

ЖИВАЯ СТАРИНА

1 '2001

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре



В этом номере «Живая старина» обращается к теме, которая еще не была представлена на страницах журнала. В рубрике «Проблемы полевых исследований» разговор пойдет о специалистах-собирателях и носителях традиционной культуры, о диалоге «информант—собираатель», о методике полевых исследований и об этике профессионалов, изучающих народную традицию.

Мария Васильевна Редькина (1928 г.р., с. Поздышево Каргопольского р-на Архангельской обл.). Запись ведет Ю. Бондарькова, студентка Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ). 2000 г. Фото А.Б. Мороза



↑ Ада Владимировна Попова (1956 г.р., учительница, с. Лекишозеро Каргопольского р-на). Запись ведет М. Алексеевский, студент РГГУ. 1997 г. Фото А.Б. Мороза

Рассказывают Анна Алексеевна (1920 г.р.) и Степан Степанович (1922 г.р.) Ключевы. Село Нокла Каргопольского р-на. 1997 г. Фото А.А. Трофимова



↑ Татьяна Васильевна Черепанова (1920 г.р., с. Ошевенск (Малый Халуй) Каргопольского р-на) — целительница и знаток похоронного обряда. Когда в 1960-е гг. закрыли местную часовню, Татьяна Васильевна унесла книги и иконы домой и хранит их в красном углу. 1999 г. Фото А.Б. Мороза

ЖИВАЯ СТАРИНА

1(29) '2001

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре

Учредитель и инициатор возобновления издания Государственный республиканский
центр русского фольклора Министерства культуры Российской Федерации

Основан в 1890 году
Возобновлен в 1994 году

Главный редактор С.Ю. Неклюдов

Редколлегия:

О.В. Белова (ученый секретарь)

Л.Н. Виноградова

В.М. Гацак

А.А. Горелов

В.Е. Гусев

М.А. Енговатова

А.С. Каргин (зам. главного редактора)

М.А. Некрасова

А.Ф. Некрылова

В.Я. Петрухин

С.М. Толстая

А.В. Чернецов

Ответственный секретарь редакции
А.С. Подгаец

Научный редактор С.П. Бушкевич

Макет и компьютерная верстка

И.К. Дергуновой

Корректоры Н.А. Мясникова,

Л.Г. Рыжова

Зав. редакцией И.Д. Васенкова

Адрес редакции: 119034,

Москва, Кропоткинский пер., 10

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

E-mail: crf@inbox.ru

Журнал зарегистрирован в Министерстве печати
и информации Российской Федерации. Свидетельство № 01827 от 30 ноября 1992 г.

Подписано в печать 06.03.2001. Формат 60×90 1/8.
Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л.
8,0. Тираж 3000 экз. Заказ 134. Цена договорная

Отпечатано в типографии ООО НТЦ «КВАН»
109391, Москва, Рязанский пр-кт, 2
Лицензия № ПД-00335

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. Го-
сударственный республиканский центр русско-
го фольклора

© «Живая старина», 2001

На 1-й стр. обложки: Улей-колода на сосне
(с. Речица Ратновского р-на Волынской обл.,
Украина). 2000 г. Фото О.В. Беловой

На 4-й стр. обложки: Й. Торкар. Расписной
словенский улей (XVIII—XIX вв.)

СОДЕРЖАНИЕ

О ФОЛЬКЛОРЕ И ФОЛЬКЛОРИСТИКЕ В XX—XXI вв. 2

ПРОБЛЕМЫ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

- С.Е. Никитина. О «нас» и о «них» 5
А.А. Панченко. Инквизиторы как антропологи, антропологи как инквизиторы 7
А.Б. Мороз. Информант «верящий» и «неверящий» 10
А.А. Литягин, А.В. Тарабукина. Специфика исследования культуры малых городов 12
Е.В. Кулешов. СобираТЕЛЬСКАЯ работа в Тихвине: аксиология городского пространства 13

ПЧЕЛА В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ И МИФОЛОГИИ

- А.В. Гура. Пчела как Богородица в народной традиции славян 16
И. Маразов. Мифологема пчелы в античном мире 20
Т.И. Чепелевская. Словенские расписные ульи 23

ИЗ ИСТОРИИ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ

- Крестьянские мемуары. К 200-летию Т.Г. Рябикина. Публикация Р.Б. Калашниковой,
А.А. Поповой 26
Т.Г. Иванова. Лев Григорьевич Бараг 30
В.А. Лапин. «Это сказительское сознание...» 32

ФОЛЬКЛОРНО-ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ МОЗАИКА

- А.А. Чувьоров. Этнографические заметки из жизни коми деревни 35
И.Ю. Винокурова. Хлев в обрядах и верованиях вепсов 38
С.Ю. Дубровина. Женский меховый костюм на Тамбовщине 42

ЭКСПЕДИЦИИ

- Ю.М. Шеваренкова. «Ходили мы все к старцу Герасиму...» 45
Г.П. Бессонова. Часовня в деревне Река 46
Н.Ю. Трушкина. Материалы по народной медицине Ульяновской области 47

ЮБИЛЕИ

- К 60-летию С.Ю. Неклюдова 50

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

- Э.Г. Рахимова. Новый перевод «Калевалы» Э. Лённрота на русский язык 52
Л.Н. Виноградова, В.Я. Петрухин. Первый выпуск «Энциклопедии уральских мифологий» 54
Л.Н. Виноградова. Загробный мир в представлениях коми 56
В.Е. Гусев. Сборник к юбилею профессора Е. Бартминьского 58
Н.Р. Тимонина. Новая литература по фольклору и этнографии 59

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

- Л.В. Фадеева. Конференция «Славянская традиционная культура и современный мир» 61
И.С. Веселова. 18-я конференция «Перспективы современной легенды» 62
С.Е. Никитина. Конференция памяти Л.М. Ивлевой 63
Е.А. Арафалова. Летняя школа «Финно-угорская фольклористика на пороге
нового тысячелетия» 63

О ФОЛЬКЛОРЕ И ФОЛЬКЛОРИСТИКЕ В XX—XXI ВВ.

В канун третьего тысячелетия редакция «Живой старины» обратилась к российским и зарубежным фольклористам с просьбой ответить на вопросы, касающиеся судеб фольклора и фольклористики на рубеже веков:

1. Каковы главные итоги российской фольклористики XX века?
2. Какой Вы видите фольклористику в XXI веке?
3. Ваше определение фольклора. Каковы, на Ваш взгляд, судьбы фольклора в XXI веке?

В этом номере мы начинаем публикацию ответов, уже пришедших в редакцию. Надеемся, что тема будет интересна как специалистам, так и широкой читательской аудитории и что в дальнейшем мы сможем продолжить этот разговор на страницах «Живой старины».

В.Е. Гусев, доктор филол. наук (Санкт-Петербург)

1. Несмотря на утраты в годы революций и войн, на трагические эпизоды в своей истории (борьба с «космополитизмом», со школой А. Веселовского и др.), российская фольклористика XX в. унаследовала достижения отечественной и мировой науки. Преодолен идеологический догматизм. Преобладающими направлениями стали сравнительно-историческое и комплексное изучение фольклора. Успешно развивались фольклорно-этнолингвистические исследования, новые методы реконструкции славянских древностей, совершенствовалась методика полевой работы. Расширилась сеть научных коллективов в столицах и в областных центрах. Опубликовано ценные серийные издания типа «Славянский и балканский фольклор», «Памятники русского фольклора», «Фольклор и фольклористика», тома Сводов фольклора и т.п.

2. Прогнозировать судьбу российской фольклористики на XXI в. вряд ли возможно. Она будет определяться интересами и усилиями новых поколений специалистов, развитием всей мировой фольклористики. Конкретные рекомендации на ближайшие годы в области сравнительного изучения русского фольклора с фольклором других славянских народов сформулированы Комиссией по славянскому фольклору при МКС (в дни XII Международного съезда славистов в сентябре 1999 г.; см.: Slavistická folkloristika. Informační Bulletin 1998 (1—2). Brno; Bratislava, 1999. S. 15—16). Перспективным представляется мне исследование различных лимитрофных (переходных) зон в культуре русского народа с культурой всех соседних народов, изучение состояния фольклора в новых исторических и социальных условиях, а также всех форм фольклоризма.

3. Многозначность термина «фольклор» предопределена изначально и реали-

зована в дальнейшей истории мировой фольклористики. Нереальна унификация термина. Вместе с тем нежелательно отождествлять понятия «фольклор» и «устная словесность», либо «фольклор» и «традиционная культура». Необходимо различать систему и подсистемы, разные уровни целостности в культуре. Поэтому предпочтительно, по-моему, сохранить термин «фольклор» для обозначения совокупности устных вербальных, музыкальных, хореографических, игровых форм, не игнорируя, разумеется, взаимосвязи и взаимодействия их с иными формами народной и массовой культуры (закрепленными в руковорном материале). Судьбы фольклора в будущем непредсказуемы, прежние (традиционные) жанры, виды могут смениться иными. Расширится сфера фольклоризма.

А.С. Каргин, доктор пед. наук, генеральный директор Государственного республиканского центра русского фольклора (Москва)

1. К достижениям российской фольклористики в XX в., по моему мнению, нужно отнести прежде всего ее оформление в науку со своим предметом изучения и, как следствие, признание фольклористики не частью филологии, истории, этнографии и т.д., а самостоятельной областью знания. Фольклористика из науки «в себе» стала наукой «для себя». Сложились научные школы (историческая, антропологическая и т.д.), собирательские и исследовательские центры, прежде всего в Москве и Петербурге. Собран уникальный фактологический материал, относящийся в основном к концу XIX — XX вв. Началась его систематизация, осмысление, анализ. Фольклористика постепенно становится из науки собирательской наукой историко-теоретической со своими методологическими принципами.

2. Фольклористику ожидает активная интеграция со смежными науками, изу-

чающими национальные традиционные формы жизни, ментальности, поведения человека. Междисциплинарный подход, обозначившийся в последние десятилетия XX в., получит дальнейшее развитие. Больше внимание получат вопросы мониторинга, моделирования, изучения искусственных механизмов поддержания и регенерации архаических форм фольклора.

Весьма проблематичны крупные экспедиционные открытия в области архаичного фольклора, подобные открытиям, сделанным в конце XIX — первой половине XX в. (Афанасьев, Линев, Соколов, Пятницкий, Андреев и др.). Фольклористика акцентирует свое внимание на изучении городских форм фольклорного процесса. Думаю, прозвучат сожаления, что его мало записывали, изучали, систематизировали наши современники в XX в.

Расширится экспериментальная база фольклористики, усилится роль культурно-образовательных, методических, школьных структур в регенерации и сохранении традиционной культуры.

Ученым, возможно, удастся решить «проклятые» вопросы фольклористики, в первую очередь — типологии жанров, латентности развития, стратификации и социологии фольклора.

3. Понятие фольклора имеет конкретно-исторический смысл. Большое число определений отражает ход развития российской фольклористики в XX в. Однако ни одно из сформулированных определений не является общепринятым, не очерчивает границы фольклора, его смысл, сущность. Таким образом, возникает слабое взаимопонимание специалистов, занимающихся народным творчеством. Однако, думаю, не стоит драматизировать ситуацию с определениями, но и ее дальнейшее сохранение чревато для самой фольклористики утерей темпов саморазвития.

По моему мнению, в сложившейся ситуации (как выход) можно принять два реально существующих определения фольк-

лора: широкое и узкое. Широкое — включающее весь комплекс народной культуры (именно культуры). Узкое — присущее русской фольклористике, включающее художественно-эстетические формы и образцы искусства слова, музыки, драмы, танца и т.д.

Более перспективно, на мой взгляд, первое определение. В этом случае возможны широкие интеграционные связи фольклористики, междисциплинарные подходы, в т.ч. и в изучении традиционных художественно-эстетических явлений, а в конечном счете правдивое отражение ситуации в фольклорном процессе.

Изучая весь слой народной культуры под определенным ракурсом и своим определенным методом наряду с искусствоведением, культурологией, филологией, педагогикой и др. (в которых этноаспект — один из многих), фольклористика аккумулирует их результаты и достижения, объединяет, но не заменяет. Таким образом, высвечивается положение фольклористики среди других наук, изучающих этнокультуру, ее пересечение с ними и ее собственный оригинальный сегмент интересов в исследовании этой культуры.

В.С. Бахтин, Союз писателей (Санкт-Петербург)

1. Произошел огромный качественный и количественный скачок в собирании произведений всех жанров народного творчества. Особенно велики успехи (в том числе и благодаря техническому прогрессу) фольклористов-музыковедов. Прочно вошла в научный обиход и исследована как жанр частушка. Серьезно продвинулось изучение былины, сказки. Отметим фундаментальные архивные публикации. Сложилась научная библиография фольклора.

2. В силу того что публиковавшийся, так называемый советский, фольклор был почти целиком сфальсифицирован, а подлинные, зачастую оппозиционные тексты было невозможно печатать, фольклористы на протяжении большей части XX в. преимущественно занимались традиционными жанрами. В XXI в. ученые вплотную займутся проблематикой нового и новейшего фольклора.

3. Фольклор — устное поэтическое творчество широких народных масс (Ю.М. Соколов). С этим можно согласиться, если убрать эпитет «широких» и не понимать под словом «народ» только крестьянство. Иначе многочисленные социокультурные формы как бы не являются фольклором.

Архаический фольклор, создававшийся до складывания нации, народа, творился

вне поэтики классического (крестьянского) фольклора. Но на это фольклористы особенного внимания не обращали. Современные формы городского творчества нередко отсекаются от традиции именно по причине их иной поэтики. Поэтика, на мой взгляд, не может входить в определение фольклора. Ныне на примерно 107 млн. горожан приходится лишь 39 млн. сельских жителей. Следует пристальнее взглянуть именно на городское творчество. Объем его и жизнеспособность недооцениваются. XXI век — век подавляющего преобладания городской культуры, а следовательно, век преобладания городского фольклора. Крестьянская традиция будет медленно ослабевать, но в грядущем столетии несомненно сохранится.

Т.Г. Иванова, доктор филол. наук, Институт русской литературы (Санкт-Петербург)

3. В понимании фольклора я бы выделила следующие аспекты. Фольклор — это специфическая область культуры (не искусства!), определяемая устными (официально не контролируемыми) формами бытования и кодируемая несколькими «языками» (вербальный, интонационный, музыкальный, акциональный, хореографический, предметный, изобразительный). В фольклоре выделяются три взаимопроницаемые системы: система мифологических представлений; система обрядов; система жанров.

На мой взгляд, фольклор как явление культуры будет сопровождать человечество на протяжении всего его существования. С появлением новых социально-экономических условий периодически будут происходить кардинальные сдвиги внутри названных систем, но само качество систем не изменится. На наших глазах рождается новое персонажное поле внутри системы мифологических представлений (энлонавты, Белый спелеолог, Черный альпинист, Красная рука, Барабашка и т.д.), но сама система остается мифологической по своей сути. Репродуктивной оказывается и обрядовая система (инициирующие и прочие обряды внутри узких социальных коллективов: туристов, спелеологов, заключенных, солдат, футбольных фанатов, фанатов рок-групп и т.д.). Соответственно появляется новая, отличная от привычной (классической, крестьянской), система жанров. На первый план выдвигаются новые мифологические рассказы, анекдоты, стихотворные формы, порожденные названными выше обрядами, и различные речевые формы.

В соответствии с «ускоренными» темпами жизни, которые предложил человечеству XX в. и которые сохранятся на будущие столетия, качественные изменения в русской фольклорной культуре будут происходить с гораздо большей частотностью, чем это было на протяжении предыдущего тысячелетия. По-видимому, ни один из ныне существующих жанров или обрядов не проживет столь долго, как сказка, былина или календарные ритуалы.

Если до середины XX столетия определяющим в существовании фольклорной культуры был региональный фактор, то в XXI в., с его масштабными миграционными процессами и стремительным стиранием различного рода границ, главными будут социальный и профессиональный факторы. Свои фольклорные микросистемы будут рождаться в разного рода социумах, формируемых по профессиональному (компьютерщики, исследователи космоса и т.д.) или какому-либо другому признаку (спортивные фанаты, новые представители «бунтующей» молодежи и т.д.). Осмелюсь прогнозировать, что взаимопроницаемость такого рода микросистем, несмотря на то что XXI в. станет веком новых коммуникаций, будет намного ниже, чем в классическом фольклоре. Новые фольклорные микросистемы будут жестко замкнутыми.

Судьба классического (крестьянского) фольклора, как мне кажется, будет определяться не фольклорными процессами, а процессами фольклоризма. Русская культура не откажется от великого наследия крестьянского фольклора. С неизбежным уходом классического фольклора в область прошлого станет нарастать ностальгия по этому пласту нашей культуры. Культурой (не только наукой!) будут востребованы накопленные фонозаписи. Профессиональные актеры и любители будут к ним обращаться, реконструировать определенные пласты классического фольклора, овладевать традицией, репродуцировать ее и тем самым в новых формах фольклоризма продлевать жизнь крестьянского фольклора. «Удельный вес» фольклоризма в общерусской культуре XXI в. станет намного выше, чем в XX столетии.

Л. Раденкович, профессор, Институт балканистики Сербской Академии наук (Белград)

Отличительная черта славянской (в первую очередь русской) фольклористики XX в. по отношению к науке XIX в. — смещение интереса с внешнего аспекта фольклорных явлений на их внутренний

аспект. Главной задачей становится не запись и издание фольклорных текстов и изучение их происхождения (прежде всего по отношению к греко-византийскому и латинскому письменному наследию), а разработка методов их изучения. Интерес к конкретному тексту и его истории сменяется интересом к инвариантной форме текста и методам его описания. Поскольку путь к инварианту лежит через сравнение имеющихся вариантов, актуальным становится сравнительный метод, хорошо известный уже в XIX в. Однако в то время сравнение производилось по сходству в том или ином отношении, а не на основе совпадающих структурных элементов текста; нередко не принимались в расчет временная или территориальная удаленность сравниваемых явлений. В XX в. вслед за лингвистической географией материал, подлежащий сравнению, локализуется в конкретном пространстве и конкретном типе культуры и явления оцениваются как сопоставимые независимо от их художественной ценности.

Из трех научных дисциплин, занимающихся фольклором, — филологии, литературоведения и этнографии (не считая музыкальной стороны фольклора), — главный вклад в его изучение в XX в., безусловно, внесла филология. В каком-то смысле фольклористика следовала за развитием филологии. Значительная часть исследований литературоведческого типа ограничивается изучением эстетического впечатления, производимого фольклорными текстами, констатацией их поэтических и стилистических средств и т.д. В свою очередь большая часть этнографических трудов занимается лишь внешними манифестациями фольклорных произведений как составной части обрядового поведения.

Исключительно важными для развития системного подхода в фольклористике XX в. были работы П.Г. Богатырева, Р.О. Якобсона и В.Я. Проппа, созданные в конце 20-х годов. Что касается первых двух авторов, то следует особенно выделить их работу программного характера «Фольклор как особая форма творчества» (1929), написанную под влиянием идей швейцарского ученого Ф. де Соссюра, изложенных им в его знаменитых лекциях по лингвистике. Нельзя обойти вниманием и «Морфологию сказки» (1928) В.Я. Проппа, снискавшую широкую известность лишь в 60-е годы, после перевода ее на ряд европейских языков.

Структурная лингвистика и поэтика, развитие теории коммуникации, а также структурная антропология (К. Леви-Стросс) на Западе способствовали существенному прогрессу в изучении культуры вообще, в том числе и в фольклористике. Новые идеи, разработанные в этих науках, привели к расцвету семиотики и созданию знаменитой Московско-Тартуской школы семиотических исследований культуры. В этих исследованиях большое значение придавалось фольклору. По-новому были осмыслены связи фольклора с другими знаковыми системами, прежде всего с ритуальными действиями и обрядовыми предметами. В центре внимания в семиотических исследованиях всегда стоит текст, независимо от того, какими знаковыми средствами он выражен. Когда в 80-е годы XX в. наступил определенный спад интереса к семиотике, ей на смену пришла этнолингвистика (которую иногда называют «школой Н.И. Толстого»), использующая некоторые семиотические методы и продолжающая детальное изучение текстов (в том числе и их ареальных характеристик).

Существенным достижением фольклористики XX в. является создание индексов сказочных мотивов и словарей, систематизирующих разнообразный фольклорный материал. Импульс к их составлению был дан известным указателем Аарне—Томпсона. Большую роль сыграли также работы чешского фольклориста Й. Поливки, который изучал распространение отдельных сказочных мотивов у славян и других европейских народов. К настоящему времени, насколько я знаю, изданы указатели сказочных мотивов в России, Белоруссии, Польше и Болгарии, а в Сербии издан индекс мотивов эпических песен.

Большое значение для развития фольклористики имели региональные исследования фольклора, которым посвящено большое число сборников (Полесье, Русский Север, Поволжье; ряд регионов Болгарии, отдельные сербские области и т.д.). Для восточнославянской традиции такие сборники издавали преимущественно филологи, а для южнославянских — музыкологи.

Крупным научным предприятием, которое начато в XX в., а сможет быть завершено лишь в следующем, стало систематическое критическое издание корпусов текстов отдельных фольклорных жанров. К таким изданиям относится серия «Бела-

руская народная творчась» (Минск), «Български юнашки епос» и «Български народни балади» (София) и др. Для дальнейших фольклористических исследований очень важны также критические издания крупных национальных собраний, принадлежащих известным собирателям фольклора, таким как у сербов Вук Караджич, у македонцев — С. Веркович, М. Цепенков и т.д.

В конце XIX века многие исследователи высказывали опасение, что фольклор обречен на исчезновение, и потому необходимо как можно скорее его записать. Оказалось, однако, что фольклор способен сопротивляться изменениям и что на протяжении всего XX в. его можно было собирать и записывать. В то же время есть некоторые признаки того, что на границе XXI в. фольклор действительно переживает стадию угасания. С уходом исполнителей, родившихся до Второй мировой войны, мы лишаемся живых свидетелей и носителей аутентичного фольклора. Фольклор продолжит свою жизнь в новом тысячелетии, но это будет другой фольклор.

От XIX и XX в. остались фольклорные записи, хранящиеся в архивах. Задача XXI в. — их опубликовать. Но прежде необходимо решить несколько важных проблем, из которых я бы выделил две. Во-первых, среди собирателей были и недостаточно ответственные люди, которые позволяли себе вносить в записи то, чего они не слышали от исполнителей, или, наоборот, опускать то, что им не нравилось. Следует как можно скорее выявить такого рода фальсификации, ибо они вводят в заблуждение неспециалистов. Во-вторых, необходимо решить проблему классификации фольклорных текстов и по возможности унифицировать ее для всех славянских традиций, что облегчило бы задачу сопоставительных исследований. Хорошо было бы создать специальную комиссию из представителей всех славянских стран, которая для начала могла бы унифицировать терминологию фольклорных жанров, жанровых разновидностей и других форм фольклора. После этого можно было бы приступить к созданию энциклопедического словаря славянского фольклора. Учítывая, что речь идет о великом культурном наследии, составляющем часть мирового культурного богатства, и научном предприятии международного масштаба, можно было бы, вероятно, рассчитывать и на поддержку ЮНЕСКО.

Перевод с сербского

С.Е. НИКИТИНА

О «НАС» И О «НИХ»

(к теме «собиратель — информант/исполнитель»)

1. Я не корреспондент!

Петр Фомич* смотрел на меня отчужденно, даже, пожалуй, неприязненно. А ведь как тепло прощались в позапрошлом году, после изобильного пасхального стола, после того как хозяин спел и прочитал любимые псалмы! Нет, не забыл, но тогда что же?

— Приезжали вы, а как же! Как не помню... Еще в кино меня сымали. Курятник показывал и хозяйство свое столлярное. И хозяйку мою Федосью вместе со мной сымали. Мужчина с тобой был, высокий такой, с бородой. Корреспондент с аппаратом. Опозорил меня! У-у, как опозорил...

— Как это?

— А в газетке прописал про нас, духоборов, и снимки поместил — меня с Федосьей, а рядом — тыфу ты Господи — голых этих поместил, стыд какой.

— Какая газета, какие голые?

*Имена изменены.

СЕРАФИМА ЕВГЕНЬЕВНА НИКИТИНА, доктор филол. наук; Ин-т языкознания РАН (Москва)

— Не знаешь, не видала? Ну, покажу, только где она, от стыда спрятал.

Ушел в другую комнату надолго, вынес помятую газетку, открыл. Статья про духоборцев, наших и канадских, подписанная неизвестной мне фамилией, в ней фотография канадских «свободников» — особого направления среди духоборцев, которые в начале века отпустили на свободу скот (представляю, как мычали недоенные коровы!) и освобождались в летние месяцы от одежды; это старая фотография: по пояс две женщины, обнаженные. Немного ниже — аккуратно вырезанная дыра: на этом месте была фотография моих хозяев.

— Это когда же к вам приезжали?

— В прошлом годе, летом.

— А мы в позапрошлом, Петр Фомич. И ничего в газеты не писали. Не мы это.

Поверил, отмяк. Но сокрушенно вертел головой: «Как можно! Рядом с голыми! Такой обходительный. С бородой. Правду говорят, что усы молодцу — честь, а борода и у козла есть. Одно слово — корреспондент!»

Слово «корреспондент» в деревне можно услышать часто и в разных контекстах, чаще неодобрительных: «У нас до вас тоже

один корреспондент был — потом в газете написал, и все не так».

Помню, как первый раз приехала я к духоборцам в южную Грузию. Было это весной 1985 г., перестройкой еще и не пахло, и даже «сухой закон» был впереди — в мае. Я попала на похороны, сидела ошеломленная виденным и слышанным, а когда наступил перерыв в молении, меня вывели во двор, и я оказалась в центре круга: ярко одетые мужчины и женщины внимательно разглядывали меня, а затем начался допрос:

— Давай рассказывай, зачем приехала. У нас тут много до тебя было корреспондентов: приедут, расспросят, а потом напишут, какие мы сектанты темные. Или диссертацию на нас делают для своей выгоды. Так ты как — диссертацию или корреспондент? От себя или кто послал?

Я ответила, что диссертацию уже написала, что в газеты не пишу, значит, не корреспондент; что приехала от себя в том смысле, что мне это интересно, но с деньгами мне помог Союз композиторов, стало быть, имею командировку; что очень понимаю, как они пострадали от властей, и считаю, что они имеют право меня не доверять, а я не имею права обижаться,



Из Полесского архива Института славяноведения РАН (Москва): с. Оздамичи Столинского р-на Брестской обл., 1984 г. Снимок сделан журналистами Белорусского телевидения, работавшими в селе одновременно с группой Полесской этнолингвистической экспедиции

если меня попросят уйти. Они помолчали, переглянулись, пригласили в дом и посадили рядом с главной певчей: «Ставь свою машинку, записывай».

И молокане, радушные и гостеприимные, тоже побаиваются корреспондентов. Совсем недавно готовилось выступление духовборцев и молокан в Москве, но за несколько дней до концерта я узнала, что молокане не придут. Звоню в далекую южную станицу и слышу: «Нет, не поедут старики, заболели все, как узнали, что показали в телевизоре. Сняли на видео кто-то и так сделали, что наши молокане под музыку молятся. Это ж невозможно! Никаких музыкальных инструментов мы не признаем. Обида вышла большая. И если даже ты приедешь, не знаю, как старики теперь тебя встретят».

И тут уж я, умоляя приехать мастеров молоканского пения, убеждала, что такое безобразие (наверное, пустили что-нибудь из Баха — тоже ведь протестант, как и молокане) не могли сотворить ученые, видно, корреспонденты какие-нибудь это сделали. Но не приехали старики. Молодежь вместо себя poslali.

2. В чужой монастырь...

Ох и тяжело сидеть на долгой старообрядческой службе в жаркий душный летний день в блузке с длинными рукавами и чулках. А сколько трудов стоило мне умотить «приобщенную» старушку, с которой мы вместе отправились в долгий путь в самую крайнюю по таежной реке деревню, разрешить мне идти в брюках: ведь гораздо удобнее и комары не заедят. Но в конце долгого дня подошли к переправе, и, чтобы влезть в лодку, я должна была переодеться в юбку: «От людей неудобно, только бабы беспутные в последние времена в брюках будут ходить».

Остановилась в алтайской деревне у «кержачки»: надо «соблюдать посуду». Без хозяйки боюсь взять ложку: не перепутать бы ее соборную, «чистую», с моей мирской, «нечистой». А ведь не узнает: можно вымыть и положить на место. Или: как хорошо смотрится она на фоне гор в традиционном соборном *горбаче* (закрытом сарафане), когда отправляется в Петров день на службу, — можно щелкнуть так, что не заметит. Сколько корреспондентов и ученых собирателей это делают! Или: как она рассказывает, что время сейчас сокращается, так сказать, по собственному желанию, от отращения к грешным людям (помните странницу Феклушу из «Грозь»: «Время-то в умаление приходило!»)! Записать бы на магнитофон, да хозяйка не желает записываться на «антихристову машинку». Но это тоже можно сделать незаметно. Зато для науки-то как важно! Ведь все эти запреты — чушь. Чушь? А «умрем за единый аз» — тоже чушь? Выкинуть или оставить А в «символе веры»: «рожденна, а не сотворенна» — какая разница? Зачем из-за этого идти на плаху и сжигать себя в срубе? Еще несколько десятилетий назад, чтобы не фотографироваться на паспорт, старообрядцы готовы были лишиться себя жизни. Тоже чушь?

И однако: ты, собиратель-исследова-

тель, приходишь в культуру, тебе чужую. Уважай ее. Уважай людей, оказавших тебе доверие, не обманывай их, какими бы нелепыми ни казались тебе запреты. Подави свою научную похоть. Ведь то, что ты видишь и слышишь, можно зафиксировать дедовскими методами — записать, нарисовать: это позволено. У старообрядцев или молокан поговори с наставником или пресвитером: он волен что-то разрешить. Ведь большинство запретов, которые мешают исследователю, относятся к бытовой сфере, к заведенному порядку.

Порядок... Когда-то один из мудрых молоканских беседников сказал, что в жизни надо различать закон, обряд и порядок. Божественная Истина реализуется в незыблемом для человека Законе, который может изменить только Бог (так Моисеев закон сменился Христовым). Закон овеществляется в обряде. Обряд первоначально дан Богом применительно к разным людям (поэтому это «международная правда» в отличие от общего для всех Закона), обряд — «обретенное от предков» (народная этимология). Обряд меняется во времени по слабости человеческой памяти и применительно к разным эпохам. Порядок — человеческое установление для удобства проведения обряда. Как надо здороваться и благодарить, как петь псалмы — «сизма» или «стойма», какого цвета должен быть женский костюм, как должен быть повязан платок — эти вопросы относятся все к уровню порядка. Конечно, грани эти зыбки, но исследователь может их почувствовать.

До какого предела «чужой», а таким является исследователь, может участвовать в исследуемой живой религиозной культуре? А уж как эта культура захочет. И обычно это не дальше уровня порядка, где существуют свои культурные барьеры, например свои речевые клише. Если представители конфессиональной группы хотят контактировать с «чужаком», то они сами предлагают ему пользоваться определенными клише — например, такими как «спаси Христос» вместо «спасибо», «здорово живете» вместо «здравствуйте». Примечателен совет, который дал один представитель старообрядчества собранию ученых: «Если хотите с нами лучше общаться, называйте нашего учителя и великого мученика Аввакум, а не Аввакум». В данном случае старообрядческим стереотипом служит произносительная норма — ударение не на третьем, а на втором слоге, и эту норму предлагают принять «чужаку»-исследователю.

«Чужак», допущенный на богослужение, обязан соблюдать стереотипы порядка. Однако и в обряде он может участвовать, в той степени, в которой его туда допускают. Обычно это касается общехристианских элементов обряда, например пения псалмов из Библии. Но в сугубо молоканском обряде лобзания он участвовать не может: эти стереотипы поведения относятся только к членам молоканской общины. Если вас принимают в качестве гостя в старообрядческой общине, то вы можете присутствовать на молении, можете петь вместе с членами общины, но не

можете «знаменоваться», т.е. креститься двумя перстами. Именно эти обрядовые элементы являются специфически конфессиональными: двуперстное знамение является одним из главных отличий старообрядческой культуры от новообрядческой, никонианской, и для того чтобы иметь право им пользоваться, надо стать старообрядцем.

Но «впустить» нас культура может и по-другому — вопросами. Что мне было делать в скиту, когда инокиня спросила меня, не знаю ли я, что писали про туринскую плащаницу: мне пришлось кратко пересказать статью из «Науки и жизни». Или когда я узнала, что пермские беспововцы-«максимовцы», отвергающие все бытовые постниконианские новшества, пользуются вместо мыла стиральным порошком «Лотос», поскольку он похож на старинный шелок — мне пришлось убеждать их не мыть этим порошком головы. Вольно или невольно исследователь сообщает тем людям, с которыми контактирует, самую разнообразную информацию. Тем самым нарушается чистота научного наблюдения. Это, по-видимому, неизбежно, и нужно только по возможности фиксировать те сведения, которые носители культуры могут получить от исследователя, т.е. нужно самонаблюдение.

И еще одно: культура может раскрыться больше, когда полевой исследователь приходит в одиночку: даже двое — уже социум, он так и воспринимается. А один человек — странник, которого надо принять и временно включить в свою общность, и он должен полностью принять ее правила.

3. Благодарю!

Сколько раз меня провожали мои «благодетели» (термин московских археографических экспедиций) — на автобус, паром, поезд, самолет! Вот хозяйка сунула обязательный сверток: яички, хлеб, огурец, а провожающий на машине молоканин — тоже пакет: «Не знаю, што тут моя хозяйка тебе накрутила, велела передать». На всю жизнь запомнила сдобный ячменный вкус первых колобков — на ранней зорьке их пекла мне в дорогу кенозерская хозяйка в деревне Зихново.

Провожают и просят — пиши, как доедешь. Каюсь, пишу не часто. Стараюсь присылать, когда что-либо просят. И тоже не всегда. А как они радуются весточке, рассказывая друг другу, что получили письмо или открытку! Хотя сами не всегда отвечают.

Привечают, поят и кормят и часто не берут деньги. Правда, в последнее время — время ничтожных пенсий — что-то изменилось. Но ведь надо платить не только и не столько за это. Сколько времени и сил тратят на нас информанты: поют, рассказывают, беседуют часами. И все бесплатно. И мы уходим с записанными кассетами и тетрадами — это наше богатство, наш материал — чем расплатиться за это? Лишний раз — здесь — скажу: «Спаси Господь» (молоканам и духовборцам), «спаси Христос» (старообрядцам). Всем им благодарность и низкий поклон.

А.А. ПАНЧЕНКО

ИНКВИЗИТОРЫ как АНТРОПОЛОГИ,
АНТРОПОЛОГИ как ИНКВИЗИТОРЫ

Настоящие заметки не подразумевают ни критики концепций полевой этнологии как таковой, ни какой-либо коррекции практических методик, применяемых в этой сфере. Дело в том, что сама идея унифицированного рассмотрения теории и практики полевых исследований т.н. «традиционных культур» представляется весьма проблематичной. В конечном счете, особенности полевой работы слишком сильно различаются в зависимости от задач и приоритетов конкретного исследователя или исследовательского коллектива. Однако поскольку полевая фольклорно-этнографическая работа представляет собой вид практической деятельности, она вполне заслуживает рефлексии, тем более — со стороны того, кто ею занимается. Эта статья представляет собой результат рефлексии такого рода и продиктована желанием предложить для обсуждения определенную проблему. Помимо всего прочего, это избавляет меня от необходимости быть многословным, а также специально рассматривать литературу, посвященную затрагиваемой проблематике (хотя написано здесь довольно много)¹.

Исследователи, занимающиеся вопросами анализа фольклора с точки зрения теорий коммуникации и информации, соотношением устных и письменных фольклорных форм, практической и теоретической текстологией фольклора², далеко не всегда обращают внимание на тип коммуникации, определяющий специфику фольклористической деятельности (и шире — культурной антропологии) в целом. Речь идет о ситуации, когда фольклор собственно и становится фольклором, то есть о полевой записи (интервью).

Функционирование устного обихода любого сообщества подразумевает распространение информации (как в форме «спонтанной речи», так и посредством хорошо структурированных текстов) в рамках более или менее стабильного набора «коммуникативных каналов»³. Их параметры задаются тем набором идентифицирующих признаков, который определяет саму социальную структуру сообщества. При этом объемы информации в нормальных условиях достаточно жестко лимитированы. Степень «новизны» этой информации, особенно если речь идет о преиндустриальных обществах с достаточно простой системой коммуникаций, представляется также чрезвычайно низкой. Обычно люди рассказывают друг другу одни и те же истории, даже если в них фигурируют разные персонажи и обстоятельства действия. Главная цель «человека рассказывающего» зачастую состоит не в

изложении содержания рассказа, а в удовлетворении определенных социальных или психосоматических потребностей: сообщение «подразумеваемого значения» (intended meaning)⁴, утверждение своего статуса, снятие стрессовой ситуации, адаптация трансперсонального опыта и т.п. Естественным представляется вопрос: как с этой точки зрения следует трактовать полевое интервью? Что это за канал, какая информация, куда, в каких объемах и для чего по нему протекает?

Коммуникативные обстоятельства процесса полевой записи подразумевают следующий минимальный набор элементов: собиратель (идентифицирующий себя в качестве адресата), информант (идентифицируемый в качестве адресанта), специальный прибор или набор приборов для хранения и тиражирования информации (письменные принадлежности, диктофон и т.п.), находящийся под контролем собирателя. Так, по крайней мере, эта ситуация выглядит с точки зрения последнего. В зависимости от своих методологических предпочтений и практических задач он может акцентировать «естественность» или «искусственность» коммуникативного аспекта полевого интервью и по-разному оценивать его результаты: от утверждения тождества записи и фольклорного текста в его «естественном бытовании» до признания полевой работы «интерсемиотическим переводом» события исполнения в письменный текст⁵.

Инициатива полевого интервью в подавляющем большинстве случаев принадлежит собирателю. Тем или иным способом он пытается вынудить информанта начать разговор. При этом собиратель сообщает информанту минимум информации, необходимый для создания позитивной идентификации: он (собиратель) не несет потенциальной угрозы жизни, здоровью и материальным ресурсам информанта, он представляет авторитетную институцию, которая заинтересована в фиксации культурного опыта информанта, эта фиксация имеет универсальную общественную значимость. После того как такая идентификация создана и контакт с информантом установлен, главной задачей собирателя становится получение максимального количества информации на интересующие его темы, для чего используются специальные приемы опроса. Что касается содержательного разнообразия интервью, то здесь возможны самые разные варианты: от детального обсуждения одной узкой темы до постоянного поиска новых для собирателя материалов. Интервью может быть «удачным» или «неудачным», что связано с тем, насколько полученный результат соответствует исходным намерениям собирателя. Однако вне зависимости от этого итогом интервью явля-

ется фонограмма, фиксирующая определенную последовательность коммуникативных актов. В качестве иллюстрации я приведу несколько отрывков из полевых интервью (они записаны в Новгородской области сотрудниками фольклорно-этнографической экспедиции Европейского университета в Санкт-Петербурге в 1998—1999 гг.⁶), расположив их в соответствии с убыванием упомянутой «удачи» собирателя.

1.

Соб.: А вот бывает так, что покойник умер, а потом ходит, приходит покойник?

Инф.: Тожо ходил, токо мы не видали. А ходил. Бывало и так.

Соб.: А что рассказывают про это?

Инф.: А что ты расскажешь? Что... что... что... оны? Эвон... сейчас в Шилове Светкин-то живёт?

Соб.: Не знаем, мы там не были ещё.

Инф.: Не знаете? Вот ён было... да это дело не так давно. Ну, наверно, годов десять прошёдшы. [Далее следует пространный меморат о приходящем мертвецке.]

2.

[Разговор собирателя и информанта посвящен иконам, которые хранятся в доме последнего.]

Соб.: А почему именно Никола лучше?

Инф.: Ой, а как же. Никола же... О Никола-то очень много знали, но я не расскажу. Но я Николаю очень люблю, и я верю ему всегда. Вот Николу...

Соб.: А может, хоть что-нибудь расскажете, кто это такой?

Инф.: В смысле, как?

Соб.: Ну вот что у вас больше рассказывали про Николу? Почему его надо держать?

Инф.: Вы знаете, Никола — он спаситель. Он спасает, он э-э верующий. Никола же был, это, на распятых, Никола. Да. Поэтому, вот я сколько слышу — все говорят, что — Никола, только Николу надо, это самое, иметь. Вот я всегда встаю, я всегда говорю, шо...

Соб.: А он помогает от чего-нибудь?

Инф.: Вы знаете, я думаю, что да.

Соб.: А он вот из святых самый главный?

Инф.: Нет, из святых самый главный... ну, кто ка-к>... Вот, кому какая икона поло-же-на>, это, подходит.

3.

Соб.: А не знаете, вот у вас праздник Николы в деревне; а Никола — это кто?

Инф.: Никола Чудотворец, а бог его знает, кто он, не знаю, вот Николы-то и праздник.

Соб.: Но он святой, да?

Инф.: Да.

4.

Соб.: А вот скотину когда обычно выгоняют?

Инф.: Утром, часов, наверно, в восемь.

Соб.: Нет, после зимы? Зимой она стоит, а потом...

Инф.: А, весной.

Соб.: А какого числа, когда это бывает?

Инф.: Точно не могу сказать, правда. В общем, они надумают выгонять, крикнут всем: коров выгонять давайте.

Соб.: А что-нибудь делают при этом еще?

Инф.: Сразу — нет. Когда выгоняют — нет. А потом уже делают...

Соб.: А что делают?

Инф.: А, прививки какие-то или что.

Соб.: А обход, знаете, бывает такой обход?.. Не было тут ничего такого?

Инф.: Это скотину? Скотину обсматривают, бывало. Ветврач ходит, приглашают.

Соб.: А пастух?

Инф.: А пастух — он только пасёт, выгоняет из дому, пригоняет вечером домой и всё пастух. Ну и когда если у коровы нога заболит или что, он ветврачу...

Соб.: Ну а вот когда первый раз скотину выгоняют, пастух не делает ничего такого специального? Вот в некоторых местах, нам рассказывали, он берёт решето там...

Инф.: Не-ет, пастух ничего не делает, только это... ветврач прививки прививает и всё. Так.

Очевидно, что коммуникативная ситуация интервью в достаточной степени отличается от тех ситуаций, которые мы признаем «естественными» для изучаемой культуры. Нет необходимости доказывать и то, что течение интервью определяется поведенческими стратегиями, используемыми и собирателем, и информантом. Однако анализ этих стратегий предпринимается достаточно редко, да и материалы, необходимые для такого анализа, как правило, остаются «за скобками» полевых фонограмм, их расшифровок, дневников и других экспедиционных материалов. В отношении информанта естественным представляется вопрос: насколько его поведение соответствует тому набору коммуникативных ролей, который существует в его сообществе, и каков простор для коммуникативного творчества, предоставляемый ему ситуацией полевого опроса. Об этом можно судить не только по прямым высказываниям информанта, но и по различным косвенным признакам: эмоциональной окраске и интенсивности беседы, «открытости» или «замкнутости» информанта и т.п. Очевидно, что здесь может быть построена определенная типология коммуникативных ситуаций и что последние нуждаются в специальном анализе.

Что касается собирателя, то нам, по крайней мере, известна его цель — получение определенной информации. Однако в ходе интервью он, как правило, не эксплицирует того, зачем она ему нужна и как он мыслит себе ее получение. Собиратель обнаруживает свою культурную стратегию после окончания полевого опроса — в ситуации неформализованного общения с коллегами по экспедиции, в условиях «естественного бытования» своей речи. Иными словами, чтобы адекватно оце-

нить детерминанты полевой собирательской деятельности, необходимо исследовать «фольклор» самих фольклористов и этнографов, в частности — ту лексику, идиоматику и риторику, при помощи которых собиратели описывают свою деятельность.

Т.Б. Щепанская, недавно начавшая заниматься этой темой, указывает, что собирательская работа зачастую характеризуется этнографами в рамках «военной терминологии». Предполагаемое или завершённое интервью может быть описано собирателем при помощи глаголов «допросить», «расколоть», «дожать», «обработать» и т.п. По мнению исследовательницы, эта особенность восприятия полевой собирательской работы самими этнографами и фольклористами связана с резким повышением уровня социокультурной неопределенности, возникающим в условиях экспедиционной деятельности. Мне представляется, что дело несколько в другом. Правильнее было бы сказать, что полевое интервью изначально воспринимается собирателями как ситуация насилия и присвоения. По-видимому, это отражает глубинную специфику культурно-антропологической деятельности, являющейся, по существу, более или менее насильственным присвоением имманентного смысла чужой культуры, своеобразным «культурным колониализмом».

В типологию деятельности такого рода можно, в частности, включить практику судебных расследований, где следователь (следователи) выполняет роль собирателя, подследственный — роль информанта, а протоколы допросов аналогичны полевым записям. Принимая во внимание все существующие различия, отмечу все же чрезвычайное сходство коммуникативных ситуаций допроса и полевого интервью: и в том, и в другом случае один из участников коммуникации, исходя из своих социальных полномочий и используя определенную разговорную технику, принуждает другого сообщать информацию на определенные темы. При этом информация фиксируется, то есть превращается из устной в письменную. Главное различие здесь состоит в механизмах принуждения: следователь репрезентирует определенную и хорошо известную подследственным социальную институцию, он может прямо угрожать допрашиваемому физическими страданиями различного рода. Положение этнографа менее устойчиво: он не располагает прямой связью с аппаратом насилия. Поэтому крестьянин может «ошибиться» и принять собирателя за фальшивомонетчика или американского шпиона. Однако в конце концов все разъяснится при помощи тех же самых карательных инстанций: хуже будет не собирателю, а информанту. Конечно, информант обладает большей свободой выбора, чем подследственный: он может отказаться отвечать на вопросы собирателя, у него нет необходимости сознательно лгать. Однако в любом случае

полевое интервью вынуждает его описывать свой жизненный опыт под непосредственным и целенаправленным воздействием чужой воли.

В этой связи особенно показательны материалы следственных дел эпохи средневековья и раннего Нового времени, ставших в последние десятилетия предметом историко-антропологического и фольклорно-этнографического анализа⁸. Из этих материалов явствует, что ситуация допроса порождала особое «буферное пространство» текстов (его можно называть «trial-loges»), к которому относятся «признания» и «ложные показания», донос и самооговор и т.п. Ограничусь двумя примерами, связанными с темой моих более специальных занятий — ритуалистикой и фольклором русских мистических сектантов⁹.

В 1733—1739 и 1745—1756 гг. в Москве заседали комиссии, занимавшиеся расследованием дела «о квакерской ереси». Так власти именovali христовщину — секту хлыстов. Деятельность второй комиссии характеризуется чрезвычайной жестокостью следствия, многочисленными злоупотреблениями и незаконными действиями в отношении арестантов. Один из исследователей XIX в. замечает по этому поводу следующее: «...Отличительная черта деятельности комиссии — это крайняя суровость светского суда. В 1747 г. розыски производятся «едва не по вся дни», и комиссия находит необходимым постоянное присутствие при ней двух заплочных мастеров, которых и требует настоятельно от сыска приказ»¹⁰. Если первая комиссия преимущественно ограничивалась битьем плетью на допросах и во время очных ставок, то большинство «распросных речей», запротолкованных комиссией 1745—1756 гг., получены «с поднятия на дыбу» или «ожжения огнем». Именно в материалах этого следствия сохранились многочисленные признания, впоследствии приводившие в смущение и недоумение многих ученых-сектоведов. Речь идет о свободных или групповых сексуальных отношениях во время обрядовых собраний и о ритуальном жертвоприношении новорожденных младенцев¹¹. Признания такого рода сводятся к следующей схеме:

А. Порица брак, сектантские учителя поощряют свободные сексуальные отношения. Последние называются «любовью» и практикуются по окончании «сборищ».

В. Младенцы, зачатые во время «любви», предназначаются для ритуального жертвоприношения.

С. Младенцев, предназначенных для жертвоприношения, сектанты крестят: сначала — двуперстно сложенной рукой, затем — обводя вокруг головы нательным крестом, окуная в воду и читая Иисусову молитву. После этого младенцу нарекают имя и надевают на него нательный крест.

Д. Окрещенного младенца закалыва-

ют, вырезают его сердце и собирают кровь.

Е. Истолченное и высушенное сердце смешивают с мукой и пекут хлебцы; кровь смешивают с водой или квасом.

Ф. Хлеб и воду (квас) с частицами сердца и кровью младенца раздают во время собраний вместо причастия.

При этом внимательный анализ материалов первых хлыстовских процессов и их историко-литературного контекста позволяет заключить, что эти показания были навязаны подсудимым следователями. Последние в свою очередь опирались на легенду, проникшую в русскую письменность с Запада в XVII в. и первоначально ассоциировавшуюся с миланскими катарами¹². Вероятно, здесь могло сказаться и влияние западноевропейских легенд о «еврейском ритуальном убийстве», ставших известными русскому читателю благодаря книге архимандрита Иоанникия Голятовского «Мессия правдивый»¹³. Не исключено, кроме того, что литературное бытование этих мотивов поддерживалось группой соответствующих устных рассказов, сформировавшихся в эпоху раннего раскола. Применительно к русским раскольникам легенда о свальном грехе и ритуальном жертвоприношении младенцев появляется в третьем послании (1692) тобольского митрополита Игнатия Римского-Корсакова, где он рассказывает о некоем расколуучителе, подвизавшемся в лесах между Вологодой и Каргополом¹⁴. Возможно, что этот рассказ был записан им в 1687 г. в окрестностях Костромы и Кишинева, куда будущий митрополит был направлен «для увещания раскольников». Затем история о ритуальном жертвоприношении была практически дословно процитирована Дмитрием Ростовским в его «Розыске о расколынической брынской вере» (1709)¹⁵. Оттуда, судя по всему, ее и почерпнули члены второй следственной комиссии «о квакерской ереси».

