дуже було мноho гроши. И цього Гната найманци барыни закатували. А сама барыня сказала, щоб ту дивчину ожынвали з товкачом из ступы. Ступа — это перевести на русский язык — инструмент, где раньше готовили крупы, пшено, так называемую кутью. И ту дивчину винчали в церкви з товкачом (толкач — большой пест). «Свадьба ступы с толкачом» — популярный мотив свадебных шуточных приговоров. — О.Б.). Ще барыня прыбигла в церкви, на ии оборвала чепець и заставила, щоб ий одили вынок из кропивы.

Але барын не все не змig дывыться и сказав попови, щоб прекратил эту глупость. Ну як що вессиля началось — то його треба и кончыты. Пин ны миг нарушты тогдишний закон. И так цю дивчину ожынвали з товкачом. Алэ, выдио, барын еї дуже любыв. Вин барыню отослав знов во Францию, а цю дивчину взяв соби за покоину (домработниця).

После цього вона от пана родыла ще 4 хлопци! Пан, як прыйхала француженка, зо злости взяв ружье и йийи застылив, а з твою сыротою став жыты.

Примечания

¹ См. подробнее: Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 301—302; 1999. Т. 2. С. 414.

² См. также: Полесский этнографический сборник. М., 1983. С. 148—149.

Публикация и комментарий
О.В. БЕЛОВОЙ
(Москва)

К.К. ЛОГИНОВ

Вопрос о бытованиях у русских ритуалов, связанных со срубанием дерева, не поднимался пока в отечественной этнографии. Тем не менее, сведения о них имеются. Большая часть из них записана мною у русских, обитающих в бассейне Онежского озера. Лучше всего такие ритуалы сохранились у так называемых «водлозеров». Имя свое эта группа русских получила от наименования Водлозера, расположенного на восточной окраине Обонежского региона. Сохранение среди водлозеров старинной обрядности во многом обусловлено тем, что шоссейная грунтовая дорога связала Водлозерье с внешним миром всего каких-то 25 лет назад.

Прежде всего надо отметить, что в народном календаре существовали дни и периоды, в которые крестьянами соблюдался запрет на срубание живых деревьев на корню. Наиболее протяженным был запрет рубить деревья в святки. Русские Водлозерья (АКНЦ. Ф. 1. Оп. 6. Д. 490. Л. 29) и карелы Сегозерья (там же. Д. 493. Л. 107) приурочивали его к «Святой» неделе по Васильевский вечер включительно. В течение этой недели также не охотились и в лес старались без особой нужды не входить. Русские Заонежья (там же. Д. 343. Л. 58–59) и поморы с Карельского берега (АКНЦ. Ф. 1. Оп. 33. Д. 440. Л. 82), чье благосостояние меньше зависело от удачи в лесных промыслах, считали запретными для посещения леса все дни святок — от Рождества до Крещения. Хотя в народном календаре для распиловки и колки дров отводился особый срок, напилить или нарубить немного дров для печи в своем дворе в святки не считалось грехом. «Великим грехом» считалась рубка деревьев в дни двунадесятых и великих праздников, а также на пасхальной неделе. Нельзя было представить также, чтобы кто-нибудь взял в руки топор для работы на Ивана Постного (церковный праздник Усекновения главы Иоанна Крестителя). Делающий это уподобился бы фарисеям, которые, по Священному Писанию, в этот день отрубили голову Иоанну Предтече. Кроме того, повсеместно в Обонежье не губили никакого дерева на корню в тот день, в который в деревне первый раз в году выпускали коров на летний выгон. В противном случае ожидалась потрава деревенского стада летом.

Лесоповал воспринимался в крестьянской среде как занятие весьма опасное. В рукописном сборнике заговоров второй четверти XVIII в. из Заонежья количество текстов на берег от ушибов и от ранений при рубке леса превосходит число заговоров на спасение от ранений на войне [5. С. 481 и след.]. Водлозеры и сейчас еще пе-

КОНСТАНТИН КУЗЬМИЧ ЛОГИНОВ,
канд. ист. наук; Карельский научный центр
РАН (Петрозаводск)

ОБОНЕЖСКИЕ РИТУАЛЫ СРУБАНИЯ ДЕРЕВА

ред отправлением на лесозаготовительные заработки идут к местным старухам, чтобы они прочли над ними заговор от «ушкиба деревом» (АКНЦ. Ф. 1. Оп. 6. Д. 490. Л. 30). Подобный обряд, отснятый на видеокассету В.П. Кузнецовой (ФА ИЯЛИ. Касс. № 9, 10), они совершают также и накануне других опасных занятий, например перед охотой на медведя. Даже проходя подобный обряд, крестьянин мог отказаться от задуманного дела, если узнавал, что рубить ему предложат заветную или священную рощу. Запретными для топора были, в частности, рощи на действующих и заброшенных кладбищах, а также лес на тех островах в озере, которые считались священными либо проклятыми.

Согласно сведениям Н.Н. Харузина, в 1870-е гг. во всем Водлозерье подрядчики не смогли найти никого, кто бы согласился свалить вековой лес на Иламострове и на Кингострове: на первом имелись могилы старообрядцев, на втором — погребения легендарной чуди [6. С. 336–337]. Отнятием рук, по Н.Н. Харузину, был наказан неведомой силой местный житель Василий Купцов за попытку срубить лес на острове Петуньем, якобы присланном некогда Ильинским водяным в качестве приданого за дочь Пречистенскому водяному [там же. С. 367]. В наше время предание об острове Петуньем уже забыто и зовется он Люлюостровом, а потому лес на нем вырублен; Иламостров остался нетронутым, а на Кингострове в 1997 г. заезжие туристы прорубили узкую просеку, чтобы их становище продувалось ветром. Пострадали ли туристы от мести погребенной там чуди или нет, неизвестно.

Помимо названных Н.Н. Харузиным священных островов, на Водлозере имеются и другие, на которых лес рубить запрещено. Вековой лес в наше время стоит на острове Черном, на который и сейчас водлозеры высаживаются только в случае крайней нужды, да и то не иначе, как после сторонения молитвы (НАВНП. № 6/24. Л. 17–18). На двух островах лес стал запретным в советский период. Один из них — Марьостров — во время столыпинских реформ пытался заселить крепкий крестьянин, основав на нем хутор. В 1931 г. хозяин был раскулачен и умер. С тех пор на все сущее на острове, по мнению водлозеров, легло проклятье — люди не пользуются ни его плодовыми кустами, ни деревьями, ни даже целебными травами. Еще одним запретным островом стал остров Ильинский с расположенным на нем древним погостом. До 1934 г. он распахивался церковным причтом от воды до воды. За истребление священников, как считается, проклятие легло не только на остров, но и на все водлозерское семя (всю группу в

целом). Люди ждут, что проклятие спадет, когда на Ильинском погосте снова поселится священник. Между тем к острову и вновь выросшим на нем деревьям относятся как к святыням. Выражается это в том, что для собственной корысти ни один водлозер с Ильинского острова не посмеет срубить даже деревца. По рассказам, в 1998 г. местный житель И.П. Моисеев вырезал на этом острове удилище. Как только он приступил к рыбалке, поднялась такая буря, что он еле причалил обратно к берегу. Домой он не мог отплыть, пока не отнес удилище на то место, где его срезал (АКНЦ. Ф. 1. Оп. 6. Д. 431. Л. 16; Д. 531. Л. 6). Запрет рубить на этом острове деревья соблюдают и профессиональные рыбаки, которые ежегодно во время путиньи обретаются на соседнем Колгострове. За дровами для рыбакского стана они ездят на мотосанях за 1,5 км, имея в 100 метрах на Ильинском в изобилии прекрасный сухостой. Однако для общественных нужд ресурсы острова считаются доступными. Еще с десяток лет назад на нем колесили траву, вывозили сено на колхозную ферму, но для личного пользования брать здесь участок под сенокос люди отказывались. По этой же причине никто не стал осуждать действия местных властей, когда они отдали распоряжение очистить от леса поляну напротив погоста, чтобы устраивать на ней гуляния в честь возрожденного праздника Ильина дня. Дрова из срубленных на поляне деревьев уже четыре года подряд используются для приготовления пищи к праздничному пиру на Ильин день (автор лично занимается этим с 1995 г.), вывозятся для нужд ежегодного эколого-воспитательного лагеря «Калипсо». Ни то, ни другое святотатством не считается. Кроме этого, на Водлозере имеется еще пять или шесть мелких островков с запретным для срубания лесом (НАВНП. № 6/24. Л. 18). Скорее всего, там когда-то были похоронены водлозеры, согласно их прижизненному завету. О таком случае писал Б.Ю. Соколов, руководитель фольклорной экспедиции на Водлозеро 1928 г. [2. С. 143]. Последний раз подобное завещание было исполнено в 1978 г.: на мысу Пигнаволок был похоронен известный водлозерский охотник В.Г. Фадеев (АКНЦ. Ф. 1. Оп. 6. Д. 531. Л. 13–14).

Формально день отъезда на лесозаготовки оговаривался крестьянами с подрядчиком в договоре, заключаемом около Покрова. На работу же фактически выезжали по первому снегу. Однако не в любой день недели и не в любой час. Счастливый день отъезда исчислялся по магическим принципам выбора наиболее удачного дня в череде будней [3. С. 51–52]. Он мог прийтись на вторник, четверг или суб-

боту. Даже при колхозах (на лесозаготовки людей обязывали являться по повесткам) водлозеры делали все, чтобы не ехать в лес с понедельника. Считалось, что из-за этого пребывание на работах в лесу затягивается на очень долгий срок (АКНЦ. Ф. 1. Оп. 6. Д. 490. Л. 29—30). Счастливый час для отъезда в лес выбрать было проще, поскольку все нечетные часы считались несчастливыми для начала любого дела. Выезжать полагалось до рассвета. Случайным встречным нельзя было называть цель своей поездки. Топор во время следования в лес должен был лежать в санях так, чтобы его лезвие смотрело в сторону деревни. Правила «сакрально выверенного» обращения с топором среди водлозеров сохранились хорошо, и мы будем еще не раз к ним возвращаться. На делянке намечали, как расчистить от веток («обкорзать») путь для вывозки бревен, обращались к «хозяевам леса» или «царю лесному» с просьбой разрешить построить лесной стан и обосноваться на делянке (там же. Д. 490. Л. 30).

В Обонежье, как и у всех русских [1. С. 26—34], далеко не все, что могло быть спилено или срублено, шло под пилу или под топор на самом деле. Имелись и имеются в наше время отдельные деревья, запретные для срубания. Прежде всего это священные «дорожные» деревья, у которых отдыхали конные и пешие путники или люди, ехавшие на лодке. «Дорожному» дереву полагалось давать небольшую жертву (АКНЦ. Ф. 1. Оп. 6. Д. 490. Л. 35). Не срубали и не срубают деревьев, по которым ориентируются и находят места для лова рыбы в открытом озере, а также деревья, избираемые для постоянного причаливания к берегу или для обозначения места переправы. Каждое из указанных деревьев несло на себе особые пометки, чтобы их не путать с обычными («дикими») деревьями. Не принято рубить то дерево, которое когда-то сам посадил, каким бы большим оно ни выросло и как бы сильно ни стало затенять усадьбу. Нельзя рубить дерево, посаженное кем-либо из домашних перед отъездом на чужбину либо перед уходом на войну, по случаю рождения ребенка или для сведения на дерево человеческой болезни [4. С. 113]. Нельзя было рубить дерево, к которому колдун ходил черпать свои силы, чтобы управляться с подчиненной ему нечистью. Считалось, что такое дерево само упадет, когда придет время умереть колдуну [2. С. 119]. Если колдун решал свести счеты с жизнью, он сам рубил «свое» дерево. Так поступил в 1954 г. колдун Манец, когда население деревни Луза переселяли в Поморье (АКНЦ. Ф. 1. Оп. 6. Д. 535. Л. 30). Никто и по сей день не станет рубить дерево, на котором кто-то повесился. Не трогают также поминальных деревьев, помеченных изображениями православного, старообрядческого или косого крестов, и растущих недалеко от места гибели людей (там же. Д. 351. Л. 17). Не рубят также

очень старых деревьев. Примером такого на Водлозере в наше время является самая могучая ель на острове Белом, на котором исстари принято было заготавливать дрова для деревни Бостилово. Для постройки жилищ не срубали деревьев с гнездом ворона. Для жилища считалось непригодным иное дерево, кроме «кондовой» или «рудовой» сосны с крепкой мелкослойной древесиной. Перестойные сосны (свыше 150—200 лет возрастом), начавшие подгнивать от корня, а также засыхающие или высохшие на корню, браковались из-за опасений, что люди в доме, имеющем такое бревно, тоже начнут сохнуть и умирать. Для окончательного решения о пригодности бревен для постройки жилища в Обонежье принято было приглашать колдунов или старых опытных плотников, которые уже в деревне указывали на непригодные бревна (там же. Д. 404. Л. 105).

Собственно ритуал срубания дерева был несложен. У водлозеров он состоял в том, что человек обращался к «хозяевам леса» (вариант: «хозяевам острова») с просьбой разрешить срубить деревья (указывалось, для какой цели), затем лесоруб произносил: «Господи благослови!» и перед первым ударом топора прикасался свободной от инструмента рукой к стволу срубаемого дерева, как бы прося прощения за то, что он его губит (там же. Д. 490. Л. 29). В наше время, когда лес валят бензопилой, к стволу каждого дерева не прикасаются. Делают это только один раз в начале работы. За неисполнение любого из указанных элементов, по представлениям водлозеров, лесоруб наказывается, иногда очень сурово. По преданию, за рубку леса на острове Белом, произведенную без спроса у «хозяина острова», старик Леонтьев в 1957 г. был наказан тем, что у него отнялись руки (там же. Д. 491. Л. 24). Считается также, что священная роща или «лес праведный» дают человеку знаки о том, что ритуал в чем-то не соблюден. Водлозеры верят, что в подобных случаях при первых же ударах о ствол должен слететь топор с топорища. Если человек ничего не понял и возобновил рубку, в его руках ломается самое надежное топорище. Третьего предупреждения не дается. Однако потом якобы обнаруживается, что у нарушителя ритуала начинают болеть, а затем неметь и отниматься руки и ноги (там же. Д. 491. Л. 24—25). Часто причину болей в руках видят в том, что работник оставил топор воткнутым в живое дерево (чтобы не потерять его в снегу) на час и более (там же. Д. 490. Л. 29—30). Чтобы избежать этого, старшие приучают молодежь втыкать топоры в уже поваленные на землю деревья или в пеньки. Но и там их нельзя оставлять надолго. На ночь топоры следовало уносить в лесной стан и класть их лезвием к стене. На лесоповале с 13 до 14 часов дня у водлозеров не принято было материться, кричать друг на друга, на лошадь и т.д. Видимо этот час воспринимался как тринадцатый от полу-

ночи, как «чертова дюжина». Верили, что нечистая сила в этот час приходит в движение, мечется по лесу. Она-то якобы и исполняет все недобрые пожелания людей, высказанные в это время (АКНЦ. Ф. 1. Оп. 1. Кол. 184—142). Пожелания эти, среди прочих магических причин, якобы тоже могли стать причиной увечий лесорубов и животных в зимнем лесу.

Деревья на делянке валили вершиной в одну сторону, чтобы их было удобней вывозить. Перевозить спиленные или срубленные бревна в деревню предписывалось исключительно комлями вперед. Вершиной вперед транспортировать бревна, в том числе и предназначенные на дрова, на Водлозере до настоящего времени категорически запрещено обычаем. Даже в кузов современного самосвала дрова кладут так, чтобы они транспортировались «ногами» (то есть комлями) вперед, а вершиной назад. Считается, что нарушение указанного запрета влечет за собой неизбежную смерть членов той семьи, для которой будут доставлены эти дрова (АКНЦ. Ф. 1. Оп. 6. Д. 404. Л. 99—100). Получается, таким образом, что после срубания дерево у водлозеров уподоблялось мертвцу, которого полагалось везти только «вперед ногами».

В деревне предназначенные для постройки дома бревна очищали от коры, но сруб начинали делать не раньше того, как они вылежат в штабеле 40 дней. Объяснение запрета очень прозрачное: «Бревна 40 дней о своей судьбе плачут», то есть активно выделяют сосновую смолу (там же. Д. 404. Л. 100). Нетрудно заметить, что именно такой срок не считается окончательно умершим и человек. 40 дней усопшего принят оплакивать, избегая называть его мертвым. Этим уподобление срубленного и привезенного в деревню дерева с умершим человеком не ограничивается. Сложеные в сруб бревна вылеживались не меньше года, прежде чем из них начинали ставить дом. Опять же именно через год умерший человек окончательно причислялся к разряду «мертвых». Считалось, что его душа последний раз появлялась в родном доме на поминки в день годовщины. Исключением из указанного правила в Обонежье был обычай жителей села Ундоzerо: они ровно год выдерживали бревна, заготовленные для строительства жилья, в воде (там же. Д. 533. Л. 48). Но это как раз тот случай, когда исключение подтверждает правило. Таким образом, год был минимальным сроком «окультуривания» дерева, доставленного из «дикой» среды леса, прежде чем из него позволялось ставить дом. Нельзя в связи с этим не отметить также, что ритуального «окультуривания» в деревне требовал и болотный мох, которым прокладывали сруб, чтобы он держал тепло. «На сырой мох» и сейчас еще бревна в новый сруб не кладут. По поверьям водлозеров, это влечет за собой смерть сразу нескольких обитателей вновь отстроенного дома

(НАВНП. № 6/24. Л. 21). Заключительным элементом ритуала «окультуривания» дерева при строительстве нового дома в Обонежье было действие, называемое «окупанием дерева». Достигалось оно закладкой серебряных или медных монеток в бревна сруба на уровне первого, порогового, подоконного или надоконного венцов. Имели место в Обонежской традиции и другие ритуальные действия, направленные на защиту людей от воздействия (всегда смертоносного) «неокультуренных» деревьев. В рамках данной статьи мы говорить о них не сможем. Отметим лишь, что расплата человеческой жизнью за возведение нового жилища, по крайней мере, в водлозерской традиции, считалась практически неизбежной.

При постройке дома запрещалось без практической необходимости рубить и ранить топором венцы, стены и другие деревянные конструкции жилища. Даже отходя на перекур, современные водлозерские (и заонежские) плотники не втыкают топоры в бревна венцов, а кладут их на землю, лезвием к срубу (НАВНП. № 2/58. Л. 7—8). Это еще раз наводит на мысль о том, что в прошлом у русских Обонежья существовали представления о «духе» или «душе» дерева. Этот «дух» или «душа» дерева требовалось уважать соблюдением всех ритуальных требований от момента срубания живого дерева до момента его окончательной гибели. В подтверждение высказанной мысли приведем современный обычай, соблюдающийся водлозерами при колке дров. Бревна на дрова они пилят и колют, как это и было заведено крестьянским календарем, в летнюю «межень» июня и июля, когда стоит самая жаркая погода. При этом ни в раскалываемые дрова, ни в совершенно сухую плаху, на которой их колют, просто так водлозеры топоры не втыкают. Прекращая работу на некоторое время, топоры кладут лезвием к плахе. Считается, что нарушителя правила колки дров деревья наказывают болью в руках на неделю и более (там же. Л. 11). Еще показательнее в этом плане правила сжигания поленьев в русской печи. По водлозерским обычаям, дрова должны прогореть до золы и углей. Сырые, не прогоревшие головешки выносить на улицу или тушить в ведре с водой в доме не положено. Считается, что за такой поступок человек будет наказан дня на два или три болью в голове, как от угары. Не исключено, что в прошлом у предков водлозеров имелись особые представления о том, каким образом (на сакральном и ритуальном уровнях) должен был прекращать свое земное существование «дух» каждого вовлеченного в культурную среду дерева.

Многие элементы Обонежского и водлозерского ритуалов срубания и «окультуривания» диких деревьев были свойственны также и другим группам русского народа, и шире — всем восточным славянам. Просто здесь, на окраинной части расселения русских, они оказались консервированы, сохранились до момента записи их собирателями.

Литература

1. Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.
2. Кузнецова В.П. Памятники русского фольклора: предания и былички Водлозерья. Петрозаводск, 1997.
3. Логинов К.К. Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья. СПб., 1993.
4. Логинов К.К. Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.
5. Срезневский В.И. Описание рукописей и книг, собранных для Академии Наук. СПб., 1913.
6. Харузин Н.Н. Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда Олонецкой губернии // Олонецкий сборник. Вып. 3. Петрозаводск, 1894.

Архивные источники

АКНЦ — Архив Карельского научного центра РАН: Дуров И.М. Быт рыбаков Белого моря в обычаях и предрассудках (Кемское и Сорокское побережья). Ф. 1. Оп. 33. Д. 440; Материалы Водлозерской экспедиции 1977 г. Т.И. Сенъкиной и Т.С. Курец. Ф. 1. Оп. 1. Кол. 184; Материалы К.К. Логинова из экспедиций в Обонежье и Водлозерье 1994—1999 гг. Ф. 1. Оп. 6. Д. 404, 490, 491, 493.

ФА ИЯЛИ — Фонограмархив Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН: Видеоматериалы В.П. Кузнецовой, А.А. Лапина. Касс. № 10, 11.

НАВНП — Научный архив Водлозерского национального парка: Полевой дневник Н.В. Червяковой за 1995—1996 гг. № 6/24; Полевой дневник Н.В. Червяковой за 1997—1999 гг. № 2/58.

С.И. РЫЖАКОВА

СПИТ КАМУШЕК БЕЗ СНОВ...

Мифологические представления о камнях у латышей

В Прибалтике, особенно в Эстонии и Латвии, встречаются камни чрезвычайно больших размеров, причудливых форм или окраски. На некоторых наблюдаются необычные следы, углубления (в форме цилиндра, конуса или полусфера), выбиты кресты и другие знаки, идеограммы, слова, даты. Классифицируют историко-культурные камни по-разному: выделяют следовики, пограничные камни, камни с углублениями, культовые камни.

В Латвии довольно подробно исследованы культовые камни — идолы, камни с выбитыми знаками, камни с углублениями, следами. Их зарегистрировано более 400. Большая часть культовых камней в ходе истории, конечно, исчезла: в XIII—XIX вв. христианская церковь боролась с обычаями почитания камней как элементами язычества. Тем не менее, кульп камней сохранился в латышской народной культуре вплоть до XX в.

Вокруг камней, особенно имеющих необычную форму, цвет или размеры, складывалась мифология, отраженная в фольклоре, обрядовых действиях, художественной литературе. По латышским народным представлениям камень (наряду с водой) является одним из главных символов вечности, живущих с начала времен: он воплощает стабильность (вода — движение). В фольклорных текстах камень — это путь в иной мир: подземный или небесный, иногда — просто «чужой». В поверьях камень — средоточие богатств, место жительства духов или божеств; в него превратились грибы, растения, люди. В магической и культовой практике он почитается как идол или используется как амулет.

Культовые камни

В Латвии зарегистрировано не менее 30 камней, имеющих антропоморфный, зооморфный и орнитоморфный облик. В Гулбенском, Алуксненском, Лиепайском, Кулдигском районах найдены камни с выбитыми силуэтами пчел¹.

В источниках, датируемых XVIII—XIX вв., встречаются описания культовых мест, где были установлены каменные идолы, и совершаемых им подношений, ритуальных действий возле них. К 1740 г. относится сообщение священника прихода в Друстах Г.Ф. Баумгартина. В Цесисском районе, на земле усадьбы «Вилюмы», на склоне горы рос большой дуб, у подножия которого друг на друга были воздвигнуты 13 каменных идолов. Верхний из них назывался *Spitzkopf* («Остроголовый»). Хозяин крестьянской усадьбы Янис всякий первый кусок пищи жертвовал богам, бросая еду в огонь, разводимый возле святыни. Однажды пламя перекинулось на дуб, и под рухнувшим деревом погибли сам хозяин и два его маленькие сына². В 1970-х гг. в соседнем с бывшими «Вилюмы» хозяйствстве «Гартавы» на дворе был обнаружен камень, напоминающий человеческий силуэт. По свидетельствам местных жителей, его много лет назад вынули из фундамента старого хлева, а раньше он был одним из идолов на том святыище³.

В протоколах церковных инспекций в Валмиере 1739 г. описан обряд предотвращения падежа коней у одного из местных жителей. Старичок, призванный для лечения

СВЕТЛАНА ИГОРЕВНА РЫЖАКОВА, канд. ист. наук; Ин-т этнологии и антропологии РАН (Москва)

оставшихся коней, дал им лекарственных трав, а затем принял ся искать на входах в дом, двор, хозяйственные постройки некое «идольское божество» (*Elka dievu*), которое обнаружил в камне при воротах. Обряд продолжали исполнять еще в течение девяти лет по указанному старичком образцу: этому камню лили пиво, жертвовали три куска мяса, одну курицу и три ложки супа⁴.

Археологические исследования в Латвии 1970—1990-х гг. выявили около 10 культовых камней, которые можно датировать до XVII в. Большинство из них, как оказалось, находилось раньше в жилых местах. Кстати, это существенно отличается от ситуации на Северо-Западе России (ср. наблюдения А.А. Панченко о том, что здесь почитаемые камни обычно находились в лесу, близ края поля или на опушке, в лощинах, оврагах, неподалеку от низменных и заболоченных мест⁵). У латышей же многократно зафиксированы культовые камни непосредственно близ жилого дома, на подворье, у ворот, а также не только на краю поля, в низине, но и на вершине холма. Известно, что иногда камень ставили на ребро и подпирали вокруг маленькими камнями⁶. Таких святилищ из камней (равно как зарытых кладов и вещей, лежащих на дороге) нельзя касаться.

История одного подобного камня описана Карлисом Вальтером Лиепиньшем в письме писателю и краеведу Артуру Гобе, в котором он цитирует статью «О Вийциемской церкви» из Церковного календаря на 1965 г.: «В Трикатской хронике о них (жителях Вийциемса) можно прочитать как о людях, дальние прочих придерживавшихся верований предков, например, кормящих усопшие души. Еще в XIX в. в области Сигулдии на берегу Гауи около дома Будас находился каменный идол “кот из Будас”. Впоследствии под влиянием церковного прихода его сняли и утопили в Гауе». Далее Лиепиньш отмечает: «Неизвестно, когда это произошло. Но вот какие предания существуют об этом событии. Мой отец не боялся Черта из Будас. От него я слышал рассказ о том, как этот камень топили в Гауе. С древних времен в доме Лиелбуды жил Черт (Велнс), которого весьма почитали. Ему давали первый кусок всякой пищи <...> В то время хозяин дома Паукулиши был известен как помощник пастора в деле уничтожения чародеев. Он взялся за изгнание чертей из очагов и других мест <...> Пришло время, когда и хозяева Будас позвали Паукулитиса. Решили уничтожить Черта, утопив его в Гауе. Прочитали необходимые строки из Библии и бросили Черта в реку. Через пару дней хозяин из Будас пошел к Гауе, чтобы удостовериться, доволен ли Черт новым местом жительства. Ничуть! В ужасе он увидел, что Черт сидит на корточках на сушке. Пошел к Паукулитису, договариваться топить Черта заново. Второе потопление Паукулитис завершил словами: “Если тебе что надо, то приходи ко мне. Амины!” Тогда Черт с хрипением исчез в воду, и больше не вылезал на берег. Однако утонувшему “коту из Будас” было суждено, так сказать, вернуться к жизни и пережить вторую забавную историю. Мой отец, Давис Лиепиньш, хозяин дома Калейю, зимой 1908—1909 гг. вывозил камни с лугов Смейлю. Эти луга находились в районе притока Саргупе. В один из дней, ближе к весне, когда везли во двор, один из возчиков — Петерис Брузис — начал кричать. Домашние выбежали посмотреть, что там происходит. Наверху воза Петериса Брузиса находился странный камень, который был похож на кота. Теща батрака Дависа Скости (она умерла в 1915 г. примерно в возрасте 102 лет) тут же узнала в нем утопленного в Гауе “Черта из Будас” и сильно расстроилась. Женщины ругали Петериса, зачем он привез в дом такое несчастье. Они требовали, чтобы Петерис Брузис вез Черта прочь. Петерис, сам будучи суеверен, тоже был расстроен, но не знал, куда деть камень. Моей матери, Кристине, Черт тоже не понравился и она обещала проезжающему жибу три рубля, чтобы тот его увез. Но тот, наверное, что-то предчувствя, отвечал: “Хозяйка, это не мой гешафт!” Летом 1909 г. хозяйка стала заставлять Петериса что-то предпринять с этим камнем, иначе к домашним людям или скоту может привязаться какая-нибудь немочь. Старушка — теща Дависа — посоветовала, чтобы в полночь или во время полуденного отдыха Черта понянчить на коленях, тогда уж он пропадет навечно. Понянчить Черта на коленях в полночь Пе-

терису показалось ужасным, и он выбрал полуденное время, когда все обычно спят. Чтобы дело не показалось однообразным, он с Чертом в охапку расхаживал по двору <...> Каменный идол вовсе не был легким, весил 50-60 кг. Все же на следующую ночь Черт никуда не делись из закутков клети. Самого Петериса “кот из Будас” весьма сильно наказал, потому что во время ношения парень так надорвался, что пару недель ему пришлось провести в постели. После этого Черта поместили на верх столба в воротах усадьбы, где он “просидел на корточках” лет две-надцать. Казалось, все про камень забыли, только мы, мальчишки, иногда подходили к нему, чтобы подвигать или забраться ему на спину. Заранее связавшись с директором Этнографического музея Матисом Силинем, осенью 1921 г. я отправил камень в Ригу. При транспортировке не все шло гладко. Начальник железнодорожной станции в Стренчах отказал принять его в багаж, потому что в тарифной сетке он не подходил ни под одну классификацию <...> Внешне он действительно похож на спящего кота — круглая головка, короткая шея, правильная линия спины. Он лежит на геометрически правильной ромбовидной пластине, примерно 7 см толщиной...»⁷

До сих пор этот камень находится среди экспонатов Музея: лежит на лугу в комплексе Видземской усадьбы.

Камни и их духи

Воплощенными или обитающими в каменных идолах считаются различные мифологические персонажи — домашние духи, божества, воплощающие календарные праздники, предки, вояды, русалки, лешие, змеи-духи.

В XIX в. зафиксировано множество случаев почитания камней как места обитания *tājas gari, kungi* («домашних духов, господ»). О борьбе с такого рода культурами писал пастор из Эргемес П. Карлблум: «У нас многие домохозяева почитают идольских божеств, называемых *tājas kungi*. Их обиталище — какое-нибудь дерево, пепелище, закуток крестьянского подворья или камень на поле. Эти места почитают хозяева, имеющие домашних духов; чужих они туда не пускают. В определенный день хозяин так, чтобы никто не видел, кормит там своих идольских божеств (особенно — в дни св. Георгия и Михаила). “Домашним господам” очень нравится водка, свежее пиво, которые льют на почитаемое место. Один хозяин забивает петуха и зарывает там же, другой зарывает живого петуха. Суеверные же люди говорят, что “домашние господа” — это злые духи, которых нужно задабривать, чтобы они не вредили дому»⁸. Божества, воплощающие собой календарные праздники, по происхождению, а иногда и по внешнему виду связаны с камнем. Причем у латышей, так же как у славян⁹, абсолютное большинство обрядов почитания камней падает на весенне-летний период. Такие священные персонажи, как Янис, появляющийся на праздник летнего солнцестояния (Янова ночь, Лиго), Юмис — персонификация созревшего урожая, прежде всего зерновых культур, — все остальное время обитают «под серым камушком»: «Где, Янис, ты спал это длинное лето? — Я спал на пашне, под серым камушком». Этот же текст песни известен и в отношении Юмиса (LD 28543). Сходные тексты повествуют о сне Диевса (кстати, именем «Диевс» могли обозначать и Яниса, и Юмиса, и Усиныша): «Диевс спит ночью за горкой, на сером камушке» (LD 26060,1).

В фольклорных текстах Яниса «вытаскивают» в определенный день. Его «извлекают» из-под камня или из воды, сушат, приводят в порядок (расчесывают волосы, стирают, сушат иглядят одежды), кормят, дают ему отдохнуть и затем начинают чествовать.

Известны тексты, согласно которым Яниса сажают на «стул» («кресло»). А. Гоба полагает, что это были камни особой формы, выдолбленные углом, часто называемые в народе *Dieval/Velna sēdeklis* («сиденьями Диевса или Велнса»)¹⁰.

В конце праздника Яниса провожают обратно — вниз, под гору, за море, «под камень»: «Вчера Яниса ждали, сегодня Яниса провожаем, / С горки в долину, с камнем на спине»; «Вчера

был Янов день, сегодня — Яниса укладывания, / Сегодня Яниса укладываем под серый камушек».

Тесно связано с камнем и божество, приносящее весну. В ряде текстов оно ассоциировано с Усинышем, хотя часто его имя не называется, и сами тексты напоминают своего рода загадки. Он едет на «каменном жеребце» или у него «каменное седло»: «Кто тот был, кто прискакал на каменном жеребце? / Он принес деревьям листья, полям — зелень» (LD 34067,4). Сравним: «Через горку Усиныш скакет на каменном жеребце, / Он принес деревьям листья, земле — зеленый клевер» (LD 34067,6); «Один прискакал на седом жеребце, на котором каменное седло; / Он принес деревьям листья, всей земле зеленую траву» (LD 34067,8). Само божество тоже часто выступает как «каменное»: «Каменный мужичок (*Akmeqtina užtīps*) скакет на серебряном коньке. / Считает листья на деревьях, тела меряет» (LD 34067,1).

Примечательно, что если в случаях с Янисом и Юмисом камень ведет себя пассивно (из-под него вытаскивают, под него провожают или на нем что-либо совершают), то здесь камень выступает в обычно не свойственном ему действии — движении, причем довольно активном, быстрой скачке.

В 1889 г. в приложении к «Балтийскому Вестнику» был опубликован рассказ о каменном изваянии из усадьбы в Голговской волости. Он представлял Усинышу и очень почитался хозяевами¹¹. С камнями тесно связан Велинс. Наконец, из воды или из-под камня появляются «запропастившиеся» божества судьбы — Лайма и Карта: «Подымайся, Карта, подымайся, Лайме, из воды, из камня; / Довольно ты уже высилась, пока я росла, чтобы стать холопкой» (LD 17850).

Связь с камнем Лаймы прослеживается и на литовском материале: со «следами Лаймы» в народных рассказах связываются отпечатки на камнях-следовиках. В Латвии и Литве известны камни с углублениями, называемые «Лайминими». «Многие

говорят, что следы эти оставлены в древности таинственными божественными существами, спускавшимися с небес и гулявшими по земле. Вытоптаны эти следы были богиней Лаймой и Лайумами (ведьмами. — С.Р.). Считалось, что эти камни обладали чудесной силой; к ним приходили женщины, не имевшие детей <...> Под воздействием христианства они стали почитаться как следы Девы Марии. Около этих камней в каждый седьмой день молодого месяца собирались люди и почитали их, вставая на колени и жертвуя камням хлеб, шерсть, лен, деньги»¹². Обычай оставлять возле камней жертвы — монеты, шерсть, лен, куски ткани, тканых изделий (ленты, пояса, полотенца, рубашки) широко распространен также в Белоруссии и на Северо-Западе России¹³.

Возле камня, по повериям балтов, можно было встретиться с Лаймой и поговорить с ней: «С Лаймушкой поговорила около серого камушка, / Мне нужно на три века запастись песенным приданым». Связь с камнем женских культовых персонажей, в частности Параскевы Пятницы, отмечается и в русской культуре.

Камни — место, под которым или в котором прячется Велинс

Этот весьма архаический мифологический сюжет, описанный, в частности, в работах В.Н. Топорова и В.В. Иванова, хорошо представлен в латышском фольклоре (народных песнях, преданиях, сказках, фразеологии). Расколотые камни часто называются «чертовыми», и считается, что они произошли от удара молнией Перконса в Велинса. У латышей бытуют поговорки: «От Бога не спрятаться и в камне»; «Попал как топором о камень». Известно поверье: во время грозы на камне нельзя сидеть, потому что под ним прячется черт¹⁴.

Во множестве фольклорных текстов черт превращается в камень или живет в нем, причем это может быть как «дикий» камень, находящийся на природе, так и использованный в строительстве. Часто в сказках и преданиях встречается и мотив утопления камня-черта.

«Хозяин строил себе новый дом. Кончились у него камни для фундамента. Где же в летнее время привезти камней издалека, а вблизи уже все собраны, — только и осталось, что чертов камень в лесу, на краю дороги. Его-то он и взял. Другие-то уговаривали: «Что ты такой берешь, в нем же ведь сам черт внутри, будет все время мерещиться!» Но хозяин все это назвал суевериями и привез камень к дому. «Замурую в фундамент, пусть они там мерещатся, если хотят, только нас оставят в покое!» Но привидения не оставляли людей в покое. Как только дом был готов и в нем начали спать люди, то тут же и черт на ногах. Он идет и буйнит всю ночь: вытаскивает посуду из шкафа на стол, стол опрокидывает на пол и куролесит, как дурень, до самых петухов. Хозяин видит, что дело плохо, и приглашает священника, чтобы тот освятил дом. Все это никак не помогает. Черт становится все более буйным — начал по ночам хватать людей за ноги и вытаскивать из кроватей. Хозяин больше не мог вытерпеть — вырыл камень из фундамента и отвез его туда, откуда взял. Но черт как бился, так и бьется по дому <...> Два приглашенные священника ничего не смогли сделать с ним — черт только насмехался над ними» (LP VII 178—179).

«В риге усадьбы Линтенес у печи была каменная лавочка, где спали работники. Однажды один из них был найден утром мертвым. Овинщик Руга срубил рябиновую дубину, вырезал на ней 99 крестов и после крика петуха постучал во все стены. На ночь он остался там спать — и наутро был найден мертвым. Люди тогда поняли, что черт находился в камнях лавочки. Ее разрушили, камни растащили и выбросили в озеро. Вода при этом сильно забурлила, и люди обрадовались, что черт утонул»¹⁵.

Из множества латышских рассказов о камнях особого внимания заслуживают сюжеты об их происхождении, а также о свойстве растя и присущих им признаках живого существа. В балто-славянском ареале бытуют поверья, что камни раньше были чем-то иным. Рождение камней связано с «разбиванием», «размельчением» (*drupināt*), «сжатием» (*spiest*), а также с оста-



Камень «Стульчик Бога» в лесу в имении Вецапши (центральная Латвия, Смилтенский р-н). 1998 г. Фото автора

новкой в росте («отяжелеванием») какой-то иной, первоначально «некаменной» материи.

Невяное сопоставление камня и растения или живого существа прослеживается в латышских загадках: «Что растет без корней?» (LFK 553, 5066), «Зеленеет, но больше не становится» (LFK 1730, 19667); «Зимой не мерзнет, летом не потеет» (LFK 1730, 11013); «Нет ни ног, ни рук, ни рта, ни ушей, нет даже чуть-чуть речи» (LFK 917, 1387); «Сам немой, сам дурек, весь мир исщепал» (LFK 942, 946). Отметим, что в этих текстах камень «растет», «зеленеет», «еждет», «штопает мир»; хотя не имеет «частей тела», не мерзнет, не потеет — но «живет» и оказывает весьма ощутимое воздействие на окружающих. Наиболее частотные глаголы, выражающие в фольклоре состояние камня, — «сидит» (*sez*) и «спит» (*gul*). Камень «урчит, громыхает» (*ruc* — глагол, кстати, обычно описывающий громыхание грома — «перконса»).

В настоящее время под влиянием новой этнокультурной мифологизации культ камней обретает новую жизнь. Он соединяет в себе как элементы традиционных верований, так и новые представления, распространяемые массовой культурой.

Примечания

¹ *Urtāns J. Pēdakmeņi, robežakmeņi, muļakmeņi. Rīga, 1990. 6 lpp.*

² Там же.

³ Там же.

⁴ *Straubergs K. Latviešu tautas paražas. Rīga, 1940. 635 lpp.*

⁵ Панченко А.А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998. С. 70.

⁶ *Urtāns J. Op. cit. 13 lpp.*

⁷ *Goba A. Akmenim dzījas saknes. Ceļš, kas sākās Bitārīnā. Rīga, 1995. 96—98 lpp.*

⁸ *Tas Latviešu Ľaužu Draugs. 1836. № 21.*

⁹ См.: Панченко А.А. Указ. соч. С. 71.

¹⁰ См.: *Goba A. Janīša kults // Varavīksne. Rīga, 1988. 164—165 lpp.*

¹¹ *Baltijas Vēstneša piel. 1889. g., 23. nr.*

¹² *Dundulienė P. Pagonybė Lietuvoje (Moteriškosios dievybės). Vilnius, 1989. P. 47.*

¹³ См., например: Панченко А.А. Указ. соч. С. 88; Янчук Н. По Минской губернии (заметки из поездки в 1886 г.) // Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. М., 1889. Вып. I. С. 189—195.

¹⁴ *Straubergs K. Latviešu buramie vārdi. I—4. sēj. Rīga, 1944. 36 lpp.*

¹⁵ *Vēja vanadziņš. 290 lpp.*

Сокращения

LFK — Фонд Института литературы, фольклора и искусства Латвийской Академии наук. Первая цифра означает номер макскрипта, вторая — номер текста.

LD — *Barons K., Visendorfs H. Latvju Dainas. I—6. sēj. Jelgava, Rīga, Pēterburga, 1896—1915.*

LP — *Lerhis-Puškaitis A. Latviešu tautas teikas un pasakas. I—VII. sēj. 1891—1903.*

А.А. ТУРИЛОВ

КАМЕНЬ ДЛЯ ВЫЗЫВАНИЯ ДОЖДЯ И ВЕТРА

Руководство по метеорологической магии в старобелорусской записи XVI в.

Камни, находимые время от времени внутри живых существ, — причудливое сочетание различных царств Природы — издавна привлекали внимание людей, при этом интерес к ним был весьма специфическим. Он зависел не в последнюю очередь от редкости животного, в котором обнаруживался камень, и от степени необычности самого камня. Едва ли, например, кого-то могла привлечь столь обыденная вещь, как мелкий гравий в жерновках диких или домашних уток и гусей. Иное дело камень, найденный в звере или птице, которым приписывались необычные свойства. Нашедших и ищущих интересовали не причины и механизмы появления камня в живом существе, а прежде всего свойства минерала, вызванные его пребыванием в необычной среде. Магические свойства камней, связанных с животными и птицами, занимают существенное (хотя, безусловно, и не первостепенное) место в литературных и фольклорных памятниках, посвященных мифическим существам либо мифическим свойствам существ реальных¹. Свойства таких камней, фигурирующих в литературных (прежде всего в многочисленных лечебниках, широко распространенных в русской рукописной традиции XVII—XVIII вв.)² и большинстве фольклорных памятников, достаточно невинны — они используются в медицине и в «белой» (защитной) магии как обереги или в крайнем случае — как приворотное средство. Вредоносные их свойства или же способность оказывать масштабное воздействие, выходящее за пределы медицинской или магической помощи отдельному человеку, в этих текстах не упоминается. Как и «черные» (вредоносные либо противоречащие нормам христианской морали) заговоры, описания таких свойств могут фигурировать в материалах следственных дел XVII—XVIII вв., посвященных колдовству. Между ними есть лишь одно существенное различие — заговоры обычно присутствуют в таких делах в качестве «вещдоков», изъятых у обвиняемого, а описания магических свойств предметов пересказываются в материалах самого следствия.

Одно из таких дел из фонда Сибирского приказа Московского архива Министерства юстиции хранится в Российском государственном архиве древних актов (РГАДА). Это дело о волшебном «птичьем» (вороновом или вороньем) камне, способном наводить «воду и туман» на вражеское войско, было опубликовано в пересказе выше 100 лет назад³. Суть его вкратце такова. В 1718 г. в Москву из Воронежа был прислан донской казак Емельян Щадрин, объявивший за собой «государево дело». На допросе

АНАТОЛИЙ АРКАДЬЕВИЧ ТУРИЛОВ,
канд. ист. наук; Ин-т славяноведения РАН
(Москва)

выяснилось, что дело и впрямь немаловажное. Емельян сообщил, что на верхнем Дону, в Хоперском городке ходят слухи, будто обосновавшийся в турецких владениях на Кубани участник булавинского восстания известный Игнат Некрасов призывает казаков переселяться к нему, разоряя российские города и села. Однако Щадрин выкрикнул «государево дело» не только и не столько по этой причине (подобная информация едва ли была единичной). Он предложил правительству свои услуги в поимке Некрасова и некрасовцев. В случае, если ему дадут в сопровождение 500 человек «служивых», казак обещал поймать мятеожного атамана «без урона», «напустив воду и туман». Средство для этого, по словам Щадрина, уже опробованное им на Дону, заключалось в камне, который «родится» в вороне (кажется, независимо от пола) весной, в Великий пост, когда птицы высаживают птенцов. Величиной тот камень «с копейку серебряную, видом черен», и добыть его можно лишь из птицы, сидящей в данный момент на гнезде (высиживющей яйца или согревающей птенцов).

Царь Петр, не будучи по природе суеверным, живо интересовался различными нетрадиционными новшествами (достаточно вспомнить его интерес в Европе к вечно му двигателю) и согласился на опыт, сущивший в случае удачи огромные преимущества русской армии в дальнейшем. Так как волшебный камень, принадлежавший Щадрину и спрятанный им в преддверии следствия, отыскать не удалось, его пришлось извлечь из свежепойманной птицы, благо весенне время позволяло это сделать. Ворона, сидящего на гнезде, поймать удалось, разумеется, с большим трудом. Казак, предварительно по его просьбе обысканный во избежание подлога, «тайно вынул» что-то из птицы, при этом его руки были в крови. Камень завернули в платок, положили в специальный ящичек и опечатали.

Некоторое время эксперимент откладывался из-за плохой погоды. Когда наступили ясные дни (был конец мая), Щадрин потребовал, чтобы ему предоставили неприятельское войско, но ему предложили взамен двух пленных шведов, чем казак остался недоволен. После этого Емельян «из хором смотря в окно на тех шведов, держал тот камень в руках и во рту, шептал с полчаса неведомо что, только действа не показал». В результате незадачливый военный маг былбит кнутом и сослан в Сибирь.

Этот колоритный эпизод петровской эпохи, вполне достойный статью сюжетом для исторического рассказа, во многом объясняет причину появления гораздо более раннего текста, посвященного магическому камню и публикуемого здесь в приложении. Речь идет о детальном руководстве по метеорологической магии с помощью

камня, извлеченного из тела животного или птицы.

Публикуемый текст хранится в Государственном архиве Швеции в Стокгольме, в собрании замка Скуклостер, коллекция «Польские и русские письма» (картон 352). Внутри картона материалы не имеют ни сплошной полистной нумерации, ни номеров для отдельных единиц хранения. Облик памятника весьма необычен для его содержания. По виду это характерный канцелярский делопроизводственный документ, написанный в Великом княжестве Литовском, ничем не отличающийся от лежащих рядом хозяйственных бумаг — сложенный вдвое по вертикали лист форматом *in folio*, размером 32,6x11,2 см. Текст занимает две с половиной страницы из четырех. Печерк, которым написано наставление, в других документах фонда не встречается. Датируется список достаточно надежно, хотя он написан на бумаге с широко распространенным в XVI в. в Польше и Великом княжестве Литовском водяным знаком «кабан». Очень близкая аналогия этой филиграви (знак идентичной или парной черпальной формы) находится на документе о сборе подати «сербщины», датированном 15 января 1540 г. Около этого года, следовательно, нужно датировать и наш текст.

Сохранился текст не в лучшем виде. Бумага в ряде мест подмочена (как будто испытана на себе действие описанного магического средства), чернила сильно выцвели и местами расплылись, так что текст порой скорее угадывается (хотя и вполне надежно), чем прочитывается. Последняя строка пришла на сгиб бумаги, совершенно затерта и не читается. Отдельные небольшие фрагменты восстанавливаются по смыслу.

Написан текст явно профессионалом-канцеляристом («писарем») характерной украинско-белорусской («западнорусской», «литовской») скорописью первой половины XVI в. с обилием выносных букв. Язык памятника — «проста мова», канцелярский язык Великого княжества Литовского XV—XVI вв. Писец скорее всего был белорусом: Ѳ в орфографии не употребляется, ее последовательно заменяет е. Встречается случай передачи г взрывного через кг — в полонизме «кгвалт». Изложение отличается детализированностью и деловитостью, не свойственной, казалось бы, занятиям магией. Бросается в глаза полное отсутствие словесного сопровождения магических действий. На фоне этого «общедоступного руководства» по метеорологической магии «наука» наводить дождь и туман Емельяна Щадрина выглядит фокусами дилетанта, строго, но справедливо наказанного за непрофессионализм коронованным зрителем.

Жанр текста определен как памятная записка («на память»). Речь в ней идет не о каком-то конкретном животном или птице, а о любом живом существе (неважно, диком или домашнем), в котором обнару-

жится камень (никакие особые условия ни разу не оговариваются). Извлеченный камень надлежит положить в невыделанный («неделаны сырьи») пузырь и залить кровью «звериною або пташкою», взяв, очевидно, и то и другое от того же животного. Хранить камень следует постоянно в крови, если она свернется — это не помеха («не вадит»).

Перед началом магических действий камень вынимается из крови и тщательно обтирается платком («хустою»). Для вызывания дождя камень опускается в воду — в реку, озеро или колодец, только не в сосуд. Камень при погружении не выпускается из рук, каждое погружение вызывает появление одного облака. При их появлении камень убирается на прежнее место. Если же нужен длительный и холодный дождь, то камень следует держать в мокром полотне со льдом, следя за тем, чтобы оно не высыпало. Тогда будет и дождь, и снег, и град.

С помощью незатейливых дополнительных средств можно устанавливать и направление осадков. Подробно описан дорожный вариант с конным путником. Если нужно, чтобы дождь шел у него за спиной, а впереди была хорошая погода, камень, вынутый из крови, перевязывается ниткою посередине и прикрепляется к стремени. Передняя часть камня нагревается у огня, а к задней привязывается мокрый платок. Для вызывания дождя перед собой стороны камня соответственно меняются.

Если нужна хорошая погода, камень зарывается на три пальца в землю и над ним разводится небольшой огонь; при этом нужно следить, чтобы камень не сгорел. Когда камень согреется — дождь прекратится. После этого камень следует положить в свежую кровь, потому что только в ней он обладает волшебной силой («моцы имает»).

Для вызывания ветра камень нужно крест накрест («начетверо») обвязать ремнем (но так, чтобы камень не был закрыт целиком) и, привязав к шесту или палке («на дерево на кое колвек»), сесть на коня и скакать, размахивая камнем во все стороны.

Если же ветер утих, а он нужен (и при том сильный), то камень следует привязать там, где он мог бы раскачиваться, либо размахивать им не переставая, держа в руке. Этим же способом можно вызвать и бурю.

В случае, если пойдут неожиданные («кгвалтовне») дожди, то для их прекращения камень следует греть у открытого огня.

Во всех этих действиях камень обладает магической силой в радиусе («на все четыри стороны») трех миль.

Суть стокгольмской памятной записи в полной мере становится ясной при сопоставлении ее с делом Емельяна Щадрина. Хотя отдельные элементы описанных в руководстве действий (вызывание и прекращение дождя) могут применять-

ся и в сельскохозяйственной магии, основная цель ее, если так можно выразиться, «метеорологическое оружие». На это указывают и вызывание сильного ветра и бури, и регулирование направления дождя, для успеха сельскохозяйственных работ вовсе не обязательные. Ясно, что в случае с донским казаком речь идет об упрощенном, фольклоризованном варианте той же магии, где действия сопровождаются и словами (Щадрин «шептал с полчаса неведомо что»), а условия сохранения магической силы камня, столь подробно изложенные в стокгольмском документе, не соблюдаются. При этом, несомненно, обретение волшебного камня в изложении записки выглядит весьма буднично и не может сравняться с колоритными деталями дела 1718 г.

Явно нуждается в объяснении необычная форма стокгольмской магической промемории и ее хранение среди хозяйственных бумаг. Конечно, Польско-Литовское государство было в Европе XVI в. «страной без костров» и большинство переводов «котреченных» книг в конце XV в. было сделано на славянский язык именно в западнорусских землях («Аристотелевы рата», «Рафли», «Шестокрыль» и т.п.). Однако, чтобы хранить у себя явно магический текст, нужно было либо быть могущественным человеком, либо находиться под его защитой. Канцелярист, переписавший запретный текст для себя, вряд ли забыл бы его в бумагах своего патрона, не говоря уже о том, что в этом случае записка, очевидно, имела бы иной вид.

Некоторые основания для предположения о личности заказчика и владельца записи дает состав славянской коллекции Скуклостерского архива. Это очень пестрое собрание попало в Швецию из Польши в результате «Потопа» — интервенции 1655—1656 гг. Часть коллекции представляет даже двойной трофей — сначала польский из России в начале XVII в., в период Смуты, а полвека спустя — шведский из Польши. Самый древний пласт (датируется не позже третьей четверти XVI в.) этого фонда составляют документы, не покидавшие до середины XVII в. территории Речи Посполитой. Вероятно, самый поздний документ в нем — памятная записка о семьях (женах и детях) польской шляхты, попавших в московский плен в 1563 г., с указанием их местонахождения (в перечне среди прочих фигурируют близкие безымянного автора записи («мои») и фамилия Держинских — еще не Держинских). Но в большинстве — это хозяйствственные документы и материалы управления магнатскими имениями 1530-х—1540-х гг. Заметной особенностью этой части фонда являются материалы, в принципе не предназначенные для сколь-либо длительного хранения и в силу этого уникальные. Обычно такие бумаги выбрасываются если не на другой день, то через неделю — это клочки с промемориями о «позывах» на суд, списками в чем-то проштрафившихся клиентов магната и

т.п. При всей своей практической бесполезности они ценны именно эфемерностью, дающей возможность заглянуть в «кухню» управления «господарством» вельможи XVI в.

Часть этого комплекса западнорусских материалов второй четверти XVI в. (и в том числе все «ненужные бумажки») связаны с весьма заметной в истории Московской Руси и Великого княжества Литовского фигурой — князем-перебежчиком Семеном Федоровичем Бельским⁴. Гедеминович, близкий родственник Ягеллонов и Рюриковичей, он был сыном князя Федора Ивановича Бельского, «отъехавшего» в 1481—1482 гг. из Литвы в Москву, и рязанской княжны Анны Васильевны, племянницы великого князя Ивана III. В расцвете лет (родился не ранее 1500 г.), в 1534 г., после смерти великого князя Василия III, Семен в свою очередь «отъехал» в обратном направлении, получив в Великом княжестве Литовском владения взамен утраченных московских (копия королевского пожалования ему имеется в Скулостерском архиве). На родине отца князь выступал претендентом на рязанский престол, считался знатоком крымских дел и был советником короля и великого князя Сигизмунда I (Старого) по вопросам, связанным с этим опасным южным соседом Польско-Литовского государства. Даже и обстоятельства его смерти неизвестны — по прошествии приблизительно 10 лет

после переезда в Литву вести о нем просто пропадают со страниц источников. Немногочисленные документы фонда нехозяйственного характера как-то естественно тяготеют к этой авантюрной фигуре. Таков, например, любопытный перечень «отдарков» (явно не от лица короля) членам посольства из Крыма и крымским правителям. Похоже на то, что все эти «непрофильные материалы» (включая и магическую памятку) сохранились в результате того, что после смерти С.Ф. Бельского, не имевшего прямых наследников, его выморочный архив был конфискован властями и из него были изъяты только официальные документы. Во всяком случае князь Семен выглядит наиболее подходящим кандидатом на роль заказчика и владельца магической инструкции.

Безусловно, скулостерская записка не автограф князя Бельского — если он и писал собственноручно, то наверняка не западнорусской скорописью («русским письмом»), а отличной от нее по облику московской. Весьма вероятен переводной характер текста, который нередко выглядит попросту кириллической транслитерацией польского. Поиски такого источника могут со временем обнаружить новые аспекты истории стокгольмской находки. Пока же стоит повторить неоспоримый тезис об исключительно большой роли западнорусской традиции в деле знакомства средневекового православного мира

На память, коли с которого зверяти, або от птахи будет камень вынятъ — которым обычаем маєтъ его водити.

Наперве скоро¹ вынемши маєтъ его вложити в пузыр неделаны сырьи, зверячи або пташи, и налити кровью такжо звериною, або² пташьею, и зав³ иметь его в тои крови ховати; хотя бы кровь и съсохла⁴ — не вадит.

И коли усочет дождь вести, тогды иземши тот камень с крови, и маєтъ его добре хустою вытерти. И мочити его у воде — в реце, або в озере, або в колодези — толко бы вода не в судне была. И не маєтъ его з рук выпускати, але маючи в руках, маєтъ его потоплять у воду колко разов паки, олиж облак дождовых вкажетца. А коли облак явитца маєтъ — вынять и зася заховати. А усочет ли дожчу долго и стюденого, тогды маєтъ его положити у плате мокре⁵ з ледом, и держать, чтобы плат не⁶ высыхал. Тогды и дожчь, и снег⁷, и град будеть.

А колвек⁸, едуши дорогою, потребовал поити⁹ дожчу за собою¹⁰, а напереди суха, тогды маєтъ тот камень, вынявши с крови, отерши добре, по половицы¹¹, перевязать ниткою, або чим колвек, и привезать его к стременю котороеж колвек ноги. И с одное стороны заднее приложити и привезати к нему хусту, втroe або вчетверо зогнувши мокрую. А з другое стороны переднее маєтъ его добре хустою сухо отерти, и к огню пригрети, и так ехати.

Тогда назаде будет дожчь, а напереде сухо. А если усочет мети напереде дожчь, а назаде сухо, тогда по тому мати переменити.

А если бы дожчу не была потреба, тогды маєтъ его укопати в землю как бы на три пальцы, и зверху таю ж землею насыпать, и на том огнике малкий зложити, же бы ся камень согрел. Одно маєтъ пильновать — абы не згорел. И как камень согреетца, тогды дожчь во... тца¹². А ты тим¹³... из земли тот камень мати добре хустою отерти¹⁴, и зася у пузыр свежи¹⁵ положити¹⁶ и налити свежею¹⁷ кровью, на кою ж колвек¹⁸, и поставить такжо¹⁹ до часу, бо у крови²⁰ моцы имает.

А если бы хотел ветру²¹ великого²², тогды камень оземши с крови, такжо маєтъ добре хустою вытерти, и крепко начетверо маєтъ его ременем увязати, только бы не всего закрыл. И маєтъ его увезати на дерево на кое колвек, и въседши на конь, бегать пополю, а около себе махати камнем на вси стороны — тогда ветр будет.

А если бы переставал, а он хотел много ветру, тогды маєтъ его привезать на ветре, где бы ся кивал, або в руце держа маєтъ им махати. А не переставать, а внимать — бурю такжо маєтъ вчинить.

А если дожчи поидуть кгвалтовне, тогды тот камень вынявши с крови маєтъ отерти хустою, и грети в огня под²³... будет гораздо²⁴. Тогды снег²⁵... дожчь...²⁶ Маєтъ²⁷ тот камень в тых всих речах моц

с псевдонаучными знаниями и «учеными» суевериями.

Текст памятной магической записи публикуется в упрощенной орфографии (писец не употребляет и десятичного и а йотированного), выносные буквы вносятся в строку, мягкий знак после них ставится по современным правилам. Неразборчивые и предположительные чтения оговариваются в примечаниях.

Примечания

¹ См., например: Белова О.В. Славянский bestiary. М., 2000. С. 60—61 (Аспид), 78—79 (Вран), 86 (Гип 1), 126—127 (Зубр), 154 (Кур), 157 (Ластовица), 194—195 (Петух), 269—270 (Черепаха).

² Например, в лечебнике XVII в. «Прохладный вертоград» в разделе «О каменьях драгих» содержатся главки о безоаре, орловом, ластовичном и «курячем» камнях (см.: Джусрова А., Станчев К. Описание рукописей Папского Восточного института в Риме. Рим, 1997. С. 54).

³ Востоков А.А. Волшебный камень // Исторический вестник. М., 1887 (год 8), август. С. 379—383. Пользуюсь случаем поблагодарить А.Л. Топоркова, указавшего мне эту публикацию.

⁴ См. о нем: Зимишин А.А. Формирование боярской аристократии в России во второй половине XV — первой трети XVI в. М., 1988. С. 124—127; Кром М.М. Меж Русью и Литвой. Западнорусские земли в системе русско-литовских отношений конца XV — первой трети XVI в. М., 1995.

на вси четыри²⁸ стороны по три мили чинить — сухо, и мокро²⁹, и³⁰ ветры³¹...

Примечания

¹ Последняя буква, возможно, е.

² Слово читается с трудом.

³ Окончание слова не читается — вероятно: «засвезды» или «засвегда».

⁴ Возможен вариант «исъсохла».

⁵ Последняя буква читается с трудом.

⁶ Вторая буква не читается.

⁷ Читаются только две первые буквы.

⁸ Читаются три первые буквы.

⁹ Две первые буквы читаются с трудом.

¹⁰ Последние три буквы читаются с трудом.

¹¹ Две первые буквы не читаются.

¹² Далее не читается несколько букв.

¹³ То же.

¹⁴ Слово читается с трудом.

¹⁵ Первая буква читается с трудом.

¹⁶ Две первые буквы не читаются.

¹⁷ Две последние буквы не читаются.

¹⁸ Слово читается с трудом.

¹⁹ Выносная буква читается с трудом.

²⁰ Слово читается с трудом.

²¹ То же.

²² «Кого» читается с трудом.

²³ Далее не читается несколько букв.

²⁴ Далее не читается одно слово.

²⁵ Не читается большая часть строки.

²⁶ То же.

²⁷ Две первые буквы не читаются.

²⁸ Вторая буква, возможно, о.

²⁹ Союз и первые три буквы читаются с трудом.

³⁰ Буква читается с трудом.

³¹ Последняя буква читается с трудом, далее не читается строка.

Л.М. ЗАЙЦЕВА

КИСТОРИИ ЖЕНСКОГО КОСТЮМА ВОСТОЧНОЙ БЕЛГОРОДЧИНЫ

В течение ряда лет Сергиево-Посадский государственный историко-художественный музей-заповедник (СПГИХМЗ) занимается изучением народного искусства южнорусского региона. С 1993 г. объектом исследования стала Белгородская обл., особенно ее восточные районы — Красногвардейский и Алексеевский, в прошлом входившие в состав Бирюченского уезда Воронежской губ. Воронежский народный костюм неоднократно привлекал внимание исследователей¹, однако упомянутые территории остались не охвачены ими.

В конце XVI в. эти земли входили в состав так называемого «дикого поля», никем не заселенного, но фактически принадлежавшего крымским татарам. XVI—XVII вв. — время активных набегов крымцев на московские окраины. По образному выражению Г.М. Веселовского, «вся юго-восточная Украина в разных направлениях перерезана была варварскими «сакмами» (следы от конских копыт) «до черна битыми»². Одна из важнейших татарских дорог — Калмиусская сакма — проходила через территорию нынешнего Алексеевского р-на.

Защищая свои южные границы, Москва с конца XVI в. начала строить степные (польские — от слова «поле») городакрепости. В 1630—1648 гг. новые города, соединенные промежуточными укреплениями в виде засек, валов, рвов, острожков, наблюдательных башен, образовали единую укрепленную линию — Белгородскую черту. Черта проходила через территории современных Белгородской, Курской, Воронежской и Тамбовской областей.

Первыми заселенцами интересующей нас территории были так называемые служилые люди «по отечеству», т.е. дети боярские, и служилые люди «по прибору» — казаки, стрельцы, рейтары, кузнецы, копейщики и др. Ими были основаны города: Полатов, Верхососенск (1637), Усерд (1641), Ольшанск (1645). Указом Петра I служилые люди были обращены в категорию однодворцев. Впоследствии большая часть однодворцев стала государственными крестьянами.

На свободных землях по обе стороны Белгородской черты селились и вольные люди из разных мест, и беглые крепост-

ные крестьяне. Малороссы появились здесь около середины XVII в., заселив преимущественно южную часть края. Их называли «черкассы», поскольку первые переселенцы были выходцами из Черкасского повета³. Массовое переселение происходило в XVIII в., когда правительство стало раздавать свободные земли помещикам, а те начали переселяться в эти места крепостных крестьян из центральных, северных и юго-западных губерний.

Возникновение г. Бирюч связывают с переселением сюда в конце XVII в. нескольких семей малороссийских казаков⁴. Слово «бирюч» — татарское, означает «высокий клич». В окрестностях Бирюча было два татарских «перелаза», что и вызвало необходимость строительства города. Бирюченский уезд был образован из части земель Острогожского слободского полка⁵ и земель городов Верхососенск, Усерд, Полатов, Ольшанск с принадлежащими им селениями. В результате колонизации края северная и северо-западная части уезда были заселены выходцами из великорусских губерний, южная и юго-восточная — из малороссийских⁶.

Экспедициями СПГИХМЗ в процессе изучения региона отмечено бытование поневного и сарафанного комплексов одежды. Неожиданным является факт неизвестного распространения сарафана в местах, заселенных преимущественно выходцами из центральных областей России. К началу XX в. сарафан встречался здесь только в качестве девичьей одежды.

Широкое распространение в бывших однодворческих селах Красногвардейского и Алексеевского р-нов получил тип костюма, состоящий из поневы, прямополиковой рубахи, передника-завески, поясов, головного убора «сороки» и платка — «плотно с фарботами».

С середины XIX в. до 1950-х гг. практически не изменился тип, крой, цвет, система орнаментации отдельных частей и деталей женского костюма Бирюченского уезда. Это доказывают материалы СПГИХМЗ, Российского этнографического музея, Российского географического общества (РГО).

В 1971 г. СПГИХМЗ приобрел свадебную рубаху «с золотыми ремнями», т.е. с широкой полосой золотной вышивки на рукавах, изготовленную в начале XX в. в с. Афанасьевке Бирюченского уезда. У одной из участниц фольклорного коллектива этого села, руководимого Е.Т. Сопел-

киным, хранится аналогичная рубаха, сшитая в 1950-е гг. Корреспондент РГО, собиравший сведения в соседнем с. Нижнепокровском, также сообщал в 1854 г. о том, что «рубахи их имеют широкие рукава с ремнями на плечах <...> вышитые по канве золотом и шелком»⁷.

На Троицу и другие праздники молодые женщины надевали рубахи, украшенные черной вышивкой по воротнику, рукавам, разрезу на груди. Наиболее тщательно на таких рубахах разрабатывалась плечевая часть. Она составлялась из пяти поперечных орнаментальных полос, обрамленных двумя продольными полосами. Мотивы орнамента (косые кресты с крючками, ромбы и ромбические композиции, женские фигурки, деревья) до настоящего времени сохранили характерные местные названия: «бабочки», «бабочки двенадцатирожковые», «маленький японишек», «мышиачки ступки», «бобы», «кроючик», «древа» (с. Афанасьевка). Узкими полосками вышивки отмечались места соединения полотнищ ткани по всей длине рукавов.

В декоре воронежских рубах немалую роль играло белое коклюшечное кружево



Рубаха «с золотыми ремнями», сшитая в 1950-е гг. (с. Афанасьевка Алексеевского р-на Белгородской обл.)

ЛАРИСА МИХАЙЛОВНА ЗАЙЦЕВА; Сергиево-Посадский гос. историко-художественный музей-заповедник

— «фарботы». На рубахах немолодых женщин использовалось до пяти полосок кружева, которые, в свою очередь, обрамлялись со всех сторон полосами вышивки черной шерстью. Изредка в черно-белую гамму включался красный цвет, при этом он не доминировал. На рубахах пожилых женщин узкие полоски черной вышивки могли очерчивать также воротник и грудной разрез, а полоска тесьмы — отмечать оборку на запястье⁸.

Материалы РГО, Памятных книжек Воронежской губернии на 1850—1870-е гг. свидетельствуют о том, что женские и девичьи рубахи имели одинаковый крой: «Праздничные рубахи их называются “польскими” и состоят из стана и подстана или подставки, стан обыкновенно шьется из тонкого холста, а также зонту, миткалю и красного ситцу с большими цветами, с небольшими воротниками»⁹. Очевидно, название «польские» прямополиковые рубахи с воротником-стойкой или маленьким отложным воротником получили из-за того, что были распространены на территории бывшего «дикого поля».

Экспедициями музея приобретено множество вариантов понев начала XX в. Изготавливались они из четырех полотнищ (три — клетчатые, одно — прошва — гладкоокрашенное) домотканой черной шерсти. Свадебная понева «на шленке» из с. Хлевище украшена широкими цветными полосами вышивки по подолу, в местах соединения полотнищ ткани, клетки поневного полотна защиты оранжевыми шерстяными нитями швом «набор». Вышивкой «на прутках», т.е. петельчатым швом, исполненным темно-красными нитями, орнаментирована понева — «потринтка», приобретенная в с. Остроухово. На свадебной «наборной» поневе из Афанасьевки клетки полотна не зашивались, но орнамент на подоле близок орнаменту поневы из с. Хлевище.

Исследователи обращали внимание на стойкую привязанность костюма этого региона к черному цвету. С.М. Темерин, следуя за В.П. Семеновым¹⁰, полагает, что широкое использование черного цвета в южнорусских костюмах является наследием меланхленов (черноризцев, черноплащикников), о которых упоминал Геродот. В качестве доказательства он приводит множество топонимов со словом «черный», распространенных на территориях бывш. Воронежской, Тамбовской и Рязанской губерний. На этом основании исследователь делает вывод о том, что «традицию черного цвета надо рассматривать как имеющую давность не менее двух с половиной тысячелетий»¹¹. С этим мнением трудно согласиться ввиду слишком боль-

шого времененного отстояния. Л.В. Ефимова, отмечая особое пристрастие в одежде к черному цвету, характерное для отдельных местностей бывш. Воронежской и Тамбовской губерний, находит аналогии в болгарском народном костюме, в орнаментации которого также использовалась вышивка черными нитями¹².

Передник — «завеска» — являлся обязательной деталью женского костюма начала XX в. Сшитый из двух полотнищ белого холста, он орнаментировался вышивкой черным цветом по подолу и месту соединения полотнищ. В 1956 г. на свадьбе в с. Нижнепокровском невеста была одета в поневу, рубаху и передник, декорированный вышивкой, «дорогой» лентой и «канителью», «дорогая» лента также использована в качестве прошвы на переднике.

Завершал костюм головной убор «сорока», состоящий из сшитой из простеганного холста кички с маленькими рожками, позатыльника с полосой золотого узора и «сороки» с очельем и позатыльником, шитыми золотыми нитями. По свидетельству информатора РГО, «бабы косы слагают на маковке, надевают на голову кичку, и, подвязав под затылком золотой или вышитый золотом и шелком позатылень, сверх повязывают сороку, вышитую по канве золотом, или кокошник,



Невеста — Дарья Лукинична Лопатина — в традиционном свадебном костюме. 1956 г., с. Нижнепокровское Красногвардейского р-на Белгородской обл.

общитый золотым прозументом»¹³. «Сороку» надевали на молодую в день свадьбы и носили по праздникам, в церковь же поверх «сороки» повязывали платок.

Важными дополнениями к девичьему и женскому костюмам являлись широкий полосатый пояс, узкий черный поясок («подпояска») с бляшками («кругами») на концах, ожерелье («гарус») с аналогичными «кругами». Необычное наспинное украшение («кназдник») с «кругами», отмеченное только в этой местности, использовалось в мужском костюме.

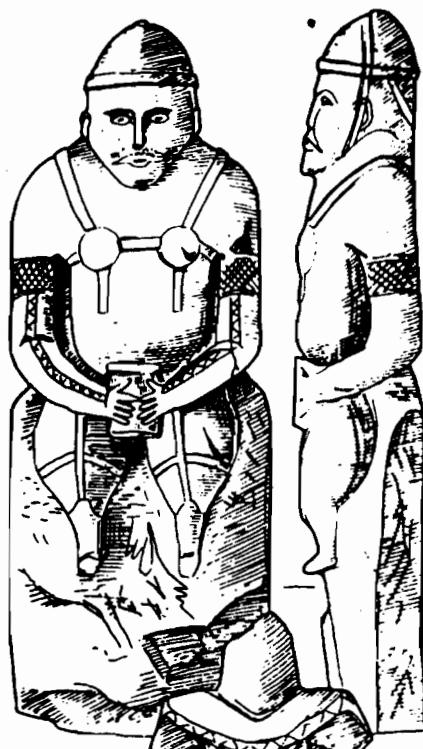
Вопрос о происхождении поневного комплекса до сих пор остается открытым. Попытаемся предложить версию его происхождения. Для этого обратимся к более ранней истории этих мест.

Археологические раскопки на берегах Верхнего Дона (это территории бывш. Бирюченского и Воронежского уездов) открыли несколько поселений с обломками древнерусской керамики XII в. и керамики кочевнического типа. Эти памятники являются остатками броднических или бродническо-половецких поселений. Бродники (от слова «бродить») — это отряды бежавших из Руси смердов и бедных воинов, бродивших по степи, принадлежавшей половцам, и селившихся среди половецких кочевий. В XIII в. они слились с половцами, в жены брали половчанок и к концу XIII в. только на четверть были русскими¹⁴.

Половцы оставили после себя не только обломки керамики. В могилах кочевников находят украшения, атрибуты костюма, части одежды. Однако самым значительным наследием половцев являются каменные изваяния, разбросанные по степям юга России, воздвигнутые над курганными захоронениями на перекрестках дорог и рек. Известный археолог С.А. Плетнева собрала сведения о 1323 каменных «бабах», опубликовав около трехсот, наиболее сохранившихся¹⁵. Этот материал является ценнейшим источником по интересующему нас вопросу.

Каменные половецкие изваяния представляют мужчин-воинов и женщин, сидящих или стоящих и держащих у живота сосуд. Несмотря на однообразие изобразительных приемов, непосредственная связь с конкретными покойниками подчеркнута не только портретностью, но и костюмами, изображенными на них. Не подлежит сомнению, что на статуях представлены те костюмы, которые погребенные носили при жизни. Это подтверждает обнаруженная в курганах одежда типа короткого кафтаны, аналогичного тому, что и на половецких «бабах»¹⁶.

Особенно интересны женские статуи из



Половецкий воин. Каменная скульптура. XIII в.

Киевского, Днепропетровского и Воронежского музеев¹⁷. Факт нахождения их в этих музеях отнюдь не означает того, что обнаружены они были именно на этих территориях. В Днепропетровском музее, например, в 34 случаях из 60 место происхождения статуй неизвестно. Мы берем их для рассмотрения, поскольку почти безупречная сохранность каменных «баб» передает малейшие подробности костюма половецкой женщины XIII в.

Обращает на себя внимание сложный головной убор, состоящий из «шляпы», прически и украшений. Основная часть головного убора — «шляпа», прикрывающая макушку и темя, — имеет толстые поля, высокую, сужающуюся вверху тулью. К приподнятым на затылке полям «шляпы» прикреплялась спускающаяся на спину лопасть. Поля «шляпы» украшались орнаментом в виде треугольников, косых крестов, зигзагообразных линий.

Одежда половецкой женщины немногим отличалась от одежды мужчины. Женщины носили длиннополые, почти до колен кафтаны, надетые поверх рубахи. На многих женских каменных статуях рубахи имеют стоячий воротничок, плотно охватывающий шею или с разрезом спереди. Характерной чертой и для женских, и для мужских кафтанов являются широкие поперечные орнаментированные полосы на плечевой части, часто они разделены продольными, во всю длину рукавов полосками. Полы и подолы кафтанов обыч-

но обрамлены широкой обшивкой, также орнаментированной. По мнению С.А. Плетневой, одежда половецкой женщины украшалась вышивкой¹⁸.

В форме головного убора, в системе расположения орнаментальных вставок, в мотивах декора на костюме половчанки и крестьянки бывш. Воронежской губ. прослеживаются определенные параллели. Головной убор на половецкой «бабе», поступившей в Воронежский исторический музей из Бирюченского уезда, близок бытовавшей в этих же местах «сороке»¹⁹.

Оформление плечевой части рукавов кафтаны половчанки соответствует системе орнаментации рубах, собранных экспедициями СПГИХМЗ в восточной Белгородчине. Нижняя часть кафтаны по крою напоминает распашную поневу. Широкие продольные полосы на полах кафтаны находят аналогии в декорировке прошв передников, в узорных полосах на поневе, расположенныхных, правда, не спереди, поскольку поневу носили с передником, а сбоку и сзади, в местах соединения полотнищ ткани.

Подолы кафтанов на статуях орнаментированы рядами ромбов, треугольников, зигзагообразными линиями. Вышивка на подолах понев начала XIX в., включающая, как правило, ромбические мотивы, сверху обрамлена цепочкой треугольников.

Крупные бляшки («круги»), украшающие ожерелье, женский пояс и концы мужского пояса, а также ленты «гаруса» на головном уборе тоже находят аналогии в половецком костюме.

Женщина-половчанка носила на поясе в кожаной или матерчатой сумочке круглое бронзовое зеркало. Практически на каждой мужской статуе грудь воина прикрыта двумя, а спина одной круглыми бляхами, прикрепленными к системе ремней, опоясывающих торс.

Представленный материал, таким образом, дает основание высказать предположение о том, что костюм крестьянки бывш. Бирюченского уезда в значительной мере восходит к костюму половецкой женщины XIII в. Некоторые сомнения вызывает достаточно большой временной отрезок — шесть с половиной столетий. Однако он сокращается, если иметь в виду, что уничтожившие половецкую аристократию и пришедшие ей на смену монголы «не внесли существенных изменений в этнический состав населения степей»²⁰. Более того, монголы, которых было значительно меньше, чем половцев, с первых же десятилетий своего пребывания в половецкой степи начали активно ассимилироваться в местной среде. Это доказывают проведенные исследования большинства



Половецкая женщина. Каменная скульптура. XIII в.

кочевнических (татарских) курганов XIII — начала XV столетий²¹. Позднейшая великорусская традиция, наложившись на местную и в какой-то степени растворившись в ней, вызвала к жизни такое художественное явление, как народный костюм нынешней восточной Белгородчины (бывш. Бирюченский уезд Воронежской губ.).

Предложенная автором версия о происхождении народного костюма этого региона подтверждает наблюдение Л.В. Ефимовой о его связях с болгарским костюмом. С начала XII в. половцы активно проникали на территорию Болгарии. После восстания болгар в 1170-х гг. против Византийского господства в течение 54 лет (с 1187 по 1241 гг.) царями Болгарии были представители половецкой знати. На ее территории найдены каменные статуи XIII в., которые восточные половцы-кипчаки какое-то время продолжали ставить своим предкам на новых землях. В 1242—1243 гг. половцы были разбиты, однако часть их оставалась в стране, «постепенно растворяясь в ее населении»²². Можно предположить, что половцы оставили свой след не только в политической истории Болгарии, но и в памятниках материальной культуры, в том числе и в костюме. Такой же вывод можно сделать и при анализе художественной культуры Белгородского края конца XIX — начала XX в., в которой своеобразно прослеживаются отдельные черты культуры кочевых народов XIII в.

Примечания

¹ См.: Гринкова Н.П. Женская одежда в бывших однодворческих селах Задонского и Землянского районов Воронежской области // СЭ. 1937. № 1; ее же. Экспедиция Государственного музея этнографии в Воронежскую

область // СЭ. 1936. № 6; ее же. Русская поневя юго-западных районов // МАЭ. 1949. Т. 12; Работнова И.П. Декоративное решение русской женской народной одежды XIX — начала XX в. Автореф. дис. ... канд. искусствовед. наук. М., 1956; Каплан Н.И. Народное узорное ткачество и вышивка на юге Воронежской области // Сборник трудов НИИХП. 1966. № 3; Попова А.А. Элементы древнерусского костюма в народной одежде Воронежской области в XIX — начале XX вв. // Сборник трудов НИИХП. 1975. № 8.

² Воронежский юбилейный сборник. Воронеж, 1886. Т. 2. Ч. 2. С. 704.

³ Воронежская беседа. СПб., 1861. С. 269.

⁴ Германов Г. Постепенное распространение однодворческого населения в Воронежской губернии // Зап. РГО. 1857. Т. XII. С. 295.

⁵ В 1652 г. по указу царя Алексея Михайловича 1000 заднепровских «черкасс» были переселены в г. Острогожск для защиты границ от крымских татар. Жалованья они не получали, службу несли за различные предоставленные им льготы (см.: Воронежская деревня. Воронеж, 1926. Вып. 1. С. 6).

⁶ В 1861 г. в уезде проживало 43 808 великороссов и 113 553 малоросса (см.: Воронежская беседа. С. 264).

⁷ Архив РГО. Р. 9. Оп. 1. Д. 4. Л. 4.

⁸ В с. Афанасьевка Алексеевского р-на приобретена такая рубаха — «старушечья дарственная». Ее в день свадьбы невестка дарила свекрови. В некоторых близлежащих селах подобная рубаха была также погребальной.

⁹ Архив РГО. Р. 9. Оп. 1. Д. 4. Л. 4; Памятная книжка Воронежской губернии на 1870—1871 гг. Воронеж, 1871. С. 289.

¹⁰ Семенов В.П. Россия. Полное географическое описание нашего Отечества. СПб., 1902. Т. 2. С. 117.

¹¹ Темерин С.М. Русское народное искусство узорного ткачества. Дис. ... канд. искусствовед. наук. М., 1946. С. 84.

¹² Ефимова Л.В. Русский народный костюм. М., 1989. С. 141.

¹³ Архив РГО. Р. 9. Оп. 1. Д. 4. Л. 4.

¹⁴ Плетнева С.А. Половцы. М., 1990. С. 93.

¹⁵ Плетнева С.А. Половецкие каменные изваяния // САИ. Вып. Е4-2. М., 1974.

¹⁶ Отрощенко В.В. Раскопки курганов в Запорожской области // Археологические открытия. М., 1982. С. 300—303.

¹⁷ Плетнева С.А. Половецкие каменные изваяния. С. 130. Ил. 47; С. 134. Ил. 121; С. 190. Ил. 1244.

¹⁸ Плетнева С.А. Печенеги, торки, половцы в южнорусских степях // МИА. М.—Л., 1958. Т. 1. № 62. С. 211.

¹⁹ Плетнева С.А. Половецкие каменные изваяния. С. 190. Ил. 1244.

²⁰ Федоров-Давыдов Г.А. Монгольское завоевание и Золотая Орда // Археология СССР. Степи Евразии в эпоху средневековья. М., 1981. С. 231.

²¹ Там же.

²² Плетнева С.А. Половцы. С. 182.

Н.В. ЖИЛИНА

«ШАПКА МОНОМАХА» и ее история

Вообще, чувствуется, что это очень неудобный головной убор.

А.А. Спицын

Изучение главной русской царской регалии ведется уже более ста лет. Как фотографии А.А. Спицына, так и описания Н.П. Кондакова свидетельствуют о том, что к концу XIX в. не существовало единой конструкции головного убора, а разновременные его части (навершие, восемь сканых золотых пластин и меховая опушка) были просто составлены друг с другом по форме шапки: «... золотые пластинки держатся на ней исключительно на выставке короны под стеклянным колпаком, на подушке, как она помещена в Оружейной палате, а если неосторожно поднять шапку за сферу... то исподняя шапка с опушкой должна выпасть» [1. С. 40—48; это же отмечается в: 2; 3]. Тогда Шапка была выше по сравнению с современным видом: мех не закрывал золотых пластин.

Искаженную позднейшими наслоениями, временем, рассыпающуюся как карточный домик, слишком низкую и широкую для головы, «Шапку Мономаха» не всегда признавали за шапку: Спицын полагал, что пластины изначально относились к стояку чаши. По единодушному мнению исследователей, да и всех тех, кто внимательно рассматривал «Шапку Мономаха», современное навершие с «яблоком», придающее ей коническую форму, является поздней частью. Однако коническая форма позднего облика реликвии послужила почвой для аналогий с восточными головными уборами и тюбетейками. Между тем аналогии следует искать первоначальному облику Шапки, требующему скрупулезного восстановления.

Самым первым описанием «Шапки Мономаха» можно было бы считать сведения Сигизмунда Герберштейна, если бы была уверенность, что описана именно она, а не другая царская шапка. По мнению М.Е. Бычковой, Герберштейн видел так называемую «шапку с пелепелы» («пелепель» — нежестко закрепленные накладные украшения и подвески), чем и вызван рассказ о таинственных «подвесках-змейках», благодаря которому описание становится похожим на легенду. Трудно сопоставить возникающий перед глазами головной убор с известной русской регалией [4. С. 42].

«Шляпа на их языке называется schapka, ее носил Владимир Мономах и оставил ее, украшенную драгоценными камнями и нарядно убранныю золотыми бляшками, которые колыхались, извиваясь змейками». В немецком издании «Записок о Московии» Герберштейн добавил пояснение: «... колыхались золотыми змейками, будучи подвешены на золотых проволочках» [5. С. 82, 212].

«Подвески-змейки» перестанут выглядеть невероятно, если мы обратим внимание на описание Герберштейном головного убора

Василия Ивановича для охоты. Государь встретил посланников в колпаке с отворотами «у которого с обеих сторон (там, где отвороты имели разрезы), сзади и спереди, были драгоценные украшения, сделанные из золота, как бы ожерелья, из которых торчали вверх золотые пластинки наподобие перьев и (в такт его движений), сгибаясь, раскачивались вверх и вниз» [5. С. 220]. Создается впечатление, что дополнительные детали и главной шапки, и колпака для государевой охоты были выполнены сходно. Украшения царского колпака можно реконструировать, используя в качестве основы типы простых колпаков с разрезами на отворотах: колпака русского всадника (также из иллюстраций к «Запискам о Московии») и колпака самого Василия Ивановича (из иллюстраций, опубликованных Д. Ровинским) [6; 7] (рис. I:4-6). Украшения напоминали два накладных гребня или два фрагмента короны. Подобные детали могли быть символическим обозначением государевой или царской одежды. На изображениях корон XVI—XVII вв. имеются аналогичные отогнутые (как бы слегка подвижные) зубцы (рис. I:3). Накладная корона на нюрнбергском портрете Ивана Грозного также кажется сделанной из тонкого металла (кстати, на этом изображении шапка царя действительно очень похожа на шляпу) (рис. I:2).

Известно, что в палеологовской Византии в гардеробе императора присутствовал головной убор «фиал», похожий на фонтан, настолько обильно он был украшен перьями и драгоценными камнями [8. С. 559]. Нельзя исключить, что «Шапка Мономаха» также могла быть дополнена декоративными накладными деталями-зубцами, которые колыхались и воспринимались как «змейки» (рис. I:1). Возможно, эти детали были укреплены на утраченной части «Шапки Мономаха». Следует обратить внимание на многочисленные маленькие отверстия, имеющиеся на золотых пластинках.

Большая их часть к настоящему времени оставлена пустыми и никак не используется. Сквозь отверстия в боковых бордюрах проходит проволока, грубо соединяющая пластинки через край. Невозможность подобного варианта скрепления как первоначального очевидна.

Отверстия можно разделить на три группы:

1) круглые и аккуратные, диаметром 1,0—1,5 мм находятся внутри элементов филигранного орнамента на верхних зубцах пластин (судя по фотографии А.А. Спицына, они были не на каждой пластине, а вокруг отверстий на пластине читается круглый концентрический выгиб) (рис. 2:1, 2);

2) неправильной формы, с рваными краями, размером от 1,0 до 4,0 мм расположены по боковым сторонам пластин внутри завитков восьмеркообразного бордюра из гладкой

НАТАЛЬЯ ВИКТОРОВНА ЖИЛИНА, канд. ист. наук; Ин-т археологии РАН (Москва)

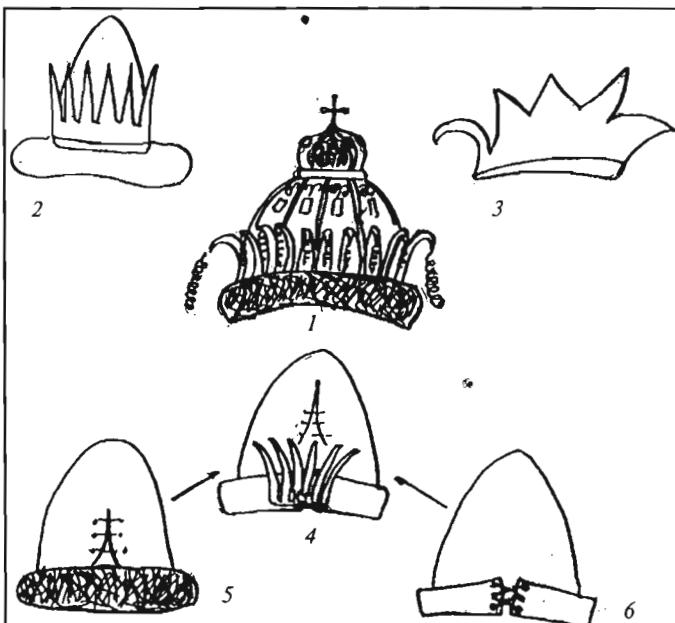


Рис. 1. Загадочные «подвески-змейки» и зубцы корон: 1 — образ шапки, создаваемый описанием С. Герберштейна; 2, 3 — головные уборы Ивана Грозного (с портрета Вегеля и миниатюры Царственной книги); 4 — головной убор государя Василия Ивановича для охоты (реконструкция); 5 — колпак русского всадника (из иллюстраций к «Запискам о Московии»); 6 — колпак Василия Ивановича (из иллюстраций, собранных Д. Ровинским).

ленты (на каждой из двух боковых сторон одной пластины их в среднем по 5) (рис. 2:3);

3) круглые, диаметром 2,0—4,0 мм расположены по нижнему краю пластин и по центру (проделаны по сканному покрытию, в результате чего филигравные детали орнамента оказались сдвинутыми со своих первоначальных мест; на каждой пластине нанесено: по нижнему краю по 12—14, по верху плетеного бордюра — по 2, по середине пластины — по 2) (рис. 2:3).

Отверстия первой группы соответствуют первоначальному замыслу, а отверстия второй и третьей групп — портят его. На боковых сторонах пластин (там, где имеются отверстия с равными краями) иногда улавливается след круглого выгиба пластины, аналогичный тому, который есть вокруг аккуратных от-

верстий внутри зубцов. Этот факт позволяет думать, что первоначально по боковым сторонам пластин были также пробиты аккуратные круглые отверстия первого вида (рис. 4:2). Они служили для прикрепления золотых пластин к основе по их контуру накладным способом. Верхний край каждой пластины оформлен треугольным вырезом и имеет два зубца. И Н.П. Кондаков, и А.А. Спицын отметили, что в первоначальной конструкции эти зубцы не должны были быть закрыты.

Само навершие также состоит из разновременных частей. Три его детали: золотой крест, группа драгоценных кастов (касты — оправы драгоценных камней) и полусфера соединены в единую конструкцию искусственно и несовершенно. Золотой крест византийской формы с расширяющимися концами и жемчужинами не противоречит облику золотых пластин. Крест не имеет изначального крепления ни к кастам, ни к полусфере. Группа кастов имеет трехчленную структуру (три драгоценных вставки и три жемчужины), что не соответствует по количеству восьми золотым пластинам. Эта часть также, как и полусфера, явно не входила в первоначальную конструкцию убора.

Форма, очерчиваемая золотыми пластинами, показывает, что это только верхняя часть головного убора, а нижняя должна быть добавлена. Необходим сужающийся окончание для охвата головы. Первоначальной конструкции мог соответствовать окончание из восьми же золотых сканых пластин, выгнутых обратным образом. Именно при такой реконструкции делается понятным высказывание А. Вельтмана (1860 г.), совершенно несоответствующее современному виду «Шапки Мономаха»: «Венец имеет византийскую форму в виде митры» [9. С. 34].

Таким образом, можно предложить реконструкцию первоначального вида, или I стадии облика «Шапки Мономаха» (рис. 3:9).

Попытаемся расположить ее в типологическом ряду княжеских и царских головных уборов.

У шапок князей Бориса и Глеба на золотых эмалевых колпаках из Старорязанского клада 1822 г. есть опушка и туляя с накладным металлическим перекрестьем — реликтом стеммы (стемма — металлический обруч на перекрещивающихся дужках, форма императорского венца в Византии) (рис. 3:4). Шапки святых князей на золотых эмалевых дробницах (дробница — одна из нескольких накладных орнаментированных пластинок) оклада Мстиславова Евангелия (XII в.) имеют пирамидально-четырехгранную форму, конкретно подражающую известной форме византийских венцов (рис. 3:2 и 5). Диадема, слившаяся со стеммой и ставшая короной, носилась русскими князьями и прави-

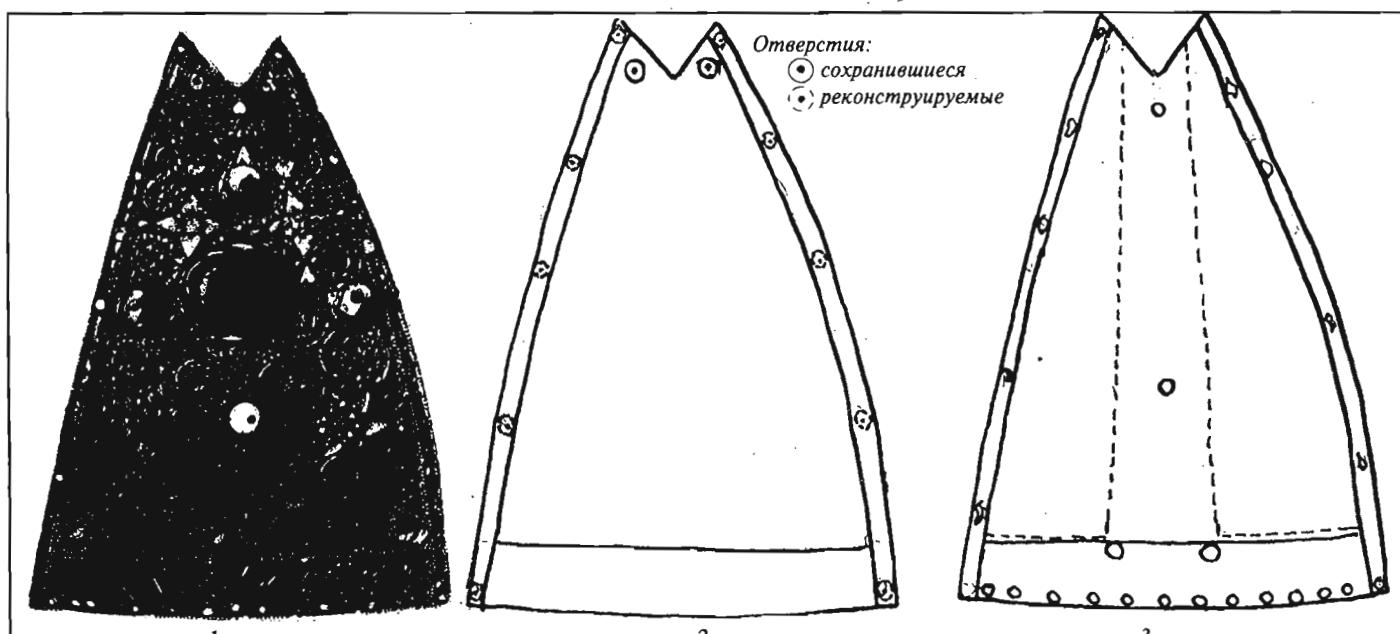


Рис. 2. Пластины «Шапки Мономаха»: 1 — общий вид (фото А.А. Спицына); 2 — отверстия первоначального крепления; 3 — отверстия вторичного крепления и исковерканные отверстия первоначального крепления.