Другой пример относится к XIX в. и связан с отделившимся от хлыстовщины религиозным движением скопчества. Уже во времена Александра I добровольное оскпление было признано наказуемым преступлением. Поэтому к середине столетия арестованные скопцы стали объяснять следователям обстоятельства своего оскпления при помощи следующего устойчивого рассказа: в дороге, чаще всего во время паломничества к святым местам, герой встречает неизвестного человека — как правило, старика. Они решают путешествовать вместе. Через некоторое время спутник героя предлагает отдохнуть и перекусить. Он угощает его водой или питьем, после чего герой немедленно теряет сознание или засыпает. Очнувшись, он обнаруживает, что оскплен, а старик исчез.

То, что известно о способах и физиологических последствиях оскпления у русских сектантов, позволяет квалифицировать этот рассказ как очевидную ложь.

Между тем, он стабильно функционировал в течение многих десятилетий и отразился в материалах следственных дел, производившихся в самых разных губерниях России¹⁶.

Я не хочу сказать, что подобные образцы «trial-lore» по своему характеру совершенно аналогичны тем текстам, которые мы записываем в своих экспедициях. Еще раз подчеркну: они сложились в условиях жесткого и жестокого принуждения. Однако и в ситуации допроса, и в ситуации интервью очевидную роль играют именно механизмы целенаправленного захвата информации. Таким образом, наша рефлексия по поводу собирательской работы этнолога и фольклориста должна опираться не столько на категории «естественного» и «искусственного» бытования текстов, сколько на признание собирательской работы специфическим типом присвоения информации и узурпации имманентных смыслов исследуемой культуры. Эта деятельность приводит к формированию особого пространства текстов, которое и является подлинным предметом этнологии и фольклористики как научных дисциплин. Вопрос, однако, заключается в следующем: если судебно-следственные мероприятия очевидным образом принадлежат к системе дисциплинарных техник¹⁷, то как в таком случае следует квалифицировать полевую деятельность собирателя? Вероятно — как технику эксплуатации. Стоит добавить, что эта эксплуатация имеет, по-видимому, гораздо более сложный характер по сравнению с традиционным европейским колониализмом или присвоением прибавочной стоимости. В нашем случае речь идет не о захвате естественных ресурсов или продуктов труда, но об узурпации символических ценностей. И исходные мотивы, и последствия такого присвоения менее явны, однако они играют достаточно важную роль в поддержании актуальной социальной реальности¹⁸. Вероятно, исследование этой проблематики позволило бы нам лучше понять функциональные и типологические особенности фольклорно-этнографического знания в тех формах, в которых оно существовало вплоть до конца XX в.

Примечания

¹ Например: *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* / Eds. J. Clifford, G. Marcus. Berkeley, 1986 (здесь, в частности, на с. 77—97 см. статью Р. Розалдо «From the Door of His Tent: The Fieldworker and the Inquisitor», основные положения которой отчасти совпадают с моими соображениями); *Geertz C. Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford, 1988; *Ginzburg C. The Inquisitor as Anthropologist* // *Ginzburg C. Clues, Myths and the Historical Method*. Baltimore, 1989. P. 156—164. В этих изданиях — более подробная библиография вопроса.

² См.: *Чистов К.В.* Специфика фольклора в свете теории информации // Типологические исследования по фольклору: Сборник статей памяти В.Я. Проппа (1895—1970). М., 1975. С.

26—43; *он же.* Народные традиции и фольклор: Очерки теории. Л., 1986. С. 107—176; *Fine E.C. The Folklore Text: From Performance to Print*. Bloomington, 1984; *Брицына О.* Текст устный и письменный: концепции, дискуссии, решения // *Senosis raštijos ir tautosakos sąveika: kultūrinė Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės partitis*. Vilnius, 1998. P. 159—175; *Неклюдов С.Ю.* Традиции устной и книжной культуры: соотношение и типология // *Славянские этюды: Сборник к юбилею С.М. Толстой*. М., 1999. С. 289—297.

³ *Degh L., Vazsonyi A.* The Hypothesis of Multi-Conduit Transmission in Folklore // *Folklore: Performance and Communication* / Eds. D. Ben-Amos, K. Goldstein. The Hague, Paris, 1975. P. 207—252; *Fine G.A.* The Third Force in American Folklore: Folk Narratives and Social Structures // *Fabula*. 1988. Bd. 29. Heft 3/4 (Folk-Narrative Research in the U.S.A. Guest editor W. F. H. Nicolaisen). P. 350—351.

⁴ См.: *Bellman B.L.* Ethnohermeneutics: On the Interpretation of Intended Meaning among the Kpelle of Liberia // *Language and Thought: Anthropological Issues* / Eds. W.C. McCormack, St. A. Wurm. The Hague, Paris, 1972. P. 271—282.

⁵ *Fine E.C.* The Folklore Text: From Performance to Print. P. 94—97.

⁶ Расшифровки фонограмм этих интервью хранятся в архиве Факультета этнологии Европейского университета.

⁷ Я опираюсь на выступление Т.Б. Щепанской в ходе заключительной дискуссии на IV научной конференции «Мифология и повседневность» (3 марта 2000 г., С.-Петербург, ИРЛИ РАН).

⁸ М. работы К. Гинзбурга, Н. Дэвис, А.Я. Гуревича, К.В. Чистова, Н.Н. Покровского, Е.Б. Смилянской, А.С. Лаврова и др.

⁹ Подробный историко-этнографический и культурно-типологический анализ нижеследующих материалов будет представлен в моей монографии «Хлыстовщина и скопчество: Религиозный фольклор русских мистических сект».

¹⁰ *Нечаев В.В.* Дела следственные о раскольниках комиссий в XVIII в. // Описание документов и бумаг, хранящихся в Московском архиве Министерства юстиции. М., 1889. Кн. VI. С. 103.

¹¹ Публикацию допросных материалов см.: *Нечаев В.В.* Указ. соч. С. 180—199; *Пеликан Е.* Судебно-медицинские исследования скопчества. СПб., 1872. Стб. 152—162.

¹² *Перетц В.* К вопросу о времени возникновения хлыстовщины // Этнографическое обозрение. 1898. № 2. С. 119—120.

¹³ *Архим. Иоанникий Голятовский.* Мессия правдивый. Киев, 1669. Л. 385—389.

¹⁴ Три послания блаженного Игнатия, митрополита Сибирского и Тобольского. Послание третье // Православный собеседник. 1855. № 2. С. 116—123 (второй пагинации).

¹⁵ *Димитрий Ростовский.* Розыск о расколынической Брынской вере. М., 1847. С. 574—579.

¹⁶ Публикацию и анализ таких рассказов см.: *Пеликан Е.* Указ. соч. Стб. 116—117.

¹⁷ См. по этому поводу: *Фуко М.* Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы. М., 1999.

¹⁸ Ср., например, лекцию П. Бурдьё «Социальное пространство и символическая власть» (*Бурдьё П.* Начала. *Choses dites* / Пер. с фр. Н.А. Шматко. М., 1994. С. 181—207).

А.Б. МОРОЗ

ИНФОРМАНТ «ВЕРЯЩИЙ» и «НЕВЕРЯЩИЙ»

Любой опрос носителя традиционной культуры со стороны собирателя ставит его в ситуацию вынужденной рефлексии, да еще и, как правило, экспромтом. А если учитывать, что информант может делать некоторую скидку на собеседника, адаптировать сведения и т.п., то станет достаточно очевидно, что любая запись, сделанная путем опроса информанта, содержит не собственно позитивную информацию о том или ином факте народной культуры, а ее интерпретацию, отражение в сознании информанта или, по крайней мере, она осложнена личным отношением респондента к излагаемым им фактам.

В такой ситуации весьма существенным представляется вопрос о том, как сам информант относится к тому, что он излагает. В частности, информант может верить или не верить в то, о чем рассказывает, и шире — ставить себя вне традиции или включать в нее. Оппозиция «верящий—неверящий» (не только в Бога, но и в нечистую силу, обряды, приметы и т.д.) стала актуальной для определения отношения к фольклорной традиции в уходящем столетии. Следует при этом иметь в виду, что если для собирателя или исследователя, находящегося вне традиции, весьма обычен такой подход, при котором разграничиваются и разделяются «христианское» и «языческое», то для самих носителей традиции они составляют нечленимое единство.

Если лет 10—15 назад обычным было рассуждение информанта о том, что «теперь ни во что не верят, ничего не соблюдают», за которым следовал совет обратиться к тому, кто постарше, то теперь, наряду с этим, часто можно услышать и обратное: «мы люди старые, в наше время ничего такого не примечали, это сейчас стали праздники справлять» и т.п. Итак, за XX в. народная культура пережила три этапа:

1. «До колхозов». Именно до колхозов, поскольку революция не имела серьезного влияния на деревенскую жизнь. Этот период характеризуется «нормальным» состоянием традиции и ее абсолютным влиянием на жизнь крестьянства.

2. «При совхозах». Конец индивидуального хозяйства и закрытие церквей, примерно совпавшее по времени с коллективизацией и «закулачиванием», коренным образом изменили традиционный уклад. Это главным образом коснулось

собственно «коллективизированных» сторон деятельности человека, в первую очередь земледелия. Для этого времени характерен повышенный интерес властей к песенному фольклору, культивация народных песенных коллективов и разрушение самого традиционного уклада жизни в целом. 2-й этап может быть разделен еще на два периода. В первый (30-е гг.) колхозы были маленькими, практически в каждой деревне свой, что в какой-то мере сопоставимо с индивидуальным хозяйством и оставляло возможность, например, для сельскохозяйственных ритуальных практик. Второй период — время укрупнения колхозов, превращения их в совхозы, что совершенно отделило людей от земли и нарушило традиционный уклад жизни (например, перестали обращать внимание на календарные запреты и предписания, праздновать окончание жатвы).

3. «Нонь», когда колхозы и совхозы были преобразованы в «национальные общества» (то есть акционерные) и развалились. Одновременно с этим «религию разрешили», церквей, правда, в деревнях и райцентрах открылось немного, но зато средства массовой информации выливаются на читающую, слушающую и смотрящую публику массу религиозно-магических

сведений самого разного характера, происхождения, направленности и адекватности. Сразу обнаружился колоссальный интерес к такой продукции; например, северо-двинская газета «Дачная» пользуется невероятной популярностью среди жителей севернорусских деревень, а сведения (там публикуются заговоры, молитвы, описания обрядов) из нее используются на практике наряду с бабушкиными тетрадками. То же делали и делают в подавляющем большинстве школьные учителя, обучающие детей «народному творчеству» не на живом материале, который те могут получить в семье, от бабушек и дедушек, а по книжкам.

Закрывание церквей и запрет на церковную жизнь, как и коллективизация, повлияли на отношение носителей традиции к ней самой. В первую очередь это сказалось на календарной обрядности: кроме нескольких самых существенных праздников (святки, масленица, Пасха и др.) календарь в основном перестал регламентировать жизнь крестьянства, ускорился процесс забывания. Часто «знание» традиции сводится к знанию формы, а не смысла явления [1. С. 92], а сам этот смысл редуцируется до фразеологизма, имени,



Мария Павловна Бритвихина и участники Каргопольской экспедиции РГГУ (с. Полуборье Каргопольского р-на Архангельской обл.). 2000 г. Фото А.А. Трофимова

АНДРЕЙ БОРИСОВИЧ МОРОЗ, канд. филол. наук; Российский государственный гуманитарный университет (Москва)

предмета [2. С. 375—381; 1. С. 92—94].

Современное состояние традиционной культуры характеризуется, в частности, различным отношением к ней со стороны ее носителей. Несколько поколений воспитано вне тесного и непосредственного контакта с традицией (в том числе и православной). Этому послужило почти поголовное использование крестьян начиная с 12—13-летнего возраста на лесоповале и массовое бегство из колхозов «на производство». Для многих людей, выросших в 1930-е—1970-е гг. (во второй этап развития традиционной культуры в XX в.) характерно «пассивное» знание традиции и отсутствие ощущения принадлежности к ней. Это обычно выражается формулами незнания: «я ничего такого не знаю», «не помню, у нас такого не было», «в наше время это не делали» (для такого отношения характерно противопоставление своего времени более раннему или более позднему, то есть нынешнему: «этого мы не знаем — спросите, кто постарше/помоложе»). Наряду с формулами незнания часто встречаются формулы неверия: «это все неправда», «я в это не верю». Среди «неверящих» значительное число составляют мужчины, чья жизнь существенно менее замкнута на домашнем хозяйстве.

Особого интереса заслуживают взаимоотношения тех носителей традиции, которые осознают свою принадлежность к ней и тех, кто ее отрицает. Такие отношения могут быть выявлены по большей части случайно, но наши материалы со-

держат такие записи. Приведем один такой диалог супругов:

Соб.: Неумытым в хлев можно ходить?

Б.С. Усов: Можно.

А.М. Усова: Нет.

Б.С. Усов: Сиди давай! Што я утром-то немытой... мытой хожу, што ли?!

А.М. Усова: Так нельзя этово... немытый-то. Што тебе...

Б.С. Усов: Да я всё время немытый.

А.М. Усова: Да ты некрещёный дак...

Б.С. Усов: Я он вскочу да и побежал скорей давать им всем там дак.

* *А.М. Усова:* Ты некрещёный, дак тебе всё можно (зап. в с. Ольховец Каргопольского р-на в 2000 г.).

При этом, разумеется, следует делать скидку на то, что открытое постулирование собственного неверия далеко не всегда отражает действительное отношение говорящего и может свидетельствовать лишь о желании таковым казаться, однако и само это желание весьма показательно.

Можно говорить о разных типах подхода к ритуальным предписаниям и запретам для «верящих» и «неверящих»: он или основан на опыте поколений («так делали старики, значит нужно и нам»), или на личном опыте («я делал, а не помогаю», «я не делаю — и ничего не случается» или «мы ничего не знаем и не делаем»). При этом то, что подтверждается эмпирически, принимается (тот же Б.С. Усов рассказывает, как соседка испортила у него хлев и две коровы пали).

Существенная особенность восприятия «верящими» «неверящих» заключается в том, что обязательность соблюдения предписаний традиции актуальна лишь для тех, кто в эту традицию включен.

Включенность/невключенность в традицию определяется рядом признаков:

Крещёный—некрещёный. Практикующая знахарка на вопрос собирателя о возможности вызывания домового с целью получить от него ответ на интересующий вопрос ответила, что кто крещёный, тот может вызывать, а на месте некрещёного (тут она перевела взгляд с собирателя, у которого на шее была заметна цепочка с крестом, на другого, у которого креста на шее не было) — она бы поостереглась (зап. от Т.И. Силиной в с. Ухта Каргопольского р-на в 1996 г.);

Старый—молодой. Информантка 80 лет говорила, что нам пока можно не поститься, а вот ей уже надо, поскольку мы молодые, а она старая, у нее грехов много (зап. от А.П. Поповой в с. Лядины Каргопольского р-на в 1997 г.). Другая информантка поделилась: «Вот што и теперь вот народица телёнок ли, што ли, вот хозяйка говорит, што “Хозяин-батюшко, прими нашу скотинушку, любви и голубь”, — так говорят. Я и теперь — тоже стала постарше — тоже говорю» (зап. от Д.И. Подбель-

ных в с. Ольховец Каргопольского р-на в 2000 г.);

Местный—неместный, т.е. включенный в определенный уклад жизни или нет (сами в баню вечером не ходят, но участников экспедиции пускают спокойно, не оговаривая).

Человек, находящийся по тому или иному признаку вне системы традиционных воззрений, не обязан им следовать — он относится к другому миру. Правда, следует оговориться, что сказанное относится прежде всего к повседневным ритуалам, и не затрагивает наиболее важных ценностей: например, святотатцы наказываются в равной мере, независимо от того, свои они или чужие. Это может быть связано с тем, что наиболее остро два разных отношения к традиции проявляются в неадекватной ситуации, когда носители вынуждены рефлексировать по этому поводу, то есть в ситуации беседы с собирателем, в нормальной же обстановке подобные различия проявляются существенно реже, поскольку и те и другие могут и следовать, и не следовать требованиям традиции неосознанно, рефлексивно (по этой причине «неверующие» и «незнающие» носители могут быть названы таковыми лишь условно).

Еще один тип отношения к традиции — порождение последнего времени, — получивший распространение уже на третьем из выделенных нами этапов существования традиции в XX в., может быть условно назван неопитским. Внезапно возникшая необходимость осознанно «включиться» в традицию, рефлексия, возникающая по внутренней необходимости, а не спровоцированная вопросами собирателя, последнее время часто встречается прежде всего у местных по происхождению «дачников» или у пенсионеров, возвращающихся в родные деревни на постоянное жительство. Их знание традиции наиболее эклектично, поскольку почерпнуто не только из общения с односельчанами, но и, в большей степени, чем у других, из книг и средств массовой информации. Таким образом, сбой естественного механизма передачи знания компенсируется всеми доступными способами, в том числе и прямо противоречащими традиционным.

Литература

1. Левкиевская Е.Е. Православие глазами современного севернорусского крестьянина // Ученые записки Российского православного университета ап. Иоанна Богослова. М., 1998. Вып. 4. С. 90—110.

2. Толстой Н.И. Этнолингвистические аспекты славянской фразеологии // Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 373—382.



Мария Степановна Колчина, 1900 г.р. (с. Абакумово Каргопольского р-на Архангельской обл.), рассказывает о том, как жили в селе до Первой мировой войны, как проводжали «некрутов» (рекрутов). 2000 г. Фото А.Б. Мороза

А.А. ЛИТЯГИН,
А.В. ТАРАБУКИНА

СПЕЦИФИКА ИССЛЕДОВАНИЯ КУЛЬТУРЫ МАЛЫХ ГОРОДОВ

Как отметил С.Ю. Неклюдов, «современный городской фольклор не существует в виде чистого репертуара текстов или обрядовых действ, и уж во всяком случае это не самодостаточный репертуар»¹. По нашему мнению, «несамодостаточность» текстового или обрядового репертуара в современных условиях характерна не только для городского фольклора. Ведь и рассказанный нашим деревенским информантом текст несравненно более интересен, если он возникает в речевом потоке, чем если является ответом на вопрос. Развернутую же информацию (речь) в типичных для экспедиции коммуникативных условиях удается получить далеко не всегда. Привычная «вопросно-ответная» тактика создает ситуацию, в которой информант оказывается зависим от представленный собирателя о данной местности и ее традициях. Такая «навязчивость» собирателя позволяет ему услышать лишь то, что он хочет услышать. Так как экспедиционная практика в малых городах приняла системный характер сравнительно недавно, то отсутствие более или менее разработанных программ неизбежно привело к расширению сферы собирательских интересов. По существу, мы приходим к восприятию любой сказанной информации как целостного текста, в котором в равной мере значимо как общее («традиционное»), так и частное (личное). Совокупность разнородного текстового материала и позволяет, в конечном итоге, представить картину мира жителей конкретного малого города.

Приезжая в провинциальный город, собиратель обычно оказывается в положении туриста, который интересуется новым для него пространством и полностью зависит от экскурсовода. Информант же, хочет он того или нет, — в положении этого экскурсовода. К слову, спонтанная экскурсия — один из интереснейших жанров современного фольклора. Такую «экскурсию» может провести, если верить нашему полевому опыту, любой житель города. Все, что требуется здесь от собирателя, — пассивность в общении или имитация наивности посвящаемого.

В Старой Руссе, где мы работали в четырех экспедициях в 1999—2000 гг., самым продуктивным оказался вопрос о «вашем месте в городе». Именно он давал возможность рассказчику заговорить о себе, о

том, что ему дорого в родном городе и почему. Нас поразило то, что для всех рушан это оказались одни и те же места: минеральный курорт и набережная реки Перерыгицы у дома-музея Ф.М. Достоевского. Учитывая социальную разнородность опрашиваемых (прохожие, школьники 10-й школы, краеведы местных музеев, учителя, врачи курорта, рабочие заводов, служащие), такое единодушие свидетельствует о наличии единого городского текста. Вопрос о любимом месте в городе при этом позволил выявить индивидуальные мотивировки столь идентичных пристрастий. Каждый локус таким образом приобретает определенный набор признаков, используемых в дальнейшем в построении адекватного собирательского дискурса. Так, например, курорт, осмысляемый как центр города, одновременно и «самое старое место» в Руссе, и место культурного отдыха горожан, и чудесным (непонятным медицине) образом исцеляющее все болезни пространство: «Я вам скажу... Мне было семь лет, и вот эти жилы здесь сократились, маленькие стали. И я в пять лет вот так вот бегал. Мать моя! И туда, и сюда, и по врачам... А у нас был детский врач, он говорит: "Мамаша, куда тебя черти носят! У нас есть курорт! У нас с Германией люди приезжают, с Румынией, с Болгарией лечатся, а ты своего сына не можешь вылечить! Сделай ему тринадцать ванн". Она наносила воду, меня купали в корыте, в горячей воде. И после этих ванн я пошел». Дом-музей Достоевского — то место, куда советуют обращаться за ответами на любые вопросы. Эти и другие концепты задают своего рода границы, в пределах которых старорусский информант чувствует себя комфортно. Попытки коммуникации за их пределами приводят к информационному ступору. К примеру, очевидно, что состояние дореволюционного курорта с точки зрения эстетики, бытового комфорта, культурной значимости (в театре курорта начинала карьеру В.Ф. Комиссаржевская) несравнимо с нынешним (стандартные корпуса постройки 1970-х гг., запущенные озера и парк, отсутствие театра). И хотя «до войны духовой оркестр был, и струнный, и в футбол играли, это сейчас, после войны ничего не стало, все сгорело» (именно Великая Отечественная война является в сознании рушан временной границей между «хорошим» прошлым и «плохим» настоящим), все равно «очень курорт хороший». Задача собирателя в этой ситуации — действовать таким образом, чтобы, лишая информанта привычного комфорта, не лишать

его при этом статуса посвященного. В известном смысле — это тактика неуместных вопросов, которые собиратель задает как бы по неведению и которые ему прощаются. Таковым, например, оказался вопрос, обращенный к научной сотруднице музея Ф.М. Достоевского о Старой Руссе как нечистом месте (концепт, возникший в беседе со старорусским учителем, то есть произвольный). Она, разумеется, ответила, что «люди такие есть» (колдуну), больше же ничего сказать не смогла, зато рассказала о загадочных карликах, живущих на болоте, чрезвычайно талантливых и гонимых государством. Нам представляются важными размышления информанта, вызванные вопросом, ответ на который не предусматривает традиционные знания; эти размышления заставляют его либо задуматься, либо, как в данном случае, рассказать что-то, что кажется ему «подходящим», либо просто уйти от ответа.

Наиболее перспективным нам кажется начинать изучение культурного текста малого города со знакомства с местными краеведами. Краевед не только знает все, что «нужно» или принято знать, но и создает городской текст, одновременно завися от него. Нам, к сожалению, не известно, насколько краеведческий текст адекватен собственно городскому в других городах, но в Старой Руссе наблюдается абсолютная гармония. «Вся как бы Русь начинается вот именно из Руссы, и первый город, который как бы был — была именно Русса. И Новый город (т.е. Новгород) — это не потому, что Словенск был разрушен, а по той простой причине, что вот есть старый город — как бы Русса, и новый построили, второй город, который называется Новый город. И варяги, которых призывали <...> так варяг — это подревнерусски солевар. Так призывали не варягов, которые где-то там в Норвегии, а призывали из Старой Руссы», — утверждает, казалось бы, приверженный факту краевед. Так же, с большей или меньшей степенью осведомленности, считают многие рушане: «Я приехала, и мне понравилось, знаете чем? Старинный городок. Именно в историческое место попала», — говорит бывшая сибирячка, уже тридцать лет живущая в Руссе. Краевед в провинции является хранителем и апологетом городского мифа, он, по мере возможности, доносит его и до туристов, и до горожан, и до собирателя. Примечательно, что образованные рушане, представляющие родной край, ссылаются обычно всего на три книги (Полянский, Пылаев, Вязинин²),

АЛЕКСАНДР АНАТОЛЬЕВИЧ ЛИТЯГИН, преподаватель; АРИНА ВАЛЕРЬЕВНА ТАРАБУКИНА, преподаватель; Академическая гимназия СПбГУ

— своеобразную старорусскую библию.

Согласно местной мифологии, Старая Русса — не только самый древний русский город, но и географический центр России. Минеральные воды Руссы — самые полезные, ряску и ил с реки Малашки (народная топонимика) необходимо добавлять в корм животным для их здоровья и производительности, колдуны в Руссе и ее окрестностях самые сильные, а батюшка церкви св. Георгия, где находится чудотворная Старорусская икона Божьей Матери, отец Агафангел, — святой, своим старческим подвигом прославивший Новгородскую область.

Старорусский краевед, выполняя свою мифотворческую функцию, испытывает характерную для интеллигента-провинциала потребность в доверчивой, бесконфликтной аудитории. Заинтересованный «человек из столицы» заметно стимулирует его культуртрегерскую активность. Порождая по большей части безрефлексивные тексты-догмы, краевед стремится к информативной полноте, приводящей к мифологической патетике. Он всегда, что называется, подает товар лицом. Собирателю интересен этот пафос, а точнее, его мотивы. Краевед как носитель сакрального текста, преисполненный сознанием доверия земляков и неофитов (туристов), отдает дань мифологическому образу родного города. В случае с Руссой он таков: Русса — маленький город («пешком за полдня обойдешь»), спокойный и тихий, но Русса — и великий город с древней историей и героическим преданием, и исторический и географический центр России, и святой город, и город Достоевского, и город-курорт «мирового значения». Иными словами, в малом сокрыто великое, в локальном — интерлокальное, в невзрачном — прекрасное, видимое лишь внимательно и неравнодушному взгляду.

Первостепенная задача собирателя, работающего в провинциальном городе, — почувствовать лейтмотив его восприятия как местными жителями, так и официальными инстанциями. Для этого собиратель должен «вынести за скобки» себя как специалиста, подчиниться ритму города, вжиться в городскую среду, вслушаться в речевой гул его жителей, тем самым пробиваясь к постижению его онтологической сущности.

Примечания

¹ Неклюдов С.Ю. Устные традиции современного города: смена фольклорной парадигмы // Исследования по славянскому фольклору и народной культуре / Под ред. А. Архипова и И. Полинской. Oakland, California, 1997. С. 85—86.

² Полянский М.И. Историко-статистический очерк Старой Руссы и уезда. Новгород, 1885; Пылаев В.А. Старая Русса. Исторический очерк. Сергиев Посад, 1916; Вязигин И.Н. Старая Русса в истории России. Новгород, 1994.

Е.В. КУЛЕШОВ

СОБИРАТЕЛЬСКАЯ РАБОТА В ТИХВИНЕ: аксиология городского пространства

Начиная с 1999 г. Академическая гимназия Санкт-Петербургского государственного университета проводит, наряду с традиционными «деревенскими» экспедициями, полевые исследования в городах (Старая Русса Новгородской обл., Торопец Тверской обл., Лодейное Поле и Тихвин Ленинградской обл.). Факт существования городской фольклорной традиции уже не нуждается в доказательстве; жанровый и тематический репертуар города во многом близок репертуару деревенскому; по крайней мере, города, имеющие длительную историю, во многом переживали сходные процессы. Для современного города характерны исторические предания, демонологические рассказы и т.п., близкие по содержанию и поэтике к аналогичным произведениям крестьянского фольклора. В то же время город, как своеобразный социокультурный феномен, определяет особую прагматику и тематику фольклорных текстов; так, например, городское пространство требует выработки специфических когнитивных моделей, лежащих в основу традиционных нарративов или представлений. Впрочем, все эти абстрактные априорные суждения могут быть подтверждены, скорректированы или опровергнуты только при наличии репрезентативного материала, а именно он сейчас в дефиците. Отдельные работы, посвященные частным феноменам городской культуры, не спасают положения: необходима «сплошная» полевая работа в городе, направленная на выявление как общегородского репертуара, так и репертуара различных субкультур. Думается, что фольклорная работа АГ СПбГУ в городах, при всем ее возможном методологическом несовершенстве, дает достаточно ценные результаты, представляя городскую традицию в виде корпуса текстов, пригодных для аналитических разработок.

В четырех экспедициях в г. Тихвине (весна и осень 1999 г., весна и осень 2000 г.; руководитель экспедиций — Е.В. Кулешов; участники — студентки СПбГУ О.К. Ермишкина, И.Ю. Назарова; учени-

ки АГ СПбГУ С. Виноградов, А. Громова, Е. Красильников, Е. Новикова, Д. Сурикова, И. Филиппов, А. Шевчук) записано около 1000 текстов. Необходимость сжато передать содержание столь обширного материала ведет к конспективности изложения, что неизбежно для «рабочего отчета» — именно так вернее всего будет понимать предлагаемый текст; при этом из всего собранного материала были отбраны только те сведения, которые представляются специфическими для Тихвина — местные исторические предания, представления о пространстве и т.п.

Общая характеристика

В настоящее время население г. Тихвина — около 60 тысяч человек. Город исторически сформировавшийся как поселение при церкви с чудотворной иконой Тихвинской Божьей Матери, в советские времена стал индустриальным. В 1960-е гг. в Тихвине открылся крупный завод «Трансмаш», запуск которого потребовал привлечения значительной рабочей силы и радикально изменил облик города. Население увеличилось почти втрое, в восточной части города были выстроены микрорайоны, которые в сознании горожан отчетливо противопоставляются «старому» поселению. Закономерно возникли трения между коренными тихвинцами (чем дальше, тем больше остающимися в меньшинстве) и приезжими, часть из которых были переселены из деревень Ленинградской обл., часть приехали из разных городов бывшего СССР. С точки зрения приезжих, исконные тихвинцы — люди «тяжелые», «мрачные», плохо идущие на контакт. Не последнюю роль в таком восприятии «местных», по-видимому, сыграла традиционная репутация вепсов — народа, проживающего, в частности, на территории Ленинградской обл.; его представителей русские воспринимают как людей замкнутых, нелюдимых и обладающих мистическими способностями («Все вепсы — колдуны»). Если для коренного населения такими являются именно вепсы, то приезжие переносят эти характеристики на всех старожилов. Сложившаяся ситуация заставляет многих пожилых коренных тихвинцев

ЕВГЕНИЙ ВИТАЛЬЕВИЧ КУЛЕШОВ,
преподаватель; Академическая гимназия
СПбГУ

чувствовать себя носителями старых городских традиций, исчезающей исторической памяти города¹.

Название города

Название города Тихвина производят лингвистами от фин. «паром», «русская дорога», «злой поток» и пр.² Местными жителями оно толкуется в искаженном виде: «Тихвин» в переводе с вепсского — *тих вин* — «тихая вода»; такая версия оставляет в этом названии корень *тих-* («тихий»), по-видимому, включающий важные для горожан коннотации. Особняком стоит ироническая мотивировка, связывающая название города с историческим анекдотом. Когда Екатерина II посещала Тихвин, ее свита, в которой все говорили по-французски, не знала названия города, в котором они находятся, и кто-то из придворных спросил у местного жителя, как называется этот город. Местный житель, естественно, не знавший французского языка, решил, что с ним говорят по-фински и в свою очередь спросил собеседника: «Ты финн?»; эту фразу придворный понял как название города. Рассказчик, от которого был записан этот анекдот, рассказал еще два аналогичных предания (не настаивая на истинности их содержания): о происхождении названий городов Кемь и Череповец. В соответствии с первым преданием, Петр I, отправляя кого-либо в ссылку, писал на распоряжениях «КЕМ», что означало «к е... матери»; в соответствии со вторым, когда Екатерина II проезжала мимо теперешнего Череповца, ее карета наскочила на какой-то предмет; когда Екатерина спросила, что это было, ей ответили: «Череп овцы»; так возникло название Череповец.

Еще одна анекдотическая мотивировка названия города — его шуточная «расшифровка», содержащаяся в городских граффити: «Так Иногда Хочется Выпить И Нечего».

Пространство

Городское пространство достаточно четко делится на три «зоны» — западную часть (старый город), восточную часть (новый город, микрорайоны) и прилегающие к Тихвину деревни, официально вошедшие в городскую черту, но по-прежнему сохраняющие деревенские черты (Фишова гора/Фишовица, Романиха, Заболотье, Стретилово и пр.). Центральные улицы города — Советская, которая идет

с юга (от вокзала) на север, пересекает реку Тихвинку и далее тянется вдоль озера Таборы и мужского Успенского монастыря, и улица Карла Маркса, начинающаяся от Советской (у места их пересечения расположена площадь Свободы — центр города) и идущая на восток вдоль новых микрорайонов, которые расположены по обеим ее сторонам.

Наиболее тщательно в экспедициях обследован старый город, в котором сосредоточено наибольшее количество значимых для городской жизни локусов. Ценностная неравнозначность различных районов города проявляется прежде всего в противопоставлении старого города и микрорайонов. Новостройки не любят — они некрасивы, однообразны; о судьбе старого города часто говорят с ностальгической грустью: центр запущен, дома разрушаются, деревьев стало намного меньше, чем раньше. В крайне плохом состоянии находится Новгородская улица (центральная улица, идущая параллельно Советской) — в прошлом излюбленное место прогулок горожан. По словам старожилов, раньше она была усажена деревьями, так что в вечерних сумерках улица напоминала большой шатер. В ответ на вопрос о любимом месте в нынешнем городе горожане чаще всего называют улицу Римского-Корсакова — набережную Тихвинки, на которой расположен дом-музей Римского-Корсакова; здесь много деревьев и почти не ходит транспорт; кроме того, отсюда открывается вид на монастырь, расположенный на другом берегу реки.

Река Тихвинка, бывшая судоходной вплоть до 1950-х гг. (обмеление реки связывается со строительством «Трансмаша», производившего большой водозабор), входила в Тихвинскую водную систему, соединявшую Ладожское озеро с Волгой и проигравшую более сильному конкуренту — Мариинской системе. По абсолютно устойчивому мнению горожан, которое с «простыми людьми» разделяют и многие краеведы, Тихвинка входит именно в Мариинскую систему (!).

Микрорайоны в Тихвине, по-видимому, не имеют неофициальных названий и именуются исключительно по номерам (с 1 по 7). Нумерация микрорайонов в городе если не уникальна, то по крайней мере достаточно необычна: вопреки распространенному принципу начинать любую нумерацию от центра к периферии, тихвинские микрорайоны нумеруются от периферии к центру. Семь микрорайонов

были спланированы одновременно, и, когда возникла необходимость построить новый микрорайон — на восточной окраине города, — ему пришлось дать номер с литерой «Первый А». Этот микрорайон пользуется репутацией нечистого места: в домах его видели чертей, наблюдали полтергейст; многие жильцы сходили с ума от страха либо были вынуждены бежать из своих квартир. Квартиры пришлось освещать. Эти демонологические рассказы проникли в городскую печать³. Мотивировки этих явлений разнообразны: в указанной заметке говорится о кладбище ведьм, на месте которого был построен этот микрорайон; в устной традиции, кроме того, зафиксированы версии о немецком кладбище, которое было на этом месте во время войны; о колдунье, которая жила там и ни за что не хотела покидать свой дом; наконец, известна версия о том, что микрорайон I-A был построен на дорогах.

Репутация определенных микрорайонов — важное составляющее подростковой субкультуры: так, самым опасным и влиятельным считается 4-й; наиболее негативно воспринимается 7-й, стоящий на отшибе. Для разрешения конфликтов «забиваются стрелки», то есть назначается время и место большой общей драки.

Немногочисленные предания, связанные с историей или репутацией конкретных домов. Нам известно лишь одно развернутое предание такого рода, да и то, по-видимому, бытующее исключительно в среде городской интеллигенции. Это анекдотическая история, связанная со строительством Дома Культуры. Под ним протекает подземная река Срачка (иногда — с иронической мотивировкой — «потому что она маленькая, величиной с рака»); фундамент здания постоянно подмывается, и с этим мистически связана сложная судьба ДК: там постоянно, чуть ли не каждый год меняются директора; каждый новый директор затевает генеральную реконструкцию, и ни один не может довести ее до конца и т.п.

Районы, застроенные частными домами, административно входят в черту города, однако их жители говорят «сходить в город», когда речь идет о прогулке в центр, — даже если расстояние до центра весьма незначительное. В драках, происходивших во время больших праздников, друг другу противостояла молодежь из соседствующих городских и «деревенских» районов («Романиха дралась с Советской улицей»). Главным общегородским

праздником считается день Тихвинской Божьей Матери, а в пригородных деревнях сохранились престольные праздники: Троица — на Фишовой горе, Спас (Преображение) — в Пьяной деревне, Фрол — в Романихе, Покров — в Заболотье и т.д.

Недостаточно хорошо выяснено такое важное составляющее культурной карты города, как «криминальные зоны». Дурной репутацией пользуется пустырь, носящий название **Плаха** (о названии см. ниже): по словам городских подростков, там чаще всего происходят убийства. Среди старожилов был известен **бандитский притон**, известный по имени хозяина — Вани Пея (то есть пьяницы) и располагавшийся недалеко от городского кладбища; по вечерам это место старались обходить стороной.

Топонимика и топонимические предания

Существуют предания, объясняющие возникновение названий различных районов города. Название пригородной деревни **Романиха** мотивируется фамилией Романовы — ее носили кузнецы, которые изготавливали специальные шипы; во время шведского нашествия эти шипы устанавливали на дорогах, и они портили попытку вражеским лошадям. Посетивший этих кузнецов Петр I дал деревне название по их фамилии. **Фишова гора** получила свое название от имени Фиш/Фиша; по одной версии, так звали богатого купца, по другой — священника, построившего (!) кладбищенскую церковь Иова Многострадального (старое городское кладбище находится недалеко от Фишовой горы). Озеро **Таборы** около Успенского монастыря называется так потому, что шведы, осаждавшие этот монастырь, стояли там «табором» (по другой версии, когда-то давно на берегу этого озера были цыганские таборы). **Царицыно озеро** около Тихвина названо так потому, что там жила сосланная Иваном Грозным царица (имеется в виду достоверный исторический факт — ссылка в Тихвинский Введенский монастырь царицы Анны Алексеевны Колтовской, в монашестве — Дарьи, переведенной в Тихвин из Горицкого монастыря, однако уже после смерти Иоанна IV, в начале XVII в.)⁴. Иная версия связывает название Царицыного озера с Екатериной II, у которой на этом озере была дача; царица ездила туда по **Екатерининской** (совр. — Карла Маркса) улице, благодаря этому получившей свое название.

От мужского монастыря, по тихвинскому преданию, к Царицыну озеру (по

другим версиям, к женскому монастырю) был прорыт подземный ход; царица встречалась со своим любовником (по другой версии — со своим супругом) около деревни **Стретилово**, которое получило свое название именно поэтому. Другие рассказы связывают предание о царице Дарье с нашествием шведов, во время которого царицу по подземному ходу перевели из Введенского монастыря к Царицыну озеру, где она скрывалась, пока город был осажден. По сведениям, полученным от наших информантов, одно из излюбленных занятий тихвинских детей — в течение многих поколений — поиски разнообразных подземных ходов. Помимо уже упомянутых, есть сведения о таком ходе под рекой Тихвинкой — от Успенского монастыря к **Полковой церкви**, расположенной на противоположном берегу реки, на улице Римского-Корсакова. Связь между двумя этими локусами не случайна. Общеизвестное в городе предание, восходящее к средневековой легенде о чудесном явлении иконы Тихвинской Божьей Матери, говорит о том, что икона появилась на левом берегу Тихвинки. Тем не менее, местные жители стали строить церковь в ее честь на правом берегу, и тогда икона ночью переместилась обратно, а на месте постройки остались одни щепки. **Полковая церковь**, по устойчивому представлению горожан, находится на том месте, где первоначально пытались выстроить церковь.

Развернутое предание связано с другим озером недалеко от Тихвина — **Поповым**. Раньше там находилась церковь, которая провалилась, так как поп, служивший в праздник, напился пьяным и начал богохульствовать. В солнечные дни там можно увидеть крест; в праздники, дождавшись 12 часов или 1 часа ночи, можно услышать колокольный звон. Кроме того, в полночь там можно увидеть призрак священника. В центре озера, неглубоко от его поверхности — крест с церковной колокольни; если доплыть до этого креста и встать на него ногами, то исполнится любое желание, которое загадаешь; однако никто не может этого сделать: те, кто пытается доплыть, тонут, или же крест исчезает. Рядом с Поповым озером есть небольшие болотца — **Поповы ямы**: они остались на том месте, где стояли церковные постройки.

Небольшой пустырь на западном берегу р. Тихвинки называется **Плаха** — потому что там рубили головы шведы, захватившие Тихвин. По другой версии,

там были казни во времена Ивана Грозного; кроме того, недалеко от этого места якобы находилась тюрьма.

Часть города, занятая теперешним 7-м микрорайоном, имеет название **Пьяная деревня**. По одной версии, там было много пьяниц, по другой, там гнали самогон (варили пиво). Существует и ироническая трактовка названия: «пьяная» она потому, что там кривые улицы. Бывшие окраинные деревни, территория которых сейчас занята 6-м и отчасти 7-м микрорайонами, назывались **Безменная** и **Безвесная деревни** (с мотивировкой: «это значит «безымянная» и «безывесная»»).

Коренные тихвинцы помнят исторические названия многих магазинов, расположенных в центре города. Большинство из них именуется по фамилиям купцов — владельцев этих магазинов: **Аплонова**, **Шиженский**, кондитерская **Сеппа**. Называют также магазин **Ресторан** (так как на втором этаже там был ресторан), **Капшинский**, т.к. торговал продуктами из Капшинского колхоза; правда, и это название, по другой версии, мотивируется фамилией владельца Капшинского; магазин **Костринский** называется так потому, что там торговали товарами из имения генерала Кострыки. Есть сведения и об иронических названиях **питьевых заведений** — так, пивная около вокзала называлась «**Бабы слезы**» (бабы приходили туда искать запивших мужиков); «**Голубой Дунай**» (у моста через Тихвинку; была выкрашена в синий цвет), «**Дальневосточный**» (на восточной окраине города), «**Радость колхозника**» (в пригороде).

Примечания

¹ О социокультурных изменениях, произошедших в Тихвине в связи со строительством завода, шла речь в моем докладе «А Тихвин тогда маленький был...» на конференции «Гео-панорама русской культуры: Провинциальные локусы и локальные тексты» (Пермь, 2000) и излагается в одноименной статье (в печати).

² См.: *Мординов И.П.* Старый Тихвин и Нагорное Обонежье: Исторические очерки. Тихвин, СПб., 1999. С. 6; со ссылкой на гипотезы эстонского лингвиста Ю. Трусмана.

³ *Стулов В.* Нечистая сила в Тихвине // Вестник Тихвинской районной администрации. 1991. № 1. 10—17 янв. С. 3.

⁴ Ср.: «Так, сооружая мельницу на ручье Березовике (нынешнем Введенском), она пропустила сюда воду через канал, проведенный из безымянного озера, находившегося в 7 верстах от монастыря и получившего потом название Царицына» (*Мординов И.П.* Старый Тихвин и Нагорное Обонежье. С.19—20).

А.В. ГУРА

ПЧЕЛА КАК БОГОРОДИЦА В НАРОДНОЙ ТРАДИЦИИ СЛАВЯН



Народная классификация животных относит насекомых к «гадам», объединяя их по целому ряду общих признаков и названий в этот единый класс нечистых хтонических животных, как правило дьявольских созданий. К «гадам» относятся прежде всего змеи, лягушки и другие пресмыкающиеся и земноводные, но также и насекомые, мыши, змееподобные рыбы, черви. О родстве пчел с «гадами» свидетельствует, например, польское поверье о мифической змее «роинице» (*roinica*), выпускающей из себя рои пчел. Благодаря ее присутствию на пасеке пчелы хорошо плодятся¹.

Существенную роль в символике насекомых, в том числе и пчелы, играет признак множественности. Этот признак символически соотносит пчел со звездами, снегом, каплями дождя, слезами, искрами огня, песком и т.п. Так, много звезд на небе в рождественскую ночь сулит много пчел летом; в загадках звезды загадываются через пчел, а выющиеся возле улья пчелы уподобляются метели; сон о роящихся пчелах толкуется как предвестие снега, дождя или слез; искры огня символизируют пчел в крещенском гадании (куда полетят искры, оттуда весной прилетят пчелы); во время первого весеннего грома сыплют перед ульями песок, чтобы они наполнились пчелами, и т.д.

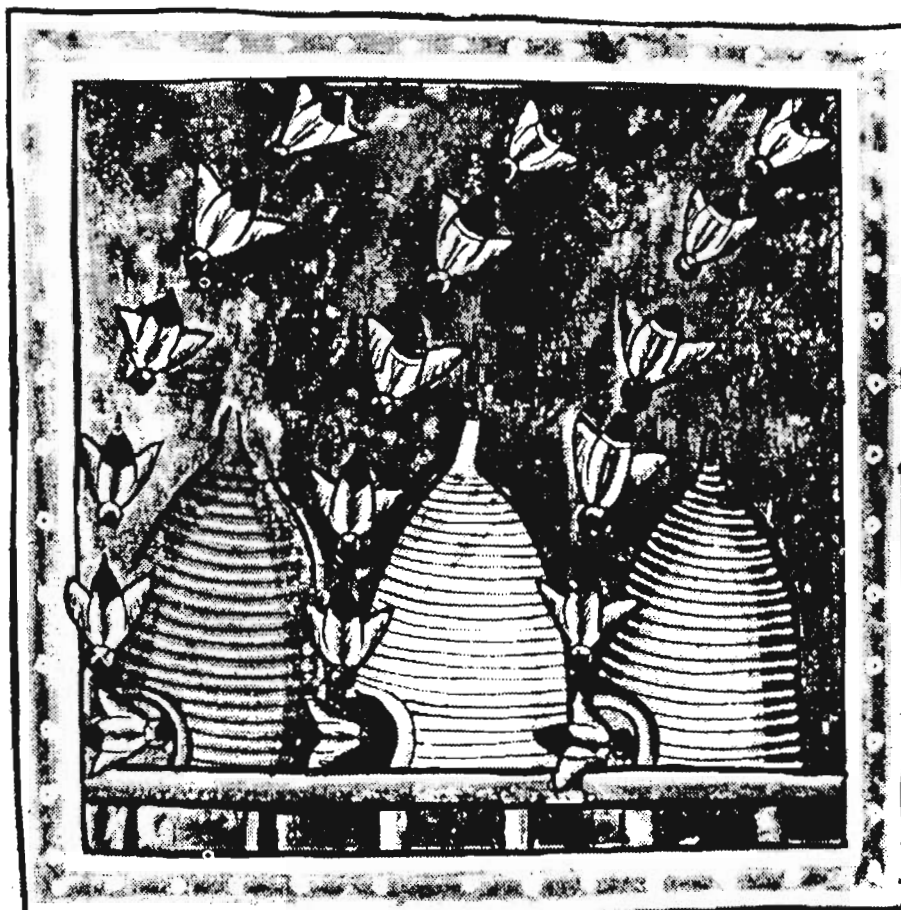
Связь пчел с дождем объединяет их с «гадами» и другими хтоническими существами, в частности с умершими, которые, по народным поверьям славян, имеют власть над погодой и могут наслать дождь

или засуху. Не случайно поэтому использование гадов и насекомых в славянских обрядах вызывания дождя.

Хтонические свойства пчелы проявляются в мотиве происхождения пчел из недр мифической скалы в белорусском заговоре: пчеловоды просят зародить «девицу-

Дева Мария с младенцем Христом. Роспись на улье. 1869 г., Словения

Пчелы и ульи. Миниатюра bestiария Бодлеянской библиотеки в Оксфорде (ms Ashmole 1511, л. 75 об.). XII в.



пчелицу» и наслать им пчёл, обращаясь к морской-горьской царице, живущей в скалистой пещере, откуда день и ночь выходят и летят пчелы². Хорошо известны славянам и представления о душе в облике пчелы. Например, в Болгарии в Духов день молящиеся прислушивались к жужжанию пчел и мух, считая, что это души их умерших близких³. У восточных славян пчелы часто выступают предвестницами смерти в толкованиях снов.

Вместе с тем пчела выделяется среди насекомых своей божественной, небесной природой. В этом отношении из насекомых к ней близки лишь божья коровка и шелковичный червь. В этиологических легендах пчелы, сотворенные Богом, противопоставлены шмелям, шершням, осам или мухам, которых создал дьявол, соперничавший с Богом. В болгарских легендах пчела выступает посредницей между Богом и дьяволом. О небесной природе пчелы и ее посреднической роли между двумя мирами, земным и небесным, свидетельствует мотив польской сказки «О находчивом работнике»: работник вырывает из пасти волка, похитившего пчелу, пчелиное жало и делает из него лестницу, по которой взбирается на небо⁴.

Пчела повсеместно пользуется у славян почитанием как чистая, божья тварь. Поляки называют ее божьим насекомым

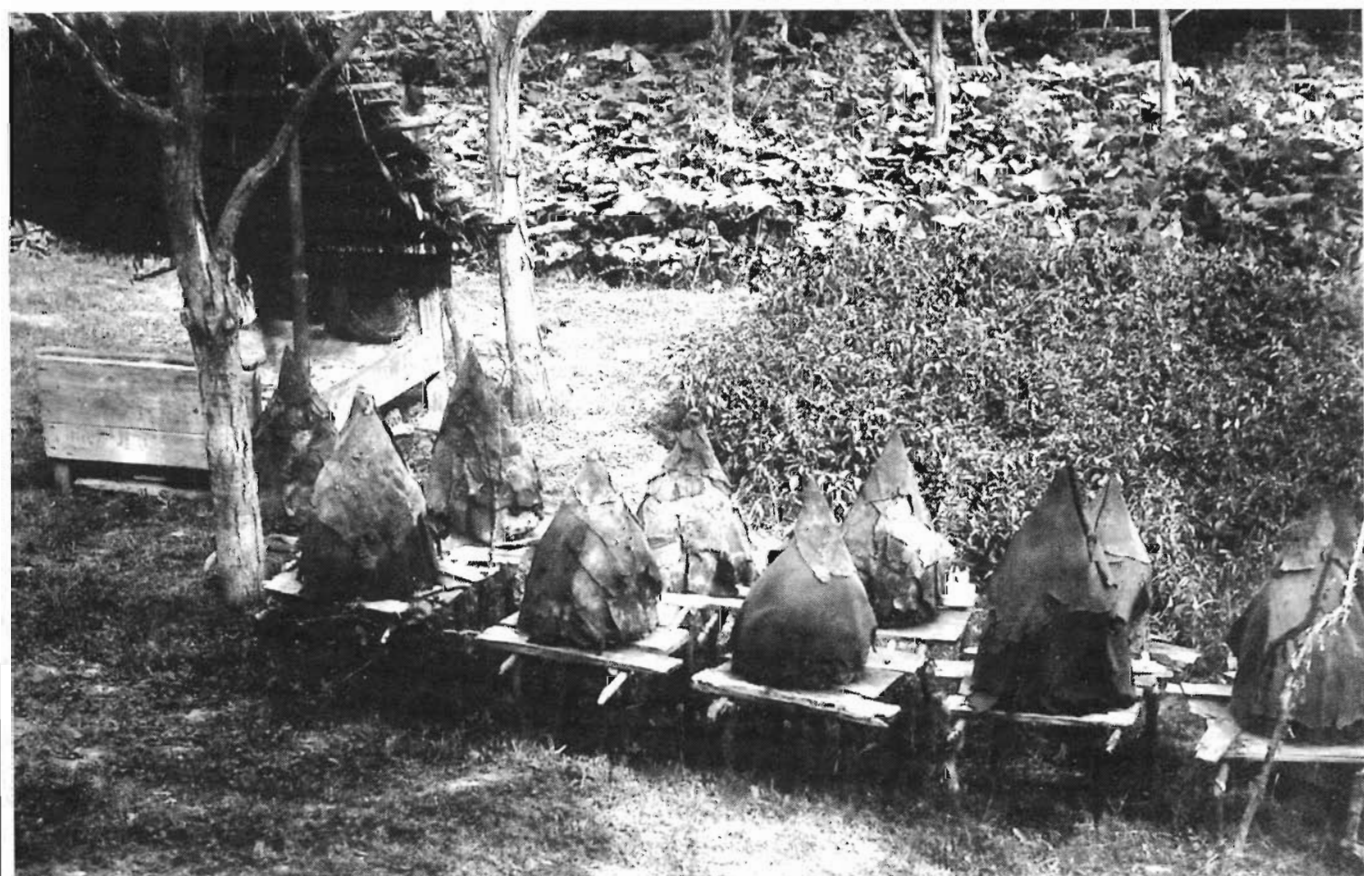
(*bozy robak*)⁵, украинцы Полесья — *божа мудрость*⁶, русские — *божьей угодницей*⁷. Русины Буковины и сербы считают пчелу святой⁸. Убить ее большой грех, потому что она дает воск на свечи, которые горят в церкви перед ликами Божиими⁹. Восточные славяне убеждены, что пчела жалит только грешника¹⁰, что в улей с пчелами как существами божественной природы никогда не бьет гром¹¹. Поляки полагают, что к пчелам никогда не пристаю злые чары¹².

Целый ряд разрозненных мотивов, присутствующих в поверьях о пчелах, фольклорных текстах и пчеловодческой обрядности разных славянских традиций, символически соотносит пчелу с образом Богородицы. Народная традиция наделяет пчелу не только чистотой и святостью, но также девственностью и безбрачием. В белорусских заговорах ее называют девицей (*дзявица-пчалица*)¹³, в русской жатвенной песне она символизирует «красную деву»¹⁴, в белорусской легенде пчелами становятся слезы, роняемые прекрасной девицей, сидящей на камне посреди моря¹⁵. В русских загадках пчелы описываются как незамужние девицы или безбрачные монашки: «Сидят девицы в темной темнице, вяжут сетку без иглы, без нитки»; «Сидит монашенка, вяжет сеточку...»; «Сидят чернички в темной темнице...»¹⁶. В укра-

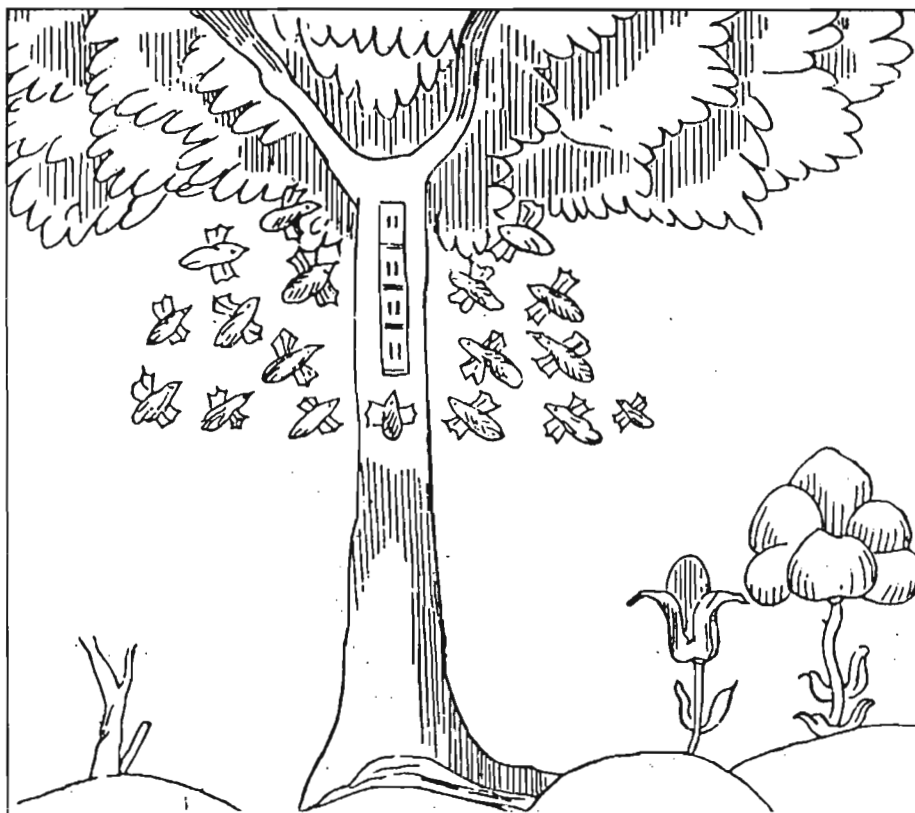
инских и белорусских сказках пчела хитростью избегает брака со шмелем: откладывает свадьбу на осень, когда отошавший шмель умирает¹⁷.

Мотив непорочного зачатия, характерный для Девы Марии, встречается в сербских поверьях о пчеле. Считается, что самим Богом установлено размножение пчел без спаривания: пчелиная матка просто откладывает яйца, из которых появляются на свет пчелы¹⁸. Тот же мотив отражен и в русских загадках о пчеле: «Не девка, не вдова, не замужняя жена, детей выводит»; «Живет не девка, не баба, не солдатка, не вдова и не мужняя жена, мужа у ней нет, греха не имеет, а детей много»¹⁹.

Среди пчеловодческих праздников особенно выделяется день Зачатия св. Анны (9/22. XII). В этот день на Кубани пчеловоды просили в молитвах о зачатии пчелиных роев, которое сравнивали с зачатием св. Анны, родившей Пресвятую Деву: «Анна зачала панну Пресвятую Богородицу... так и вы, мои пчелы, зачинайте дело во имя Божие, частые рои, густые меды»²⁰. Пчеловоды отмечали также день Игнатия Богоносца (20.XII/2.I), связанный в христианской традиции с началом родовых мук Богородицы: в Южной Болгарии в этот день мужчины стреляли из ружей, чтобы лучше плодились пчелы, а в домах ради благополучия пчел зажигали свечу.



Ульи (Приеполе, юго-западная Сербия). 1968 г. Фото С. Бойовича



Пчелы. Прорись из лицевого списка XVIII в. «Собрания о неких собствах естества животных» Дамаскина Студита (ГИМ, Увар. 577, л. 21)

горевшую весь день²¹. Христианская символика, соотносящая акт размножения пчел с родами Богородицы, тоже находит ритуальное воплощение в пчеловодческой практике. На Рождество Христово, чтобы хорошо велись пчелы, поляки Келецкого воеводства берут с собой в церковь мотовило с нитками, которыми по возвращении с мессы опоясывают ульи, подобно тому как обвязывают соломой на Рождество фруктовые деревья, чтобы они родили²².

Прямую аналогию образу Богородицы представляет собой образ матери — прародительницы пчел в сербской легенде. Мать оплакивала смерть своего единственного сына. Бог сжалился над ней и вернул ей живым и невредимым сына, которого утопил дьявол в мельничной запруде, а слезы, пролитые матерью, превратились в пчел²³. В связи с христианским мотивом воскресения показателен также украинский обычай христосоваться с пчелами на Пасху — поздравлять их с Воскресением Христовым: «Христос воскрес»²⁴.

Корреляция пчелиной матки с Божьей матерью проявляется на языковом уровне — в их наименованиях: *матка* и *Матерь*. Царская символика пчелиной матки, представленная в языке и в фольклорных текстах, соотносит ее с Богородицей как Царицей Небесной. Царица — одно из русских названий пчелиной матки²⁵. В ук-

раинской молитве к пчелиной матке обращаются: «Добрый день тобі, царице-матко!»²⁶. В русской легенде в пчелиную матку Бог превратил царицу мифических рогатых людей с железными зубами, живших некогда на земле, а ее воинственный народ, не знавший веры в Бога, — в пчел²⁷. В украинских и белорусских заговорах пчелиную матку называют, как Богородицу, *Марией*²⁸ или *Марьяской*²⁹. В русских веснянках образы пчелы и Пречистой Матери фигурируют в сходных контекстах: они выносят ключи, которыми закрывают зиму и отмыкают лето³⁰.

Наконец, важное значение в раскрытии богородичной символики пчелы имеет культ Богородицы в пчеловодческих обрядах. В Южной Болгарии Богородице приписывают занятие пчеловодством и считают ее покровительницей пчел и их владельцев. Поэтому на Успение Богородицы (18/28.VIII) для хорошего приплода пчел в церкви угощают освященным медом³¹. В Хасковском округе на Успение угощают медом близких и соседей в честь Богородицы, которая сама в прошлом занималась пчеловодством и специально ввела богородичный (Успенский) пост для продажи меда³². В Белоруссии пчеловоды молятся о пчелах в среду накануне Вознесения Господня, возложив свечу на икону Богородицы³³, а в польском Мазовье на Рождество или на Пасху сразу же по возвращении из церкви идут к ульям и обра-

щаются к пчелам с богородичной молитвой³⁴.

Символическое содержание знака языка культуры — в данном случае пчелы как мифологического персонажа — складывается из различных семантических элементов. Это личные имена и эпитеты пчелы в фольклорных текстах, различные свойства (чистота, святость, женское начало), в том числе физические (размножение путем непорочного зачатия) и «социальные» (безбрачие), количественные характеристики (множественность), иерархическая специализация (наличие «царицы» — матки), статус относительно других мифологических персонажей (наличие покровителя в виде Богородицы или других святых), генезис (происхождение из слез, из рогатых людей или сотворение Богом), атрибуты (ключи, отмыкающие лето), локусы (пещера в скале), функции (жалит грешника) и другие признаки, которые присваиваются пчеле в культурном контексте и приобретают символическую нагрузку. Выявление символического содержания этого персонажа представляет собой семантическую реконструкцию, материалом для которой служат лексика, разнообразные формы и жанры традиционной народной культуры: поверья, ритуальные действия, фольклорные мотивы и сюжеты, которые, как мозаика, складываются в процессе се-



Улей-колода на плодовом дереве (с. Листвин Овручского р-на Житомирской обл.). 1981 г. Фото О.В. Беловой

мантической реконструкции в упорядоченную общую картину.

Пример с пчелой наглядно демонстрирует механизмы символизации, присущие языку культуры. Одно и то же символическое значение в нем может быть выражено в разных кодах. Так, богородичная символика пчелы выражается именем *Марья* применительно к пчелиной матке (т.е. с помощью вербального кода), в мотиве непорочного зачатия в поверьях и загадках о пчелах (с помощью ментального кода), в ритуальном возложении свечи на икону Богородицы во время моления пчеловодов (посредством акционального и предметного кодов) и т.д. Божественная природа пчелы вскрывается на основе ее эпитетов, этиологических легенд, поверий и запретов, связанных с ней. Материалом для реконструкции материнской символики пчелы служат сербская этиологическая легенда и названия пчелиной матки. О царской символике пчелы свидетельствуют наименования пчелиной матки в языке и фольклорных текстах, а также мотив происхождения ее от мифической царицы в русской легенде. Мотив воскрешения сына выступает применительно к пчеле в сюжете сербской легенды о матери загубленного сына и в обычае поздравлять пчел на Пасху.

Символика, сходная со славянской, обнаруживается у пчелы и в некоторых других традициях³⁵, в частности в западноевропейской, где пчелы и ульи символизируют Деву Марию как источник всяческой сладости³⁶. В славянской народной традиции, помимо пчелы, богородичные мотивы присутствуют, хотя и в меньшей мере, в символике некоторых других животных, в том числе и насекомых. Так, у болгар, македонцев, поляков, кашубов распространены названия божьей коровки типа «дева Мария», «Мария», «Божья Матерь», «Богородица», «коровка Божьей Матери»³⁷. Из плевка Богородицы, по представлениям сербов, произошла улитка³⁸. С плевком Богородицы связано и происхождение шелковичного червя в македонской легенде³⁹. Под опекой Богородицы находятся трясогузка, которая вынимала колючие тернии из головы распятого Христа, лягушка, жаворонок и соловей, которые утешали Богородицу в ее горе, и дрозд, который пел ей во время ее усновения⁴⁰. Богородице уподобляется ласточка в песнях; из рукавицы Божьей Матери произошла кошка; изображение Богородицы с младенцем Христом имеется на голове карпа⁴¹ и т.д.

Наделение пчелы христианской символикой обусловлено прежде всего тем, что такая символика легко укладывалась в общие рамки представлений о пчеле как добром существе и неутомимой труженице, приносящей пользу людям. Созвучная этим представлениям, она не вытесняла

народной символики, а взаимодействовала с ней, по-своему перерабатывая и дополняя ее. Можно полагать, что Богородица заменила здесь какой-то другой, языческий персонаж. Однако выявление этого более древнего культурного пласта представляет собой особую задачу, для решения которой недостаточно лишь внутренней семантической реконструкции материала, а необходима глубинно-мифологическая реконструкция, требующая привлечения более широких сопоставительных данных.

Преобладание христианского начала над языческим в данном комплексе верований определяется, кроме того, особым местом, которое занимает пчеловодство в общей системе народной культуры. Вследствие своей автономности и эзотеричности, доступности лишь профессионалам-мужчинам, эта культурная сфера не только стала хранилищем вековых традиций и архаического пласта верований, но и отличалась особой восприимчивостью к влиянию книжной культуры, проводниками которой были пчеловоды как наиболее образованный слой сельских жителей. Книжная культура и способствовала проникновению христианского элемента в эту область народной культуры.

Примечания

¹ Archiwum Muzeum Etnograficznego w Krakowie, nr. inw. 1/147, sygn. 11/116, s. 8—8a (воев. Тарнов).

² Романов Е.Р. Белорусский сборник. Витебск, 1891. Вып. 5. С. 157 (Могилевская губ.).

³ Георгиева И. Българска народна митология. София, 1983. С. 127.

⁴ Udziela S. Dwie bajki ze Slawkowa w Królestwie Polskiem. Według opowiadania Antoniego Trzewiczka spisał Seweryn Udziela // Lud. Łwów, 1903. T. 9. Z. 2. S. 178—179 (воев. Катовице).

⁵ Moszynski K. Kultura ludowa Słowian. T. 2: Kultura duchowa. Cz. 1. Warszawa, 1967. S. 550.

⁶ Зап. автора (Волынская обл., Любешовский р-н).

⁷ Пословицы русского народа. Сборник В. Даля. М., 1957. С. 948.

⁸ Die Bukowina. Czernowitz, 1899. S. 165; Ђорђевић Т.Р. Природа у веровању и предању нашега народа. Књ. 2 // Српски етнографски зборник. Београд, 1958. С. 216.

⁹ Пословицы русского народа. С. 948; Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 17: Lubelskie. Cz. 2. Wrocław; Poznań, 1962. S. 150 (воев. Люблин); Ђорђевић Т.Р. Указ. соч. С. 216 (Сербия, Черногория, Герцеговина).

¹⁰ Пословицы русского народа. С. 948; Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994 [репринт]. Т. 1. С. 385; Дмитриев М.А. Собрание песен, сказок, обрядов и обычаев крестьян Северо-Западного края. Вильна, 1869. С. 259 (Могилевский у.).

¹¹ Афанасьев А.Н. Указ. соч. С. 385; зап. автора (Ровенская обл.); зап. А.Б. Страхова (Гомельская обл.).

¹² Szyfer A. Zwyczaje, obrzędy i wierzenia

Mazurów i Warmiaków. Olsztyn, 1975. S. 162 (воев. Сувалки).

¹³ Романов Е.Р. Указ. соч. С. 157, 158 (Могилевская губ.).

¹⁴ Русские народные песни, напетые А.А. Степановой / Сост. И.И. Земцовский. Л.; М., 1975. С. 36 (Псковская обл.).

¹⁵ Шейн П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1893. Т. 2. С. 353 (Минская губ., Борисовский у.).

¹⁶ Загадки русского народа. Сборник загадок, вопросов, притч и задач / Составил Д. Садовников. СПб., 1901. С. 149, 151 (Самарская губ.); с. 148 (Калужская губ.).

¹⁷ Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Баран, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л., 1979. С. 98 (—282**).

¹⁸ Ђорђевић Т.Р. Указ. соч. С. 211 (округ Ужице).

¹⁹ Загадки русского народа. С. 151 (Самарская губ.).

²⁰ Топоров В.Н. К объяснению некоторых славянских слов мифологического характера в связи с возможными древними ближневосточными параллелями // Славянское и балканское языкознание. Проблемы интерференции и языковых контактов. М., 1975. С. 22.

²¹ Родопи. Традиционна народна духовна и социалнонормативна култура. София, 1994. С. 86 (р-н Пештеры).

²² Kolberg O. Указ. соч. Т. 19: Kieleckie. Cz. 2. Wrocław; Poznań, 1963. С. 211.

²³ Ђорђевић Т.Р. Указ. соч. С. 209—210 (Хомолье).

²⁴ Климиник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. Т. 3. Весняний цикл. Вінніпег; Торонто, 1962. С. 307.

²⁵ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Изд. 2. М., 1980. Т. 4. С. 571.

²⁶ Климиник С. Указ. соч. С. 298.

²⁷ Зеленин Д.К. Описание рукописей Ученого архива Императорского географического общества. Пг., 1914. Вып. 1. С. 134 (Витебская губ., Себежский у.).

²⁸ Пила М.Т. Пасечная книга (Российская национальная библиотека (СПб.), Отдел рукописей. Ф. 777 (собр. П.Н. Тиханова). Оп. 1. Ед. хр. 34. Л. 6—6 об., Черниговский у.).

²⁹ Романов Е.Р. Указ. соч. С. 158 (Могилевская губ.).

³⁰ См.: Поэзия крестьянских праздников / Вступ. статья, сост., подгот. текста и примечания И.И. Земцовского. Л., 1970. С. 283—284.

³¹ Попов Р. Кратък празничен народен календар. София, 1993. С. 66.

³² Родопи... С. 113, 111.

³³ Романов Е.Р. Указ. соч. С. 157—158 (Могилевская губ.).

³⁴ Kolberg O. Указ. соч. Т. 42: Mazowsze. Cz. 7. Wrocław; Poznań, 1970. С. 404 (воев. Остроленка).

³⁵ См.: Топоров В.Н. Указ. соч. С. 23, 34—35.

³⁶ Lurker M. Słownik obrazów i symboli biblijnych. Poznań, 1989. S. 188.

³⁷ Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 199. С. 499.

³⁸ Там же. С. 397.

³⁹ Там же. С. 377.

⁴⁰ Там же. С. 80, 633, 640—641, 644, 725.

⁴¹ Там же. С. 618, 756.

И. МАРАЗОВ

МИФОЛОГЕМА ПЧЕЛЫ В АНТИЧНОМ МИРЕ

В наше время, отмеченное печатью герменевтики и экзегетики, кажется странным, что одно, на первый взгляд непонятное, свидетельство Геродота все еще не вызвало интереса исследователей и их немалого желания к толкованию, хотя оно явно связано с фольклорными представлениями северных варваров. Древний писатель сообщает, что «по рассказам фракийцев, в области за Истром обитают пчелы».

Почему фракийцы считали, что на севере, в зоне обитания скифов, обитали пчелы, и отождествляли своих северных соседей с этими насекомыми? Конечно же, мы должны искать мифологическое объяснение этому представлению. Сами фракийцы были несомненно хорошо знакомы с мифологией пчелы, поскольку Аристей, мифический основатель пчеловодства, в конце своей жизни поселился во Фракии и основал там город, а местные жители стали почитать его как бога [1].

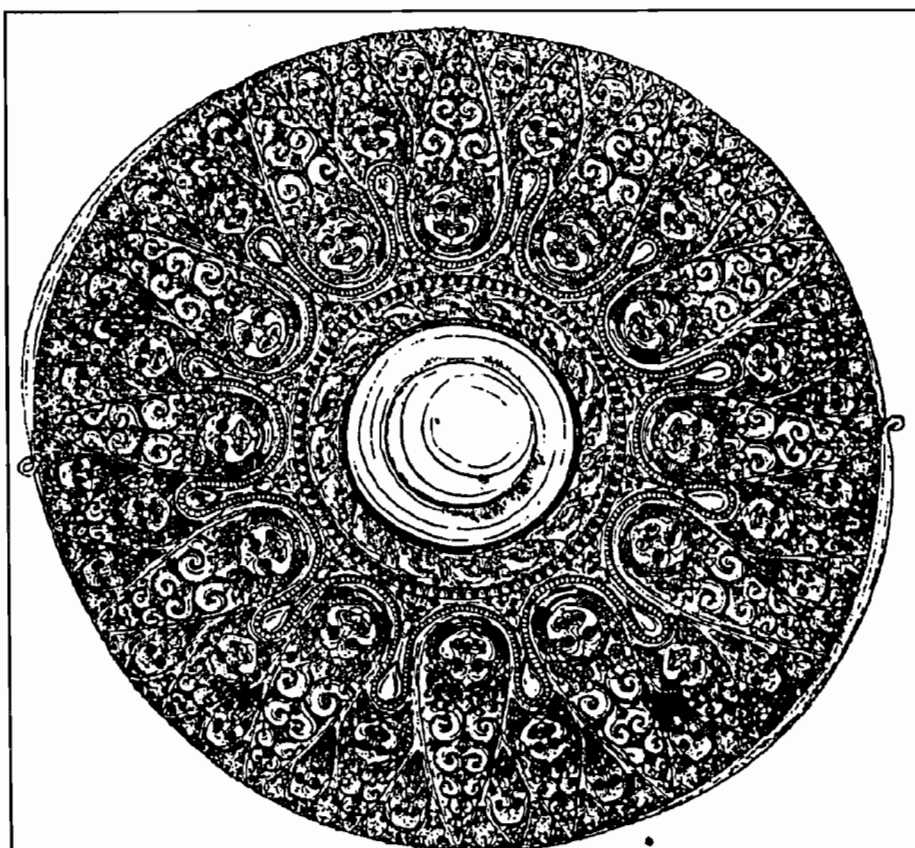
В искусстве скифов пчела изображается довольно часто. Значимость этого образа в скифской иконографии соответствует свидетельству Геродота о сближении скифов с пчелами у фракийцев. В таком случае уже не покажется странным появление пчелы на скифском фиале из кургана Куль Оба (Украина), наряду с фигурами гибридных («пограничных») существ — Горгоны, Силена или крылатого кабана. Пчела присутствует и среди изображений на фиале из фракийского клада в Панагюриште (Болгария) наряду с изображениями голов негров и желудей. Примечательно, что насекомое занимает периферию дна вазы, т.е. располагается как раз на окраинах круглого «мира». Периферийность пчелы у фракийцев, о которой свидетельствует Геродот, полностью отвечает ее позиции в изобразительных текстах скифской и фракийской ваз.

Образ пчелы несет в себе как положительные, так и отрицательные характеристики. Как указывает М. Дуглас [2. Р. 61—75], для архаического человека существа, которые роятся, воплощают наиболее отвратительное, потому что в их поведении нарушен один из основных классификационных принципов — четкое вычленение индивидуального из множества одинаковых агентов. С пчелиным роем западное средневековое мышление сравнивает вар-

варскую орду, состоящую из роящейся, неконтролируемой массы этнически чужих [3. Р. 11]. Образ кружащегося, беспрестанно гудящего роя оказывается своеобразным кодом, обозначающим для фракийцев скифов-кочевников, которые постоянно блуждают по миру в отличие от оседлых земледельцев, пути передвижения которых в пространстве регламентированы. Фракийцы локализируют рой чужих этносов в соответствии с ясным мифологическим принципом — «за Истром», как в квазигеографических описаниях «другой» всегда обитает «за рекой», «за морем». В данном случае пчела населяет незнакомые, неосвоенные территории за рамками ойкумены, дикое пространство, которые сами по себе отмечены непрерывным неупорядоченным движением и блужданием.

Пчела в архаическом сознании чаще всего маркирует женскую позицию, причем дополнительно обозначенную как «чужая». Одна из Грай, мифических сестер и семантических двойников Горгон,

которые тоже населяют маргинальные зоны космоса, называется по-древнегречески *Pemphredo*. Это имя находит свою точную параллель в названии кровожадных, живущих под землей ос — *Pemphredon* [4. Р. 96]. Таким образом, мифический женский персонаж типа скифской Змееногой Богини или греческой Медузы (обе крылатые) можно представить и в образе пчелы/осы; ведь для архаического сознания это насекомое не в меньшей степени, чем змеевидное существо, не дифференцировано и с точки зрения внешнего вида, и с точки зрения поведения (четвероногое, но летит, пестрое, собирает пищу в различных местах). Конечно не случайно греческое слово *pnyphē* обозначает не только невесту (также и клитор), но и пчелу на эволюционной стадии личинки. Женские гениталии называются по-гречески *pteruge* («крылья»), а выражение *pnyphaia pteris* («крылья нимфы») является метафорой соблазнительно распахнутой одежды — готовности к соитию со стороны женщины [5. Р. 181].



Изображения пчел на золотом фиале (на периферии диска) из кургана Куль-Оба (Украина)



Золотые пластины женского головного убора (курган Толстая могила, Днепровская обл., Украина). Справа: изображение крылатого кабана. Из книги: Мозолевский Б.М. Товста могила. Київ, 1979. С. 130

Скифы отдавали особое предпочтение крылатым женским персонажам. Среди этих птероморфных существ неожиданно (для Скифии) на браслете из Куль Обы появляется и Эос, уносящая юношу [6]. Крылья являются очень архаичным атрибутом женского божества. Они есть уже у Великой богини (или Медузы) с двумя грифонами в руках на серебряном ритоне из Келермесского кургана под Краснодаром [7]. Крылья доказывают, что богиня изображена в качестве покровительницы дикого мира, но, с другой стороны, именно эта функция характеризует ее и как «деву» [8. Р. 145—154]. Богиня-дева всегда агрессивна, поэтому чаще всего она воинственна, как Афина, или строга и сурова, как Артемида. Но выражение независимости женского персонажа не ограничивается единственно областью войны, она проявляется и в эротической сфере в виде сексуальной агрессивности. Такова Сфинга, насилующая, как Эос, эфебов; таковы и болгарские самодивы, одежды-крылья которых делают их самостоятельными и независимыми от мужчин (примечательно, что смертный может жениться на самодиве, только если обрежет ей крылья). Таким образом, с большой степенью вероятности можно утверждать, что с мифологической точки зрения крылья первоначально являлись кодом «дикой», «неукрощенной» браком (т.е. культурной институцией) женщины, чисто биологического, еще нетронутого социальной нормой женского пола. Такая богиня по сути дела и есть только крылья, *pteruge*, *phallaina*, т.е. она являет собой опасный для мужчины

(=для социума) образ вульвы в качестве знака неконтролируемого женского начала.

Несомненно, что с точки зрения мифологической семантики аналогом пчелы является бабочка [9. Р. 128]. Ее греческое название *phallaina* происходит от *phallos*. Этим можно было бы объяснить широкую популярность бабочки в религии Богини еще в крито-микенскую эпоху [10], в скифском декоративном искусстве, как и вообще наличие крылатой богини-девы в памятниках искусства. Вполне возможно, что сочетание изображений желудя и пчелы, которое находим на золотом фиале из Панагюриште, отражает чисто фонетическую близость между их греческими названиями: *balanos* и *phallaina*. Имея в виду, что оба слова ассоциируются с фаллосом, можно предположить, что они воспроизводят оппозицию «мужской—женский».

По отношению к трутням пчела-царица ведет себя в улье, как амазонки по отношению к мужчинам (вероятно, из-за этого тождества, по преданию, именно амазонки основали святилище Артемиды в Эфесе, где жрицами богини выступали женщины-пчелы, Мелиссы), или как скифская змееногая богиня ведет себя по отношению к Силену, или как скифская же Афродита Апатурия по отношению к гигантам [11]. Средиземноморская богиня-пчела нуждается в супруге (как и скифская змееногая богиня или амазонка) только до тех пор, пока не забеременеет. После этого герой на чисто исчезает из нарратива (уезжает, погибает и т.д.). Но он продолжает жить в своем сыне благодаря ат-

рибутам, которые он ему оставил. В мифе о Горгоне и Персее, наоборот, в результате символического брака-убийства погибает крылатая женщина-оса, которая в момент своей смерти рождает из шеи Хризаора и Пегаса. Она продолжает существовать в виде ритуальной маски, украсившей эгиду другой девственной богини, покровительницы войны и женских работ — Афины.

В памятниках скифского декоративного искусства амбивалентность женского начала находит свою визуальную реализацию как в чисто антропоморфных, так и в гибридных антропо-птеро-офиоморфных образах. Можно предположить, что, когда в изобразительном тексте наряду с антропоморфными персонажами присутствует и визуальная мифологема «пчела/бабочка/сфинкс/крылатый кабан/крылатая лошадь/Эос», речь идет об одном из образов «реализовавшейся» в браке божественной супруги: богиня «расправляет крылья», «открывается» для героя, как «крылья нимфы», — всё это единый ряд эвфемизмов вульвы и секса. Это объясняет тот факт, что скифская иконография изобилует крылатыми существами — к вышеперечисленным можно прибавить реде встречаемых Ириду, Нику (например, на печати из Нимфея; см.: 12. Рис. 38-3). В некоторых скифских памятниках видим редкий образ крылатой свиньи (Келермес и Семибратные курганы; Куль Оба; Толстая могила). Существует версия, что это скифский вариант иранского Веретрагны, бога войны, одной из ипостасей которого являлся кабан [13]. Поскольку воен-

ное божество у индоевропейцев обычно связано с ветром, то наделение кабана крыльями объясняется способностью мифических представителей военной функции совершать полеты в средней зоне космоса [14]. Возможна, однако, и другая интерпретация. В обшечном языке греков словом «свинья» (*choiros, hus*) обозначалась вульва [15. Р. 33—34; 5. Р. 217—220; 9. Р. 131—132]. Но крылья, как было показано выше, тоже входят в круг эвфемизмов женского полового органа. Они же являются и признаком невесты (*nymphe*), т.е. «открытой» для брака женской натуры. Сочетание этих двух разнородных зооморфных признаков женского начала в едином составном образе крылатой свиньи — конструкция, вполне допустимая для мифопоэтических механизмов скифской иконографии.

В украшении головного убора из Мелитопольского кургана пчела противопоставлена пауку [16]. Паука, конечно, можно непосредственно связать как с мифом об Афине-Арахне, так и с представлением о «женской работе», которую девица должна освоить в процессе своей подготовки к браку — прядении, плетении, ткачестве. Таким образом, оба насекомые находятся в одном и том же классификационном ряду — они отмечают добрачное состояние архаической женщины.

Может быть, именно собственная недифференцированность пчелы (ее физического облика и поведения) придает ей в мифе магическую способность идентифицировать другие объекты. По данным болгарского сказочного фольклора, пчела садится на голову настоящей невесты, которую герою нужно распознать среди многих девушек. Она как бы «узнает» в сонме теней и «избранного» мертвеца на золотой лицевой маске из Требениште — наверное, чтобы «разбудить» его в потустороннем мире, как пчела хеттской Великой богини Камрусепы нашла и разбудила исчезнувшего и уснувшего бога плодородия Телепину [17. С. 264]. Находя и возвращая в белый свет скрывшееся божество, пчела спасает саму жизнь. Чтобы пробудить Телепину, пчела жалит его в ступню. Но действие *жалить*, свойственное пчеле, присуще также любовному желанию [18. Р. 149]. В мифе эротическое желание кодируется как «стрела», «жало», «укол».

Крылья отражают еще и другую черту божеств любви — их предельную мобильность [18; 19. Р. 91]. В акциональном коде мобильность воплощает неопределенное, лиминальное, переходное состояние [20]. В случае с пчелами/осами присутствует и особый вариант мобильности — вращающееся движение при роении, которое воспринимается как «кривое», т.е. хаотичес-

кое и угрожающее. В символическом языке народной культуры «кривой» — знак причастности к потустороннему миру. Иногда синонимом к нему выступает признак «левый», имеющий сходную семантику [21. С. 217]. Упомянем в связи с этим образ «левой пчелы» в болгарском фольклоре. «Левая пчела» — это «идеальная» (и в то же время «аномальная») мифологическая пчела, которая больше всех собирает меда, перед ней бессильны злые духи [22. С. 108; 23. С. 49—50]. Движения этого типа в ритуальных играх становятся характеристикой весны и молодости [24; 25]. Инициационный путь юношей также описывается как извилистый, подобный лабиринту, в котором они «блуждают» [26; 27]. Славянские «вилы» — крылатые «дикие девы», неподвластные мужскому контролю, — являются персонификацией именно этой черты: они «вьются», как молодые побеги весенних растений, они «вьют» хороводы, около них «вьются» молодые пастухи.

Геродот повествует, что, по словам самих скифов, на севере «воздух наполнен перьями». Примечательно, что, по древним источникам, первый Дельфийский храм, который Аполлон перенес в страну гипербореев, был построен руками «белых дев» из птичьих перьев и пчелиного воска. Таким образом, по тем сведениям, которые эллины получали от своих фракийских и скифских информаторов, основной характеристикой маргинального пространства «за Дунаем» оказывается странное и изобильное сочетание перьев и пчел. Можно сделать вывод, что и у скифов было характерное для культа Великой богини представление о Мелиссах, девах-пчелах, или о самой Богине в образе пчелы. Во всяком случае у осетин сохранено имя богини пчел *Мерумта/Мерисса* [28. С. 128], напоминающее греч. *Melissa*.

Итак, вернемся к свидетельству Геродота, согласно которому фракийцы сближали скифов с пчелами. С одной стороны, эта идентификация подходит для кодирования «чужого». С другой стороны, выбор метафоры указывает и на возможность сравнения «чужого» с «женщиной». Пчела, энтоморфное обозначение женской «природы», воплощает в то же время и представления о «другом», как о роде, орде. Поэтому, вероятно, для фракийцев она оказалась удобным и емким классификатором для обозначения чужих народов, живущих «за Истром».

Литература

1. Маразов И. Богът-бик и богинята-пчела от Чатал-Хюйюк — началото на един мит // Изкуство. 1981. № 9/10. С. 51—63.

2. Douglas M. De la souillure. Paris, 1981.
3. White D.G. Myths of the Dog-Man. The University of Chicago Press, 1991.
4. Vernan J.-P. Figures, idoles, masques. Paris, 1990.
5. Winkler J. The Constraints of Desire. The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece. Routledge, 1990.
6. Osborne R. Desiring Women on Athenian Pottery // Kampen N.B. Sexuality in Ancient Art. Cambridge University Press, 1996. P. 65—80.
7. Максимова М.И. Ритон из Келермеса // Советская археология. 1956. Т. 25. С. 215—235.
8. Marazov I. The Rogozen Treasure. Sofia, 1996.
9. Henderson J. The Maculate Muse. Obscene Language in Attic Comedy. Oxford University Press, 1991.
10. Nilsson M. The Mycenaean Origin of Greek Mythology. University of California Press, 1972.
11. Тохмасьев С.Р. Боспорская легенда об Афродите Апатурс // Вестник древней истории. 1983. № 2. С. 111—117.
12. Силаштьева Л.Ф. Некрополь Нимфея // Некрополи Боспорских городов. М.; Л., 1959. С. 3—107.
13. Renou L., Benveniste É. Vṛtra et Vṛtragna. Paris, 1934.
14. Dumézil G. Le problème des centaures. Paris, 1929.
15. Vernant J.-P. La mort dans les yeux. Paris, 1985.
16. Тереножский А.И. Скифский курган в г. Мелитополе // Краткие сообщения Института археологии. Киев, 1955. Т. 5.
17. Иванов В.В. Луна, упавшая с неба. М., 1965.
18. Durup S. L'espressione tragica del desiderio amoroso // L'amore in Grecia. Editori Laterza, 1983. P. 143—157.
19. Friedrich P. The Meaning of Aphrodite. The University of Chicago Press, 1978.
20. Толстая С.М. Акциональный код символического языка культуры: движение в ритуале // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996. С. 89—103.
21. Толстая С.М. Культурная семантика слав. *kriv // Слово и культура. М., 1998. Т. 2. С. 215—229.
22. Маринов Д. Народна вяра и народни религиозни обичаи // Сборник за народни умотворения и фолклор. София, 1914. Т. 28.
23. Dukova U. Mitologiczna opozycja prawy i lewy w bułgarskich dialektach // Etnolingwistyka. Lublin, 1992. Т. 5. С. 45—52.
24. Орел В. О восточнославянских играх, связанных с культом пчел // Симпозиум по структуре балканского текста. Тезисы докладов и сообщений. М., 1976. С. 38—44.
25. Агапкина Т.А. Концепт движения в обрядовой мифологии славян (на материале весеннего календарного цикла) // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996. С. 213—254.
26. Kern H. Labyrinth. Prestel, 1985.
27. Цивьян Т.В. Путешествие Одиссея — движение по лабиринту // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996. С. 306—323.
28. Meuzel W. Die Vorchristliche Unsterblichkeit. Leipzig, 1870.

Т.И. ЧЕПЕЛЕВСКАЯ

СЛОВЕНСКИЕ РАСПИСНЫЕ УЛЬИ

В XIX — первой половине XX в. на крестьянских пасеках в некоторых словенских провинциях (Каринтии, Верхней и Нижней Крайне) стали появляться наряду с традиционными домиками для пчелиных семей и ульи в виде вырезанных из дерева и покрытых масляной краской фигур человека или животного. До настоящего времени дошли ульи, изображающие воина, крестьянина, турка, а также собаку, льва. Известны и ульи в виде головы льва или медведя. Обычно их устанавливали на границе пасеки, тем самым придавая им функции своеобразных стражей крестьянского хозяйства. Подобные образцы народного искусства можно встретить во многих уголках Европы, где наряду с фигурами людей и животных были ульи, изображающие святых. Словенские образцы отличаются отсутствием сакральных мотивов. К тому же фигурные ульи в словенских землях были достаточно редким явлением. Обычно их заказывали у местных резчиков по дереву или талантливых самоучек-зажиточных пчеловодов, стремясь особо выделить и украсить внешний вид своих пасек.

Гораздо большее распространение у словенцев получила традиция раскрашивать или разрисовывать крышки ульев. Расписные ульи являются неотъемлемой частью словенского пчеловодства и занимают в истории словенской духовной культуры особое место. Словенские исследователи полагают, что традиция украшения ульев зародилась в народе спонтанно и очень быстро этот вид художественного творчества распространился на всей территории, где использовали классический деревянный улей — *kranjič*. Первоначально, вероятно, окрашивали переднюю доску-крышку, и только позднее стали появляться рисунки.

Поскольку первоначально эти народные картинки на крышках ульев воспринимались как элемент повседневной жизни, то долгое время они не обращали на себя внимание исследователей. Одним из первых обратил внимание на эти народные картинки Михаел Хеинко в 1840 г., но затем о них снова забыли¹. Лишь в начале XX в. появились первые сообщения об этих «народных художествах», которые постепенно вызвали к жизни и планомерную работу по собиранию подобных картинок: стали организовываться выставки, публиковаться материалы и исследования².

ТАТЬЯНА ИВАНОВНА ЧЕПЕЛЕВСКАЯ, канд. филол. наук; Ин-т славяноведения РАН (Москва)

Однако в истории расписанных пчелиных ульев остается еще много неясного: не установлено точно, когда и где они начали появляться и какова география их наибольшего распространения; не определены условия и причины их появления. Исследователи сходятся во мнении, что наиболее вероятным началом их зарождения следует считать конец XVIII в., период наивысшего расцвета искусства барокко (который многие из словенских ученых считают периодом словенского Ренессанса). Самая ранняя датированная картинка на крышке улья (1758 г.) имеет религиозный сюжет: она изображает Деву Марию с Иисусом на руках.

Классический период для этого вида народного искусства — первые три четверти XIX в., когда оно распространилось по всей словенской альпийской территории вплоть до границ Паннонской равнины (62% всех сохранившихся экземпляров росписей ученые относят именно к этому времени). Если принять во внимание тот факт, что центром передового пчеловодства была словенская провинция Горенска (Верхняя Крайна, откуда был родом Антон Янша³, автор знаменитой книги по пчеловодству), то можно с большой долей уверенности предположить, что эта культура начала свое развитие именно здесь, а затем постепенно распространилась на другие районы, населенные словенцами (Каринтию, Штирию, в меньшей степени — Нижнюю и Внутреннюю Крайну и северное Приморье). Многие словенские исследователи подчеркивают тот факт, что расписанные крышки ульев представляют собой чисто словенскую особенность, вернее, особенность словенского альпийского мира, поскольку ничего подобного нет в равнинных областях Словении, в Паннонии, восточной Доленской и Белой Крайне.

Общепринятым считается мнение, что деревянные крышки ульев начали разрисовывать для того, чтобы пчелы узнавали свой улей и чтобы сам пчеловод мог легче ориентироваться среди различных ульев на пасеке. В частности, это было необходимо, когда сын получал несколько пчелиных семей в наследство и вынужден был выделять их среди других. При этом изначально рисунок был простым и должен был защитить пчелиные семьи от несчастья. Защитную функцию выполняли изображения на крышках ульев креста, монограмм Марии и Иисуса. С течением времени эта практика могла перейти к созданию рисунка, изображающего Спасителя или Марию.

Сохранившиеся образцы расписных крышек ульев не позволяют говорить о единой технике росписи. Художественная стилистика (композиция, декоративное и цветовое решение) различных образцов свидетельствует о преимущественном влиянии на них барочной традиции. Но некоторые из росписей выполнены с классической строгостью, а в некоторых из сохранившихся картинок чувствуется воздействие бидермайера. Словенский исследователь Г. Макарович делит сохранившиеся образцы на три выразительные стилистические группы росписей, каждая из которых помимо характерных черт имеет и определенные хронологические рамки бытования, свидетельствующие об этапах развития этой художественной традиции: от второй половины XVIII в. до начала XX в.⁴

Для расписной крышки улья обычно использовали сосну, реже липу и лиственницу, практически не употреблялся бук, так как на нем самые хорошие краски не сохранялись долго. Художник сначала покрывал доску одним цветом (слоновой кости, желтым, голубым, бледно-розовым — для создания нейтрального фона), а затем рисовал композицию. Часто использовались бумажные шаблоны для нанесения рисунка. Авторами были художники, работающие в мастерских и выполняющие заказы крестьян-пчеловодов, а также сельские художники-самоучки. Но и те, и другие не стремились к созданию «произведения искусства», главным для них было содержание.

По сюжетам все росписи на крышках ульев (а их насчитывается более 600) можно разделить на несколько групп:

- религиозные и религиозно-дидактические;
- исторические;
- фольклорные и фольклорно-мифологические;
- бытовые;
- юмористические и сатирические.

К группе религиозных сюжетов (они составляют около половины от всех сохранившихся на сегодняшний день экземпляров) следует отнести самые ранние росписи. Они просты по композиции, но декоративно продуманы и оформлены: в центре — изображение Богородицы с младенцем (позже стали появляться образы разных святых и другие сюжеты), с обеих сторон расположены букеты или вазы с цветами и края обрамляющей картину занавеси. Словенские ученые видят источник подобной композиции в барочных расписанных алтарях, которые могли стать своеобразными образцами для народных ху-



«Смледникская легенда». Когда после смерти старого барона из Смледника его сын потребовал от крестьянина заплатить долг второй раз, последний обратился за помощью к св. Антонию Падуанскому; тот заставил чертей привезти из ада старого хозяина, который и подтвердил правоту крестьянина. Роспись на улье. XIX в., Словения

дожников, поскольку и по формату напоминали крышки ульев⁵.

Доминирующим образом был образ Богородицы с младенцем Иисусом на руках. Широко распространенная традиция почитания Богородицы, празднование всех памятных дат, регулярные паломничества к храмам, связанным с ее именем, с обязательным исполнением хвалебных духовных песнопений — вот та основа, которая, послужила импульсом постоянного обращения народных художников к этому образу.

Сохранились картины, служившие своеобразной иллюстрацией к библейским легендам: Адам и Ева в раю, Ноев ковчег, Иов (почитавшийся в словенских землях как защитник), Иосиф и его братья, Исход из Египта, приношение даров («три короля»), свадьба в Кане и др.⁶

Наряду с изображением евангелистов, каждый из которых был представлен держащим в руках Евангелие и в окружении предметов и животных, атрибутивных для данного образа (для Матфея — это крылатый ангел, книга с пером или сумка для сбора налогов; для Луки — вол; для Марка — лев, символ достоинства; для Иоанна — орел), сохранились крышки ульев, на которых были запечатлены образы святых, культ которых имел в словенских землях давние и прочные традиции. Так, св. Флориана, защищающего от огня, изображали с ведром воды, поливающим горящий дом; святого Антона Падуанского, сурово обличающего пороки и призывающего к общему покаянию, творящего чудеса на глазах неверующих, изображали или с ослом, или одним из действующих лиц известной «Смледникской легенды». Особенно популярными были св.

Иоанн Креститель, почитание которого связывалось с языческими верованиями (в Иванов день обычно зажигали костры, хотя сейчас первоначальный магический смысл этого обряда забыт), и св. Юрий. В народном сознании славян этот победитель змея (дракона) воспринимался как защитник земледельцев и скота, а у словенцев он считался и защитником от чумы, смерти на море и на войне, охранителем против жизненных невзгод. Среди образов женщин-святых доминируют изображения св. Луции (защитницы зрения), св. Катарини и св. Нежи.

В группу исторических сюжетов входит роспись под названием «Три императора», изображающая русского царя Александра I, австрийского императора Франца I, прусского — Фридриха Вильгельма I и посвященная событиям

1821 г., когда в Любляне проходил знаменитый Лайбахский (Лайбах — старое название Любляны) конгресс Священного союза. Другой сюжет под названием «Юстификация (оглашение смертного приговора) австрийскому эрцгерцогу Максимилиану (1867) в Мехике» был известен благодаря «летучим листкам» («letakam»), которые часто заменяли крестьянам газету. Следует выделить и рисунки, объединенные Б. Рудолфом под общим названием «французские мотивы», напоминающие о наполеоновских войнах («Крестьянин укачивает француза», «Француз бушует»; картинка, изображающая черта, уносящего Наполеона в сетях, и др.). Эти мотивы, по

мысли словенского ученого, отражая в условной манере отношение к происходящему, свидетельствуют о развитии исторического самосознания словенского крестьянина⁷.

Из фольклорных и фольклорно-мифологических сюжетов наиболее популярной была легенда о битве великана и рыцаря «Пегам и Ламбергар»⁸. Другая роспись относится к сюжету пришедшей с запада и широко распространенной здесь легенды о королеве Геновеве⁹. Откликом на борьбу с турками может служить картинка изображающая птицу смерти; она опирается на народные предания и народные песни о той поре.

Большой интерес для этнографов представляет сохранившаяся роспись под названием «Распиливание бабы». Она отражает известный с XV в. обычай в середи-



«Птица смерти, которая явилась в Турции». Роспись на улье. 1868 г., Словения



«Парень ловит девушек на брюки». Роспись на улье. 1868 г., Словения

не поста (обычно в среду) сжигать соломенную бабу или распиливать доску с изображенной на ней женской фигурой. Этот обычай в новых условиях обрел дидактический смысл и был обращен к детям и легкомысленным людям, забывающим во время развлечений о деле¹⁰.

Близки к фольклорным и бытовые картинки, часто повествующие об обрядовой крестьянской жизни: здесь и уход юношей в армию, и сельская свадьба. Анализ рисунков, изображающих праздничные гуляния, где помимо танцоров выступали и музыканты (иногда их роль выполняли животные), позволил ученым определить, какие музыкальные инструменты были в ходу в народной среде того времени¹¹.

Достаточно многочисленную группу составляют картинки с юмористическими и сатирическими сюжетами. Например, известная во множестве вариантов роспись «Битва за брюки», изображающая парня, вылавливающего из реки на свою приманку (брюки) девушек, высмеивает стремление женщин любыми путями выйти замуж. Картинка под условным названием «Исповедь» сравнивает чистосердечное покаяние мужчины и лживый рассказ женщины, за плечом которой стоит черт.

Весьма интересны абсурдно-комические сюжеты, которые можно объединить под общим названием «мир наооборот» или «перевернутый мир». Так, «Похороны охотника», где в роли сопровождающих процессию выступают разные звери, вероятно, является сатирой на помещиков. На другой картинке «Лисица бьет охотника» абсурдная ситуация служит иллюстрацией известной словенской поговорки «brgiti pogra iz koga» («насмеяться, издеваться над кем-либо»; буквально: «делать из кого-то дурака, сумасшедшего»). Отноше-

ние крестьян к жителям города (в первую очередь, к ремесленникам) проявилось в целой серии картинок, высмеивающих портных («Улитка прогоняет портного», «Взвешивание козла и портных» и др.). Как считают исследователи, источниками подобных росписей могли послужить широко бытовавшие в народной среде в разных европейских странах картинки с гравюр (подобные русским лубочным картинкам), а также иллюстрации из газет и журналов той поры.

Широкое распространение подобных сюжетов может иметь, на наш взгляд, и другое объяснение. Поскольку в словенских землях на протяжении длительного времени народное песенное творчество эротического и сатирического характера постоянно подвергалось гонениям и преследованиям со стороны католического духовенства, можно предположить, что сюжеты с подобным содержанием заполняли в пространстве культуры возникавшую лауну.