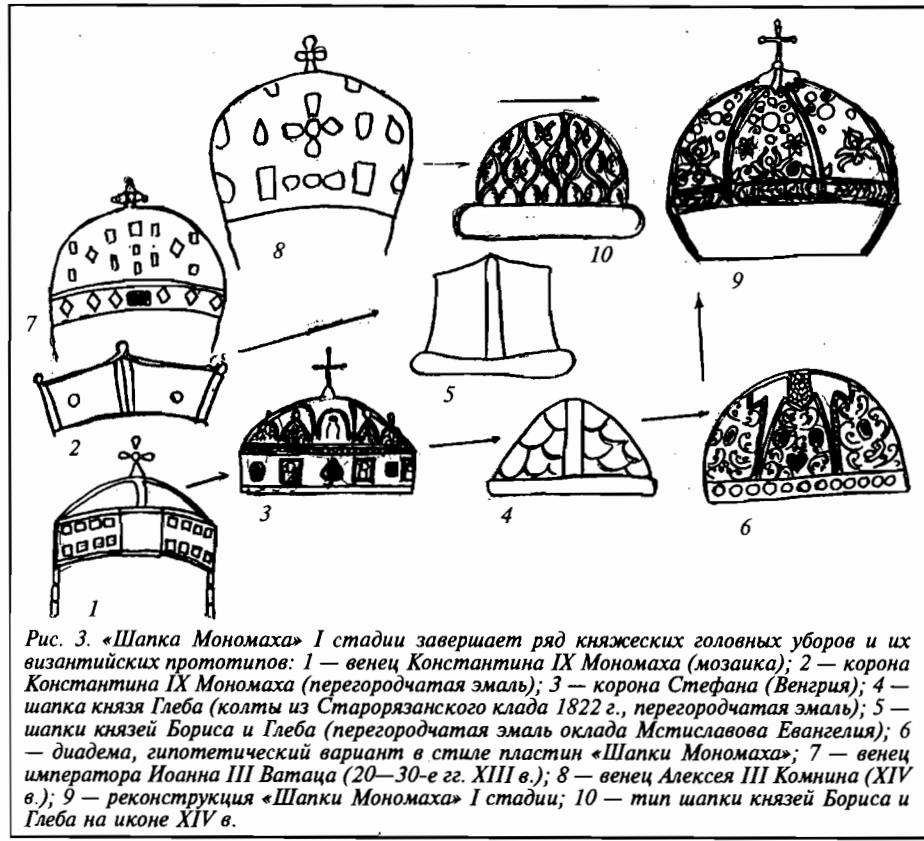


Рис. 3. «Шапка Мономаха» I стадии завершает ряд княжеских головных уборов и их византийских прототипов: 1 — венец Константина IX Мономаха (мозаика); 2 — корона Константина IX Мономаха (перегородчатая эмаль); 3 — корона Стефана (Венгрия); 4 — шапка князя Глеба (колты из Старорязанского клада 1822 г., перегородчатая эмаль); 5 — шапки князей Бориса и Глеба (перегородчатая эмаль оклада Мстиславова Евангелия); 6 — диадема, гипотетический вариант в стиле пластины «Шапки Мономаха»; 7 — венец императора Иоанна III Ватаца (20—30-е гг. XIII в.); 8 — венец Алексея III Комнина (XIV в.); 9 — реконструкция «Шапки Мономаха» I стадии; 10 — тип шапки князей Бориса и Глеба на иконе XIV в.

телями других, входивших в сферу влияния Византии стран. Пример — венгерская корона Стефана (XII в.), выполненная в византийских традициях (рис. 3:3). В таких венцах изображаются византийские императоры до начала XIII в. (рис. 3:1).

«Шапка Мономаха» I стадии продолжает линию диадем-корон: реликтовые очертания зубцов, диадемная (накладная) конструкция. Мы можем представить гипотетичный прототип этого убора, который еще можно было бы назвать диадемой (рис. 3:6). Сама же первоначальная «Шапка Мономаха» по сравнению со своими прототипами уже сделала дальнейший шаг в развитии. По очертаниям золотые пластины представляют собой пластины диадемы. Навершие из креста является символом императорского венца. Но форма изгиба пластин показывает, что перед нами уже не диадема. Выгнутые так изначально, пластины образовали полу-круглый верх, так что очертания зубцов видны лишь сверху. Эта форма убора аналогична венцам императоров поствизантийского и палеологовского периодов (рис. 3:7, 8). Новый тип венца появляется в 20—30-х гг. XIII в. Изображения императоров XIII—XV вв. показывают его устоявшийся облик. Корона Михаила VIII Палеолога, по словам Д.Ф. Беляева, «похожа на архиерейскую митру нашего и прежнего времени». «Митрообразную» форму имела и первоначальная «Шапка Мономаха». В облике шапок Бориса и Глеба на иконах XIV в. также появляются новые черты: они шире вверху, округлы и напоминают митры и... «Шапку Мо-

номаха» без навершия (рис. 3:10). Таким образом, «Шапка Мономаха» I стадии вписывается в процесс переработки форм древних византийских венцов.

Орнаментальные аналогии скани золотых пластин относятся к периоду от конца XII до 60—70-х гг. XIII в. и находятся в пределах византийского круга ювелирных произведений. Технологическая традиция скани также определена как византийская. Хронология митрообразной формы венцов помогает уточнить датировку I стадии «Шапки Мономаха» внутри указанного периода: с 20—30-х по 60-е гг. XIII в. [10].

Причину того, почему первоначальные отверстия оказались исковерканными до неузнаваемости, помогает понять фотография А.А. Спицына, зафиксированная пластины с вставленным в отверстия с рваными краями неровным жемчугом — «бурмистским зерном». Это более поздний пласт жемчуга по сравнению с первоначальным, закрепленным в цилиндрических гнездах. На упомянутой фотографии внутри первоначального гнезда видна крупная жемчужина неправильной формы, грубо закрепленная в прорезном отверстии с рваными краями. Сцепление неровностей жемчужины с рваными краями отверстия обеспечивало крепление. Так украсили первоначальное гнездо после утраты родной вставки и до известных ныне крупных прямоугольных кастов. Аналогичной цели закрепления вторично-го жемчуга служили и рваные края боковых отверстий.

В отверстиях третьей группы на фо-

тографии А.А. Спицына находится неровный жемчуг. Расположение этих отверстий показывает иную логику крепления пластин к основе по сравнению с первоначальным: теперь как основные опорные линии выделяются не очертания пластин, а нижний обруч и перекрестье центральных продольных осей пластин. Три наиболее крупных отверстия расположены по центру, в границах нижнего плетеного бордюра (рис. 2:3). Выявляется, что низ существующих ныне пластин на каком-то этапе стал нести основную конструктивную нагрузку по креплению к основе. Это произошло, вероятно, после того, как нижний окончательно был утрачен. Вторичный жемчуг потребовался для маскировки как используемых, так и ставших ненужными отверстий. Можно представить Шапку II стадии аналогичной венцу на портрете Михаила Федоровича 1627 г. Меховой окончательно продолжал Шапку вниз и охватывал голову (рис. 4:1). Для того, чтобы понять, когда такое изменение могло произойти с «Шапкой Мономаха», первоначально выполненной в византийских традициях, обратимся к головным уборам русских государей XVI—XVII вв. и их изображениям. Типологически — это колпаки. Одно из наиболее ранних изображений — портрет Ивана III, выполненный греческим художником для невесты государя — Софии Палеолог. Тулья сужающейся кверху шапки сшила из чередующихся клиньев разного меха, отворот украшен драгоценными вставками (рис. 4:2). По красочной иллюстрации известны колпаки представителей посольства З.И. Сугорского к императору Максимилиану — различных фасонов, украшенные жемчугом и камнями. С. Герберштейн также выделил присутствующую при царском приеме послов группу «лучше одетой» московской знати «с жемчугами и иными украшениями на своих колпаках».

По сравнению с приведенными примерами «Шапка Мономаха» I стадии явно проигрывала в роскоши. Ее строгий византийский вкус не соответствовал эпохе XV—XVI вв. Видимо, к периоду Ивана III на Шапке должны были появиться первые крупные драгоценные вставки в грубо обмытых пластинчатых кастах, занявшие центральное место на золотых пластинах и закрывшие скань. Возможно, они и упомянуты С. Герберштейном, если он все-таки видел «ту» шапку. Датировка подобных кастов укладывается в пределы XV в. II стадию облика «Шапки Мономаха» можно отнести к XV в. (рис. 4:1).

Вторичный жемчуг появился на Шапке раньше полусферической детали навершия, поскольку он проложен по боковым сторонам пластин до самого верха, закрываемого «яблоком». Отверстия внутри зубцов свободны от жемчуга, поскольку, возможно, использовались синхронно с вторичным жемчугом. Группа кастов, лежащих на полусфере, имеет точную аналогию: деталь золотого головного убора из

Симферопольского клада (вторая половина XIV — начало XV в.). Эта «восточная» часть навершия эстетически и конструктивно инородна первоначальному виду Шапки и появилась не ранее второй половины XIV—XV в., а скорее всего — позже, вместе с полусферой, в XVI в.

Полусферическое навершие соответствует III стадии существования «Шапки Мономаха» (рис. 4:4). При этом сначала могла использоваться система крепления II стадии, постепенно приходящая в негодность.

На портретах XVI в. великого князя Василия Ивановича и царя Ивана Грозного мы видим шапки-колпаки с добавочной деталью: надетой на тулью короной. Наиболее явственно накладная корона изображена на портрете Ивана Грозного второй половины XVI в. Аналогичные коронообразные детали на царских шапках есть и на портретах царя Алексея Михайловича и царевича Дмитрия. Каждая из известных нам царских шапок XVI—XVII вв. имеет подобную деталь или родственный с ней фрагмент-реликт, уже слившись с головным убором в единую конструкцию (Казанская шапка Ивана Грозного, венец Михаила Федоровича 1627 г., алмазные шапки Ивана и Петра Алексеевичей). Это продолжение «диадемной» линии в царском убore, идущее от княжеского периода через «Шапку Мономаха» I стадии.

Параллельно с отмиранием коронообразной детали в XVI—XVII вв. появляется второй ярус в виде сферы, «яблока», в основании которого может также располагаться коронообразная деталь с зубцами (рис. 4:5). Этот второй ярус образует как бы еще одну декоративную шапку, иногда также включающую в себя реликты стеммы (перекрещающиеся обручи) (рис. 4:6). Один из первых примеров появления навершия-«яблока» — Казанская шапка Ивана Грозного (1553 г.). Дата III стадии — середина XVI в. (рис. 4:4).

На III стадии стали неважны прежние пропорциональные закономерности и детали Шапки: ее четырехчленная структура (восемь пластин), зубцы верха. Золотые пластины, утратив крепление к основе, постепенно сползли до шва между меховой частью и внутренней конструкцией. Шапка стала ниже, несмотря на высокое навершие. Меховая часть стала играть роль отворота. Шапка все более делалась похожа на типичный русский колпак (рис. 4:7).

«Шапка Мономаха» III стадии берется за образец при изготовлении последующих царских шапок (рис. 4:7, 8). Копируются при этом и дефекты, и можно наблюдать, как царские венцы становятся пропорционально все ниже. Казанская шапка Грозного и шапка Михаила Федоровича еще высоки. Шапки Ивана и Петра Алексеевичей имеют более низкие пропорции.

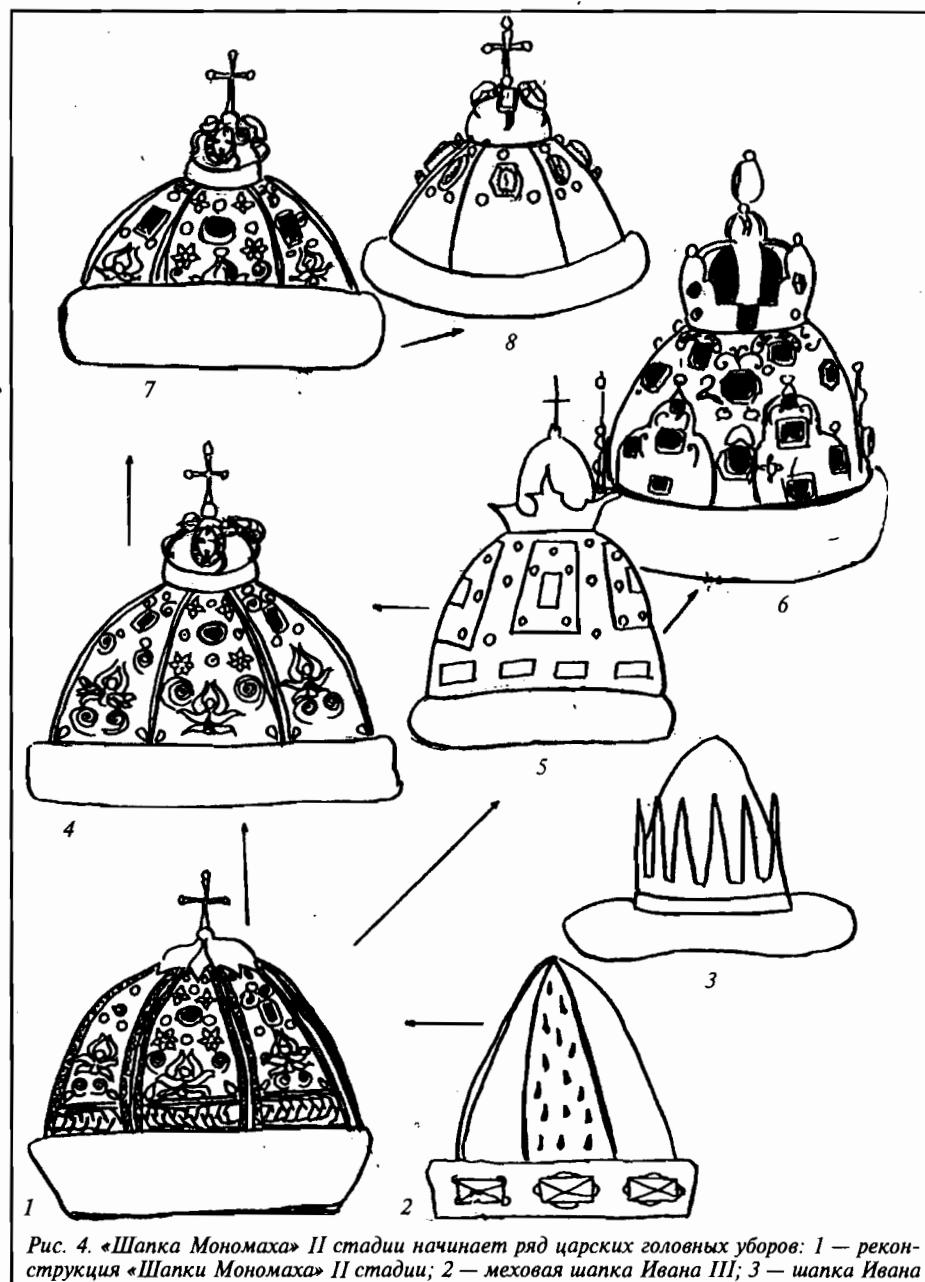


Рис. 4. «Шапка Мономаха» II стадии начинает ряд царских головных уборов: 1 — реконструкция «Шапки Мономаха» II стадии; 2 — меховая шапка Ивана III; 3 — шапка Ивана Грозного с металлической короной; 4 — реконструкция «Шапки Мономаха» III стадии; 5 — шапка Бориса Годунова; 6 — шапка царя Михаила Федоровича; 7 — «Шапка Мономаха» в искаженном временем виде; 8 — шапка второго царского наряда.

«Шапка Мономаха» замыкает ряд княжеских головных уборов и начинает ряд царских, она связывает собой типологический эволюционный ряд головных уборов русских правителей.

Литература

1. Кондаков Н.П., Толстой И.И. Русские древности в памятниках искусства. СПб., 1897. Вып. 5.
2. Спицын А.А. К вопросу о Мономаховой Шапке // Записки Отделения русской и славянской археологии. СПб., 1906. VIII. Вып. 1. Отдельный оттиск.
3. Спицын А.А. Бухарский клад и Мономахова Шапка // Известия Археологической комиссии. СПб., 1909. Вып. 29.
4. Jenkins M. Mamluk Jewelry: Influences and Echoes // Maquarnas. Leiden, 1988. V. 5.
5. Сигизмунд Герберштейн. Записки о Московии. М., 1988.
6. Ровинский Д. Достоверные портреты Московских государей. СПб., 1882.
7. Ровинский Д. Материалы для русской иконографии. СПб., 1890. Вып. X.
8. Поляковская М.А. Быт и нравы поздне-византийского общества // Культура Византии. XIII — первая половина XV в. М., 1991.
9. Вельтман А. Царский златой венец и царские утвари, присланные греческим императором Василием и Константином первовенчанному Великому князю Владимиру Киевскому // Чтения в Обществе истории и древностей российских. М., 1860. Кн. 1.
10. Жилина Н.В. Зернь и скань «Шапки Мономаха» (в печати).

З.Я. МОЖЕЙКО,
Т.Б. ВАРФОЛОМЕЕВА

Общебелорусская песенная культура проявляет себя в совокупности местных песенных традиций шести регионов¹, каждый из которых обладает выраженной этнокультурной спецификой.

Поднепровье занимает восточную часть Беларуси — бассейны верхнего Днепра и его притоков: Сожа, Друти, частично Березины. На севере по водоразделу Днепра и Западной Двины граничит с Позерьем, на западе по левобережью Березины и Днепру — с Центральной Беларусью, на востоке и юго-востоке — со Смоленской обл. России.

В период IX—XII вв. регион представлял собой широкую зону контактов полоцких и смоленских кривичей, радимичей, дреговичей. Тут особенно активно протекали процессы взаимопроникновения культур, чemu в значительной мере способствовала речная транспортная артерия — бассейн Днепра, где проходили важнейшие торговые пути международного значения («из варяг в греки»). Ареал кривичей простирался на восток до верховьев Днепра, современных Ржева и Вязьмы, а радимичей — до Десны. Именно по этим границам на востоке определялась исследователями этническая территория белорусов, что видно из карт А. Ритиха (1875), Е. Карского (1903), авторов Московской диалектологической комиссии (1915), М. Довнар-Запольского (1919), а также из известных краеведческих изданий «Народы России» (СПб., 1878), «Живописная Россия» (СПб., 1882. Т. 3) и др.

Местные говоры Могилевского Поднепровья образуют восточно-могилевский диалект белорусского языка, который занимает все лево- и часть правобережья, постепенно переходя на западе и юге региона в среднебелорусские говоры.

В конце XVIII в. здесь начали работать экспедиции Российской Академии наук, собирающей статистические сведения о Северо-Западном крае. В конце XIX в. вышел трехтомный труд «Опыт описания Могилевской губернии в историческом, физико-географическом, этнографическом, промышленном, сельскохозяйственном, лесном, учебном, медицинском и статистическом отношениях» под редакцией председателя Могилевского губернского статистического комитета А.С. Дембовец-

ПЕСЕННЫЕ ТРАДИЦИИ МОГИЛЕВСКОГО ПОДНЕПРОВЬЯ

кого (Могилев-на-Днепре, 1882. Кн. 1; 1884. Кн. 2, 3), в котором представлены тексты народных песен Поднепровья, в том числе Могилевского².

В качестве первых музыкальных сборников песенного фольклора Могилевщины можно отметить сборники З. Радченко, опубликованные в конце XIX — начале XX в.³ Несмотря на то что записи напевов сделаны по-дилетантски, отличительные особенности восточнобелорусского песенного искусства «прорываются» сквозь их несовершенство и могут быть профессионально «реставрированы» этномузикологами. Это и голосные весенние песни «загуцанні», и пластика хороводных песен с пульсацией жанрово всеобъемлющего на Поднепровье ритма «Стрэлы», и гетерофонное пение, хоть и не отраженное в публикациях, но уловленное на слух и довольно точно описанное⁴.

Более систематично музыкальный фольклор Поднепровья представлен в 7-м выпуске «Белорусского сборника» Е. Романова (Вильно, 1910), который содержит много записей из разных местностей Могилевской губернии, сделанных композитором Н. Чуркиным. Впоследствии эти записи были переизданы в собственном сборнике Н. Чуркина «Белорусские народные песни и танцы» (Минск, 1949), в котором могилевский колорит ощущается и в немалом количестве хороводно-танцевальных мелодий с ритмом знаменитой «Стрэлы» (в определенном смысле музыкальным знаком восточного региона), и в весенних кличевых интонациях, ясно прослушивающихся тут и в иных жанрах.

Достаточно полную картину музыкального фольклора Могилевского Поднепровья раскрывают песенные коллекции М.Ю. Зубова и М. Горецкого. Записи Зубова, сделанные в 1908 г., к сожалению, не публиковались (хранятся в архиве ИРЛИ РАН, Санкт-Петербург). Тем не менее в этномузикологической науке они не остались незамеченными: к ним обращался Ф. Рубцов при исследовании интонационных связей в песнетворчестве славянских народов. Именно могилевские записи М.Ю. Зубова (свадебные и колядные напевы), как и смоленские записи самого исследователя, способствовали выявлению той интонации пентахорда, которая вошла в «попевочный словарь» славянских народов со значением интонации «праздничной».

Коллекция выдающегося деятеля белорусской культуры М. Горецкого представляет песенный фонд д. Богатьковки Мстич-

славльского р-на. Записи были сделаны от матери М. Горецкого и опубликованы в его сборнике «Народные песни с мелодиями» (Минск, 1928). Сборник состоит из двух разделов — текстового и музыкального (тексты записаны М. Горецким, напевы — композиторами А. Егоровым и Н. Аладовым). Тексты песен, приведенные на местном диалекте, откомментированы (некоторые комментарии превращаются в описания целых ритуалов). В этот этнокультурный комплекс органической частью вписывается и музыка. Календарно-земледельческие и семейно-обрядовые напевы (за исключением похоронных) по существу представлены в совокупности типовых формульных и условно приуроченных напевов; учтена политестовая природа типовых напевов. Степень детализации расшифровок неодинакова: наряду с весьма схематичными есть и достаточно подробные, отражающие реальную ритмическую гибкость мелодий, мелизматику, стиль *rubato*. Однако в целом музыкальный раздел сборника все же остается в рамках «номерной музыкальной иллюстрации» к поэтическим текстам. Масштабность подхода М. Горецкого к вопросам региональной песенной культуры требовала для ее осмыслиения также и знаний этномузиколога.

Таким этномузикологом-профессионалом был чешский художник и учений Л. Куба — автор сборника «Белорусские народные песни» (Прага, 1887), в котором обобщены результаты его экспедиций на пограничье Смоленщины и Могилевщины. В сборнике впервые нашли отражение такие особенности песенной культуры обследованного региона, как характер восточнобелорусского двухголосия, в котором «второй голос не всегда должен быть более низким» (с. 251); устойчивость ритмических моделей (таких как формула «Стрэлы»); ангемитонная природа обрядовых песен с ладовой формулой трихорда в квинте и «надтоническими» кадансами; ладово-интонационная связь внеобрядовой лирики с обрядовой песней; «бьющие в глаза кварты, такие частые в строении напевов, особенно при их окончаниях» (с. 255); в нотировках отмечены моменты звуковысотного и ритмического варьирования, в нотных подтекстах ощущается фонетическая чуткость к диалектному произношению и особенностям распева⁵.

Песенные системы, сложившиеся в разных этнокультурных регионах Беларуси, характеризуются совокупностью призна-

ЗИНАИДА ЯКОВЛЕВНА МОЖЕЙКО, доктор искусствоведения; ТАМАРА БОРИСОВНА ВАРФОЛОМЕЕВА, канд. искусствоведения; Ин-т искусствоведения, этнографии и фольклора Национальной Академии наук Беларусь

Пример 1. «А калядачкі, вы хадзіця к нам» (калядная)

1. A 2. A

1. A 2. A

v II

1. A 2. A

1. A 2. A

v II

Зап. Т.Б. Варфоломеева в 1994 г. в д. Мокровичи Белиничского р-на от В.М. Штыховой, 1927 г.р., П.С. Шлимаковой, 1925 г.р., А.Ф. Барашковой, 1925 г.р., и группы певиц. Архив Белорусского института проблем культуры (далее — АБелИПК). Ф. I. Оп. 13. Д. 94

ков, доминирующими из которых выступают: соотношения историко-стилевых пластов древнейшего (обрядового) и более позднего фольклора; соотношения собственно песенного и игрового начала; песенно-знаковые особенности обряда; преобладание тех или иных жанров; соотношения одиночного и совместного пения (типы многоголосия); исполнительские особенности и их терминологические обозначения самими носителями аутентичного фольклора; наличие централизующего компонента песенной системы. Песенная система Могилевского Поднепровья с ее централизующими компонентами раскры-

та авторами в сборнике «Песні Беларуськага Паднепроўя» (Минск, 1999).

В соотношениях историко-стилевых пластов на Могилевщине явно преобладает древнейший пласт обрядового фольклора и раннетрадиционных внеобрядовых песен, выявляющих тенденцию приурочивания песен к определенному времени (зnamенательно, что восточный регион Беларуси сохранил много корневых напевов, которые в других регионах являются основой для их более позднего распева).

В отличие от других этнокультурных регионов Беларуси Могилевское Поднепровье выявляет иные соотношения песен-

ного и игрового начал. Если в традиции Поозерья, Полесья и Понеманья собственно песенный и хороводно-игровой комплекс разворачивается как бы параллельно, то на Поднепровье главенствующим является хороводно-игровое начало, которое проявляется здесь объемно и многопланово.

Проявляется оно и в наличии разных хореографических вариантов (круг, стена на стенку, шествие) повсеместно бытующих хороводов «Просо», «Подушечка», и в распространении таких хороводов, которые не зафиксированы или зафиксированы в единичных вариантах в других регионах («Стрела», «Плетень», «Кривой танец», «Лука»).

Календарно-песенная система представлена в восточнобелорусской традиции достаточно сложным переплетением разных жанров и видов песенного фольклора. Она усложняется не только множеством условно приуроченных лирических песен (как в полесской традиции), но и многочисленными хороводами, «обходными» песнями и игровыми сценками, которыми пронизаны все циклы календарного круга.

Понятие свадебного ритуала как «вязелля» ярко раскрывает в этом регионе музыкальная сторона обряда с преимуществом «веселых голосов» над «жалобными». В самом обряде здесь больше, в сравнении с другими регионами, игровых моментов: разнообразных выкупов, краж (в том числе невесты!), переодеваний, подмен и т.д.

Решающее влияние хороводно-игровой традиции на Могилевском Поднепровье сказывается не только в присутствии хороводов на протяжении всего календарно-песенного года и не только в распространении хороводов, характерных для этого региона, но и в «хороводности» почти всех песенных жанров, выражаящейся проникновением в них хороводных припевов («ой, лялё-рана», «люлі-люлі», «ой, рана-рана»), пластики структур и ритмопрограмм. Так, ритмопрограмму хоровода «Стрела» (пятисложник с затягиванием среднего слога) мы находим не только в отдельных песнях календарного цикла, но и в типологических группах напевов колядных (пример 1), родинных (пример 2). Другие хороводные ритмы (особенно так называемая антиметабола хоровода «Просо») в различных песенных жанрах на территории Могилевского Поднепровья также встречаются чаще, чем в других регионах. Хороводное «воздействие» мы выявляем здесь даже в оппозиционных игровому ряду житивных песнях, где свободно ритмизированное мелодическое движение сменяется пластичной завершенностью каждой фразы.

Вторая доминанта восточнобелорусской традиции — весенне-intonационное

Пример 2. «А ў масце, масце сон-трава расце» (на крестинах за столом)

1. А 2. А

1. А 2. А

II

1. А 2. А

1. А 2. А

II

Атрибуцию см. в примере 1

Пример 3. «Вы павейца, ды буйные ветры» («як аўсы жнучь»)

1. Вы па - вей - ца, ды буй - ны - я ве - тры,
см - за - лё - ны - га - га - [a] - ио,

2. Ты пр - будь - ка, мі - ленъ - кі дру - жо - чы,

см - да - лё - ны - га - кра - [a] - ио,

Зап. Т.Б. Варфоломеева в 1995 г. в д. Коробчино Мстиславльского р-на от Т.К. Позняковой, 1926 г.р., В.Я. Кондрашовой, 1929 г.р., и Т.С. Ламицкой, 1931 г.р. АбелІПК. Ф. I. Оп. 13. Д. 94

поле, импульсы которого ощущимы во всей песенной системе. Эмоциональный тонус весенних напевов, которые, по мет-

кому определению И. Земцовского, «загадочно сочетают в себе крик с тонким лиризмом», распространяется и на ка-

Пример 4. «На вулку дзеўкі гулялі» («як вясну гукаюць»)

1. На вулку дзеў - кі гу - ля - лі.

2. Ми - не, - мы - ма - ду, гу - ка - лі.

Зап. Т.Б. Варфоломеева в 1993 г. в д. Трастено Хотимского р-на от С.Р. Романенко, 1918 г.р., и М.Ф. Анищенко, 1927 г.р. АбелІПК. Ф. I. Оп. 13. Д. 93

лендарный и на свадебно-родинный циклы, и на внеобрядовую лирику. Весенние терц-, кварт-, квинтовые кличи пронизывают зачины хороводов, купальских, колядных, осенних, свадебных, родинных песен, а также и рефены песен масленичных, волочебных, колядных. Наиважнейший музыкальный знак весенних песен — взлеты-закликания («У!») в конце, а то и в середине фразы — мы можем тут услышать и в животных, и даже в осенних песнях (пример 3).

Однако, пожалуй, больше всего весенняя стихия голоса и движения впечатляет тогда, когда они объединены в древнейший «поганский пляс» (Стравинский). Его экспрессию продемонстрировал нам в «змеином хороводе» неповторимый самородок Михася Босяков, внук давних белорусских переселенцев в Сибирь (в настоящее время живет в Екатеринбурге). По определению Михася, «змея водзяць з выкрутасам, прыступам і падгукам. Ідуць насакамі угору, бух ды бух! Гук трэба вывесці — слова ідуць з расцягам, які трэба доўжыць».

Мелодии песен, приуроченных к весне, развертываются преимущественно в рамках квintы, смысловое значение которой в сравнении с весенними «загуляннямі» меняется: здесь она раскрывает свою лирическую сущность. Однако наиболее полно эта сущность квintовой интонации проявляется в осенних песнях. Наверное, Л. Мухаринская вслушивалась прежде всего в эти песни на Поднепровье, когда пришла к выводу, что мелодика осенних песен — специфический для белорусского фольклора исторический этап формирования стилистики «долгих» лирических песен⁶.

В регионе Поднепровья большой интерес представляют напевы многоголосные. В хоровом пении преобладает характерная для восточнобелорусской традиции разновидность диафонии, определяемая исполнителями как «спеў з пералівамі». Как и гетерофония Восточного Полесья, представляющая собой полиритмический тип монодии, и как бурдонная диафония Западного Полесья, «спеў з пералівамі» Могилевского Поднепровья не меняет одноголосной основы напева. Во всех трех названных разновидностях пения определяющим фактором остается стремление к завершающему унисону. Тем не менее, поднепровские «пералівы» отличаются от полесских вариантов гетерофонного пения. От полиритмической монодии с эпизодическими секундо-терцовыми и секундо-квартовыми созвучиями «вспышками» «пералівы» отличаются достаточно протяженным (чаще терзовым) расщеплением мелодической линии голоса, когда исполнители приходят к унисону только в конце фразы. От бурдонной

Пример 5. «Вечер вея, ой, вечер вея» («спявають у любы час»)

Зап. В.Н. Ященко в 1995 г. в д. Безуевичи Славгородского р-на от Л.В. Денисенко, 1924 г.р., и В.А. Крыневой, 1938 г.р. Архив Института искусствоведения, этнографии и фольклора НАН Беларусь. Ф. 2. Оп. 15. Д. 95

диафонии «пералівы» отличаются незакрепленной линией голосов с возможной их «перекидкой» и перекрещиванием, что бурдону принципиально неприсуще (пример 4). При индеферентном отношении к спецификации голосов со структурной стороны исполнители очень чутки к разноголосым краскам со стороны эстетической: если кто-то монотонно «цягне, як старай» в унисон, раздаются недовольные реплики — «пералівай трохі!»

Можно предположить, что на специфику восточнобелорусского «спеву з пералівамі» определенное влияние могли оказывать инструментальные наигрыши на парных дудках — инструменте, зафиксированном именно на Поднепровье. Образцы наигрышней на парных дудках (№ 140, 142), приведенные И. Назиной в сборнике «Белорусская народная инструментальная музыка» (Минск, 1989), показывают аналогичный «пералівам» характер раздвоения голосов.

Второй, более поздний тип хорового пения, распространенный на Могилевщине, — многоголосие с «падцягам». Хоровая партитура песен с «падцягам» слагается из двух обязательных партий (голосов) с точной спецификацией каждого из них. Основной напев, исполняемый ансам-

блем, звучит в нижнем голосе. Ансамблевому нижнему контрапунктирует верхний солирующий, функция которого «падняць песню».

Тип многоголосия с контрапунктирующим верхним голосом известен в Беларуси в двух видах: как многоголосие подголосочно-полифонического и гармонико-контрапунктического склада. Первый вид, требующий значительного распевания песни с импровизационным мастерством «падцяга-падводкі», распространен в Полесье. В традиции Могилевского Поднепровья он зафиксирован нами главным образом на юге Могилевщины, а также в Быховском и Славгородском р-нах.

Более распространено на Могилевщине многоголосие гармонико-контрапунктического склада или смешанный тип, объединяющий элементы обоих вышеназванных видов. Песни, распетые в этой манере, менее протяжны, верхний голос следует за нижним по принципу «нота против ноты», только с незначительной орнаментацией (пример 5).

Несмотря на то что с «падцягам» на Могилевщине поют только песни более позднего происхождения, отчетливого размежевания двух историко-стилевых пластов (песни унисонно-гетерофонного и

песни подголосочно-полифонического склада) здесь не наблюдается. В музыкальном отношении кроме тектонических элементов сквозным связующим звеном историко-стилевых пластов выступает совместное пение с «пералівамі», а также одиночное пение (в том числе сольное исполнение хоровых песен), в традиции которых исполняются внеобрядовые песни и песни календарного и свадебно-родинного циклов.

Итак, вышеописанные отличительные признаки песенной системы Могилевского Поднепровья позволяют выделить его в масштабах Беларуси в отдельный историко-этнографический регион. Вместе с тем, ареал народнопесенной культуры такого характера шире и охватывает значительные территории Смоленской и Брянской областей России. Это требует его дальнейшего исследования в границах реального гомогенного региона, независимо от нынешних административных границ Беларуси и России.

Примечания

¹ По совокупности этнокультурных и природно-географических характеристик на территории современной Беларусь выявляются следующие историко-этнографические регионы: Поозерье (северная Беларусь, центром традиционной народно-песенной культуры которой являются центральные и западные этнографические районы современной Витебской обл.), Восточное (Гомельское) и Западное (Брестское) Полесье (южная Беларусь с соответствующими центрами традиционной песенной культуры на Туровщине и Пиншине), Понеманье (западнобелорусский регион с центром на территории Гродненской обл.), Центральная Беларусь (где перекрециваются и переплетаются традиции, идущие из названных регионов), Поднепровье.

² Тексты песен Белорусского Поднепровья были опубликованы и в других изданиях XIX в. См.: Носович И.И. Белорусские песни // Записки РГО по отделению этнографии. СПб., 1873. Т. V; Шейн П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1890. Т. I. Ч. 2; Доброзвольский В.Н. Смоленский этнографический сборник. СПб., 1892—1903. Ч. I—IV.

³ Радченко З. Сборник малорусских и белорусских народных песен Гомельского уезда, записанных для голоса с аккомпанементом фортепиано. СПб., 1881. Вып. I; ее же. Сборник малорусских и белорусских народных песен Могилевской губернии (Гомельский уезд Дятловичской вол.). СПб., 1911.

⁴ Радченко З.Ф. Гомельские народные песни (белорусские и малорусские). СПб., 1888. Вып. 2. С. XIX.

⁵ См.: Тавлай Г. Музыкальные фольклорные собрания О. Кольберга, Л. Кубы // Белорусская этномузикология: Очерки истории (XIX—XX вв.). Минск, 1997. С. 54—68.

⁶ Земцовский И. Мелодика календарных песен. Л., 1975. С. 82.

⁷ Мухаринская Л.С. Белорусская народная песня: Историческое развитие. Минск, 1977.

М.А. ЕНГОВАТОВА,
О.А. ПАШИНА

Стимулом для написания данного очерка послужила публикуемая в этом номере журнала статья белорусских этномузиковологов З.Я. Можейко и Т.Б. Варфоломеевой о традиционной песенной культуре могилевского Поднепровья. Интерес к этой статье возник у нас потому, что в течение ряда лет мы занимались полевыми исследованиями на территории русско-белорусского пограничья: Брянской, Смоленской, Псковской областей России и в прилегающих к ним районах Гомельской, Могилевской и Витебской областей Беларуси. Записанный в течение последних 24 лет полевой материал позволяет нам высказать свою точку зрения на песенную традиционную культуру сопредельных с Россией белорусских территорий. Мы надеемся, что на пересечении двух во многом отличных точек зрения читатель сможет составить свое представление о местной фольклорной традиции.

Как видно из статьи белорусских коллег в «гомогенный ареал» могилевского Поднепровья ими включена не только вся территория Могилевщины в ее современных административных границах, но и восточная часть Гомельщины, входившая в прошлом в состав Могилевской губернии. Гомогенность данного региона с точки зрения музыкально-фольклорной традиции обосновывается авторами ведущей ролью в календарной культуре хороводно-игрового начала, которое оказывает влияние на все остальные обрядовые жанры. Такой взгляд на песенный материал могилевского Поднепровья вполне понятен, поскольку на остальной территории Беларуси хороводные песни представлены крайне незначительно.

Вместе с тем, детальное знание песенных традиций более широкого ареала (и на этой, и на прилегающих русских территориях), а также несколько отличные методологические позиции порождают у нас иную точку зрения на традиционную культуру данного региона. Прежде всего мы считаем, что обозначенная выше территория не является «гомогенным ареалом». Обширный полевой материал и его исследовательский анализ показывают, что здесь выделяются как минимум три музыкально-фольклорные традиции, локализованные в восточно-гомельском Полесье, восточной Могилевщине (Поднепровье) и западной Могилевщине. Причем каждая из этих традиций является ча-

РУССКО-БЕЛОРУССКОЕ ПОГРАНИЧЬЕ: ВЗГЛЯД РОССИЙСКИХ ЭТНОМУЗЫКОЛОГОВ

стью или окраиной того или иного крупного диалектного массива. Так, гомельская традиция входит в восточно-полесскую диалектную зону, традиция могилевского Поднепровья образует единую область с большей частью Смоленщины, а традиция западных районов Могилевской области, хотя и неоднородна, но тяготеет к традициям центральной Беларуси.

Для нас очевидно принципиальное различие трех перечисленных традиций. Прежде всего это связано с нашим пониманием того, чем определяется песенно-фольклорная традиция как система. Ее фундаментальными признаками служат: внутренняя структура жанровой системы, корпус музыкальных форм (ритмических, мелодических и многоголосных типов) в соотнесении с вокальными жанрами, этнографический контекст музыкальных текстов, во многом обуславливающий их функции в культуре, а также стилистические особенности исполнения. Попытаемся с этой точки зрения охарактеризовать поднепровскую (могилевскую) и восточно-полесскую (гомельскую) традиции.

Что касается могилевской традиции, то централизующим компонентом ее жанровой системы (термин Е.В. Гиппиуса — см. [2]), с нашей точки зрения, является не хоровод, как пишут белорусские исследователи, а типологическое родство календарных и свадебных напевов, определяющих музыкально-стилевые особенности местной традиции. Как справедливо замечают белорусские ученые, наиболее развит здесь календарный цикл, включающий в себя не только обрядовые, но и необрядовые календарно приуроченные жанры (хороводные и лирические песни). Специфика местного календарно-обрядового цикла заключается в том, что доминирующее положение в нем занимают весенние заклички. Они могут быть приурочены не только к собственно весенным датам периода Великого поста, но и к масленице, открывающей здесь весну. Доминантность жанра выражается и в большом количестве весенних политестовых напевов, которое может доходить до 12—15 в каждом селе. Имея разную ритмическую форму, эти напевы характеризуются общностью звуковысотного склада. Отмеченная особенность выделяет могилевское Поднепровье среди других белорусских традиций и объединяет его с западной Смоленщиной. Среди весенних жанров необходимо отметить и волочебные песни, которые помимо основной своей функции — оформления пасхального обхода дворов — могут выступать в роли весенних закличек с характерными текстами.

Особую форму и песенное наполнение

имеет в данном регионе обряд, отмечающий границу между весной и летом: его синтагма охватывает период от Троицы до Купалы и включает в себя этнографические реалии обоих обрядовых комплексов (от завивания венков на Троицу до возжигания купальского костра). С этнографической точки зрения данный обряд представляет собой результат интерференции двух календарных традиций, ориентированных соответственно на русскую (троицкую) и белорусскую (купальскую) обрядность [6]. Что касается музыкального оформления местного троицко-купальского комплекса, то в нем задействованы два основных типа напевов, связанных с общебелорусской купальской песенной традицией. Еще один важный жанр в местном календарно-обрядовом цикле — жатвенные песни, представленные здесь двумя типами напевов общебелорусского и поозерского жива.

Музыкальное оформление зимнего периода на Могилевщине также имеет свои особенности, отличающие эту территорию от других регионов Беларуси. Здесь не зафиксированы зимние обрядовые песни (ни колядки, ни щедровки). По этому признаку данная традиция также объединяется со смоленской. Отсутствие обрядовых жанров восполняется развитостью цикла зимних хороводов — колядных, святковских, филипповских, никольских и пр. Эти хороводные песни относятся к широко распространенному в русской традиции жанрово-стилевому пласту относительно позднего происхождения. Вероятно именно поэтому песни этого рода никогда не играют системообразующей роли в традиции. Примечательно, что те же хороводные песни на Могилевщине могут быть приурочены и к весеннему периоду, хотя в целом весенняя приуроченность хороводов встречается здесь достаточно редко.

Как и на других западных территориях, в Поднепровье обширен пласт традиционной узкообъемной лирики, имеющей сезонную (календарную) приуроченность, что отмечается и в статье белорусских исследователей. Соглашаясь с их основными положениями по поводу этого жанра, отметим лишь отсутствие в данном регионе оппозиционного узкообъемной лирике пласти лирических песен иной стилевой ориентации — широкообъемных, с сильным верхним подголоском «подводкой».

Вторым важным жанрово-стилевым комплексом (наряду с календарным) в могилевском Поднепровье выступает свадьба, относящаяся, как и отмечают белорусские фольклористы, к типу свадьбы-веселья. Этномузиковедам известно, что ареал этого типа свадьбы огромен и охва-

МАРГАРИТА АНАТОЛЬЕВНА ЕНГОВАТОВА, канд. искусствоведения; РАМ им. Гнесиных (Москва); ОЛЬГА АЛЕКСЕЕВНА ПАШИНА, доктор искусствоведения; Государственный ин-т искусствознания (Москва)

тывает белорусскую, украинскую и значительную часть (западную и южную) русской территории. Повсеместно этот тип обряда с доминирующей ролью контактно-коммуникативной линии содержит множество, условно говоря, игровых моментов. В этом отношении Могилевщина не является исключением. Что касается преобладания в данной свадьбе «веселых голосов» над «жалобными», то это — родовая черта свадьбы-веселья, в которой инициационная линия, оформляющаяся «жалобными» голосами, представлена эпизодически [5]. Еще раз подчеркнем, что развитость свадебного песенного комплекса, типологическое родство свадебных напевов с календарными в значительной степени определяют лицо могилевской традиции.

Задаваясь вопросом о том, почему же все-таки белорусские исследователи выделили в качестве доминанты местной традиции хоровод, мы пришли к выводу, что это связано и с развитостью в данном регионе цикла «хрэсьбинских», «кстинных» песен, основным ареалом которых следует считать белорусское Поозерье. Дело в том, что стилистика этих обрядовых песен обнаруживает их связь с моторикой движения и близость плясовым формам. Мы не думаем, что этот факт можно объяснить непосредственным влиянием хороводов. Вопрос, видимо, значительно сложнее, и ответ на него может дать только детальное изучение жанра.

Заключая описание песенной традиции могилевского Поднепровья, подчеркнем, что, по нашему мнению, ее основную специфику определяет пересечение на данной территории нескольких музыкально-этнографических потоков, по-разному ориентированных в песенной культуре восточных славян.

Принципиально другая картина возникает при обращении к музыкально-фольклорной традиции восточной Гомельщины. Данная традиция по своим ярко выраженным чертам вписывается в совершенно другой региональный контекст, являясь одним из локальных вариантов восточно-полесского диалектного массива. Это проявляется на всех уровнях организации и функционирования песенной системы.

Прежде всего бросается в глаза совершенно иная, чем в могилевском Поднепровье, структура гомельского календарного цикла. Хотя он также включает в себя и обрядовые, и приуроченные (хороводные и лирические) песни, но их соотношение в цикле, виды приуроченности, конкретные музыкальные формы и исполнительские особенности — совсем другие. Отметим только то, что важно для различия этих двух традиций. Доминантой календарно-обрядового цикла в гомельском регионе, как и в могилевском, является весенний песенно-обрядовый комплекс,

представленный здесь, однако, иначе. Если на Могилевщине его основу составляют весенние заклички во всем многообразии их форм, то в гомельской зоне на первое место выдвигается развитой цикл хороводов, приуроченный к обряду «похорон стрелы», совершаемому на Вознесение [3]. Несмотря на то что «Стрела» обладает сугубо местной характерностью, типологически она представляет собой один из вариантов восточно-полесских ранневесенних обрядовых хороводных циклов. Гомельские весенние хороводные песни по музыкальной стилистике в корне отличаются от зимних хороводов Могилевщины. В них ярко проступает генетическая и типологическая связь с календарно-обрядовыми песнями, что подчеркивается и манерой исполнения. Другие отличия в календарном цикле заключаются в наличии на Гомельщине развитого цикла зимних поздравительных песен (щедровок и посевальных) и отсутствии зимних хороводов, а также волочебных песен, существовании особого рода напевов, оформляющих обряд весенне-летнего пограничья, — «проводы русалки», а также в яркой специфике местных форм жатвенных песен, что является результатом их лиризации.

Что касается местного свадебного музыкально-этнографического комплекса, то типологически он не отличается от могилевского, представляя собой одну из версий свадьбы-веселья. Однако его песенное наполнение, как в любой локальной традиции, имеет свои особенности, что отражается как в наборе конкретных музыкальных форм, так и в их дистрибуции в ритуале. Крестьянские песни в данном регионе неизвестны.

Жанр лирической песни представлен в гомельском регионе в типичной для восточного Полесья форме оппозиции двух стилевых и стадиальных пластов. Один из них охватывает напевы узкого диапазона, исполняемые в характерно местной фактуре диафонии с бурдоном (реже — гетерофонии), другой — широкообъемные напевы с сольным верхним подголоском («подводкой»), практически отсутствующие на Могилевщине [4].

Различия двух сравниваемых традиций ярко проявляются и на уровне музыкального стиля напевов всех жанров, и на уровне исполнительской манеры. Бросается в глаза удивительная стилистическая целостность гомельской песенной традиции: песни всех жанров — календарные обрядовые, хороводные, свадебные, приуроченные лирические — поются одинаковым тембром, с гуканьем, преимущественно в бурдонной фактуре и характеризуются интонационной близостью.

В целом можно сказать, что гомельская зона по многим параметрам обнаруживает тяготение к востоку, входя в систему восточно-полесских песенных тради-

ций, локализованных на территории южных районов Брянской области (Россия), северных районов Черниговской и Сумской областей (Украина). С таких же позиций, безусловно, может быть охарактеризована и традиция западных районов Могилевщины, но мы, к сожалению, не располагаем достаточным количеством материала для этого.