Одной из основных целей росписи было стремление украсить предметы бытового назначения, постоянно окружающие крестьянина в жизни. Вместе с тем, преобладание религиозных и дидактических сюжетов на сохранившихся и дошедших до нас словенских крышках ульев позволяет сделать вывод о присущей им просветительской и воспитательной роли. Примечательно, что ульи устанавливались так, что их было хорошо видно с дороги. Это создавало эффект своеобразной «художественной галереи под открытым небом». В период расцвета этого вида народной художественной культуры рисунки на ульях представляли собой некую народную энциклопедию с выраженным дидактическим характером.

Примечания

¹ См. об этом: Čevc E. Poslikane panjske končnice // Pripovedi s panjev. Čelebarksi muzej, Radovljica (potujoča razstava panjskih končnic). 1992. S. 2.

² Летом 1955 г. в Любляне прошла большая выставка расписных крышек ульев (panjskih končnice). Она вызвала небывалый интерес у посетителей и целый ряд публикаций ведущих словенских этнографов в журнале «Словенский этнограф» и других изданиях.

³ Антон Янша (1734—1773) — словенский пчеловод и художник. Его книга по пчеловодству («Abhandlung vom Schwärmen der Bienen»), вышедшая в Вене в 1771 г., была неоднократно переиздана и переведена на многие языки. Указ Марии-Терезии 1775 г. предписывал всем учителям пчеловодства в землях Австро-Венгрии использовать ее в качестве главного учебного руководства.

⁴ Makarovič G. Slovenska ljudska umetnost. Zgodovina likovne umetnosti na kmetijah. Ljubljana, 1981. S. 90—92.

⁵ Rudolf B. Ob problemih slovenskih panjskih končnic // Slovenski etnograf. IX. Ljubljana, 1956. S. 263—264; Čevc E. Poslikane panjske končnice. S. 1—2.

⁶ Многие из сюжетов описала в своем комментарии («Истории с крышек ульев») к каталогу расписных ульев словенская исследовательница И. Гнишак. См.: Pripovedi s panjev. Čelebarksi muzej, Radovljica (potujoča razstava panjskih končnic). 1992. S. 2—9.

⁷ Rudolf B. Ob problemih slovenskih panjskih končnic. S. 265.

⁸ Этот сюжет, воссозданный во многих народных словенских песнях, прочно вошел в историю словенской культуры, многократно использовался в литературе. Й. В. Вальвазор, автор знаменитого труда «История герцогства Крайны» (1689), упоминает об этом сюжете народной песни, связанном с реальными событиями: борьбой Габсбургов с сельскими графами за обладание словенскими землями. В своей книге историк, описывая замок Камен, говорит о сохранившейся на стене вокруг замка фреске, изображающей битву великана и рыцаря.

⁹ Супруга короля Фридриха Брабантского Геневефа была оклеветана своим опекуном и обречена вместе с родившимся сыном на смерть в лесу, но палачи сохранили ей жизнь, и она осталась жить в лесной пещере, где ей помогла козуля. Обычно ее изображали у входа в пещеру рядом с сыном и козулей или в карете, благополучно возвращающейся домой с мужем и сыном. Этот сюжет известен и в росписях на стекле, другом уникальном виде народного художественного творчества западных и южных славян.

¹⁰ См.: Kuret N. «Babo žagajo». Slovenske oblike pozabljenega obredja in njegovi evropske paralele // Slovenski etnograf. I. XIII. 1960. S. 115—144.

¹¹ См.: Kumer Z. Godčtviski in plesni motivi na panjskih končnicah // Slovenski etnograf. I. X. 1957. S. 157—166.

КРЕСТЬЯНСКИЕ МЕМУАРЫ

К 200-летию Т.Г. Рябинина

15 апреля 2001 г. исполняется 200 лет со дня рождения великого русского сказителя Трофима Григорьевича Рябинина. Точная дата его рождения была установлена сотрудником музея-заповедника «Кижи» С.В. Воробьевой на основании черновых записей Метрической книги Сенногубского прихода за 1801 г.

К юбилею Т.Г. Рябинина «Живая старина» публикует воспоминания его потомков — А.В. Андреевой-Рябининой и А.М. Рябинина. Представленные материалы — фрагменты из готовящейся к выходу в свет книги «Крестьянские мемуары. Ч. 1. Кижская волость» (автор и собиратель материалов — Р.Б. Калашникова, зав. отделом фольклора музея «Кижи»).

Расшифровка материалов (первая запись 1990 г., вторая — 2000 г.) Р.Б. Калашниковой, А.А. Поповой.

Александра Васильевна Андреева-Рябинина, урожденная Ригачина. Родилась в д. Гарницы в 1907 г., умерла в Петрозаводске в 1992 г. Жена известного сказителя, члена Союза писателей СССР Петра Ивановича Андреева-Рябинина (1905—1953). Запись сделана в апреле 1990 г.

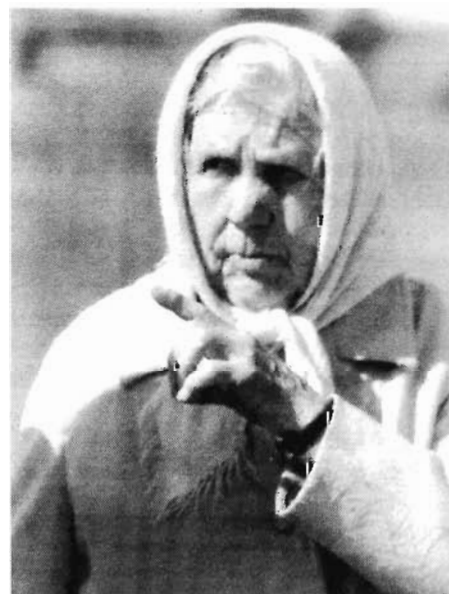
Знакомство
с П.И. Андреевым-Рябининым

Ну, как сказать, ходила я с одним парнем два года, а этот все присматривал, сосед-то. Ну вот, он идет мимо, как раз мой дом на краю деревни стоял, и всё всегда с песнями, песни поёт. Я-то думаю: «Зачем это я Петра-то не люблю. Ведь он какой песенник! Господи, зря я этого парня-то мучаю» (смеется). А он говорит: «Я тебя будил! Тебя будил, чтобы ты слышала, что мой голос». Вот влюблён был до чего. А с другим парнем: «Не пойдёшь ты за Павлуху, нет, нет, нет!» — сколько раз говорил. Сватать пришла сестра его Оля: «Вот, давай, давай, с этой деревни да ему любя, такая работающая девка!» Праздник был вот, Ильин день, она так и так уговаривает: «Шура, давай договариваться будем, и бросай своего кавалера, а давай выходи за моего брата». Пётр к празднику пришел, да и мы к сестре пошли в Сенну Губу. В Сенной Губы были. Там посидели, с им и пошли, значит, в Гарницы. Он меня и не отпустил больше. Вот так. Свадьбу назначили десятого августа¹. Свадьба в рабочее-то время была. Ну, свадьба была хорошая, правда. Приехали из Петрозаводска, народу много было. Последний венец наш был. Я говорю: «Неужели мы пойдём венчаться?», а он говорит: «Давай, пойдём,

пойдём, ещё венчают, да!» После нас никто не венчался. У меня было вроде такого платья, такое оно шёлковое было, малиновое. Такой красивый цвет: блеск подаёт, то светло, то нет, цвет то такой, то другой, интересно. Таких не было ни у кого платьев. А на голове была сетка жемчужная. Были бусы, в ушах были кольца. У меня мама торговала. Она жила в Ленинграде, там покупала, торговала этими бусами, кольцами. А Пётр — у него серый костюм, серый пинжак был, а чёрные брюки были. Не было костюма у него, а пинжак был хороший. Ну, вот так и поженились. Корову мать дала мне в приданое, овцу дала. Ну, в своей деревне, дак перешивали, пять сундуков было имущества. Сколько было наткано у матери, ой! И последний наш венец был. Никто больше не венчался.

Семья Андреевых-Рябининых

Поехали мы со свёком, у нас были сети поставлены в Онежском озере. Много сетей было поставлено. Ну, вот: «Вроде тихая погода. Давайте, поедем, Шура, садись, ты в верхна, а Пётр в нижна, а я на кормы буду сидеть». Поехали. До того мы рыбы наловили, до того нам напало, что полная лодка-то, рыбе места нет! Куда нам деть, ведь тепло? Куда с рыбой? «Поедемте в город!»² Тихая погода была. На вёслах поехали. Ну, двое в вёслах: я в вёслах в верхних, а он в нижних, а он на кормы сидел — свёкор. К вечеру приехали, тихо было, погода хорошая была. Пристали, да ой, как народ набегал за рыбой, за этой. Да свёкор лишнее-то, и сиги, и окуни, и шуки, да свёкор на 2 кг третий так давал, только б избавиться от рыбы. Ну, граждане тут понабрали!



Александра Васильевна Андреева-Рябинина, жена П.И. Андреева-Рябинина (д. Гарницы, 1990 г.)

Рыбаки они были хорошие! Это перед войной было. Ой, столько было рыбы! Он однажды пришел, так я ужаснулась — куда деть такую рыбу! Щука. Пётр-то высокой ростом был. Да голова на плече, а хвост в ногах, такую заколол. Остро-гой заколол. Такую рыбку разве так поймал! Он как шагнул в дом, я говорю: «Ты с ума сошёл!» Такую рыбку волочил, что не знаю, сколько и килограмм!

Дом у нас был большой двухэтажный³. Ой, работали, мучались. Две лошади держали. Три коровы было. Во дворе овцы были, двенадцать штук овец. Да потом я ещё корову привела от матери. Кур полно было. Управлялись, ой, как управлялись! Утром встанем в пять часов и вот косить! На пожню вместе ходили. У нас были на полях всё каменные огороды кругом, не с дерева, не с жердей, а каменные, дедки-то были такие работающие, старики-то!

Сказывание былин

Слышала былины, много раз слышала. Свёкор всё сидел, сетки вязал, да и пел. А потом стал петь Пётр. Он пятигодовалый как-то стал петь. Отец его особо и не учил, сам он, у него какое-то настроение у самого было. А потом так стал петь, что его стали вызывать в Ленинград. Нам репродуктор привёз слушать. Он в Москве поёт, а мы дома слышим. Это такой чёрный круг был, а мы сидели слушали. Так хорошо было слышно! По три часа пел сразу. И не останавливался, всё пел, пел, пел. Там выступал, привозил подарки. Ему был патефон подарен, всю войну берегла. Часы именные ему были даны, ну подарки там привозил всякие. Тут что-то с хлебом было, вот он хлеба привёз, в деревне не было сыру, дак он брус сыру привёз для гостей и нам, все за стол, деревенских соседей-то угощали. Приезжал к нам сказитель Коргуев в Гарницы. Конашков в Гарницах бывал. Но они как-то не так пели, как наши. Наши, и Петр и отец его, Иван Герасимович, как-то интереснее пели. Я Ивана Герасимовича помню хорошо. Хороший был мужик. Ай, какой хороший мужик был! Он в Петербурге жил, там работал. Вот помню, что в Колпино, а вот кем работал, не помню я. У меня отец тоже в Колпино столяром был. Как Иван Герасимович помер?²⁴ Поехал на биржу с Петром, зима была плохая-плохая, ну они в землянках спали. Он там простыл, наверное, в землянках-то. Они приехали домой, и он заболел. У него воспаление лёгких было. Он мне всё наказывал: «Шура, вспоминай свёкра, меня». Ведь человек хороший был. Поболел, поболел, а воспаление лёгких как-то не вылечили. Дома был, не в больнице. А похоронили его в Сенной Губе возле церкви. Вот хороший, Иван Герасимович очень хороший был мужчина.

Любимые занятия

П.И. Андреева-Рябинина

На лодке ездить. Мы маяки ещё зажигали. Работали, маяки зажигали, напротив нашей деревни, там Леликово есть, пароход мимо ходил, другой маяк — напротив Лонгасов. Едем, сначала зажигаем огни на одном, а потом на другом. Когда тихо, он едет один. А когда ветер, дак уж вдвоём приходится ехать-то, зажигать фонари. Иногда там и ночевали. Домик был поставлен. Фонари стояли. Два фонаря.

Как он любил на лодке ездить, ой! Песни, как поедет, песни на всё озеро слышно. Голос сильный, голос хороший у него. Любили песни-то петь! И я любила, а вот как сына-то убили, да муж умер, так я это всё забросила. Сын погиб в 1944 году, ему ещё 18 лет не было. Сон видела перед этим: крышу сорвало, а стены остались.

Вороной конь

Утром встанем в пять часов и вот косять, потому что две лошади да три коровы. Две лошади держали, коня растили, вот вырастили такого вороного коня большого. Ой, конь какой хороший был! Он меня таскал, таскал, как поеду на нём, вспомню. Как-то свекрова стряпала, а ерши-то крупны такие, дак она напарила ершей в печке, крупных с икрой, говорит: «Петру снеси на поля». Ну, я: «Ладно, поеду». Поехала, корзинку на руку одела, сама верхом села. Конь увидел: дровни лежали в поле, да на дровнях шишка сена лежит, он как этой шишки испугался, как понёс леший, как понёс! Я висела, висела, эти все ерши потеряла, корзина упала, ноги запутались, остановился, поехали домой обратно. Бабке сказала, свекровы: «Знаешь, мамаша, как хочешь, а тут все у меня ерши в поляны улетели, горшок с ершами с крупными с этими!» «Ну ладно, — говорит, — накладём другой». Такой конь боязливый, сумасшедший такой конь! Бывало, с Петром мы поедem в Петрозаводск, только держись. Поедем в Петрозаводск на этом коне, а Петра как раз в Ленинград требовали. Зимой. Приехали мы к Абрамовскому мосту. Как сумасшедший конь несётся, большущий, здоровый, отхожен был. Шёл батюшка по мосту по Абрамовскому, он как-то зацепился, мы ехали на дровнях-то, батюшку зацепили и потащили. Ой! Конь метра два, наверное, тащил его, и упал батюшка на мосту на Абрамовском. Как сумасшедший конь был, дак мешок одевали на глаза, натягивали, чтоб он не видел и не пугался кого-нибудь. Ну, а как я поеду с города на этом коне? Пётр говорит: «Ну ладно, есть сосед там, ты на соседскую лошадь сядь, а эту дай Егору Буёву». Егор рядом жил в деревне. Ну, Пётр уехал, я его проводила, сбегала, с Егором договорилась. «Ладно, давай, через озеро-то переедешь, а потом, может, получше будет». Ну и поехали, конь как понёс, леший! Егор вперёд ехал, я-то вслед, он как-то захватил моего-то коня: «Давай-ка, переходи на моего коня».

Как с города Пётр приехал, я ему говорю: «Я больше не поеду с тобой, нет, нет, нет! Поезжай и сам садись на коня, а то ты в Ленинград поехал на поезде, а я тут с конём досадила!» А всё ж любила ездить на конях, на коне этом. А потом в колхоз сдали, ай, до чего был доведён! Ой, мы плакали всё! С Петром всё плакали.

Война. Эвакуация из Гарниц

Мне деверь сказал вот, Степан Иванович: «Шура, — говорит, — только не оставайся, Петруха, — говорит, — коммунист, не оставайся. А то могут надругаться чего-нибудь над ребятами, над тобой. Только не оставайся!» Я этих слов запомнила на всю жизнь, чтобы не остаться под финном. А Петр всё на передовой был, в окопах. Дак его выкинуло с окопов, а потом тут немножко затронуло. Контуженный приехал. Недолго и пожил. Быстро свернулся. С ног да в гроб.

Эвакуировались, до Киж доехали, напротив Зубовых самолёт налетел и стал бомбить нас, нашу баржу-то. А пароход взял да отцепил, бросил баржу эту, ушёл пароход. Вот, баржа качается — ходит, тут меж деревнями. Ну, вот, значит, у меня ребят шестеро, у меня верёвки нету, все ребят привязывают к себе, что бомбят, дак, может, баржа-то течёт, ведь мы потонем все. А у меня верёвки не хватит, ребят шестеро, сама седьмая. А Володя, старший, захватился за меня и сказал: «Мама, утонем, дак все уж вместе, в куче, если уж не придёт помощь какая-нибудь». Самолет по ту сторону и по другу спустил, а в баржу-то не попало. Баржа не течёт. И вот глядим, часа два, наверное, прошло или как, пароход пришёл и нас потянул. Так и спаслись, только вот напугались все, народ-то. Господи!

Алексей Михайлович Рябинин (родился 30 марта 1921 г. в д. Потаневщина). Прямой потомок — праправнук — всемирно известного сказителя былин Трофима Григорьевича Рябинина (1801—1885). Запись сделана в январе 2000 г.

Приезд Сталина в Киж

Вот я что помню. Господи, вот, наверное, летом, около 33-го года, наверное, как Беломорканал открыли... Белые светлые ночи, в городе их так не замечашь... Гу-



Алексей Михайлович Рябинин (праправнук Т.Г. Рябинина) с женой Клавдией Григорьевной. Середина 1990-х гг.

ляли мы с этим Лёшкой Русиновым, которого сейчас живого нету, он помер. Смотрим — идет пароход... «Анохин». И без гудков, безо всего, так тихо подошел. Было это около, ну, около 12. Часов у нас нет. Ни одной живой души не было, вот, кроме нас двоих, все спали. У Русинова шлюпка была. Мы там ковырялись, под паруса на завтра готовили. Ну, прибежали на пристань. Ну, так швартовы надо принять? Мы вот приняли, трап приняли. Ну, выходят оттуда... Выходят... трое вышло... Сперва вышли кто? Охранники, наверное, в гражданской форме. По-теперешнему, это охрана. Человек около десятка тут выходило. Из команды парохода никто на берег не выходил. Капитан как на мостике был, так и стоял там. И больше никого. Потом-то их трое. Потом-то мы узнали, что это Сталин, Ворошилов и Киров. Вот. Ну такие, ну, невысокого роста, на один манер. Мы головами, как говорится крутили, а так... Знали бы, что они, так мы получше запомнили бы, конечно. Но мы-то не знали. «Ну, как нам в церковь попасть?» — спрашивают. Тогда в церкви богослужение ещё было, потому что поп был. При церкви сторож был. Сторож такой был матюгальник... Крепкий. Егор. Мы его всё звали Ужоткин, Ужоткин, а так ему фамилия Серов. В сторожке была вроде приезжая комната, пароходы когда ждали пассажирские. А там у него своя коморочка была, он вот там как сторожем был и звонарь к тому же ещё.

— А ключ у кого? — спрашивают.

— Вот, наверное, у дяди Егора.

Егор? Да-да, Егор. Ну, мы постучались. Раньше мы так со стариком развлекались: к его окну подбежишь и скребёшься, вроде как это покойники его пугают. И сейчас постучали. Он оттуда... он оттуда с матом: «Э-э...» А тут и сразу ему: «Папаша, тихо!» Он глянул и сразу замолчал. «А у меня, — говорит, — ключей нет, ключи, — говорит, — у батюшки, у отца Алексея». Ну, он нас: «Лёшка, давайте, бегите за ключами, батюшку позовите!» Ну мы туда прибежали, а там до Наволока, где батюшка жил, не так уж далеко. Вот мы пришли. А там попадья трясётся, уже нам открыли дверь, она трясётся, а в то время знаете, как все тряслись. Ну батюшка пришел. Мы тоже туда... Нас оттуда — «цык». «Куда?» — и не пустили нас больше. Но сколько они там пробыли, время не засекали, не знаю. Они только в большой церкви были, в Спасовской. А в Покровскую не заходили, Покровская их не интересовала. Может, минут двадцать пробыли в церкви, может, полчаса. Недолго, недолго. И вышли. И опять на пароход, и пароход без гудков, безо всего. Ну и пошел в сторону Великой, ну там фарватер был, по Красному полю, и дальше, на Повенец. Вот только что мы видели. Я видел их⁵.

Внуки Трофима Григорьевича

Дедка мой Кирик Гаврилович пел былин, рассказывал много сказок. Приезжали, мы тогда на Потаневщине жили, из

города ученые и записывали его, я не знаю, какое сейчас название, тогда называли на «круглый валик», я это помню... Дедку я помню... Ну, дедка как раз очень похож на этого, на Трофима Григорьевича. Такая же борода, седая борода и лицом то же самое... Дедка работал до последнего... Мы с ним с сеном приехали, за сеном ездили зимой, ну, сено топтать, на дровни-то, и он на печку забрался, и на печке помер, лёг и всё. Легкая смерть. Как дедка помер, отец все иконы снял. Все иконы снял до одной. Похоронен Кирик Гаврилович, как и все Рябиныны, у стен Покровской церкви.

Дом наш был большой, красивый, двух-этажный. Внизу жили, наверху чистая была квартира, для гостей. И третья комната была с сарая, вот там питерская бабка жила. Агропена Гавриловна — дедки Кирика родная сестра. Она этот дом помогала строить, когда в Питере жила. Деньгами. Всю жизнь она в Питере прожила. Как туда попадают? Вот Егор Ужоткин, он тоже в Питере прожил всю жизнь. Он красnodеревец. В ученики туда отправляли, с больших семей. И так она там осталась-осталась, и вот научилась хорошо готовить, вот и пошла по хорошим людям, по богатым. Комната на сарае у неё была в 2 окна. У ей было в комнате по-питерски. Всё беленькое, кровать белая такая, ну все белым покрыто, кругом не лавки, а стулья. Ей туда наготове мать кофе приносила, она кофе любила, обязательно со сливками. Одевалась она тоже по-городскому. Она всё время была поваром у графа Татищева, у Гагарина, у больших людей готовила, даже царю готовила, по рассказам... Царь был у Гагарина, по-моему, в гостях, ну вот она подала им, всё пригостила. Было хорошо, вкусно. Так царь её брал во дворец даже готовить. Когда революция случилась, её хорошо наградили, ну там золотых вещей надавали, денег да всё такое... Ей, видимо, тяжело нести было, на вокзале двое говорят: «Дайте, поднесём, в вагон посадим». Стали в вагон сажать, в одни двери зашли, в другие вышли — и всё, она осталась безо всего, остались только бумажки, бумажные деньги. Мы потом этими деньгами горницу оклеивали.

Свадебный дружка — Михаил Рябинин

Отец — известный заонежский дружка был⁶. На свадьбы часто ездил, мать с собой брал. Одет был как все. Только



Михаил Кирикович Рябинин с женой Ольгой Ивановной. Начало 1920-х гг.

отличался полотенцем через плечо. Полотенце расписанное такое. И плётка. Небольшая такая рукоятка. Прежде чем заходить в избу, дверь откроет и вот этой плёткой по полке-воронцу стучит и приговаривает: «Девки, молодки, юбки коротки», забыл уже... Смешное, знаете, складное, ну в рифму, как стих какой. Стихи,

собственно говоря, и есть. Вот случай был, он рассказывал. Значит, если хотят свадьбу что-нибудь испортить («портёж» назывался), он это разгадывал. А как портят свадьбу? Кусок медвежьего жира на дорожку положат зимой, и лошади не идут. Вот когда к венцу едут, сунут там. Был такой, его вроде колдуном звали, Першин Иван

Петрович, жил в Серёдке, рядом деревня Серёдка, его колдуном все звали, вот что колдун. Он подсунет... (Он что-то знал.) А отец разгадает. Он едет верхом первым, по-заонежски вершник называется. Сходит с лошади, лошадь под уздцы ведёт. К этому месту лошадь подходит и на дыбы становится, на задние лапы. Но отец снег разгребал, значит тут что-то есть, он вытаскивает-выкидывает, и вся свадьба поехала дальше.

Рассказ про колдовство

Если идти от Серёдки к Воробьям, туда такая загубовина идёт, и там треста¹. Воробьи от Кижей видно, тут рядом Воробьи. У Серёдки была такая вытопанная поляна, вроде плешина, и там молодёжь гуляла. Гулянка. Вот расходятся с танцев... и там в этой тресты завёлся чёрт. Пугает. Треста вся шевелится, а сам не показывается. Им страшно ходить-то там. Вот к этому самому Першину и пришли парни. «Иван Петрович, чёрт завёлся у нас в тресты». — «А-а, найду вам этага чёрта!» Ладно. Ну и пошел. С острой. И заколол щуку. Это щука пугала. На щуке ястреб. У него крылья-то растопырены, он, видать, не по себе добычу взял, эту добычу-то и поднять не смог. Когтями-то виспился, щука нырнула — он захлебнулся. Вот так он и остался, закаменел на щуке. А сама живая, вот она ходит и эту тресту всю шевелит, вот они и думали «чёрт». Вот чёрт там и объявился. Конечно, страшно. И щука здоровая. Может, кто и не поверит, а факт был фактом.

Примечания

¹ 1925 г. Венчались в Никольской церкви в Сенной Губе.

² В Петрозаводск (около 60 км от Гарниц).

³ Дом построил в 1894 г. дед, Иван Трофимович Рябинин, на деньги от выступлений с пением былин.

⁴ Иван Герасимович Андреев-Рябинин умер в феврале 1926 г. Простудился на бирже: бревна заготавливали в лесу.

⁵ Этот рассказ подтвердила дочь кижского священника Алексея Степановича Петухова (расстрелян в 1937 г.) — Августа Алексеевна Аккуратова (1921—1999) в беседе с сотрудниками музея «Кижь».

⁶ «Миша Кирикович — язык подвешен был». Запись от М.М. Русановой (д. Погост, 1911 г.р.). 3 августа 1988 г.

⁷ Камыш, тростник.

Публикация Р.Б. КАЛАШНИКОВОЙ,
А.А. ПОПОВОЙ
(Петрозаводск)

Т.Г. ИВАНОВА

ЛЕВ ГРИГОРЬЕВИЧ БАРАГ

Время неумолимо. Постепенно уходит из жизни поколение этнографов и фольклористов, которое определяло развитие науки в 1960-е — 1980-е гг. 4 сентября 1994 г. скончался Лев Григорьевич Бараг, российский фольклорист, человек, в лице которого соединились русская, белорусская, башкирская и немецкая научная мысль.

Лев Григорьевич Бараг родился 31 декабря 1910 г. (13 января 1911 г.). Высшее образование он получил в Московском государственном педагогическом институте им. В.И. Ленина (1930), после чего в течение четырех лет (1931—1935) работал преподавателем русского языка и литературы в г. Загорске (Сергиев Посад). С 1935 по 1938 г. Л.Г. Бараг учился в аспирантуре Московского педагогического института, а затем стал преподавать в Минском педагогическом институте и одновременно работать научным сотрудником в Институте белорусской литературы Академии Наук Белорусской ССР.

Публиковаться Л.Г. Бараг начал с 1937 г. Это были статьи в газетах о классиках русской литературы А.Н. Радищеве, К.Ф. Рылсее, М.Ю. Лермонтове, И.А. Крылове, Н.Г. Чернышевском, а также о бело-

русских поэтах Янке Купале, Максиме Танке, Элоизе Пашкевич. Печатался на русском, белорусском, польском языках.

Первые серьезные литературоведческие работы Л.Г. Барага вышли в свет в 1940—1941 гг. и были посвящены русской литературе XVIII в. (комедия Д.И. Фонвизина «Недоросль», поэт ломоносовской школы Василий Петров), а также «Слову о полку Игореве».

Во время войны Л.Г. Бараг несколько месяцев находился в рядах Советской Армии, затем был демобилизован. Минск, город, с которым у Л.Г. Барага было связано так много дорогого, оказался оккупирован гитлеровцами. Здесь в еврейском гетто погибли его родители. Сам же Л.Г. Бараг в 1941—1942 гг. работал в Уральском государственном университете. После освобождения Белоруссии он вернулся в Минск и стал преподавать в восстановленном местном университете.

С 1944 г. в научные интересы Л.Г. Барага входит новый предмет — фольклор. В журнале «Беларусь» (1944, № 6) он публикует статью «Мотивы белорусской героической сказки». Откликаясь на запросы времени, исследователь пишет о новых формах народной поэзии — о песнях белорусских девушек, угнанных в фашистскую неволю (Советская этнография. 1946, № 2), об устных преданиях, посвященных

советским героям-партизанам Заслонову и Ковпаку (Советская этнография. 1948, № 2). В 1945—1951 гг. Л.Г. Бараг провел в Белоруссии несколько фольклорных экспедиций, в результате чего были записаны сотни сказок, — жанр, ставший на долгие годы предметом пристального внимания со стороны ученого.

Конец 1940-х — начало 1950-х гг. — один из самых сложных периодов в жизни Л.Г. Барага. Он попал под огонь так называемой кампании «борьбы с космополитизмом». Его жизнь в Минске стала нестерпимой и даже опасной, и ученому в 1951 г. пришлось переехать в Уфу — столицу Башкирии. Он преподавал в Башкирском педагогическом институте, а когда в 1957 г. на базе института был создан университет, становится заведующим кафедрой русской литературы. В Башкирии ученый заинтересовался башкирской литературой и культурой. В 1963—1966 гг. выходит в свет двухтомная «История башкирской советской литературы» (на русском языке), где перу Л.Г. Барага принадлежат несколько очерков о башкирских писателях (Мажит Гафури, Авзал Тагиров, Сагит Агиш, Баязит Бикбай).

В Уфе развернулась и плодотворная деятельность Л.Г. Барага на поприще фольклористики. Этот провинциальный город, в культуре которого фольклорис-

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



АКАДЕМИЯ НАУК СССР
НАУЧНЫЙ СОВЕТ ПО ФОЛЬКЛОРУ
ИНСТИТУТ МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
им. А. М. ГОРЬКОГО
СОВЕТСКИЙ КОМИТЕТ ТЮРКОЛОГОВ
ИНСТИТУТ ЯЗЫКА, ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОРИИ
им. Г. ИБРАГИМОВА КАЗАНСКОГО ФИЛИАЛА

Л.Г. Бараг (в третьем ряду, в центре) с коллегами — участниками регионального симпозиума «Межэтнические общности и взаимосвязи фольклора народов Поволжья и Урала» (22—23 ноября 1979 г., Казань)

тическая мысль никогда не занимала сколько-нибудь заметного места, с переездом Л.Г. Барага постепенно становится одним из видных в России центров по изучению народной поэзии. Начиная с 1960 г. Башкирский государственный университет силами студентов проводит ежегодные фольклорные экспедиции в Башкирию, Удмуртию, Челябинскую, Оренбургскую области. Были собраны сотни записей песен, сказок, исторических преданий, мифологических рассказов, описаний свадебных и календарных обрядов (как от русских, так и от украинцев, башкир, татар, удмуртов). Экспедиционная и архивная работа Башкирского университета нашла отражение в статье Л.Г. Барага «Фольклорный фонд и экспедиции кафедры русской литературы и фольклора Башкирского университета» (Русский фольклор: Полевые исследования. Ленинград, 1958. Т. 23. С. 207—211).

Организаторские способности Л.Г. Барага сказались не только в экспедиционной сфере, но и в издательской. Благодаря его энергии в 1974 г. российская фольклористика получила новое продолжающееся издание по фольклору — межвузовский сборник «Фольклор народов РСФСР» (1972—1995. Вып. 1—21; с 1993 г. издание носит название «Фольклор народов России»)*.

В Уфе необычайно насыщенной и плодотворной становится и личная научная деятельность Л.Г. Барага. В 1968 г. он защищает докторскую диссертацию «Взаимосвязи и национальное своеобразие восточнославянских народных сказок». В следующем году выходит в свет его монография «Беларуская казка. Пытанні вывучэння яе нацыянальнай самабытнасці паранальна в іншымі усходнеславянскімі казкамі» (Минск, 1969). В этом исследовании сказочная традиция белорусов впервые получила всестороннее освещение (история собирания, сюжетный репертуар, верования, лежащие в основе текста, стиль), причем белорусская сказка рассмотрена здесь во взаимосвязях с русской и украинской фольклорными традициями.

С конца 1960-х гг. Л.Г. Барага осуществляет целую серию изданий, связанных с систематизацией сказок. Естественно, что начал он с белорусского материала, который в то время практически не был известен мировой науке. Указатель белорусских сказок о животных, построенный по международной системе Аарне—Томпсона, был опубликован в исследовании Л.Г. Барага «Восточнославянские сказки, их взаимосвязи и национальное своеобразие» в сборнике «Эпические жанры устного народного творчества» (Ученые записки Башкирского государственного университета. Вып. 33. Серия филологическая. № 13. 1969. С. 167—240). Вторая часть систематического указателя бело-

русских сказок, освещающая материал волшебных сказок, была напечатана в сборнике «Славянский и балканский фольклор» (М., 1971. С. 182—235). Позднее вышло отдельное издание «Сюжеты і матывы беларускіх народных казак. Сістэматычны паказальнік» (Мінск, 1978).

В 1979 г. Л.Г. Барага вместе с И.П. Березовским, К.П. Кабашниковым и Н.В. Новиковым осуществил еще одно фундаментальное справочное издание в области сказковедения — «Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка» (Л., 1979). В нем учтены тексты всех сказочных сборников XVIII—XX вв., отражающих фольклорную традицию восточных славян. К этому изданию обращаются сказковеды всего мира.

Л.Г. Барага внес весомый вклад в издание текстов сказочного фольклора. Для серийного академического издания «Беларуская народная творчасць» при его участии было подготовлено четыре тома сказок (Минск, 1971—1975).

Особые заслуги Л.Г. Барага имеет перед башкирской фольклористикой. Под его руководством башкирские фольклористы осуществили фундаментальное многотомное издание «Башкорт халык ижады» («Башкирское народное творчество»). Уфа, 1976—1981. — На башкирском языке). Основательные комментарии (на русском языке) Л.Г. Барага и его коллег всесторонне осмысливают башкирскую сказку и ее место в международной сказочной традиции. В 1981 г. он вместе с Н.Т. Зариповым издает на русском языке сборник «Башкирские народные богатырские сказки».

Русскоязычные сказки Башкирии были опубликованы в двух сборниках Л.Г. Барага: «Народные сказки, легенды, предания и были, записанные в Башкирии на русском языке в 1960—1966 гг.» (Уфа, 1969) и «Сказки, легенды и предания Башкирии» (Уфа, 1975).

Л.Г. Барага участвовал в осуществлении седьмого полного издания классического сборника А.Н. Афанасьева «Народные русские сказки» в академической серии «Литературные памятники» (М.: Наука, 1984—1985. Т. 1—3; в соавторстве с Н.В. Новиковым; под редакцией К.В. Чистова). Фундаментальный научный аппарат этого издания сразу же выдвинул его на особое место в ряду других сказочных сборников, вышедших в свет в российской науке в 1980-е — 1990-е гг. Основательная сопроводительная статья «А.Н. Афанасьев и его собрание народных сказок» освещает место первого научного сборника сказок в истории российской фольклористики. Примечания же к каждому тексту, насыщенные библиографией, стали надежным путеводителем в изучении сказочных сюжетов, вошедших в сборник.

Перу Л.Г. Барага принадлежит также целая серия статей о различных сказочных сюжетах (большая часть их опубликована в сборниках «Фольклор народов РСФСР»). Исследователь в каждой из своих работ приводит ценные дополнения к указателю Аарне—Томпсона. Причем эти

дополнения касаются не только восточнославянских сказок, но и латышских, литовских, башкирских и т.д.

В 1970-е—1990-е гг. Л.Г. Барага — один из ведущих фольклористов России. Не случайно именно он становится одним из основных авторов словаря научной и народной терминологии «Восточнославянский фольклор» (Минск, 1993).

С середины 1960-х гг. имя Л.Г. Барага стало хорошо известным в немецкой фольклористике. Для серийного издания «Volksmärchen, eine Internationale Reihe» он подготовил том «Belorussische Volksmärchen» (Berlin: Akademie-Verlag, 1966). По сути дела это было первое научное издание белорусских сказок в Западной Европе. Книга получила высокую оценку в немецкой печати (см. рецензию: *Kapelus Helena*. Belorussische Volksmärchen // Deutsches Jahrbuch für Volkskunde. 1968. Bd. 14. T. 2. S. 409—411) и на протяжении 1966—1980 гг. выдержала десять переизданий. Самое деятельное участие Л.Г. Барага принял и в подготовке тома «Ukrainische Volksmärchen» (после смерти П.В. Линтура, под редакцией которого выходил данный том, Л.Г. Барага закончил комментарии).

В 1970-е гг. в Германии была задумана фундаментальная многотомная «Enzyklopädie des Märchens» (Berlin; New York), призванная осветить устную фольклорную традицию всех народов**. Для этого издания Л.Г. Барага написал статьи о башкирской фольклорной традиции (1977. Bd. I. L. 5), о былинном герое Илье Муромце (1993. Bd. 7. L. 1), о русском фольклористе В.Н. Добровольском (1981. Bd. 3. L. 2/3) и белорусским ученом К.П. Кабашникове (1993. Bd. 7. L. 2/3), о сказочных сюжетах: «Бой на калиновом мосту» (AT 300 A; 1981. Bd. 3. L. 2/3), «Сказка осла» (AT 52; 1984. Bd. 4. L. 2/3), «Гуси с Руси» (AT 921 F*; 1987. Bd. 5. L. 2/3), «Мужик — должник черта» (AT 822*; 1987. Bd. 5. L. 4/5), «Мороз, солнце и ветер» (AT 298 A* — B*; 1990. Bd. 6. L. 1), «Собака подражает волку» (AT 47 D, 101*, 117*, 119 C*; 1990. Bd. 6. L. 4/5), «Соломон в аду» (AT 804 B; 1993. Bd. 7. L. 4/5). В «Энциклопедии» имеется и словарная статья о самом Л.Г. Бараге, написанная Н.В. Новиковым (1977. Bd. I. L. 5).

О неутомимом энтузиазме фольклористики Льве Григорьевиче Бараге есть публикации и в отечественной энциклопедии (*Пархоменко М.Н.* Барага Лев Григорьевич // Краткая литературная энциклопедия. М., 1978. Т. 9. Стлб. 99), а также в издании «Беларуская савецкая энцыклапедыя» (Минск, 1970. Т. 2. С. 132). См. также персональную библиографию: Лев Григорьевич Барага. К 70-летию со дня рождения. Библиографический указатель / Башкирский государственный университет: Составитель Ф.Г. Габсалимова. Уфа, 1981.

*Подробно обзор первых 20 выпусков, выходивших под ред. Л.Г. Барага и Т.М. Акимовой, см.: *Азбелев С.Н.* Фольклор народов России // ЖС. 1994. № 4. С. 47—49. — *Прим. ред.*

*Подробный обзор первых 20 выпусков, выходивших под ред. Л.Г. Барага и Т.М. Акимовой, см.: *Азбелев С.Н.* Фольклор народов России // ЖС. 1994. № 4. С. 47—49. — *Прим. ред.*

В.А. ЛАПИН

«ЭТО СКАЗИТЕЛЬНОЕ СОЗНАНИЕ...»

13 октября 1999 г. в Зеленом зале Российского института истории искусств в Санкт-Петербурге прошел вечер, посвященный 80-летию Бориса Николаевича Путилова. Заседание было организовано сектором фольклора РИИИ. С воспоминаниями выступали друзья, коллеги и ученики Б.Н., в частности Д.Н. Аль, В.Е. Гусев, Д.И. Золотницкий, А.К. Байбури, А.А. Горелов, Ю.А. Клейнер, Е.В. Ревуненкова, М.В. Станюкович и многие другие. Удивительный облик выдающегося ученого и обаятельного человека дорисовали новеллы из жизни Б.Н., которые рассказала Евгения Оскаровна Путилова. Звучало много музыки. Казачьи песни, в том числе и записанные Б.Н., озвучили студенты Академии культуры и Консерватории. Своеобразным эпиграфом ко всему вечеру был голос самого Б.Н., который пел казачью историческую песню, а постскриптумом — проникновенный мугам тара, звучавший в руках Фаика Челебиса.

Мне кажется, что Борис Николаевич любил бывать в нашем Зеленом зале, охотно участвовал во многих конференциях, на Богатыревских и Гиппиусовских чтениях. Но особенно памятны его посещения нашей Конференции молодых фольклористов памяти А. Горюховенко. Я хорошо помню Конференцию 1977 или 1978 г., когда, наверное, каждый второй из выступавших цитировал или ссылался на его книгу «Методология сравнительно-исторического изучения фольклора» (1976), а Б.Н. сидел в зале, внимательно слушал или добродушно улыбался, как мудрый сказочник. Последний раз он был на ней за несколько месяцев до своей кончины, в апреле 1997 года...

Необыкновенно плодотворный исследователь — к восхищенной зависти всех, его знавших, — Б.Н. был в то же время признанным главой большой научной школы и крупным организатором науки. В круге его внимания — многочисленные ученики, устройство конференций, многолетний фольклорно-этнографический семинар в Институте этнографии, а увенчалось все это двумя крупнейшими научно-общественными свершениями в последние годы жизни. Это Лордовские чтения (несколько сессий в разных городах и странах СНГ) и Рябининские чтения, первые из которых состоялись в Петрозаводске под его непосредственным патронажем и научным руководством в 1995 г. (Материалы Чтений опубликованы в томе «Рябининские чтения-95», изданном в Петрозаводске

в 1997 г. и посвященном памяти Б.Н. Путилова.) То и другое, конечно, связано между собой, но я думаю, что Рябининские чтения — его любимое детище.

Когда уходит из жизни талантливый человек, нам остается память о нем, иногда — драгоценная и на всю нашу жизнь. И уже от нас зависит, в какой мере следующее за нами поколение будет иметь представление о его реальном облике, его живых чертах. Но когда уходит столь талантливый и столь многообразно одаренный человек, каким был Борис Николаевич Путилов, мы почти всегда испытываем чувство вины перед ним, перед памятью о нем. Мы почти всегда с горечью осознаем, как много с ним недоговорено, недослушано, недозаписано... Известно, что Б.Н. довольно часто и с удовольствием пел казачьи песни во время дружеских домашних застолий. Мне только однажды довелось слышать его в такой домашней обстановке, и я понимаю теперь, как много мы потеряли, не записывая его пение на магнитофон.

Но иногда судьбе случается быть к нам благосклонной. Пять лет назад, на I Рябининских чтениях в Петрозаводске Е.Е. Васильевой пришла в голову мысль, что хорошо было бы во время предстоящего ей завтра доклада озвучить и показать для сопоставления сюжет духовного стиха «Взираи с прилежанием, тленный человек» как он бытовал в устно-письменной кантовой традиции — в связи с известной фольклорной записью этого же стиха Ф. Истоминым и Г. Дютшем от двух заонежских крестьянок. (Текст стиха — фрагмент эпиграфы Ст. Яворского, которая была написана в 1709 г. на кончину святителя Димитрия Ростовского. Стих широко вошел в кантово-рукописную и в фольклорную традиции.) Поскольку кантовая фактура трехголосна, мы предложили Б.Н. помочь нам. Б.Н. не только с готовностью согласился, но и активно участвовал в записи. По тесситурному раскладу ему пришлось петь средний, то есть психологически самый сложный голос (Е.Е. пела верхний голос, я — бас).

Начали с более простого канта-стиха «Алексей человек Божий». Б.Н. попросил ноты с подтекстовкой и пел, внимательно глядя в ноты. Процесс разучивания оказался предельно простым: один раз я пропел с ним его партию, второй раз мы спели его партию с верхним голосом, в третий раз пели всю трехголосную партитуру одновременно с записью. Вполне удовлетворительно записали еще один дубль первой строфы.

Затем так же легко и быстро записали «Текут временна лета» (стих иногда начинается именно с этих слов). Эта запись и

прозвучала на следующий день во время доклада. Б.Н. вел заседание, я сидел наискосок через стол, рядом с К.В. Чистовым. К.В. во время демонстрации записи шепнул мне на ухо: «Какое интересное, архаичное звучание!» А Б.Н., довольно улыбаясь, незаметно показал мне поднятый большой палец — дескать, во-о! Инкогнито исполнителей было тогда нами сохранено.

А в тот вечер, войдя в азарт и явно получая от этого занятия удовольствие, Б.Н. предложил спеть с ним еще что-нибудь подобное. С разгона попробовали озвучить сложнейший кант «В Кане Галилейстей». Две эмоционально выразительные реплики Б.Н. в процессе записи: «Как мне мешают эти слова!» — отрываясь от нот первого из названных кантов. И восторженно-растерянно: «Я потерялся!» — в пробе записи «В Кане Галилейстей».

Разговор пошел на злобу дня. Б.Н. взволнованно следил за телевизионными сообщениями о тревожно-трагических событиях в Чечне — на его родине и в местах его первых фольклорных экспедиций. Нам удалось как-то удачно его отвлечь, разговор повернулся в историческое русло. И мы попросили Б.Н. спеть что-нибудь из терских казачьих песен. Он, чуть смущаясь, но и с явным удовольствием, попробовал — «о-о, я охрип!», откашлялся и начал: «Не из тучушки ветерочки они дуют...» Б.Н. спел, а я записал на диктофон три строфы известной исторической песни «Терские казаки и Иван Грозный». (Далее курсивом набрана моя расшифровка записи этого разговора, включая нотацию пения. К сожалению, разговоры фиксировались фрагментарно. В публикации текста приняты следующие правила: многоточия без скобок являются смысловыми; отточия в круглых скобках — короткий перерыв или пропуск в записи; отточия в угловых скобках — выключенный магнитофон; в прямых скобках — вставки публикатора. Участники вечера, среди которых еще были О.М. Фишман и А.К. Байбури, обозначаются: Б.Н. — Б.Н. Путилов, Е.В. — Е.Е. Васильева, В.Л. — В.А. Лапин.)

Б.Н. — <...> этих казаков уже практически нет. Их Дудаев всех или если не всех, то наполовину изгнал из своих станиц. Вдруг я читаю в газете где-то, что в станице Червленной разоружают чеченцев. Откуда там чеченцы?! С XVI века это казачья станица. Лермонтов там писал свою «Колыбельную», Толстой, значит, там писал своих «Казаков» — и вдруг там чеченцы! А я там записывал вот эту песню (...) [поет].

Приводим нотную запись этого исполнения:

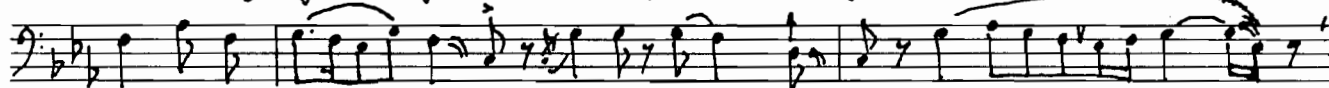
♩ = 72

Терские казаки и Иван Грозный

Запись и нотация В.А. Лапина



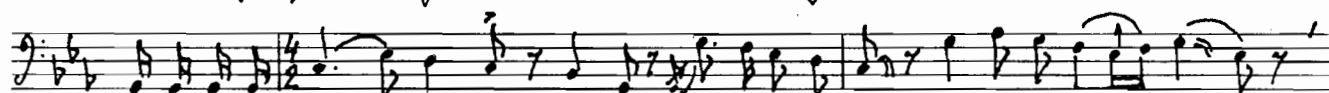
1. Не из ту- ту-шки ве-те-ро-шки о-ни ду... ой вот и ду-ют,



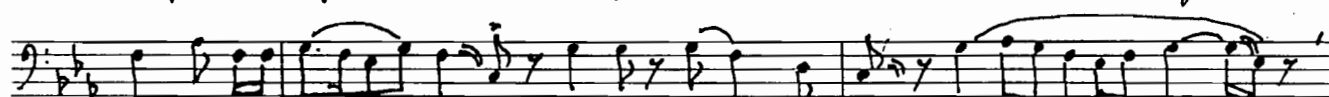
ой, не ду-бра-бу-шки во по-ле му-мат, о-(о)-(о)-й,



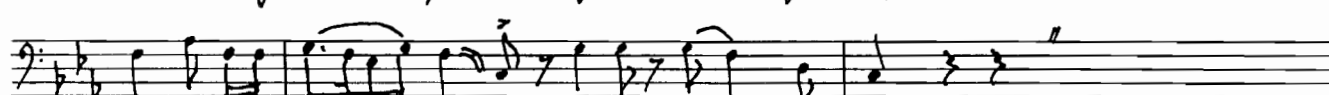
ой, не ду-бра-бу-шки во по-ле му-мат.



2. Ой да то не ту-сю-шки, ой да вот о-ни ка-га... ой вот ка-га-зут,



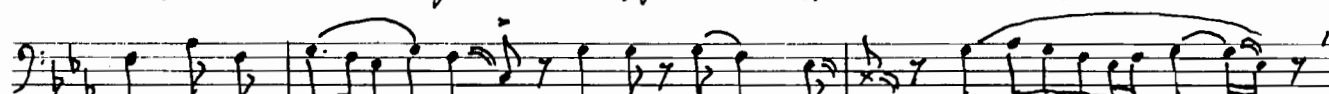
ой, по-над бе-ре-жом ту-си си-дю-чи, о-(о)-(о)-(о)-й,



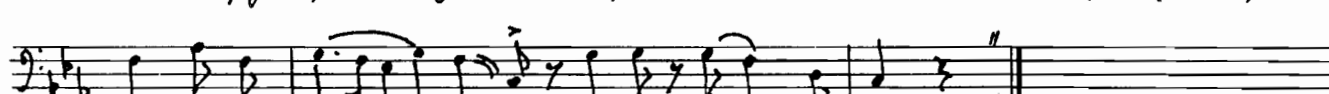
ой, по-над бе-ре-жом ту-си си-дю-чи.



3. Ой да та ка-га-пу-шки, о-(у) да вот о-ни (в)ра-пла... ой вот (в)ра-пла-ка-лись,



ой, пе-ред гро-зны(и)м ца-рём сто-ю-чи, о-(о)-(о)-(о)-й,



ой, пе-ред гро-зны(и)м ца-рём сто-ю-чи.

1. Не из тучушки ветерочки они ду... ой вот и дуют,

Ой, не дубравушки во поле шумят, о-(о)-(о)-й,

Ой, не дубравушки во поле шумят.

2. Ой да то не гусюшки, ой да вот они кага... ой вот кагачут,

Ой, по-над бережном гуси сидючи, о-(о)-(о)-(о)-й,

Ой, по-над бережном гуси сидючи.

3. Ой да та казачушки, о-(у) да вот они (в)распла...

ой вот (в)расплакались,

Ой, перед грозны(и)м царём стоячи, о-(о)-(о)-(о)-й,

Ой, перед грозны(и)м царём стоючись.

Б.Н. — Ну и так дальше: перед грозным царем Иваном Васильевичем, просят подарить им Терек. И он дарит им Терек со притоками, до Каспийского моря.

В.Л. — А исторически так было?

Б.Н. — Ну, есть предание... Вот эти гребенские...

Е.В. — А «гребень» — это что такое?

Б.Н. — Если отсюда смотреть, то по другую сторону Терека. «Гребнями» назы-

вались низкие горы — вот, первая гряда гор, безлесная. Вот сейчас там Старопромысловский район, который часто упоминается в разных сводках. А потом, по-видимому, чеченцы их оттеснили за Терек, и они там основали свои станицы. И в конце концов поняли, что просто существовать без поддержки государства они не могут. Послали какую-то делегацию к царю. Ну, царь им пожаловал эти земли, значит вот, и они

стали служить. Более 300 лет... больше они там служили. И вот так до нынешних времен. Есть предание — вот эта песня об этом <...>

Это классический пример раннего исторического сюжета, который существует в характерной для казачьих фольклорных традиций форме протяжной лирической песни. Не буду здесь детально анализировать вариант Б.Н. — это сделано

мной в докладе, прозвучавшем на II Рябининских чтениях (1999), и, надеюсь, он будет опубликован. Однако выводы, к которым можно было прийти, представляются вполне обоснованными, поскольку сам Б.Н. предоставил нам возможность убедительного сопоставления: текст этой песни в записи Б.Н., сделанной в 1945 г. на Тереке, включен им в том «Исторические песни XIII—XVI вв.» (Л., 1960) вместе с нотацией ее звукозаписи, сделанной там же в 1948 г., с участием того же певца, которого записывал и Б.Н.

Итак, мы можем быть вполне уверенными в том, что, в основном твердо следуя традиционной песенной форме, Б.Н. в мелодическом отношении и особенно в плане «инструментовки» песенного стиха создает фактически самостоятельную, богатую и вполне оригинальную версию. А если учесть еще некоторые артикуляционные и ритмические детали исполнения, детали тонкие и изысканно отточенные, то, несмотря на возраст и короткое дыхание, это — мастерское пение. Таким образом, Б.Н. Путилов предстает здесь не просто фольклористом, который может спеть некоторые из записанных им песен, но предстает талантливым и самобытно оригинальным носителем фольклорно-песенной традиции.

Из недавно опубликованной «Автобиографии» (ЖС. 1998. № 4. С. 5—8) становится понятным, откуда идет это знание: «Мама (терская казачка. — В.Л.) и тетя Маня часто пели казачьи песни, иногда приезжал дядя Саня с женой и возникал семейный хор. Можно сказать, терскую песню я воспринял с тех самых пор, как стал что-то воспринимать. Это во мне много лет спало, а потом вдруг проснулось и вспомнилось в 45-м» (с. 5).

1945-й — это первое послевоенное лето, год первой экспедиции, первых встреч с народными певцами и первых слуховых (без магнитофона!) записей. Проанализировав расшифровку пения Б.Н. и сопоставив ее с опубликованной нотацией, я вновь внимательно присмотрелся к тексту записи, сделанной в 1945 г. Во второй половине текста в 6 строфах Б.Н. сделал именно точную певческую запись первых, наиболее сложных строф — со словообрывами, повторами и полным набором вставных слов и словосочетаний. Вероятно, у молодого фольклориста, записывавшего песню, в процессе записи могло постепенно «просыпаться» то песенное знание, которое он воспринял еще в детстве. Отсюда — нарастающее желание и возможность зафиксировать на бумаге именно песенное звучание стиха, весьма изощренное в протяжной песне. (Отсутствие такой фиксации текста протяжных лирических песен, к сожалению, до сих пор остается нормой в филологических публикациях.)

После пения разговор пошел об истории (в связи с песней) и о близких исторических причинах, в частности о сталин-

ской «национальной политике», которые в конечном итоге привели к новой чеченской войне. Напомню, что вечеринка наша проходила в сентябре 1995 г., уже был Буденновск, но только сейчас становится понятным масштаб трагедии, в которую все это развернулось. А тогда Б.Н. вспоминал одну историю времен войны... Мы смотрели на грустно отрешенное лицо погрузившегося в воспоминания человека и заворуженно слушали сочную, выразительную речь мастера-рассказчика, который на наших глазах превращал быль в предание.

Б.Н. — Когда в 44-м году чеченцев выселили... Я был в это время там... Ну, даже принимал «участис» какое-то... Участие какое? Я был деканом факультета пединститута. [Пединститут в 1943 г. вернулся из эвакуации в Грозный. Из «Автобиографии» же известно, что медицинские комиссии раз за разом браковали Б.Н. и отправляли его в запас.] И нас собрали однажды, ни слова не говоря нам, собрали где-то под вечер. А весь город был заполнен студебеккерами. И слухи какие-то шли — ну говорили, что это вот пришли войска, они здесь должны отрететировать форсирование Карпат. Вот такие разговоры были.

И вот нас собрали всех, студентов и преподавателей, посадили в эти студебеккеры, под вечер 22-го февраля, и вывели вот так километров 15—20 от Грозного, такой аул Старый Атагем [?]. Также упоминается в этих сводках время от времени. Высадили где-то километра за два, за три от этого аула. И мы на этой дороге всю ночь, значит, отстояли, пропрыгали — огней не зажигать, ничего!

А утром видим — стали выводить мужчин в разные стороны, значит. Потом пошли эти же студебеккеры, забрали всех женщин, всех жителей и увезли. Потом нас туда ввели, в этот аул. Собрали нас, сказали: «Вот в этом селении было три колхоза. У вас три факультета — берите каждый факультет один колхоз». И я был в течение трех месяцев председателем колхоза. У меня была таратаяка, была конная лошадь, значит вот. Под моим началом были — студентки, в основном, потому что ребят почти что не было тогда. И мы хозяйничали там до мая, примерно, месяца, пока не явились новые русские поселенцы.

В.Л. — А поселенцы откуда были?

Б.Н. — Из разоренных войной... из Воронежской, из Курской, из... вот из этих областей. Я не знаю, что потом с ними стало, когда чеченцы вернулись. Наверное, их... они... кто бежал, кто... не знаю, что с ними произошло <...>

Через какое-то время направление разговора сменилось, мы вернулись к песне и стали спрашивать Б.Н. о том, как он ощущает слова песни во время пения.

Б.Н. — Нет, я словесную материю очень хорошо представляю, так сказать, как бы и без мелодии.

В.Л. — А вот когда Вы поете ее как пес-

ню — что происходит в Вашем сознании?

Е.В. — Вы укладываете слово в какое-то другое... состояние?

Б.Н. — Да, я стараюсь уложить слово, потому что я боюсь, что значит... Там немножко трудно, вот. Поэтому я вижу свою цель в том, чтобы слова уложить в этот напев. Потому что там как-то не все... складно получается. Вы сами почувствовали — там с Иваном Васильевичем что-то такое...

В.Л. — То есть для Вас в данном случае первоначальным... скажем так, контуром, стержнем процесса пения является напев?

Б.Н. — Конечно!

В.Л. — Вам надо слова в этот напев уложить?

Б.Н. — Да, слова уложить.

В.Л. — То есть — напев ведет песню?

Б.Н. — Да, да!

Е.В. — То есть — у Вас сказительское сознание?

Б.Н. — Это сказительское сознание, конечно. У них проблема — выстроить стих. Задача заключается в том, чтобы выстроить стих.

В.Л. — В соответствии с напевом?

Б.Н. — В соответствии с напевом. Напев как бы задан, так сказать... автоматически, вот. Им нужно этот стих построить. Иногда не получается, да... Сбиваются. Иногда не формульный стих получается. Вот этот не формульный стих — это загадка, конечно <...>

Дальше разговор пошел об автоматизме (или неавтоматизме) сказительской речи, о том, что такое сказительское «слово» и т.д. Но мы вернемся к тому моменту, когда Б.Н. говорит, что с Иваном Васильевичем у него «не все складно получается». Имеется в виду 3-я местострофа, которая действительно трудна для распевки, потому что, в отличие от первых строф, имеет не двух-, а трехсложную дактилическую клаузулу — «расплакались». Да и само это длинное четырехсложное слово, которое после словообрыва пропевается полностью, должно быть, по версии Б.Н., инструментом дополнено дополнительными «ой вот». Получается «ой вот заплакались» — 6 слогов, вместо обычных 5. Б.Н. идеально выходит из этого затруднения: сохраняет свою версию инструментовки стиха и, хорошо удерживая в слуховом сознании общую формулу слогоритма, не разрушает ее, но лишь дробит одну метрически абсолютно точно услышанную слоготу. Это дает ему возможность сохранить все параметры звучащего песенного стиха и в то же время «вобрать» лишний слог внутрь формулы слогоритма.

Замечательно, что Б.Н.-исполнитель не только изящно справляется с подобной трудностью, но сам слышит и осознает эту трудность в процессе пения. И это, надо думать, отнюдь не работа рефлексированного сознания исследователя. Это — еще одно свидетельство его, по сути, фольклорного исполнительского мастерства.

А.А. ЧУВЬЮРОВ

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ
ИЗ ЖИЗНИ КОМИ ДЕРЕВНИ*Светлой памяти моей бабушки*

Эти заметки составлены из фрагментов моих детских воспоминаний. Они связаны с моей бабушкой — Марией Афанасьевной Уляшовой (в девичестве — Пастуховой), жившей в с. Соколово Печорского района Республики Коми, где прошло мое детство. У моего прадеда было восемь детей: семь сыновей и одна дочь, моя бабушка. Прадед занимался торговлей: был доверенным лицом некоего чердынского купеческого приказчика по фамилии Паляхов, от того и закрепилось среди односельчан за ним прозвище *Паляхов*. В 19 лет бабушка вышла замуж. Мой дед был родом из Верхней Ижмы, из д. Лайково. Его семья из-за нужды незадолго до первой мировой войны переехала на Печору. Дед был красивый, высокий. Венчались дед с бабушкой в с. Усть-Кожва, в храме¹. Деду было 16 лет и первоначально священник отказывался повенчать их, и только после вмешательства *Паляхова* конфликт был улажен: жениху приписали лишние два года и тем вопрос и разрешился. Мало того, что дед был из бедной семьи, он к тому же был крещен в «никонианской» церкви. Рассказывают, что *Паляхов* согласился выдать свою дочь за «никонианина» при одном условии: тот должен был принять «старую веру»², но тогда этот переход по причинам уважительным не состоялся — дед был мобилизован в Красную армию. Повоевал он недолго, около полугода, был ранен, в результате чего потерял ногу. Позднее, когда вновь встал вопрос о крещении, дед отказался. Он был из рода знахарей (*тбдысь*) и сам тоже занимался лечением; потому и считал невозможным смешение двух вер: своей лечебной практики и старообрядческой традиции. Практически всю жизнь он прожил без нательного креста, шутиливо объясняя недоумение окружающих: «Я большевик». Рассказывали, что для лечения у деда были какой-то белый камень и железная пластина (*кфрттор*). Лечение дед проводил вечером. Перед этим кого-нибудь из домашних посылал за водой. Воду набирали в деревянные туесы и обязательно по течению.

АЛЕКСАНДР АЛЕКСЕЕВИЧ ЧУВЬЮРОВ; Российский этнографический музей (Санкт-Петербург)

При этом дед строго наказывал: по дороге ни с кем не здороваться, ни на чьи вопросы не отвечать и ни в какие разговоры не вступать. Принесенную воду дед заговаривал: стучал белым камнем о железную пластину и читал «молитву». После этого он усаживал больного под матицей, укреплял над ним сито и, читая заговор, обливал его водой. При этом серпом он как бы рассекал воду. Посторонние из дома на время обряда удалялись. О лечении воспрещалось кому-либо рассказывать.

Умер дед рано — в 58 лет. В последние годы он много болел. За полгода до смерти принял наконец-то старую веру — был окрещен в купели. Говорили, что перед этим он передал свой дар кому-то из родственников, чаще всего называли тетю Василису. Нередко и меня где-нибудь в гостях спрашивали: «Ну что, видел у тети Василисы черную книгу?» Мама, в ответ на мои вопросы о черной книге и даре, который якобы дед передал тете Василисе, объясняла, что на самом деле это не так. Говорила, что дед как-то сказал тете Василисе: «Я бы тебе передал дар, да у тебя слишком широко открыт рот — ты по все миру разнесешь». А дар, по словам мамы, он передал одной своей племяннице, которая единственная из родственников не пришла на похороны. Всякий раз, когда мама повторяла эту историю, она говорила шепотом, даже если в доме никого не было.

По соседству, у тети Маргариты, я слышал рассказы о Сарьян Анне. Родом она была откуда-то с Вычегды. Если небо заволакивало тучами, Сарьян Анна поднимала руки к небу и громко восклицала: «Кузь Вила, Кузь Вила...» Так она пыталась предотвратить дождь. Позднее, в архиве сыктывкарского писателя и историка П.Г. Доронина, я встретил похожую информацию: «При появлении ветра, вихря, который иногда крутит и подымает вверх целые столбы пыли, говорили такие магические слова: “Ах, Кузь Иваней, где же на тебя точильный брусок то”. Старожилы верят, что при упоминании слов “брусок, точильный камень” Вихрь (Кузь Иваней) сразу же прекращает свои шалости. При сильных порывах вихря-ветра Кузь Иваней пугают даже вилами: “Где же на тебя, Кузь Иваней, вилы то”»³.

Сарьян Анна жила не в самой деревне, а в шести километрах от Соколова, возле урочища Пок-шор (Покойницкий ручей), где в те времена располагались колхозные фермы. Время от времени она ходила в соседнюю Песчанку сдавать молоко, в качестве продналога: три километра туда и три обратно, да еще с двумя ведрами молока. И вот после очередного такого похода Сарьян Анна приболела. Попросила свою племянницу Елису, чтобы та каждое утро топила ей баню. Поначалу она ходила со своим мужем, прозываемым в деревне Пиля-старик (старик Филипп). Считали, что она собирается передать ему свой знахарский дар. Тетя Маргарита рассказывала, что как-то она видела как Пиля-старик заходил в баню с черной книгой под мышкой. Затем что-то в отношениях старика и старухи разладилось. Сарьян Анна стала люто ненавидеть своего старика. Объясняли это по-разному: одни — тем, что дар перешел к старику, другие наоборот — что эта затея с передачей дара у Сарьян Анны не вышла. Сарьян Анна стала ходить в баню с племянницей Елисой. Через некоторое время стали замечать, что у Елисы появилась «шева»⁴: она говорила двумя голосами (мужским и женским). Сарьян Анна болела около месяца, не могла умереть. Просила, чтобы ее отвезли в больницу, в Песчанку. Объясняли, что «еретница» не может умереть в доме, где есть иконы. Ее просьбу выполнили, отвезли в больницу, где она спустя три дня умерла. Перед смертью попросила мужа, которому, как считали некоторые, она передала дар, чтобы он не участвовал в ее похоронах: «Когда я умру, пусть кто-нибудь другой сделает гроб. В твоими руками сделанном гробу тело мое не истлеет. Даже на могилу провожать не ходи». Позднее тете Маргарите приснился сон: Сарьян Анна лежит ничком в глубокой силосной яме; пытается перевернуться, машет руками, но ничего не получается. Сходную информацию я позднее встретил у этнографа Г.А. Старцева: «Колдун в гробу должен повернуться в обратную сторону, как его похоронили. И если кладут его лицом вниз, он перевернется и будет лежать лицом вверх. Поэтому колдунов на Выми (с. Турья, Жигановка) кладут лицом вниз, чтобы спасти от мучения в потустороннем мире»⁵. Дос-

таточно близкий текст я записал в 1995 г. от одной старообрядческой наставницы: «Колдунов, когда они умирают, надо хоронить на левом боку: если лицом вверх, на спине, то он будет выходить из могилы и беспокоить живущих, если лицом вниз — то будет тревожить души умерших» (М.К. Яблонская; д. Аранец Печорского р-на).

Бабушка к рассказам о колдунах и знахарях проявляла полную индифферентность. Как я ни пытался ее расшевелить, у меня ничего не получалось. Помню, после какого-то фильма мы сделали из мешков накидки с капюшонами и, препоясавшись солдатскими ремнями, бегали по двору, играя в «войну». Бабушка, увидев это, строго заметила: «Что дурью маетесь, покойных изображаете?» Мне была непонятна ее реакция, но позднее я догадался, что капюшон напомнил ей саван покойника. Если случалось пройти мимо нашего двора М., которую в деревне все считали за «еретницу», бабушка просила меня быстрее закрыть дверь, чтобы М. ненароком не зашла к нам. О М. я слышал многое... Одна из таких историй — как она вытащила приплод у коровы. Рассказывали, что старик Мишарин из Уляшова как-то зимой вышел в хлев. Рядом с коровой он увидел большую серую собаку. Мишарин удивился, как это в закрытый хлев попала собака. Он взял палку, как следует отдубасил собаку и выгнал ее из хлева. Через некоторое время старик Мишарин приехал в Соколово. Тут он узнал, что М. упала и сильно ушиблась. Тогда Мишарин передал М.: «Вот сука, еретница, не ходи по ночам и не будешь болеть, и не будут тебя бить». Еще одну историю я слышал от тети Маргариты. Как-то зимой, придя с работы, тетя Маргарита обнаружила в сених новую калошу. Она подумала, что ее забыла одна из заходивших к ней бабушек. Но прошло время, а хозяйева калоши так и не объявились. Вскоре тетя Маргарита вновь обнаружила в сених калошу. Посмотрела на полку, а прежняя калоша на месте. Таким образом у нее получилась пара новых калош. Их хозяйева так и не нашлись. Ладно, нет так нет. Поделилась со своим мужем, с дядей Петей Х.: так и так, нашлись новые калоши. Дядя Петя обручал ее, сказал, что это кто-то из «еретников» порчу на них наводит. Взял две иглы, разломал ушко и воткнул над косяком, а тете Маргарите приказал растопить печку и сжечь эти калоши; и кто бы ни стучал, ни в коем случае не открывать. Калоши новые сжигать было жалко, но делать

нечего, тетя Маргарита послушалась мужа. Растопила печку, бросила калоши. И тут в дверь настойчиво постучали. Оказалось одна из соседок, пришла попросить картошки: к ней пришли гости, а она собралась варить уху, да картошки нет. Тетя Маргарита выручила, дала картошки, хотя просьба показалась странной. Позднее к ее сыну пришел внук той женщины. Тетя Маргарита спросила, кто приходил к ним в гости. Он сказал, что какая-то невысокая старушка. Это была М. Позднее тетя Маргарита со своим опрометчивым поступком связывала различные несчастья, которые произошли в ее семье: погиб сын, дядя Петя пьяный отморозил руки, болел и рано умер...

С М. у меня связаны и некоторые личные воспоминания. Осенью 1973 г. мы переехали в новый дом. И здесь меня стал преследовать один сон. Мне снилось, что мы (я и мои родители) стоим во дворе. Зима. Вечер. Двор освещен лунным светом. По тропинке к нашему дому идет М. Она одета в *ной парку*⁶. На голове чугунок. Лица не видно, но я знаю, что это М. Она разгоняется и головой, на которую надет чугунок, ударяет в угол дома. Дом сотрясается. Мы кричим. Создавалось впечатление, что М. хочет развалить наш дом. Мы кричали, и это каким-то образом на М. действовало, и она уходила. Вероятно, в нашем доме велись какие-то разговоры об М., а я был ребенком впечатлительным и потому раз за разом сон повторялся. А весной 1974 г. со мной произошел один странный случай. После занятий я собрался покататься на лыжах. Я шел по переулку и тут увидел М., которая выходила от соседки. Мне хотелось прошмыгнуть, пока она не пересекла мне дорогу, но страх сковал мое тело, я чувствовал слабость в ногах, как будто вместо мышц в них была вата. Мне казалось, что я просто ползу. Я видел, как от дома по тропинке идет М. Видел ее очки с толстыми стеклами, голубые глаза, губы, которые что-то беззвучно шептали. На пересечении тропинок мы с ней встретились, и тут она размахнулась палкой и ударила меня. Даже теперь, когда прошло уже много времени, я не могу объяснить, почему она это сделала. Удар был слабым, палка только скользнула по мне, не причинив особой боли. Я никак не отреагировал на удар и пошел дальше. Навстречу из соседнего двора бежала собака. Я ее всегда подкармливал. Собака видела произошедшее и бросилась на М. Пытаясь отмахнуться от собаки, М. отступила, провалилась в

рыхлый снег и упала. Вышла соседка, подруга М., и поспешила ей на помощь. А через месяц сгорел дом хозяев этой собаки. Никто из людей и скотины не пострадал. Сгорела только собака: она оказалась запертой в сених. Говорили, что причиной пожара стала неисправная проводка. Похоже, я единственный знаю истинную тайну случившегося...

С новым домом, который мы купили в 1973 г., у меня связана еще одна история. Возле дома росло несколько кустов смородины и рябина, а участок перед ним был совершенно не окультурен. Мой друг, Саша Х., предложил сходить в лес и выкопать несколько кустов рябины. Я согласился. Мы взяли велосипеды и поехали. Когда мы выбирали деревья, я выкопал тоненькую, тощую рябину. Привез ее, выкопал лунку, посадил и полил водой. Когда я пришел домой, то рассказал об этом бабушке. Я ожидал услышать похвалу, но ее реакция оказалась совсем другой. Бабушка с досадой мне сказала: «Зачем ты дерево привез: дерево не приживется, высохнет и твоя жизнь сойдет — не сложится». И далее бабушка рассказала мне историю про моего дядю Философа, своего младшего брата. Как-то весной дядя посадил возле дома дерево, а дерево не прижилось, высохло. Он работал механиком на пароходе, и после этой истории летом с ним случилось несчастье. Дядя спустил чинить лопасти колеса парохода, а его сменщик по небрежности запустил машину, и дядя Философ погиб. Эта история меня потрясла, и я в день по несколько раз прибежал к моей рябине. Я поливал ее, удобрял, но дерево не приживалось. Листья желтели и желтели. Когда всякая надежда была уже потеряна, я заметил сбоку, чуть повыше корня, зеленый отросток. С еще большим усердием я стал ухаживать за деревом. Прошло некоторое время, и рябина разрослась. А высохший ствол позднее выломала мама. Она просила сделать это меня, но я не решился. Надо заметить, что я не очень скоро освободился от этой странной зависимости от рябины. Поддерживали ее и некоторые печальные события из жизни моего друга Саши Х.: его раскидистая рябина не прижилась. Прошло восемь лет, и он погиб. Бабушкина история основательно засела в моей голове и заставляла меня связывать свое благополучие не только с собственным усердием и трудолюбием... Лишь приняв крещение (и получив новое имя, ближайшее по святым), я окончательно успокоился. Имянаречение, как перемена граж-

данства: прежние юридические обязательства отпадают...

Позднее, в 1995 г., в Соколово я записал покаянные молитвы, которые удивительным образом переплетаются с моей историей с рябиной. Записи этих текстов помог случай. В одной семье умер ребенок. Ко мне обратились, чтобы я сфотографировал похороны. Попросили также, чтобы я уговорил двоюродную сестру моей мамы, тетю Анну (А.С. Пастухову, 1920 г.р.), прочитать молитвы и попричитывать над умершей. С тетей у меня сложились добрые отношения. Увидев меня, она очень обрадовалась. Мы с ней поговорили о том и другом. Затем она сказала: «Вот я тебе и рассказала о своей жизни... Прости меня, грешную...» Я был смущен и попытался объяснить, что хотя по мере сил стараюсь соблюдать предписания, все же я не тот человек, который мог бы принимать исповеди. Тетя Анна, как бы в утешение мне, сказала: «Раньше говорили, что если некому каяться, можно покаяться и дереву, высокой ели». Затем она добавила, что надо каяться утром и вечером, просить прощения у окружающей природы. Прочитать «начало», вернуться на восток и попросить прощения: *Здорово мил'ой Земля'ой, мил'ой Небеса'ой, мил'ой в'ор-пуд'ой, мил'ой в'ор-бадь'ой, мил'ой Печора-матушка'ой, мил'ой рекаяс'ой, здорово. Мил'ой Солнце'ой, мил'ой луна'ой, здорово. Простит'ой мэн'ой, грешник'ойс (грешница'ойс) и благословит'ой мэн'ой, — асьвнас сувті, а гашко рытс'ой ог нин аддзы* («Здравствуйте родимые земля и небо, милые лесные деревья и кустарники. Родимая наша Печора-матушка, милые речушки, здравствуйте. Родимые солнце и луна, здравствуйте. Простите меня, грешника (грешницу), и благословите меня, — утром пробудился, а может вечера мне не суждено уже увидеть»). И вечером надо просить прощения, кто знает, суждено ли нам увидеть утро: *Мил'ой земля'ой, мил'ой небеса'ой, мил'ой вор-пуд'ой, мил'ой в'ор-бадь'ой, мил'ой Печора-матушка'ой, мил'ой рекаяс'ой, простит'ой и помилуйт'ой. Мил'ой солнце'ой, мил'ой луна'ой, простит'ой и помилуйт'ой. Простит'ой мэн'ой, грешник'ойс (грешница'ойс) и благословит'ой мэн'ой водны и узны* («Родимые земля и небеса, лесные деревья и кустарники, родимая Печора-матушка, милые речушки, простите и помилуйте. Родимые солнце и луна, простите и помилуйте. Простите меня, грешника (грешницу) и благословите меня на сон и отдых»). В то лето я записал четыре текста: три в Соколово, один в Усть-

Кожве. Еще два записал в 1999 г. в Соколово от А.И. Пастуховой, 1914 г.р. Утром, после пробуждения: *Небес'ой Господь'ой, здоровоте. Мил'ой свят'ойьясс'ой, здоровоте. Печора-матушка'ой, здоровоте. Мил'ой в'ор-бадь'ой, здоровоте. Елкаяс'ой, береза'ой, здоровоте* («Приветствую Тебя, Небесный Господь, и святые Божины угодники. Здравствуйте, Печора-матушка, леса и кустарники, березы и ели»). Вечером, перед сном: *Люб'ой Печора-матушка'ой. Печора куз'ята-ыс унаысь ветлім да, мунім да, локтім. Простит миянт'ой, грешница'ойс. Мил'ой ва'ой простит миянт'ой, грешница'ойс, быд став грекысь. Ванас вердін да, ютін да. В'ор'ой и бадь'ой. нэмс'ой куз'яла ветлім да, корк'ой бордін а, корк'ой сьылім а, быдсямаыс волі. Простит'ой мэн'ой, грешница'ойс. Мил'ой земля-матушка'ой, простит мэн'ой, грешница'ойс. Земля куз'ятаыс уна ветлалім да уна грек карим да. Милой шондіо, простит мэн'ой, грешница'ойс. Милой луна'ой, простит мэн'ой, грешница'ойс. Мил'ой кодзульяс'ой, простит'ой мэн'ой, грешница'ойс* («Любезная ты наша, Печора-матушка. Много раз по твоим водам плавали. Поила нас и кормила. Прости нас, грешных. Леса и кустарники, много раз мы с вами встречались: когда-то плакали, когда-то пели, всякое бывало. Простите меня, грешную. Земля-матушка, прости меня, грешную. Много по тебе я ходила, много всяких грехов творила. Любезное Солнце, прости меня, грешную. Любезная Луна, прости меня, грешную. Любезные звезды небесные, простите меня, грешную»).

Локально данные молитвы ограничены сс. Соколово, Кожва (Печорский р-н). В других населенных пунктах, где проживают коми-беспоповцы, в Печорском, Вуктыльском, Троицко-Печорском р-нах я их не встретил, хотя обращения к окружающей природе в той или иной форме там бытуют. Так, П.А. Бажукова из п. Дугово Вуктыльского р-на отметила, что в каждом доме, в каждом месте есть свои «хозяин-хозяюшка», поэтому если в грозу укрыться негде, то проси защиту у дерева: «Когда гроза, молния, то просишь у дерева разрешение, чтобы укрыться: “Береза-береза, сохрани меня от грома и молнии”. Если сосна, также просишь разрешения укрыться от непогоды. И под лодку, чтобы укрыться, тоже надо разрешение. Везде есть свои хозяин или хозяйюшка».

Соколово за последние годы значительно переменялось, но всякий раз, когда я приезжаю к родителям, убеждаюсь, что далеко не все оказалось размыто и

погребено под слоем различных сериалов и телепередач. Вот несколько примеров. За столом сидит моя старшая дочь Аня, скрестив ноги. Мама говорит: «Аня нехорошо так сидеть» и поясняет мне: *Важ'он тай мамэ волі висьтал'ой, кор тадз пызан сайас пуксь'оны, мый бесьяс кок г'ог'орыс гартч'омась* («Раньше твоя бабушка, когда подобным образом сидела за столом, говорила, что это бесы вокруг ног увиваются»). Другой пример: вечером Аня попросила у мамы иголку с ниткой. Мама отвечает, что «вечером шьют только...» Запнулась. После паузы добавила: «Нельзя вечером шить». Я знаю, что в том месте, где она запнулась, мама хотела сказать — «умершим». Павлик, младший сын, сидит и имитирует иканье. Мама его резко останавливает: «Нельзя, Павлик!» Мне поясняет: «С'яа бытт'ой морт кул'омас'ой туналан» («Это как будто смерть вызываешь»). Аня приходит с улицы, волосы у нее распущены, расплетены. Мама ей делает замечание: «Аня, нехорошо ходить с распущенными волосами. Так только...» Тут мама вновь запнулась. После паузы добавила: «Так только нехорошие девушки ходят». Я знаю, что взрослому бы мама вместо «нехороших девушек» сказала «блудницы». Ребенку не решилась. Таких примеров множество, и относится они не только к тем или иным эстетическим нормам. По-прежнему можно услышать и рассказы о М., и пересуды, кому же она передала свой дар и кого теперь следует опасаться.

Примечания

¹ Соколовские старообрядцы по своему учению относились к безбрачным (к федосеевскому согласию). Дети, рожденные вне церковного брака, считались незаконнорожденными и соответственно не имели гражданских прав на наследование имущества родителей. Поэтому, чтобы узаконить детей, некоторые старообрядцы венчались в православных храмах.

² Венчание в православном храме для старообрядцев было осквернением, поэтому дед и не был крещен «в старую веру» до свадьбы.

³ ЦГА Республики Коми. Ф. 1346. Оп. 1. Д. 1 (Дорохин П.Г. Первоначально-общинный строй на территории Коми АССР). С. 124.

⁴ В других локальных группах коми данное заблуждение называется, как и у русских, «икота».

⁵ ЦГА Республики Коми. Ф. 710. Оп. 1. Д. 4 (Старцев Г.А. Зыряне. Этнографический очерк). С. 51.

⁶ Женская верхняя одежда, сшитая из черного или темно-синего сукна, с капюшоном.

И.Ю. ВИНОКУРОВА

ХЛЕВ В ОБРЯДАХ И ВЕРОВАНИЯХ ВЕПСОВ

«Боженька! Сохрани мой дом, семью, детей, мою скотинку от Божьего гнева, дурного глаза, длинного языка». Так в переводе выглядит заклинание, с которым вепсы часто обращались к Богу, а также к христианским святым и к некоторым мифологическим персонажам. В нем перечислены главные составляющие счастья вепсского крестьянина, среди которых благополучие домашних животных занимало неотъемлемое место. По вепским народным представлениям, состояние скота во многом зависело от хлева, в котором он обитал большую часть года — примерно от Покрова до весеннего Егорьева дня — и по ночам в пастбищный период. «Каков хлев, такова и скотинка», — гласит вепская поговорка.

Хлев у вепсов, как и у соседнего русского и карельского населения, представлял собой часть единого строительного комплекса (дома-двора), носившего название *horomad* (фото 1). Такие слитные комбинации жилых и хозяйственных помещений были распространены на вепской территории уже в XVII—XVIII вв.¹ Однако способы соединения — связи — дома и двора различались у разных групп вепсов. Довольно распространенной на вепской территории была однорядная связь, которая встречалась в двух вариантах. У северных (западный берег Онежского озера, Карелия) и средних (Вологодская и Ленинградская обл.) вепсов обычно изба на высоком подклете соединялась с сенями и двухъярусным двором под одну крышу (фото 2). На первом этаже двора располагался хлев, а на втором — сарай, где хранили сено, бытовой инвентарь, сани, телеги. У южных вепсов (Ленинградская обл.), наряду с описанным выше, чаще встречался более древний вариант однорядной связи. В нем сени соединяли избу с двухъярусным сараем, за которым пристраивались один, а иногда — два хлева. Такой жилищно-хозяйственный комплекс имел трехступенчатый вид, так как каждая последующая постройка по высоте была ниже предыдущей и имела само-



Фото 1. Северновепские «хоромы» (с. Рыбрека Прионежского р-на Карелии). Фото А.П. Косменко

Фото 2. Дом с однорядной связью (средние вепсы, с. Немжа Подпорожского р-на Ленинградской обл.)



стоятельную крышу (фото 3, 4). Различное положение хлева в композиции жилища нашло отражение в фольклоре, обрядах и верованиях вепсов. Так, вепская загадка «Корова в хлеву, рога на улице», имеющая ответ «Печь топится», скорее относилась к хлеву, над которым не было сарая. И наоборот, к хлеву, располагающемуся под сараем, относилось такое га-

дание: в Рождество перед заутреней подметут везде пол и сор вынесут на сарай, встанут на сор и слушают, что будет в этот год со скотом².

В вепском языке существует два названия для обозначения хлева: *lävā* (*läü*) и *tanaz*, причем последнее обозначает одновременно и двор. В хлеву вепсы держали лошадей, коров, телят, овец, иногда уст-

ИРИНА ЮРЬЕВНА ВИНОКУРОВА, канд. ист. наук; Ин-т языка, литературы и истории Карельского научного центра (Петрозаводск)



Фото 3. Дома с трехступенчатой конструкцией (южные вепсы, д. Бобозеро Бокситогорского р-на Ленинградской обл.). Фото И.Ю. Винокуровой

Фото 4. Южновепсский дом с однорядной связью. Фототека Этнографического музея г. Тарту (Эстония)



раивали насест для кур. Разные виды скота были отделены друг от друга перегородками.

Хлев, как и традиционное жилище в целом, представляет собой явление культуры, в котором отразились древние представления вепсов о пространстве. В основе выбора места для строительства дома-двора лежали народные представления о разделении пространства на положительное и отрицательное, безопасное и опасное. Вепсы, как и русские, никогда не строили дом на бывшей дороге, меже; на месте старого дома, где случались различные несчастья: болезни, пожар и т.д. В то же

время в выборе места руководствовались и практическими соображениями. В частности, для места под хлев хозяева обычно выбирали утрамбованную почву, которая задерживала бы утечку удобрений.

Следующим этапом строительства являлась закладка дома-двора в виде сооружения первого венца сруба. Как и многие другие народы, вепсы сопровождали его жертвоприношением. В южновепсских деревнях на местах, отведенных под дом и хлев, которые были огорожены бревнами, скрепленными в первый венец, кланялись в каждый угол и «просились на место» сначала у духов-«хозяев» дома, а за-

тем — у духов-«хозяев» хлева: «Хозяин дома, хозяин хлева! Пустите на это местечко!»³ Далее в каждый угол клали две веточки шиповника и медные деньги. Установка первого венца сруба имела глубокий символический смысл. Она как бы отделяла домашнее пространство от не домашнего, свое от чужого, и частью своего пространства был хлев. У южных вепсов существовали представления, что с закладкой нового жилища в нем появляются и новые духи-«хозяева» дома и хлева. Сохранились поверья, что они — бывшие духи-«хозяева» земли⁴. Такие же представления известны и в других вепсских группах. Исключением, пожалуй, являлись только средние оятские вепсы (Ленинградская обл.), которые, как и восточнославянские народы, в новое жилище из старого «переносили» прежних духов-«хозяев» дома и хлева в горшке с горящими углями или в лапте.

«Хозяин» хлева у вепсов носил название *lävân ižand* либо *tannazižand*. Среди народных описаний его внешности наиболее ранними являются зооморфные образы. У средних и южных вепсов встречались сообщения о хлевнике в облике крысы, лягушки, змеи⁵. Рассказы о появлении хлевника в образе ласки, которая у неполюбившейся лошади поедает шерсть на шее, а любимице заплетает в косички гриву, были записаны у вепсов Прионежья и Шимозерья⁶. Подобная мифологизация была характерна для всего Европейского Севера⁷. Но чаще всего информанты рисовали хозяина хлева в виде старичка маленького роста, у которого была жена — маленькая старушка. В отличие от других вепсских групп, рассказы южных вепсов о хлевнике свидетельствовали о наличии у этого духа большой семьи, состоящей из жены, детей, иногда — бабушек и дедушек, которые по порядку перечислялись в заклананиях.

Временем появления хозяина хлева перед людьми была всегда ночь. Как сообщила автору статьи С.Н. Самакова из д. Озера, «лева и левиха на людей похожи». Ее мать рассказывала, что увидеть, когда они начинают «комедить», можно только ночью, стоя за полуоткрытой дверью и глядя через дверные петли. По рассказам других информантов, днем хозяева хлева невидимы, но их можно неожиданно увидеть ночью или во сне. Такое внезапное появление хозяев хлева, как правило, предвещало несчастье со скотом.

Например, А.М. Бошаков из д. Шокша рассказывал, как ночью перед ним появился старик — хозяин хлева — и громко захохотал, обнажив громадные белые зубы, а на следующий день при перевозке бревен лошадь поломала ногу. Эстонская исследовательница М. Йоалайд приводит аналогичное сообщение вепянки М. Михайловой: «После того как животные были переселены в новый хлев, ей приснилась хозяйка хлева, горбатая сухая старушка. Вскоре пропала овца, через неделю — другая»⁸.

У вепсов комплекс верований и обрядов, связанных с духом хлева, был достаточно развитым и отличался от верований и представлений, связанных с домовым. Это характерно для народов лесной зоны Европейского Севера — северных русских, карел, вепсов, финнов, ижор, води, которым был присущ жилищно-хозяйственный комплекс дома-двора. В средней и южной полосе России, а также в Западной Европе, западной Финляндии и в Эстонии работа о скоте считалась компетенцией домового⁹. Раздвоение образов домового и хлевника довольно четко прослеживается, например, в южновепском обряде перехода в новое жилище, в котором «освоение» нового дома и хлева представляло собой своего рода дублирование. Сначала в дом запускали петуха и кошку, а затем входили все члены семьи. Хозяйка ставила в каждый угол избы для домового ломтя хлеба с солью, кланялась и просила его принять семью на жительство в новый дом. Далее она шла в хлев и такую же жертву раскладывала по его углам для хлевника, произнося просьбу пустить на новое местожительство животных. После этого животных загоняли в хлев.

Жертвоприношение «хозяину» хлева и обращение к нему с заклинаниями, как правило, являлось постоянной частью вепских ритуалов, совершаемых в хлеву. На Покров во время обряда закрывания скота в хлев на зиму южновепская хозяйка тоже раскладывала в углах хлева по куску хлеба, завязанному в красную тряпочку, кланялась в каждый угол и приговаривала: «Хлевный хозяюшко, хлевная хозяйюшка! Ешьте, пейте! Караульте пегих телят, черных коров!»¹⁰ На наш вопрос о том, зачем гостинцы заворачивали в материал красного цвета, информанты отвечали: «Чтобы скот был красне (т.е. красивее)», «чтобы животные были здоровее». По-видимому, красный цвет у вепсов, как

и у многих других народов, ассоциировался с плодovitостью и жизнью.

У средних (оятских и капшинских вепсов в Ленинградской обл.) подобное приношение «хозяевам» хлева совершалось только в случае болезни скота.

Одной из причин заболеваний животных считался недосмотр хлевника или его месть хозяевам дома за неправильное обращение со скотом. Так, А.Я. Давыдова из д. Кекозеро рассказывала: «Если ты скотину обругаешь или сильно ударишь, придет час, когда скотина у тебя заболит. Прихожу иногда, корова поила не пьет. Пойдешь во двор, просишь прощения. В каждый угол поклонюсь, говорю: «Хозяева, хозяюшки! Простите, не плохо ли я сказала, не ругала ли плохими словами, простите меня на этот раз». Четыре раза так. Придешь, смотришь, корова уже веселая и ест, пьет». Для борьбы с болезнями применялись не только задиравания духов и заклинания, но и меры церковного происхождения. У шимозерских вепсов, «если на одном дворе в течение короткого времени отмечался падеж нескольких голов скота, приглашали священника для молебна в доме с «водосвятием» всех хлевов и всего в них содержимого, не исключая и навоза, и угла под «отхожим» местом»¹¹.

В народном сознании болезнь скота или ее причина могли представляться в виде какого-либо предмета, который с наговором подбрасывали на скотный двор. Таким предметом часто была кость павшего животного, спрятанная в хлеву со словами: «Как эта лошадь, корова или овца околела, так пусть на этом дворе околеют все лошади, коровы, овцы»¹². В то же время другой предмет, внесенный в хлев, мог остановить эпизоотию, способствовать плодovitости скота. Например, способом прекращения падежа овец было внесение в хлев в загородку для овец муравьиной кучи¹³. Для увеличения же плодovitости скота было принято в каждый угол хлева сажать кусты ивы¹⁴.

Появление чужого человека в хлеву также, по верованиям вепсов, могло вызвать «порчу» животных. Поэтому во время дойки или продажи скота входить чужому в хлев строго запрещалось. Эти представления лежали и в основе верований во вредоносную магию — «перевод удачи» с чужого хлева в свой в Великий четверг. В этот день до восхода солнца злоумышленники тайно забирались в со-

седский хлев и воровали шерсть с овец, чтобы перетянуть к себе овечий приплод. Некоторые хозяйки брали навоз из чужого хлева, клали его в фартук и помахивали фартуком в сторону своего дома. Это действие означало перегон скота с чужого хлева на свой¹⁵.

В хлеву, как и в доме, семантически значимыми объектами были дверь и особенно порог, которые в мифологическом сознании рассматривались как границы «своего» и «чужого» мира. У вепсов бытовало поверье, что если животное постоянно стоит головой к двери, то непременно пропадет. Выход из хлева имел большое значение в обряде первого выгона скота на пастбище. Совершив на скотном дворе обход животных, хозяйка выпускала их через дверь хлева, на косяке которой лежали икона и верба, а на пороге какой-либо оберег — топор, кочерга, пояс, шуба или хлеб. Значимость выхода из хлева также подчеркивал текст заговора, произносимый в этот момент:

Каменная стена,
Железная перегородка,
От земли до неба
Для этого любимого стада¹⁶.

Известно, что порог дома у многих народов, в том числе и вепсов, являлся местом проведения различных лечебных обрядов у детей и взрослых. На пороге хлева вепсы лечили болезни у скота. Например, для того чтобы заставить корову стоять во время дойки, хозяйка несла ей ведро с приготовленным пойлом, ставя его на три порога (избы, сеней и хлева) и говоря при этом: «Как крепко стоит порог, так крепко бы стояла и моя корова ... (называла кличку)»¹⁷.

Противопоставление «своего» и «чужого» пространства и представление о двери как границе между ними наиболее ярко реализовывались в обряде продажи/покупки скота. Обряд можно рассматривать как переход животного из хлева продавца в хлев покупателя. Накануне продажи вечером продавец заходил в хлев, кланялся в каждый угол и просил разрешения у духов-«хозяев» продать животное, называя его масть и кличку. Рано утром покупатель приходил к продавцу и ожидал товар на улице. Заходить в хлев ему строго запрещалось. Осмотрев животное, покупатель расплачивался. Во время покупки соблюдались следующие условия: деньги нельзя было передавать из рук в руки и класть на голый стол или землю,

не постелив предварительно платок. Животное передавали за веревку, из полы в полу, обязательно в рукавицах. Эти условия были связаны с идеей счастья, благополучия, плодovitости скота¹⁸. После выгона животного за ворота усадьбы продавец собирал землю с отпечатками его следов и бросал их в хлев, т.е. как бы возвращал обратно утраченное животное. В свою очередь, покупатель землю с отпечатками копыт бросал впереди себя, чтобы купленная лошадь или корова забыла обратную дорогу. С этой же целью новый хозяин крестил хвостом животного обратный путь, т.е. как бы сооружал для него преграду к старому хлеву. При этом он произносил заклинание, в котором противопоставлялись новая и старая сторона, причем первая наделялась положительным значением: «Впереди светло, позади темно»¹⁹. Последней границей, которую следовало преодолеть животному, был порог нового хлева, на который стелилась шуба мехом вверх. В хлеве хозяин кланялся в каждый угол и просил его духов принять под свое покровительство новое животное. Окончанием обряда было забивание гвоздя в кормушку для скота, которое означало прибавление еще одного животного.

В хлеве, как и в избе, высокой семиотической нагрузкой обладала матица. Она рассматривалась как основа, незыблемость и постоянство всего строения и живущего в нем. В Егорьев день перед первым символическим выгоном скота на пастбища хозяйка пекла особый пирог, в который запекала клочки шерсти, срезанные с каждого домашнего животного. Этот пирог клали за матицу и хранили там весь год²⁰. Считалось, что пирог за матицей обеспечит сохранность животных. После отела коровы ее обмывали чистой водой с помощью березового веника. Далее, чтобы корова всегда была в хозяйстве, чтобы она была здорова и плодovита, веник со двора не выкидывали, а убирали на вечное хранение под матицу.

По представлениям вепсов, как земля не должна быть голая, когда выпускается скот на подножный корм, так и пол в хлеву не должен быть голый. Только при соблюдении такого условия животные были здоровы и плодovиты. В среде оятских вепсов при закладке скотных дворов совершался следующий обряд: место, отведенное под хлев, очищали от мусора, а затем «засевали» зерном, чтобы «скот

родился рослым, красивым, здоровым»²¹. В Пондале зерна трех сортов (ячмень для коров, рожь для лошадей, овес для овец) разбрасывали при окончании строительства хлева²². Зерно, как известно, является универсальным символом плодородия. После очищения хлева от навоза, прежде чем настелить хвою, у вепсов повсеместно было принято разбрасывать по полу хлева зерна овса, ржи и ячменя, сопровождая это действие заклинанием: «Как зерно растет, так пусть растет и мой скот» (средние и южные вепсы); «Как зерна плодятся, так и животные плодитесь» (северные вепсы)²³.

С идеей плодородия земляного пола в хлеве (земли — в широком смысле) были связаны вепские обряды с последом теленка, жеребенка или ягненка. Его зарывали в хлев. Повреждение и уничтожение последа влекло за собой неблагополучие в состоянии животного: корова могла лишиться молока, потерять спокойствие во время дойки и т.д.

Хлев у вепсов был не только местом совершения скотоводческих обрядов, но и некоторых ритуалов жизненного цикла человека. Так, во время проведения южновепской свадьбы прибытие новобрачных в дом жениха происходило не через сени, а через хлев. Вдоль всего хлева, а иногда и сарая, если постройки строились одна за другой, до входа в избу растягивался белый холст, по которому проходили молодые. В данном обряде явно просматривается стремление его участников миновать главный вход в дом и, особенно, его порог. Преодоление его было крайне опасным для главных действующих лиц обряда, меняющих свой социальный статус.

Как следует из материалов многих культурных традиций, роды в традиционном обществе почти всегда происходили за пределами человеческого жилья. У вепсов, как правило, — в хлеву. Такой выбор места был связан с древними взглядами народа на рождение человека как на его приход в «мир людей» из «иного мира». Роль «иного мира» в этом случае играл хлев, а «миром людей» была изба. Первой символической границей, которую необходимо было пересечь новорожденному, чтобы попасть в «мир людей» был порог избы. Преодоление этой границы у вепсов сопровождалось следующим обрядом: свекровь, принимавшая роды, клала за-

вернутого в пеленки новорожденного вдоль порога, а идущая следом мать перешагивала через порог и ребенка. В народных интерпретациях перешагивание рассматривалось как способ оберегания младенца в момент его первого появления среди людей.

Таким образом, хлев занимал большое место в вепской народной обрядности и верованиях. В одних случаях он был частью «своего», «освоенного» пространства; в других — принимал противоположное значение; в третьих — был границей между мирами.

Примечания

¹ Пименов В.В. Вепсы. Очерк этнической истории и генезиса культуры. М.; Л., 1965. С. 226.

² Архив Русского географического общества (далее — РГО). Р. 119. Оп. 1. № 344. Тетр. 7. Л. 7.

³ Зайцева М.И., Муллонен М.И. Образцы вепской речи. Л., 1969. С. 264.

⁴ Joalaid M. Elamuga seotud kombestikust lõuna-vepsas // Etnograafiamuuseumi aastaraamat XXX. Tallinn, 1977.

⁵ Полевые материалы автора; Азовская Л.П. О верованиях вепсов // Этнография народов Восточной Европы. Л., 1977. С. 150.

⁶ Полевые материалы автора.

⁷ Черепанова О.А. Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983. С. 139.

⁸ Joalaid M. Указ. соч. С. 230.

⁹ Там же. С. 229.

¹⁰ Винокурова И.Ю. Аграрная обрядность начала зимы у вепсов (конец XIX — начало XX в.) // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1992. С. 12.

¹¹ Архив РГО. Р. 119. Оп. 1. № 343. Л. 21.

¹² Там же.

¹³ Архив РГО. Р. 119. Оп. 1. № 343. Л. 20.

¹⁴ Винокурова И.Ю. Аграрная обрядность начала зимы... С. 24.

¹⁵ Винокурова И.Ю. Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX — начало XX в.). СПб., 1994. С. 65.

¹⁶ Винокурова И.Ю. Ритуал первого выгона скота на пастбище у вепсов // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 7.

¹⁷ См.: Зайцева М.И., Муллонен М.И. Указ. соч.

¹⁸ Полевые материалы К.К. Логинова.

¹⁹ Фонотека Института языка, литературы и истории (ИЯЛИ). 3288/74; 3687/44 — записи автора.

²⁰ Полевые материалы К.К. Логинова.

²¹ Архив РГО. Р. 119. Оп. 1. № 344. Л. 73.

²² Зайцева М.И., Муллонен М.И. Указ. соч. С. 271.

²³ Винокурова И.Ю. Аграрная обрядность начала зимы... С. 24.