В заключение хотелось бы вернуться к обсуждению вопроса о роли хороводов и «хороводности» в традиции могилевского Поднепровья (в границах, очерченных белорусскими исследователями). Напомним, что авторы статьи настаивают на доминантном положении хороводов в традиции и их влиянии на другие песенные жанры. В чем же они видят ведущее положение хороводов? Прежде всего — «в присутствии хороводов на протяжении всего календарно-песенного года». Вместе с тем, как мы старались показать выше, в каждом из рассмотренных регионов (могилевском Поднепровье и восточно-гомельском Полесье) они связаны только с одним сезоном: соответственно зимним или весенним. «Хороводность почти всех песенных жанров» могилевской традиции, по мнению белорусских ученых, связана с проникновением в них хороводных припевов и проявляется в «пластике структур и ритмоформул», среди которых — ритмические структуры «Стрелы», «Проса» и коломыйки.

Опыт структурно-типологического изучения различных региональных традиций показывает, что среди ритмических форм напевов есть как специфически жанровые (например, форма общебелорусского жнива или севернорусского «Виноградья»), так и межжанровые универсалии. Отмеченные З.Я. Можайко и Т.Б. Варфоломеевой ритмические формы, интерпретируемые ими как хороводные («Стрелы», «Проса» и др.), с нашей точки зрения, как раз являются такими универсалиями, поскольку в равной степени характерны для разных жанров и распространены на колossalной территории, в том числе и там, где хороводов в данных формах не существует. Так, ритмический тип, опирающийся на ритмоформулу «Стрелы», встречается не только в огромном количестве календарно-обрядовых, свадебных, лирических песен, но даже в эпических балладах и былинах на Русском Севере. Что касается структуры «Проса», то отметим ее широкое распространение хотя бы в песнях календарного и свадебного циклов, а также в лирике западных и южных русских территорий.

Знакомство с разными региональными традициями показывает, что выделить какие-то конкретные формы как специфически хороводные — трудно. Ритмические формы хороводных напевов, как правило, возникают на базе ритмических структур

других жанров, прежде всего календарных песен, так как именно с ними связан генезис хороводных на коренных территориях восточных славян. Специфически жанровые формы в хороводах появляются лишь тогда, когда происходит усложнение строфики и/или соединение построений разной ритмической пульсации. На западных территориях подобные формы встречаются крайне редко, что подтверждает ориентацию западных хороводов на обрядовый песенный фольклор [1].

Под этим же углом зрения следует рассматривать и вопрос о так называемых «хороводных рефренах». Они не могут служить знаком жанра, поскольку используются в широком жанровом поле — от обрядовых песен до неприуроченных лирических.

Несмотря на некоторое отличие наших научных позиций, заметим, что публикация статьи белорусских исследователей представляется чрезвычайно актуальной. Пограничные зоны привлекают в настоящее время пристальное внимание европейских этномузыковологов, поскольку ярко высвечивают процессы взаимодействия разных этнических культур, уровни их интеграции и дезинтеграции, помогают понять этническую и географическую ориентацию многих явлений, попадающих в более широкий культурный контекст, стимулируют ареалогические исследования традиционной культуры. Об этом, в частности, свидетельствует предпринятый недавно польско-белорусско-литовский проект, возглавляемый известным польским этномузыковологом Анной Чекановской. Совместное изучение русско-белорусского пограничья может дать не менее интересные результаты.

Литература

1. Винарчик Л. Хороводные песни восточной Брянщины в их территориальном распределении // Картографирование и ареальные исследования в музыкальной фольклористике. М., 1999. С. 27—42.
2. Гиппиус Е. Проблемы ареального исследования традиционной русской песни в областях украинского и белорусского пограничья // Традиционное народное музыкальное искусство и современность: Вопросы типологии. М., 1982. С. 5—13.
3. Гусев В., Марченко Ю. «Стрела» в русско-белорусско-украинском пограничье (к проблеме изучения локальных песенных традиций) // Русский фольклор XXIV: Этнографические истоки фольклорных явлений. Л., 1987. С. 129—147.
4. Енговатова М. А. Закамские протяжные песни и некоторые вопросы типологии жанра. Дисс. ... канд. искусствоведения. М., 1988. Гл. 2.
5. Ефименкова Б. К типологии свадебных ритуалов восточных славян // Музыка русской свадьбы: Проблемы регионального исследования. Тезисы научно-практической конференции. М., 1987. С. 8—13.
6. Пашина О. Календарно-песенный цикл у восточных славян. М., 1998.

ПИСЬМО Н.А. ЯНЧУКА К В. КВИТКЕ от 15 мая 1908 года

Деятельность Клиmenta Васильевича Квитки (1880—1953), несмотря на многочисленные исследования, до сих пор изучена не до конца. В частности, остается не введенным в научный обиход целый ряд писем как самого Квитки, так и его корреспондентов. Сведения, содержащиеся в них, имеют большое значение для понимания пути становления и развития отечественной музыкальной фольклористики.

Один из важных фактов биографии Квитки относится к началу XX в., когда он, будучи уже известным ученым, выступил с инициативой зафиксировать с помощью фонографа репертуар украинских кобзарей и бандуристов.

В конце XIX в. композитор Н.В. Лысенко опубликовал несколько дум из репертуара кобзарей О. Вересая и П. Братьиць, в результате чего у общественности пробудился интерес к украинскому музыкальному эпосу. Довольно скоро после публикаций Лысенко появились работы, посвященные исполнению дум, их бытования, начала складываться практика организации концертов кобзарей и лирников.

Тем не менее, запись пения народных исполнителей вместе с сопровождением бандуры еще долгое время не могла быть осуществлена из-за сложности одновременного фиксирования голоса и аккомпанемента. Именно поэтому попытка Квитки организовать запись дум на фонограф был новым шагом в истории собирания фольклора. Совместно со своей женой Лесей Украинкой, тайно финансировавшей проект, Квитка с энтузиазмом взялся за реализацию задуманного плана и стал приглашать в поездку крупных специалистов — знатоков украинской народной музыки.

Проект Квитки был реализован достаточно быстро. Уже в 1908 г. Ф.М. Колесса по плану, до мельчайших подробностей разработанному Квиткой, при помощи фонографа записал в Миргороде большое количество дум от лучших кобзарей Полтавщины, в числе которых был М. Кравченко. А в 1910—1913 гг. увидел свет двухтомный труд Колессы «Мелодии украинских народных дум», издание которого стало возможным лишь благодаря живейшему участию К.В. Квитки.

Публикуемое письмо председателя Музыкально-этнографической комиссии Н.А. Янчука (1859—1921) было направлено Квитке в ответ на приглашение совершить совместную поездку в Малороссию. Еще с конца XIX в. Н.А. Янчук неоднократно высказывал мысль о необходимости изучения народной музыки отдельных районов Украины. В 1889 г. им было опубликовано исследование по малорусской свадьбе, в основу которого лег материал, зафиксированный на его родине — в с. Корница Константиновского уезда Седлецкой губ. (Труды Этнографического отдела ОЛЕАиЭ. Т. IX. Вып. I. М., 1889). А в 1902 г. Н.А. Янчук как депутат Археологического съезда в Харькове принял участие в организации концерта лирников и бандуристов.

Некоторые из них, например Г.М. Хоткевич, стали после этого активными участниками Комиссии, другие вошли в круг артистов, постоянно выступавших на этнографических концертах МЭК и ее заседаниях. Сам же Янчук и в дальнейшем неоднократно обращался к малороссийской народной культуре.

Как видим, обращение Квитки с предложением совместной поездки именно в Музыкально-этнографическую комиссию в лице ее председателя Н.А. Янчука было шагом продуманным и оправданным. Остается лишь пожалеть, что по ряду обстоятельств тесное творческое сотрудничество Квитки с московскими музыкантами-этнографами не нашло в то время дальнейшего продолжения.

Публикуемое письмо хранится в Государственном центральном музее музыкальной культуры им. М.И. Глинки, ф. 275, инв. № 782.

Милостивый Государь К.В.!!

С восторгом я приветствую мысль об организации специальной экспедиции для записи творчества кобзарей. Эта мысль давно была у меня в голове, и я не чаял, чтобы она когда-нибудь осуществилась, потому что это очень нелегко сделать как вследствие трудности музыкальной, так в особенности по причинам недостатка финансовых средств на собирание и из-

дание материала. А между тем материал этот год от году пропадает или по крайней мере искается новыми течениями. В настоящее время, когда с применением фонографа облегчен способ механической записи музыкальных произведений, некоторая трудность задачи устраняется, но далеко не вполне, особенно по отношению к аккомпанементу, который, как показали опыты, выходит очень неясно². Мне

ИМПЕРАТОРСКОЕ
общество
ЛЮБИТЕЛЕЙ ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ,
АСТРОНОМИИ И ФИЛОГРАФИИ,
ФОНДОВЫХ
МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА.

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ ОТДЕЛЪ.

1 ав. 15 маи 1908.

№

Маслов Михаил Иванович
Старший научный сотрудник
Физическая Комиссия Нежинского института

*С Красногорской и приводимо
письмо об организации специа-
льной экспедиции для изучения бы-
тования горцев. Для этого Гаврил
была у меня вчера, и я поставил
рабочий плана-как будь осуществлен.
Но тому что это очень не сложно сдать,
как вспоможные трудности музыкалы
плакт во сведениях по причине не-
достатка финансовых средств на
собирание и изучение материала.
А также писать материал ожидает
что они году проходит или по крайней
мере исследование геологии почв.*

*С Красногорской
К. В.!*

известны опыты фонографирования певца-бандуриста Михаила Кравченко³, сделанные несколько лет тому назад в Петербурге г-же Линевой⁴, когда он был, кажется, на Промышленно-Художественной выставке. Линевой записана одна или две какие-то думы или дух[овные] стихи, но в этой записи даже голос плохо слышен. В прошлом году Кравченко был в Москве на студенческом концерте, и мы, залучив его в заседание нашей Комиссии, записали три песни, но только сатирического содержания, и тоже аккомпанемент оставляет желать лучшего. Все записанное от Кравченко еще не переведено на бумагу. Что же касается других записей не фонографических, то кроме Вересая⁵ мне известны: 1) записи [нрзб.] дум и дух[овных] стихов польского этнографа музыканта Оскара Кольберга⁶, материалы которого в нескольких десятках томов изданы Краковской Академией наук; 2) записи музыкального репертуара Пархоменка⁷, изданные в Известиях Нежинского института со статью профессора М.Н. Сперанского; 3) кажется имеются записи у художника Сластена⁸ в Киеве и у «Гната»⁹ в Харько-

ве; 4) я кое-что записывал, например — «Пондарики» из Подольской губ[ернии], «Петруль и пани» — из Седлецкой губ[ернии], еще не напечатано¹⁰. Хотя последние годы я каждое лето провожу в Малороссии, в Лубнах (ул. Кокошки, соб[ственный] д[ом] с 10 июня по 10 авг.), но приедешь туда утомленным за зиму до того, что уже не до экскурсий, только бы немножко отдохнуть и успокоить нервы. Тут нужны свежие силы. У нас в Комиссии есть мастера из молодых музыкантов, как Аракчиев¹¹, Маслов¹², Листопадов¹³, Марков¹⁴ и Линева (она теперь за границей), но это люди занятые, которые могут пользоваться только летом двумя-трёмя свободными месяцами, притом Листопадов еще пока административно удален из Москвы. Остается Маслов, так как Аракчиев уже заранее собрался на это лето на Кавказ, а Марков занят подготовкой к магистерскому экзамену. Вообще Ваше желание найти человека, который бы на более продолжительное время бросил службу для частного дела, неисполнимо. Можно рассчитывать только на летние месяцы. Маслов свободен только числа до

20—25 июня, а потом он должен в Москве руководить курсами народных учителей по предмету пения и регентства, о чем было объявлено еще до получения Вашего письма. Таким образом, он мог бы совершить пробную разведывательную экспедицию на месяц, как это выяснилось в заседании Комиссии 14 мая, а на будущее лето можно было бы снарядить основательную экспедицию месяца на 3—4, подготовить ее заблаговременно. Если инициатор этого дела согласен так вести дело, то Комиссия будет иметь это в виду и займется с осени подготовкой этого вопроса, начиная с разбора всего, что уже записано от кобзарей с критической оценкою этого материала, а затем выработает программу дальнейших исследований и подготовит лиц, чтобы они не брали другого дела. Сообщите, может ли Маслов рассчитывать на субсидию ему со товарищами для записывания текста на месяц, в каком размере, об этом я Вам телеграфировал¹⁵.

С совершенным почт[ением] Н. Янчук.

КОММЕНТАРИИ

¹ Написанию данного письма предшествовало закрытое заседание Комиссии, на котором обсуждался вопрос о возможности организации экспедиции в Малороссию, инициатором которой являлся К. В. Квитка. Об этом заседании в протоколах МЭК осталась запись следующего содержания: «Н.А. Янчук сообщил, что им получено письмо от г. Квитки из Одессы, который просит указать лицо, которое могло бы поехать в экспедицию в Малороссию для записи малороссийских песен и дум от бандуристов и лирников. Средства на это предлагаются известным Квитке лицом. Ввиду этого предложения постановлено с Квиткой снестись телеграммой; если возможно устроить экспедицию на месяц, то А.Л. Маслов поедет в Малороссию» (протокол МЭК от 12 мая 1908 г. № 56).

² О неудовлетворительном качестве первых фонограмм неоднократно высказывались многие музыканты начала века. Тем не менее, большинство по достоинству оценило возможность зарождавшейся звукозаписи. «Изобретение фонографа будет эрою в музыкальной культуре человечества. Хотя в настоящем его виде он представляет для слуха отвратительный аппарат, но несомненно, что техника исправит его недостатки и тогда музыкальные идеи сделаются также общедоступны, как литературные и научные, распространяемые чтением книг. Запись фонографа увековечит бесследно пропадающее вдохновенное творчество: дирижеров, виртуозов и певцов и то бессознательное народное творчество, которое <...> превосходит даже высшую школу выработанную профессиональными артистами» (Компанийский Н.И. Характерные черты великорусской песни // Русская музыкальная газета. 1905. № 41. Стлб. 970—975).

³ Кравченко Михаил (1858—1918) — украинский бандурист, получивший известность в

начале XX в. благодаря замечательному исполнению традиционных малороссийских инструментальных наигрышей; собиратель традиционной украинской культуры. В своих концертных программах умело сочетал произведения самых разных жанров, что придавало его выступлениям разнообразие и способствовало успеху у аудитории. Посетив Москву в 1907 г., Кравченко выступил на одном из заседаний МЭК, исполнив «образцы из трех отделов обычного репертуара бандуристов, т.е. псальм, дум и веселых песен» (протокол МЭК от 7 марта 1907 г. № 49).

* Линева Евгения Эдуардовна (1853—1919) — певица, педагог и хоровой дирижер, собирательница и исследовательница музыкального фольклора. Выступала на концертах и на оперной сцене Большого театра (1882—1883), организовала и руководила рядом хоров, в репертуаре которых преобладали народные песни. Собирала песни в России, на Украине, а также у западных славян. В течение 1897—1914 гг. совершила ряд экспедиций в Поволжье, среднюю полосу и другие места. Впервые применила фонограф для записи народной музыки. Доклады и сообщения Е.Э. Линевой на заседаниях Этнографического отдела ОЛЕАиЭ, демонстрация ею звукозаписей крестьянского пения во многом стимулировали образование Музыкально-этнографической комиссии.

* Вересай Остап Никитич (1803—1890) — украинский кобзарь, чье творчество привлекало внимание многих музыкантов и общественных деятелей, в том числе Н.В. Лысенко, посвятившего Вересаю специальное исследование (*Лысенко Н.В. Характеристика музыкальных особенностей малорусских дум и песен, исполняемых кобзарем Вересаем // Кобзарь Остап Вересай. Киев, 1874*). Постоянно выступал с многочисленными концертами, в том числе на археологических съездах в Киеве (1874) и Петербурге (1875).

* Кольберг Оскар (1814—1890) — польский этнограф и композитор. Его обширная научная коллекция, насчитывающая свыше 15000 образцов музыкального фольклора, была одной из крупнейших для своего времени. Кроме многотомного этнографического собрания, Кольберг являлся автором свыше 40 статей по народной вокальной и инструментальной музыке.

* Пархоменко Терентий Макарович — бандурист из Черниговщины, обладавший оригинальной исполнительской манерой. «Главным источником дохода для него является пение дум и псальм, особенно первых, ради которых его приглашает преимущественно интеллигентная публика (паны), более интересующаяся думами и более щедро оплачивающая их» (*Сперанский М.Н. Южно-русская песня и современные ее носители: по поводу бандуриста Т.М. Пархоменко. Киев, 1904*). В числе других бандуристов Т. Пархоменко выступил на XII археологическом съезде в Харькове. «Вечером [19 августа] было заседание этнографического отделения с участием кобзарей, лирников и других исполнителей народной музыки и пения. После вступительной речи проф. А.Н. Краснова, проф. Н.Ф. Сумцова прочел заметку о кобзарях Харьковской губ[ернии], а г. Иванов и И.М. Хоткевич «Несколько слов о бандуристах и

лирниках». После докладов состоялось музыкальное отделение; особенный успех имели бандуристы Терентий Пархоменко и Михайло Кравченко» (*Этнографическое обозрение. 1902. № 3. С. 174—175*).

* Сластион Опанас Георгиевич (1855—1933) — украинский художник-реалист, этнограф и музыкант. Его картины «Любимый уголок», «Бандурист», «Девушка в украинском костюме» и др. успешно экспонировались в конце XIX — начале XX в. на выставках в Петербурге, Киеве, Полтаве. Иллюстрировал издания украинских народных дум (например, «Думу про смерть казака-бандуриста»), произведения Н.В. Гоголя, поэму Т.Г. Шевченко «Гайдамаки». В течение всей жизни Сластион писал с натуры бандуристов, среди его работ есть портреты О. Вересая, М. Кравченко. Собирая народные песни, О. Сластион один из первых на Украине осуществил записи дум на фонограф. В начале XX в. к художнику в Миргород приезжала Е.Э. Линева и записывала песни кобзарей и лирников. Одна из таких записей «Невольничий плач», осуществленная Е.Э. Линевой с голоса Сластиона и М. Кравченко, сохранилась в фонограммах ИРЛИ (Пушкинского дома). По инициативе Сластиона был организован «Миргородский ансамбль бандуристов», переименованный в 1927 г. в «Первую народную капеллу бандуристов им. Т.Г. Шевченко».

* Хоткевич Гнат Мартынович (1877—1938) — украинский писатель, фольклорист, бандурист. Свои выступления Хоткевич начал в 1896 г., его игра и пение неоднократно получала высокую оценку знатоков музыкального фольклора, таких как Н.В. Лысенко, С.Ф. Людкевич, И.Я. Франко, Леся Українка. В протоколах МЭК имя Хоткевича впервые появляется в ноябре 1902 г. в связи с его докладом «Несколько слов о бандуристах и лирниках» на XII археологическом съезде в Харькове.

* Частично экспедиционные материалы Н.А. Янчука были опубликованы еще в конце XIX в. Тем не менее, большая часть его записей до сих пор хранится в рукописях. В другом письме к К.В. Квитке, написанном в 1916 г., Н.А. Янчук сетует на трудность издания его работ вследствие нехватки финансовых средств.

* Аракчиев (Аракишвили) Дмитрий Игнатьевич (1873—1953) — композитор, музыкант, этнограф, общественный деятель, один из активных членов МЭК. Собрал и опубликовал свыше 500 образцов грузинских народных песен и инструментальных наигрышей, участвовал в организации Народной консерватории в Москве (1906) — бесплатного учебного заведения, рассчитанного на широкие массы. Среди его работ — «Краткий очерк развития грузинской карталино-кахетинской народной песни» (1905), «Грузинская музыка. Краткий исторический обзор» (1925).

* Маслов Александр Леонтьевич (1876—1914) — фольклорист, музыкальный писатель, педагог. В 1902 г. окончил Музыкально-драматическое училище Московского филармонического общества по классам тромбона и теории музыки. С последних классов училища А.Л. Маслов начинает самостоятельное изучение народного творчества. Ему принадлежит ряд записей и гармонизаций народных песен. По-

мимо русского, он интересовался белорусским и украинским музыкальным фольклором. Автор книг и статей, посвященных народной музыке, в том числе «Калики перехожие на Руси и их напевы» (1905), «Былины, их происхождение, ритмический и мелодический склад» (1911). Одним из первых применил киносъемку для фиксирования свадебного обряда (1912), а также многоканальную запись при помощи двух фонографов (1914). В 1908—1912 гг. был издателем и редактором журнала «Музыка и жизнь».

* Листопадов Александр Михайлович (1873—1949) — музыкант-фольклорист, открывший очаг южнорусского эпоса. С 1902 г. член МЭК. Начиная с 1892 г. записывал и исследовал казачьи песни, собрание которых было опубликовано в «Трудах» МЭК. Листопадову принадлежит капитальный труд «Песни донских казаков» (1949—1954), который содержит публикации песен самых разных жанров и их «реконструкции» для профессионального хора, выполненные при помощи сочетания слухового и фонографического способов записи с включением отдельных «недостающих голосов».

* Марков Алексей Владимирович (1877—1917) — этнограф и собиратель. Первые записи фольклора, которые легли в основу его рукописного сборника «Детские песни», были сделаны Марковым в еще 15-летнем возрасте. Начало экспедиционной деятельности относится к 1898 г. и связано с посещением Олонецкой и Архангельской губерний, где им записано большое количество песен, сказок, духовных стихов, а также несколько былин. Совместно с А.Л. Масловым и фотографом Б.А. Богословским участвовал в комплексной экспедиции на Терский берег Белого моря в 1901 г.

* Как отмечается в протоколе заседания МЭК, «предполагавшаяся летом поездка А.Л. Маслова в Малороссию не состоялась ввиду перерыва сношений с г. Квиткой, который вел по этому делу переговоры с Комиссией, [так] [как] на кратковременную командировку А.Л. Маслова г. Квитка не согласился» (протокол от 26 сентября 1908 г. № 58). Вместо этого А.Л. Маслов «посетил Смоленский, Краснинский и Ельнинский уезды Смоленской губ[ернии], Оршанский и Горнинский уезды Могилевской губ[ернии] <...> Всего записано песен за эту экскурсию 179; из этого числа специально к «Смоленскому сборнику» В.Н. Добровольского записано 60 напевов. По характеру песни распределяются так: былин и историч[еских] песен — 13, духовных стихов — 23, скоморошьих — 1, весенних — 26, осенних — 2, волочебных — 6, крещенских — 1, бытовых — 61, колядных и плясовых — 14, свадебных — 28, крестинных — 4, колыбельных — 1, инструментальных мелодий — 9. Из собранного материала выделяются: интересный вариант былины про Илью Муромца и Царя Данидона, затем достаточно полный цикл свадебных песен» (там же). О поездке А.Л. Маслова в Смоленскую губ. и Белоруссию см. также: Этнографическое обозрение. 1908. № 3. С. 181.

• Предисловие и комментарии
Д.В. СМИРНОВА
(Москва)

Л. В. ШОЛОХОВА

Юлий Дмитриевич Энгель (1868—1927) — композитор, музыкальный критик и издатель — являлся одним из признанных лидеров еврейского музыкального возрождения в России начала XX в.¹ Способность мыслить концептуально, энциклопедическая образованность, незаурядный талант организатора выделили его из плеяды современных ему представителей еврейской музыкальной интеллигенции.

В 1890-е гг., в бытность свою студентом Московской консерватории, Ю. Энгель находился под влиянием популярных идей и настроений, господствовавших в «Захарьинке» — известном в Москве кружке молодой еврейской интеллектуальной элиты². Пробуждение интереса к родной культуре, языку, истории еврейского народа позднее стало для Ю. Энгеля импульсом к созданию логически выверенной концепции построения самостоятельной еврейской национальной школы в музыке.

Путь к ее созданию не был скрытым. Постановка оперы «Эсфирь», осуществленная в 1894 г. по инициативе Ю. Энгеля силами «захарьинцев» в канун праздника Пурим, явилась как бы «моментом рождения идеи». А. Д. Идельсон, будущий известный публицист и общественный деятель, а в то время один из духовных лидеров «Захарьинки», соавтор Ю. Энгеля по либретто оперы, рекомендовал его С. Гинзбургу и П. Мареку для музыкальной редакции готовящейся фундаментальной антологии «Еврейские народные песни в России» (СПб., 1901; далее — Гинзбург—Марек). Ю. Энгель вспоминает: «Как-то раз <...> Марек делает мне такое предложение. Редакция “Восхода” хочет издать сборник еврейских народных песен, собранных им, Мареком, и Гинзбургом. Не возьмусь ли я отредактировать мелодии, присыпаемые иногда вместе с текстом — может быть удастся издать также и их? Я, конечно, взялся. Оказалось, однако, что нотные записи почти все сделаны неумелыми руками, так что не всегда можно было установить даже приблизительный смысл их. Издать такие мелодии нельзя было. Но некоторый материал, а именно мелодий к текстам — они дали. И когда к этому новому материалу я добавил накопившийся у меня старый — главным образом, нижним (хасидские напевы. — Л.Ш.) без слов, нижним клезмерские, а также мелодии с текстами — я увидел, что есть по поводу чего подумать и поделиться мыслями, есть что показать» (Институт рукописи Национальной библиотеки Украины им. В.И. Вернадского. Ф. 190. № 263. Л. 5; далее ссылки на этот источник — ИР НБУВ).

Несомненно, под «накопившимся стальным материалом» следует понимать записи из уникальной нотной тетради Ю. Эн-

ЕВРЕЙСКИЙ МУЗЫКАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР В ЗАПИСИ Ю.Д. ЭНГЕЛЯ

геля, датированной 1898 г., которая хранится сейчас в ИР НБУВ в Киеве (Ф. 190. № 139). Эти записи были выполнены исследователем в подольском местечке Томашполь от Лейба Козашинера и Константина Хейфеца. Несколько позднее наброски к сборнику Гинзбурга и Марека значительно пополнили содержание тетради.

Тетрадь Ю. Энгеля является первым свидетельством о начале систематической работы в сфере еврейской музыкальной фольклористики. На основании записей Ю. Энгеля мы имеем возможность частично восстановить мелодии к сборнику Гинзбурга и Марека, который по сути представляет собой систематизированное собрание песенных текстов, изложенных на идише в двух вариантах — в традиционном еврейском алфавите и в латинской транслитерации.

Всего в тетради содержится 67 напевов: 64 из них имеют нумерацию, три наброска не учтены (некоторую путаницу вносят погрешности в нумерации, например, повторения одинаковых номеров дважды, пропуски и т.д.). В тетради следует выделить два раздела:

1) записи, выполненные лично Ю. Энгелем непосредственно с голоса исполнителей в м. Томашполь Ямпольского уезда Подольской губ. и в Москве (от А.Д. Идельсона) (по авторской нумерации — № 1—19, реально же — 22 мелодии);

2) записи, касающиеся работы Ю. Энгеля над музыкальной редакцией сборника Гинзбурга и Марека (по авторской нумерации — № 21—63, реально же — 45 мелодий).

Записи первого раздела, отражающие собственный опыт Энгеля-собирателя, выполнены тщательно, со всеми деталями мелизматики. Большинство из них представляют собой развернутые по форме хасидские напевы без слов. Во втором же разделе каждая зафиксированная мелодия даже в отредактированном виде при общей законченности формы имеет упрощенный вид и часто не подстроена под ритмику стиха.

Некоторая контурность отредактированных записей для сборника Гинзбурга и Марека ничуть не умаляет их большого фактологического значения, ведь первые издания сборников еврейских народных песен с нотами увидели свет лишь в 1912 г.³, а первые нотные записи З. Кисельгофа, другого крупного собирателя еврейского фольклора, датируются 1907 г.

Некоторые записи из тетради Ю. Энгеля представляют собой впервые зафиксированные мелодии к редким старинным образцам народной любовной лирики. Происхождение самих лирических текстов, согласно исследованиям авторитетного историка еврейского песенного фольклора И.Л. Кагана, восходит к XVI в.⁴

В своих источниковедческих работах И.Л. Каган цитирует тексты песен именно по сборнику Гинзбурга и Марека. Очень интересным и убедительным представляется его всесторонний анализ еврейской любовной песни «Klip-Klap in goldn tir» («Стук-стук в золотую дверь») [Гинзбург—Марек, № 136]. Вот как выглядит мелодия данной песни, предназначенная для этого сборника, по записи в тетради Ю. Энгеля (№ 40); см. пример 1.

И.Л. Каган отмечает несомненную связь этой песни с так называемыми «kilt-lider» («прохладными песнями»). Песни такого типа можно найти также в английском, швейцарском, немецком фольклоре. Доказывая древнее происхождение именно этой песни, И.Л. Каган ссылается на сходные по содержанию строки в одной из песен знаменитого рукописного сборника Айзака Валиха из Вормса (XVI в.).⁵

И.Л. Каган анализирует еще одну песню из сборника Гинзбурга и Марека, которая, по его мнению, также имеет древнее происхождение: «Kumt der liber zumer» («Приходит милое лето») [Гинзбург—Марек, № 170—172]. Вот мелодия к этой песне, предназначавшаяся для сборника Гин-

Пример 1



Klip-klap in goldn tir:
— Mayne libe, efn mir!
— Klapn, klapn zolstu nit,
Efenen vel ikh dir nit!

Der regn geyt, der vint shpreyt,
Vu zol ikh ahinton
Mayn zaydn kleyd?
Ker ir um oyfn linken zayt...

Стук-стук в золотую дверь:
— Милая, открой мне!
— Не стучи,
Я не открою!

— Дождь идет, веет ветер,
Куда девать мне
Мое шелковое платье?
— Выверни его на левую сторону...

збурга и Марека (по тетради Ю. Энгеля № 29); см. пример 2.

По форме эта песня близка к «kinder-lider» («явным» детским песням, но «скрытым» любовным), содержание ее весьма незатейливо.

Параллели к этой песне И. Л. Каган находит в немецком фольклоре. Одним из верных доказательств древности ее происхождения исследователь считает наличие сходных строф в рукописном сборнике немецких песен XVI в., хранящемся в Ганноверской городской библиотеке⁶.

«Еврейский» вариант данной песни впервые был опубликован в сборнике Гинзбурга и Марека, а ее мелодия впервые была зафиксирована именно в рукописной нотной тетради Ю. Энгеля.

Своебразной презентацией сборника Гинзбурга и Марека стал первый концерт еврейской народной музыки, состоявшийся 30 ноября 1900 г. в Московском Имп. обществе любителей естествознания, антропологии и этнографии. Ю. Энгель выступил с докладом, посвященным музыкальной характеристике еврейских народных песен. В качестве иллюстраций звучали выполненные им обработки еврейских народных мелодий.

С этого момента Ю. Энгель уже планомерно работает в сфере популяризации еврейской музыки. В различных городах России он с бригадой артистов-энтузиастов выступает с лекциями-концертами.

Вполне в духе передовых идей своего времени Ю. Энгель намечает программу еврейского музыкального возрождения, включающую следующие направления:

1. сорибание и исследование народных песен (путь еврейского музыкального самопознания);

2. художественная обработка народных песен, введение их в современный музыкально-культурный обиход (путь еврейского музыкального саморазвития);

3. самостоятельное музыкальное творчество в народном духе, создание в этом направлении совершенно новых художественных ценностей (путь еврейского музыкального самоопределения).

При создании собственных вокальных и инструментальных миниатюр композитор часто обращался к своей нотной тетради как к первоисточнику. Музыку на народные темы Ю. Энгель писал, не только повинуясь вдохновению, согретому любовью к родному фольклору, — в равной степени его творчество было движимо сознательным стремлением внедрить в практику свои теоретические идеи.

Миниатюры Ю. Энгеля представляют собой с тонким вкусом выполненные обработки фольклорного материала, целиком погруженные в атмосферу классической европейской гармонии. По признанию самого композитора, такие «пьесы для слушания» он писал с расчетом на определенную аудиторию — представителей ассимилированной еврейской интеллигенции, мало знакомой с традициями своего народа.

Чтобы полнее раскрыть содержательную сторону рукописной нотной тетради Ю. Энгеля, оценить ее значение для истории еврейской музыки, необходимо уста-

Пример 2



Kumt der liber zumer,
Shpihl mir in zamd;
Kumt der liber vinter,
Forn mir tsu land.

Shvartse karshn raysn mir,
Royte lozn mir shteyn, —
Sheyne bokherim nemen mir,
Miese lozn mir geyn.

Приходит милое лето,
Играем мы в песочке;
Приходит милая зима,
В «страну» едем мы.

Черные вишни мы срываем,
Красные оставляем, —
Красивых парней мы берем,
Некрасивых отпускаем.

новить, «услышать» те ниточки, которые протянуты у Энгеля-композитора от первоисточника (мелодий в виде рукописных набросков) к добrotно выполненным вокальным, фортепианным и инструментальным пьесам.

Так, например, в пьесе «Хасидское» из цикла «Еврейские народные песни для ф-но в 2 руки», № 6, а также в 1-й части сюиты для квинтета (2-х скрипок, альта, виолончели и кларнета) Ю. Энгель использует «песни школьников, поздно вечером возвращающихся из хедера» (в нотной тетради № 14, запись от К.М. Хейфца); см. пример 3.

Мелодию № 16 из рукописной тетради Ю. Энгель использует для обработки шуточной песни-пародии «Wie singt der Chossidl, der Zigeinerl, der Iwanjke» («Как поет еврей, цыган, русский»); см. пример 4.

В 1912 г. (июль—август) Ю. Энгель принимал участие в первой еврейской этнографической экспедиции, инициатором и руководителем которой был известный фольклорист и писатель С.А. Ан-ский⁷. В докладе об этнографической поездке Ю. Энгель упоминает названия местечек Киевской губ., в которых ему удалось побывать: Ружин, Сквира, Павлочь, Полонное⁸. В обязанности Ю. Энгеля входила запись на фонограф религиозных песнопений, хасидских напевов, еврейских народных песен. Однако при использовании фонографа фольклорист столкнулся с определенными трудностями, обусловленными консерватизмом взглядов еврейского населения местечек. По поводу своего пребывания в местечке Павлочь, неподалеку от Ружина, Ю. Энгель пишет: «Женщины <...> ни молодые, ни старые,

ни за что не хотели петь. Обещали, но не приходили, а когда я предлагал идти к ним с фонографом, увиливали даже заводские работницы. «Почему?», — спрашивал я. — «Me shemt zikh», — стыдно» (ИР НБУВ. Ф. 190. № 266. Л. 12).

В Сквире, в недавнем прошлом знаменитой резиденции сквирских цадиков, запись песен была организована очень хорошо. Огромную помощь собирателям оказала местная интеллигенция. Сеансы записи проходили в гостинице, где остановились участники экспедиции, а также в одном из местных еврейских училищ после занятий. Контингент исполнителей составляли в основном представители низшего и среднего сословий: рабочие, булочники, портные, приказчики, мелкие купцы.

В отчете о поездке, написанном в маинере путевых заметок, Ю. Энгель с тонким юмором описывает нестандартность атмосферы, в которую ежедневно приходилось погружаться исследователям. В частности, о записи детских песен в Ружине он сообщает: «Отношение к нам сначала было не совсем доверчивое, в чем отчасти мы и сами были виноваты по неопытности. Мы с первого же дня приезда вступили в сношения с детьми, записывали от них сказки, песни и т.п. За каждый номер они получали по пятаку, и под конец чуть ли не все детское население Ружина перестало ходить в хедер и с утра осаждало наш заезд. Некоторые сами пытались сочинять сказки самые книжные, другие старались вспомнить, все были очень взвуждены. Помимо того, что это было страшно беспокойно, это роняло нас в глазах стариков <...> Но Ан-ский с его почтенным видом, соблюдением обрядов и умением говорить со стариками здесь, как

Пример 3



Пример 4

Malft der Kho-sidl? lam-tra-de-ray-tom tom
lam-tra-de-ray-tom tom a-ha-yay-a-ha-yay
a-ay lam-tha-de-ray-tom tom lam-tra-de-ray-tom
tom a-ha-yay-a-ha yay ay

и всюду впоследствии, сумел поправить дело. О себе я не говорю. Помимо того, что я и по-еврейски говорил плохо, я внушил недоверие старикам уже одним своим брызговым видом. Но вслед за Анским и мне легче было добыть, что нужно» (там же. Л. 10).

Ю. Энгель сообщает также и о том, что ему удалось записать множество еврейских инструментальных мелодий от местного кларнетиста Гохберга. От него и от другого местного музыканта Н. Рабиновича Ю. Энгель записал легенды о гениальном бердичевском скрипаче Педоцере. Некоторые рукописи Педоцера с записями его концертных скрипичных произведений Ю. Энгель заполучил в архив экспедиции.

Ю. Энгель пробыл в поездке немногим более месяца. Участие в экспедиции стало эмоциональным потрясением для исследователя. По личным наблюдениям и впечатлениям от этой поездки много лет спустя Ю. Энгель написал музыку к хасидской драме «Дибук» С. Анского.

После отъезда Ю. Энгеля «дело записывания на фонограф мотивов и песен» (ИР НБУВ. Ф. 339. № 951. Л. 1) перешло в руки руководителя экспедиции С. Анского. С наступлением религиозных осенних праздников — от начала Нового года (Рош ха-Шана) и до Дня Искупления (Йом Киппур) — в работе экспедиции наметился двухнедельный перерыв. С. Анский на некоторое время вернулся в Петербург, где передал Ю. Энгелю коллекцию фоноваликов для расшифровки.

Некоторая часть этой коллекции находилась в личном архиве Ю. Энгеля и в 1930 г. пополнила фоноархив Института еврейской культуры в Киеве⁹. В настоящее время данный фоноархив хранится в фонде ИР НБУВ.

Всего на 29 фonoцилиндрах Ю. Энгеля содержится 44 записи. 22 фonoцилиндра сопровождаются примечаниями о месте фиксации материала: 10 было записано в Ружине (и окрестностях), 12 — в Сквире.

Записи из Ружина и Сквиры различаются по характеру материала. В XIX в. mestechko Ружин являлось резиденцией знаменитой ружинско-садагорской дина-

подвижного, танцевального характера, подтекстованные обычно каким-либо сочетанием слов и дружно, хором исполняемые. Вот образец шуточной песни, предназначеннной для пиршества, с весьма незамысловатым текстом, но с развернутым, сложным рефреном (записана в селе около Ружина)¹¹; см. пример 6.

В сквирских записях преобладают светские еврейские народные песни: песни ремесленников (портных, пекарей), семейно-бытовые песни, колыбельные, песни нищих и др. Эти записи представляют собой иллюстрации будней еврейского mestechka, они зачастую сопровождают различные по эмоциональной наполненности житейские ситуации. Очень характерен в этом отношении следующий образец жанра «песни-исповеди», достаточно распространенного в еврейском фольклоре: «Der lomp vert farloshn» («Лампа гаснет»). Это своеобразный монолог отчаяния, произносимый при свете лампы¹²; см. пример 7.

О том, что после 1912 г. Ю. Энгель когда-либо еще систематически записывал еврейские мелодии, сведений нет. «Фольклорный архив» Ю. Энгеля — только часть этого вклада, который он внес в развитие еврейской профессиональной музыки. Многие его идеи, касающиеся осмысливания исторических перспектив развития еврейской музыки имели огромное влияние на формирование творческого мировоззрения молодой еврейской музыкальной элиты. Ю. Энгелю принадлежит заме-

Пример 5

J = 32
Und-zer re-be-nu z'a-mol ge-fo - gn
und-zer re-be-nu der bal - nes, vos me
fo - rt yo - rn z'a-rayt - ge - fo - rn
eyn mes - les ho - bn zey ge - zen, ho - bn zey ge - zen, vos
Keyn shun mensh zet des mit, ho - bn zey ge - zen,
ho - bn zey ge - zen, vos Keyn shun mensh zet des mit

Ехал однажды наш ребе,
Наш ребе-чудотворец,
То, что проезжают за годы,
Он проехал за одни сутки.

Они видели, они видели
То, что никто не видел,
Они видели, они видели
То, что никто не видел.

Пример 6

J = 116.

Ki-gf heyste n'by - vn shtey-ste un in moyl tse-
gey-ste, broudn heyste n'flekh shteyste un dem Kopf ar-
dry-ste Ti-di ray-ray ray-ray-ray lay-ray-ray
kay-eide ri yam ftschi ray-ray-ray-ray-ray-ray-ray
ra ya-de-ri-de ray-ray-ray-ray-ray-ray-ray-ray
lay-ray-ray ya-de-ri-de ray-ray-ray-ray-ray-ray-ray

«Пирогом» звать тебя, в печи
Ты стоишь и в рот направляешься.
«Водкой» звать тебя,

В бутылке ты стоишь
И голову кружишь.
Ти-ди-рай-рай...

Пример 7

J = 96

Der lomp vert far-lo-shn, kh'hab keyh gnts mit ge-no-
sh ikh gey shayn a-verk fun der velt vu-
fin ve-en a-bin-kun-men mayke eln-te ye-
soy-min-pakh, ver ret dokh yan-she-nen mayn geht vu geht

Лампа гаснет,
Я еще ничего хорошего в жизни
Не знал, а уже умираю.
Куда деваться моим сиротам,
Кто станет моим наследником?

чательная по своей лаконичности формула, вынесенная карандашом на поля одной из его работ: «Еврейская народная музыка — еврейская национальная музыка», то есть та, которая сможет, как мечтал учёный, обогатить своими достижениями не только еврейское, но и мировое искусство.

Примечания

¹ Ю.Д. Энгель был одним из организаторов Народной консерватории в Москве, инициатором создания Общества еврейской народной музыки в Петербурге (1908). В 1901 г. под его редакцией издан русский перевод «Музикального словаря» Х. Римана с прибавлением 800 статей о русской музыке. В 1922—1924 гг. жил в Берлине, где пытался создать специальное издательство для публикации произведений еврейских композиторов. В 1924 г. уехал в Палестину, принимал участие в организации там Народной консерватории.

² В «захаринском кружке» господствовали идеи известного еврейского историка Семена Дубнова, ратовавшего в своих программных работах за «духовный сионизм» как одно из направлений развития еврейской диаспоры. «Мы не можем и не должны обречь себя на умственный застой, не должны выбирать только между тупой апатией и узким практицизмом, не должны лишить себя той внутренней мощи, которую дает только глубокое самоисследование. Думать так значило бы преднамеренно заковать душу народную, сузить и затемнить нашу национальную идею, которая в сущности тождественна у нас с историческим сознанием» (Дубнов С.М. Об изучении истории русских евреев и об учреждении русско-еврейского исторического общества. СПб., 1891. С. 5).

³ Каган И.Л. Еврейские народные песни с мелодиями. Нью-Йорк, 1912. Т. 1 (на идише); Кисельгоф З. Сборник песен для еврейской школы и семьи. СПб.-Берлин, 1912 (на идише).

⁴ Каган И.Л. Некоторые предварительные замечания по поводу старинных любовных песен // Pinkas: fert' yugiker zhurnal far literaturogeshikht, shprakhforshung, folklor un bibliografie. N'yu-York, 1927. Band 1. Z. 65—78 (на идише).

⁵ См. фотокопию сборника: ИР НБУВ. Ф. 190. № 202. Л. 48.

⁶ Каган И.Л. Некоторые предварительные замечания... Z. 76.

⁷ Об экспедиции С. Анского см.: ЖС. 1998. № 3. С. 38—41.

⁸ Энгель Ю. Еврейская народная песня. Этнографическая поездка летом 1912 г. (ИР НБУВ. Ф. 190. № 266). Доклад был читан 8 ноября 1915 г. в Обществе еврейской народной музыки в Петербурге.

⁹ М. Береговский, зав. кабинетом музыкального фольклора при этнографической секции Института (затем — кабинета) еврейской пролетарской культуры при АН Украины (1929—1949) писал: «Фонотека Ю.Д. Энгеля, состоящая из 29 фонографических валиков, записанных Энгелем в 1912 г. во время его музыкально-фольклорной экспедиции по Волыни совместно с С. Анским, передана кабинету музыкального фольклора в феврале 1930 г. дочерью покойного композитора А.Ю. Энгель» (Береговский М. Еврейский музыкальный фольклор. М., 1934. С. 28).

¹⁰ Запись расшифровала в 1940 г. С. Шнайдер, сотрудница кабинета по изучению еврейской истории и культуры при АН УССР в Киеве. См. фоноархив ИР НБУВ. № А 131.4.

¹¹ Расшифровал М. Береговский, дата не указана. См. фоноархив ИР НБУВ. № А 132.1.

¹² Расшифровала С. Шнайдер, контролировал М. Береговский; 8.01.1938. См. фоноархив ИР НБУВ. № А 153.

А.Н. ГОВОРОВА •

«СИМОНОВА ПАМЯТЬ»

XVII век для Руси был отмечен упадком монашеской жизни. В это время возникли в основном неблагоустроенные и малолюдные обители. Одни из них представляли собой своеобразные общины «старцев» или «стариц», из бывших и нищих, живущих в кельях близ сельских церквей. Содержали их всем обществом, и их жизнь определялась волей и традицией местного «мира»¹. Другие монастыри образовывались вокруг кельи отшельника-монаха. Отношение к подобным обителям среди местных жителей было иное. Проанализировав различные древнерусские источники, В.О. Ключевский отметил озлобленность окрестных обывателей к строителям монастырей из опасения потерять земли и угодья². Неудивительно, что местные предания нередко идут вразрез с «официальной» версией жития их основателя. Попробуем проследить это различие на примере Симено-Вбломской пустыни, относящейся как раз к такому типу малых монастырей.

Крестовоздвиженская Симено-Воломская пустынь была основана в начале XVII века иноком Пинежского Красногорского монастыря Симоном (впоследствии прославленным вологодским святым, преподбномучеником Симоном Вбломским³) и просуществовала чуть более ста лет. В 1764 г. она была упразднена указом Екатерины II «О штатах»⁴.

Пустынь находилась в 60—65 км к юго-западу от города Великий Устюг Вологодской губ. в верховых реки Кичменги (приток реки Юг), в лесах, называемых Вбломскими или Волбмы (произносят еще Волмы, Вбломы, Вобмы). До 1930-х гг. здесь был приход, включающий в себя несколько деревень. В 1934 г. Крестовоздвиженскую церковь закрыли, в здании оборудовали зерносклад. В 70-е гг. воломских жителей переселили ближе к городу, и это место с тех пор находится в запустении.

В ближайших к Волбмам жилых деревнях (около с. Сараево в 40 км к югу) пустынь еще помнят. Помнят церковь действующей, монастырь же связан с легендами. Считается, что ныне существующую Крестовоздвиженскую церковь построил сам Симон. Однако имеются сведения о том, что ее строительство относится к 1760 году.⁵ Архитектурный анализ подтверждает эту датировку. Автор росписей церкви акцентировал внимание на том, что эту церковь первоначально построил сам преп. Симон. В интерьере храма сохранилась интересная, несколько примитивная по манере исполнения живопись, сюжеты которой посвящены событиям из жития основателя пустыни. Три из наименее пострадавших сюжетов происходят на фоне церкви и колокольни, соединенных между собой трапезнной. Изображение довольно условное и схематичное, но достаточно узнаваемо передающее сходство с остатками сохранившегося храма. Летопись Великоустюжская также описывает погре-

бение преп. Симона «в созданной им Крестовоздвиженской церкви»⁶.