С.Ю. ДУБРОВИНА

ЖЕНСКИЙ МЕЩЕРСКИЙ КОСТЮМ НА ТАМБОВЩИНЕ

(по материалам Архива РГО и современных экспедиций)

Краеоведами, филологами и музейоведами накоплен достаточно обширный материал по тамбовскому костюму. Однако свод этих данных постоянно пополняется. В 1994 г. во время этнографо-диалектологической экспедиции студентов Тамбовского государственного пединститута (ныне — университета) в Моршанский р-н нас поразила хорошая сохранность воспоминаний о женском костюме у жителей с. Новотомниково, расположенного на самом севере Тамбовской обл., на границе с Рязанщиной. Впоследствии экспедиционные наблюдения были дополнены данными из архива Русского географического общества.

Наиболее интересные архивные данные по женскому костюму середины XIX в. содержатся в описании священника Феофилакта Стандровского [1], служившего в с. Матчерка (вариант — Матчерки) Моршанской округи. Ныне с. Матчерка на карте Тамбовской обл. не значится. Ф. Стандровский указывает: «[Матчерка находится] от Тамбова на востоке в 140, а от Моршанска на юг в 60 верстах, на реке Вешне, отделяющей Тамбовскую губернию от Пензенской». Таким образом, села Новотомниково и Матчерка располагались на территории нынешнего Моршанского р-на. Совпадение географии архивных материалов и материалов современных полевых исследований дает возможность наглядно представить развитие традиционного женского костюма в этом регионе.

Места, о которых идет речь, именовались Мещерской стороною, большинство населения которой ранее составляли племена мордвы и мещеры. Название села (Матчерка) тесно связано с наименованием финно-угорского племени мещера (*матч-/мещ-*), обитавшего на Оке в пределах Рязанской, Тамбовской и Пензенской губерний.

Народный костюм этих мест, сохранивший черты костюма аборигенного населения, в записях корреспондентов РГО называется *мещерским*.

По данным экспедиционных записей из с. Новотомниково, женский праздничный костюм — *наряд* — составляли: нижняя рубаха (*исподница*, *нательница*), юбка (*пюнька*), верхняя расшитая кофта (*тушка*), юбка с элементами сарафана (*китайка*, *сарафан*), фартук и кушак. Головной убор замужней женщины состоял из сложного сплетения платка и дополнительных головных украшений или из рогатой кички с головными подвязками.

В Новотомникове сохранилась память о последовательности облачения в наряд: «Исподница, потом тушка, потом сарафан и фартук сверху». Особое внимание уделялось изготовлению и пошиву тушки; именно она призвана была служить наиболее выигранным и украшенным элементом костюма: «Тушка была расшитая, понарядются, как лебеди. Кружева пришьют волонс, нежные-нежные». Исподница — рубаха, поверх которой одевали тушку, — тоже украшалась: расшивали рукава, которые выглядывали из-под верхней рубахи, иногда воротник. Сарафан называли *китайкой*, как следует из словаря Даля, по сорту простой ткани (бумази), вывезенной из Китая. Юбка китайки шилась из 4—5 полотен. Поверх китайки с фартуком мог одеваться *сукман* — женское платье из сукна, скорее недлинное пальто. *Кушаишник*, в отличие от сукмана, носился обязательно с поясом (кушаком).

На голову женщины надевали *кокошник* — головной убор с высоким передом, обшитый лентами и бусами, прикрепляющийся к голове лентами или платком: «Какошники были, как замуж



Карта Тамбовской губернии XIX в.

выходить и адиють. На базар — морда вó, красющая, какошник, китáйка, кушáк».

Молодые девушки могли ходить непокрытыми или с лентой в волосах. Допустимость свободы в головном уборе девушек была нормой. В одном из сообщений РГО авторы — местные священнослужители — пишут: «...а девушки, будучи ничем не покровенны в будни, ходят в одних рубахах, покрывая нижнюю половину корпуса подпоясанным шушпаном, нынешним женским пальто» [2. С. 24; с. Доброе Лебедянского уезда].

Шушпан (*сукман*, *кушаишник*, а также *шугай* или *шушун*) — легкое и короткое женское пальто из сукна, могли надевать поверх рубахи вместо китайки с фартуком. В отличие от русских женщины-мордвы носили шушпан не из шерстяного или валяного сукна, а из холста — льняного и конопляного, украшая его красной обшивкой или гарусом. Мордовское верхнее пальто называлось *руця*. Зимой мужчины носили полушубки, а женщины шубы.

Наглядными данными о мещерском костюме на Тамбовщине являются зарисовки Ф. Стандровского, сделанные в с. Матчерка в середине XIX в. Ф. Стандровский вносит некоторые интересные дополнения к устоявшемуся представлению о деталях женского костюма. Так, например, мы узнаем из его комментария, что крестьянская рубашка не имела воротника и была с *пашками* — вырезами от шеи к груди, тогда как женщины-солдатки носили рубахи с воротником [1, подпись к рис. на с. 54].

Пюнька (или *пюньва*) — короткая юбка (рис. 3); могла быть сшитой из полотнищ или состоять из лоскута-занавески, обернутого вокруг бедер и прикрывающего зад и бока, спереди рубашка оставалась открытой (рис. 4).

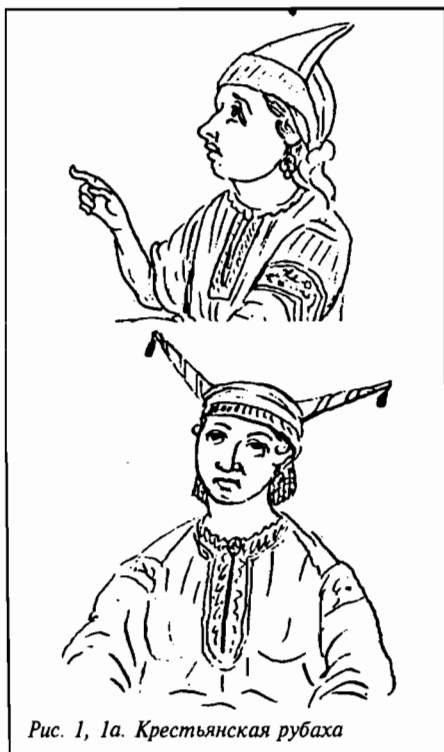


Рис. 1. 1а. Крестьянская рубаша

Особое внимание собиратель уделил описанию женского головного убора. Он зарисовал профиль и анфас мещерской повязки, когда «рога кички покрыты полотенцем, а другим обвязана голова» (рис. 4); вид повязки под названием «салтыковская» (рис. 5); дал описание способам обвязывания головы платком [1. С. 20]. На основании зарисовок и замечаний собирателя классифицируются следующие составляющие женских головных уборов Моршанского уезда:

Кичка — головной убор замужней женщины, создающий возвышение на голове и разветвляющийся на два рога. Причем, как считает автор, на одном из рисунков (рис. 3) более верное изображение рогов кички в отличие от других (рис. 1а), где «рога очень разлато сделаны; рога к моей фигуре ближе к натуре», — пишет он далее [1. С. 56].

Подзатыльник — сетка цветного бисера, подвешиваемая сзади головы под кичку (видно на рис. 1).

Дыринка — сетчатая повязка, накладываемая для украшения праздничного головного убора на платок.

Полотенце — тонкотканое расшитое полотенце, которым сверху обвязывали рога кички.

Концы подзатыльника, платка и дыринки не скрывались верхней одеждой и оставались снаружи. «Дыринка употребляется только в параде. Ею покрываются так: наложат на платок, под подбородком перекрестят и, обводя вокруг шеи, завязывают концы на затылке. Край её, вполовину закрывающий лоб, виски и щёки, обложен лентою или хорошими кружевами.



Рис. 2. Одежда матчерской женщины, ходящей по заработкам. Здесь же приписка Ф. Стандровского: «Матчерская женщина в [калатовке (?) — нрзб.], покрытой платком; на ней сукман, или кушашиник, или китайка и фартук. Рубашка на ней вовсе не крестьянская; у крестьянки рубашка без воротничка и с пашками. А подобные рубашки носят у нас женщины — средние между крестьянскими и дворовыми; напри. солдаты, — которые ходят по работницам»



Рис. 4. Понька. «Мещерская рубашка такова; понька написана очень верно, — только она не полосатая, а гладкая, синяя, по краям натканная красною шерстью» [1. С. 58]



Рис. 3. Матчерка в рубаше и поньке



Рис. 5. Матчерка в рубаше, китайке и поневе, в сороке с украшениями-пушкками. К рисунку прилагается подпись Ф. Стандровского: «Салтыковская повязка. Рубашка совершенно матчерская, только [пашка (?) — нрзб.] немного поуже» [2. С. 62]



Рис. 6. Обвязывание головы платком, подзатыльником и дыринкой

Таким образом назади — на горбу — у женщины шесть концов: два конца подзатыльника, два от платка и два от дыринки; и все наружи, а не под панитком» [1. С. 20].

Другой способ покрывания головы состоял в обвязывании кички повязкой и полотенцем, «когда рога покрыты полотенцем, а другим обвязана голова» (рис. 7). Сзади такого убора подвязывался подзатыльник.

Подробно описывая убор мещерских жительниц, Ф. Стандровский не оставил без внимания и их наружность: «Лице приятное редка в обоих полах, но и небезобразны» [1. С. 17—19].

Основные особенности женского костюма сохранялись по всей территории Тамбовской губ. Если двигаться с северо-востока на юго-запад, можно отметить сохранность клетчатой поньки, кички с рогами, рубахи, вышитой по рукавам, женского полотняного пальто. А также обычая покрывать голову только замужним.

Так, к примеру, в с. Доброе Лебедянского уезда, находящемся на западе Тамбовской губ. (ныне Липецкая обл.) в 1850 г. были отмечены такие особенности одежды: «Мушны почти наголо стригут на своих головах макушки, не трогая бороды и усов, женщины носят на своих головах рогатые кички <...> Зимой и летом мушны о праздниках надевают полушубки, чтобы составить тем щегольство. Женщины имеют у своих шуб из чёрной овчины на плечах воротник» [2. С. 24].

В начале XX в. «щегольство» женской наряды могли составлять самодельные или купленные на ярмарке бусы из речных раковин. Они назывались *жерелочки* или *жуковки* и дополняли праздничный кос-



Рис. 7. Схема обвязывания кички платком и полотенцем

тюм. Подробности ношения жерелочек, как это видно из богатого украинского материала О.В. Карповой [3], на Тамбовщине не сохранились. Тамбовский красавец П. Падучев писал: «Молодые девки надевали на шею бусы из маленьких круглых раковин. Эти бусы назывались «жерелочками» или «жуковками». Теперь их можно найти только за большую редкость, потому что вместо них пошли продажные, стеклянные» [4. С. 29].

Спасские мещерские костюмы и своеобразный выговор многих русских слов в северо-восточной части Тамбовской губ. обращали на себя внимание историков конца XIX в. как «единственные национальные памятники мещеры». Привлекали внимание и обычаи другого финно-угорского племени — мордвы. Известный тамбовский историк-краевед И.И. Дубасов писал: «В настоящее время мордва имеет самые странные понятия о приличии. Молодая мордовка ни за что не покажется свекру или другому какому-нибудь пожилому своему родственнику босая и без головного покрывала. В этих видах мордовки даже спят в обуви, в лаптях или же в больших сапогах с напуском. Между супругами эти приличия доходят даже до того, что они никогда не называют друг друга по имени, а вместо того употребляют местоимения, или же прила-



Рис. 8. Профиль кокошника

гательные, означающие какие-нибудь недостатки того или другой, например, рябой, хромой, косая, кривобокая...» [5. С. 147].

Обычай обязательного ношения головного убора для замужней женщины нашел отражение в диалектной лексике Тамбовщины. По записям 1994—1996 гг., женщина с непокрытой головой неодобрительно называлась *волосаткой* (Знаменский р-н), *россомахой* (Моршанский р-н) или *простоволоской* (Тамбовский р-н, с. Покрово-Пригородное). Без головного убора женщина не допускалась к столу: «Нипакрѣмши за стол ни сядуть. Стануть, умоюца, волос прибируть» (Моршанский р-н, с. Новотомниково). Человек с неприбранными волосами вообще назывался *растрѣпой*; тем более за небрежность осуждали женщину: «Растрѣпа ана, и волсы-ть ни убирать. Скажиш: «Тибя и замуж ни вазьмутъ, такую растрѣпу»» (Моршанский р-н). Неряшливый, неопрятный человек имел прозвище *неудельный* или *рассадѣха*.

Литература

1. Стандровский Ф. Этнографические сведения о жителях Моршанского уезда и соседних областей (Архив РГО. Разряд 40: Тамбовская губерния. Оп. I. Д. 31. 1854 г.). На обложке рукописи надпись рукой автора: «Тамбовской губ. Моршанской округи села Матчерки священника Феофилакта Стандровского посылное приношение». К рукописи приложено 6 рисунков.
2. Экстракт из донесений священнослужителей по отношению Русского Географического общества о обычаях народа Тамбовской губернии и о прочем (Архив РГО. Разряд 40. Д. 17). Получено в 1850 г. за подписью секретаря Тамбовской духовной консистории Ивана Кашкарова и регистратора Добротворцева.
3. Карпова О.В. Украинские женские украшения в ритуальном контексте // ЖС. 1999. № 3. С. 13—15.
4. Падучев П. О тамбовской старине. СПб., 1902.
5. Дубасов И.И. Очерки по истории Тамбовского края. М., 1883. Вып. 2.

«Ходили мы все к старцу Герасиму...»



В июле 2000 г. в Ветлужском р-не Нижегородской обл. работала экспедиция Нижегородского госуниверситета, целью которой было собрать материал о почитаемом здесь старце Герасиме, жившем во второй половине XIX в.

Деревни Чертихи Ветлужского р-на, где он родился и жил, нет уже более двадцати лет. От деревень Верхняя Слудка, Сергино, Колосиха, в которых часто бывал старец Герасим, осталось по несколько жилых домов. Ушли люди, которые жили с ним рядом, уходят и те, кто слышал предания о нем от стариков, — уже с большим трудом мы записываем истории о его прижизненных чудесах и деяниях. Но и спустя более ста лет после смерти уважаемого старца передаются и рождаются легенды о посмертных чудесах, совершенных от его родников и от его могилы. Фотография Герасима есть почти в каждом доме. Ее не ставят на иконостас, но всегда помещают рядом с ним: вешают в рамке на стену или ставят на полку. Старец Герасим занимает срединное положение между канонизированным святым, к которому обращаются в молитвах, и выдающейся личностью, чья фотография в доме — знак уважения к истории местного края.

О его жизни теперь помнят немногие и рассказывают по-разному. Одни утверждают, что было у него два родных сына, Иван и Борис, потомки которых до сих пор живы; другие — что с женой Василисой он не жил, но воспитал пятерых приемных детей: четверых сыновей и дочь.

В окрестных деревнях старец Герасим прославился даром предсказывать погоду, ходить, как Иисус, по воде. Но любовь и благодарность людей он заслужил своими чудесными лекарскими способностями, исцеляя людей от разных болезней лампад-

ным маслом, травами и известными только ему снадобьями. Заранее предугадывая, какой и с чем идет к нему человек, а также будучи принципиальным и жестким по характеру, он придирчиво и требовательно относился к своей «пастве», зачастую отправляя просителей назад, даже не выслушав их.

Рассказывают, что при жизни он часто ходил молиться в овраг, называемый здесь «пещёрой», где после его смерти забил ключ с чудотворной водой, особенно помогающей от глазных болезней.

Похоронен был старец с большими почестями в с. Макарьевском на церковном кладбище, где хоронили только самых уважаемых людей в округе. Могилу его сразу стала местной обетной святыней, сохранив свой статус и после разрушения церкви в 1937 г., и после неоднократного разорения самой могилы. Легенда рассказывает, что старец Герасим, недовольный «использованием» земли со своей могилы, явился во сне одной верующей, запретил брать отсюда землю и указал на существование святого ключика, предназначенного как бы заменить эту святыню. Традиция уносить землю с могилы старца в последние десятилетия несколько поутихла, хотя известно, что приходили сюда даже школьники: положенная в карман в платяном мешочке земля помогала хорошо сдать экзамены. Передают, что после войны на могиле Герасима выросла черемуха, листьям которой также приписывали целительные свойства.



Могилу старца Герасима в с. Макарьевское. В 1995 г. установлены новый крест, могильный камень, ограда. Фото экспедиции 2000 г.

В публикации представлены записи из Ветлужского и Шахунского р-нов.

Ехали мужики в город, догоняют старца Герасима. Он их попросил довести его до города. А они ему и говорят: «Да ты святой — ты раньше нас в городе будешь!» И поехали дальше. Подъезжают к городу, а Герасим уже тут, в городские ворота заходит (*Шахунский р-н, п. Сява; В.В. Пальмова, 1930 г.р., зап. Н. Малышевой*).

Как-то попросил Герасим у лодочника переправить его на другой берег Ветлуги. Лодочник ему говорит: «Да ты святой, помолись, и Бог тебя перенесет на другой берег». Герасим достал платочек беленький, махнул им и по воде пошел (*Шахунский р-н, п. Сява; В.В. Пальмова, 1930 г.р., зап. Н. Малышевой*).

У Тухтуновых жил дедушка... Говорит, еду я на ту сторону Ветлуги в лес, а этот дедушко Герасим переходит реку так, ногами. Он удивился, говорит: «Дедушка, как это ты так перешел?» — «Ты видел — никому не говори про эту тайну». Он говорит: «Да дедушка, мне очень интересно. Вот я на лодке ехал, а ты так, ногами своими». Он говорит: «А если расскажешь кому, дак больше никогда ничего не увидишь». Дедушка-то ослеп: он рассказал, не стерпел. Мне бабушка рассказывала (*д. Сергино; Е.А. Дунаева*)¹.

Вот старец Герасим как-то пробежал по деревне, снял шапку и сказал «Больно жарко». Не успел отойти, Кулемиха загорелась от грозы, и вся деревня выгорела (*д. Минуно; К.А. Комиссарова, 1912 г.р.*).

Старец гостил у бабушки нашей. Придет — никто не увидит и уйдет — никто не увидит. Бабушка придет, накормит его, напоит, и он уйдет — никому не покажется больше, только одной ей. Потому что он был очень сильно прозорливый (*д. Пустошь; Е.И. Смирнова, 1920 г.р.*).

Дедушко мой болел в Баранихе, и мы ходили все к тому старцу Герасиму. Пришли, а он ему и говорит: «Слушай-ко, Петр Никитич, я тебе что скажу. Я тебе дам печенье (у него рука сохла), только ты иди домой и не развешивай это печенье». А я с ним ходила. Идем домой-то. Он и говорит: «Интересно, паря, что нам дедушко Герасим за лекарство дал. Сколько я иду, у меня все пошевеливается [в свертке. — Ю.Ш.].» А он пришел домой, матушка моя, как расхвятил, так у него мышенок живой выскочил и ушел. А Герасим говорил: «Ты придешь домой-то, потри руку вот так». Он потрал этим узелочком, как Герасим сказал, и стал развешивать. Он у него и выскочил и убежал. А руке-то стало легче (*д. Минуно; К.А. Комиссарова, 1912 г.р.*).

В церковь пришли две женщины. Святой старец дал им по просвиры. Они пошли из церкви, и одна другой говорит: «Давай разломим просвиры, посмотрим, что нам старец Герасим дал». Разломали. У одной — хорошая просвира, а у другой внутри мышь лежит. Завернулась она, спрашивает Герасима, зачем ей мышь дал. А он ей говорит: «А помнишь, как ты тесто замешивала, и тебе в квашню мышь упала, а ты выкинула ее и хлеб испекла, а потом продала его. Так вот за этот грех и мышь»

(*Шахунский р-н, п. Сява; В.В. Пальмова, 1930 г.р., зап. Н. Малышевой*).

Женщина одна рассказывала. Девочку приводила она свою. Она нисколько не видела. И привезла она ее туда и умыла этой водичкой. Как оттуда вынесла, она говорит: «Мама, какие цветочки!» (*д. Минуно; К.А. Комиссарова, 1912 г.р.*).

Один вот мой ученик пьяный часто ездил. И в пьяном виде ехал на тракторе и проехал по его ручью, где нельзя ведь... И много бед пережила его семья... И сам он погиб — попал под машину... (*д. Сергино; Е.А. Дунаева*).

А тут пахали тоже. Пойдемте, говорит, попьем из ключика-то дедушки Герасима. Ну пришли ведь. А один говорит, и вы еще верите тут! Вот все напился, воды набрали, а он подошел, а там змея свернулась. Он как отскочил! Че отскакиваш? Завернулись — ее нет. А он станет — опять змея (*д. Пустошь; Е.И. Смирнова, 1920 г.р.*).

Со мной лично было. А раньше ведь все абортыв делали. Работали, работали. Мама говорит, сходи за водой к ключику Герасима. Я взяла бутылку, записала за пазуху и пошла. Налила бутылку, записала. Не перекрестила — ничего. И вот иду. И что вы думаете? Дошла почти досюда; до деревни — чик, и вода мне вылилась. Бутылка прямо вдоль треснула (*д. Пустошь, Е.И. Смирнова, 1920 г.р.*).

Аборт хотела сделать. И он мне приснился. И не очень стар, ко мне пришел и говорит: «Ты что задумала? Нельзя этого делать, нельзя! Тебе будет хуже. Двоих загубишь: ты будешь страдать и ребенка загубишь». И вот — дочь моя... (*д. Минуно; К.А. Комиссарова, 1912 г.р.*).

Ходили на покос. И у меня заболели глаза. Мама мне говорит, пойдешь с покосу, зайди к дедушко Герасиму на могилку-та, возьми земельки да маслицем [лампачным. — Ю.Ш.] хоть потри глаза-то. Ну, я шла с покосу, взяла земельки в тряпочку и с лампадкой помазала там. И земельки-то положила на глаза-ти. И только прошло часа три, не больше. Заснула я. Вижу: ко мне отворяются двери и сходит старичок маленькой. Подходит ко мне к кровати и говорит: «Ты, — говорит, — земельки взяла, да надо на это место положить другие ешо. А маслице-то берете, дак подливайте». И пошел от меня. И утром встаю, маме говорю. Это, говорит, дедушко Герасим, носи маслице и земельки носи. Больше не видывала (*д. Пустошь; Е.И. Смирнова, 1920 г.р.*).

Прозорливый старичок один был. Когда его хоронили коло церкви и хотели ему могилу выкопать коло старца Герасима, и их не допустила вода — на полметра залила. Там и воды не было никогда. Два раза пытались и не могли (*д. Пустошь; Е.И. Смирнова, 1920 г.р.*).

Примечания

¹ Тексты без указания района и собиратель записаны Ю.М. Шеваренковой и А. Зобниной.

Ю.М. ШЕВАРЕНКОВА;
Нижегородский гос. университет
им. Н.И. Лобачевского

Часовня в деревне Река

На Каргопольской земле встречаются все основные типы севернорусских церковных строений. Простейшие из них — клетские часовни и церкви, которые можно спутать с жилой или хозяйственной постройкой, если бы не стройная, словно еловая шишка, маковка на шипце кровли.

В XVIII—XIX вв. понятие «часовня» объединяло сооружения весьма различные как по назначению, так и по внешнему виду. Согласно словарю В.И. Даля, это, во-первых, — «молитвенный дом, храмик без алтаря, где можно только служить часы, во-вторых, — отдельное маленькое строение, или пристрой, с иконами и лампадой; часовни этого рода ставятся в виде памятника, или на распустьях, на родниках или над престолом бывших церквей». Именно о такой часовне, которая была расположена за д. Река Каргопольского р-на, мне хочется рассказать.

Два года назад жители деревни Михаил Захаров и Борис Клепиков показали, где таится от посторонних глаз место под названием «Роднички». В 1,5 км за деревней есть поворот, едва заметный, на болотце. Здесь установлен крест, о котором мои добрые проводники повелили следующее. Житель д. Река Александр Бородин злоупотреблял спиртным. Однажды он долго пролежал пьяным на первом выпавшем снегу. Мужчина простыл, заболел туберкулезом, болезнь прогрессировала. Его мать, человек религиозный, уговорила Александра установить крест. Он ее послушался, после этого начал поправляться. Пострадавший работает в совхозе, не пьет вина и изменил свой образ жизни.

За крестом, установленным А. Бородиным, пройдя немного по лесной тропе, выходишь на пепелище. Когда-то здесь стояла часовня, посвященная каргопольскому святому Александру Ошевскому, а ныне торчат обугленные палки. Верующие местные жители сделали на пепелище подпоры, принесли полотенца и построили из них шатер. Уютное, тихое место, очищающее душу и заставляющее задуматься. Рядом журчит родник, в который бросают монеты, а в другом родничке исцеляются. К сожалению, роднички давно уже не очищаются, однако жительница д. Река Елизавета Петровна Бородина собиралась это осуществить ближайшим летом.

Глафира Егоровна Захарова, 70 лет, уроженка этих мест, рассказывала: «Часовня горела три раза. Ащеулов Василий Дмитриевич был первым председателем сельсовета, при котором сгорела часовня. Он заставил ее сжечь вместе с иконами. Мне тогда 38 лет было. Уехал как-то на операцию в Архангельск, привезли его оттуда уже мертвым. Люди восстановили часовню. Дважды она горела летом, один раз зимой. Хотели роднички «скопать», началась мелиорация. Но Господь-то не дал. Накопали канав, технику загубили. Малек у нас снесли... А как хорошо-то

было: рядом лес, а в нем много грибов, обабков, ягод. Поля в запустении. Всё заросло. На месте часовни ещё была мастерская. Это было лет 30 назад. Учитель [в мастерской] умер странно: внезапно остановилось сердце в лесу и умер. И второй умер из-за сердца. Разобрали эту мастерскую, уж 10 лет как разобрали...»

Елизавета Петровна Бородинна, 75 лет, уточнила этот рассказ: «Первый раз часовня сгорела при Ащеулове Василии Дмитриевиче, потом председателем сельсовета был Пакшин Михаил Матвеевич. Он приказал разворочить часовню, увезти на дрова. Люди же вновь стали строить, принесли из дома иконы. Восстановили на прежнем месте. Пакшин М.М. недолго и пожил. У него поднялось давление, да почка заболела, удалили... В третий раз опять же председатель Петров Николай Васильевич приказал сжечь, послал туеядцев. Бригадир нынешний 3—4 года назад собирал деньги. Сделали сруб. Он за гаражами. Но так на место и не доставили... А люди-то ждут. Ведь в деревне была ещё одна часовня. Она установлена в честь Ильи Пророка. Её не стало еще до войны. Помню её, там иконостас красивый, "небо" сводами. Церковь у нас стоит Святого Георгия. Кресты сгнили, их посрывали, внутри все порушили. Колокола с церкви до сих пор вспоминаю. Звон-то какой стоял, красота...»

Она же во второй мой приезд 10 мая 2000 г. дополнила свой рассказ следующими фактами: «Три раза горела часовня Александра Ошевенского, три раза её восстанавливали. А теперь сруб перевезти не могут, роднички не чистят... И икону-то принести туда нельзя: украдут, продадут... Можно и на месте всё сделать — дачников не напросишься, мужиков-то в деревне нет. Навешено там всего ныне много, мокнет всё. Вещи по завету брать нельзя. Кто возьмет, на того и грех. Продукты туда не носили. Я когда посещаю роднички, то несу немного крупы: птицы склюют».

Настасия Федоровна Селедкова, 82 лет, помнит о часовне следующее: «Часовня была построена в прошлом веке. Там исцеляющие от недугов роднички. Их "ломают", думают, что старухи туда много денег накладывают... Бог его знает, когда часовня первый раз горела. Хулиганы заронили, она и сгорела. Там много было икон. Люди ходили молиться. И я хаживала, пока могла, нонь не сходить. Купалась в родничке. Туда носят все по завету: у кого болят ноги, то чулки несут; голова — так платок, плат; руки — так рукавички... Нынешний бригадир собирал деньги на строительство часовни, но она так и не свезена. Люди ждут».

Я встретила с Иваном Михайловичем Калининым, нынешним бригадиром, и он заверил, что святыню скоро восстановят. И встанет «на родничках» у д. Река часовня Александра Ошевенского в четвертый раз.

Г.П. БЕССОНОВА

(г. Нянда Архангельской обл.)

Материалы по народной медицине Ульяновской области

В публикации представлена часть материала по традиционным представлениям о детских болезнях и их лечении, собранного на территории Ульяновской обл. в фольклорных экспедициях УлГПУ в 1997—1999 гг.

Сведения подаются следующим образом: сначала общепринятое народное название болезни, ниже в круглых скобках курсивом зафиксированные варианты названия и устойчивые словосочетания с ними, имеющие терминологический характер; далее полные материалы по следующей схеме — симптомы, причины, лечение, профилактика. В документации указаны сокращенное название района, населенный пункт, фамилия и год рождения информанта.

ГРЫЖА

(Грыжа; грызть грыжу, грызть грызу)

Симптомы

«Вот шас родится, неделя пройдет, две, три — и она... эт пупок вылезит, вылезит, и вылезет. Вот такой вот!» (Барыш., п. Поливаново; Кузьмина А.Г., 1929). «Вот кричал, зевал и зевал» (Сур., д. Полянки; Лизунова К.М., 1920).

Лечение

«Вот пойдут, где берёза, один корень, а два ствола. Вот через неё там протаскивают. А то ещё есть, как берёза, как изогнута, и у ней там, вот тоже и протаскивают, как в ствол... А дерево специально должно быть: или дуб, или берёза. Сосны, осины нельзя» (Барыш., с. Акшут; Соловьева А.А., 1923). «Если кричит (вот Маруся была, вот тётка Маня была)... Она кричит, а там дедушка, иль кто говорит: "Да у ней грыжа". А она скажет: "Свизда рыжа". И всё. Вот и всё. Вот и вылечили грыжу-то» (Павл., с. Шиховка; Балдуева А.Г., 1917). «Мышь ловят. Мышь вот поймает, мышь завяжут за ножку. Вот у нас у соседей было эдак, и мне бы надо эдак. У него вот... у него пупка был, у нашего токо чуть побольше, а у него прям вот эдакий был. Да. И они его вот тут матерей... вокруг пупочка, пупочек сюда выставили, и поймали мышь живую, привязали её это... за ниточку ноги, и пустили её, и она этот пупок прогрызла. Прогрызла. Да. Прогрызла. Потом приговаривают: "Мышь, грызи грызу, грызи её больнее. Мышь, грызи грызу, грызи её больнее". И вот, у него пупок тогда пропал <...> Годов пять или шесть ему было. Он боится, зеват. Его мать держит, баушка. "Мы ты застелили?" А они мышь. А вот поймать её надо, живую-то мышь» (Сур., д. Полянки; Лизунова К.М., 1920).

КРИК

(Крик, ночник; кричать, плакать, сыпать крик)

Симптомы

«Будет ребёнок всё кричать... И болячка нет уж, а колет! Тело колет» (Барыш. п. Поливаново; Чадаева, 1910).

Причины

«Это где куры-ти ночуют, беременна ходит, где куры ночуют. Вот ходить нельзя, как вроде, беременным там. Туда беременным нельзя по этой месте ходить... Самая эта болезнь и пристанет к ребёнку, ночник» (Барыш., п. Поливаново; Чадаева, 1910). «Если я тебя не буду воспитывать, если я буду нехорошей мамой и всё время буду на тебя кричать, у ребёнка обязательно будет крик» (р.п. Сурское; Галкина С.П.).

Лечение

«В курятник пойдёшь... если просить: "Ты курятник, Господь куряти... дай хорошей жизни ему..." Где куры сидят, там и просят. И ты пойдёшь, давай, проси: "Давай мне от Бога такой счастье ему. Не куриное слепотой, не куриных ходов, а давай человеческое, счастливое, человеческое... Ты куриный болезнь, ты ребёнку даешь куриный жизнь, и дай ему не куриный жизни, а человеческой"» (Барыш., п. Поливаново; Чадаева, 1910). «Эта бабка моя, Варвара Ефимовна Тарасова, [говорила], если, там, ребёнок болеет, и от крика... Надо протаскать через дерево» (Кузоват., с. Баявка; Коновалова К.А., 1928). «Есть такие женщины, которые молитву читают, умывают, на свят воду кладут уголок, соли, перед иконой... и молитву читают. Этой святой водичкой прыскают ребёнка. Руки ему помогают, головку. И этой водички дадут ему проглотнуть. А потом у родных соберутся и выливают под порог, в дверь, под пятку. И вот ребёнок сразу засыпает после того» (Инз., с. Валусы; Цыпина А.П., 1925).

КУРИНЫЙ КРЯК

(Куриный кряк)

Симптомы

«Родится такой, и кричит, кричит, не перестаёт» (г. Барыш; Андреева Ф.Е., 1925). «Ну с курами чё бывало... День и ночь он путает. Как ночь — плачет, а день спит» (Барыш., п. Поливаново; Горячкина А.Г.). «Вот лежит "кряк!", как это... как молоденький петушок» (Барыш., п. Поливаново; Кузьмина А.Г., 1929).

Лечение

«Вечером или утром рано выносят курам, и вечером просят у Бога: "Дайте спать ребёнку". Вот с ребёнком выйдешь на крыльцо, и будешь просить... Молитвы. Утром рано или вечером поздно, когда куры спать ложатся. Будешь просить: "Дайте спать ребёнку... И куриный сон, и

лошадино, и свиного..." Все твердишь... Раза три протвердишь и завернёшь его — и домой» (Барыш., п. Поливаново; Горячкина А.Г.). «Щас ребёнок уснёт, корыто куриный, положь его в корыто куриный... Он спит (пока спит), и пшена наговори с "Богородицей", 12 "Богородицев", и пшено рассыпь на ребёнка прямо. Вот рассыпь немножечко, и они — раз-раз! — чтоб он спал! — и склюют. Куры. Три раза сделала — и крик пропал» (Барыш., п. Поливаново; Кузьмина А.Г., 1929).

МЛАДЕНСКА

(Младенска, младенческа, младенец)

Симптомы

«Это вот что такое: однажды к нам пришла соседка одна, у неё был маленький ребёночек. Ага. И вот сделался вот так вот... и не дышит, посинел, и посинел, а потом — девочка была вот — иси-иси-иси — ага» (Сур., д. Полянки; Савченко З.М.). «Чё-то вроде... как, уж я не знаю как называлось, только он плачет и плачет, плачет и плачет. Вот какие-то у него там, значи, болели, что ли, суставы, чё, горячим хлебом его, значит, натирали. Это я слышала. А называется он "младенец" <...> У него получается "младенческа"... в виде как припадка. Да. Глаза уйдут под лоб какое-то небольшое время... потом восстанавливается... Больные, дети больные... Как-то вроде не помешанный он, а какие-то... такая болезнь какая-то есть» (р/п Сурское; Власова Е.В., 1912).

Лечение

«А тут одна говорит, соседка: "Покройте её белым полотенцем, или белой простыночкой. С ней пройдёт". Так и прошло. А потом она говорит: "Это с ней была младенска"» (Сур., д. Полянки; Савченко З.М., 1919).

ПРИТКА

Причины

«Есть у ребёночка притка. Притка. Вот он напугался чего-то... ну, стукнешь, ну, ребёнок маленький всего может напугаться» (Сур., д. Полянки; Лизунова К.М., 1920).

Лечение

«Это бабушки были, вот в Лаве была этака бабушка, она его измеряет, и эту нитку сожгёт в печке, и ему будет полегче. А с какой молитвой, я тоже не знаю... не так идет: отмерил, да кинул, опять какую-то надо приговорку. Да, чего-то знать надо. А это я знаю, измеряли, или ниткой или кудели... кудель раньше была... Вот и возраст ему, и руки и всё, меряют, и вот это в печке... И если вот у него неизлечимо, то он должен вскоре умереть после этой... примерки, а если излечима, то будет полегче. [А что мерили, рост?] Рост, рост, а ещё эдак вот руки, в ширину [информатор разводил руки]. И вот свёртывали [две ниточки]. Их свярнут, и обязательно печку русскую топить и сжечь <...> Вот если ре-

бёнок ... Это было у меня, ладить ходила мерила. У меня была... Тётка у меня хворала, я у них жила. И третий год было, Нюронькой её звали. Она и дышала тяжело, три года было, и не ходила, а вот эта сама притка у неё была. Напугана. Да. И вот она её смерила, недели две прошло, она умерла. Значит, неизлечима» (Сур., д. Полянки; Лизунова К.М., 1920).

СГЛАЗ

(Сглаз, от сглаза, глаз, сглазить, глазить, сглаженный, плохой глаз, тяжёлый глаз, чужой глаз, падает глаз, сделать сглаз, пристал глаз, глазун, глазунья)

Симптомы

«Вот, детска паларич бывает. Ну вот как людей парализует, и ребёнка, и он будет плохой» (г. Барыш; Андреева Ф.Е., 1925). «Сразу ребёночек заплачет, плачет и плачет» (Кузоват., с. Баевка; Мельникова Е.Я., 1925). «Он будет вот позевать, тянется, и плачет» (р.п. Сурское; Еремина Н.В., 1935). «Худеть, худеть человек, ветшать и всё такое, и пропадат человек» (Сур., д. Студенец; Андреева З.А., 1948).

Причины

«Али скажет, что она больно полна, хорошая, или скажет "тощая", "плохая"... И тощих глазют, и таких» (г. Барыш; Андреева Ф.Е., 1925). «Никак, говорят, глаз не пристанет, если не подумаешь сам... А вот если ты кормишь, да она (кто-нибудь) взошла, ой! Сразу перепугаешься, думаешь: сейчас сглазит. Вот тогда он пристанет, сглаз» (Кузоват., с. Баевка; Никиташина П.М., 1928, Шумилина А.Б., 1915). «Это есть такое люди, даже, например, может, не знаю, что этим обладаю, вот посмотрела на тебя, ты придёшь, у тебя сна не будет, чего то... чувствовать будешь себя... слабость, вот это самое» (р.п. Сурское; Галкина С.П.). «Нехороший глаз у человека, черноглазый особенно, она посмотрит на тебя, или подивуется чё-нибудь и всё! И сглазит! Особенно детей маленьких глазют вот» (р.п. Сурское; Еремина Н.В., 1935). «Сглазить могли злые старухи с чёрными глазами» (г. Барыш; Калиганова А.В., 1927). «Разноглазы больше всего. У кого глаза разного цвета» (Барыш., с. Акшут; Соловьева А.А., 1923). «При любых обстоятельствах, у кого глаз тяжёлый, ну, злой, нехороший, особенно чёрные и карие» (р.п. Чердаклы; Рязанова Р.И., 1927).

Лечение

«Ну, вот пойдут к бабушке: "На вот, она не сосёт груди", — она пойдёт к бабушке, там бабушка почитает и водичкой и ребёнка умоем, и её, и обратное <...> Вот им там в стаканчик или в кружку водички чуть-чуть, тёпленькой, она наговорит там, на шесток поставит, три уголька: женский, мужской, детский, какой глаз сглазил. Ну там, это, уголек должен шипеть <...> Мужской, женский, кладёт, а потом она "Богородицу" девять раз прочитает, и потом она подходит, в рот берёт, сбрызгивает, и

сюда, и сюда, и лицо... и на грудь. А потом там ложечку или сколь ребёнку дадут, и сама это же пьёт. Ну и всё! Так три раза. — [А остатки воды куда деваются?] Вон, под... вон, в дверь, под угол» (Сур., с. Княжуха; Афанасьева, 1929). «Его надо умыть святой водой, перекреститься и всё сразу <...> Сама вот, например, ты мама, у тебя ребёночка сглазили, и ты этой святой водой его умоешь, умоешь, перекрестишь <...> Это, угольки кидают, когда сглазят ребёнка, и святой водой, и эти угольки пускают, если он зашипит, значит ребёнок сглаженный, его умывают этой водой. Она почитает, почитает над этой водичкой и умывают <...> Ну, это пробуют, языком, если солёный лоб, значит, сглазили» (р.п. Сурское; Еремина Н.В., 1935). «Например, если маленькие дети, мамаша вечером должна сама ребёнка своего лобик облизывать. Если сглаженный ребёнок, то у него лоб солёный. Ну, вот укладываешь его спать, оближи его всего, молитву "Богородицу"... потому что если и чуть-чуть сглазили — все солёно» (Барыш., п. Поливаново; Евтушенко Н.А., 1927). Я всё время так вот вперёд с бороды три раза лизну, нос три раза лизну, лоб три раза кверху и на угол: "Тьфу-тьфу-тьфу!" И пройдёт» (Кузоват., с. Лесное Матюнино; Киреева В.О., 1928). «Надо умыть. Надо её выскочить, на кого ты подумала, что это она сглазила, пусть она придёт и умоет» (Кузоват., с. Баевка; Никиташина П.М., 1928, Шумилина А.Б., 1915). «Приглашают знахарку, она поджигает сухой гриб, дымит вокруг ребёнка. Берёт в кружку чистой воды, обносит по кругу над ребёнком и говорит: "Плохой, злой глаз, синий глаз, чёрный глаз, карий глаз, зелёный глаз, серый глаз, соседский глаз, Натальин глаз, выйди!" Называют глаза всех, кто видел ребёнка, когда он заболел. Потом воду берёт в рот и три раза брызгает на ребёнка, а остальное выливает, где человек не ходит, во дворе в угол какой-нибудь» (р.п. Чердаклы; Рязанова Р.И., 1927). «Мать сама могла. Берёт мать ребёнка, переступает через порог, сколько раз сможет, и говорит каждый раз: "Я родила, так и отходила"» (Новосп., с. Ст. Томышево; Соколова Н.М., 1927). «Когда у ребёнка сглаз, надо деревянные ложки от обеда... Помоешь их, надо окатить водой и этой водой сбрызнуть младенца. Он тогда не будет бояться сглазу. Сбрызгивали изо рта водой» (Новосп., с. Ст. Томышево; Гришина Л.П., 1924). «Надо себя умывать через скобу <...> Вот у меня мама-то умывала, она в кружечку берёт водички, кладёт четыре туда уголька, и с "Богородицей" читает <...> Вот есть такая скоба, она, значит, вбивается в один, этот, косяк и второй, вот тут она через неё воду-то, с углём-то перельёт раза три, с "Богородицей", и умывает <...> Вот через скобу перельёт с "Богородицей", и умывала, и она не стала позевать <...> Вот этот

самый глаз» (р.п. Сурское; Власова Е.В., 1912).

Профилактика

«Вот у нас была зыбка, если кто-то чужие приходили, и вот у нас полог назывался так, ну, как занавесочка. Обязательно ребёночка в зыбочке, и накроют, чтоб чужой глаз... И вот когда мать кормила, тоже должна удалиться она, чтоб тоже чужой глаз её не каждый видел» (г. Ульяновск; Никифорова В.П., 1932). «А чтоб не сглазили [ребенка], бисер, вот бусины бисерны вот на ручку вешали» (Кузоват., с. Баевка; Коновалова К.А., 1928). «На локти погляди... моя мама... она всё время. "Вот ребёнок какой маленький, вот подумаешь, он маленький, а тут люди". Я на локти свои смотрела. Да, да, чтобы твой сглаз и ум на твои локти положились» (Павл., с. Андреевка; Букина Н.Т., 1938). «Вот были такие люди, у которых глаз нехороший. Вот если посмотрит [на беременную], порадует: "Ой, какая полненькая!", или там что-то, обязательно надо было её убирать. Если только что-то случится, если она себя чувствует плохо, ходили за бабушкой. Бабушка придёт, углей возьмёт, молитву почитает, умоет её. Ну, и вот всё, что было на той женщине, перейдёт на эту бабушку. Бабушка начинает зевать, тело у неё ломает, всё такое вот состояние. А потом с этой бабушкой пройдёт» (г. Ульяновск; Никифорова В.П., 1932). «Носили [беременные] специальный чёрный пояс с молитвой» (г. Барыш; Феткулова В.В., 1936). «Надо, чтоб булавки или иголки были всегда в тебе, где-нибудь в одежде» (г. Барыш; Андреева Ф.Е., 1925). «Булавку прицепляли на платье, брошь красивую, чтобы на неё глаз падал, а не на беременную» (р.п. Чердаклы; Рязанова Р.И., 1927). «Не надо смотреть совсем, пока маленький, чтоб не сглазили, хоть до месяца. Котора женщина и не будет смотреть: "Не надо, не надо, зачем?" Она, может, и не глазунья, а ребёночек плакать будет» (г. Барыш; Андреева Ф.Е., 1925). «Делали сажер пятно на лбу — от сглаза» (г. Барыш; Феткулова В.В., 1936). «У меня первая девочка родилась, как кукла красива. Свекровь всю-всю сажер помажет» (г. Барыш; Феткулова В.В., 1936). «Булавки застёгивали маленькому, чтобы не сглазили» (Павл., с. Андреевка; Инжабатова И.П., 1923). «Из первых какашек мазали губы ребёнку и матери» (Павл., с. Андреевка; Букина Н.Т., 1938). «Мать тоже может от глаза защитить ребёнка-то своего. Вот родит она его и сразу же, тут прям, кровью-то этой и помазать ребёнка ей крестом» (Кузоват., с. Лесное Матюнино, 1996; Юдина А.И., 1931).

СЛЮНИ

(Слюни, слюнявый)

Причины

«Говорят, плевать нельзя. Мне сестра говорила: "Не плюй никуда, ничего, а то

будет слюнявый ребёнок. Да ещё вот стыдно сказать... С ребёнком на руках ссать нельзя. Они пойдут, слюни» (Барыш., п. Поливаново; Горячкина А.Г.).

СОБАЧЬЯ СТАРОСТЬ

(Собачья старость, старость, кора, старая; сохнуть, застареть; выпекать, допекать, перепекать, печь собачью старость)

Симптомы

«Ну, это будет сохнуть ребёнок» (Барыш., п. Поливаново; Горячкина А.Г.). «Это если он не растёт, как карлик» (Кузоват., с. Баевка; Мельникова Е.Я., 1925). «Это я слышала, что ребёнок живёт, а сам... лицо такое, как у старичка, сморщенное» (Барыш., п. Поливаново; Евтушенко Н.А., 1927). «Застареет ребёнок, без ухода, как рахит» (Кузоват., с. Баевка; Никиташина П.М., 1928; Шумилина А.Б., 1915). «Кто знает чё тако, растёт, как шерсти вылезает... волосы растут по всему телу, они жгут, ребёнок-то кричит, плачет» (Барыш., с. Акшут; Соловьева А.А., 1923). «Эт кора! Кора <...> Вот как нечисти вот раньше. Как нечисть была. [Она на руках, что ли?] Ну, везде она. И на этих быват, и на этих быват, и тут ... ну, кора <...> Как нарость. Вот как чешуя. Вот эта "старость" называли. Она вот как шуя [чешуя] спилалась вот так. А тут тело, где эта кора, она счищалась. Как наподобие как лишая. Это называли "кора", "старая". А это от самого этого... "старости" есть, "кора"... вот, не растёт он. Кричит он всё время» (Сур., с. Княжуха; Афанасьева, 1919).

Причины

«Ну, это тоже проклянные». (Сур., д. Полянки; Лизунова К.М., 1920).

Лечение

«Вот берёза как будет, надо через неё вытаскивать, и пройдёт. Которы маленькие, надо завязать навстречу прутики у двух берёзок. И вот туда-сюда надо три раза. Как вытащишь, с него проходит. В полдень... Хотя когда, но всё надо днем» (Барыш., п. Поливаново; Горячкина А.Г.). «Вот пойдут, берёза, нагнут, вот и завязывают, а через петлю ребёнка протаскивают» (Павл., с. Андреевка; Инжабатова И.П., 1923). «Вот, печку стопят, завязывают его со всей головушкой: "Гори, собачья старость! Гори больнее!" Приговаривают, это я знаю. "Гори, собачья старость, гори больнее!" Три раза скажут эдак и вытаскивают. Этаки лопаты раньше были, раньше лопаты — сажали хлеб. И вот... ну он какой ещё маленький был, собачья старость у него была... говорят и вытаскивают... Три раза это надо сделать. Вот, нынче сделал, завтра ещё надо, ещё» (Сур., д. Полянки; Лизунова К.М., 1920).

«Вот случай был, ребёночек весь волосами оброс, ему уж год был. Так его как лечили: его пелёнками всего завязали, печь истопили, жар весь выгребли. Посадили

его на лопату и в печь три раза заносили и говорили [одна женщины другой]: "Что печёшь?" — "Собачью старость!" — "Пеки её горажже!" Так вот три раза сажали и вытаскивали, и говорили. Потом, когда остынет ребёнок, мазали святой водой его» (Новосп., с. Новое Томышево; Гаранина К.И., 1926).

«В ступе толкли, кладут ребёнка в ступу, а потом толкут, и, видимо, чё-то говорят. Чево токо не сделают: и в печку кладут, и в ступе вот толкут» (Барыш., с. Акшут; Соловьева А.А., 1923).

ЩЕТИНКА

(Щетинка, щетина, чечина, щекотик, щекотун, свинина щетинка, щекотают; выкапывать, выпаривать щетинку)

Симптомы

«Ну, волосы на спине, как у свиньи, грубые. Спать ребёнку не дают» (Барыш., п. Поливаново; Горячкина А.Г.). «Вот у моего сына было щетинка. Ну, вот он у нас растёт, и уже полненький стал, и всё и вот ночью лежит: "Э-э-э-э!" — вот он кричит. Потом мама говорит: "Ты, Нинка, посмотри-ка, щетинка ли у него?"» (Барыш., п. Поливаново; Евтушенко Н.А., 1927).

Причины

«Это, знаешь, говорят так: собаку котору пинашь, может, кошку, кода в положении» (г. Барыш; Андреева Ф.Е., 1925). «Свинью не надо пинать, а то вот и чечина бывает» (Барыш., п. Поливаново; Горячкина А.Г.). «Щетинка бывает знаешь от чего? Вот, бывают мать, когда беременна, и... ест... вот поросёнка заколют, эту кожицу любят ведь, поджаристу? И вот от этого щетинка бывает, да» (р.п. Сурское; Еремина Н.В., 1935).

Лечение

«Вот помню у нас бабушка — она пекла хлеб дома. И она обязательно из хлеба горячий мякиш вынимала, комочком его скатывала и клала ребёночка на живот. И она этим мякишем так вот ему по спине катает — и весь мякиш прям в волосах!» (г. Барыш; Никифорова В.П., 1932). «Вот баню затопят, дрожжами помажут, попарить и вот... Три бани, и они пройдут» (Барыш., п. Поливаново; Горячкина А.Г.). «Ну я так, когда кормила, молоком накапала туда, на спинку, потёрла на спинку, и бже! Вылезли! Прям щетки! Ну вот, станем топить баню, придём, дрожжи вот так взойдут шапкой, натрём его там дрожжами» (Барыш., п. Поливаново; Евтушенко Н.А., 1927). «Дрожжами выдёргивают волосы. А также лепёшкой с мёдом» (г. Ульяновск; Уханова М.А., 1930). «А то мёд в муку и катают» (Павл., с. Андреевка; Инжабатова И.П., 1923).

Н.Ю. ТРУШКИНА,

аспирант;

Ульяновский гос. пед. университет

К 60-летию С.Ю. НЕКЛЮДОВА

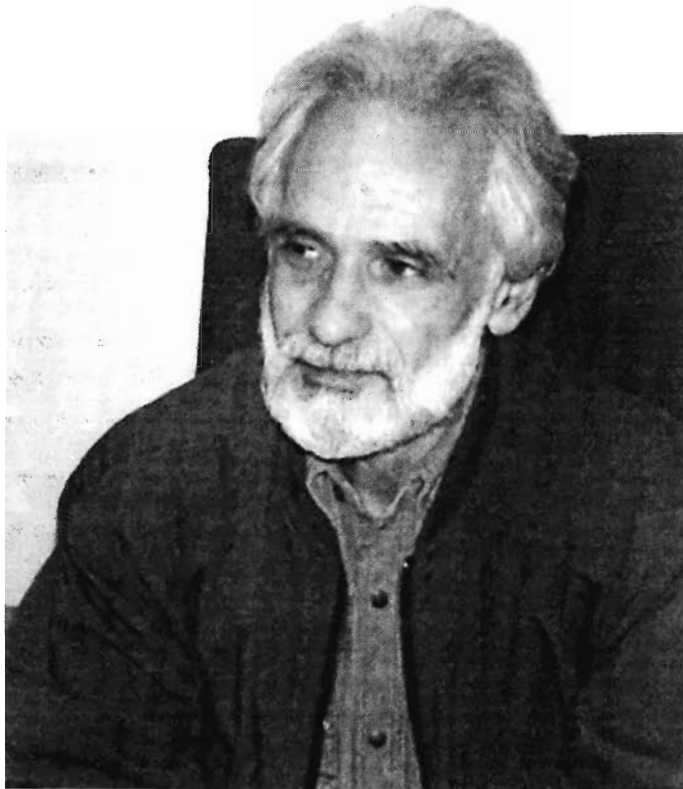
Время от времени выходили из боров недобитые
отшельники-неклюды <...> но и на туман у неклуда
нашлась песенная управа.

Михаил Успенский. Там, где нас нет

Любимыми книгами Сергея Юрьевича Неклюдова в детстве были сборник русских сказок «Жар-Птица», книга прозаических пересказов былин «Русские богатыри» Ирины Карнаухова и «Нартские сказания», переведенные и переработанные отцом, писателем Юрием Либединым. Однако из этого вовсе не следовало, что он станет фольклористом. Выбор специальности произошел уже на филологическом факультете Московского университета: стараясь держаться в стороне от всего, что было связано с идеологией, С.Ю. Неклюдов выбрал фольклор, заниматься которым казалось легче и веселее, чем лингвистикой или древнерусской литературой. Его первая курсовая работа была посвящена фольклорным источникам ершовского «Конька-Горбунка». Однако будущее определил спецкурс Е.М. Мелетинского о происхождении героического эпоса. «Эти лекции не походили на что-либо ранее слышанное нами в университете, — напишут впоследствии слушатели спецкурса. — На них мы узнавали не столько о привычной для нас истории литературы, сколько об ее предистории, о тех формах словесности, которые родились задолго до появления всякой письменности; мы проникались тем свежим для нас тогда ощущением, что в основе разных культурных традиций лежат общие мифологические и ритуальные модели, единые для всех народов мира — от Австралии до Исландии, и понимание такого единства становилось важнейшим фактором обретения своей собственной научной позиции»¹. С.Ю. Неклюдов принадлежит к школе выдающегося отечественного фольклориста и литературоведа Е.М. Мелетинского, сосредоточенной на изучении происхождения и развития повествовательных традиций.

Его признание как ученого произошло в августе 1966 г., когда он приехал в Тарту и принял участие в Летней школе по вторичным моделирующим системам, в работе которой большое внимание уделялось структурно-семиотическому исследованию фольклора². Доклад С.Ю. Неклюдова «К вопросу о связи пространственно-временных отношений с сюжетной структурой былины» был особо отмечен Р.О. Якобсоном в выступлении, подводившем итоги работы Летней школы. Основные идеи этого доклада легли в основу статьи «Время и пространство в былине», где пространственно-временные последовательности в былине выступают как «координатные оси» ее эпического мира³. Исследование эпического времени и пространства было связано с главной темой дипломного сочинения С.Ю. Неклюдова, общее представление о котором дает превосходная статья ««Героическое детство» в эпосах Востока и Запада»⁴.

Окончив университет, С.Ю. Неклюдов работал редактором в издательстве «Искусство», где по его предложению готовится выпуск новой серии «Семиотические исследования по теории искусства», которую открыли известные книги Б.А. Успенского «Поэтика композиции» (М., 1970) и Ю.М. Лотмана «Структура художественного текста» (М., 1970). Однако эти книги, равно как и сборник статей выдающегося фольклориста П.Г. Богатырева «Вопросы теории народного искусства» (М., 1971), для подготовки которого много сделал С.Ю. Неклюдов, были выпущены уже после того, как он перешел в Главную редакцию восточной литературы. С.Ю. Неклюдов и здесь оказывается у истоков новой серии — знаменитых «Исследований по фольклору и мифологии Востока». Он редактировал первую книгу этой серии — «Морфологию сказки» В.Я. Проппа (М., 1969) и по ходу работы много общался с ее автором. Одновременно с этим С.Ю. Неклюдов творчески развивал идеи В.Я. Проппа в рамках «до-



машнего» семинара Е.М. Мелетинского, посвященного структурному описанию волшебной сказки⁵. Совместная работа участников этого семинара в 1971 г. была удостоена Международной премии Питре.

Именно благодаря Е.М. Мелетинскому, исследования С.Ю. Неклюдова обрели широкий компаративный горизонт. Этим уже отличалась его дипломная работа «Героическое детство в эпосе», написанная на материале не только русских былин, но и эпических жанров кавказских и монгольских народов. Эпос монгольских народов становится для С.Ю. Неклюдова основным объектом изучения, когда в 1969 г. он начал работать в Институте мировой литературы АН СССР. Он участвовал в нескольких экспедициях в Монголию, где наблюдал живую жизнь устной традиции. Им записаны и опубликованы неизвестные ранее эпические тексты, впервые обобщена проблематика героического эпоса и мифологии монгольских народов. Этот материал лег в основу его кандидатской, а затем и докторской диссертаций. Итоги его монголоведческих работ подведены в монографии «Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции» (М., 1984), где «речь идет об эпосе, но далее продолжая свою жизнь уже в сфере книжной словесности, и, наконец, об эпосе литературном, создание которого есть результат собственно литературного развития»⁶. Фольклористические труды С.Ю. Неклюдова составляют весомый вклад в фонд мирового монголоведения. Вместе с тем, именно в процессе работы с архаической традицией выяснился ряд основных направлений его научной деятельности. Одним из них является анализ «внутренней формы» мифопоэтического мотива и его реализации на повествовательном уровне. Характерны в этом отношении статьи С.Ю. Неклюдова «Душа убиваемая и мстящая»⁷ и «Тайна старых туфель Абу-л-Касима. К вопросу о мифологической се-

мантике традиционного мотива»⁸ (которая дает еще и представление о том, каким может быть будущий структурно-семиотический указатель фольклорных сюжетов и мотивов). В то же время его интересует взаимосвязь между устным и письменным, между фольклором и литературой: в связи с чем назовем столь же методологически важную статью С.Ю. Неклюдова «Савелий и Христиан: Предел, передел и беспредел интерпретаций»⁹.

В 1992 г. С.Ю. Неклюдов переходит в Российский государственный гуманитарный университет и становится заместителем директора Института высших гуманитарных исследований. Этот переход существенно отразился и на научном творчестве С.Ю. Неклюдова. Его внимание стал привлекать современный фольклор. С.Ю. Неклюдов подготовил ряд «круглых столов» по проблемам современного фольклора, а с 1996 г. руководил семинаром «Современная городская народная культура», в результате работы которого создан объемистый том «Современный городской фольклор: Материалы и исследования», подготовленный к печати в издательстве РГГУ. Вслед за этим С.Ю. Неклюдов провел ряд тематических семинаров, посвященных родам, снам и видениям, анекдотам и некоторым другим явлениям современной городской традиции. В 2000 г. С.Ю. Неклюдов стоит во главе организованной при Московском общественном научном фонде виртуальной мастерской «Традиции спонтанных культур: жизнедеятельность и морфология», в рамках которой прошли два семинара: на первом обсуждался феномен «наивной литературы», а на втором — проблема «авантекста» в фольклоре. Обращение к современному фольклору объясняется не только любовью С.Ю. Неклюдова к городской песне, но и сугубо научными интересами: на материале современного фольклора он продолжает решать серьезные теоретические проблемы как типо-

логии фольклора, так и взаимодействия книжных и устных элементов в народной словесности, чем он занимался, еще изучая архаический фольклор монгольских народов¹⁰.

На филологическом факультете РГГУ С.Ю. Неклюдов читает спецкурс «Общая фольклористика» и ведет фольклористический семинар. Общение со студенческой молодежью и сотрудничество с молодыми исследователями для С.Ю. Неклюдова принципиально: еще в семинаре Е.М. Мелетинского он осознал всю важность разновозрастного механизма научного сообщества, обеспечивающего его длительное и плодотворное существование. Опыт убедил его в необходимости коллективной работы, поэтому с 1990-х гг. он занимается объединением научных сил: будь то организация семинаров или же руководство журналом «Живая старина», главным редактором которого С.Ю. Неклюдов стал после смерти академика Н.И. Толстого в 1996 г. Его методичность и невозмутимость, научный авторитет и человеческая привлекательность позволяют ему медленно, но верно двигать вперед нашу фольклористику.

Мы давно знаем С.Ю. Неклюдова. В марте 1965 г. в работе студенческой научной конференции Тартуского университета впервые участвовала группа московских студентов. Инициатором их приезда был учившийся тогда в Тарту на первом курсе друг С.Ю. Неклюдова Г.Г. Суперфин, обладавший редкостным даром знакомить нужных друг другу людей. Созданная Ю.М. Лотманом и З.Г. Минц атмосфера дружеского научного общения была характерна и для студенческих конференций, памятных всем их участникам. Многие наши связи уходят корнями в те годы. Связь с С.Ю. Неклюдовым оказалась одной из самых прочных — как в научном, так и в человеческом плане. Мы желаем нашему другу и коллеге здоровья, бодрости духа и новых творческих достижений. Не сомневаемся, что читатели «Живой старины» присоединятся к нашим пожеланиям.

Примечания

¹ Неклюдов С.Ю., Новик Е.С. От составителей // От мифа к литературе: Сб. в честь семидесятилетия Елеазара Моисеевича Мелетинского. М., 1993. С. 5.

² См.: Неклюдов С.Ю. Российская фольклористика и структурно-семиотические исследования // Славянская традиционная культура и современный мир: Сб. материалов науч.-практ. конф. М., 1999. Вып. 3. С. 56—57.

³ Неклюдов С.Ю. Время и пространство в былинке // Славянский фольклор. М., 1972. С. 18—45.

⁴ Неклюдов С.Ю. «Героическое детство» в эпосах Востока и Запада // Историко-филологические исследования: Сб. статей памяти академика Н.И. Конрада. М., 1974. С. 129—140.

⁵ Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С., Сегал Д.М. Проблемы структурного описания волшебной сказки // Труды по знаковым системам. IV. Тарту, 1969. С. 86—135; Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С., Сегал Д.М. Еще раз о проблеме структурного описания волшебной сказки // Труды по знаковым системам. V. Тарту, 1971. С. 63—91.

⁶ Неклюдов С.Ю. Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции. М., 1984. С. 9.

⁷ Труды по знаковым системам. VII. Тарту, 1975. С. 65—75.

⁸ От мифа к литературе. С. 198—213.

⁹ Вестник РГГУ. Вып. 2. ИВГИ за письменным столом. М., 1998. С. 264—283.

¹⁰ См.: Неклюдов С.Ю. После фольклора // ЖС. 1995. № 1. С. 2—4; Неклюдов С.Ю. Устные традиции современного города: смена фольклорной парадигмы // Исследования по славянскому фольклору и народной культуре. Studies in Slavic Folklore and Folk Culture. Вып. 2. Oakland, Berkeley Slavic Specialties, 1997. P. 77—89.

А.Ф. БЕЛОУСОВ, Е.В. ДУШЕЧКИНА

Редколлегия и редакция присоединяются к этим поздравлениям и пожеланиям. От всей души мы благодарим Сергея Юрьевича за мудрое руководство журналом, за внимание ко всем «живо-старинским» проблемам, за дружеское участие. Хотелось бы работать с Вами как можно больше!

Любящая Вас ЖС.



С.Ю. и В.С. Неклюдовы. Август 1996 г., д. Бадачево Весьегонского р-на Тверской обл.

Новый перевод «Калевалы» Э. Лённрота на русский язык

В конце 1998 г. в издательстве «Карелия» (Петрозаводск) вышло в свет двуязычное издание «Калевалы»: русский перевод с параллельной публикацией текста оригинала — полной (1849 г.), в 50 песнях, редакции эпической поэмы, составленной Элиасом Лённротом на основе записанных им изустных карельских и финских народных рун. Стихотворный перевод на русский язык выполнен Эйно Семеновичем Киуру и Армасом Иосифовичем Мишиным. Публикация приурочена к празднованию 150-летнего юбилея эпопеи.

«Калевала», в первой редакции созданная Лённротом на основе полевых записей в 1835 г., занимает промежуточное место между коренным образом различными видами словесного искусства: письменной литературой и изустным фольклором. Осмысление ее особой природы стало одним из краеугольных камней финской фольклористики: в публикации Юлиусом Кроном изустных вариантов, в рамках историко-географического метода у Каарле Крона, в многолетних текстологических изысканиях Вяйно Кауконена¹. В советской науке оценка степени аутентичности «Калевалы» по отношению к изустным рунам длительное время подменялась политической риторикой, особенно у О.В. Куусинена (1881—1964), даже взявшего на себя смелость подвергнуть композицию Лённрота коренной переработке и в 1949 г. издать собственную². Она характеризовалась только коекой «народностью» в марксистском духе, но ни в коей мере ни изустной, ни литературно-текстологической подлинностью, т. е. на самом деле явилась фальсификацией. Данное начинание получило неправомерно высокую оценку³. Вот только публикация фольклора не может быть более или менее «народной», ближе или дальше от изустного источника может отстоять осознанная художественная трансформация, а публикация является или аутентичной, или фальсифицированной в текстологическом смысле. В данном случае «пересмотру» подверглось авторское печатное произведение — «Калевала» Лённрота⁴. Появление нового перевода «Калевалы» в составе двуязычного издания, текстологические принципы, принятые при его эдичии, так же как и воззрения переводчиков, отраженные во вступительной статье А. Мишина ««Калевала» — поэма Лённрота», следует признать исчерпывающим доводом в обсуждении меры личного творческого вклада составителя свода при обработке изустных записей. Можно утверждать, что в процессе многолетнего труда переводчикам удалось постичь подлинную суть «стилизационного подражания» рунам (термин Д.С. Лихачева. — Э.Р.) у поэта-романтика, который как бы уподобляется народному певцу: «Прекрасно зная особенности народной поэзии, помня (выде-

лено мною. — Э.Р.) разного рода готовые строки — клише, формулы, выработанные веками народной традицией, он создавал эпизоды и конфликты, которых в народной поэзии не было» (с. 7). Такая трактовка находит свое подтверждение в интерпретации принципов воссоздания рунопевцами традиционных фольклорных сказаний при устном исполнении⁵.

При оценке нового перевода «Калевалы», осуществленного Э.С. Киуру и А.И. Мишиным, необходимо подчеркнуть его исключительную достоверность и безошибочную точность в передаче всей самобытной лексико-семантической наполненности текстуры оригинала. За новым переводом стоит вдумчивое, взыскательно выверенное с опорой на все богатство полтора-вековых исследовательских толкований «Калевалы», не говоря уже о лексикографических и этимологических изданиях по финскому и карельскому языку и «Словнике Калевалы» Аймо Турунена (Kalevalan sanat, 1980), постижение смысла каждого (!) слова в каждой строке из 22795 стихов 50 песней полной редакции поэмы Лённрота. Для передачи тонких смысловых моментов при обозначении реалий карельского крестьянского быта, какими насыщены и строки изустных рун, и «Калевала», используется диалектный пласт русского языка, особенно олонецкий, в том числе народные термины, касающиеся сфер рыбной ловли (типы крючков «лавная», «кованец», виды закидных орудий лова), гребли и плавания под парусом, езды на санях разных типов, охоты, подсечно-огневого земледелия, строительства изб и т.д. Точно переданы названия зверей, птиц и рыб (например, название редкого вида лососевых «куджа»). Удачным для усиления национального колорита представляется использование лексем, заимствованных в русские говоры из карельского, особенно относящихся к элементам ландшафта: «корба» (от «когрі») вместо или в качестве синонима привычного и неточного «чаща». Переводчики нового издания уточнили значение слова «jousi», ранее переводимого как «лук»; здесь имеется в виду «самострел».

Установки переводчика всегда вытекают из предполагаемого читательского восприятия, поэтический перевод предназначен для того, чтобы помочь читателю «представить себе» звучание оригинала⁶. Мера верности отображения подлинника здесь определяется способностью переводчиков овладеть разноуровневой системой художественных средств подлинника или интуитивно, или изучив их с исследовательских позиций. Э.С. Киуру в настоящее время является ведущим специалистом в области карело-финского эпосоведения, предмет его исследований — ключевая для героико-мифологических рун тема богатейшего сватовства. Кроме того, он осуществил составление и научный (хотя и с установкой на эквиритмичность) перевод нескольких авторитетных двуязычных изданий рун «калевальской метрики»⁶: ижорских и беломорско-карельских; а как

собирателю фольклора Э.С. Киуру довелось лично работать с последними крупнейшими исполнительницами рун, в том числе с ижоркой Екатериной Андреевной Александровой (1902—1986) из Сойкинского с/с Ленинградской обл. Вот почему, не говоря уже о владении финским языком как родным наравне с русским, Эйно Семенович глубоко сведущ в вопросе подлинного звучания песенных стихов изустных рун.

Можно видеть, что потери при эквиритмическом переводе «Калевалы» оказались несущественными, поскольку с учетом смысловой компенсации опущены были только мелкие оттенки, в оригинале несмысленные, продиктованные требованиями аллитерации. При передаче сравнительных фигур различного строения Э.С. Киуру и А.И. Мишин не утратили значимых смысловых граней. Русским творительным падежом переданы опирающиеся на использование специфически карело-финских падежных форм (эссива и транслатива) слитные сравнения, например в песни 15-й в стихах 115—122 в сцене поисков погибшего Лемминкяйнена матерью:

Juoksi suuret suot sutena,
kulki korvet kontiiona,
ve'et saukkona samosi,
maat käveli mauriaisna,
neuliaisna niemen reunat,
jäniksenä järven rannat.

По болотам волком мчится,
по глухим лесам — медведем,
выдрою плывет по водам,
муравьем бежит по суше,
семенит ежом по мысу,
берег зайцем пробегает.

В плане принципов адекватного фольклористического перевода эпоса заслуживает особого внимания требование «сохранения его устных родовых особенностей», зачастую просто «не улавливаемых» переводчиками⁷. В тексте эпопеи Лённрота соблюден один из стержневых законов устной песенной вербализации — принцип запрета на неперIODические анжамбманы⁸, присущий, напротив, поэмам для чтения. Лённроту удалось расслышать в пении рунопевцев и тщательно соблюсти в тексте эпопеи этот принцип: он последовательно стремится «нанизывать» строки именно так, как это происходило в изустных рунах; столь же успешно отразить соблюдение этого принципа удается и Э.С. Киуру с А.И. Мишиным. Например, в песни 27-й в сцене поединка Лемминкяйнена с хозяином Похьолы в стихах 273—286:

Калевала Лённрота
Silloin Pohjolan isäntä
miekan seinältä sivalti,
tempasi tuliteränsä.

Дословно
Тогда Похьолы хозяин
меч со стены сорвал,
выхватил огненное лезвие.

Э.С. Киуру — А.И. Мишин
Вот тогда хозяин Похьи
со стены клинок срывает,
огненный свой меч хватает.

При каждом новом обращении к переводу «Калевалы» на русский язык замысел переводчика не может не быть соотносен с более чем полуторавской на сегодняшний день традицией функционирования этого финского литературного памятника в литературе русской⁹. Ее вершиным достижением стала, говоря словами К.В. Чистова, созданная Л.П. Бельским «русская Калевала»¹⁰, а началась она, как известно, с переложения поэтом-декабристом Федором Глинкой двух рун, причем первый перевод «Вейнемейна и Юковайна» был опубликован в журнале «Славянин» в 1828 г.¹¹ Главное, что, по нашему мнению, сделало необходимым предпринятый Э.С. Киуру и А.И. Мишиным титанический труд, — это все-таки устаревание перевода Л.П. Бельского. Буквальное суждение об устаревании языка, которым последний осуществлен, не полностью оправданно: использование архаизированной лексики было намеренным. Дело в том, что перевод Бельского прочно укоренен в тогдашних, теперь уже отошедших в прошлое, принципах читательского восприятия эпоса и его научного прочтения. В качестве идейно-художественной доминанты в поэтическом переводе Бельского усилена монументальная торжественность. Между тем, создавая «Калевалу», Лённрот стремился к многожанровому синтезу. Переводчикам нового издания удалось постичь в эпопее ее тесную связь с разножанровыми изустными источниками и достоверно отобразить ее в переводе, донося до русского читателя. Это можно показать на примере той сцены 10-й руны, где говорится о том, что Вейнемейнену удалось выманить кователя Илмаринена при помощи созданных заклинанием «поддельных» светил. В строках 169—184 изображается, как поднятый Вейнемейненом ветер переносит Илмаринена к «избам Похьолы». Новый перевод во всей полноте отражает эмоционально-экспрессивную специфику подлинника в паре стихов 177—178:

Kulki tuulen tietä myöten,
ahavan taroa myöten.

Л.П. Бельский
По дороге ветра едет,
по стезе воздушной свежей.

Э.С. Киуру — А.И. Мишин
Ехал по дорогам ветра,
по путям весенних вихрей.

При поэтическом переводе «Калевалы» на русский язык особую проблему представляет достижимая мера эквивалентности. Хореическая модель, устоявшаяся в сознании русского читателя¹², служит лишь для ограниченного воссоздания

звучания калевальской метрики, которая представляет собой, будучи нерифмованной, скрепленный аллитерацией тонический размер, преимущественно восьми-сложный, где четыре тактовых (метрических) ударения падают на нечетные слоги. В финском языке и близкородственном ему карельском во всех диалектах словесное ударение фиксированное и ставится всегда на первый слог. Слова преимущественно дву- и трехсложные, при наличии односложных. Для просодической организации калевальской метрики опорное значение имеет различие долгих, в том числе образованных дифтонгом или долгой гласной, и кратких слогов¹³. Поэтому в «калевальской» просодии, находящей воплощение в песенной мелодии, выделяется два типа строк. Один соответствует четырехстопному хорею, разделен цезурой по середине: «Vaka vanha || Väinämöinen» ('Старый, верный Вейнемейнен'). Другая строка «перебойная» по отношению к четырехстопному хорею, где метрическое и словесное ударения не совпадают, например: «Keä-tin / virte- / ni ke- / rälle» ('Заверну мой стих в клубочек').

Разумеется, средствами русского языка недостижима передача эффекта регулярной структурообразующей аллитерации. Однако стремление к ней всегда служит дополнительным ориентиром. Блестящее владение приемом звукописи Э.С. Киуру и А.И. Мишин демонстрируют на всем протяжении перевода. Это можно наблюдать уже в первой песни, открывающейся «запевом» или «прологом» — обращением рунопевца к аудитории в строках 1—6, особенно в строках 5—6:

Mieleni minum tekevi,
aivoni ajattelevi
lähteäni laulamahan,
saa'ani sanelemahan,
sukuvirttä suoltamahan,
lajivirttä laulamahan.

Мне пришло одно желанье,
я одну задумал думу:
дать начало песнопенью,
повести за словом слово,
песню племени поведать,
рода древнего преданья.

Конечно же, даже и взыскательно осуществленный перевод Э.С. Киуру и Л.И. Мишина не свободен полностью от нескольких спорных моментов, но только в тех тонкостях, что касаются святой святы творческой лаборатории переводчика, сталкивающегося с реально непреодолимыми затруднениями. Одна из таких проблем связана с передачей дифтонгов, исключительно широко представленных в финском и карельском языках. По определению дифтонг — две гласные, образующие единый слог. Это вызывает у переводчиков опасения, что русский читатель воспримет их при чтении как два слога. В языке оригинала представлены как расширяющиеся 'uo', так и сужающиеся дифтон-

ги 'oi', 'au', 'ou'. В случае сужающегося дифтонга со вторым компонентом «-u» переводчиками предложено решение передавать их на письме через «в». При этом возникает, на наш взгляд, новая опасность: по законам русской фонетики гиперфонема *V в позиции перед глухим согласным оглушается до аллофона [F]: *«Кавкомьели» [kafkʲ mjeli], *«Ловхи» [lofhi].

Примечания

¹ Kaukonen V. Vanhan Kalevalan kokoonpano I-II. Helsinki, 1939—1945; *его же*. Lönnrotin Kalevalan toinen painos. Helsinki, 1956; *его же*. Lönnrot ja Kalevala // Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia (далее — SKST). Helsinki, 1979. V. 349; *его же*. Kalevala Lönnrotin runoelmana, I. Tutkielmia ja kirjoituksia viiden vuosikymmenen ajalta; II. Tosiasioita ja kuvitelmiä // Shellmanin instituutin julkaisuja 6—7. 1987—1988.

² Kalevalan runoutta: O.W. Kuusisen laatima valikoima karjalais-suomalaisen kansanepoksen runoja. Petroskoi, 1949. Перевод на русский язык: Калевала. Избранные руны карело-финского народного эпоса в композиции О.В. Куусинена / Перевод Н. Лайне, М. Тарасова, А. Титова, А. Хурмеваара под общ. ред. А. Хурмеваара. Петрозаводск, 1970.

³ Петроски А.А. Важные вопросы публикации текстов эпоса народов СССР (Вместо введения) // Фольклор: издание эпоса. М., 1977. С. 8.

⁴ Пронн В.Я. «Калевала» в свете фольклора // Пронн В.Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи / Сост., ред. и примечания Б.Н. Путилова. М., 1976. С. 303—317.

⁵ Harvilahti L. Kertovan runon keinot: Inkeriläsen runoppiikan tuottamisesta // SKST. Helsinki, 1992. V. 522.

⁶ Обозначение аутентичных фольклорных песен (а они, несмотря на жанровую дистрибуцию, оформлены единым размером — аллитерационным четырехударным стихом, напоминающим четырехстопный хорей) как рун калевальской метрики обусловлено тем, что финские читатели, в т.ч. и ученые, знакомившиеся с изустными рунами, бытовавшими в песенном исполнении, по печатной «Калевале».

⁷ Гацак В.М. Проблема фольклористического перевода // Фольклор: Издание эпоса. С. 187—189.

⁸ Лорд А.Б. Сказитель / Пер. с англ. Отв. ред. Б.Н. Путилов. М., 1994. С. 69—70.

⁹ Хурмеваара А.Г. Калевала в России: к истории перевода. Петрозаводск, 1972.

¹⁰ Чистов К.В. Калевала в переводе Л.П. Бельского // Калевала. Карело-финский народный эпос / Собрал и обработал Элиас Лённрот; перевел Л.П. Бельский. Петрозаводск, 1989. С. 19.

¹¹ Базанов В.Г. К истории знакомства с «Калевалой» в России // Труды юбилейной научной сессии, посвященной 100-летию полного издания «Калевалы». Петрозаводск, 1950. С. 177—197.

¹² Чистов К.В. Указ. соч. С. 15.

¹³ Sadenniemi M. Metriikamme perusteet. Helsinki, 1949; *его же*: Die Metrik des kalevalaverses // Folklore Fellows Communications. 1951. V. 139.

Э.Г. РАХИМОВА,
канд. филол. наук;

Ин-т мировой литературы РАН (Москва)

Первый выпуск «Энциклопедии уральских мифологий»

Мифология коми (Серия: Энциклопедия уральских мифологий. Т. 1) / Под ред. В.В. Напольских. М.; Сыктывкар, 1999.

Современный этап мифологических исследований характеризуется массовым стремлением к систематическому представлению всего корпуса накопленных фактов в форме словарей и энциклопедий. Настоящий словарный бум засвидетельствован, к примеру, среди изданий по славянской мифологии¹. Такого перехода к жанру обобщающих работ, поддержанных опытом многолетних интенсивных изучений сюжетов и образов, а также целых фрагментов религиозно-мифологической системы, можно было ожидать и в исследованиях по финно-угорским мифологическим традициям. В 1990 г. среди специалистов в области финноугроведения возникла идея международного проекта по созданию многотомной «Энциклопедии уральских мифологий», которая будет представлять собой описательно-аналитический свод по традиционному мировоззрению народов уральской языковой семьи (саамов, финнов, карел, эстонцев, мордвы, марийцев, удмуртов, коми, венгров, манси, хантов и других). В состав редакционной коллегии всей серии включены такие авторитетные ученые, как А.Л. Сийкала (Хельсинки), М. Хоппал (Будапешт), В. Напольских (Ижевск).

Первым томом, открывающим серию, оказалась «Мифология коми», что — как нам представляется — не было случайностью. Успешная работа над ним была подготовлена выходом в свет (в 1970-е — 1990-е гг.) большого числа научных трудов, посвященных традиционному мировоззрению народов коми². Авторская группа (А.Н. Власов, И.В. Ильина, П.Ф. Лимеров, О.И. Уляшев, Ю.П. Шабаев, В.Э. Шарпаев) работала под руководством известного этнографа Н.Д. Конакова, который одновременно является и автором большей части словарных статей рецензируемого труда.

Структура тома такова, что помимо словарных статей он включает значительный по объему вступительный раздел, в котором дается краткий историко-этнографический очерк коми-зырян и коми-пермяков, а также тематические разделы, описывающие в обобщенной форме разные фрагменты мифологической системы этих народов: «Космогонические мифы», «Этиологические мифы», «Антропогонические и этногонические мифы», «Образы низшей мифологии», «Представления о душе и смерти», «Колдовской эпос», «Мифология и традиционная обрядность» и др. В качестве приложений публикуются оригинальные записи (с переводом на рус-

ский язык) наиболее популярных мифов и сказаний. Завершается энциклопедия списком использованной литературы, словариком-указателем (с переводами коми-язычных терминов) и краткими сведениями об авторах.

При оценке работ словарно-энциклопедического профиля принципиально важным оказывается вопрос об объеме и структуре словаря, т.е. вопрос о том, с помощью каких именно словарных единиц описывается вся мифологическая система народов коми. Вполне оправданным для словаря такого профиля является то, что самую большую группу в словнике составляют названия (имена) фольклорно-мифологических персонажей (120 из 320 позиций общего списка всех словарных статей). Показателен уже сам по себе персонажный состав, характеризующий традицию народов коми. Так, почти половина из них относится к сфере народной демонологии и включает, с одной стороны, множество слабо персонифицированных духов, определяемых по их единичным признакам (*араль* — дух-хозяин лесной избушки, *ки пöла* — однорукий мифологический персонаж, *кывтöм* — безязыкий болезнетворный дух, *пельтöм* — безухий зловредный дух), а с другой — целый ряд хорошо известных и в севернорусской традиции популярных персонажей, которым приписывается большой круг устойчивых мотивов и характеристик (*васа* — водяной, *олыса* — домовый, *пывясанса* — банник, *вöрсса* — леший, *кикимера* — кикимора, *везжöм* — подменш, *пöлöзничка* — полудница). Заметное место в этом списке занимают «локальные духи»: дух-хозяин болота, колодца, овина, гумна; дух, сидящий в осине; дух-хозяин заброшенного строения. Дополняют этот список образы местных колдунов (25 персонажей), каждый из которых наделяется своими характеристиками: это и герои-колдуны фольклорных преданий, топонимических легенд, и образы колдунов-первопредков, и колдуны-специалисты, действующие в разных сферах (портящие кровь, охраняющие свадьбу, помогающие при лечении скота, предсказатели и т.п.). Вообще «колдовские» сюжеты этого типа можно рассматривать как наиболее типичные и для системы мифологических представлений коми, и для севернорусских поверий.

Следующую группу персонажного блока составляют фольклорные образы (37 словарных статей): это герои легенд, исторических преданий, сказок, эпоса, духовных стихов, в т.ч. эпические богатыри и культурные герои коми — Пера, Кудым-Ош и др. Наконец, небольшой по объему, но очень важный фрагмент образуют персонажи, имеющие статус высших (божественных) сил: верховное божество-демиург *Ен*, его «дуалистический» противник *Омоль*, древнее божество, функции которого ныне неясны, — *Войпель* и др., а также персонажи христианского происхождения — святые Николай, Параскева Пят-

ница и др. Среди них выделяется мифологизированный образ крестившего коми русского миссионера XV в. Стефана Пермского, выступающего в коми преданиях не только в роли противника языческих колдунов-жрецов, но и заместителя высших персонажей, в т.ч. самого Бога (*Ена*).

Достаточно полно представлен в словнике комплекс природных объектов и явлений, образы животного и растительного мира: более 20 статей посвящаются растениям (береза, ель, сосна, ольха, пихта, черемуха, папоротник и др.); 14 — животным (волк, медведь, заяц, белка, горностай, олень, кошка, собака, мышь, корова и др.); 12 — птицам (ворон, гагара, кукушка, орел, утка, филин и др.). Обстоятельно охарактеризованы традиционные представления о воде, огне, радуге, солнце, луне, ветре, молнии. В меньшей мере отражены в этой тематической группе такие важнейшие для мифологии понятия, как земля (*му* — функции земных духов *му-кутысь* остаются неясными; плодородие — «счастье земли» *му-шуд* — соотносится лишь с плодородием конкретного поля, с которого можно магическим путем «перенести» его счастье), дождь. В список животных входит «мамонт» — важный зверь-демиург в мифах уральских народов, но нет статьи «конь». Практически отсутствуют словарные статьи о насекомых (за исключением статьи «паук»).

Конечно, предъявляемые нами требования к полноте словаря должны определяться самой народной культурой, которая имеет тенденцию наделять особым мифологическим значением одни реалии и предметы и оставлять без внимания другие. Тем не менее, отсутствие в рецензируемом труде некоторых позиций (ожидаемых в каждой мифологической системе) выглядит именно как пропуск, а не как закономерность, характеризующая местную традицию. Например, список предметов (среди которых учтены не только вещи домашнего обихода — веник, ступа, зеркало, точильный брусок, полотно, одежда, пояс, но и культовые или «гадательные» предметы — крест, вещи покойного, грудная птичья кость) не включает атрибуты ткацкого ремесла, печной утвари, сельскохозяйственные орудия, амулеты, иконы и ряд других. Среди локусов фигурируют лес, баня, болото, мифические места, но нет данных о границе, дороге, меже, мосте. Не ясно, по какой логике включаются статьи о кузнице и повитухе, но отсутствуют статьи о пастухе, мельнике, охотнике и других «знающих» специалистах.

Можно понять, что рамки однотомника не позволили авторам максимально сообразности соответствующие пропорции при описании разных тематических блоков мифологической системы. Объяснимо также то, что принципы отбора словарных единиц часто бывают связаны со степенью научной разработки той или иной темы.

Отмеченные выше пропуски отчасти компенсируются содержательными вводными очерками по каждому из тематических блоков.

В мифологическую систему принято ныне включать не только повествовательный собственно «мифологический» фольклор, но и «народные обычаи» в самом широком смысле. Естественным поэтому представляется включение в словник всех основных дат и праздников народного календаря, в значительной степени совпадающего с восточнославянской православной традицией. Это воздействие русской православной культуры является важной составляющей фольклора коми, что специально отмечается во вводных разделах («Христианские образы в мифологии коми») и «Заемствованные мифологические образы и сюжеты». Объем этого воздействия остается важной проблемой: ведь даже дуалистические космогонии явно развивались у уральских и других народов под влиянием православной апокрифической традиции. При этом некоторые реалии русских православных обычаев воспринимались в культуре коми с некоторой «инверсией»: так, коми *кум-тя* — нечистая сила, бесчинствующая на святках, явно соотносится с названием ритуальной святочной пищи — кутьи у русских (ср. с. 219 рецензируемого издания).

Безусловный интерес представляют особые термины и понятия, отражающие специфику культуры народов коми, которые трудно переводятся на язык другой культуры. Они включают и некоторые кардинальные категории (*лов* — душадыхание, *орт* — душа-тень, двойник человека, *пеж* — скверна, нечистота, в т.ч. присущая женщине, *аньтуй* — жизненное предназначение женщины), и более частные понятия (*нимтём теля-кёр* — олененок-двойник ребенка, *орт аддзысь* — человек, способный видеть душу-тень других людей и т.п.).

Как уже говорилось, логичным представляется включение в состав словника данных, относящихся к обрядовому циклу, тесно связанному с мифологическими воззрениями. Однако именно в этой области словник грешит наибольшей непоследовательностью и отсутствием четких критериев в отборе материала. Учтены и хорошо описаны такие ритуальные комплексы, как роды, похороны, поминки, сев, сенокос, жатва, проводы весны, гадания, а также более частные обрядовые формы («приглашение к столу умерших», «освящение коней», «окуривание», обряды магического лечения и т.п.). Однако при наличии таких дробных единиц обрядовой сферы, как «рубка под корытом», «изгнание сорняков», «вешание топора», странным кажется практически полное отсутствие элементов свадебной обрядности. В этой ситуации случайный характер носит включение статей, посвященных отдель-

ным послесвадебным обрядам: «луговая плата», послесвадебное одаривание, лишение новобрачной «девичьей воли».

К числу безусловных заслуг можно отнести такие достоинства книги, как высоко профессиональный уровень анализа большого объема фольклорно-этнографических данных; последовательное обозначение диалектной и географической принадлежности приводимых сведений; строгую достоверность в изложении фактов и сдержанность в попытках их семантической интерпретации, не допускающую излишние «накрученных» мифологических домыслов. Ценным является также то, что авторы, как правило, осознают необходимость фиксации жанровой принадлежности текстов, из которых они черпают нужные сведения. Например, становится понятным, что *араль* — это прежде всего персонаж сказок, а не массовых демонологических поверий; что Смерть предстает в образе медведя в похоронных и свадебных причитаниях, является в зооморфном виде — в народных приметах, в антропоморфном облике — в сказках, в виде мужика в белом саване — в быличках. Самое пристальное внимание уделяется народной терминологии, фразеологии и другим языковым клише, раскрывающим мифологическую основу многих (определенным образом названных) реалий. В статье «Радуга» приводится целый ряд диалектных названий этого природного феномена, позволяющих восстановить один из элементов общей «картины мира» древних коми. Негативное отношение к черемухе проявляется в интересных бранных формулах («черемуховый лоб» — о глупом и упрямом человеке, «черемуховая вырубка» — о крикливом ребенке). Чрезвычайно выразительны термины, обозначающие новорожденного ребенка до его крещения (см. статьи *Кага вайом*, «Роды», и *Морт*, «Человек»). Полностью как этнолингвистическая по своему профилю написана статья, посвященная нечистой силе, в которой проанализированы принципы номинации большого корпуса демонологических персонажей.

Многие принципиально важные для культуры коми понятия описаны и проанализированы в книге с исчерпывающей полнотой. Это можно сказать, например, о статьях, разрабатывающих тему смерти («Смерть», «Умерший», «Похороны», «Поминки», «Предки», «Тот свет»); интересный материал представлен также в статьях «Роды», «Дом», «Вода», «Хлеб», «Корова» и в ряде других. Но и в малых по объему статьях часто удается удивительно емко показать своеобразие богатой культуры народов коми (ср. статьи «Сновидение», «Подмышки», «Измерение тела», «Человек», «Смех», «Гадание с мнимым покойником» и др.).

Как и в каждом объемном коллективном труде, здесь не удалось избежать некоторых текстовых повторов, относящих-

ся к одним и тем же фрагментам, включенным в разные словарные статьи. Так, ритуалы начала сева одинаково описываются в статье «Сев» (с. 201) и в статье «Хлеб» (с. 260); эпизод о том, как банник учит человека игре на гармонике, приводится в том же виде в статье «Банник» (с. 323) и в статье «Сигудёк» (с. 338); ряд повторов встречается в статьях «Деготь» и «Смоляная река». Наоборот, в статье «Пера» не приводятся все мотивы, связанные с деяниями этого культурного героя: архаичный мотив стрельбы в палящее солнце теряется в статье о Шонди, «Солнце» и т.п. В статье *Лягуша* нет отсылки к статьям *Ен* и *Омоль*, которые в одном из мифов имеют образы лягушек.

Все отмеченные выше замечания связаны по преимуществу с особенностями словарного жанра, требующего тщательного отбора состава единиц описания, организации словарного материала и соблюдения системы отсылок. Во многом систему отсылок подкрепляет указатель, включающий (не всегда последовательно) и переводы «черных слов» с коми на русский.

В содержательном плане рецензируемый труд надо оценивать не столько по тому, чего в нем нет, сколько по тому, как реализован замысел системного представления данных по мифологии коми в реально существующих статьях. И здесь мы со всей определенностью можем признать несомненную удачу авторского коллектива, который столкнулся с трудностями первопроходцев (издал первый том серии), сумев совместить достаточно высокий научный уровень анализа материала с доступной формой его изложения, благодаря чему «Мифология коми» стала подлинным справочным и одновременно научно-популярным изданием.

Примечания

¹ Обстоятельный анализ славянских мифологических словарей см.: *Плотникова А.А.* Словари и народная культура: Очерки славянской лексикографии. М., 2000. С. 140—184.

² См.: *Конаков Н.Д.* От саянок до Соельники: Коми традиционные календарные обряды. Сыктывкар, 1993; *его же*: Традиционное мировоззрение народов коми. Сыктывкар, 1996; *Семенов В.А.* Традиционная духовная культура коми-зырян: Ритуал и символ. Сыктывкар, 1991; *Ильина И.В.* Народная медицина коми. Сыктывкар, 1997; *Лимеров П.Ф.* Мифология судьбы в контексте представлений о загробном существовании у коми // Европейский Север. Взаимодействие культур в древности и средневековье. Сыктывкар, 1995; *его же*: Мифология загробного мира. Сыктывкар, 1998; *Несанелис Д.А.* Ритуал и детская игра в традиционной культуре коми // Традиционная духовная культура народов Европейского Севера: Ритуал и символ. Сыктывкар, 1990 и др.

Л.Н. ВИНОГРАДОВА, канд. филол. наук,
В.Я. ПЕТРУХИН, доктор ист. наук;
Ин-т славяноведения РАН (Москва)

Загробный мир в представлениях коми

П.Ф. Лимеров. Мифология загробного мира. Сыктывкар, 1998.

Культурологи уже давно вынуждены были признать, что человек выделился из мира животных и стал тем, кто он есть, благодаря осознанию своей смертности, и что именно это явилось стимулом для возникновения на земле древнейших религий. Поскольку информация о неизбежности смерти не является биологической чертой, т.е. не передается инстинктом, а приобретает в конкретном социальном общении. — представления о смерти и посмертном существовании человека принадлежат сфере культуры. Соответственно каждая этническая культура формирует свой особый образ смерти.

Анализу круга поверий о смерти в культуре народов коми посвящена монография П.Ф. Лимерова «Мифология загробного мира». Выражение *загробный мир* используется автором как в узком значении (обитель душ умерших людей), так и в более широком смысле, т.е. как целый комплекс народных представлений о посмертном существовании человека. Работа включает ряд разделов, каждый из которых затрагивает разные аспекты мифологии смерти. В первой главе рассматриваются поверья о душе и о формах ее существования после отделения от тела умершего человека; вторая и третья главы посвящены теме странствия души на «тот свет» и пребывания ее в загробном мире. Четвертая глава носит название «Мифология нечистой силы», в ней анализируются данные о персонажах, принадлежащих потустороннему миру (о мифических первопредках, почитаемых покойных «родителях», о «нечистых» мертвецах, привидениях и других духах, соотносимых с образами умерших).

Целью исследования, как указывает автор, является стремление показать, какое важное место в традиционной культуре коми занимают поверья о загробном царстве и его обитателях; этот круг верований может рассматриваться как главный стержень народного мировоззрения, как такая символическая реальность, которая имеет особую сакральную значимость и содержит некий потенциал универсальных смыслообразующих единиц, способных функционировать в любых других мировоззренческих системах. Книга представляет интерес для этнологов широкого профиля, т.к. объектом изучения в ней становятся важнейшие (универсальные для любой этнической традиции) категории культуры, связанные с идеей постоянно действующего контакта между миром живых и миром мертвых. Этот иде-

ологический концепт поразительно ярко представлен в мифологии финно-угорских народов. Для традиционного мировоззрения коми, по свидетельству автора, характерна «тотальная ориентация на диалог с миром умерших», что может быть отмечено как в обязательных ежедневных ритуалах «кормления предков», так и в многообразных формах регламентации повседневной жизни человека.

Образ умершего остается в центре внимания автора и объединяет все разделы монографии. Представления о нем тесно связаны с понятием души: этот круг верований подробно проанализирован в первой главе книги. Как считалось у народов коми, человек обладает двумя формами души: *лов*, понимаемая как дыхание, жизненная сила, и *орт* — тень или двойник человека, т.е. такая душа, которая находится вне тела и является человеку лишь накануне его смерти. После выхода души *лов* из умершего она способна принимать любые формы реального мира (вселяться в животное, растение и в др. природные объекты). Это заставляет думать, что под многообразием форм природы скрывается одно и то же — душа умершего. Такая «живая субстанция» существует как бы вечно, она способна переселяться из одного объекта в другой (в том числе — вселяться в новорожденного ребенка). Что же касается души *орт*, то она дается человеку в момент его рождения и сопровождает его (как личный «гений») вплоть до смерти; это аналог индивидуальной судьбы человека, которая подает ему знак смертного часа. Представления о душе *лов* оказываются в поверьях коми более значимыми и сложными: это и жизненная сила, связанная с дыханием живого человека; и некая духовная субстанция, способная покидать умершего и вселяться в другие тела и предметы; и образное воплощение самого умершего, переселяющегося в загробный мир.

Мотивы странствия души на «тот свет» рассматриваются в книге на большом материале языковых данных, поверий и разных фольклорных жанров. Локализация иного мира и способы переправы туда описываются в мифологии коми в удивительно универсальных формах: «тот свет» находится одновременно и под землей, и под водой, и за водной преградой, и на небе, куда надо карабкаться по скользкой горе; избы праведников в загробном царстве стоят рядом с котлами смолы, в которой мучаются грешники; переход на «тот свет» осуществляется по мосту, проложенному над водой или пропастью. Более специфичным является образ паука как проводника в иной мир: он переносит на висящую паутине душу умершего через смоляную реку. В связи с этим мотивом автор анализирует широкий круг

поверий о качелях (а также об обычаях раскачиваться на них) и показывает, что одним из способов переправы в загробное царство считалось раскачивание на веревках.

Рассматривая формы коммуникации между живыми и мертвыми, исследователь делает целый ряд интересных наблюдений. В частности, ему удастся раскрыть механизмы, регулирующие взаимные контакты между земным и потусторонним мирами. Важнейшими из них признаются обряды «кормления» предков в поминальные дни, причем ритуальная пища должна была съедаться совместно всем коллективом родственников, т.к. они вместе с умершим составляют единое целое. Именно целостность родни является гарантом жизнеспособности рода, и для ее обеспечения живые должны постоянно кормить своих умерших, а те — помогать им в земных делах. По мнению автора, широко известный в разных мифологиях мотив изобилия, присущего загробному миру, где никогда не кончается еда, связан с представлениями об обязанности живых постоянно «посылать» пищу умершим; они же на «том свете» работают не для того, чтобы прокормить себя, а помогают своими действиями живым на земле, т.е. те и другие работают как бы параллельно, и результаты труда предков сказываются на достатке и благополучии живых. По поверьям коми, умершие родственники помогают в охоте, рыбалке, от них зависит урожай, разведение скота, здоровье. Болезнь воспринималась как кара, исходящая от предков, недовольных поведением людей, и объяснялась как «наход на дом покойников», поэтому в случае массовых болезней устраивались внеурочные поминки по умершим.

Если души загробного мира, имеющие статус «родителей», считались опекунами своих сородичей на земле, то «заложные» покойники (души самоубийц, умерших колдунов, грешников, некрещеных детей и т.п.) причислялись к вредоносным духам. В коми языке они обозначаются особыми терминами со значением «пугающий» и «нечистый». Считалось, что со временем эти умершие становились персонажами нечистой силы (чаще всего лесными и водяными демонами).

Последняя глава книги посвящена комплексу поверий о нечистой силе, генезис которой связан с духами потустороннего мира. Этот раздел имеет особое значение для специалистов, изучающих севернорусские мифологические верования, поскольку в нем рассматриваются многие сходные демонологические образы и мотивы. Например, общим фольклорным наследием как для коми, так и для русского населения северных областей являются рассказы о мифической «чудии» и ее ги-

бели; поверья о святочных духах (*кулешах*, *шуликунах*); ритуалы, направленные на их изгнание в последний день святок. Автор высказывает ряд принципиально важных для изучения народной демонологии положений, которые в значительной степени подтверждаются и на материале славянской мифологии. Одно из них касается генетической сущности образов нечистой силы: за множественностью типов персонажей скрывается одна и та же основа — связь с душой умершего. В традиции коми часто разные демоны («хозяева» воды, леса, строений) носят одно и то же основное название. Например, если злые духи именуются словом *куль*, то водяного называют *вакуль*, лешего — *воркуль* и т.п.; если же нечистая сила определяется термином *чуд*, то конкретные персонажи называются по сходной модели как «баня-чуд», «овин-чуд», «гумно-чуд» и т.п. «Называя одним термином, — пишет исследователь, — практически всех обитателей мифологического пространства воды, леса, человеческих построек, информант подразумевает их генетическое родство. Термины могут варьироваться в зависимости от каких-либо региональных предпочтений, важно помнить, что за их множественностью скрыт один и тот же вид мифологических существ» (с. 79).