На сегодняшний день одним из главных источников по истории пустыни является житие преп. Симона Воломского. Известно около десятка его списков. Самый ранний датируется 80-ми гг. XVII в. (ГИМ, Синод. собр., № 406). В.О. Ключевский отмечает, что его текст был составлен «очевидцем», человеком лично знавшим и помнившим преп. Симона⁷. Согласно житию преп. Симон (в миру Симеон) родился 18 сентября 1586 г. в вотчине Иосифо-Волоколамского монастыря. В 1610 г. после трехлетнего послушания в Соловецком монастыре и путешествия по обителям он принял постриг в Черногорском Макарьевом монастыре Пресвятой Богородицы Грузинской, что на реке Пинеге (Красногорский монастырь). С благословения игумена Симон отправился на поиски уединенного места и 26 июля 1613 г. поселился на реке Кичменге в глухом месте, называемом Волмы, «и поставил себе кельицу малую яко локти единаго» (Синод. собр., № 406, л. 19). Здесь он жил в полном одиночестве пять лет. Постепенно вокруг Симона начали собираться люди, ищащие благочестия. Преп. Симон отправляется в Москву хлопотать о разрешении «в непроходимом черном лесу обитель составити и братию собрати» (л. 21об.—22). Царь Михаил Федорович вручает ему «царьскую жалованную грамоту, еже владети ему тем местом окрест того начального места на вся страны по десяти поприщ» (л. 22). Первую церковь преп. Симон строит во имя Воздвижения Животворящего Креста. Почти сразу церковь согнали крестьяне, пытавшиеся прогнать иноха с этих земель.

23 января 1620 г. Ростовский митрополит Варлаам⁸ благословил освятить построенную преп. Симоном новую Крестовоздвиженскую церковь, а самого его возвел в сан священника (иеромонаха) и сделал настоятелем новой обители. На западной стене ныне существующего здания Крестовоздвиженской церкви расположен сюжет, повествующий именно об этом моменте биографии Симона (фото 1). Преп. Симон и еще некий неизвестный человек изображены стоящими на фоне творения рук своих — каменной церкви с колокольней и трапезной, обнесенных невысокой оградой. А над всем этим прочитывается надпись: «По Прошествии / Нескolkих Лет / Паки Создана бысть Црък/овъ Чеснаго Воздвижения И келии /....на созданы и житницы у..тр/.....мов преподобный(?) В росто/.....митрополиту Варлааму иЦркви Что и Получи .../...Пустыни Сам Свою.....Новую... ную Црковь.....», далее неразборчиво.

Дважды пытались местные крестьяне отобрать у преп. Симона царскую грамоту, чтобы потом разрушить пустынь и прогнать его как поселившегося самовольно. И 12 июля 1641 г. он был убит около своей кельи. Тело его было погребено с левой стороны от построенной им церкви. В описании посмертных чудес под 1646 г.

говорится о том, что некий зырянин Агапий строит над местом погребения преподобного часовню в знак благодарности за исцеление (л. 34). В житийной редакции И. Верюжского добавлено, что в начале XVIII в. часовня была заменена церковью⁹. Возможно, что ныне существующая Крестовоздвиженская церковь была построена на месте этой часовни, а не старой церкви.

Два следующих сюжета из сохранившихся росписей церкви повествуют о мучениях святого и имеют тот же архитектурный фон, что и первый сюжет. По житию, когда преп. Симон рубил лес недалеко от обители, к нему пришли крестьяне и стали требовать царскую грамоту. Они жестоко избили его и угрожали смертью. В росписи изображен преподобный, стоящий на коленях, а над ним по левой и правой стороне помещены художником два человека в крестьянских рубахах, грубых портах и лаптях. Один из них замахивается над головой Симона палкой, второй держит его за голову: «емше за власы страхахъ его посечением» (л. 25 об.).

Житие описывает страшные мучения преп. Симона, вплоть до пыток огнем. И это тоже нашло свое отражение в росписях. На западной стене прямо по центру изображен сюжет, рассказывающий о кончине преподобного. Действие происходит на фоне церкви, под большим деревом. На переднем плане у костра помещен человек в крестьянских одеждах, держащий над огнем две скрещенные палки. Справа от костра другой крестьянин левой рукой держит за голову стоящего на коленях преподобного Симона, а правой замахивается каким-то предметом. Возможно, так художник стремился представить момент усекновения главы мученика. По преданию, убийцы бросили голову преподобного «в широкую излучину Кичменги, так называемую “курю”». Кровь святого мученика обагрила и напитала землю. Она так запеклась, что превратилась в камень <...> Тьма объяла в этот день убийц Симона. Они ослепли...»¹⁰

Со смертью основателя монастырь не захирел¹¹. Над гробом святого стали совершаться чудеса, что привлекло множество богомольцев. В нескольких метрах от алтаря Крестовоздвиженской церкви долгое время росла береза, упоминание о которой появляется уже в списках XVIII в. Так, в списке жития, помещенном в богослужебной книге первой четв. XVIII в., читаем: «И по убиении же святаго Священномученика Симона, идеже мученическую кончину прият, и на том месте израсте вскоре древо велие, именуемое береза: и ветми зело украшено, на удивление всем, юже и доныне зрящим е» (РГАДА, собр. Ф.Ф. Мазурина, № 604, л. 63). А в одной из печатных редакций жития XIX в. сказано, что дерево выросло над могилой, «осенен е своими ветвями, знаменуя место его погребения»¹². Художник, который расписывал сохранившуюся Крестовоздвиженскую церковь, придерживался иной версии, изобразив на фоне дерева кончи-

ну преподобного. По преданию, береза преп. Симона считается целебной. «И вот, где он... его убили, берёзка выросла. Говорят, что у неё были, значит, середина листочка красненькая. Вот, и дак уже потом был один пенёк. Говорят, что зубы заболят, погложешь этот пенёк, и зубы как рукой снимет. Не заболят» (А.Н. Милашевич, 1925 г.р., Кичменгско-Городецкий р-н, д. Баклановская Мельница. Зап. автором, 31.07.99). «Старики рассказывали, слышал, как богомольцы приходили к березе, где умер святой Симон. Люди прикладывались головами, весной брали сок березы, пили и умывались им» (И.Н. Волковский, 1927 г.р., г. Великий Устюг. Зап. А.А. Мартюковым). Начала гнить береза, и остался пень от нее. Но целебные свойства не исчезли, и вера в Симонову березу в народе не ослабла (фото 2). Сейчас на этом месте растет молодая березка, посаженная несколько лет назад экспедицией краеведческого Кичгородецкого музея, под руководством свящ. Сергея Колчеева — настоятеля Казанского храма г. Никольска.

Жители близлежащих деревень о самой пустыни говорят мало. Знают, что когда-то монах по имени Симон основал на Волбах монастырь. По преданию, Симона убили крестьяне Толстиковы из с. Овсянниково. Село и сейчас существует

ет, и иной раз и сегодня жителей его в народе нет-нет да «убивцами» помянут. Местный краевед М.Р. Рыбин, уроженец Овсянникова, говорит, что Волбмы издавна были овсянниковскими сенокосами, несмотря на расстояние, разделявшее их: «Границы овсянниковских владений, сенокосов (они проходили как раз в десяти километрах от Крестовоздвиженской церкви, от Воломской Крестовоздвиженской церкви). Вот... Это называется Дальняя Ричка. Там речка Шёпшенга. Она делает такой, в виде знака вопроса, по карте если посмотреть <...> И Воломская, старая Воломская дорога пересекает речку Шёпшенгу два раза. Первый раз она пересекает её у так называемого Воломского мыса. Этот Воломский мыс потому и называется, потому что дорога на Волбмы <...> Поднимаешься в горку, в горку... И тут на угоре, по преданию, раньше была скамейка, где Симон Воломский любил отдыхать, вот. Это десять километров от Сараево. От Овсянниково <...> Дальше дорога идет, значит, идет до речки Кладовки. Вот, первая речка, правый приток Шёпшенги — речка Кладовка. Название Кладовка образовано от легенды, что там разбойники зарывали клад. Грабили паломников, которые ходили к Симону молиться туда, на Волбмы. Так они их по дороге поджидали, грабили. Там у Кла-

довки есть место, лес, который называется Разбойный Бор. В этом Разбойном Бору были разбойники, они грабили паломников и на берегу этой речки зарывали. Поэтому речка называется Кладовка. Вот, Кладовку дальше передешь, на половине расстояния между Овсянниково и Воломами, речка Половина называется. Потому что половина расстояния. Половину речку переходишь — начинается Пирожный Бор. Потому что тут обычно обедали. Половину расстояния прошли, пирожки достали, поели и дальше. Поэтому называется Пирожный Бор. Да, и дальше дорога идет, вот, на эту самую Дальнюю Ричку. Или вот эти Верховья речки Шёпшенги. Вот это были овсянниковые, значит, сенокосы. Вот, а по грамоте, которую выдали Симону Воломскому — десять километров во все стороны от церкви — как раз эти сенокосы, как раз входят в эти границы. Вот, видимо из-за этого и были ссоры, по легенде-то, так рассказывают» (Кичменгско-Городецкий р-н, с. Сараево. Зап. автором, 19.07.99).

Свое отношение к событиям XVII в. окрестные жители выражают в личной интерпретации биографии святого. Одно из сохранившихся преданий гласит, что преп. Симон был «посланником» царя (Петра I): «Он был, значит, у него служил и очень отличился своей храбростью, хит-



Фото 1. Западная стена Крестовоздвиженской церкви. 1997 г. Фото автора



Фото 2. «У березы». 1980-е гг. Фотография предоставлена Михаилом Ревокатовичем Рыбиным. По преданию, если погрызть кору «березы преподобного Симона», не будут болеть зубы

ростью, ловкостью, умением всё... этот Симон. И ему он дал надел. Вот, иди выбирай, какое тебе место понравится, твоё и будет. Он ехал по реке Сухоне, и понравилось ему это место. Значит, Волома назвал. Он поставил церковь. Расселился, значит, нанимал работников — работали. И вздумали сараевские мужики его угрохать, а то он возьмёт ихна сенокосы по реке Кичменга. И его убили. Убили. Их святая Церковь прокляла. И это всё не может разжиться деревня <...> Овсянниково. Овсянниковские мужики его убили <...> Многие ходили в церковь молиться. Молились и из нашей деревни ходили, женщины ходили, и вот Клавдия Николаевна ходила. Ходили еще мужчины. Так, значит, один молился, только не за святого молился Симона, а молился ужо: царь, прости ему, что он много грешил, много земли хотел захватить, вот и свою, значит, голову положил на плаху. Просто его убили за сенокосы. За большой удел. Потому что вся Кичменга-река были сенокосы овсянниковские наши, светицкие наши <...> Вот, наши не задели. Наши были мужики слабее и умом, значит, лучше. Что от царя посланник — можно его задевать? А овсянниковские мужики застегнули» (Кичменгско-Городецкий р-н. Зап. А.В. Алексеевым, 1990 г.). Житие же рассказывает нам, что преп. Симона привел на берега Кичменги устюжский поселянин Антоний: «...начаст преподобный Симон ко прашивати Антония а таковом месте, где бы ему уединиться от человека. Антоний же поведа ему место завомое — Волмы. На реке Кичменге, отстояние имея от реки Сухоны и от веси Стреленская поприщ 20, и

множае. А от другую страну отстояния имать вниз по речке Кичменге 25 поприщ до веси Сараевская. Окрест же прилежаще места того леса пустыя, блата, и мхи, и чащи непроходимыя» (Синод. собр., № 406, л. 16 об.).

Интересно двойственное отношение к тем, кто остался непричастен к убийству Симона. С одной стороны, они «слабее», но и, одновременно, умнее. Рассказывают и по-другому. Вспоминают преподобного с любовью, употребляя в рассказе уменьшительно-ласкательные слова: «Сходил он в часовенку <...> пришел, стал на коленочки...», — а про сенокосы и не упоминают, по-своему объясняя обиду овсянниковцев: «Вот он стал строить часовенку, дак, стал устраиваться. Из Овсянниково там мужики ловили птиц. Делали — склубцы называется, значит, поставят такой какой-то — одна бревешка, птица зайдёт, уронит подпору, и ее пришибёт. Оне, значит, решили, что его надо, от него надо избавиться. Он тут народ придёт, дак, все это у них нарушит тут ведь. Взяли его да убили. Эти, фамилия Толстиковъ» (А.Н. Милашич).

Многие сейчас уже и не знают истории преп. Симона, но скамеечку его помнят почти все: «Отыхал он... я знаю, где он отыхал. Заходим в лес, это, по груздья, теперь уж не хожу, много годов, дак, знаю где. Была ещё у него сиденьница, была шкатулка сделана, чтоб молебные шли, дак, денюжку положат, дурак какой-нибудь разрушит — там возьмет пять, десять копеек <...>. Если сюда, дак, этой дорогой через мельницу, на речку, эдак там есть просека, Симон тут сидел, отыхал, считал, что половина пути от Волом до Сараево. Вот сидит тут кусочек съест хлебушка, чего у него есть. Тут и была сделана, этот... денежки, шкатулка. Денежки, кто идёт, дак, бросит, дак. Копеечку, пятачок, а какой-нибудь не этот, безбожник пойдет — разорит дак эту шкатулочку» (А.Н. Милашич). Бывает, что и путают, считая, что в этом месте был убит преп. Симон. Возможно, потому, что и здесь мы встречаем дерево: «Ходили на охоту мы, значит, <...> А мы туда, за ним. Ёлочка... маленько. Заветный крест стоял. [На ёлке?] Да. [Он к ёлке был прибит?] Да, к ёлке. И чего ещё? Ну, типа лавочки там было <...> типа банки было сделано. Чтобы, знаешь, там... [С прорезью, да? Для монет.] Да. Щас столб там не найти. Вот мужики рассказывали, вот на этом месте его убили <...>. Говорят — тут убили его. Потом принесли они его туда. Я говорю, какая-то надпись была на дереве-то. Я что-то не запомнил» (С.В. Васин, Кичменгско-Городецкий р-н, д. Бакланово. Зап. автором, 31.07.99). «Сам-то ведь я не доезжал-то

ведь никогда. И жителей почти не знаю никого. [А про самого Симона, может быть, что слышали?] Нет. Не слышал. Я знаю, что вот его убили. У креста. Он, когда... паломник был. Овсянниковские мужики его. Из-за пустяка, что ли? Пограбить или... хотели, что ли? [Не знаете, почему?] Ничего не знаю. Ничего сказать не могу. Я еще ведь молод был. Вот эта дорога была ведь через... В Устюг, через Воломы. Вот, а я так этой дорогой не бывал <...>. Как-то тракт этот назывался. Не помню, как он назывался. Этот тракт. Вот и шёл туда <...> Крест, где убили этого Симона. Там крест, стоял крест. Скамеечка была, дак <...> Дорога-то там ведь пересекает Вычу, потом Кладовку, потом Половину, и потом выходит на Дальнюю Речку. На Шепшунгу» (А.Д. Дюрягин, 1924 г.р., Кичменгско-Городецкий р-н, д. Бакланово. Зап. автором, 31.07.99).

Сейчас на Воломах появляются изредка охотники. И сегодня в их рассказах встречается чудесное. 25 июля — в день памяти преп. Симона — приходят на Воломы и богомольцы из с. Полдарса, куда переселились воломцев, из Устюга. Считается, что «тем, кто посетит эти места», «сорок грехов прощается. Да, прощается. Это бабушки у нас говорят. Это предание наше, устюжское <...> По молитвам Симона Воломского сорок грехов прощается» (Н. Шерстянкина, г. Великий Устюг. Зап. автором, 25.07.99).

Примечания

¹ Камкин А.В. Православная церковь на Севере России: Очерки истории до 1917 года. Вологда, 1992. С. 63.

² Ключевский В.О. Сочинения. М., 1957. Т. 2. С. 65.

³ Канонизирован ок. 1681 г.

⁴ Зверинский В.В. Материал для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской Империи. СПб., 1892. Т. 2. № 735; Ратшин А. Полюбное собрание исторических сведений о всех бывших в древности и ныне существующих монастырях в России. М., 1852.

⁵ Описание памятников русского зодчества по губерниям. V. Вологодская губерния // Известия Имп. Археологической Комиссии. Петроград, 1917. Вып. 64.

⁶ Титов А.А. Летопись Великоустюжская. М., 1889. С. 122. Летопись была окончательно составлена в XVIII в. (Сербина К.Н. Устюжский летописный свод // Исторические записки. М.-Л. 1946. Т. 20. С. 253.).

⁷ Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1971. С. 344.

⁸ До 1668 г. Великий Устюг с окрестностями входил в состав Ростовской епархии. И только в 1668 г., по свидетельству Устюжского летописца, была учреждена Великоустюжская епархия (Титов А.А. Указ. соч. С. 122).

⁹ Верюжский И. Исторические сказания о жизни святых... Вологда, 1880. С. 659.

¹⁰ Мартюков А.А. Пустынник Симон — Воломский чудотворец // Советская мысль. № 107 от 20.07.99.

¹¹ К 1764 г. за монастырем уже числилась 71 душа крестьян (Амвросий (Орнатский), архиеп. История Российской Иерархии. 1811. Ч. III. С. 607).

¹² Жития святых Российской Церкви также Иверских и Славянских, и местно чтимых подвижников благочестия. СПб., 1858. За месяц июль.

Ю.М. ЗОЛОТОВ

ГОРОДСКИЕ КУЛЬТЫ СРЕДНЕВЕКОВОЙ РУСИ

Историки и этнографы давно и обстоятельно изучили обряды и верования старой русской деревни с ее типично сельскохозяйственным пантеоном святых, покровителей крестьянского труда: Власием, Георгием Победоносцем, Ильей-пророком, Параскевой Пятницей и др.

Верования и обряды населения многочисленных городов Древней Руси изучены слабо. Между тем материалы летописей, переписных книг, громадная по объему и разнообразная краеведческая литература убедительно свидетельствуют о том, что существовали и городские верования и культуры. О них говорят работы Б.А. Рыбакова, описавшего культ святых Кузьмы и Демьяна среди городских кузнецов, М.Н. Тихомирова, указавшего на культы Параскевы Пятницы и Николая Мирликийского среди торговцев в древнерусских городах, Б.А. Успенского, рассмотревшего особенности восточнославянского культа Николая Мирликийского¹. Однако несомненно, что дальнейшее изучение этого вопроса представляет интерес для характеристики и понимания жизни средневекового русского города.

Итак, кого же чтил древнерусский город, какие специфические культуры имели там наибольшее распространение?

Самым распространенным был, несомненно, культ покровителей города. Им молились о спасении «от нашествия иноплеменных», «от междуусобной брани», «от глада и мора», «от огненного запаления», то есть от тех бедствий, от которых более всего страдал древний русский город. В этих культу сплетались причудливые легенды, представлявшие собой, как правило, смесь языческих и христианских поверий.

Чаще всего покровителем города почиталась Богоматерь. Почти в каждом городе имелись «списки» (т.е. копии) наиболее прославленных икон Богоматери: Владимирской, Черниговской, Смоленской (Одигитрии), Тихвинской, Знамения, Псково-Печерской и других, которые и почитались как защитники города. Об этом патронате мы узнаем, в частности, из «Получения» Владимира Мономаха, в конце которого есть молитва Богоматери, защищице Киева. Как известно, изображение Богоматери — так называемая «Нерушимая стена» — было выполнено мозаикой в апсиде Софийского собора Киева. На северо-востоке Руси ту же роль выполнял культ Покрова Богородицы.

Одним из первых описаний патроната Богородицы над городом является летописный рассказ об иконе «Знамение», которая спасла Новгород Великий от наше-

ствия сузdalской рати в 1170 году². Богоматерь считалась также покровительницей Пскова, Москвы, Устюга Великого, Смоленска, Костромы, Курска, Переяславля Рязанского (современной Рязани), Брянска, Тотьмы, Путиня, Холма, Белого, Ельца и других городов.

Среди других городских патронов широко почитался Иисус Христос, Спас. В частности, новгородцы говорили, что в скжатой ладони Пантократора, изображенного в куполе Софийского собора, — судьба и вольность Господина Великого Новгорода; почитали Спаса как покровителя также в Ярославле, Суздале, Опочке.

Защитниками городов считались Георгий Победоносец в Серпухове, «царь» Константин в Рославле, икона Софии Примудрости Божией и св. Кирилл Александрийский в Великом Новгороде, Нил Столбенский в Осташкове, Варлаам Хутынский в Васильсурске, Макарий Унженский в Макарьеве и Солигаличе, митрополит Алексей в Самаре и Хвалынске, а также неканонизированные, так называемые «местночтимые» святители, мученики и блаженные, юродивые, вроде неизвестного по имени «князюшки» из Ржева и «белоризцев» из Вологды. Издавна почитались местные и общерусские подвижники: Борис и Глеб в Вышгороде, под Киевом, Аркадий Вяземский, Меркурий Смоленский, Лаврентий Калужский, Прокопий Устюжский и другие.

Спасение города в трудный его час покровителем происходило, как говорят легенды, всегда одинаково: покровитель являлся на городских стенах или в небе над городом, «в грозном виде», в ярком сиянии, после чего враги, осаждавшие город, ослепленные и обезумевшие, начинали в панике отступать, избивая при этом друг друга. Такой сюжет появляется уже в рассказе об избавлении Суздаля от нашествия волжских болгар в 1107 году³ и сохраняется в подобных сказаниях до начала XVIII в. Но были легенды, отличные от этого прототипа. Так, Константин Великий, Варлаам Хутынский, Макарий Унженский, ржевский «князюшко», не говоря уже о Георгии Победоносце, являлись защищать опекаемый город на конях. Средства защиты были также разные: «царь» Константин, Меркурий Смоленский, вологодские «белоризцы» были вооружены грозными мечами; Лаврентий Калужский, как простой ратник, рубил врагов боевым топором; Макарий Унженский прикрывал город полами своей мантии, а ржевский князь повергал полчища врагов, махая белым платком.

Ржевский «князюшко», впрочем, и в мирное время оберегал покой родного города, всю ночь, согласно легенде, обходя его по городским валам. Поэтому, пове-

ствует далее легенда, горожане каждый вечер ставили своему благодетелю на его гробницу в соборе новые сапоги, которые поутру всегда находили стоптанными. Однажды ржевляне пожадничали и не поставили новых сапог своему защитнику, а лишь подкинули к старым новые подметки. Но на следующий день сапоги нашли нетронутыми: глубоко оскорбленный скверностью горожан «князюшко» навсегда покинул их. Еще в середине прошлого века благочестивые жители Ржева помнили об этом и, вздыхая, говорили: «Обидели мы нашего батюшку, ушел он от нас в Новгород»⁴. Столь же живым было в Вологде предание о защитниках «белоризцах», отстоявших якобы город от князя Дмитрия Шемяки: их память торжественно отмечалась всеми горожанами в Семик панихидаами «на могилах»⁵. О защитниках Пскова, князьях Довмонте и Всеволоде, всегда напоминали горожанам княжеские мечи, висевшие над гробницами патронов в Троицком соборе⁶. В Смоленске чтили воинские доспехи мученика Меркурия, находившиеся в Успенском соборе⁷. Таким образом, культ покровителей городов нередко опирался не только на канонические мотивы, но имел глубокие корни в местной истории и преданиях.

Существовали также легенды об основании города либо по Божему промыслу, по чудесному знамению, либо кем-нибудь из особо почитаемых святых, которых обычно считали покровителями города. Чертами глубокой древности отличается, например, легенда об основании Солигалича на месте, куда ударила в пасхальную неделю во время первой весенней грозы молния. В Волоколамске верили, что город повелел основать сам «держатель громов» Илья-пророк, который явился князю Ярославу и указал место, где быть городу. По желанию Богоматери, согласно «Сказанию о чудесах иконы Владимирской Божьей Матери», возник и княжеский город Боголюбово близ Владимира. Зарайску, на месте которого стояло село Красное, определил быть городом Николай Чудотворец. В Яицком городке — будущем Уральске — казаки считали, что их город основан чудесно явившимся митрополитом Алексеем, которого по этой причине здесь особо почитали. Такие же поверья о митрополите Алексее как основателе городов на юго-востоке русского государства бытовали еще в Самаре и Хвалынске. Покровителям городов отправлялись церковные службы; вплоть до середины прошлого века устраивались крестные ходы вокруг древних крепостных укреплений с иконой покровителя города.

Покровителем князей, которые были не только правителями, но и предводите-

ЮРИЙ МИХАЙЛОВИЧ ЗОЛОТОВ (Москва)

лями дружин, войска, считался «небесный воевода» архангел Михаил. В связи с этим на Руси в городских цитаделях — в детинцах, кремлях, кромах — служивших, как правило, и княжескими резиденциями, строились соборы и церкви во имя архангела Михаила, где князей обычно и хоронили. Так было в Киеве, Чернигове, Переяславле Русском, Твери, Москве.

С XIV—XV вв. покровителем многих русских городов стал Николай Мирликийский. Его иконы (а нередко и резные изображения) ставились в особых киотах в соборной церкви, или над въездными воротами в город, как это было, например, в Можайске и Рузе. Святой держал в руке изображение защищаемого им града: «у Николы ж Чудотворца в правой руке мечь, а в левой руке град Можаеск»⁸. Никола считался также покровителем городов Острова, Опочки, Изборска, Городца, Епифани, Мценска, Вятки (икона Николы Великорецкого), Печор. Все это были в те времена порубежные города Русского государства. А с XVI в. Никола стал не только покровителем городов, но и патроном защитников города, стрельцов. В Москве, например, к середине XVII в. значилось 9 церквей Николы в стрелецких слободах⁹. Одна из них, напротив Боровицких ворот Кремля, так и называлась — Никола Стрелецкий. Никольские церкви в стрелецких и иных военных слободах — казачьих, драгунских, пушкарских — значатся в «Переписных книгах» Владимира, Ефремова и Белёва, Воронежа и Шацка, Тамбова, Алексина и Черни, Пронска, Скопина, Касимова, Донкова, Курска, Нового Оскола, Валуек, Костромы и других, чаще всего расположенных к югу и к западу от центральных русских земель, городов. Храмовые иконы святого в Казани, Костроме, Валуйках, Кашире, Белгороде, назывались Никола Ратный, а во Владимире — Никола Воинский.

Особым отрядом стрельцов в Москве были воротники, державшие караул у многочисленных ворот древнего города, имевшего уже в начале XVII в. четыре линии крепостных стен. Патроном воротников был св. Пимен Великий, церкви которого имелись в старой и новой Воротниковских слободах¹⁰. Согласно житию, св. Пимен был строгим отшельником и не открыл ворот своего скита даже родной матери, пришедшей навестить сына. Вот этот образцовый затворник и стал покровителем стражей Москвы.

Кроме того, в военных слободах приграничных городов, кроме Никольских церквей, было много церквей во имя «воинствующих» святых, — архангела Михаила и Георгия Победоносца.

С мирной повседневной жизнью горожан были связаны в древнерусских городах верования и легенды о покровителях сельского хозяйства. И это не удивительно, ибо письменные источники и данные археологии убедительно говорят о тесной связи древнерусского города с селом.

М.Н. Тихомиров в одной из своих работ отметил определенную очередьность в

присвоении воименований соборным церквам на Руси. Сначала, утверждал он, появился соборы во имя Софии Премудрости Божией, затем Спаса Преобразования, а после — Успения Богородицы. В этой очередности М.Н. Тихомиров видел отражение политических ориентаций русских княжеств: сперва на Византию, затем на Тверь, и, наконец, на Владимир и Москву¹¹. Мы полагаем, однако, что дело здесь не только в соображениях политического характера. Церковь на Руси очень скоро стала мощной организацией, осознавшей свою силу и значение в жизни Государства, твердо отстаивавшей свои интересы и задачи.

А задачи эти касались укрепления христианства в народе, еще косневшем среди пережитков язычества и суеверий. (К тому же — заметим — и последовательности, очередности здесь нет: ведь собор Спаса Преобразования в Чернигове, например, был построен почти одновременно с киевской Софией и лет за двести до начала возвышения Твери, где был также Спасский собор!) Таким образом греческое, а затем и русское духовенство, дававшее наименования церквам и соборам, явно ориентировалось на условия жизни и занятия своей паствы, чтобы связать их с христианским каноном. Это становится ясным, если обратить внимание, на какое время приходятся престольные праздники большинства соборов на Руси. Нельзя считать случайностью, что они посвящены праздникам, приходящимся на время уборки урожая, — Преображению, празднику иконы Софии Премудрости Божией, Успению и Рождству Богородицы. Эти праздники и отмечались в старину везде как праздники урожая, когда в церкви для освящения приносилось все, что успевало созреть к тому времени: овощи, плоды, зерновой хлеб. Сами праздники получили характерные эпитеты: Спас Медовый, Спас Яблочный, Успенье Богородицы — «спожинки», то есть конец жатвы!

Широкое распространение получил культ Ильи-пророка, «подателя дождя», церкви которого имелись во многих русских городах. В Великом Новгороде было две церкви Ильи: одна на Торговой стороне, куда ходили молиться во время затяжных дождей — это был «Илья сухой», другая — на Софийской стороне, где молились о ниспослании дождя и прекращении губительной засухи — эта церковь называлась «Илья мокрый». В Пскове было то же самое: в Запсковье — церковь «Илья мокрый», а в Завеличье «Илья сухой». В XVII в. в Москве сам царь ходил молить о дожде или вёдре то в церковь «Илья Обыденный» на Остоженке, то в церковь «Ильи за Торгом» близ Красной площади.

Примечательно, что и патриархи Московские и вся Русь выбрали в качестве престольного праздника для своей домовой церкви в «патриарховой слободе», на Козихе, близ Кудрина, день св. Спиридона Тримифунтского, который был, если можно так сказать, типичным деревенс-

ким святым: происходил из крестьян, всю жизнь занимался хлебопашеством и скотоводством. На храмовой иконе в этой церкви в клеймах изображалось: «чудо святого Спиридона, яже моляся о дожде», «святой Спиридон пасоще козы», «Святой Спиридон моляся о непогублении стада»¹².

В городах Древней Руси жители занимались земледелием и скотоводством, главным образом, разведением коров и овец. Борьба горожан за городские выгоны шла на протяжении всего средневековья. Поэтому понятно, что в городах чтили св. Власия, покровителя скотоводства, церкви во имя которого находим в Киеве, Великом Новгороде, Пскове, Ростове Великом, Костроме, Вологде, Волоколамске, Москве. В Киеве церковь Власия стояла на Подоле, на Быдлогонной, то есть на скотопрогонной улице, название которой говорит само за себя¹³. У Новгородской церкви Власия вплоть до XIX в. совершились молебствия при первом выгоне скота на пригородные луга¹⁴. В Москве власиевская церковь располагалась в непосредственной близости от пастбищ на берегах реки Москвы, в Лужниках, то есть в лугах¹⁵.

Интересен был культивированных икон, связанных с землей. Так, в городе Болхове на Орловщине почитали икону «Никола Пахатный», которую якобы «выпахал» на своей полосе подгородный крестьянин¹⁶. В Вятке чтили икону архангела Михаила, также якобы найденную крестьянином на пашне¹⁷.

Верования в святых, покровителей ремесла, были не столь распространены. Кроме культа Кузьмы и Демьяна у кузнецов, можно определенно говорить, на наш взгляд, еще о культе Николы у городских плотников. Никольские церкви были в Плотницком конце в Великом Новгороде, а также в Москве в казенной плотницкой слободе на Арбате, которая так и называлась Никола в Плотниках. Неподалеку от нее на «Государевом дровяном дворе» за Земляным городом, стояла церковь Никола на Щепах. Патронат этот, несомненно, связан с тем, что на всех житийных иконах Николы в одном из клейм изображалось «чудо святого Николы о дрове, из него же изгна беса»¹⁸. Там святой был представлен с топором в руках рубящим дерево. В житии Николы рассказывалось, что распилить дерево ему помогли некие «древодели». Надо полагать, что именно поэтому св. Николая и признали покровителем плотницкого ремесла. Кроме того, Никола очень часто изображался с городом в руке (икона «Никола Можайский»). А ведь большинство городов Древней Руси, их укрепления, были деревянными, построенными плотниками. Этим, по-видимому, объясняется тот факт, что в Ярославле была церковь Никола в Рубленом городе, или Никола Рубленый.

Широко был распространен в городах Древней Руси культ покровителей торговли — св. Параскевы Пятницы и св. Николая Мирликийского. Церкви и часовни этих святых обычно стояли на торгу или

поблизости от него. М.Н. Тихомиров упоминает о четырех церквях Пятницы и двух церквях Николы на торговых площадях. Просмотрев переписные книги древнерусских городов, описание епархий центральных губерний России, мы обнаружили еще 9 церквей Параскевы Пятницы на Торгу: во Владимире, Суздале, Туле, Калуге, Архангельске, Старой Руссе, Боровске, Севске и Смоленске, а также 22 церкви Николы на Торгу, Николы Торгового, Николы Гостинного: в Нижнем Новгороде, Свияжске, Устюге Великом, Коломне, Юрьеве Польском, Муроме, Астрахани, Галиче Северном, Казани, Калуге, Рузе, Боровске, Калязине, Кашире, Рыльске, Севске, Орле, Болхове, Твери, Старой Руссе, Пскове и Мстиславле.

Сюда же следует отнести и церкви Николы Мокрого, Николы Набережного, которые ставились на берегах рек, близ торговых пристаней. Такие церкви находятся в Москве — рядом с Кремлем, — Владимире, Муроме, Ярославле, Переяславле Рязанском, Коломне, Волоколамске, Можайске, Костроме, Валуйках, Кашине.

Таковы данные о городских культурах Древней Руси, которые дополняют наши сведения о жизни древнерусских городов, особенностях их социального устройства, хозяйстве, культуре, быте горожан, идеологии, мировоззрениях.

Примечания

¹ Рыбаков Б.А. Ремесло Древней Руси. М., 1948. С. 748; Тихомиров М.Н. Древнерусские города. Изд. 2-е. М., 1956. С. 249; Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.

² ПСРЛ. Т. 4. С. 12.

³ ПСРЛ. Т. 24. С. 73.

⁴ Краснинский И. Очерки Тверской губернии. СПб., 1874. Вып. I. С. 14.

⁵ Лукомский Г. Вологда в ее старине. СПб., 1914. С. 22.

⁶ Ковалевский И. Юродство о Христе и Христа ради юродивые Восточной и Русской церкви. М., 1895. С. 202.

⁷ Орловский И.И. Достопамятности Смоленска. Смоленск, 1905. С. 19, 20.

⁸ Писцовые книги XVI века под редакцией Н.В. Калачова. СПб., 1872. Ч. I. С. 616.

⁹ Забелин И. Материалы для истории, археологии и статистики города Москвы. М., 1884. Т. I. С. 514, 596, 607, 621, 622, 635, 688, 866, 900.

¹⁰ Там же. С. 618, 762.

¹¹ Тихомиров М.Н. Средневековая Москва в XIV—XV вв. М., 1959. С. 20.

¹² Пушкин Б.С. Московская Спиридоновская на Козьем болоте церковь // Московская церковная старина. М., 1904. Т. I. С. 11 (раздельная пагинация).

¹³ Сборник для исторической топографии Киева. Киев, 1874. С. 154.

¹⁴ Бураковский З. Путеводитель по Новгороду. Новгород, 1891. С. 80.

¹⁵ Забелин И. Указ. соч. С. 603.

¹⁶ Мартемьянов Т. Город Болхов Орловской губернии. Орел, 1896. С. 81—82.

¹⁷ Милорадович Г. Вятка и ее достопримечательности. Вятка, 1874. С. 18.

¹⁸ См.: Антонова В.И., Мнёва Н.Е. Каталог древнерусской живописи Государственной Третьяковской галереи. М., 1963. Т. I. С. 357.

¹⁹ Тихомиров М.Н. Древнерусские города. Изд. 2-е. М., 1956. С. 249.

Т.Е. КАЛАШНИКОВА

СУДЬБА ЛЕГЕНДЫ

На Бутырской улице, у самой проезжей части, стоят уцелевшие от слома остатки надвратной колокольни самого большого в Москве вплоть до середины XVIII в. приходского храма Рождества Богородицы в Бутырках. Фрагмент церковного здания, не потерявший ореола святости, присущей храму, зажат между оживленным шоссе и громадой заводского корпуса. Этот памятник зодчества давно стал привычным атрибутом Бутырской улицы, любимым местными жителями. Среди однотипной жилой и фабричной застройки он один напоминает о том, что когда-то строителей называли мастерами, зодчими.

Всякому, попавшему на Бутырскую улицу, доводилось испытать чувство недоумения, почему этому «обрубочку» церкви удалось избежать полного сноса тогда, когда в советское время повсеместно разрушали церковные памятники, особенно если они мешали прокладке широких транспортных артерий или росту индустриальных объектов? Поскольку рационального объяснения этому факту не находилось, среди местных жителей возникло множество легенд.

Одна из них связана с Отечественной войной 1812 года, когда вторгшийся на российскую землю Наполеон стал разрушать православные храмы и монастыри. «Тогда наш патриарх написал письмо папе римскому об этих чинимых французами безобразиях. Папа дал приказ французскому кардиналу, чтобы тот усмирил бонапартовых воинов. А сам Наполеон в знакуважения к христианской вере купил землю на Бутырской улице и построил часовню. Когда же в 70-х годах нашего века расширяли Бутырскую улицу, снося все ветхие дома, за эту часовню заступилось французское посольство, поскольку оно платило нам за охрану этого памятного здания. Так эта «французская» часовня и уцелела...»¹. Сохранившиеся два яруса колокольни действительно напоминают часовню. Но уж, конечно, никак не французского, а чисто русского зодчества XVII в.

В одном из вариантов легенды говорится, что в левом приделе церкви Наполеон приказал похоронить одного из своих маршалов. В советское время церковь стали сносить и уничтожили бы целиком, если бы в последний момент не вмешалось

ТАТЬЯНА ЕВГЕНЬЕВНА КАЛАШНИКОВА, аспирант; Ин-т высших гуманитарных исследований РГГУ (Москва)



Вид церкви Рождества Богородицы на Бутырках. Фотография А.И. Иванова. (из книги: А. Ансеров. Историческое описание церкви Рождества Богородицы на Бутырках. М., 1892)

правительство и не остановило снос, осознав, что осквернение могилы французского военачальника может вызвать международный скандал. А может быть, сами французы напомнили о захоронении и попросили оставить придел церкви невредимым. С тех пор, якобы, в городской бюджет поступают средства от французского посольства на охрану памятника. В самом язвительно-ироничном варианте легенды допускаются намеки на немалый куш, который имеет с этого мэрия.

То, что люди искренне верят в существование могилы французского маршала, доказывает мой разговор со взрослым уже человеком, в чьем рассказе о детстве таинственная часовенка фигурировала как цитадель, скрывающая несметные сокровища, спрятанные в ней французами при отступлении. Богатства, естественно, охранялись духом погибшего на чужбине маршала, и мальчишескую страсть к овладению сокровищами сковывали страшные запреты, нарушение которых влекло за собой неприятные последствия. Тем не менее в часовню, конечно, лазили, искали сокровища и, кажется, даже обнаружили надгробный камень. Респондент, посмеиваясь над серьезностью игр искателей сокровищ, все же оставался уверен в том, что в часовне похоронен кто-то из французов и «это, несомненно, доказанный факт».

Интересным представляется еще один вариант легенды, в котором возникает тема оскверненной святыни. Все та же история с пребыванием наполеоновских войск в Москве здесь обыгрывается несколько иначе: Наполеон занимает церковь и распоряжается устроить в ней конюшню. После победы над французами Россия потребовала контрибуцию за осквернение священной постройки, каковая

и выплачивалась исправно французской стороной на протяжении многих десятков лет; но лишь с тем условием, что деньги будут поступать до тех пор, пока церковь цела. Когда в XX в. начали сносить памятник, то спохватились в последний момент, когда от здания остался маленький «чертешок». Однако «статью дохода» в бюджет удалось сохранить.

Существуют, однако, не столь меркантильные, но менее разработанные предания о чудом уцелевшей церкви. В одном из них приводятся якобы исторические свидетельства того, что в подвалах церкви провел немалый срок перед казнью разбойник Емелька Пугачев. В другом сообщается, что на этом месте «что-то такое» совершил Суворов. Поэтому церковь обрела историческую значимость и является памятником, охраняемым государством. Как видим, все три вариации легенды выводят на арену действий исторические личности, которые уже освоены фольклором и дали материал для создания анекдотов, легенд и побасенок о них.

Зная истинную историю Церкви Рождества Богородицы в Бутырках, главы и верх колокольни которой были снесены в 1941 г. из опасения, что они будут служить ориентиром для фашистских бомбардировщиков, легко понять, что вымыщенная история церкви могла возникнуть только после войны. Причем, должно было пройти время, прежде чем забылась истинная причина «укорачивания» храма и колокольни. В беседе со мной В.Ф. Козлов объяснил, что разборку шатровой колокольни пришлось произвести еще и потому, что на Бутырской улице, тогда еще застроенной низкотажными бараками, находился пороховой склад, попадание бомбы в который необходимо было предотвратить². Ясно, что легенды начали складываться тогда, когда в районе Бутырок не осталось ни одного свидетеля событий военных лет. Видимо, в послевоенную эпоху состав жителей улицы сильно поменялся. В 1970-е гг. завод «Знамя» занял строительство нового корпуса, который перерезал бывшую церковную территорию пополам и загородил вид на еще раньше покалеченный храм. В краснокирпичном остове церкви расположился цех, и теперь увидеть некогда прекрасную пятиглавую гордость Бутырской слободы можно лишь через заводской забор с тыльной стороны улицы. Зато посреди Бутырской улицы на виду у всех осталось торчать странное сооружение, существование которого требовало сколько-нибудь удовлетворительного объяснения. Как видим, недостатка в самых разнообразных версиях в городской фольклорной среде нет.

В данном случае напрашивается вывод, сводимый к тому, что фольклорные тексты о некоторых городских памятниках и постройках могут возникать там, где при бросающейся в глаза некой странности, наблюдается явная нехватка информа-

ции о самом памятнике. На протяжении многих лет на фасаде «тайны часовни» не появилось никакой таблички, объясняющей, что никакой часовней эта постройка не является, а сохранилась как два нижних яруса великолепной шатровой колокольни, украшенной поливными изразцами и имевшей 40 (!) слухов (по пять на каждой из восьми граней шатра — уникальный даже для Москвы случай). К слову сказать, внешний облик колокольни воспроизведен на фотографиях во многих московедческих изданиях, так что безвестной церкви Рождества Богородицы в Бутырках называть никак нельзя. Интересно, что в среде московедов можно получить сведения, правда, не зафиксированные ни в одной публикации, о том, что старообрядческий храм Покрова Божьей Матери на Рогожском кладбище первонациально был замыслен по образцу церкви в Бутырках. Она, как говорилось выше, была самым большим приходским храмом Москвы, и старообрядцы пожелали установить новый «рекорд», построив церковь точь-в-точь такую же, но обширнее. Однако, когда о затее узнали власти, на подобное архитектурное «сканирование» был наложен строжайший запрет. Знатоки Москвы сами называют этот факт легендарным, так что мы с удивлением констатируем, что церковь Рождества Богородицы в Бутырках помимо городских народных преданий порождает еще и легенды, бытующие в среде краеведов³.

Если обратиться к самой истории церкви, то увидим, что она была отнюдь не бедна реальными историческими, а не легендарными событиями. В XVII в. на территории Бутырской слободы был размещен один из старейших регулярных полков России, который вместе с Лефортовским послужил Петру I образцом для составления потешных войск. По занимаемой слободе полк получил название Бутырского, а слобода, соответственно, стала иначе называться Солдатской. Солдатами Бутырского полка была построена деревянная приходская церковь Рождества Богородицы. Согласно одной исторической версии, день закладки здесь деревянной церкви совпадал с датой бракосочетания царя Алексея Михайловича с его первой женой, Марией Ильиничной Милославской⁴. Алексей Михайлович к этой церкви благоволил, делал для нее богатые пожертвования. Скоро деревянная церковь перестала отвечать потребностям разросшегося прихода. Строительство каменной церкви растянулось на десятилетия, то замедляясь, то возобновляясь с новой силой. Такие подъемы связанны с крупными пожертвованиями на ее строительство из царской казны. И опять покровителем и «инвестором» был Алексей Михайлович. Один из таких активных этапов строительства приурочен к заключению второго брака царя, с Натальей Кирилловной Нарышкиной. Следующее

«вливание средств» — 1672 год, рождение сына Петра. Вероятно, любовь к церкви Рождества Богородицы в Бутырках Алексей Михайлович передал и своим детям. Из указа царей Иоанна Алексеевича и Петра Алексеевича видно, что церковь продолжает получать пожертвования и подарки от царской семьи. С именем Петра I связан такая эпизод истории Бутырок: после взятия Нарвы Петр I, возвратившись из похода, жил в слободе, ожидая здесь пленников и завоеванные у шведов пушки.

Итак, церковь в Бутырской слободе не испытывала недостатка внимания со стороны царствующих особ. Однако, в сюжеты городского фольклора в качестве персонажей не попали ни Алексей Михайлович со своими женами, ни Петр I. Их места заняли совсем другие исторические личности.

В рассказе о церкви бывшей Бутырской слободы нельзя обойти молчанием и само название улицы, на которой она находится. Дело в том, что слово «бутырки» в обыденном сознании горожан ассоциируются со знаменитой на всю Москву тюрьмой. Бутырская улица, по убеждению местных жителей, обязана своим названием известному месту лишения свободы. Между тем, словом «бутырки» в старину называли небольшие селения, отдаленные от главного посада и разделенные с ним лесом или пустошью. Бутырская слобода была именно таким поселением, отстоявшим от границ тогдашней Москвы на значительном расстоянии. Бутырки лежали на дороге из Москвы в Дмитров и первоначально выполняли роль сторожевого пограничного пункта, защищавшего город от внезапных неприятельских набегов. Только в 40-е годы XVII в. город подошел вплотную к Бутыркам, и слобода стала частью Москвы.

Некоторое время назад сохранившаяся часть колокольни церкви Рождества Богородицы в Бутырках была передана церкви. Правда, сам храм все еще остается во владении завода. Но стены надвратной колокольни были заново освящены, и в них уже проходили церковные службы. Уже начались восстановительные работы. Соответственно, происходит и узнавание истории самого храма. Постепенно ореол таинственности, окружавший «французскую часовню», исчезает. Вместе с ним, вероятно, уйдут в небытие и красивые городские легенды.

Примечания

¹ Таинственная часовня // Московский север. 1997. № 30.

² В.Ф. Козлов — канд. ист. наук, московед, декан факультета архивного дела Историко-архивного института РГГУ.

³ Автор статьи выражает благодарность В.Ф. Козлову за предоставленные сведения.

⁴ Анерсов А. Историческое описание церкви Рождества Богородицы на Бутырках. М., 1892.

В.И. СМИРНОВ

«Подвижничество никогда не переводилось, подвиг принял лишь в наше время новые формы». Эти слова, сказанные В.И. Смирновым 18 мая 1922 г. по случаю 10-летия со дня основания Костромского научного общества по изучению местного края (КНО), можно рассматривать как эпиграф ко всей его жизни.

Василий Иванович Смирнов родился 28 января 1882 г. в с. Большая Брембала Владимирской губ. Он рано увлекся краеведением. Весной 1912 г. его избрали секретарем КНО, а позже его председателем. С 1922 г. под руководством В.И. Смирнова в Костроме работала этнографическая станция, ставившая своей задачей изучение культуры, быта и лингвистических особенностей края. Он также возглавлял Костромской областной музей.

Научные интересы В.И. Смирнова были чрезвычайно разнообразны. Как археолог он изучал памятники неолита и раннего железа лесной зоны Европейской части России. Его коллегами на этом поприще выступали А.А. Спицын, В.А. Городцов, Б.С. Жуков, О.Н. Бадер, А.Я. Брюсов и другие именитые археологи. Увлекался также палеонтологией и геологией. Признанием его заслуг в изучении древностей края явилось проведение в Костроме в 1927 г. Второго совещания палеоэтнологов Центральной Промышленной области. О себе В.И. Смирнов говорил: «По своим научным вкусам я археолог и этнограф». Действительно, как и археолог, этнографией он занимался всю жизнь. В 1912 г. подготовил и издал «Программу для собирания этнографических предметов». Свои научные работы публиковал в «Трудах КНО», которые выходили под его редакцией. Время от времени «Труды КНО» выходили как тематические этнографические, естественноисторические или экономические сборники с предисловием В.И. Смирнова, которые он рассыпал известным ученым и в библиотеки. Большой вклад в науку внесли такие его статьи, опубликованные в этом издании, как «Крестьянская изба и ее резные украшения в Макарьевском уезде Костромской губернии» (вып. 3. 1915. С. 171—178), «Народные похороны и причитания в Костромском крае» (вып. 15. 1920. С. 21—126), «Клады, паны и разбойники. Этнографические очерки Костромского края» (вып. 26. 1921), «Из вопросов и фактов этнологии Костромского края» (вып. 33. 1924. С. 134—161) и др. Большое значение В.И. Смирнов придавал разработке и публикации анкет для собирания этнографических материалов. Им подготовле-

АРХАНГЕЛЬСКИЕ ТУЕСА

ны: «Программа для собирания этнографических сведений о средствах передвижения» (в соавторстве с Н. Беляевой; 1926), «Какие у вас употребляются пряха и гребень» (1929), «Какие у вас строятся избы и дворы» (1929) и др. Ему была близка фольклористика, о чем свидетельствуют работы: «Потонувшие колокола» (вып. 29. 1923. С. 1—4), «Черт родился (Творимая легенда)» (там же. С. 17—20), «Народные гадания в Костромском крае» (вып. 41. 1927. С. 17—91). Диалектологии посвящена «Анкета для собирания материалов для народного словаря» (в соавторстве с Л.С. Китицкой; 1927). В.И. Смирнова по праву можно назвать и социологом. В 1916 г. он опубликовал статью «Костромская деревня в первое время войны (на основании данных анкеты, предпринятой КНО в конце 1914)» (вып. 5. 1916. С. 83—127). Он стал одним из пионеров изучения особенностей рабочего быта, подготовив «Программу для изучения труда и быта рабочих на лесозаготовках и лесосплаве» (1928) и «Программу по изучению быта рабочих» (в соавторстве с Л.С. Китицкой; 1929).

В.И. Смирнов проявил себя и как умелый библиограф. Совместно с Н. Умновым им подготовлены и изданы «Материалы по библиографии Костромского края»: вып. 1 — «Общие справочные издания и естественно-исторические издания и статьи» (вып. 14. 1919) и вып. 2 — «Антропология и этнография» (вып. 35. 1925). Он является автором «Краткого путеводителя по Костромскому музею» (1925).

Все послереволюционные годы, несмотря ни на какие трудности, В.И. Смирнов продолжал самоотверженно трудиться. «В борьбе за существование в такой ответственный период, когда кругом гибнут научно-просветительские учреждения, закрываются школы, читальни, библиотеки, университеты, членам Общества <...> приходится напрячь последние силы, чтобы спасти положение дела, чтобы Общество выжило, помня, что только знание страны может вывести русский народ из создавшегося тяжелого положения», — говорил он в 1922 г. Его работы этих лет, кроме костромских изданий, появлялись и на страницах центральных журналов «Этнография» и «Краеведение».

В конце 1920-х гг. деятельность В.И. Смирнова стала подвергаться грубой несправедливой критике. Он вынужден был покинуть Кострому и перебраться в Иваново, где год проработал в Областном краеведческом музее. Но переезд не спас от преследования. 15 ноября 1930 г. он был арестован. На следствии один из свидетелей, бывший

наборщик, а в то время зав. оргинструкторским отделом горкома партии, утверждал: «Смирнов без сомнения чужой человек по отношению к существующему строю; его идеология без сомнения враждебна политике Соввласти и партии, он с момента Революции, руководя Научным обществом и Музей, подобрал подходящих себе по духу людей». 15 января 1931 г. В.И. Смирнову было предъявлено обвинение: «Гр. Смирнов уличается в том, что: являясь руководителем Костромского Краеведческого Общества и Костромского Музея, в работе этих организаций проводил контрреволюционные установки, получаемые от Ленинградского Бюро Краеведения, являющегося контрреволюционным центром в краеведении». Ученого приговорили к высылке в Северный край.

В.И. Смирнова это не сломило. В Архангельске он включился в изучение истории и культуры Русского Севера. Официально состоял на службе в системе Северного геологического управления и в Северном краевом музее. Он не дождался разрешения вернуться в родные края и умер в Архангельске 21 октября 1941 г. Признан невиновным и реабилитирован в 1960 г.

В ссылке в местных и центральных изданиях В.И. Смирнов опубликовал ряд работ по археологии края. Там же завершил этнографические статьи: «Русское узорное тканье (костромские поиски)» и «Свайные постройки Костромского района». Эти исследования помогли опубликовать Д.К. Зеленин в сборнике «Советская этнография» (соответственно: Т. 3. 1940. С. 92—106; Т. 4. 1940. С. 149—167). Уже по собранным в Архангельской области материалам В.И. Смирнов подготовил две новые статьи: «Северорусские орудия для сбора ягод» и «Архангельские туеса». Их он тоже отправил в Ленинград Д.К. Зеленину. Первую удалось опубликовать до войны (Советская этнография. Т. 5. 1941. С. 149—150), а второй неизвестно: она осталась в архиве редакции, а сейчас хранится в архиве Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН (Ф. К-1. Оп. 1. Ед. хр. 105). Эта рукопись и публикуется, спустя более 60 лет, на страницах «Живой старины».

Литература

Китицкая Л.С., Третьяков Н.Н. Намти Василия Ивановича Смирнова // Советская археология. 1968. № 4. С. 239—243; Сизинцева Л. «Антисоветский» музей. Краеведение глазами ГПУ // Родина. 1990. № 11. С. 33—35.

Береста издавна служит материалом для различных поделок у жителей лесистых местностей севера, удаленных от промышленных центров. В домашнем быту здесь применение бересты очень разнообразно: из нее делали пестеры (ранцы), короба, корзины, лапти, ковши, игрушки, музыкальные инструменты, различные предметы домашней утвари, в том числе так называемые «туесы»¹.

Туес, туис, туяс (мн.ч. туесья, туяся, туеса) — это цилиндрический, с выемной деревянной крышкой, сосуд из бересты для молока, сметаны, яиц, грибов, ягод, соли и других съестных припасов. На юге Архангельской области туес повсеместно носит название — «бурак»², на западе области — «порочка»³ (приозерный район).

Туес — один из самых прочных, легких и удобных сосудов, предназначенный для хранения, сборивания и переноски различного рода продуктов (грибов, ягод и т.п.). Делается он повсеместно. Для туеса срубают березу, когда она «соцветеет» — в соку, до лета, примерно — когда цветет рожь. Весенняя береста имеет лучший цвет, она более плотная и крепкая, тогда как летняя береста мягка и непрочна, а осенняя и зимняя имеют более бледную окраску. Выбирается молодая береза с прямым без сучьев стволом, без «лопунов» (трещин) и «рушечек»⁴ (изъянов) толщиной в зависимости от того, какого диаметра предполагается поделка. Бывают туесы 12 см в диаметре, 8 и 4 (детские).

На срубленном стволе березы делаются ножом два пояса на расстоянии один от другого по высоте будущего туеса. Чтобы снять берестяный цилиндр «дупельщик», «дуплышик», «дуппле»⁵ (род. п. дупля), употребляется еще одно орудие, которое в некоторых местах называется «пазило», в других — «катач», «катачок». Оно делается или тут же в лесу из твердого дерева или дома — из кости. Орудие представляет собой острие, с одной стороны плоское, с другой — горбиком. Просовывая пазило в надрез между корой березы и древесиной, причем плоской стороной пазило обращено к дереву, [мастер]⁶ осторожно и постепенно растягивает кору настолько, что пазило свободно просовывается по тому или другому надрезу кругом.

Затем поступиванием палки сколачивают «дуб» (нижнюю часть коры) и, скав в руках снимаемый цилиндр, быстро поворачивают в одну сторону. После этого цилиндр легко снимается. С одной срубленной березы снимают до 5 дупелков. Нижнюю часть коры легко очищают, дупелки складывают один в другой, сушат в прохладном месте — или в «голобце» (подвале), или на «повитии»⁷ (чердак). В сырье место их ни в коем случае класть нельзя.

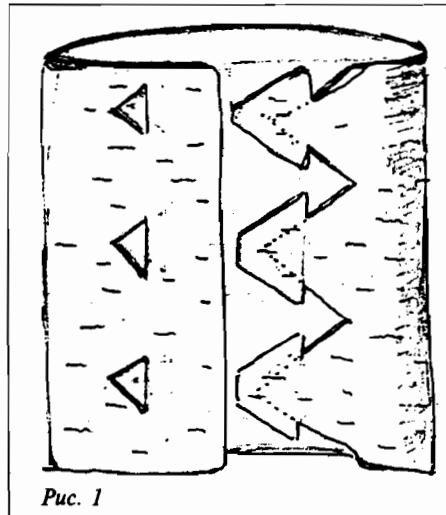
Дупельщики представляют собой внутреннюю часть туеса, для наружной стороны туеса добывается весной же или в начале лета «скала» — листы бересты. Для скалы выбирают чистую часть ствола березы, надрезают легким нажимом ножа

бересту вдоль ствола и поперек кругом на требуемый размер, затем с помощью пазила скала⁸ отдирается от ствола слева направо. Заготовленные листы бересты укладываются на ровном месте — таким образом, чтобы листы были обращены внутренней стороной один к другому. На пачку листов кладется доска и еще какая-нибудь тяжесть, чтобы береста при пропаривании не коробилась.

Процесс пропаривания скалы длится около двух недель. Чаще, однако, заготовленное весной сырье обрабатывается («гороношится») уже зимою. В том случае, когда береста пересохнет, ее смачивают тепловой или горячей водой.

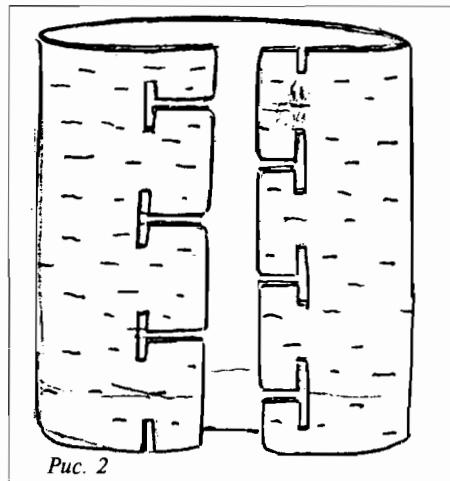
Внешняя сторона туеса также обворачивается берестой, гладкой стороной наружу.

Самая трудная работа — «сростить» верхнюю покрышку туеса, сделать «замок»⁹ оболочки, чтобы плотно закрепить ее на дупельщике. Береста оболочки сначала огибается вокруг цилиндра так, чтобы один конец заходил за другой (см. рис. 3). На том и другом крае загнутой вокруг цилиндра оболочки проводится ножом легкая черта. Отступая от этой черты на один сантиметр, проводят с той и другой стороны еще по черте. Последние служат границей для «язычков» и «прорезей». Язычки имеют форму треугольников на трапеции. Прорези на другом конце чаще имеют вид треугольников, но меньшей величины. Язычкигигибаются по краям и вставляются сверху в прорези (рис. 1).



Реже встречается другой способ скрепления (рис. 2).

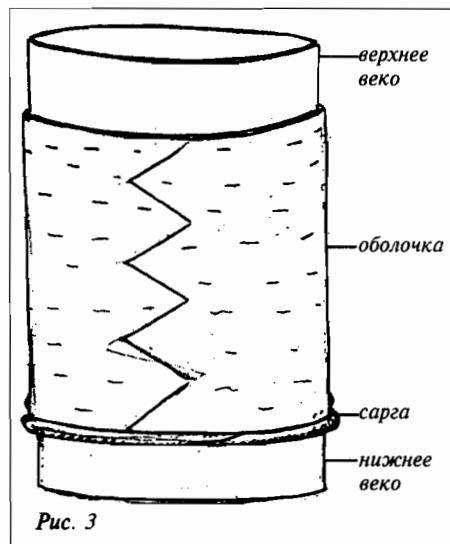
Верхний и нижний конец цилиндра больше оболочки на сантиметр или два с каждой стороны. Делается это затем¹⁰, чтобы оставалось «веко», которое вверху туеса загибается на оболочку. На последнюю при этом кладется предварительно тонкий ободок из черемухового прута (лички), из так называемой «сарги»¹¹. Сарга — собственно лучинка в одну треть прута толщиной в карандаш. На саргу



легко загибается вoko — свободная часть распаренного цилиндра. Распаривание происходит посредством опускания в кипяток.

В некоторых местах верх туеса обшивается кореньем или той же саргой.

Дно туеса делается таким образом: измеряют окружность, вырезают деревянный пруток, который и вставляют после того, как распарят нижнее вoko. Несколько ниже уже вставленного дна надевается ободок из сарги. После этого натягивается на оболочку нижнее вoko (см. рис. 3).



По мерке дна изготавливается деревянная крышка. Ручка крышки делается иногда из можжевельника, потому что он хорошо гнется и имеет приятный запах, чаще — из осины, которая, будучи распарена, также хорошо гнется. На внутренней стороне крышки концы ручки, просунутые в два отверстия, скрепляются колком.

Туеса, как и другие предметы домашнего обихода, часто очень любовно украшаются прорезью, чеканом и росписью. По Сев. Двине и в бассейне р. Пинеги часто встречается роспись туесов. Украшения прорезью и чеканом наблюдаются к югу. По всей видимости, художественное гнездо, откуда распространились рас-

крашенные туеса, находится в районе Чепревкова.

Роспись туесов, делаемая масляными красками, поражает своей узорчатостью и цветистостью. Фон для росписи на туесе, почти как правило, кладется ярко-киноварно-красный, реже — синий или белый. Раскраска чаще ведется полными тонами, впрочем, подбор цветов зависит от наличия красок и от вкуса живописца.

Принятые обычно сюжеты росписи туесов — петухи с пестрым оперением [процветшими]¹², сирены, фантастические цветы и травы. Среди нескольких десятков раскрашенных туесов мы ни разу не видели изображений жанровых сцен или пейзажей, которые, вообще говоря, нередко встречаются на предметах. Раскрашиваемое поле туеса обычно расчленяется на две части двумя линиями из разноцветных лепестков и завитков, которые идут сверху вниз. На одной стороне изображается символический мотив — петух или сирин, на другой — цветок. Встречаются росписи с одной расчленяющей линией лепестков, положенной до линии замка¹³ верхней оболочки туеса. В таком случае сирены, петухи, травы, растительные разводы и завитки связываются в одно целое, декоративно заполняют собою всю свободную площадь цилиндра.

Самые приемы росписи, передававшиеся из поколения в поколение, создали определенные художественные навыки. По определенному обычью контур петуха наносится тонкой черной линией, после этого ведется его раскраска и живопись трав. Последней, однако, опять-таки кладется черная краска: при помощи тонкой кисточки ею наносятся завитки в травах и в хвосте петуха, вырисовываются его гребешок и бородка. Этот живописный прием наблюдается широко в народной живописи севера и центральной части РСФСР на мезенских коробьях и нижегородских прялках.

Другая школа тоже северодвинской живописи оказалась в раскраске туесов с белым фоном. Правда, сюжеты живописи те же, но уборка травами другая, напоминающая приемы раскраски некоторых заставок древних рукописей и росписей царских палат Кремля¹⁴. Возможно, сказалась здесь строгановская школа с ее центром в низовьях Вычегды.

Примечания

¹ В рук.: без кавычек; ² в рук.: без кавычек;
³ в рук.: без кавычек; ⁴ в рук.: оба слова без кавычек; ⁵ в рук.: оба слова без кавычек; ⁶ в рук.: это слово пропущено; ⁷ в рук.: оба слова без кавычек; ⁸ в рук.: «скаль»; ⁹ в рук.: «Замок»;
¹⁰ в рук.: «затем»; ¹¹ в рук.: без кавычек.; ¹² авторское слово, оставшееся в рукописи синтаксически не согласованым; ¹³ в рук.: «Замка»;
¹⁴ в рук.: «кремля».

Предисловие и публикация
 А. М. РЕШЕТОВА
 (Санкт-Петербург)

Е. А. КОСТЮХИН

ИВАН СНЕГИРЕВ — ИСТОРИК МОСКВЫ

Одним из первых историков Москвы был Иван Михайлович Снегирев (1793—1868). Профессор кафедры римской словесности и древностей Московского университета, преподаватель русской словесности и цензор, Снегирев отдавал все свободное время изучению русского народа — его истории, фольклора и этнографии. Снегиреву принадлежат капитальные исследования о русских народных праздниках и обрядах, о лубочных картинках. Он составил сборник «Русские народные пословицы и притчи» (М., 1848) — наиболее полное до классического труда В. И. Даля собрание русских пословиц. Это был первый в истории отечественной фольклористики научный сборник: со вступительной статьей, где изложена суть предмета и указаны источники текстов, с комментариями и вариантами.

Особенно много занимался Снегирев памятниками московской старины. Ему принадлежит множество книг о старинных монастырях и прочих памятниках московской древности. Снегирев был автором, соавтором и издателем больших книг: «Древности Российского государства» (1836—1853), «Русская старина в памятниках церковно-гражданского зодчества» (1846—1854), «Памятники Московской древности» (1846), «Памятники древнего художества в России» (1850), «Москва. Подробное историческое и археологическое описание города» (1865—1873). Работа над ними велась по поручению Общества истории и древностей российских и требовала огромных трудов. Отчитываясь в своих занятиях, Снегирев сообщал видному историку М. П. Погодину: «Перебрав доселе сотни книг и перечитав тысячи листов, писанных разными почерками XVII и XVIII веков, иногда я находил в них по нескольку строк и страниц, кои могли служить мне значительными материалами. Кроме сего, я осматривал в Московских соборах, церквях и монастырях достопамятные предметы, поверяя их указаниями, какие встречались мне в архивах или в книгах; обозревал в окрестностях Москвы старинные памятники, посещал и частные библиотеки и вел переписку с иногородними любителями отечественных древностей для распространения и поверки моих сведений» [1. С. 424—425].

Снегирев был не только исследователем, сколько собирателем и коллекционером диковинок. Исследовательские страницы перемежаются у него с занимательной информацией. Создается впечатление, что научных целей Снегирев и не преследовал: он как описывает памятники древности, так и рассказывает о них — рассказывает увлеченно, с искренней любовью к

ЕВГЕНИЙ АЛЕКСЕЕВИЧ КОСТЮХИН,
 доктор филол. наук; Ин-т русской литературы РАН (Санкт-Петербург)

старине, не составляя себе труда поверить свои восторги холодным рассудком. Поэтому русская историческая наука отнеслась к трудам Снегирева очень сурово, отметив как «важнейший, самый существенный недостаток этого безмерного и не всегда толкового собирательства <...> отсутствие всякой критики, отсутствие руководящей, объединяющей, последовательной мысли <...> отсутствие самых обыкновенных критических приемов в выборе, сличении и сообщении разнообразных фактов и всяких свидетельств в их должной оценке <...> небрежность, с которой автор всегда почти относится к текстам, к подлинным словам, и к ссылкам на эти слова» [2. С. 119—122].

Действительно, ценители точной информации должны относиться к сочинениям Снегирева с большой осторожностью. Снегирев сложился как ученый в то время, когда еще не настала пора подлинно научной методологии. Но многое объясняется и его личностью — балагура и пересмешника, чуждого ученой сосредоточенности, любителя «лить пули» (так характеризовал его учившийся у Снегирева в университете И. А. Гончаров). Подобно старому экскурсоводу, Снегирев сочинял целые повести, не гнушаясь вольным изложением фактов. Рассказывает Снегирев о подмосковном селе Ростокине — и делает экскурс в историю восприятия гор славянами. Тут вспоминаются и Лысая гора у Киева, и Соботка в Силезии, куда слетались под Иванов день ведьмы на шабаш. От поклонных гор отправлялись на все четыре стороны изгнанные общиной тати — по пословице «худая трава из поля вон». Среди «исторических воспоминаний», связанных с Ростокином, есть и такое: «Предметом сказаний, песен и романов сделалась Танька Ростокинская, удалая крестьянская девка, которая некогда с шайкой своей, приставая в острове, грабила и разбивала обозы» [3. С. 48—52].

Может ли строгий историк доверяться молве? Снегирев доверялся. Одним из его источников был местные предания, связанные с топонимикой. Эти предания хранят память о людях и событиях, иногда объясняя то или иное название, чаще — сами нуждаясь в объяснениях. Снегирев охотно брался за истолкование названий, но далеко не всякий историк с ним согласится. Так, название «Китай-город» Снегирев объяснял тем, что супруга князя Василия Иоанновича была родом из Подолии, где был свой Китайгород, тогда как современные историки производят это название от «китов» — плетня из жердей, засыпанных землей. Но народное восприятие давних названий ничуть не менее значимо, чем историческая истина. «Это неписаные памятники разных событий, имеющих связь с историей города», пусть

и не подтверждаемые фактами, — именно такое понимание устных преданий лежит в основе главного труда И.М. Снегирева по истории Москвы [4].

Не только местные предания, но и легенды, сказки использует Снегирев. В боярьне на Кулижках, близ Ивановского монастыря, появился демон, которого семь недель изгонял молитвами преосв. Илларион, митрополит Сузdalский и Юрьевский (демон этот вселился в некоего Игнатия, роду княжеского). Отсюда известная поговорка «у черта на куличках». С Гороховым полем связывается известный сказочный сюжет «Ивикины журавли». Шел этим полем московский обычай с женой, увидел клочок гороховой соломы и рассмеялся. Жена выпытала: на этом месте убил он своего соседа, а тот просил горох быть свидетелем. Жена донесла на мужа, и убийца был схвачен [4. Т. 1. С. 156]. Так Снегирев использует городской фольклор, делая его фактом «народной истории».

История Москвы в изложении Снегирева очень драматична. Он, кажется, не пропускает ни одного бедствия, свалившегося на русскую столицу. Был ли хоть один государь, правление которого обошлось без катастрофы? Едва ли. Вот герой Куликовской битвы Дмитрий Донской, построивший каменный город с железными воротами. Снегирев тут же замечает: «Княжение его более известно в летописях Москвы великими бедствиями, каковые: ужасный мор, голод, скотский падеж, великий Всесявятский пожар, начавшийся от церкви Всех Святых, два нашествия Олгердовы и одно Туктамышево» [4. Т. 1. С. VIII]. Екатерина осчастливила Москву многими благотворительными учреждениями и памятниками, но «в ряду счастливых событий иногда появлялись несчастные, каковы пожары, чума и народный мятеж» [там же. С. LXIV].

Москва выгорала дотла, вымирала чуть ли не до последнего человека. Во времена страшного голода начала царствования Бориса Годунова «люди убивали и пожирали друг друга; умиравшие от голода валялись по улицам вместе с мертвыми. На убогих домах, не считая похороненных при церквях, зарыто 127 000 трупов» [там же. С. XX]. Множество людей унесла в могилу чума 1771 г. Народ восстал — и к умершим от чумы прибавились жертвы бунта: «Против буйства мятежников на Красной площади действовали пушки, так что она была завалена трупами и облиты кровью» [там же. С. LXI]. Да в первый ли раз? А казнь стрельцов на Красной площади Петром Первым? В царствование Иоанна Грозного «там стояли виселицы, столпы, рожны, там жгли еретиков и колдунов в срубах, сажали преступников на кол, вешали на железном крюке за ребро, колесовали, четвертовали, жарили на сковородах, варили в кипятке и т.д.» [там же. С. 129]. Или совершенно апокалиптический случай. В 1668 г. Москва сгорела. «Четыре года по-

ле того, новое бедствие постигло Москву: осенью в ней, подобно как и в Вологде и Ярославле, появились особенного рода черви; пожрав все произрастения, они произвели голод. Пытались сгребать в кучи и сожигать таких гадин; но от дыма глохли и слепли люди. Вслед за этим случился в Москве еще сильный пожар, в который сгорели кладовые шведских купцов» [там же. С. XXX—XXXI]. Чтоб шведские купцы — 29 мая 1737 г. Москва сгорела от копеечной свечки: в Троице начался пожар в приходе Иоанна Предтечи. «Три дня и три ночи горела и дымилась Москва, обрашившись в смрадное пожарище, где с углами смешаны были кости человеческие» [там же. С. XLVI].

Итак, Москва буквально стоит на костях (учитывая к тому же, что прежде при всякой церкви было кладбище, а сотни и тысячи церквей бесследно исчезли). От ее прежнего облика ничего почти не осталось. Десятки речек и ручьев ушли под землю, засыпаны. Где речки Сивка, Пресня, Ходынка, где ручей Золотой Рожок у Андроникова монастыря? «Время и руки человеческие изменили лицо древней столицы: где некогда ходил топор, коса и серп, там теперь плотное жилье или равные площади; где плавали, там ездят; где были непроходимые места, топи, непересыхающие грязи и трясины, там теперь тянутся широкие мостовые» [там же. С. 85—86].

Ушел и старый быт, тщательно выпи-саный Снегиревым и вызывающий со-дрогание. Три-четыре столетия назад ис-тизания и казни проводились публично. В центре города можно было увидеть виселицы, рядом валялись обезглавленные трупы, торчали на рожнах головы, но родственникам не возбранялось строить на крови и костях церкви для поминовения казненных [там же. С. XXIV]. На Красную пло-щадь выводили из застенков полууби-наженных заключенных, которые выпра-шивали милостьню. На улицах была не-пролазная грязь, так что и крестный ход приходилось порою отменять. Еще в XVIII в. на месте Александровского сада было топкое зловонное болото, куда кидали падаль. Дома были расположены во дворах, так что москвичи пробирались меж глухих заборов (и требовался специальный указ 1718 г., предписывавший строить дома на улицу фасадом и даже переставлять старые строения по улице в линию). Среди улиц стояли шалаши, хар-чевни, кузницы, мастерские — и только указом Елизаветы Петровны улицы и пло-щади Москвы были очищены от строений такого рода. Но власти заботились о го-рожанах. «Внутренний порядок и безопасность Китая и Белого города охранялись решетками, которыми запирались улицы; при них состояли обезжные головы, решет-чатые прикащики и огневщики, оберегав-шие город от пожарных случаев» [там же. С. XXIII]. Замерзаешь — к твоим услугам зяблые избы, захвораешь — больницы. В XVII в. появились даже бражные тюрьмы для исправления от пьянства.

Не одни темные — есть у Снегирева и светлые краски. Восторг вызывают святыни Кремля. Вообще город постепенно ука-рашался. В конце XVII в. в Кремле были устроены два «вертограда» — сада. «В 1682 году там рос виноград и посевы были арбузы; впоследствии устроены оранжерейные палаты, по шести в каж-дом, которые отапливались муравлеными изразцовыми печами, в летнее время за-щищаемы были от птиц сетями из медной проволоки <...> На Неглинной у Боровицких ворот были цветники и оранжереи; там росли виноградные лозы, лимоны, лавровые и фиговые деревья» [там же. С. XXXIII—XXXIV]. Красочно описывает Снегирев празднование румянцевских по-бед над турками в 1775 г. В то время как императрица раздавала в Грановитой па-лате ордена и подарки и венчала лаврами победителя, народ веселился на Ходынке (и никого не задавили): «Толпы народа бросились на пирамиды, установленные жа-реными быками, баранами и птицами, на фонтаны виноградных вин. Там забавля-ли народ акробаты, фокусники, цыгане и паяцы, гремела музыка и раздавались песни, сложенные в честь русских побед над турками» [там же. С. LX]. Все завершилось фейерверком.

Почему же Москва, столько раз поги-бавшая, возрождалась из пепла, набира-лась моши и хорошела? Снегирев был сто-ронником доктрины так называемой «официальной народности». Москва для него — богоспасаемый и православный град, «обитель православия, колыбель единодержавия и средоточие русской на-родности». Москва не может погибнуть, пока жив русский народ. Она много испы-тала. «Все такие напасти принимая за нис-посланное свыше наказание за грехи, мос-квичи переносили бедствия с терпением и, подкрепляемые верою, с надеждою устра-ивались» [там же. С. XVIII]. Не в причинах политических, а в национальном ха-рактере ищет Снегирев ответ на вопрос о непреходящем величии Москвы. Потому и не боится ученый мрачных страниц про-шлого столицы: вон что бывало, а Моск-ва не только возрождалась, но и крепла век от веку. Это позволяло Снегиреву ос-таваться оптимистом, глядя в мрачное прошлое.

Иван Михайлович Снегирев был не только историком, но и любителем мос-ковской старины. Отсюда недоверие про-фессиональных ученых к его трудам. Но отсюда же и уважение к ним сотен и ты-сяч «простых читателей», для которых живая молва и занимательный рассказ имеют не меньшее значение, чем строгость исторического исследования.

Литература

- Барсуков Н. Жизнь и труды М.П. Пого-дина. Кн. 5. СПб., 1892.
- Забелин И. Опыты изучения русских древ-ностей и истории. Ч. 2. М., 1873.
- Снегирев И.М. Путеводитель из Москвы в Троице-Сергиеву лавру. М., 1856.
- Снегирев И.М. Москва. Подробное исто-рическое и археологическое описание горо-да. Т. 1—2. М., 1865—1873.

Экспедиции в деревню Водлу Архангельской области

В 1962 г., студенткой Московского архитектурного института я путешествовала по Карелии для знакомства со старинной деревянной архитектурой и попала в д. Водлу Пудожского р-на. На следующий год организовалась группа архитекторов и художников, и мы ездили в Водлу ежегодно до 1973 г. (Позже я побывала там в 1991 и в 1998 гг.) Под руководством архитектора Михаила Петровича Кудрявцева мы сделали проект архитектурно-природного заказника в Водле и безуспешно пытались его «пробить» у местного начальства. Собирали прялки и утварь по соседним брошенным деревням для будущего музея, фотографировали, рисовали. Прялки сохранились только на слайдах. Только на слайдах и фотографиях сохранилась и деревянная церковь Троицы, сгоревшая в марте 1998 г. У меня осталась коллекция слайдов и этнографических рисунков: часовни, дома, интерьеры, утварь, природа.

Деревня Водла упоминается в Новгородских летописях XV в. как земли новгородской боярыни Настасии Григорьевной. Деревня расположена в среднем течении реки Водлы, которая берет начало из Водлозера и впадает в Онежское озеро у Пудожа. Ниже по течению наход-

ятся деревни Кубово, Кривцы и другие, а выше, до жилой д. Чуялы на Водлозере, — только брошенные деревни: Нижний и Верхний Падун, Нижние и Верхние Половины, Вама. Восточнее Водлы сохранилось еще несколько брошенных деревень: на Салмозере — Усть-Река, Рубцово и Еремеевская, где мы застали последних жителей; на Кумбасозере и притоке Водлы реке Череве — Заволочье и Яблоня-горка; еще деревни Вирозеро, Тамбичзеро. Жители этих деревень переселились в Водлу. Население здесь русское.

В 1959 г. рядом с Водлой были построены поселки лесорубов, которые сейчас, разрастаясь, слились с деревней. В поселки приехали вербованные со всего Союза. До появления поселков деревня не знала ни замков, ни заборов, ни пьянства. Сейчас в деревне чуть больше десяти обитаемых домов (было 27). Молодежь переезжает в поселки или уезжает в города. Магазины, школу, почту — все перевели в поселки. Учителяница Татьяна Ивановна Грибкова, приехавшая из Чернобыля, организовала в школе музей умирающей деревни Водлы.

Однажды я приехала в Водлу зимой. Темнеет на севере рано, и жители стали приглашать



Пелагея Федоровна Льдинина. 1970-е гг. Фото автора

J=66

1. ЗА - КА - ТИ - ЛОСЬ КРАСНО СО - АНЬШКО ЗА ДО - АГИ - Е ТЁ - МНЫЕ ЛЕ - СА,
ДА ПРИ - У - МОКЛЫ ПТАШКИ ВО - ЛЬНЫ - Е, СТА - АБ - НЕ СЛЫЧНО ГО - АО - СА.

2. О - АНА ПТАШЕЧКА ПО - ЁТ, ПО - ЁТ, СИ - АИТ ВО ХИЖИ - НЫ СВО - ЁЙ,
А О - НА ХДЁТ ДРУЖКА лю - БИ - МО - ГО КСЕ - БЕ АВЕ НО - ЧКИ НО - ЧЕ - ВАТЬ.

Пойду сяду я на лавочку,
Да погляжу, млада, в окно,
А что ни в поле пыль пыля(т), пыля(т),
Солдаты оружьями гремя(т).

Что ни в поле пыль пыля(т), пыля(т),
Солдаты оружьями гремят,
Да молодые натуралисты
Ой да со ученица катя(т).

Приходили к населенщице,
Просились у вдовки постоять:
— Да размолодая хозяйушка,
Ой пусти-ко солдатов ночевать.

— У меня не постоялой двор,
Да квартирушка маленька,
Три дни печка не топлена,
Ой да ни варено ничего.

Три дни печка не топлена,
Да ни варено ничего.

— А размолодая хозяйушка,
Ой да нам не нужно ничего.

Шли дорожкой приустальные,
Да мы желаем отдохнуть,
А резвы ножки подломилися,
Ой да по дорожке ни несут.

Резвы ножки подломилися,
Да по дорожке ни несут,
А очи ясны помутлися,
Ой да больше на свет не глядят.

— Если вам, братцы, угод(ы)но,
Пожалуйста в хижину мою.
Да тут зашли солдаты в хижину,
Ой оне садились по местам.

Тут зашли солдаты в хижину,
Оне да садились по местам,
А старший сел солдат на лавочку,
Ай да младший сел насупротив.

Старший сел солдат на лавочку,
А младший сел насупротив,
А хозяйушка стала к печеньке,
Ой да уливается слезой.

Хозяюшка стала к печеньке,
Да уливается слезой.
— Да ты об чём, хозяйка, плачешь,
Ой да понапрасну слезы льёшь?

Ты об чём, хозяйка, плачешь,
Да понапрасну слезы льёшь?
— Да как же мне, братцы, не плакати,
Ой да плакать Бог мине велел.

Как же мне, братцы, не плакать,
Да плакать Бог мине велел:
Да ни видела сына, мужа я
Ай да лет тринадцать во глаза.

Ни видела сына, мужа я
Да лет тринадцать во глаза.
— И вот тебе, хозяйушка,
Дарю платочек носовой.

А то вот тебе, хозяйушка,
Дарю я платочек носовой,
А во платочку узелочек,
Ай да в узелочку перстенёк.

Во платочку узелочек,
Да в узелочку перстенёк,
Да росфартовая хозяйушка,
Ой да обручались мы с тобой.

А нам некогда, нам некогда
Сидеть бесёдовать с тобой.
Да ох каю сами повернулися,
Да и пошли в кровавый бой.

J=69-76

1.Что се_ го_дня_шно_ му де_ не_ чку да,
По се_ го_дне_ му го_ спод_нё_ му

2.О_т вы не вей_ те, ве_ тры бу_ и_ ны_ я,
Не ка_ чай_ тесь, ле_ сы тё_мны_ е.

3.У_ж не му_ ти_ сь_ ко, клю_ че_ ва во_ да_ да,
Не пле_ тись_ ко, шел_ ко_ ва тра_ ва.

4.У_ж за_ пу_ сти_ те ме_ ня, бе_ дну_ ю да,
Вы во_ ту ро_ щу зе_ лё_ ну_ ю,

5.У_ж во_ о_ гра_ ду са_ мо_ ро_ дну_ ю,
И по_ сле мо_ ё_ го бы_ ва_ нь_ и_ ця да,

6.За_ ро_ слаты, пу_ ть_ до_ ро_ же_ нь_ ка да,
Ча_ стым е_ ль_ ни_ чком_ бе_ ре_ з_ ни_ чком,

7.Ме_ лаким зя_ блы_ им о_ си_ нин_ чком да,
Ку_ дре_ ва_ ты_ им бе_ ре_ з_ ни_ чком

И кра_ сной я_ го_ дой ма_ ли_ ну_ шкой.

Нету людышкам проходушку,
Да нету зецу проскоку(шку).
И там утерлышко не проплыто,
И то цветочки не оборваны.
Уж я возьму, бедна горюшица...

Я валежничёк повыпилию,
А мелки леса повырублю.
Путь-дороженьку повычищу
А к тебе, подружка милая...

Я стоячий лес повырублю,
А валежничек повыпилию,
Разберу я путь-дороженьку
Да что на ту на саму буйвону*,
На могилку мелкотравчату.

Стала ближе я трогатися,
Стала горенка казатися.
Я не знаю, что случилося,
Мне во снях это приснилося.

У высокой новой горенки
Есть косяцкого окошечко.
Там сидит подружка милая,
Сидит, ноженькой наташгиват,
Белой рученькой намахиват,
Да путь-дороженьку показывают.
Стала ближе я трогатися,
Стала горенка скрыватися.
Сырой земли да засыпратися.

— Ты постой, высока горенка,
Не убойся меня, беднушки.
Уж ты моя подружка милая.
Не с огнём иду, не обожгу,
Не с водой иду, не оболью.
Я иду, бедна горюшица,
Да со своей ли со обидушкой,
Да со злодейной со кручинушкой.
Я не знаю только, беднушка,
Где мне стать...

Вы завейте, ветры буйные,
Со всех да с четырех сторон.
Разнесите-ко сырой песок.
Расколись-ко, гробова доска,
Да Приоткинься-ко, белой саван,
Покажись-ко, тело мёртвое,
Каково-то лицо блеклое.
А ты вставай, подружка милая,
Встань на резвые на ноженьки,
На козловые сапоженьки.
Принесла я тебе, беднушка,
Со тех ли гор высоких,
Со путей да со далёких

В резвы ноженьки хожаиница,
В белы рученька маханиница,
Во ясны очи гляжаныца,
Во уста да говореньца.
Уж ты пойдём, моя голубушка,
Ты ко мне, бедна горюшица.
Да во любимое гостёбище.
Про тебя, моя голубушка,
Дубовы столики поставлены,
Да самоварчики наложены,
Разны кушанья готовлены.

Ты конём идёшь, повывезу,
Ты пешком идёшь, повыведу
Ай ль скороходной новой вулочке.

У тебя, подружка милая,
Хоть твои да бажоны деточки, да
Оны ходят, защищаются.
За желаны добиваются.
Они у печки сидят, холодно,
А у хлебца сидят, голодно.

На них обутка не по ноженькам,
На них надетка ие по плечикам.
Знать кукушицу по перышкам,
А сироту видать по платынцам.
На кукушке перья пёстрые,
На сиротке платья розные.

Не могла я только, беднушка,
Тебя ни созвать да и ни выкликануть
Со сырой той со земелюшки.
Возле этой вот земелюшки
Дак у дверей стоят приదвернички,
А у ворот да приворотнички.
Сама знаю, сама ведаю,
Тоё на свете не водится,
Живой с мёртвого не родитсе,
Взад с могилы не воротятся.

(«Ну пусть этим закончится», — предложила Анна Ивановна.)

*Буево — кладбище

меня в гости — «на бесёду». Возникла обстановка старых, забытых традиционных «зимних бессёд», а с ними и песен — сначала пели деревенские романсы, а позже обрядовые песни и причёты. Эти песни сразу покорили меня. Я стала записывать слова, а к лету догадалась купить магнитофон и записывала с 1970 по 1973 г., стараясь охватить весь репертуар Водлы. Монм вдохновителем явилась фольклорист Юлия Евгеньевна Красовская. Позднее я переписала свою коллекцию на 10 кассет — всего 15 часов записей. Теперь я переписываю кассеты по жанрам и по мере расшифровки слов передаю копии в Государственный республиканский центр русского фольклора (Москва). Я составила отдельную кассету с описанием свадебного обряда и свадебными песнями и причёты. Полторы кассеты занял традиционный музыкальный фольклор: свадебные песни и причёты, похоронный причёт, колыбельная, баллада, рекрутские и лирические песни. В напеве похоронного и части свадебных причётов есть стилистическое сходство с былинами Рябининых. Песни в основном записаны от одного исполнителя или двух-трех, поющих почти в унисон. Несколько песен распеты на два-три голоса. Кроме традиционного фольклора, есть записи более поздних песен и романсов, «кадрели», частушки, сказки и рассказы. В кадрелях иногда использованы тексты более старых лирических песен. Все исполнители родом из Водлы или соседних брошенных деревень.

Здесь представлена баллада «Закатилось красно солнышко» в исполнении сестер Пелагеи Федоровны Льдининой, 1900 г.р., и Матрены Федоровны Богдановой, 1907 г.р., обе родом из д. Нижний Падун, запись 1970 г. Сюжет песни широко известен по всей России и опубликован во многих вариантах. Все варианты четко делятся на две группы, две разные песни (см.: Кравцов Н. Баллада «Муж-солдат в гостях у жены» // Фольклор как искусство слова. М., 1966). В песнях первой группы «Вы солдатики-уланы» речь идет о множестве солдат, старший солдат оказался мужем хозяйки, он просит хозяйку не будить малых деток, которых «четверичка», так как ему скоро уходить. Песни второй группы «Закатилось красно солнышко» — о двух солдатах, которые оказываются мужем и сыном хозяйки. Представленная песня относится ко второй группе, но ее особенностью является добавление эпизода с перстеньком, заимствованного из песен первой группы, и концовка «А нам некогда», не встречающаяся в других вариантах этого сюжета, но записанная нами в Водле в разбойничьей песне Чуркине. При этом песня имеет цельный и законченный характер. Нами записаны и два более распространенных, укороченных, варианта без эпизода с перстеньком, заканчивающихся словами:

— Ай не видала сына, мужа лет семнадцать
во глаза,
Но теперича увидела, а признать их
не могла.

Последние две строчки забыты, не поются, их помнила только 90-летняя Мария Петровна Васюнова.

Песни первой группы про «солдатиков-улан» привязаны к Отечественной войне 1812 г. В песнях второй группы или ие названо конкретное историческое событие, или названа война 1812 г.;

есть песни, привязанные к Кавказской войне и Отечественной войне 1941 г. Наш вариант не соотносится с историческими событиями и имеет некоторые противоречия. В начале песни «молодые натурёнчики со ученици катят», а в конце они «пошли в кровавый бой». В представленном варианте солдаты называются «натуренчиками», а в двух укороченных вариантах — «натурализчиками» и «надоёмщиками». По поводу «натуренчиков» и «натурализчиков» есть объяснение в словаре Даля: «Отдать в натуру — поставить в рекруты лично, не заменяя наймом». Слова «надоёмщики» я не нашла ни в одном из диалектных словарей. Значение его объяснила мне Л.П. Михайлова из Карельского педагогического университета. Оно произошло от слов «донять, донимать» и характеризует отношение крестьян к солдатам.

Балладная песня — силлабо-тонического склада с цепной строфой: в начале строфы повторяется вторая половина предыдущей строфы. Певицы могут договориться петь и без повтора, но с повтором считается красивее. В нашем варианте певицы поют то без повтора, то с повтором. Разное произношение одних и тех же слов в тексте объясняется тем, что одна исполнительница вспоминала строчку, другая подхватывала по-своему.

Исполнительниц песни сестер П.Ф. Льдинину и М.Ф. Богданову я близко не знала. Помню только, что Матрена Федоровна сначала стеснялась петь, приговаривая: «Голосок хрюпит, кто же в этом виноват?» В ее исполнении записаны свадебные причеты, длинные кадрели. Вместе сестры спели также несколько свадебных песен.

В публикации представлен похоронный причет в исполнении Анны Ивановны Ломовой (1912 г.р.), родом из д. Вирозеро, запись 1970 г. Незадолго до записи она так оплакивала свою подругу. Страна состоит из двух, а иногда трех строк, причем третья строка повторяет напев второй. Такой прием применялся и в былинках Рябининых. Из-за переживаний Анна Ивановна смогла спеть только часть причета, а остальное досказала словами. Поэтому во второй части не везде можно определить деление на строфы.

А.И. Ломова полно описала свадебный обряд ее родной д. Вирозеро. Говорила она инкогнитым голосом, а пела высоким чистым. В ее репертуаре были и свадебные причетания, и сказки, и песни литературного склада, и балладные песни.

В характере Анны Ивановны главное — спокойное достоинство и доброжелательность, обстоятельность, ответственность. Когда мужчины ушли на фронт, она была председателем колхоза, одно время — охотником. Она последняя водлинская причетница; на ее похоронах уже некому было причитывать.

Мне трудно писать об этих дорогих людях в прошедшем времени. Светлая им память. Пусть сохранятся их песни, как капля русской культуры.

Благодарю за помощь сотрудников Государственного республиканского центра русского фольклора А.Н. Иванова и В.Г. Смолицкого.

А.С. МОНАХОВА
(Москва)

«Шаповал ходарил сизимку?»

Тайный язык валяльщиков валенок села Покасы

Село Покасы находится на р. Чиушь, в Зубово-Полянском р-не Мордовии. Во второй половине XIX в. оно входило в Спасский уезд Тамбовской губ. и было крупным центром изготовления валяной обуви: в конце XIX в. этим промыслом занималась почти половина всех домохозяек¹.

Публикуемый материал основан на рассказе жителя с. Покасы Владимира Тимофеевича Кемяшева (1941 г.р.), в прошлом — валяльщика валенок. С его же слов составлен словарь «покасского языка». О занятии местных жителей — валке валенок — писали ученые Мордовского НИИ языка, литературы, истории, экономики (см., например: «О валенках вспоминают зимой...» // Лузгин А.С. Промыслы Мордовии. Саранск, 1993).

Меня заинтересовал тайный язык покасских мастеров, которым они пользовались, уходя зимой в отхожий промысел в соседние губернии Поволжья — Саратовскую и Пензенскую. Использовали они его и торгуя валенками, валяными шляпами на базарах и ярмарках в Спасском уезде Тамбовской губ. — ныне Зубово-Полянский, Торбеевский, Темниковский р-ны Мордовии и Беднодемьяновский р-н Пензенской обл.

В настоящее время валяльщики продолжают работать в домашних условиях, не уезжая из родного села. Продают свои изделия на ближайших базарах. «Покасский» язык забывается. В.Т. Кемяшев с трудом вспомнил отдельные слова и выражения промыслового языка его отцов, дедов и прадедов. Хотя признался, что у его старших земляков словарный запас условного языка значительно больше. И сейчас еще старики по давней привычке на рынке перекидываются словами из прошлого профессионального говора.

Тайный язык мог быть привнесен сюда зажигими мастерами-валяльщиками из Костромской и Нижегородской губерний, где этот промысел возник раньше, чем в Покасах; а мог возникнуть и непосредственно в полигэтническом регионе, каковым является запад Мордовии и граничащие с ним районы Пензенской обл. Сейчас в с. Покасы проживают русские, мордва-мокша, татары.

В языке покасцев встречаются слова и выражения из мордовского-мокша языка, например: «Хозяин-мас, как вергас!» («вергас» — волк) — в значении «хозяин очень находчивый, дощий».

В.Т. Кемяшев рассказал, как пользовались мастера своим языком. Приезжали в какое-либо село. Нанимались к одному из жителей на работу, валять из его материала (шерсти) валенки. Получив сырье, начинали меж собой обсуждать. «Да, жгонина шошна», — говорил один, теребя шерсть в руках. «Шошна», — соглашался другой. А хозяин стоит возле них ничего не понимая. «Вы



Мастер Владимир Тимофеевич Кемяшев (с. Покасы Зубово-Полянского р-на Республики Мордовия)

о чем, мастеровые?» — спрашивает покасцев. — «Да это мы так, меж собой», — смутившись, прячут глаза валяльщики, ежели кто ненароком услышит их тайный язык. И шепотом продолжают: «Если жгонина шошна, то и засывать из межа нее шошна. И ходары выхлют шошнее. На шпаря себе, подкаял мас, на ходары межи ула! Ясать (или шаповалить. — В.К.) будет тяжело...» [Да, шерсть плохо расчесана. Если она плохо расчесана, то и работать с ней тяжело. И валенки выйдут из нее плохие. Да, ничего себе, дал им хозяин на валенки шерсти много. Работать тяжело.] Как видно, если даже в их диалоге «проскочит» русское слово, все равно разобрать ничего из их беседы нельзя.

За этим следовали хитрости, которые, впрочем, как утверждает информант, на качество валенок не влияли, но облегчали работу. Мастера часть шерсти возвращали хозяину, а то и присваивали, экономя на этом. Заказчик с таким решением охотно соглашался, не чувствуя подвоха.

В первые же дни постояльцы определяли, хороша ли хозяйка: «Накаяла еды много и мяса-кромзы даже положила! Померяшнику ракешки накаяла!» [И по стакану налила водки-самогону!] Тогда покасцы делали одобриттельный вывод: «Надо съясать ходары посизовше!» [Надо валенки сделать (свалять) получше!]

Случается, баба попадется скupая: «Шошная куфта. Ракешки не накаяла. Или подкаяла сизимку. Да и киха, шошная». [Плохая хозяйка. Водки-самогона не поставила. Или самогон плохой.] Конечно, умение говорить «по-своему» мастера не демонстрировали и как могли скрывая-

ли. Но если случалось, что местные жители все же об этом узнавали, покасцы держались до последнего, отшутиваясь и не выдавая «тайное оружие».

Валельщики валенок в отношении к своему ремеслу мало отличаются от плотников или мастеров других промыслов. От плохого к себе отношения «работали» не только языком. Как могли, пакостили за это. Клали в шерсть соль. Она в валенке будет постоянно впитывать влагу. От этого нога станет мокрой. Или подсыпят крахмал или вареную картошку. От таких «наполнителей» обувь становилась жесткой, забористой. Твердый валенок был непрочным на изгиб — давал трещину. Чтобы валенок стал мягким («темяшным»), в шерсть подмешивали муку.

У моих земляков в ассортименте были не только валенки. Они «катали» и мячи для ребятишек, и войлочные шляпы, и даже варежки с одним пальцем. Все изделия были без узоров. По цвету — белые, черные.

Аналогию покасскому языку я обнаружил в журнале «Живая старина», где сообщалось об условном языке шерстобитов местечка Дрибиша Могилевской губ.² Носители языка — белорусы — особый язык использовали только в рабочих отлучках, опасаясь, чтобы местные не узнали, о чем они между собой говорят.

Не являясь специалистом-филологом, я не могу дать оценки покасскому тайному языку валяльщиков валенок. Быть может, к моему материалу будет дан комментарий ученого, который прояснит суть вопроса?

Словарь

Балакирь — чугун.
Бескаталяшный — дурак.

Биря — руки.

Емлеха — лошадь.

Жгонка — ческа шерсти.

Жмуры — яйца птиц.

Жукла — корова.

Жукленок — теленок.

Зaborистый — твердый (о валенке).

Засывать из межи сизово — хорошо из шерсти валить (легко).

Засывать из межи шошна — плохо из шерсти валить (трудно).

Камыш — печь.

Каталазь — голова.

Качелевые — плохие.

Кинда — хлеб.

Коршак — отец, старик.
Коршуха — мать, старуха.
Кренделя — уши.
Кромза — мясо.

Мас — хозяин-мужик в отхожем про- мысле.

Мас рулистый — нос большой.

Межу потроить сизимку стена — поесть немножко охота.

Мика — шерсть (материал для валки валенок).

Мика жгонина сизово (или шошна) — шерсть расчесана хорошо (или плохо).

Михорки — глаза.

Набусались до икту — напились до безу- мия.

Набусаный — пьяный.

Наташкина — курица.

Объегорить — обмануть.

Перт — дом.

Перт сизименький — дом маленький.

Перт улиский — дом большой.

Перт шошинький — дом плохонький.

Потроить — поесть.

Поулее — больше.

Прибор — инструмент для валки валенок.

Прикаяли — привезли.

Ракешка — водка.

Ребез — сын.

Руль — инос.

Сары — деньги.

Сергуль — овца.

Сизово — хорошо.

Сизовый — хороший.

Темяшный — мягкий (о валенке).

Троельник — рот.

Троить стена — есть охота.

Хлит — идет.

Ходары — валенки, ноги.

Шаповал — валяльщик (по-местному: «валыщик»).

Шаповал ходарил сизимку³ — маленько валяешь валенки?

Шепак — дочь.

Шершунёнок — поросенок.

Шершунята — поросыта.

Шершуха — свинья.

Шошна — плохо.

Шошновый — плохой.

Примечания

¹ Сборник статистических сведений по Тамбовской губ. Т. 1. Спасский уезд. Тамбов, 1883. С. 99—100.

² Романов Е. Катрушицкий лемезень (условный язык шерстобитов м. Дрибиша) // ЖС. 1890. Вып. 1. Разд. II. С. 9—16.

В.И. КОЛМЫКОВ
(г. Рузаевка, Республика Мордовия)

Этнолингвистические материалы с архипелага Додеканезы

В августе 1999 г. я занималась на курсах греческого языка для иностранцев на о. Родос в южной Греции и не могла упустить возможности пообщаться с местными жителями, чтобы собрать материалы по традиционной культуре. В работе я использовала «Материалы для этнолингвистического изучения балкано-славянского ареала» (М., 1996), составленные А.А. Плотниковой. Примечательно, что программа, ориентированная на балканскую традицию, оказалась актуальной и для чисто греческой среды, для островов Родос и Карпатос. Первыми моими информантами стала пожилая чета Баласкас из д. Диафани (о. Карпатос), которая приехала на Родос к своим детям на праздник Успения Св. Богородицы. Пара привлекала внимание своим нарядом — народными греческими костюмами, которые до сих пор являются повседневной одеждой в некоторых греческих деревнях. Другими моими информантами была большая семья Кундурис из д. Кремести (о. Родос), тоже собравшаяся (почти в полном составе) на празднование Панагии.

Традиции двух этих островов представляют собой единую традицию архипелага Додеканезы, хотя существуют и определенные различия в их культуре. В моих заметках особенности местной традиции представлены обрядами, связанными с рождением ребенка, свадебным обрядом, новогодним обычаем «подарико».

На обоих островах существует поверье, что для ребенка плохо родиться на Рождество. «Считается, что, если ребенок родится в час рождения Христа (в двенадцать часов ночи), он умрет. В этот час родился только Христос. Если же пройдут два, три, четыре часа после полуночи, с ребенком все будет в порядке, так как прошел час рождения Христа. У одного попа родился ребенок в полночь, и через три дня он умер» (о. Родос).

Пленка, в которой иногда рождаются дети, называется на Родосе и Карпатосе «антипрόσопон» — «напротив лица». Такие дети считаются счастливыми. «Если у повитухи получится, и она снимет «антипропсон» ровно, лицо будет чистое. Если же она спешит, чтобы «антипропсон» не увидели, хочет украсть его и дергает, ребенок получается с «антипропсон» на глазах — косой. Очень хорошо иметь «антипропсон» как талисман, поэтому повитухи их крадут и продают» (о. Родос).

Большой интерес представляет существующее на обоих островах поверье о семи Мойрах — неких женских мифологических существах, которые на седьмой день после рождения ребенка приходят определить его судьбу (ср. древнегреческие Мойры).

До крещения ребенку нельзя остригать ни волосы, ни ногти. Первые волосы остригает священник во время крещения, и эти волосы хранят как амулет. «Эти волосы хранят, чтобы их не

унесет ветер, потому что тогда пропадет и ребенок» (о. Карпатос).

Из свадебного обряда записаны два обычая. Перед свадьбой «собираются три-четыре девушки, родственницы жениха и невесты, садятся на колени и просеивают муку. Но нельзя бить по ситу руками, потому что муж будет жену бить, жених — невесту» (о. Родос). Второй обычай связан с подготовкой ложа для новобрачных. Когда стелют постель, сверху на одеяло бросают рис, чтобы семья «постила корни» (о. Родос и о. Карпатос). Это магическое действие основано на игре слов [rīzi] — «рис» и [rizóno] — «пускать корни».

В народной календарной обрядности на обоих островах зафиксирован обычай «подарико» на Рождество. Первый гость на Рождество входит в дом с правой ноги, чтобы наступающий год был счастливым, и говорит: «С обновкой в новом году!» Затем он разбрасывает пшеницу, которую специально готовят для обряда: «В сентябре срезают гранаты и орехи и связывают их вместе. Когда на небе звезды, их вместе с пшеницей и кукурузой кладут на тарелку и ставят вечером на стол «под звезды». Ранним утром, когда на небе еще видны звезды, тарелку забирают в дом. Затем эту пшеницу относят той (или тому), кого выберешь, чтобы она (или он) сделала «подарико», ей дают небольшой подарок. И она потом будет разбрасывать в доме ту пшеницу, которая стояла под звездами» (о. Родос).

Остатки этой пшеницы, гранаты и орехи используют затем при посеве: «А потом, когда в первый день ноября пахарь пойдет сеять, берут гранат и орехи, которые были привязаны к каминной трубе с внутренней стороны (после того как они постояли вместе с пшеницей «под звездами», их привязывают к трубе). — К.П.), и остатки пшеницы и бросают ему в мешочки с семенами, которые он берет с собой. А когда пахарь посевет, он сидит и съест орехи и гранат» (о. Родос).

Разнообразна терминология обрядовой выпечки на обоих островах.

«Ксеротиана» — особое печенье из пресного бесквасного теста, которое на Карпатосе готовят на день св. Андрея (30.11), а также на другие праздники на обоих островах. Печенье готовят из тонко раскатанного теста, которое режут на полосы или заворачивают в трубочку и жарят на сковородке, а затем заливают медом с тертыми орехами. «Всю ночь народ готовит, ну, кто хочет, «ксеротиана». Мы раскатываем тесто, потом мелко-мелко режем, отбиваем их, добавляем мед и украшаем сверху (орехами). — К.П.). Мы относим их в церковь и поминаем умерших». Каждый берет свою тарелку, батюшка освящает печенья, потом прихожане пишут записки с именами умерших, и он прочитывает эти имена (о. Карпатос).

«Пендарти» — «пятихлеб» — большой обрядовый каравай из кислого сдобного теста, который пекут на обоих островах на день св. Варвары (4.12), на Новый год и летом, чтобы вызвать дождь. Перед тем как поставить хлеб в печь, на него ставят пять печатей. Сама печать деревянная, с христианской символикой. Обычно на печати изображен крест и надпись типа «Иисус Христос побеждает». «Пендарти» несут в церковь и поминают живых. «На Новый год пекем «пендарти», относим его в церковь, а потом раздаешь его скотине и так ее освящаешь...» (о. Родос). «Летом, когда долго нет дождя, мы пекем «пендарти», идем с ним на гору и просим святых. Делается крестный ход, мы становимся на колени и просим, чтобы пошел дождь. И всегда начинается дождь». После этого «пендарти» съедают (о. Карпатос).

«Кулурья» — бублики из кислого сдобного теста, один из самых любимых греками видов выпечки, который можно печь каждый день. Иногда «кулурья» выполняет функции обрядового пекенья. Обычно бублики круглой формы, но иногда форма может быть другой. Например, перед жатвой всем детям раздают «кулурья» в виде крестов.

«Василопита» — «пирог Василия» — хлеб из кислого сдобного теста, который пекут на Новый год (в день св. Василия) во всей Греции. В тесто добавляют лимонную или апельсиновую цедру, а перед тем как поставить пирог в печь, его смазывают яичным белком, чтобы у хлеба была красивая корочка. «Внутрь мы кладем монетку. Кому она достанется, тот будет счастливым в новом году. Если есть, кладут золотую монетку. Если ты найдешь монетку, хозяин дома может дать тебе 2000 драм (ок. 190 рублей). «Василопиту» разрезают на много частей: первый кусок — Христу, второй — дому, третий — супружеской паре (хозяину и хозяйке), потом всем детям по кусочку». Весь хлеб, включая кусочки, предназначенные «для Христа» и «для дома», съедается (о. Родос).

«Христопсомо» — «Христов хлеб» — большой каравай из кислого сдобного теста, выпекаемый в Греции на Рождество. Поверхность «Христопсомо» обычно украшают сделанным из теста крестом, в середину которого втыкают неочищенный греческий орех (о. Карпатос). Обычно при разрезании «Христопсомо» соблюдается тот же обряд, что при разрезании «Василопиты».

«Алеврея» — «мучия» — особое блюдо (смесь из муки с медом), которое готовят специально для Мойр. «Алеврею» оставляют в доме на седьмой день после рождения ребенка на ночь на столе. Считается, что, если Мойры поедят хорошей сладкой «алевреи», они и судьбу ребенку определят «сладкую».

К.А. ПОНОМАРЧЕНКО,
студентка МГУ им. М.В. Ломоносова

«ДЕВИЧЬЯ КРАСОТА И УДАЛЬ МОЛОДЕЦКАЯ»

В традиционной культуре с момента достижения девушкой совершеннолетия происходили значительные изменения в ее одежде, внешнем облике, манере вести себя, нормах поведения, обрядовых функциях, формах общения с другими полово-возрастными группами. Все это концентрировалось в понятии «девичьей красоты», или «воли». Актуализация этого понятия происходила тогда, когда девушке приходилось прощаться со своей «девичьей красотой», выбывать из круга своих подруг, то есть с момента просватанья. Именно поэтому основное внимание на выставке было уделено начальным эпизодам свадебного обряда — от сватовства до венчания. Действия с материальными воплощениями «девичьей красоты» могли совершаться во время сватовства, бани, расплетания косы, девичника, утром в день свадьбы, по дороге к венцу, на свадебном пиру.

«Девичья красота» на выставке была представлена несколькими вариантами. Посетители могли познакомиться с двумя ее формами в виде деревца: с елочкой с привязанной к верхушке косой из льна, которую в свадебной обрядности Ярославской и Костромской губерний после просватания прибивали на угол дома или ставили на стол¹, и украшенным ленточками репьем в бутылке, который ставили в красном углу (локальная южнорусская и уральская традиции)².

Атрибутом девичества в восточнославянской традиции считалась коса, а ее длина соответствовала зрелости девушки и ее готовности к замужеству. На выставке были продемонстрированы два варианта девичьих причесок: севернорусская «бесчисленница» и западноукраинская прическа (несколько косичек заплетаемых от висков и сливающихся в одну косу на спине), — а также косные украшения (русские косники из бисера и шелка с золотным шитьем, ленты и украинские уплишки), которые имели не только эстетическое значение, но и удлиняли косу. Обряд расставания с косой-«красотой» являлся одним из наиболее ярких и трагически окрашенных в свадебной обрядности.

Воссоздание на выставке сцены посиделок («супрядок») было обусловлено использованием кудели в качестве «красоты» (Тверская, Ярославская губ. — коса из кудели)³.

Прядение — одно из основных женских, преимущественно — девичьих, заня-

тий. Именно во время супрядок происходило общение парней и девушек, способствующее формированию брачных пар. Одна из шалостей парней на таких посиделках на Русском Севере и в Центральной России — сжигание кудели, которую пряли девушки. В Тотемском уезде Вологодской губ. у каждой девушки брали немного кудели и, собрав все вместе, жгли; это называлось «жечь елку»⁴ (ср.: «девичья красота» нередко представляла из себя елочку). В Новгородской губ. на последних посиделках, на которые приходила просватанная девушка, жених сжигал кудель на ее прялке, после чего уже не могло быть отказа от свадьбы: «уж куделя сожжена», — говорили⁵.

Одним из предметных воплощений «девьей красоты» в русской традиции являлся девичий головной убор, связанный непосредственно с прической. На выставке впервые было представлено более 30 девичьих головных уборов из различных материалов: шелк, позумент, бархат, парча, золотое шитье, перламутр, жемчуг (с.-рус., ц.-рус.), бисер, шерсть, перья, искусственные цветы (укр., ю.-рус.). Несмотря на самые разнообразные формы, все они имеют единый конструктивный принцип — принцип венка. Были также продемонстрированы головные уборы, которые носила просватанная девушка: с павлиньими перьями (укр., ю.-рус.), «честной колпак» (волог.), «натемники», «конура» (с.-рус.). Последняя в Сольвычегодском уезде Вологодской губ. надевалась только в день венчания.

Один из сюжетов девичьего «пространства» был посвящен ленте — наиболее распространенной и яркой форме «девичьей красоты». Лента является деталью оформления девичьей прически: она скрепляет косу, украшает ее и в необходимых случаях создает видимость длинных волос. В некоторых регионах право на ношение ленты девушка получала только с появлением регул⁶. Прощание с «девичьей красотой» в виде ленты, вероятно, означает готовность девушки к роли матери. Во многих местных традициях лента использовалась как деталь других видов «девичьей красоты». На выставке были представлены следующие варианты: лента, прикрепленная к елочке (Поволжье), к решету, покрытому шелковым платком (псков.), вплетенная в косу из кудели (яросл.), ленты, украшающие «телефон» (яросл., костр.). Впервые экспонирова-

лась «девичья красота» из Енисейской губ., представляющая собой несколько лент (по числу подруг невесты), скрепленных на кожаном валике. У русских Поволжья подобный предмет назывался «косником», во время обряда расплетания косы его разрушали, а ленты дарили подружкам⁷.

Существенным для понимания семантики «девичьей красоты» является представленный на выставке ее воронежский вариант — «покраса»: пучок ржи, который до венчания подвешивали к потолку в доме. После свадьбы «покрасу» хранили на чердаке для лечения от всяких болезней, причем она «имела силу» лишь в том случае, если невеста до свадьбы была девственницей⁸. О продуцирующей силе «красоты»-елочки свидетельствуют некоторые черты ярославской свадебной традиции. Здесь ее по дороге в церковь выкидывали в поле или тайно подбрасывали на крышу дома парню, который собирался жениться⁹.

Украшенный банный веник как одно из предметных воплощений «красоты» (пенз., самар.) был представлен в сюжете свадебной бани невесты. В этот момент во многих локальных традициях, как правило, происходило прощание с «девьей волей». Манипуляции с банным веником напоминают действия с другими видами «девичьей красоты»: веник украшали и ставили на крышу бани (ср. с «красотой»-елочкой); разрушали, как девичью косу, причем ленты из веника невеста дарила своим подружкам (костр.), как это делалось с лентами из косы. Мотив передачи веника (как ленты или повязки-«красоты») звучит в прочтении:

Тебе спасибо, баня паруша <...>
Ой, передам я шелков веник
Свет-то милой подруженьке (яросл.).

Подобно западноевропейскому букету невесты, бросаемому в толпу девушек-подруг, после омовения невесты каждая из подружек старалась первой схватить «невестин» веник.

Еще один вариант «девичьей красоты» — кукла. Продажа девушками-подружками жениховой стороне в день свадьбы куклы-«красы» величиной с аршин (твер.) или елочки-«красоты» с маленькой куколкой на вершине (костр.) символизировало расставание невесты с девичеством и кругом незамужних подруг.

Экспонирование на выставке сундука с предметами девичьего рукоделия и одежду осветило одно из важных занятий «сговоренки» — доделывание приданого.

У восточных и западных славян возрастной границей, отделяющей подростка от юноши, были 16—18 лет. К моменту взросления парень овладевал необходимыми трудовыми навыками, а степень владения ими, как и участие в каком-либо виде деятельности наравне со взрослыми, служила подтверждением его статуса совершенолетнего. На Русском Севере у поморов, например, таким критерием было вступление в рыболовецкую артель, на Карпатах — участие в выпасе скота на горных пастбищах, повсеместно — умение косить.

Один из сюжетов выставки был посвящен сенокосу. Первое участие в косьбе в ряде славянских культур (з.-укр., пол.) оформлялось как инициационное испытание подростка, в котором требовалось проявить выносливость, ловкость. По окончании работы новичок подвергался физическим испытаниям: ему обжигали

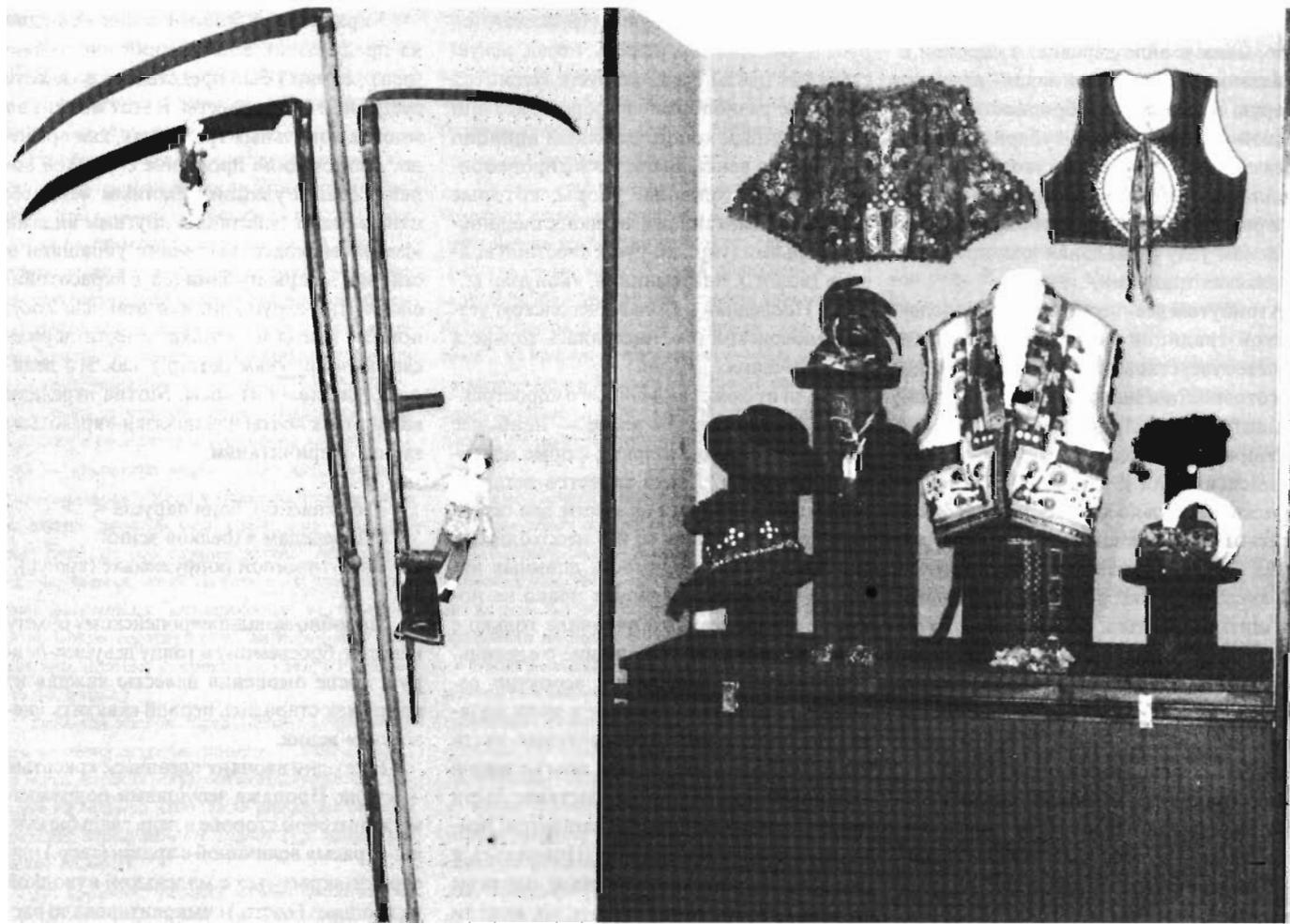
лицо крапивой, терли оселком для наточки кос по голому животу, били ножами оселка так, чтобы на теле оставались «печати», устраивали шуточное бритье, намыливая лицо щеткой из чертополоха и брея шершавой дощечкой или оселком. Результатом прохождения испытаний было вступление в молодежное товарищество, дающее возможность ухаживать за девушками, ходить на свидания и «ночевки», участвовать в танцах и проч.¹⁰ У русских сенокос для парня был возможностью выбрать себе невесту.

С помощью фондовых экспонатов — кукол, бутылей, штофа, чарок — на выставке в шуточном ключе была воссоздана сцена «постановки магарыча» новичком, принятым в круг взрослых парней. У подолян, русинов, поляков и словаков вступление в молодежное объединение приурочивалось к сенокосу, на Карпатах — к церковным праздникам Пасхи, Троицы, но чаще Рождества. Так, у украинцев-бóйков взрослые парни, согласившись принять подростка в свои ряды, звали его колядовать на Рождество, а в конце святок при-

глашали на вечеринку в корчму, где неофит угощал всех присутствовавших водкой¹¹. У словаков в области Топольчан обряд принятия юноши в молодежное общество назывался «крещением в парни», и после пиршства «крестные отцы» (старшие парни) разводили «крестников» по домам девушек на первое законное свидание¹².

С вступлением молодых парней в брачный возраст в их костюме и поведении появлялись элементы «взрослости». Так, входя «в годы», «в рост», молодые люди стремились к подчеркнутой опрятности, поэтому на выставке были представлены такие предметы гигиены, как гребни и уховертки.

Костюм парня могли дополнять брелоки, цепочки, украшения (кольца, гайтаны, кресты и проч.), платок на шею. Все эти предметы были экспонированы на выставке, так же как и предметы «взрослого» обихода: гуцульские трубки, металлические стержни для их прочистки («протычки»), кресала, русские и белорусские кисеты и футляры для папирос, деревян-



Детали праздничного костюма гуцульского парня: жилеты, пояс-«черес», «перо» — украшение на шляпе. Фото О.Г. Барановой

ные спичечные коробки. У лейков юноше позволялось публично выкурить первую трубку только после того, как он прошел испытания на «взрослость» и посвящение в «парубки»¹³. Кисет являлся не только предметом для хранения табака, но был характерным подарком девушки парню или невесты — жениху.

Отличия верхней одежды молодежи от одежды других возрастных групп состояли, главным образом, в цветовой гамме, отделке, украшениях. В цветовом отношении наиболее примечательны безрукавки, кептары, сердаки карпатских украинцев и западных славян, образцы которых были выставлены в разделе одежды.

Наиболее ярким отличительным знаком в костюме парня было украшение головного убора. Праздничные картузы русских украшались под козырьком и по окольышу ленточками, шнурями, пуговицами, бисерными подвесками, искусственными и живыми цветами. Особым богатством отличается западноукраинская и западнославянская традиция: шляпы парней украшались петушинными, павлиньими или крашенными страусовыми перьями, пучками ковыля, еловыми ветками, цветами, шелковыми лентами, шерстяными шнурами, цепочками. Такое украшение называлось «перо», независимо от того, состояло оно из перьев или цветов. Его изготавливала девушка, за которой ухаживал парень. Право носить «перо» завоевывалось нередко в драке с одним из более старших (чехи Моравии). Победа подростка в единоборстве за «перо» освобождала его от дальнейших испытаний¹⁴. Расставание молодого человека с украшениями на шляпе происходило после свадьбы. У гуцулов украшения со шляпой срезала молодая на второй день после венчания, обозначая этим переход мужа в следующую возрастную группу¹⁵. У польских горцев это делали девушки-дружки, которые пели: «Почему у этого хлопца нет пера? Отдал его дивчине за золотую косу»¹⁶. Так «перо» выступало символом молодечества, отдаваемого женихом невесте взамен косы — знака ее девичества.

На выставке экспонировались пояса парней из коллекций разных славянских народов, которые всегда отличались от поясов подростков и взрослых. Парни носили или более широкие пояса из разноцветной шерсти, с пышными кистями (тогда как у женатых мужчин они были однотонными и узкими), или красные (у взрослых они были синими). У русских и белорусов пояс нередко был подарком девушки. Широкий кожаный пояс с не-

сколькими металлическими пряжками («черес» — укр., «опасок» — з.-слав.) выступал как символ совершеннолетия парня, подчеркивал его молодечество, к нему с помощью цепочки прикрепляли нож, трубку, кисет с табаком и т. п.

Еще одним атрибутом костюма парня у многих славянских народов была трость. Ношение трости указывало на готовность и способность ее владельца постоять за свою честь, на его удаль и молодечество. Помимо тростей разных форм на выставке были представлены топорцы, являющиеся вариантом трости у карпатских горцев.

Один из сюжетов молодецкой тематики — драки как проявление природной энергии молодежи. В них парень мог в полной мере продемонстрировать свою удаль и силу, возрастную состоятельность, следование кодексу чести. В будние дни не дрались и за обиды не мстили, дожидаясь праздника. В объяснительном тексте к сюжету были даны подробный сценарий драки, характеристика участников («заводила», группа подростков, взрослые парни, иногда — женатые мужчины, гармонист, зрители). На выставке были представлены разные виды специального и импровизированного оружия: кистени, цепы, палка-кий, булава, безмен и др.

В комплекс представлений о молодечестве входили и такие качества, как веселость, легкость в общении; удалец должен был быть спорым на язык, уметь петь и играть на музыкальном инструменте. У белорусов умение играть на духовых инструментах выявлялось в ежегодных соревнованиях трубачей, приуроченных к окончанию летнего выпаса скота и началу осеннего¹⁷. У русских парень-гармонист пользовался большим успехом среди девушек. На выставке были показаны такие инструменты, как гусли и гармонь (рус.), трембита (гуц.) и труба (белорус.).

Помимо различных предметов, связанных с традиционной молодежной культурой, на выставке были представлены четыре костюма, отражающие особенности социово-возрастного статуса: праздничный девичий (Европейская Россия), просватанной девушки (олонец.), костюмы парня (морав.) и жениха (гуц.).

Основным предметным материалом выставки явились экспонаты из коллекций РЭМ. Кроме них использовались реконструированные объекты свадебной обрядности, по большей части русской: «елочка», «репей», «невестин веник», «телефон», девичьи прически, «майское дерево». Для воссоздания различных сцен часть кукол

любезно предоставил этнографический клуб «Параскева». Экспонировались также фотографии из фототеки РЭМ.

В объяснительных текстах приводились цитаты из научных работ Тенишевского архива РЭМ и материалы последних экспедиций сотрудников отдела Восточных славян.

Примечания

¹ Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья. Л., 1985. С. 149, 145.

² Бернштам Т.А. Обряд «расставание с красотой» (к семантике некоторых элементов материальной культуры в восточнославянском свадебном обряде) // Памятники культуры народов Европы и Европейской части ССР. Л., 1982. С. 53; АРЭМ. Ф. 10. Д. 41. Л. 39.

³ Традиционные обряды... С. 145.

⁴ Едемский М.Б. Вечерование и городки (короводы) в Кокшеньге Тотемского уезда // ЖС. 1905. Вып. III—IV. С. 463.

⁵ Гвоздикова Л.С., Шаповалова Г.Г. «Девяя красота» (картографирование свадебного обряда на материалах Калининской, Ярославской и Костромской областей) // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 270.

⁶ Агапкина Т.А. Славянские обряды и верования, касающиеся менструации // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 112.

⁷ Гвоздикова Л.С., Шаповалова Г.Г. «Девяя красота»... С. 270.

⁸ Яковлев Д. Пословицы, поговорки, крылатые слова, приметы и поверья, собранные в слободе Сагунах, Острогожского уезда // ЖС. 1905. Вып. I—II. С. 152.

⁹ Традиционные обряды... С. 150, 145.

¹⁰ Хорватова Э. Традиционные юношеские союзы и инициационные обряды у западных славян // Славянский и балканский фольклор. М., 1989. С. 168—169; Савченко Ф. Парубоцькі та дівоцькі громади на Україні // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. 1926. Вип. 3. С. 89; Боржковський В. «Парубоцтво» как особая группа в малороссийском сельском обществе // Киевская старина. 1887. Т. 18. Кн. 8. С. 771; Камінський В. Парубоцькі громади на Поділлі як звичаєво-правний інститут // Праці комісії для вивчення звичаєвого права України. Київ, 1928. Вип. 2. С. 99.

¹¹ Косташук В. Парубоцькі громади в селі Тулові на Покутті в Галичині // Побут. 1924. № 4—5. С. 23.

¹² Хорватова Э. Традиционные юношеские союзы... С. 163.

¹³ Кирів Р.Ф. Етнографічно-фольклористична діяльність «Руської триці». Київ, 1990. С. 178.

¹⁴ Хорватова Э. Традиционные юношеские союзы... С. 169.

¹⁵ Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 3 // Матеріали до українсько-руської етнольгії. 1902. Т. 5. С. 65.

¹⁶ Zborowski J. Ludoznaue przyczynki z góralszczyzny // Lud. Lwów, 1932. T. XXXI. S. 76.

¹⁷ Назина И.Д. Белорусские народные музыкальные инструменты. Минск, 1979. С. 128—129.

Народная сказка на рубеже тысячелетий

Народные сказки Нижней Волги / Ред., подгот. текста, сост., вступ. статья и примеч. Л.Л. Иващеневой // Очерки исследователей Астраханского края. Вып. 3. Астрахань, 1999.

Представленное издание — результат собирательского труда преподавателей и студентов Астраханского педуниверситета на протяжении двух последних десятилетий. Опубликованные в нем тексты, при всей их традиционности, — документы настоящего, свидетельство современного бытования сказки.

Сборник открывается вводной статьей Л.Л. Иващеневой «Сказки Астраханского края в записях последних десятилетий XX века». Ей же принадлежат и примечания к текстам, выполненные на высоком научном уровне.

Помещенные в сборнике сказочные тексты традиционно разделены на три группы: сказки о животных (№ 1—17), волшебные (№ 18—64) и бытовые (№ 65—94), причем в последнюю группу, как это оговорено в комментарии, «входит разнообразный по содержанию и художественной форме материал: новеллистические сказки, тексты ярковыраженного комического, подчас сатирического характера, сказки типа анекдотов и небылиц» (с. 213). Впрочем, и в первых двух разделах встречаются сказки, ассилировавшие отдельные черты то легенды, то баллады, то притчи, что, за редкими исключениями, отмечено в примечаниях.

Это первое относительно полное собрание сказочной прозы Астраханского края, причем подавляющее большинство текстов публикуется впервые. Однако к этому достоинству издания не сводятся; перед нами явление, далеко выходящее за региональные рамки, что в значительной мере обусловлено спецификой региона. Во-первых, как отмечено в предисловии, «в сказочном эпосе Астраханского края <...> в горниле народной традиции переплавлены сюжеты, мотивы, образы, пришедшие на эту землю из разных российских губерний, с Урала, с Волги и Севера» (с. 31), причем «отдельные архаические черты, утраченные в фольклоре центральных и северных областей России, в Поволжье сохранились и поныне» (с. 10). Во-вторых, Астраханский край — регион полигэтнический, и включенные в сборник наряду с русскими сказками отдельные произведения казахской, татарской, калмыцкой сказочной прозы (публикуются в русских переводах) не только дают определенное представление о фольклоре разных народов, но и демонстрируют процесс взаимовлияния и взаимообогащения национальных культур. Отмеченные в комментариях генетические и типологические параллели (или указания на отсутствие таковых) характеризуют публикуемую сказку как национальную версию мировых сюжетов (либо как уникальное построение).

Иногда, когда дело касается традиционных жанров фольклора, ставится под сомнение целесообразность самой публикации новых записей: в них видят одни лишь свидетельства «порчи», признаки «неполноценности». Справедливо ли это? Разумеется, современные собиратели сталкиваются и со случаями явного разрушения традиции, эстетической глупоты исполнителей и т.п.

Несомненно и невозвратные потери, и никто не может сказать, сколько уже утрачено и какова дальнейшая судьба традиционного фольклорного жанра. Тем более необходимы новые записи, и нам остается повторить слова Ю.И. Смирнова, которые составитель сборника приводит в качестве эпиграфа к своей статье: «Время всесильно над фольклором, но фольклор становится бессмертным, если он записан и опубликован». И, конечно же, изменения не сводятся только к негативным примерам. Сопоставление прежних, ставших каноническими, записей сказок с профессионально выполненными новыми (а собиратели, чьими трудами составлен сборник, сумели найти и записать несомненно талантливых рассказчиков) позволяет проследить развитие живых фольклорных традиций. Так, в сборнике отразился совершившийся в XX в. переход сказки из преимущественно мужского репертуара в женский. Чтобы это обнаружить, не нужно заглядывать в «Примечания», где помещены данные об исполнителях. Достаточно заметить, как «нелогично» зазвучала в устах женщины традиционная сказочная концовка: «Я там была, мед-пиво пила, по бороде текло и в рот не попало» (№ 49 «Про Машеньку и ее коровушку-бурунушку»). Кстати, данное в сноске разъяснение («по бороде — по подбородку») представляется несколько натянутым: ведь и приведенная ранее сказка «Иван и богатая вдова» (№ 33) завершается словами: «На пиру я была, мед да пиво пила, по усам текло, а в рот не попадало», причем на этот раз поясительная сноска отсутствует.

Публикуемые тексты отразили и другие перемены. Обычно, говоря о бытования сказки, прежде всего характеризуют исполнителя и далеко не всегда — слушателя. Между тем, именно постепенной переориентацией народной сказки на детскую аудиторию можно объяснить отмеченное Л.Л. Иващеневой проникновение в сказку отдельных стилистических приемов детского фольклора, когда, например, в одном и том же тексте (№ 5 «Медведь и старуха») присутствуют и отзвуки древнейших тотемистических представлений, и перекличка с популярным жанром детского фольклора — страшилками.

Включенные в сборник произведения свидетельствуют также (и это отмечено комментатором) о проникновении в сказку, не исключая и волшебную, реалий современной действительности и «реалистических» мотивировок. Одна из причин в самой природе сказки, где наиболее устойчивый элемент — функция, тогда как реалии обычно взаимозаменяемы. Например, уже в давних записях герой сказки рассматривает отдаленные предметы, глядя в «подозрительную» (т.е. подзорную) трубу. Но в сказках нового сборника реалии сегодняшнего быта представлены столь обильно, что напрашиваются и другие объяснения. Известно, что ребенок, в отличие от взрослого, воспринимает сказку не как вымысел, а как реальность, и исполнитель невольно ориентируется на это обстоятельство. Так, неведение героя насчет того, что пока он странствовал, у него родился сын, получает дополнительную «реалистическую» мотивировку: «почта тогда плохо работала» (№ 18 «Шел солдат со службы»). Нечто подобное встречаем и в других сказках: «Купец старался учить сына, чтобы он получил высшее образование» (№ 34 «Купеческий сын и жена-колдунья»); «мэр города сказал» (там же); «собака услышала гул, как будто самолет летит»

(там же); « заводы мелкомбинатовые» (№ 37 «Марко богатый»); «тогда прилетели уже на вертолете» (№ 5 «Страдания человеческие»); «была мода на узкие юбки» (№ 87 «Узкие юбки»).

Необычные для традиционной сказки логические мотивировки появляются во всех трех сказочных разновидностях: лиса в сказке о животных стала воровать у деда рыбу с саней, только удостоверившись, что «дед глухой» (№ 1 «Про лису»); коммуникабельность героя одной из волшебных сказок объясняется тем, что «старик любил выпить, а, попив, человек может всё рассказать, даже недозволенное» (№ 34 «Купеческий сын и жена-колдунья»); если герои казахской бытовой сказки поверили хитрой лисе и пустили ее переночевать, то это оттого, что «давным-давно люди были бедные, неграмотные, запуганные» (№ 77 «Хитрая лиса»).

Перед нами не просто забавные случаи — это свидетельства эволюции неумирающего жанра, расширяющие наблюдения фольклористов, сделанные в разное время в других российских регионах.

Рецензируемый сборник обладает несомненными научными достоинствами, что, в частности, делает возможным его использование и в качестве учебного пособия. Но это и полезное чтение, занимательное и поучительное. Как нам представляется, в конце сборника недостает одной фразы: «Продолжение следует».

Д. Н. МЕДРИШ,
доктор филол. наук;
Волгоградский пед. университет

О роли женщины в народной культуре и фольклоре

Hagyományos női szerepek. Nők a populáris kultúrában és a folklorban. Szerkesztette Küllős Imola. Budapest, 1999

Имела Кюллёш весной 1997 г. организовала в Будапеште конференцию о роли женщины в народной культуре, большинство докладов которой вошло в рецензируемый сборник. В работе конференции приняли участие около 60 этнографов, фольклористов, антропологов, психологов, литературоведов, лингвистов, историков и музыколов. Эта конференция продолжила, но не повторила тематику конференции «Роль женщины в обществе и художественном творчестве» (1997). Материал свидетельствует о том, что в нашем изменившемся мире во многом сохранились привычные для женской жизнедеятельности роли, характерные для традиционной культуры. Однако в XX в. коренным образом изменились отношения между полами, их отношение к работе и планированию численности семьи.

Первый раздел сборника посвящен вопросам семьи, общества и разделения труда. Тибор Сенти, опираясь на судебные акты XVIII—XIX вв., раскрывает картину ужасающей унижности молодых женщин и девочек в деревнях южной Венгрии. Зита Деаки пишет о многосторонней деятельности повитухи в деревне. Этой профессии обучались, «над повитухами был установлен надзор государства, их труд оплачивался, в 1760 г. был издан первый учебник. Янка Теодора

Надь анализирует разделение труда в деревнях южной Венгрии, где после изгнания турок с конца XVII в. на пустующих землях селились немецкие колонисты. Балаж Геймеш рассказывает о цыганском населении области Толна, о различиях в языке и культуре разных романских племен и об их традиционных профессиях. Иштван Пирот пишет о различных женских гражданских и церковных организациях в деревне в XX в. Лайош Балаж представляет необычную эзогамную традицию, сложившуюся в некоторых венгерских деревнях Трансильвании, где издавна существовала «десетиричная» система эндогамных отношений.

Второй раздел посвящен фольклору, литературе, искусству. Катона Имре описывает традиционное разделение фольклорных жанров (лирических песен, пословиц, загадок) между половами. Беа Пая и Ильдиго Шандор на обширном материале рассматривают мотивы плача по мертвым, плач невесты и пародий на плачи. Луиза Тари пишет о сложившейся на протяжении нескольких веков традиции игры венгерских женщин на музыкальных инструментах в деревнях и городах. Жужайна Лайцендорф собрала многочисленные варианты популярной баллады о Мари Дели, утонувшей в Дунае в конце XIX в. Золтан Вашвари рассматривает жанр альбомных записей, берущий начало в записях венгерских студентов XVI в., учившихся на чужбине, и ставший потом сугубо женским жанром, а в наши дни — детским. Имола Кюллёш посвятила свое исследование стихам женщин XVI в., сравнивая их со стихотворными наставлениями, величаниями на свадьбе. Они отразили характерные для периода Реформации религиозные взгляды на женщину, на ее подчиненное мужчины место. С середины XVIII в., в период Просвещения, выходят сборники жалостных песен, где говорится о несчастной доле женщины, о грубости мужа, но в них еще незаметно стремление освободиться от подчинения, проявить свою личность. Эта тенденция видна лишь в мотивах восхваления радостей девичьей жизни. Маргит Шарди, как бы продолжая предыдущую тему, пишет о роли и возможностях венгерских поэтесс в обществе XVII—XVIII вв. Она выделяет большую группу поэтесс дворянского происхождения и рассматривает мотивы и аллегорический стиль их поэзии, прилагая список эпитетов, атрибутов, формальных приемов. Ева Петреши пишет об отражении в поэзии Эмили Дикинсон обычая, связанных с праздником Валентина и сложившейся традицией обмена письмами и открытками. Дёрдь Эндре Сени рассматривает обычай переодевания в английском театре Ренессанса, когда женские роли играли мужчины. «Перемена пола» на сцене давала возможность по-новому продумать природу и механизмы страсти, когда в «гетеросексуальных текстах» открывался подтекст, без сомнения, содержащий гомо-эротические темы. Ева Сачвари анализирует мотив сирены, много-кратно встречающийся в церковном искусстве г. Дебрецена. В нем отразились представления протестантов о черте, который изображался в виде змеи, дракона. Наряду с этим встречаются сирены как олицетворение одного из смертных грехов — прелюбодеяния.

Третий раздел содержит материалы по психологии, мифологии, народной вере. Ласло Шера рассматривает различие в когнитивных восприятиях пространства женщин и мужчин. Он при-

водит итоги тестов и, опираясь на новые исследования, делает вывод об изменении этих способностей в различных фазах жизни женщин (теперь) и мужчин (циклы андрогена). Агнеш Сомбати говорит об архете Геры как вечной жене на основе отражения его в коллективном бессознательном. Вильмош Кесег рассматривает проблему женщин «по обе стороны» сексуальности на основе распространенного в Трансильвании ритуала в поисках вора смотреть в ведро с водой, в котором принимают участие девочки 10—12 лет (одетые в белое) и пожилая женщина (одетая в черное). Автор анализирует весь ход ритуала и соблюдение многочисленных предписаний относительно объектов, времени и поведения участниц ритуала. Эстер Чонка-Такач пишет о народных запретах относительно периодов «нечистоты» женщин, охранявших социум от вредных влияний. Женщина в период менструации или беременности не может первой войти в дом на Новый год и выразить благопожелания. Особенно сложная система запретов окружает роженицу (особая пища, посуда, очистительные ритуалы). Дёрдь Орос пишет о грехе и прощении, исцелении женщины по былине «Сорок калик со каликою», где автор видит древние ламанисткие и венгерские шаманистские обычан. Еиё Сигети рассматривает положение женщины в патриархальной еврейской семье, где руководствовались правопорядками древнего Востока. Однако на основании Торы и других источников он усматривает и более гуманные моменты в будничной жизни женщин ветхозаветной поры. Ильдиго Пушкаш обозревает роль женщин в различные эпохи древней Индии на протяжении многих тысячелетий. Вероника Гёргё-Каради на основе структурного и психологического анализа двух зеркально противоположных сказок бамбара-малинке из западной Африки делает вывод об общественной структуре и этических нормах в жизни мужчин и женщин и об их выражении в сказочных конфликтах.

Э. КАМАН,
профессор;
Университет им. Л. Этвеша (Будапешт)

Брачная символика молодежных развлечений

И.А. Морозов. Женитьба добра молодца. Происхождение и типология традиционных молодежных развлечений с символикой «свадьбы» / «женитьбы». М., 1998.

Книга И.А. Морозова посвящена анализу брачных мотивов в молодежных играх и развлечениях, функционирующих как внутри свадебного обряда в качестве его эпизодов, так и приуроченных к различным календарным обрядам или бытованиящих в необрядовых ситуациях.

Объектом анализа становятся не только различного рода хороводные и круговые игры, обрядовые обходы домов во время сезонных праздников земледельческого календаря, действия и сценки, разыгрываемые ряжеными, поснделочные игры и пляски, но и детские игры с куклами, ролевые игры подростков, имитационно-подражательные игры, святочные и масленичные разыгрыши и озорство, различные формы игрового

поведения неженатых парней (соревнования, испытания и другие формы демонстрации бесшабашности и удальства — кутежи, хмельные выхodka), игровые наказания и т.д.

Такая широта охвата материала имеет для автора принципиальное значение, поскольку, как можно понять, он сомневается в методологической правомерности устоявшейся схемы, согласно которой игровые формы всегда и везде есть лишь следствие распада обряда, его «вырождение в игру». Основная гипотеза автора состоит в том, чтобы выяснить, являются ли игровые формы, имеющие брачную символику, простым подражанием собственно свадебному обряду, или же «свадебная окраска» календарных праздников, неоднократно отмечавшаяся исследователями, представляет собой их исконное свойство, а последние формы традиционной русской свадьбы в том виде, как они зафиксированы в XIX—XX вв., напротив, лишь развивают календарно-обрядовые прототипы (с. 13). Отсюда и стремление автора очертить зону схождения молодежных игр с обрядами, рассмотреть игровую сторону календарных и свадебных обрядов, осуществить комплексный анализ вербальных, акциональных и вещественных компонентов игр и увеселений, выявить круг фигурирующих в них персонажей и масок, реконструировать их семантику.

Понятно, что при таком подходе необходимо было в первую очередь решить далеко не простую задачу отбора и систематизации материала. Для ее решения автор оказался прекрасно подготовлен. Работа построена в основном на русских и восточнославянских материалах, но в качестве типологических параллелей автор иногда привлекает данные по западным и южным славянам, а также тюркские, финно-угорские и кавказские примеры.

Впечатляет уже сама широта и полнота охвата источников. В поле зрения автора вошли как классические публикации, так и малоизвестные собрания народных развлечений и игр, сборники народных песен, публикации в центральных и региональных этнографических изданиях и периодической печати. Более того, им обследованы многочисленные этнографические и фольклорные архивы и фонды, из которых извлечены ценнейшие сведения и материалы. Существенным дополнением послужили также собственные записи, осуществленные автором во время фольклорно-этнографических экспедиций в Вологодскую, Костромскую, Ярославскую, Смоленскую, Рязанскую области, в Полесье и к терским казакам.

Весь этот богатейший материал очень удачно сгруппирован и классифицирован. В первой главе рассматриваются наиболее распространенные мотивы и сюжеты молодежных игр с брачной символикой (мотив похищения, войны, купли-продажи, возделывания и выращивания, собственно сватовства и свадьбы). Вторая глава посвящена анализу детских игр с куклами и подростковых ролевых игр в свадьбу, а также игр, в центре которых находятся девушки. В третьей главе исследуются развлечения, характерные для мужских собраний и посиделок. В четвертой — игры с участием ряженых. Главы в свою очередь делятся на разделы, каждый из которых посвящен детальному описанию определенной тематической группы развлечений. Отдельная игра или группа игр подвергается скрупулезному и всестороннему рассмотрению: выявляются их типо-

ые сюжетные схемы, основные сюжетообразующие мотивы и формулы, набор игровых действий, ключевые персонажи. Подробнейшим образом анализируются зооморфные, орнитоморфные и фитоморфные символы и маски (личины), семантика одежды и головных уборов, локусов, пищи, напитков и т.д.

При типологизации молодежных игр и развлечений тщательно учитываются корреляции между социальным статусом участников и той ролью, которая отводится соответствующему лицу в игре.

Много внимания уделено сравнению вариантов. Очень ценным здесь оказывается наблюдение автора о том, что варьирование вербальных текстов игры часто зависит не только от конкретной игровой ситуации, но и обуславливается индивидуальными особенностями участников игры.

Наиболее сильной стороной рецензируемой книги представляется анализ семантики персонажей, действий и атрибутов. Практически все интерпретации автора базируются на солидном текстологическом и этнолингвистическом анализе, и потому этиологические наблюдения и языковые реконструкции выглядят весьма убедительными. Для прояснения семантики широко привлекается повествовательный и песенно-игровой фольклор, поверья, былички, гадания, диалектная фразеология и лексика, бытовые и обрядовые формы игрового и неигрового поведения. В результате автору удается проследить многочисленные и многомерные связи и переклички между игрой и обрядом; выявить ту важную роль, которую игры и развлечения выполняли в процессе социализации молодежи.

Таким образом, можно констатировать, что впервые в отечественной науке составлен полномасштабный свод традиционных молодежных развлечений и осуществлен их комплексный анализ. В научный обиход введен ценнейший материал, глубоко осмыслиенный и систематизированный.

Очень важным и весьма перспективным представляется вывод автора о наличии в традиционной культуре восточных славян универсального «свадебного кода» для выражения общей семантики переходных (лиминальных) состояний, который с равным успехом используется не только в молодежных играх и развлечениях, но и гораздо шире — в календарной, производственной, социально-возрастной и семейной обрядности.

Как и всякая высокопрофессиональная работа, монография И.А. Морозова заслуживает не только похвал, но и провоцирует на дискуссию.

Так, не вполне убедительными мне показались некоторые диахронические построения автора. Если выделение И.А. Морозовым нескольких «слоев» традиционных развлечений (с. 326) опирается на конкретные наблюдения и поддержано материалом, то его реконструкции «древнего мотива похищения девушки проходящим инициацию парнем в маске своего тотемного предка» (с. 327) или предположение о существовании у славян мужских «сообществ» или даже «союзов», к которым якобы восходят сцены, разыгрываемые ряженными, выглядят менее убедительно. Показательно, что автор вынужден в этих случаях обращаться к тюркским или кавказским аналогиям, а не к собственно восточно-

славянским традициям. На примере симметричного «сообщества» — подружек невесты — хорошо видно, что речь скорее можно вести о символизации половозрастных, а не корпоративных членений внутри коллектива.

Возможно, впрочем, дело здесь просто в недостаточно выверенном словоупотреблении. Неясно, например, что именно понимается под выражением «остаточные формы восточнославянского ритуала, имитирующего брак с предком (мертвецом)» (с. 236) — идет ли здесь речь о реконструкции архаического свадебного обряда, существовавшего у славян, или об обряде инициации, осуществляемом предком?

Что вообще понимается под «архаическими формами брака»? В научной литературе уже было подмечено, что инициация и свадьба как два однотипных ритуала, открывающих индивиду путь к вступлению в брак, находятся в отношениях дополнительного распределения: в одних обществах (преимущественно с родо-племенной структурой) цепочка обрядов жизненного цикла включает инициацию, а в других обществах — свадьбу, т.е. обряд, маркирующий образование семьи как самостоятельной социальной ячейки.

Приведенные в монографии материалы, несомненно, создают почву для реконструкции славянского переходного обряда инициационного типа, но в таком случае возникает вопрос, не точнее ли было бы именовать анализируемую в монографии символику молодежных игр и развлечений не «свадебной», а «брачной» символикой, поскольку сам свадебный обряд как обряд семейный возник сравнительно недавно.

Разумеется, эти замечания никоим образом не ставят под сомнение высокий уровень книги. Монография И.А. Морозова представляет собой серьезное, тщательно выполненное и весьма богатое по своим результатам исследование. «Предметно-тематический указатель», помещенный в конце монографии, также имеет научную ценность и может использоваться в будущих фольклорно-этнографических исследованиях народных игр и развлечений.

Е. С. НОВИК,
доктор филол. наук;
Институт высших гуманитарных
исследований РГГУ (Москва)

Защита диссертаций в научных центрах Петербурга

В 1999 г. в Институте русской литературы (Пушкинский Дом) РАН состоялись защиты четырех диссертаций по фольклорным темам:

1. Корепова Клара Евгеньевна (Нижний Новгород, Нижегородский государственный университет). «Русская лубочная сказка». Диссертация на соискание ученой степени доктора филол. наук. Официальные оппоненты — член-корреспондент РАН К.В. Чистов, доктора филол. наук Н.А. Криничная и Т.Г. Иванова

В качестве докторской диссертации защищалась монография автора «Русская лубочная сказка» (Ниж. Новгород, 1999), где рассматривается жанровая природа этого пласта народной

литературы. Необычайно весомо в исследовании анализируются десять лубочных сказок: «Жар-птица», «Царевна-лягушка», «Сивко-Бурко», «Звериное молоко», «Молодильные яблоки», «Семь Симеонов, родных братьев», «Волшебное кольцо», «Сказка о Панфиле», «Кащей Бессмертный», «Муж идет исчезнувшую жену». К лубочной сказке впервые применен опыт, накопленный исследователями средневековой рукописной литературы. Изучив многочисленные лубочные издания той или иной сказки, К.Е. Корепова выстраивает схему их взаимоотношений. Внимание исследовательницы сосредоточено также на влиянии лубочной традиции на устный сказочный репертуар. Монография содержит многочисленные примеры устных сказочных текстов, которые в той или иной форме восходят к лубочному источнику. Те приметы стиля, которые многие исследователи были склонны объяснять сказительской индивидуальностью, на самом деле оказались генетически связанными с лубочной традицией. Диссертация К.Е. Кореповой ставит перед отечественной фольклористикой две чрезвычайно важные задачи справочно-библиографического характера: 1) создание указателя лубочных изданий сказок (рубрикообразующим началом здесь является название сказочного сюжета и его индекс по указателю «Восточнославянская сказка» (СУС); далее перечисляются лубочные издания, расположенные по редакциям); 2) создание справочника об устных текстах, восходящих к лубочным источникам (рубрикообразующим началом также будет название сказочного сюжета по СУС; далее — описание каждого конкретного сказочного текста, восходящего к лубочному изданию, по традиционной для фольклористики схеме).

2. Гладких Елена Павловна (СПб., аспирантка Института русской литературы). «Константин Дмитриевич Кавелин как фольклорист и этнограф». Диссертация на соискание ученой степени канд. филол. наук. Научный руководитель — канд. филол. наук З.И. Власова. Официальные оппоненты — доктора филол. наук Е.И. Анненкова и Т.Г. Иванова.

Исследование опирается на архивные материалы, которые существенно дополняют наши знания о К.Д. Кавелине, видном историке XIX в. Е.П. Гладких освещаются обстоятельства принятия Кавелина в Русское географическое общество; раскрывается деятельность К.Д. Кавелина как редактора «Этнографических сборников» (первое российское издание периодического характера, посвященное фольклору и этнографии). В главе «Фольклорные записи К.Д. Кавелина» анализируется собирательская деятельность ученого. Благодаря разысканиям Е.П. Гладких воссоздается в едином исследовательском пространстве один из пластов Собрания П.Б. Киреевского — записи К.Д. Кавелина. Диссертантка установила географию записей Кавелина, выяснила число текстов, принадлежащих этому собирателю (199); при этом оказалось, что более 70 текстов до сих пор остается не опубликованными.

3. Ан Сан Хун (Южная Корея, аспирант Института русской литературы). «Семантическая структура волшебных сказок (сравнительно-типологический аспект)». Диссертация на соискание ученой степени канд. филол. наук. Научный руководитель — доктор филол. наук Е.А. Костюхин. Официальные оп-

поненты — доктор филол. наук Т.Г. Иванова и канд. филол. наук Н.М. Герасимова.

Исследование строится на материале русской и корейской сказочных традиций. Автор исходит из положения о том, что недопустимо толкование сказок сводить только к их историческим корням. Сказка, как мы ее знаем к нашему времени, обладает существенно иной семантикой по сравнению с заложенным в ней арханческим протосмыслом. Увлечение историческими корнями фольклорных явлений не должно подменять актуальное (сегодняшнее, современное) их значение. Основные главы диссертации посвящены анализу шести сказочных сюжетов: АТ 301 («Три подземных царства»); 513 А («Шесть чудесных товариц»); 402 («Царевна-лягушка»); 465 («Красавица-жена»); 706 («Безрученка»); 460 В («Путешествие к солнцу»); 461 («Марко Богатый»). Сравнительно-типологический анализ русских и корейских сказок на сюжет «Три подземных царства» выявил наличие целого ряда общих для двух этнических традиций черт (наличие «благородной» и «низкой» версий; наличие ложных героев; вертикальное расположение «нашего» и «другого» миров). В то же время семантический потенциал данного сюжетного типа оказался специфичным для каждой из этнических традиций. Русские сказки обладают подчеркнутой этической (богатырской) доминантой; в корейских же сказках доминирует брачная телесология. Точно так же этически обусловленной оказывается семантика и остальных выбранных для анализа сказочных сюжетов.

4. Никитина Алла Владимировна (СПб., Петербургский университет). «Образ-символ в традиционной народной культуре: Русско-славянские взаимосвязи на материале фольклора о кукушке». Диссертация на соискание ученой степени канд. филол. наук. Научный руководитель — доктор филол. наук Т.Д. Новичкова. Официальные оппоненты — доктор филол. наук А.И. Михайлов, канд. филол. наук Н.М. Герасимова.

Целью работы является анализ представлений о кукушке в традиционной культуре славянских народов. В первой главе — «Вестничество и вещий дар кукушки» — анализируются представления о кукушке как вещей птице, рассматриваются предсказания в рамках оппозиции жизнь/смерть; доля/недоля; богатство/бедность. В главе «Оборотничество кукушки» на значительном пласте фольклорного материала (календарная поэзия, причитания, лирические песни, легенды и др.) исследуются мотивы превращения кукушки в ястреба (оборотничество птицы в птицу); мотивы мифического оборотничества (человека в кукушку); метафорические представления о человеке как кукушке (невеста, сирота, вдова, замужняя женщина вдали от родной семьи, рекрут — лица, находящиеся в лиминальном положении). Особо акцентируется внимание на представлении о кукушке как воплощении души умершего. Отдельной темой в работе прослеживается воздействие христианства на комплекс представлений, связанных с кукушкой.

Информацию подготовила
Т.Г. ИВАНОВА;
Ин-т русской литературы РАН
(Санкт-Петербург)

Новая литература по фольклору и этнографии

Исследования и материалы

«А с грехи злы, смертины...»: Любовь, эротика и сексуальная этика в доиндустриальной России. X — первая половина XIX в.: Исследования. Тексты / Подгот. М.Л. Пушкирева. — М.: Ладомир, 1999. — 861 с. — (Потян. рус. лит.).

Бахтина В.А. Фольклористическая школа братьев Соколовых. (Достоинство и превратности научного знания). — М.: Наследие, 2000. — 336 с.

*** Брун В., Тильке М. История костюма от древности до Нового времени. — М.: Эксмо-Пресс, 1999. — 464 с.: ил.**

Вестник Карабаево-Черкесского института гуманитарных исследований. — Черкесск; Ставрополь, 1999. — Вып. 1. — 245 с.

Из содерж.: Куракеева М.Ф. Детский цикл в приметах, обрядах и суевериях казаков (XIX — нач. XX в.) — С. 75—81; Боташева З.Б. О театральных элементах в карачаево-чеченском фольклоре (культ и образ козла). — С. 237—243.

Генин А., ван. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов / Пер. с фр. — М.: Вост. лит., 1999. — 198 с.

Дианова Т.Б., Иванова А.А. От записи фольклора к его изданию // Вестн. РГНФ. — М., 1999. — № 3. — С. 63—71.

Ерюшкина О.С. Традиция как действительность культуры (на материале мокшанского и арзянского детского музыкального фольклора): Автoref. дис. ... канд. культурологии. — Саранск: ИЯЛИЭ при правительстве Респ. Мордовия, 1999. — 18 с.

Куракеева М.Ф. Верхнекубанские казаки: быт, культура, традиции. — Черкесск, 1999. — 278 с.

Международная научно-практическая конференция «Проблемы этнологии и этнопедагогики»: Сб. ст. и мат. / НГПУ. Новосибирск: краевед. музей. Дет.-юнош. этноэт. центр «Берегиня». — Новосибирск, 1999. — Вып. 8. — 188 с. — На обл.: фольклор. Фестиваль «Георгий Победоносец».

Из содерж.: Леонова Н.В. Русский обрядовый фольклор Сибири как региональная традиция. — С. 79—80; Москвина В.А. Типологические параллели образа Георгия Победоносца у народов Сибири. — С. 91—97.

Мир народной картинки: Мат. науч. конф. «Витперовские чтения — 1997» / ГМИИ им. А.С. Пушкина. Под общ. ред. И.Е. Даниловой. — М.: Прогресс — Традиция, 1999. — Вып. XXX. — 398 с.: ил.

Из содерж.: Воронина Т.А. О бытовании лубочных картинок в русской народной среде в XIX веке. — С. 192—211; Мозжухина Т.А. Жельский фарфоровый лубок. — С. 241—257; Давидова М.Г. Вертепный театр и лубочные картинки. — С. 258—263.

Мыльников А.С. Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Представления об этнической номинации и этничности XVI — нач. XVIII в. — СПб.: Петербург. Востоковедение, 1999. — 400 с.

Народная культура Сибири: Мат. VIII науч.-практ. семинара Сиб. регион. вуз. центра по фольклору / Отв. ред. Т.Г. Леонова. — Омск: Изд-во ОмГПУ, 1999. — 268 с.

Из содерж.: Морозов И.Ю. Об исчислении аргументов функций героев волшебной сказки: к проблеме дополнения методики В.Я. Проппа. — С. 32—36; Богданов И.И. Опыт классификации современного русскоязычного анекдота (на основе материалов личного архива). — С. 46—49; Феоктистова И.К. К вопросу о жанровой дифференциации русских преданий и легенд. — С. 169—173.

Народный костюм и современная молодежная культура: Сб. ст. / ГМО «Худож. культура Рус. Севера. ГРМ. Ин-т «Открытое о-во». Сост. Е.Н. Гусева, Л.Ф. Кислуха, А.Т. Москаленко. — Архангельск, 1999. — 272 с.

Из содерж.: Шангина И.И. Молодежная культура Русского Севера (конец XVIII — нач. XX в.). — С. 31—41; Власов А.Н. «Костюм» юродивого на Русском Севере (проблемы художественной инверсии образа). — С. 42—50.

Никитина С.Е. Сердце и душа фольклорного человека // Логический анализ языка: Образ человека в культуре и языке. — М.: Индрик, 1999. — С. 26—38.

Новикова Г.Н. Семья и семейные традиции русских крестьян Сайгатской волости. Середина XIX — нач. XX в. — Чайковский, 1999. — 68 с.: ил.

Нуриева И.М. Музыка в обрядовой культуре Завятских удмуртов: Проблемы культурного контекста и традиционного мышления / УИИЯЛ. — Ижевск, 1999. — 272 с.

Приметы на каждый день. — Новосибирск: Риф-плюс, 1999. — 126 с.

Проблемы традиционной культуры народов байкальского региона: Мат. междунар. науч.-практ. конф. — Улан-Удэ, 1999. — 210 с.

Из содерж.: Матвеева Р.П. Русская традиционная культура региона в контексте времени — конец XX века. — С. 111—113; Соболева Н.В. Проблемы изучения русской фольклорной Бурятии. — С. 126—128; Тихонова Е.Л. Русские предания об исчезнувших народах Забайкалья. — С. 132—135.

Рейли М.В. Жанр былички (комплекс запретов): Автoref. дис. ... канд. филол. наук. — СПб.: ИРЛИ, 1999. — 17 с.

Степанова Ю.В. К вопросу об одежде древнерусского населения Тверского Поволжья (по материалам Избрежского некрополя) // Тверь, Тверская земля и сопредельные территории в эпоху Средневековья. — Тверь, 1999. — Вып. 3. — С. 53—59.

Традиционная культура: Науч. альманах / Гос. респ. центр рус. фольклора. — М., 2000. — № 1. — 128 с.

III конгресс этнологов и антропологов России: Тез. докл. — М., 1999. — 400 с.

Университетский пушкинский сборник. 1799—1999. — М.: Изд-во МГУ, 1999. — 620 с.

Из содерж.: Аникин В.П. фольклор как стилеобразующий фактор в лирике Пушкина. — С. 50—58; Азбелев С.Н. Бытование произве-

дений Пушкина в русском фольклоре. — С. 508—512.

Шустрова И.Ю. Этнография русских Верхнего Поволжья: Учеб. пособие. — Ярославль: ЯрГУ, 1999. — 70 с.: ил.

Тексты

Альбом русских сказок и былин. — М.: Культ.-просвет. фонд. им. С. Столярова, 1999. — 192 с. — Факсимил. изд. с изд. 1875 г.

Городские песни, баллады, романсы / Сост., подгот. текста и коммент. А.В. Кулагиной, Ф.М. Селиванова. Вступ. ст. Ф.М. Селиванова. — М.: Филол. фак-т МГУ, 1999. — 624 с.

Лучшие детские анекдоты / Сост. Л. Яковлев. — М.: Издат. мир, 1999. — 47 с.

Народные сказки Нижней Волги / АГПУ. НИИ гуманит. проблем. АОМЦ НК. Ред-сост. Л.Л. Ивашнева. — Астрахань: Изд-во АГПУ, 1999. — 220 с. — (Сер. «Очерки исследователей Астрахан. края; Вып. 3).

Ореховая веточка: Рус. нар. сказки, запис. в селе Русский Сарп Перм. обл. / Сост. А.В. Черных. — Пермь: Перм. обл. краевед. музей, 1999. — 132 с.

Пашкова З.Г. Песни Пинежья. — Архангельск: Правда Севера, 1999. — 63 с.: ил.

Свадебные песни Верхнемамонского района Воронеж. обл. / ВГУ. ВГАИ. Сост. Т.Ф. Пухова, Г.Я. Сысоева. — Воронеж, 1999. — 125 с.: ил.

Чуракова Р.А. Песни южных удмуртов / УрО РАН УИИЯЛ. — Ижевск, 1999. — Вып. II. — 160 с.: ил.

Словари. Справочники. Указатели

Агеева Р.А. Какого мы роду-племени?: Народы России: имена и судьбы: Словарь-справочник / ОЛЯ РАН. Центр языков и культур Сев. Евразии им. кн. Н.С. Трубецкого. — М.: Academia, 2000. — 424 с.

Аннотированный каталог опубликованных томов 1990—1998 гг. / СО РАН. Сост. Е.Н. Кузьмина, С.П. Рожнова, Ш.К. Третьякова. — Новосибирск: Сиб. издат. фирма РАН «Наука», 2000. — 80 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).

Белова О.В. Славянский бестиарий: Словарь названий и символов. — М.: Индрик, 2000. — 320 с.

Казаченко Б.Н. Краткий словарь забытых и вышедших из употребления русских терминов родства, свойства и сватовства // Алгебра родства. Родство. Системы родства. Системы терминов родства. — СПб.: МАЭ, 1999. — Вып. 4. — С. 237—262.

Оробинский Б.Д. О библиографическом указателе «Фольклор Курской области» // Вопросы истории и краеведения: Мат. II межрегионал. ист.-краевед. науч. чтений, посвящ. А.А. Медведской / Сост. и отв. ред. А.Ю. Друговская. — Курск, 1999. — С. 57—64.

Материал подготовила
Н.Р. ТИМОНИНА;

Государственный республиканский
центр русского фольклора (Москва)

Конференция

«Полевые методы в социальных науках»

6—8 апреля 2000 г. в Европейском университете в Санкт-Петербурге проходила конференция «Полевые методы в социальных науках», организованная Центром полевой этнологии (факультет этнологии ЕУСПб) при поддержке Института «Открытое общество» (руководитель проекта — Е.В. Головко).

На конференции обсуждались вопросы, касающиеся методологической основы полевых исследований в смежных социальных дисциплинах — фольклористике, этнологии, социолингвистике. В докладах участников конференции затрагивался широкий спектр методологических проблем: от принципов сбора материала до способов хранения полученной информации.

В докладе П. Хакамиеса (Йоэнсуу, Финляндия) рассматривались три этапа полевой фольклористики, пройденные учеными финской школы на протяжении XX в. Истории полевых исследований традиционной культуры коми-зырян был посвящен доклад В.А. Семенова (Сыктывкар). Ландшафтно-топонимический метод изучения традиционной культуры был представлен в выступлениях А.А. Ивановой (Москва) и В.Н. Калудцова (Москва). Я.В. Чеснов (Москва) вынес на обсуждение коллег свою редакцию принципов полевых исследований и последующей интерпретации данных. Сопоставление интерпретативного подхода Клиффорда Гирца и методов антропологического исследования, выдвинутых Я.В. Чесновым, было предметом выступления А.Л. Львова (Петербург).

Обсуждались и более узкие методологические проблемы, связанные с организацией и проведением конкретных исследований. Об особенностях полевой работы при изучении повседневных культурных практик сообщалось в докладах Ж.В. Кормию (Петербург) и А.А. Кушковой (Петербург). Проблема повторного опроса как особой техники полевого исследования была сформулирована в выступлении Е.А. Мигуновой (Петербург).

Б.Б. Колосова (Петербург) в своем выступлении по результатам экспедиции в Черновицкую обл. рассказала о возникающей перед исследователем проблеме различия традиционного фольклора и результатов вторичной фольклоризации, осуществляемой посредством церкви и школы. М.В. Хаккарайен (Петербург), наблюдавшая во время работы в пос. Маркове (Чукотка) такой феномен, как собирание фольклорной и этнографической информации внутри традиции самими ее носителями, поделилась своими размышлениями относительно причин и результатов этой деятельности.

Предметом анализа в целом ряде выступлений стали принципы организации диалога между информантом и собирателем. Обсуждению коммуникативной специфики ситуации опроса был посвящен доклад А.А. Панченко (Петербург). Размышления о способах конструирования стату-

са собирателя по отношению к опрашиваемому были предложены в выступлениях А.А. Кучумовой (Петербург), М. Муратовой (Петербург), В.В. Власовой (Сыктывкар). В докладе А.Г. Буенок (Петербург) затрагивались проблемы, с которыми сталкивается собиратель при фиксации заговорных текстов. И.В. Лисковец (Петербург) на примере проведенных ею исследований отношения жителей г. Минска к белорусскому языку показала, насколько (и каким образом) социальный статус собирателя может влиять на результаты опроса.

Вопросы изучения современной народной религиозности (темы, в последнее время ставшей одной из самых популярных в отечественных антропологических дисциплинах) обсуждались в докладах А.Б. Мороза (Москва), Ю.М. Шеваренковой (Н. Новгород), М.М. Каспиной (Москва).

Особой темой обсуждения была специфика работы с не ставшим еще традиционным для отечественной фольклористики материалом — с семейным фольклором (И.А. Разумова, А.А. Сенькина, Петрозаводск), с фольклором спиритических сеансов (М.В. Пономарева, Петербург). Вниманию участников конференции были предложены соображения об особенностях полевой работы в ситуации провинциального города (доклады А.А. Литягина, А.В. Тарабукиной, Петербург; А.В. Дьяконовой, Петрозаводск). Проблема адаптации новейших реалий посредством традиционных нарративных схем рассматривалась в докладе Л.Р. Хафизовой (Москва). Пример работы с нетривиальным материалом — визуальным «текстом», жестикуляцией в протяжной казачьей песне — предложила Т.А. Борисова (Волгоград). А.В. Соколова (Петербург) на примере собственных полевых исследований в Восточной Подолии рассказала о принципах использования антропологических методов в исследовании традиционной архитектуры штетла. Экзотический материал из Новгородской обл. — народные рассказы о двигате — предложил внимание коллег М.Л. Лурье (Петербург).

Специальное заседание было посвящено учебно-методическим вопросам. Своим опытом организации архивов поделились С.Б. Адоньева (Петербург), В.В. Головин (Петербург), К.А. Маслинский (Петербург). Современному состоянию архивов Республики Коми был посвящен доклад А.А. Бобрецовой (Сыктывкар). С.А. Штырков (Петербург) рассказал о принципах работы фольклорно-этнографической экспедиции факультета этнологии ЕУСПб, ее месте в образовательной программе факультета.

Каждый день конференции завершался оживленной дискуссией, тон которой во многом задавал В.М. Воронков, руководитель Центра независимых социологических исследований (Петербург).

По результатам конференции готовится интернет-публикация, которая будет размещена на сайте Европейского Университета в Санкт-Петербурге (www.eu.spb.ru).

Ж.В. КОРМИНА
(Санкт-Петербург)

VIII семинар Сибирского регионального центра по фольклору

27—29 октября 1999 г. в Омске состоялся VIII научно-практический семинар Сибирского регионального вузовского центра по фольклору (руководитель центра проф. Т.Г. Леонова). Семинар проводился в Омском государственном педагогическом университете, который является базой фольклорного центра.

Одним из основополагающих методологических принципов в решении научных вопросов на семинаре является комплексный подход. Реализация этого принципа осуществляется благодаря широкому спектру научных интересов участников семинара: фольклористика, литературоведение, лингвистика, музыковедение, история, этнография, культурология, информатика, биология.

Благодаря многолетней деятельности, актуальным темам, прекрасной организации и регулярным публикациям трудов, семинар из года в год привлекает все больше ученых. На VIII семинаре было заслушано 65 докладчиков, из них 9 докторов наук, 30 кандидатов наук, 13 недипломированных специалистов, 10 аспирантов и соискателей, 3 студента. В работе семинара приняли участие ведущие специалисты: председатель фольклорной комиссии вузов России В.М. Гацак, А.Э. Еремеев, Т.Г. Леонова, Н.А. Томилов, Е.А. Акелькина, В.В. Блажес, И.И. Богданов, И.Е. Карпухин, Б.А. Коников, Т.В. Кривошапова, Г.Н. Курбатский, Н.В. Леонова, В.В. Мазепус.

Участники VIII семинара представляли 26 организаций из 13 городов. Российская академия наук была представлена Институтом мировой литературы им. А.М. Горького и ее Сибирским отделением: Институтом археологии и этнографии, Институтом филологии и Омским филиалом Объединенного института истории, филологии и философии. Среди участников-организаций были также государственные университеты, консерватории, педагогические институты, колледж, центры народной культуры. На семинар помимо российских ученых приехали коллеги из Евразийского университета им. Л.Н. Гумилева (г. Астана, Казахстан) и Государствен-

ного университета г. Павлодара (Казахстан).

Семинар работал по четырем направлениям: I. Архефакты. Архивы. Научное наследие; II. Традиционная культура коренных народов Сибири и смежных территорий; III. Народная культура сибирских переселенцев. Вопросы взаимодействия этнических традиций; IV. Взаимосвязь фольклора с литературой и другими видами искусств. Народная культура и современность.

Живейший интерес у аудитории вызывали доклад Н.В. Леоновой и Г.Б. Сыченко о проблемах архивного дела и доклады Т.Г. Леоновой и И.И. Богданова, посвященные личным архивам. В решениях и рекомендациях семинара было отмечено, что обмен опытом по составлению программ полевых исследований и наработкам по организации архивов, по использованию аудио- и видеозаписей чрезвычайно необходим и полезен.

На семинаре обсуждался круг проблем, связанных с фольклором различных народов: татар (Н.А. Томилов, А.В. Фибих, Ф.М. Фаткулина), тувинцев (Г.Н. Курбатский), юрьевцев (Р.Б. Назаренко, А.Н. Арбачакова, В.Г. Богомолова) и др.

Больше всего выступлений было посвящено народной культуре сибирских переселенцев и вопросам взаимодействия этнических традиций. Доклад В.М. Гацака «Пространство этнопоэтических констант» не только открыл первое заседание по данной проблематике, но и стал программным.

Все выступления третьего направления, помимо общей темы, объединяло удивительно теплое отношение докладчиков к своему материалу. Когда слушали Г.В. Любимову, Н.Н. Щербакову, В.А. Москвину, В.Ф. Похабова и др., чувствовалось, что исследователи связаны с материалом и исполнителями не только научным интересом. Видео- и аудиоиллюстрации, представленные вниманию аудитории,красили семинара.

Вопросы, касающиеся музыкальной стороны произведений устного народного творчества, были представлены в докладах группы ученых из новосибирской консерватории (В.В. Мазепус, Н.В. Леонова и др.).

Доклады Е.А. Акелькиной, А.Э. Еремеева, Т.В. Кривошаповой, Г.В. Косякова, С.А. Охтень и др. были посвящены проблеме взаимодействия фольклора и литературы, которая не

перестает быть актуальной и сегодня. Народная традиция не только объясняет особенности современного бытия, но и дает материал, силы, вдохновение современным художникам. Попытка сохранить традицию, воплощая ее в реальной жизни, делается руководителями и членами Сибирского культурного центра, где было проведено выездное заседание семинара.

Одним из ценных и отмеченных участника-ми моментов была возможность прослушать и обсудить все доклады. Работали не по секциям, а единым коллективом, что является традицией семинара.

Поскольку большинство участников семинара — преподаватели, были подняты проблемы народной педагогики и детского фольклора. Укращением семинара стали выступления детских и юношеских коллективов г. Омска: младшей группы ансамбля «Жемчужника» (ДК им. Малунцева), детского вертепного театра (Омский городской Дворец детского и юношеского творчества), студентов-аккордеонистов факультета культуры и искусства Омского университета, ансамбля «Берегиня» (Сибирский культурный центр).

Завершился семинар круглым столом, в первой части которого участники обменивались информацией о книжных новинках по народной культуре и В.М. Гацак рассказал о международном конгрессе по шаманизму. Во второй части круглого стола были подведены итоги семинара. С обобщающим словом о проблемах современной фольклористики выступил Г.Н. Курбатский.

Следующий семинар решено провести 25—27 октября 2000 г.

По итогам работы семинара издан сборник «Народная культура Сибири: Материалы VIII научно-практического семинара Сибирского регионального вузовского центра по фольклору» (Омск, 1999). Структура сборника соответствует указанным направлениям работы семинара, весь материал распределен по четырем разделам. Открывает сборник статья руководителя Сибирского РВЦ по фольклору Т.Г. Леоновой, информирующая о VIII семинаре, и «Решения и рекомендации семинара».

Н.Н. ВАЩЕНКО
(Омск)

Семинар

«Технические и организационные проблемы компьютеризации фондов фольклора»

III ежегодный семинар под таким названием прошел 27—28 марта 2000 г. в Государственном республиканском центре русского фольклора. На нем обсуждался широкий спектр проблем — от необходимости и целесообразности интеграции в вопросах разработки баз данных до вопросов теоретического характера: о возможных подходах к жанровой систематизации традиционных жанров фольклора, о проблемах классификации музыкальных инструментов.

Участники семинара выступили с докладами и презентациями своих программ, мультимедийных дисков или интернет-страниц; затем

работу продолжило совместное обсуждение ряда вопросов: «Типы архивного хранения и проблемы компьютеризации фондов фольклора»; «Компьютерная база данных по фольклору (структура базы, состав полей)»; «Традиционная культура в системе Интернет и интернет-версии фольклорных фондов».

Во вступительном слове директор ГРЦРФ А.С. Каргин отметил, что проблема создания федерального банка данных по фольклору на разных уровнях обсуждается уже давно. ГРЦРФ с 1995 г. занимается разработкой программы «Музыкально-поэтический фольклор» (сейчас поля программы позволяют описывать также прозаический и обрядовый фольклор, драматические жанры и пр.).

Затем А.А. Давыдовым (Москва) был продемонстрирован проект 4-й версии программы «Музыкально-поэтический фольклор». В техническом отношении принципиальное отличие этой версии от предыдущих — написание ее в

операционной среде Access (предыдущие версии написаны на Fox Pro), что позволяет задать более корректные критерии полей и оптимизировать поиск. При этом все данные, имевшиеся в предыдущих версиях, будут сохранены.

А.В. Коробова (Москва) рассказала о разработке полей базы данных и основных принципах работы программы. Программа, над которой работают сотрудники ГРЦРФ, представляет собой научную программу обработки информации — описание фольклорных текстов с элементами их анализа. Кроме того, база данных может использоваться для каталогизации фольклорных фондов и хранения и поиска единиц хранения фольклорного архива. Ядро базы данных составляет учетная карта к единице хранения. В учетной карте 5 разделов, по которым сгруппированы поля. **Основные сведения** («паспорт текста»): код записи, место и время ее осуществления, данные об исполнителях и собирателях. **Жанровые характеристики** (жанрово-функциональ-

ные характеристики текста или инструмента): жанр; жанр по названию исполнителя; название текста (для песен по началу, для прозы произвольно или по существующему классификатору); календарная/обрядовая/сезонная закрепленность; способ исполнения (пение, рассказ, перепись из тетради, танец и т.д.); сведения о литературном происхождении, авторстве; функциональное замещение (если текст выполняет несвойственную ему жанровую функцию); среда бытования; характер песенно-ансамблевой записи; строй музыкального инструмента; научное и народное название инструмента. Текст: язык, на котором исполнен текст; степень полноты записи; ситуация записи; ключевые слова; комментарий исполнителя, комментарий собирателя; расшифровщик текста (если он не совпадает с собирателем); выходные данные публикации. Ряд основных полей этого раздела: текст, нотный текст, звук (возможность включение в базу данных аудиозаписи) и изображение (видео, фото или графика) — на техническом уровне будет осуществляться с помощью дополнительных баз данных. Технические характеристики: тип записи; носитель; скорость записи/частота дискретизации;

номер дорожки/сторона кассеты; показания счетчика; оригинал или копия; аппарат и микрофон, с помощью которого велась запись; аппаратура, на которой делалась копия. Практически все поля позволяют осуществлять поиск, в результате которого возможно составление выходных форм отчетности. Кроме учетной карты в базе данных предусмотрена справочная система по жанрам (в некоторых случаях будут также даны указатели), отдельно помещены словари к полям (допускается возможность их редактуры).

Н.Е. Котельникова (Москва) сделала обзор результатов анкетирования, проведенного ГРЦРФ.

Доклад М.М. Горшкова (Москва) был посвящен проблемам классификации музыкальных инструментов и их отражению в базе данных.

Особенности жанровой классификации фольклора и их отражение в базе данных стали предметом рассмотрения И.А. Морозова (Москва).

Доклады гостей Центра фольклора также сопровождались презентацией компьютерных продуктов. А.Б. Мороз (Москва) рассказал о компьютерной версии архива экспедиций РГГУ в Каргопольский р-н Архангельской обл. А.А.

Мехнецов и И.С. Попова (Санкт-Петербург) выступили с представлением мультимедийного диска «Традиционная культура Псковской области». Детский фольклор из материалов фольклорного архива Нижегородского государственного университета в системе Интернет продемонстрировали К.Е. Корепова и Ю.М. Шеваренкова (Нижний Новгород). Т.А. Золотова и В.С. Ижуткин (Йошкар-Ола) сделали мультимедийную презентацию материалов фольклорного архива Марийского государственного университета. И.А. Выхристюк (Новосибирск) сделал доклад на тему «Оболочка для ведения графических альбомов. Демонстрационная версия альбома по сибирскому старожильческому костому».

В работе семинара также принимали участие Д.В. Жердев (Екатеринбург), Т.С. Канева (Сыктывкар), В.П. Кичигин (Белгород), В.А. Котеля (Белгород), Т.А. Котярова (Кемерово), Е.Н. Кузнецова (Казань), В.А. Поздеев (Киров), А.К. Смирнов (Казань), С.В. Стародубцева (Ижевск), В.В. Тишков (Москва).

А.В. КУДРЯВЦЕВА
(Москва)

IV Толстовские чтения

18 апреля 2000 г. в Институте славяноведения РАН прошли IV чтения, посвященные памяти Н.И. Толстого — «Признаковое пространство культуры». До сих пор организаторы чтений не ставили каких-либо узких тематических границ, придерживаясь лишь самой широкой рамки, задаваемой традиционной духовной культурой славянских народов и этнолингвистическим подходом к ее изучению. I чтения (1997) носили наполовину мемориальный, наполовину исследовательский характер (см.: ЖС. 1997. № 2. С. 64). В 1998 г. прошла международная конференция «Слово и культура», посвященная 75-летию Н.И. Толстого (см.: ЖС. 1998. № 3. С. 63). III чтения (1999) были посвящены теме «Культурная семантика и этимология». На этот раз организаторы чтений решили предложить к обсуждению сравнительно узкую тему, относящуюся к области теории и метаязыка этнолингвистики.

Во вступительном докладе «Признак в языке культуры» С.М. Толстая отметила, что, говоря о категории признака в структуре символического языка культуры, исследователь рассматривает: способы семантизации и символизации разного рода признаковых характеристик объектов и действий; состав релевантных для народной культуры признаков и принципов их отбора в текстах культуры; возможные классификации признаков; соотносительную оценку признаков; специфику культурной трактовки символа-признака по сравнению с предметными и акциональными символами. Если теоретический контекст предложенной темы еще можно назвать узким, то ее эмпирическая база практически не имеет границ, т.к. в любом фрагменте культурной традиции и в любом жанре культурных текстов мы встречаемся со множеством самых разных качественных или функциональных характеристик.

Л.Н. Виноградова в докладе «Оппозиция живой—мертвый в народной культуре» рассмотр-

ела ряд признаков, соотносимых в народной традиции славян с понятиями «смерть», «мертвый». Это быстрое движение или, наоборот, отсутствие такового; движение вверх или вниз; особая значимость признаков «сухой», «зеленый» при формировании предметных символов, связанных с погребальной обрядностью. Речь также шла о градации признаков: предметом анализа стали народные представления о «мертвых в роли живых» (вампиры, двоедушки) и «живых умерших» (людях, вступающих в связь с нечистыми духами).

В докладе «Признаковое пространство русских заговоров XVII—XVIII вв.» А.Л. Топорков представил анализ текста олонецкого двухчастного заговора против врагов, отметив: обилие цветовых характеристик; особую значимость прилагательных, обозначающих металлы, свет, сияние; прилагательные со значением «звериный» в приложении к частям человеческого тела; сквозные эпитеты. Данную тему продолжил доклад Т.Н. Свешниковой «Отсутствие признака в заговорных формулах». Конструкции типа «без рук собрали», «без огня сварили», описывающие в заговорах способы уничтожения болезни, были рассмотрены на примерах из латинской (Марцелл Эмпирик, IV в.), восточноевропейской и южнославянской традиций.

Семантические и символические обрядовые связи понятия «чистый» в традиционной культуре проанализировала М.М. Валенцова. Особое внимание докладчица уделила таким составляющим признака «чистый», как ритуальная чистота участников обрядов и новизна обрядового атрибута. Символику «челого» в болгарском свадебном обряде представила Е.С. Узенёва, показав, что признак «челый/нечелый» является определяющим как в отношении невесты (девственность), так и в отношении предметных символов (непочатые хлеб, вода, мука; пробитая бутылка, дырявая посуда).

О.В. Белова в докладе «“Чужие” и “другие”: представления об этнических соседях в славянской народной культуре» рассмотрела

внешней народной культуре» рассмотрела градации признака «чужой» по отношению к цыганам и евреям в Полесье.

Доклад В.В. Усачевой «Благословенные и проклятые деревья» был посвящен в основном этиологическим легендам о растениях, отражающим ветхо- и новозаветные сюжеты, и использованию «добрых» и «злых» растений в народной магии и медицине.

И.А. Седакова в докладе «Счастливый болгарин: этнолингвистический портрет» рассмотрела составляющие болгарского понятия *късмет* (доля, судьба, удача), имеющего как положительные, так и отрицательные коннотации, и предметное воплощение «счастья» в болгарской традиции, каковым являются, например, хлеб, вода, соль, уксус.

Доклад А.А. Плотниковой «“Звериные праздники” в календаре балканских славян» был основан на полевых записях автора и посвящен анализу семантики и обрядности «медвежьих», «волчьих» и «мышиных» дней в зоне сербско-болгарского пограничья.

Е.Е. Левкиевская в докладе «Красная свитка» и «белая свитка» в «Сорочинской ярмарке» Н.В. Гоголя» обратила внимание на имеющиеся в повести «этнографические несоответствия» в описании украинской свадьбы, на цветовую символику, маркирующую образы участников свадебного действия, и сопоставила литературный материал с традиционным сюжетом быличек о свадьбе с мертвецом или чертом.

Культурологическим и лингвистическим аспектам категории признака в культуре были посвящены доклады Л.А. Софоновой «Оппозиция чистое—грязное в сочинениях Г. Сковороды», Н.В. Злынцевой «“Белое” в русской литературе и искусстве XX в.», Н.Ф. СпиридоНОвой «О семантической структуре качественных прилагательных», С.И. Селивановой «Метаморфозы семантики цветообозначений (синий, белый, красный)» в русском языке».

О.В. КОВАЛЕВА
(Москва)

В октябре—ноябре 1998 г. в Российском этнографическом музее (Санкт-Петербург) работала выставка «Девичья красота и удаль молодецкая» (концепция — Т. Зимина, Е. Мадлевская, Н. Прокопьева, В. Холодная; дизайн — Д.К. Маевский; монтажные работы — С. Севастьянов), впервые обратившая внимание посетителей на традиционную молодежную культуру славянских народов. Представленные на выставке предметы, этнографические описания и фольклорные тексты отразили особенности жизни молодежи. Период предсвадебной обрядности парней рассматривался с момента достижения совершеннолетия, для группы девушек — более узко: с момента просвятия и до венчания.

Девичья обрядность была показана в основном на материале восточнославянской традиции, а удаль и молодечество — большей частью через традицию западных славян, что обусловлено степенью сохранности и фиксацией в этнографических источниках материала, отражающего затронутые на выставке темы.

Соответственно традиции «девичьи» сюжеты были расположены в зале по левую руку, а молодецкая тематика заняла правую часть выставочного пространства. Соединял



Костюм просвятанной девушки (Олонецкая губ.) и южнорусский «репей»-красота

Материал об экспозиции читайте на с. 55—57

Орудия драки — кистени, цепы, булавы, безмен (русские)



Девичьи головные уборы «повязки», «коруны», «венцы» (Русский Север)

девичье и молодецкое «пространства» так называемый «телефон», широко распространенный в свадебной обрядности Поволжья: украшенная лентами и косой из льна веревка, которую после просвятия натягивали между домами жениха и невесты (см.: Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья. Л., 1985. С. 110, 149, 150).

Обращаясь к теме «девичьей красоты», авторы выставки опирались на ряд известных работ Н.П. Гринковой, И.М. Колесницкой и Л.М. Телегиной, Г.Г. Шаповаловой и Л.С. Гвоздиковой, Т.А. Бернштам, И.М. Денисовой. При разработке темы удали и молодечества использовались труды М.М. Громыко, Э. Хорватовой, В.Г. Балушки.

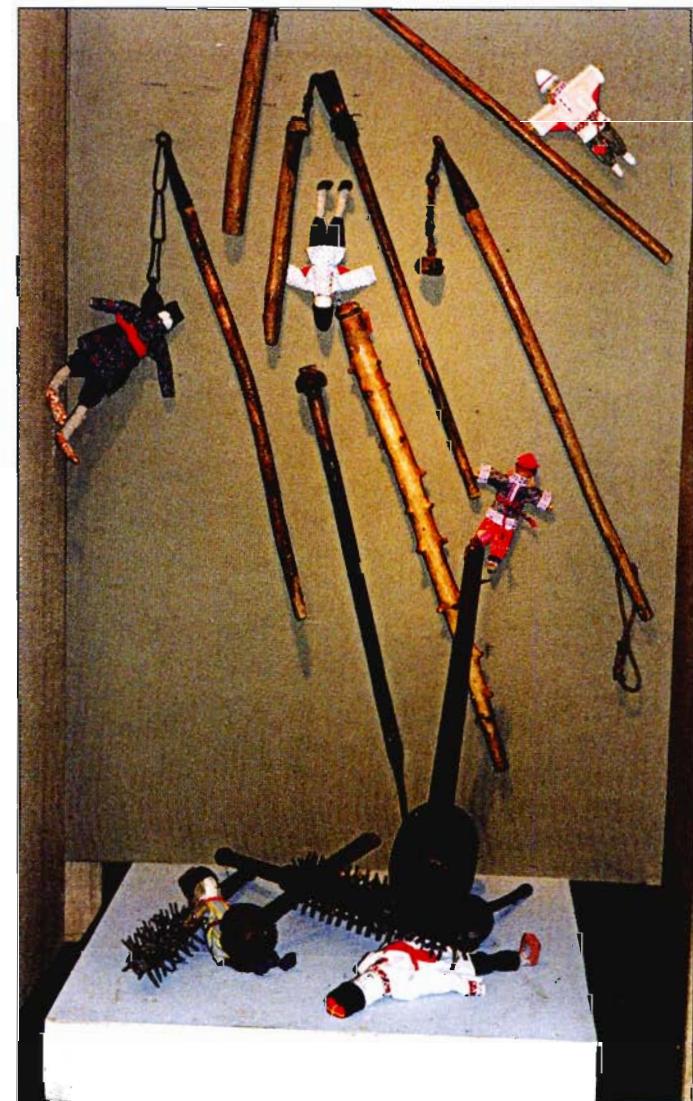


Фото О.Г. Барановой



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: rsp.ovs@g23.relecom.ru

Internet: <http://www.relecom.ru/rsp>



В следующих номерах:

**«Наивная» литература —
материалы, публикации, комментарии**

**О.Р. Хромов (Москва)
Лубочный мир Афанасия Куликова**

**Е.Л. Мадлевская (Санкт-Петербург)
Об истоках образа
Деда Мороза и современных
представлений о нем**

**Н. Лауринкене (Вильнюс)
Символика девятирогого оленя
в литовских календарных песнях**

**Т.В. Лис, И.А. Разумова (Петрозаводск)
Студенческий
экзаменационный фольклор**

**Т.Ю. Власкина (Ростов-на-Дону)
Детские текстографические загадки**

**В.Г. Смолицкий (Москва)
Столетие в анекдотах**

**Материалы фольклорно-
этнографических экспедиций**

Хроника. Обзоры, рецензии