Ряд ценных наблюдений содержится в разделе, посвященном сезонным демонам, появление которых на земле приурочено к периоду святок. Как и в других разделах книги, здесь исследователю вновь приходится обращаться к этнолингвистическим методам, чтобы проанализировать терминологию святочных духов, называемых у коми словами *куття*, *куль*, *шулейкин* и др. Первый из этих терминов рассматривается как эвфемистическое наименование мифологических персонажей, которое произошло вследствие переноса названия ритуального святочного блюда (широко известного у восточных славян как *рождественская кутья*) на духов, которым эта каша предназначалась. Под именем *куття* у коми понимался не один конкретный персонаж, а множество слабо индивидуализированных духов, появившихся на земле в святочный период. Среди них различались: *куття войса* (духи ночи), *куття вожса* (духи дорожных развилочек), *куття васа* (водяные духи), *куття долдя* (духи с санками). Последний термин потребовал особых авторских комментариев, относящихся к святочному обычаю (и к соответствующим запретам) кататься на санках.

Следующий круг мотивов, примыкающих к межэтническому комплексу верований народов Европейского Севера, связан с образом мифической «чуди». В фольклорно-мифологической традиции коми под «чудью» понимаются: 1) персонажи

мифического времени, соотносимые с представлениями о первопредках; 2) легендарное древнее население, исчезнувшее под натиском вновь прибывших на эту территорию этнических групп; 3) коми-язычники, жившие до введения христианства; 4) любой чужой (не коми) народ; 5) нечистая сила, разбойники, раскольники. Интерес автора к этому кругу поверий связан прежде всего с мотивом гибели чуди через самопогребение. В этнографической литературе «архетип суицида» (самоубийства одного из этносов) трактуется как встреча двух народов, в результате которой один из них погибает. Автор рецензируемого труда полагает, что мотив ухода под землю первого поколения людей является продолжением мифологии освоения мира и отражает определенный этап структурирования космоса, т.е. мифу об отделении неба от земли соответствует этап отделения «средней» земли от нижней сферы — подземного мира. Показательны в этой связи варианты сюжета о гибели чуди, которая якобы превратилась в ящерицу.

Таким образом, по заключению автора, мотив самоубийства первопредков, с одной стороны, способствует включению их в разряд «заложных» покойников, а с другой актуализирует их хтоническую природу. «Чудь» признается и непосредственными умершими сородичами коми, и «нечистыми» духами, и персонажами подземного мира, что подтверждает единство поверий о предках, «заложных» покойниках и демонах.

С нашей точки зрения, логичным было бы включение в эту же главу и комплекса поверий о мифологическом персонаже, называемом *шувгей*, который анализируется автором во втором разделе книги в связи с поверьями о ветре (с. 39—49). В мифологиях разных народов вполне типичной ипостасью духов нечистой силы являются вихрь и ветер. Согласно представлениям коми, *шувгей* — это и вихрь, похищающий людей; и персонаж, соотносимый с образами беса и лешего; и некая множественность злых духов, которые могут являться в разных ипостасях (в том числе в образе умершего родственника). По наблюдениям автора, диалектная лексика народов коми, связанная с корнями *шув-* и *шут-* (*шул-*), может означать: «ветер», «вихрь», «нестись со свистом», «нечистая сила». В этот же ряд мифологической лексики входит и термин *шуликун* (*шулейкин*), относящийся к святочным духам, выходящим из воды накануне Рождества. Таким образом, автор считает, что весь круг корневых форм типа *шув-*, *шул-*, *шут-*, *шун-* может быть представлен в виде единого семантического комплекса со значениями «ветер», «вихрь», «свист», «мокрый», «гнилой», «вялый», «мертвый», «ле-

вый», которые являются универсальными характеристиками потустороннего мира.

Естественно, что за рамками настоящей рецензии остается еще множество интересных и дискуссионных вопросов, затронутых автором. Один из них, например, касается поверий о волосах как средоточии души человека или его жизненной силы. Этот мифологический комплекс, как считает исследователь, напрямую связан со свадебным обычаем прощания невесты со своей косой. Ритуалы среза косы и смывания в бане с невесты «девичьей воли» или «красоты» интерпретируются в книге как символические «прыводы» души невесты в мир предков, вызванные необходимостью лишить женщину ее «хтонической сущности», связывающей ее с родовыми предками. Эта мифологема свадебного комплекса анализируется в разных разделах книги, ее основное значение реконструируется автором как жертвоприношение невесты и перенесение ее души на «тот свет». Признавая небезосновательность подобной интерпретации, мы все же вынуждены отметить, что круг свадебных мотивов должен был бы рассматриваться более обстоятельно и на гораздо большем материале, а в настоящем исследовании их объяснения, к сожалению, не выглядят столь же доказательными и текстологически обоснованными, как другие авторские выводы.

В заключение нам приходится коснуться малопривлекательной темы, связанной с оформлением научного аппарата книги, состояние которого вызывает искреннее недоумение. Из большого числа кратких библиографических ссылок, приводимых в тексте исследования (например — Белицер 1958, с. 83), нам не удалось обнаружить в списке литературы около 60 позиций; нет ни одной расшифровки сокращений (КРС 1961, РУС 1956, УРС 1985, ССКЗД 1976, КЛРС 1985); во многих случаях не совпадают годы изданий в текстовой ссылке и в списке литературы; искажены фамилии некоторых авторов; ссылки на книгу венгерского ученого D.R. Fokos-Fuchs выглядят то как (Фукс 1951), то как (Фокош 1951). Обидно, что такая (казалось бы, чисто техническая) небрежность существенно снижает общее хорошее впечатление от монографии, которая в содержательном плане отличается высоким научным уровнем, привлекает читателя фактом использования богатого нового материала (в том числе архивных и полевых записей) и, безусловно, заслуживает внимания специалистов разного профиля, изучающих традиционную культуру и мифологию.

Л.Н. ВИНОГРАДОВА,
канд. филол. наук;
Ин-т славяноведения РАН
(Москва)

Сборник к юбилею профессора Е. Бартминьского

W zwierniadle języka i kultury / Pod redakcją Jana Adamowskiego i Stanisławy Niebrzegowskiej. Lublin, 1999.

Люблинский Университет им. М. Кюри-Склодовской издал книгу «В зеркале языка и культуры», посвященную 40-летию научной деятельности (и фактически 60-летию со дня рождения) выдающегося польского этнолингвиста и фольклориста Ежи Бартминьского. Это весьма содержательный коллективный труд коллег, учеников и друзей юбиляра с участием известных ученых не только Польши, но и России, Болгарии, Германии, Словакии, Украины. Материал, исследуемый в статьях, относится к языку, культуре, верованиям, фольклору всех славянских народов.

В очерке редакторов книги Я. Адамовского и С. Небжеговской (скромно обозначенном польским словом *sywetka*, т.е. силуэт, образ) читатель ознакомится с краткими биографическими сведениями о Е. Бартминьском и с основными направлениями его научной деятельности (диалектология, фольклористика, текстология, этнолингвистика). Изданная в 1973 г. книга Е. Бартминьского «О языке фольклора» сразу же привлекла к себе внимание научной общественности, ее рецензировали авторитетные ученые Польши (Ю. Кшижановский, Р. Сулима и др.) и Чехословакии (О. Сироватка, Д. Климова и др.)¹, но, к сожалению, она не удостоилась отзыва советских авторов. Книга не утратила своего значения и может быть рекомендована новому поколению российских фольклористов и этнолингвистов. Авторы очерка о Е. Бартминьском отмечают, что фольклористические исследования юбиляра не ограничиваются народной песенностью, но приобретают более широкое значение в области систематики устных текстов вообще. Выделяются работы Е. Бартминьского о польских колендах, их типологии, структуре, функциях (назову одну из его последних статей — «Народные апокрифические коленды», опубликованную в 1996 г.). Авторы очерка правомерно заметное место отводят начатым в 1970-е гг. под руководством Е. Бартминьского и продолжающимся поныне антрополого-лингвистическим исследованиям — от пробного выпуска «Словарь народных языковых стереотипов» (1980) до издания многотомной этнолингвистической энциклопедии, первый том в двух книгах

которой («Словарь народных стереотипов и символов» — 1996, 1999) получил высокую оценку в рецензиях, опубликованных в нашем журнале². Кроме этих основных трудов под редакцией Е. Бартминьского следует назвать разработанную им концепцию «Этнолингвистического атласа польско-белорусско-украинского пограничья» (1994), а также статьи по проблемам современного польского языка, в частности — о функциях народной речи в художественной литературе и, наконец, его проект «Польского аксиологического словаря».

Широта интересов юбиляра отражена в публикуемой библиографии его работ с 1959 по 1999 год (289 названий), а также в сравнительно небольшом пока списке отзывов о его деятельности.

В книге помещен список докторских диссертаций и магистерских работ (178), написанных под руководством Е. Бартминьского в 1977—1999 гг. Обилие и тематическое разнообразие этих работ обеспечивает реальность осуществления замыслов по изданию названных Словарей.

Многообразие направлений научной деятельности Е. Бартминьского и вместе с тем их взаимосвязанность вызвали соответствующий резонанс в статьях, опубликованных в рецензируемой книге. Составители-редакторы расположили их в семи проблемно-тематических разделах. Не беру на себя смелость судить о собственно лингвистических и литературоведческих статьях, ограничусь отзывом на статьи, относящиеся к проблемам этнокультурологии и фольклористики.

В статьях о библейских мотивах в народной культуре авторы стремятся раскрыть этические нормы, присущие народному сознанию. А. Вежицкая (Канберра) предлагает толкование текста притчи о фарисее и мытаре в Евангелии от Луки. Обозревая новую литературу на разных языках, автор остается в пределах библейского текста, ограничиваясь абстрактным «языком универсальных слов, известных каждому народу». Такая методическая предпосылка не бесспорна; выводы автора, вероятно, вызовут дискуссию. Фундаментальное исследование С.М. Толстой (Москва) озаглавлено: «Самарянка: баллада о грешной девушке в восточно- и западнославянском фольклоре». Статью отличает глубокий скрупулезный анализ большого материала, в том числе и архивного, а также совместных с Н.И. Толстым полевых записей баллад, восходящих к

тексту Евангелия от Иоанна. Автор группирует материал по «блокам» (в сущности — по основным мотивам сюжета) и устанавливает ареал бытования баллады. Убедительна общая мифологическая трактовка греха в исследуемых текстах. Хотя автор скромно заявляет, что ее наблюдения «самым предварительным образом очерчивают семантическое пространство текста и весьма широкие границы его варьирования», в читательском восприятии создается целостное и вместе с тем дифференцированное представление о балладе. Возникает лишь желание, чтобы кто-нибудь из фольклористов с такой же тщательностью проанализировал музыкальные варианты баллады, а также определил бы ее эстетическую, художественную ценность. Публикуемая в конце статьи без комментариев версия баллады, записанная в 1975 г. в белорусском Полесье, поистине прекрасна!

Предмет анализа К. Михайловой (София) — религиозно-легендарные болгарские баллады и отраженные в них этические нормы, причем не только христианские догматы, но и берущий начало в традиционном обычном праве своего рода неписаный «бытовой катехизис»; такие мотивы встречаются в обрядовых песнях, приуроченных к Русальной неделе и исполняемых в Ильин день. Наблюдения автора позволяют заключить, что болгарские баллады совмещают христианские и дохристианские этические нормы. Небольшая по объему, но содержательная статья Л.Н. Виноградовой (Москва) «Иметь в себе злого духа» раскрывает языковые стереотипы в народных поверьях о злых духах, вселяющихся в тело человека, на материале фольклора восточных, западных и южных славян. Сравнительный анализ выявляет общеславянскую семантику соответствующих поверий. Автор убедительно реконструирует амбивалентный смысл последствий вселения в человека злого духа (болезнь, безумие и в других случаях — сверхзнание, ведовство, искусность, ловкость, удачливость, хитрость). Толкование Л.Н. Виноградовой некоторых поверий исходит из представления не только о продуцирующей символике растений, поедаемых женщиной, но и о демонических свойствах некоторых растений.

М. Войтек (Люблин) в статье «Молитва: основные определители жанра» вдумчиво исследует связь человека с Богом посредством христианской молитвы, модель ее текста, ее жанровую специфику и

стилистику. М. Лесков (Люблин) в статье «Содержание и форма украинских церковных песен на праздник Иордана» соотносит литургическое пение в день Богоявления на Западной Украине с текстами Четвероевангелия. Он обнаруживает не только совпадения, но и различия между ними, дополнения в песнях к каноническому тексту и приходит к выводу, что некоторые из этих песен могут рассматриваться как специфический фольклорный жанр.

О принципах народного этикета, о его коммуникативной функции (на конкретном материале обычая гостеприимства у словаков) интересно пишет З. Профантова (Братислава). Материалы, относящиеся к приветствиям, в частности при встрече гостей, приветствия как «операторы ритуалов территориальности» (например, встречи на пороге жилища), три ситуативные сферы бытования приветствий и соответствующие им речевые типы приветствий, элементы «театральности» и игры в некоторых случаях, — все это стало предметом оригинальной статьи Р. Сулимы (Варшава). О традиционных письмах в крестьянской среде (народной «эпистографии») — письменности в прозе и стихах, о ее поэтике увлекательно рассуждает Ч. Гернас (Вроцлав), ссылаясь на опыты предшественников, среди которых и Е. Бартминьский как автор статьи «Крестьянская литература в ее отношении к фольклорной традиции» (1977). Вообще, замечу, изучение народной письменности имеет в Польше давнюю традицию. Проблема жизнеописаний как особого жанра народной литературы (или как записи устного повествования фольклористом-собирателем) посвящена в книге аналитическая статья Б. Бонецкой и Й. Панасюк (Люблин).

Выдающаяся фольклористка, специалист в области народной прозы — Д. Симонидес (Ополе) публикует статью «Из истории старейших польских народных сказок» (по записям и свидетельствам, относящимся к XII—XVII вв.). На материале фольклорных текстов С.Е. Никитина (Москва) рассматривает значения слов как жанровые признаки, в частности разные обозначения пространства в былинах, духовных стихах, сказках; особенно подробно и свежо автор рассказывает о различиях в семантике и о функции слова *свет* в разных жанрах фольклора. Языковой стереотип «живая вода» в польском фольклоре обстоятельно анализирует У. Майер-Барановска (Люблин) на обширном материале фольклорных источников. Из дру-

гих устойчивых образов народной культуры по-новому трактуется стереотип «камень» в статье К. Вроцлавского (Варшава) «Македонские и польские культовые камни». Сравнительный анализ привел автора к выводу, что культы, связанные с камнем, в польской народной культуре христианизированы, а у македонцев сохранились в более архаичной форме. Полагаю, что в данном случае к слову *камень* в большей степени подошло бы понятие архетип (по К. Юнгу), а не стереотип.

Амбивалентные функции и основные механизмы образования «зауми» (бесмыслицы) как формы сакральной речи обсуждает Е.Е. Левкиевская (Москва). Пародии в современном детском фольклоре привлекли внимание И. Луговской (Вроцлав). Автор иллюстрирует статью забавными примерами переработок детьми разных по жанру традиционных и популярных текстов. К фольклорному «блоку» примыкает заключающая книгу статья А.В. Юдина (Одесса) об образе святого Юрия (Георгия) в украинских колядках. Такая концовка в книге в определенном смысле символична (св. Георгий — небесный патрон Е. Бартминьского).

Важное методологическое значение имеют опубликованные в книге статьи о роли коммуникации в народной культуре, а также содержательный теоретический трактат М. Флейшера (Бохум) «Феномен картины (образа) мира (Системно-теоретическая и конструктивная перспектива)».

Книга в целом отражает, как в зеркале, современное состояние науки, а также разнообразие исследовательских методик у разных авторов, выявляет плеяду творческих индивидуальностей. Радует, что в книге соседствуют испытанные мастера и молодежь.

Книга издана превосходно в текстологическом и полиграфическом отношении. Прекрасна и символична цветная суперобложка (св. Георгий, поражающий копьем дракона), но, к сожалению, нигде не атрибутировано само изображение. Это, пожалуй, единственная претензия к издателям книги.

Примечания

¹ Bartmiński J. O języku folkloru. Wrocław, 1973. Перечень рецензий см. в кн.: W zwierciadle języka i kultury... S. 23, № 33.

² См.: ЖС. 1997. № 4. С. 52—53; 2000. № 2. С. 58—59.

В.Е. ГУСЕВ,
доктор филол. наук
(Санкт-Петербург)

Новая литература по фольклору и этнографии

Исследования и материалы

Адоньева С.Б. Сказочный текст и традиционная культура. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2000. — 182 с.

Амроян И.Ф. Типология цепевидных структур. — Тольятти: Междуна. акад. бизнеса и банк. дела, 2000. — 123 с.

Алифиренко Е.И. Саратовский свадебный обряд и его словесное сопровождение: Метод. пособие. — Балашов, 1999. — 33 с. — (Весы: Альманах гуманитар. каф. Балашов. фил. СГУ).

Богородицкая Н.А. Нижегородская ярмарка в воспоминаниях современников. — Нижний Новгород, 2000. — 388 с.

Из содерж.: Максимов С. [Ярмарка глазами писателя-этнографа]. — С. 157—186.

Борисов С.Б. Культурная антропология девицества. — Шадринск: ГИППИ, 2000. — 88 с.

Буряк М.К. Певческие традиции региона как фактор оптимизации художественного развития личности (на примере этнокультурных традиций Новгородской земли): Автореф. дис. ... канд. пед. наук. — СПб., 1999. — 23 с.

Владыкина Т.Г. Удмуртский фольклор: синкретизм и функциональная специфика жанров: Автореф. дис. ... д-ра филол. наук. — М.: МГОПУ, 1999. — 44 с.

Головин В.В. Русская колыбельная песня в фольклоре и литературе. — Abo: Abo academi university press, 2000. — 452 с.

Давлеткулов А.Х. Отражение истории этноса и его социально-духовной жизни в эпической поэзии башкир: Автореф. дис. ... д-ра филос. наук. — Уфа, 1999. — 40 с.

Евразийское пространство: звук и слово: Тез. и мат. конф. — М.: Композитор, 2000. — 202 с.

Из содерж.: Иванов В.В. Евразийские словесные и мифологические мотивы. — С. 44—47; Неклюдов С.Ю. Звучащее слово в фольклоре. — С. 64—66; Никитина С.Е. Русские духовные стихи в евразийском пространстве. — С. 78—81.

Евтихиева Л.Ю. Орнамент на обрядовых полотенцах и столешницах Тамбовской области // Вестн. Тамбов. ун-та. Сер. «Гуманитар. науки». — 1999. — Вып. 3. — С. 55—63.

Егорова О.В. Этнография детства чувашского крестьянства во второй половине XIX — начале XX в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. — М.: МГУ, 2000. — 25 с.

Жарникова С.В. Мир образов русской прялки / ОНМЦК. — Вологда, 2000. — 46 с.: ил.

Жертвоприношение: Ритуал в искусстве и культуре от древности до наших дней. — М.: Языки рус. культуры, 2000. — 536 с.: ил. — (Язык. Семантика. Культура).

Из содерж.: Старкова Ю.Ю. Братчина — пир в языческой традиции Древней Руси. — С. 253—268; Чекодаева К.К. Ритуальные формы в современном искусстве. — С. 392—403.

IV Житниковские чтения: Акт. пробл. лексикографирования научных исследований: Мат. конф. — Челябинск, 2000. — Ч. I. — 314 с.

Из содерж.: **Питина С.А.** Мифологические словари: реальность и перспектива. — С. 143—148; **Гридина Т.А.** Народно-этимологическая мотивация как способ лексикографической фиксации динамики языкового сознания. — С. 189—197; **Никитин М.В.** Отражение тематики города в мифологических словарях. — С. 262—267; **Тимофеев И.И.** Терминологическая лексика свадебного обряда Чебаркульского района. — С. 293—302.

Журавлева В.А., Ковалева Л.П., Лишеникова Л.Н. История русского костюма: Учеб. пособие. — Челябинск. Ю.-УГУ, 1999. — 47 с.

Забияко А. Мудрость и безумие: Арханч. представления о мудрости [в рус. культуре] // Лит. учеба. — 1999. — № 1/2/3. — С. 139—157.

Захарова О.Ю. Русские балы и конные карусели (История рус. балов и рыцар. кон. каруселей). — М.: Гласность, 2000. — 184 с.

Иванов Вяч. Вс. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 2: Ст. о рус. лит. — М.: Языки рус. культуры, 2000. — 880 с. — (Язык. Семиотика. Культура).

Из содерж.: Категория «видимого» и «невидимого» в тексте: Еще раз о восточнославян. фольклор. параллелях к гоголевскому «Вию». — С. 78—104.

Карпов А.Ю., Юрьев А.А. Самые знаменитые. Святые и чудотворцы России. — М.: Вече, 2000. — 512 с.

Из содерж.: Пётр и Феврония Муромские. С. 82—87.

Карпова Т.Е. Феномен куклы в русской культуре (историко-культурологические аспекты): Автореф. дис. ... канд. культуролог. наук. — СПб.: СПбГУ, 1999. — 24 с.

Карпухин И.Е. Устное народное поэтическое творчество: Учеб. пособие. — 2-е изд., перераб. и доп. — Стерлитамак, 2000. — 188 с.

Климас И.С. Ядро фольклорного лексикона. — Курск: Изд-во КГПУ, 2000. — 94 с.

Левин-Строс К. Мифологии. Т. 1: Сырое и приготовленное. — М.: СПб.: Университет. кн., 1999. — 406 с. — (Книга света).

Лобкова Г.В. Древности Псковской земли. Жатвенная обрядность. Образы, ритуалы, художественная система / ГУК «Фольклор. этногр. центр». — СПб.: Дмитрий Буланин, 2000. — 224 с.: нот.

Малиновский Б. Научная теория культуры / Пер. с англ. — М.: О.Г.И., 2000. — 208 с.

Музей XXI века: взгляд в прошлое и будущее: Мат. конф. — Пермь, 1999. — 328 с.

Из содерж.: **Черных А.В.** Полевые исследования в Южном Прикамье в 1990-е гг. (методика, итоги, перспектива). — С. 223—227; **Нефедьева М.А.** Реконструкция крестьянской девичьей одежды. — С. 227—230; **Отавин О.И.** Крестьянская роспись по дереву в собраниях Ильинского музея [Перм. обл.]. — С. 236—240.

Нижнее Причарышье: очерки истории и культуры. VII Ползуновские чтения. — Барнаул, Усть-Пристань, 1999. — 136 с.

Из содерж.: **Григоричев К.В.** Поселенческая структура и традиционная крестьянская архитектура. Усть-Пристанского р-на. — С. 56—59; **Мошкина К.В.** Народные игры и забавы в традициях Усть-Пристанского района. — С. 60—61; **Орлова О.А.** Бытование верований в колдовство и знахарство в Усть-Пристанском районе. По материалам экспедиции 1997 г. — С. 62—64; **Арскебина О.** Праздники и обряды села Нижне-Озерного. — С. 95—97.

Новиков Ю.А. Сказитель и былинная традиция / ИРЛИ. Вильнюс. пед. ун-т. — СПб.: Дмитрий Буланин, 2000. — 374 с.

Осипова Е.П. Наименования одежды в рязанских говорах (этиоллингвистический и лингвогеографический аспекты): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — М., 1999. — 26 с.

Очерки городского быта дореволюционного Поволжья / А.Н. и Н.В. Зорины, А.П. и Э.Б. Капдуновские, Е.В. Ключина, Л. Хэфнер. Ульяновск: Изд-во Средневож. науч. центра, 2000. — 693 с.

Из содерж.: Одежда. — С. 56—62; Свадьба. — С. 107—141; Праздники, досуг, развлечения. — С. 142—293 и др.

Петербургские балаганы: А. Лейферт. Балаганы; А. Алексеев. Воспоминания; Балаганские пьесы. — СПб.: Гиперион, 2000. — 256 с.: ил. — (Забывший Петербург).

Плотникова А.А. Словари и народная культура: Очерки славянской лексикографии / Ин-т славяновед. — М., 2000. — 208 с.

Потебня А.А. Собрание трудов. Символ и миф в народной культуре. — М.: Лабиринт, 2000. — 480 с.

Проблемы истории России: Вып. 3: Новгородская Русь: истор. пространство и культур. наследие. — Екатеринбург, 2000. — 420 с.

Из содерж.: **Овчинникова Б.Б., Копнина Е.В.** Маски и их роль в средневековой культуре Новгорода. — С. 118—134; **Пяткова Н.А.** К вопросу о расшифровке сюжета новгородской быliny о Садко. — С. 192—198.

Пропп В.Я. Собрание трудов. Русская сказка / Науч. ред., коммент. Ю.С. Рассказова. — М.: Лабиринт, 2000. — 416 с.

Харитонова В.И. Заговорно-заклинательное искусство восточных славян. Проблемы традиционных интерпретаций и возможности современных исследований. — М.: ИЭА, 1999. — Ч. 1. — 292 с. — (Этнолог. исследования по шаманству и иным традиц. верованиям и практикам. Т. 3. Ч. 1).

Хундаева Е.О. Бурятский героический эпос «Гэсэр» (знаковая система, традиции, поэтика): Автореф. дис. ... д-ра филол. наук. — Улан-Удэ, 1999. — 38 с.

Черных А.В. Этнокультурная история Южного Прикамья по материалам традиционной календарной обрядности в конце XIX — нач. XX в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. — Ижевск: УдмГУ, 1999. — 20 с.

Юхименко Е.М. Выговская старообрядческая пустынь: литература и духовная жизнь: Автореф. дис. ... д-ра филол. наук. — СПб.: ИРЛИ, 1999. — 48 с.

Тексты

Высек пламя Илмаринен: Антология фин. фольклора / Сост., вступ. ст., коммент. Э.Г. Рахимовой; Пер. с фин. — М.: Прогресс, 2000. — 468 с.

Городцов П.А. Были и небылицы Тавдинского края. В 3 т. / Под ред. В.Я. Темплинга. — Тюмень: Изд-во Ю. Мандрики, 2000. — Т. 1. — 368 с. — (Краевед. б-чка журн. «Лукич»).

Далекое прошлое Пушкиногорья. Вып. 6.: Песенный фольклор археологических экспедиций: Учеб. пособие для студентов спец. «Музейное дело и охрана памятников истории и культуры» / СПбГУКИ. Ин-т истории матер. культуры РАН. — СПб., 2000. — 123 с.

Древние российские стихотворения, собранные Кирием Даниловым / Под ред. А.А. Горелова. — СПб.: Тропа Троянова, 2000. — 432 с. — (Полн. собр. рус. былин. Т. 1).

Праздники и обряды Череповецкого района в зап. 1999 г.: Календарные праздники и обряды. Похоронно-поминальные обряды / Сост. А.В. Кулев, С.Р. Балакина. — Вологда, 2000. — 112 с. — (Нар. традиции Вологод. обл. Из собр. фольклор.-этногр. мат.; Вып. 1).

Русские сказки и песни в Сибири: Записки Краснояр. подотдела Вост.-Сиб. отдела Императ. Рус. Геогр. О-ва по этнографии 1902 и 1906 гг. — СПб.: Тропа Троянова, 2000. — 606 с. — (Полн. собр. рус. сказок. Предрев. изд. Т. 3).

Устюжна: Краевед. альманах. — Вологда: Легия, 2000. — Вып. IV. — 352 с. — (Старин. города Вологод. обл.).

Словари. Справочники

Борхес Х. Бестиарий: Кн. вымысла, существ. — М.: ЭКСМО-Пресс, ЭКСМО-Маркетинг, 2000. — 368 с. — (Антология мудрости).

Капица Ф.С. Славянские традиционные верования и ритуалы: Справочник. — М.: Флинта, Наука, 2000. — 216 с.

Охрана культурного наследия России XVII—XX вв.: Хрестоматия. Т. 1 / Сост. Л.В. Карпова, Н.А. Потапова, Т.П. Сухман. — М.: Весь мир, 2000. — 528 с.

Пчелов Е.В., Чумаков В.Т. Правители России от Юрия Долгорукого до наших дней: Справочник по истории России. — 4-е изд., испр. и доп. — М.: Гранто, 2000. — 294 с.

Синаловский Н.А. Петербург: От дома к дому... От легенды к легенде... Путеводитель. — СПб.: Норинт, 2000. — 400 с.: ил.

Материал подготовила Н.Р. ТИМОНИНА; Государственный республиканский центр русского фольклора (Москва)

Конференция

«Славянская традиционная культура и современный мир»

23—25 мая 2000 г. в рамках Дней славянской письменности и культуры в Государственном республиканском центре русского фольклора прошла VI ежегодная конференция «Славянская традиционная культура и современный мир». Ее участниками и гостями стали ученые из Москвы, Волгограда, Воронежа, Глазова, Ижевска, Йошкар-Олы, Кирова, Нижнего Новгорода, Омска, Орла, Пермь, Ростова-на-Дону, Твери.

Конференцию открыл генеральный директор ГРЦРФ А.С. Каргин. В приветственном слове-докладе он особо отметил роль подобных научных мероприятий в координации исследований традиционной культуры, проводимых представителями самых разных научных школ. Это особенно важно сегодня, когда стремительно меняется парадигма развития традиционной культуры, а следовательно, открываются новые направления в ее изучении.

Так, в центре внимания многих исследователей в последнее время оказалась проблема межэтнических взаимодействий. Совместная деятельность в этом направлении фольклористов из Московского и Марийского университетов нашла отражение в выступлениях А.А. Ивановой (Москва) и Т.А. Золотовой (Йошкар-Ола). А.А. Иванова рассмотрела этническое самосознание как фактор культурных взаимодействий русских и марийцев, проживающих в Уржумском и Малмыжском р-нах Кировской обл., а Т.А. Золотова проследила результаты подобных взаимодействий в обрядовом фольклоре русских и финно-угорских народов Поволжья на примере обрядового комплекса обхода дворов. Эта тема была продолжена во время секционных заседаний в выступлениях К.А. Балабановой (Москва) «Заговорно-заклинательная традиция в полиэтническом регионе (по материалам экспедиций МГУ в Уржумский и Малмыжский р-ны Кировской обл.)» и Т.Г. Владыкиной (Ижевск) «Дух народа» сквозь призму удмуртского фольклора», а С.К. Сагanea (Москва) предложила обсудить проблему этнического самосознания и самоидентификации уральского казачества в контексте современных общественно-политических процессов и обратилась к практике казачьего движения в Западном Казахстане.

Е.Б. Артеменко (Воронеж) сделала доклад на тему «Фольклорная формула как носитель традиционных культурных смыслов». Исходя из определения фольклора как формы существования традиционной народной культуры, синкретически объединившей в себе все стороны духовной жизни этноса, а устно-поэтической традиции как системы стереотипов, в которых воплотился духовный опыт народа, докладчица рассмотрела фольклорную формулу как орудие передачи этого опыта из поколения в поколение.

В сообщении «Понятие "простоты" как по-

казатель изменения народного миропонимания» Е.В. Минёнок (Москва) поделилась своими наблюдениями относительно оценочной оппозиции *простой/сложный*, широко распространенной в рассказах информантов о прошлом.

Серия докладов была подготовлена коллегами из Пермского государственного университета. В своих выступлениях они широко представили полевые материалы (в т.ч. и видеозаписи). Б.В. Кондаков в докладе «Архангелские традиции и современная культура Прикамья» дал общую характеристику фольклорного репертуара региона. Е.М. Четина указала на специфику взаимодействия христианских и языческих верований в фольклоре Прикамья. А.А. Арустамова продолжила эту тему докладом «"Маргиналы" и "традиционалисты": языческое и христианское». А.А. Траньков выступил с докладом «Колдуны в современной деревне», в котором раскрыл специфический быт *анаюших* (передача сны и знания, соревнования и встречи-посиделки колдунов, профессиональные запреты и пр.). Д.Н. Соколов рассказал о результатах исследования похоронно-поминального комплекса, проведенного совместно с А.В. Кургановым в Кочевском и Карагайском р-нах Коми-Пермяцкого округа. Он уделил особое внимание обряду *собираания котомы* и особенностям местной традиции похоронных плачей.

Интерес вызвал доклад Е.П. Батяновой (Москва) «Гриб Мухомор в мировоззрении и фольклоре народов Сибири», в котором мухомор рассматривался как объект поклонения, а также как атрибут ритуальной практики (*мухоморное шаманство*).

Сатира как элемент народного мировоззрения была рассмотрена в докладах А.В. Кулагинной (Москва) о частушках и анекдотах и В.А. Поздеева (Киров) об антицерковных сказках. Оценка антицерковной сатиры как специфической формы народной религиозности оказалась полемичной по отношению к точке зрения, высказанной в сообщении Э.А. Тамаркиной (Ижевск) «Христианские мотивы в русских народных моралистических сказках». В основу анализа сказок докладчица положила Заповеди Блаженства, считая их фундаментом народного мировоззрения.

Усвоение христианского вероучения и элементов христианской культуры народным сознанием стало предметом рассмотрения сразу нескольких докладчиков. В.А. Москвина (Омск) посвятила свой доклад проблеме взаимодействия заговора и молитвы, выявив основные закономерности этого процесса на материале заговоров, записанных в Омской обл. Л.В. Фадеева (Москва) сконцентрировала внимание на механизме формирования комплекса характеристик святой воды в народной традиции и на соотношении качественных характеристик святой и обыкновенной воды в устно-поэтической традиции. Ф.С. Капица (Москва) подчеркнул значение христианской догматики в изучении свадебного обряда на примере выяснения происхождения наимено-

вания мужского свадебного венца колпаком. Т.В. Хлыбова (Москва), проанализировав варианты стихотворного цикла «Страсти Христовы» («В пятницу молчание...»), в т.ч. из личного архива, отметила роль массовых изданий духовной поэзии рубежа XIX—XX вв. в развитии поздних духовных стихов, а также сделала необходимые обобщения, касающиеся особенностей народной христологии. А.А. Шайкин (Орел) посвятил свой доклад христианизации фольклорных сюжетов в недатированной части «Повести временных лет». Своеобразное продолжение эта тема получила в докладе О.А. Чирковой (Волгоград) «Мотивы и образы христианской мифологии в современном народном анекдоте (к вопросу о генезисе жанра)». И.А. Морозов (Москва), также обратившийся к жанру анекдота, сосредоточился на роли ситуативного контекста, вызывающего из памяти рассказчика тот или иной текст.

Разносторонне была представлена на конференции тема «Человек как субъект традиционной культуры». Н.Е. Котельникова (Москва) на материале быличек о колдунах-оборотнях обратилась к проблеме «Рассказчик и его текст». Б.Н. Проценко (Ростов-на-Дону) на основе документальных материалов (дневников 1900—1924 гг. и писем 1908—1909, 1914—1917 гг. донского казака Г.С. Попова) подготовил сообщение «Г.С. Попов как носитель традиционного менталитета». Ряд выступлений был посвящен выдающимся собирателям фольклора: В.Г. Смолницкий (Москва) поделился архивными находками, пролившими свет на судьбу протоиерея Евграфа Фаворского (1821—1876), записи которого, сделанные в с. Павлове на Оке, обогатили коллекцию памятников эпической поэзии XIX в. (открытие сюжетов былии о Василии Микулишне, о Василии Игнатьеве, о Василии Казимировиче; записи ранее известных сюжетов — Илья Муромец и Соловейка Разбойник, свадьба Алеши Поповича; исторические песни о Шереметьеве и пр.), а Н.С. Бурмистров (Москва) рассказал о нашем современнике — поэте В.Ф. Бокове, знатоке русской частушки.

На конференции прозвучали сообщения, посвященные народному изобразительному и прикладному искусству. Л.Я. Таежная (Москва) сделала доклад на тему «Народная картина "Казак Мамай" в аспекте славянских взаимосвязей», а А.Г. Кулешов (Москва) охарактеризовал традицию изображения зверей и птиц в русской глиняной игрушке.

Песенные жанры фольклора привлекли внимание нескольких докладчиков. О.Е. Лебедева (Тверь) в своем выступлении представила опыт текстологии песен литературного происхождения Тверской обл. на примере «простонародной песни (сказки)» А.С. Пушкина «Утопленник». В.К. Кряжевских (Москва) остановилась на стилизованных особенностях современной народной песенной лирики, проиллюстрировав свой доклад записями, сделанными в с. Варшава Змеиногорского р-на Алтайского края. И.Е. Посоха (Москва) сделала подробный обзор современного

репертуара солдатских песен, указав, в частности, на их связь с традиционным рекрутским и солдатским фольклором.

Обрядовой лирике были посвящены доклады Г.Н. Шушаковой (Ижевск) «Поэтическое отображение народного менталитета (на материале удмуртских обрядовых песен)» и Н.Д. Крыловой (Москва) «Представление о времени в масленичных песнях». Святочную обрядовую традицию Бельского р-на Тверской обл. подробно охарактеризовал А.В. Яшенков (Тверь), указав на значительные изменения, которые удалось выявить при сравнении современных записей, сделанных в ходе экспедиций Тверского

университета, и материалов 1891—1903 г. из «Смоленского этнографического сборника» В.Н. Добровольского.

О.Б. Балашова (Москва) обратилась к свадебным поверьям и быличкам, классифицировала их по тематическим группам и показала, как соотносятся былички о порче на свадьбе с основными этапами обряда. Т.Ю. Власкина (Ростов-на-Дону) на богатом этнографическом и фольклорном материале представила тему «Внебрачный ребенок в донской казачьей общине середины XIX — начала XX в.».

К явлениям традиционного фольклора, бытующим в современной городской среде, обрати-

лись в своих докладах В.Е. Добровольская (Москва), охарактеризовавшая суеверия родильно-крестильного комплекса, записанные от горожан, и А.А. Швецов (Москва), проследивший динамику ритуальных и художественных форм ярмарочного фольклора.

С заключительным словом выступил заместитель директора ГРЦРФ В.П. Селиверстов, отметивший особенность традиционной народной культуры — одновременное существование в ней сразу нескольких мировоззренческих систем, находящихся в постоянном взаимодействии.

Л.В. ФАДЕЕВА (Москва)

18-я конференция «Перспективы современной легенды»

12—15 июля 2000 г. международное общество по изучению современной легенды (International Society for Contemporary Legend Research — ISCLR) провело свою очередную ежегодную конференцию. ISCLR проводит конференции, начиная с 1982 г. В этом году конференцию гостеприимно принимала Школа шотландских исследований Университета Эдинбурга в лице ее директора проф. Маргарет Маккэй. Организатором «Перспектив современной легенды — 2000» стал проф. Сэнди Хоббс. Заслугой этих двух людей является плодотворная работа конференции, чему способствовало использование разнообразного наглядного материала. Просмотр видеосюжетов, интернет-трансляций, слайдов и пр. оживлял академические штудии.

Доклады участников представили широкий ассортимент гуманитарных исследований современных массовых стереотипов, как вербализованных, так и визуальных, поведенческих. Разнообразие взглядов на современную легенду способствует широкому пониманию объекта внимания, принятое в ISCLR, — приветствуются исследования формы, структуры, функционирования и контекста бытования как письменных, так и устных нарративов.

Наиболее популярным подходом к современным мифам, судя по конференционной программе, является изучение отдельного образа, верования, сюжета с тщательно прослеженной генеалогией и вниманием ко всем его проявлениям. Процветанию традиционного фольклористического мотивного метода способствует и обилие опубликованного, классифицированного, введенного в научный оборот материала. Данный метод использовался Ш.Л. Арора (США) в докладе «Генеалогия Ллороны (мотив Свистящей женщины)», Д. Аштон (Канада) «Этиология и современная легенда: цикл о перепопчатом человеке в Западном Ньюфаундленде», Д. Фрэзер (Канада) «Хаггис (традиционное шотландское мясное блюдо) — еда, легенда и массовая куль-

тура», Х. Дассен (Дания) «Легенды о взаимоотношениях человека и дельфина»; Б. Нилдин-Волл (Швеция) «Пилот-призрак в небе: фантазмный аэроплан 30-х», Ж. Симпсон (Англия) «К вопросу о бессмертных: рассказы о вампирах в Англии конца XII столетия»; Э. Спарк (Англия) «Черный вертолет как символ страха в современном американском фольклоре».

Социологический взгляд на функционирование современных легенд представили К. Линдейл (США) «Социальные пределы обнаженности в легендах» и Дж. С. Виктор (США) «Социологический анализ современных сексуальных легенд». Любопытно, что темы докладов фокусировались на «телесности». Тот же ракурс, но в феминистическом изложении, был выбран Дж. Томас (США), которая в своем докладе остроумно проанализировала надгробные статуи и кладбищенские легенды в зависимости от пола усопшего. Так, в женских статуях отчетливы первичные половые признаки, но фигуры символичны, без каких-либо «личных» черт — Мадонна, ангел и пр. В мужских памятниках, наоборот, отсутствует какой-либо намек на пол, но в деталях (бейсбольные биты, крокетные принадлежности, бухгалтерские счета) представлены социальные положение и профессиональные занятия, хобби покойника.

Очень интересными были доклады, в которых анализировались механизмы стереотипизации современных представлений. Два из них — работы в области медицинской антропологии: «Объясняя возникновение болезни» Д. Гольдштейн (Канада) и «Да, иногда и у мужчин появляется молоко»: бытование слуха» Д. Грант (Канада). В докладе Г. Сил (Австралия) «Выговаривая страх: клэрмонтский убийца и современная легенда» прослежено влияние традиционных сюжетов на речевые жанры (бытовые и mass media), возникающие в кризисной ситуации — страха и паники в результате действий в городе маньяка-убийцы. Параллели между бытованием устной фольклорной культуры и компьютерных, сетевых форм коммуникации представили М. Рыл и М. Дерда-Новоковский (Польша) в докладе «Интернет-лор: познание и воображение нашего времени».

Формы взаимоотношений стереотипов устной культуры и искусства стали темами докладов Р. Ханд и М. Вильсон (Англия) «Театр ужаса» и М. Ковен (Англия) «Современная легенда и фильм: структурные соответствия». В последнем предложена классификация фильмов по формам использования в них фольклорных сюжетов.

Теоретическим вопросам нарратологии был посвящен доклад Д. Корнелл и С. Хоббс (Шотландия) «Является ли легенда меметической единицей?», в котором к современным нарративам применяется термин «мем» (*teme*), возникший по аналогии с «геном» биологии, как комплекс некоторых образов, ходов, мотивов, абстрактный инвариант, который хранится в памяти и передается в рамках традиции. Вопросам трансформации инварианта и бытования сюжета в зависимости от пола, возраста, национальности рассказчика был посвящен доклад М. Глэзер (США) «Современная легенда: в поисках метода». И. Веселова (Россия) выступила с докладом «Степени достоверности в нарративе: прагматический аспект», в котором проанализировала лингвистические показатели отношения рассказчика к рассказываемому.

Контекст бытования легендарных нарративов привлек внимание К. Балдин (США) в докладе «Представление о семье, этносе и регионе в сохранившихся верованиях и воспроизводимых легендах» и В. Велч (Канада) — «Профессиональные рассказчицы и их любовь и ненависть к городским легендам». Бытование традиционных обрядовых представлений в современном обществе на примере рассказов об Обеа (шаманских путешествиях) в общине тринидатов в Торонто исследовал Г. Батлер (Канада).

Сессии и семинары «Перспектив современной легенды — 2000» сопровождались «внешкольными» мероприятиями — сеансами рассказывания современных легенд, просмотрами последних фильмов по фольклорным сюжетам и пр. Следующая конференция «Перспективы современной легенды» планируется в Техасе летом 2001 г.

И.С. ВЕСЕЛОВА (Москва)

Конференция памяти Л.М. Ивлевой

30 мая — 1 июня 2000 г. в Российском институте истории искусств (Санкт-Петербург) проходила международная конференция памяти Л.М. Ивлевой «Традиционная культура: опыт исследования и научные сомнения», организованная сектором фольклора. Конференция собрала исследователей народной культуры из России, Литвы, Эстонии; при этом фольклористы-словесники и этномузыковеды были представлены примерно в равном количестве и активно взаимодействовали друг с другом. По своему замыслу и названию конференция позволила высказывать сомнения, предположения и ставить вопросы к аудитории не только в дискуссиях, которые сопровождали каждый доклад, но и в самих докладах. Основные вопросы, рассматривавшиеся на конференции, касались жанрового поля фольклора, фольклорной коммуникации и взаимодействия жанров и кодов (вербального и музыкального), проблем фольклорного контекста, прежде всего, обрядового.

В докладе С.Е. Никитиной (Москва) «О жанровом поле фольклористики» говорилось о том, что его расширение происходит как в связи с открытием новых фольклорных фактов, так и в связи с изменениями в общих методологических подходах к материалу, при этом особый интерес представляют жанры, лежащие на периферии, каковыми, например, являются духоборские псалмы.

Е.Е. Васильева (Петербург) показала, что сюжетное поле фольклористики качественно расширяется за счет включения в него книжно-письменных источников — рукописных нотных сборников, тексты которых отражают устную природу их бытования.

В докладе Е.Д. Андреевой (Москва) «Звуковой ландшафт как реальный объект и исследовательская проблема» было предложено понятие звукового ландшафта как совокупности звуковых реалий, образующих своеобразную партитуру, свойственных той или иной территории и сопровождающих повседневную жизнедеятельность человека (были указаны типы звуковых реалий). Н.М. Ведерникова (Москва) в докладе «Особенности восприятия народным сознанием географического пространства (на материале экспедиций в Калужскую обл.)» обратила

внимание на то, что многие фольклорные тексты можно рассматривать как описания народной географии, помогающие выявить особенности традиционного природопользования.

Е.Н. Разумовская (Петербург) указала на необходимость исследования и публикации фольклорного песенного материала вместе с нотировками, аудио- и видеозаписями, а также на желательность включения в публикации фольклора «неформальных» (обсценных) текстов в привычном для них контексте. В докладе А. Денисова (Петербург) «Лингвистические аспекты музыкально-теоретических концепций XX в. и проблемы фольклористики» обсуждались теоретические проблемы семиотических структур в музыкальном тексте. В докладе Г.В. Тавлай (Петербург) анализировались напевы белорусских роднинных песен в контексте функциональных смыслов обряда посредством сопоставления обрядово-этнографического и музыкального рядов, на основе чего была предложена типология напевов.

О.Б. Балашова (Москва) представила анализ использования разновидностей свадебной загадки в речевом контексте обряда (на примере этапа сватовства), показав, что их функционирование определяется сюжетным заданием свадебного действия.

О.Ю. Фурман (Петербург) в докладе «Пляски ряженных (по материалам семейских Забайкалья)» показала возможность выделения элементарных компонентов народного танца (кинем). А. Жичкене (Вильнюс) в докладе «Плячи и традиции ряжения в Литве» рассказала о так называемой «фальшивой» свадьбе ряженных, входящей в рамки литовского свадебного обряда в восточной и западной частях Литвы.

В.А. Лапин (Петербург) представил свой взгляд на групповую причету как самостоятельный жанр, архаичный по символической и генезису, развивавшийся в многообразной дифференциации, которая выразилась во множестве локальных структурно-стилевых форм.

С.В. Кучепатова (Петербург) посвятила доклад проблеме определения жанра баллады, указав, что точному определению жанра мешает перенесение западноевропейских реалий на фольклор Восточной Европы.

С.Б. Адоньева (Петербург) в докладе «Звуковые формулы в обрядовом фольклоре» указала на существенную для фольклорных жанров функцию оптимизации социального взаимодей-

ствия и высказала предположение, что звуковые формулы в ритуальной речи, соотносясь с контекстом, выполняют роль аналогичную шифтерам.

Т. Миннихметова (Тарту) в докладе «Цикличность времени в представлениях закамских удмуртов» предложила рассматривать представления о цикличности времени закамских удмуртов через их традиционные календарные обряды. Она остановилась на главном празднике года: Великий день, или Быдзынал, приурочен к православной Пасхе, однако посвящен наступлению «летнего года», причем обряды «летнего года» переходят в «зимний год», закрепляя непрерывность и цикличность времени.

Г.А. Левинтон (Петербург) посвятил свой доклад доказательству того, что термин «интертекст» (как взаимодействие между текстами) неприменим к фольклору, не имеющему стабильных текстов.

Н.Н. Абубакирова (Петербург) рассмотрела возрождение в Туркмении доисламских праздников — Навруд-байрам и Ляле-байрам, подчеркнув, что реконструкция последнего потребовала специальных исторических и музыковедческих исследований.

М.А. Лобанов (Петербург) в докладе «О странностях русского детского музыкального фольклора (по публикациям 1970—1980 гг.)» остановился на текстологической проблеме, содержащейся, по его мнению, в материалах сборников Г.М. Науменко.

Ю.Е. Бойко (Петербург) посвятил свой доклад проблеме атрибуции гармоник, проследив путь инструментоведческой мысли от гармоники-аэрофона к гармонике-идиофону. Правильность последней атрибуции подтверждена рядом опытов автора над различными инструментами.

Ф.И. Челебиев (Петербург) на основе собранного материала выделил две группы словесных и три группы акциональных сюжетных игр, в составе которых в качестве неотъемлемого компонента участвуют скороговорки. Ю.А. Смирнов-Несвицкий (Петербург) призвал к осторожному употреблению термина «игра» в применении к сценическому искусству, в том числе, и к фольклорному.

Кроме докладов на конференции был представлен ряд видеопленов, которые, как и доклады, вызвали интерес и живое обсуждение.

С.Е. НИКИТИНА (Москва)

Летняя школа «Финно-угорская фольклористика на пороге нового тысячелетия»

17—30 августа 2000 г. в г. Глазове Удмуртской Республики прошла Международная школа молодых фольклористов, организованная Удмуртским гос. университетом, Удмуртским институтом истории, языка и литературы УрО РАН и Глазовским гос. педагогическим институтом

им. В.Г. Короленко при финансовой поддержке Института «Открытое общество». В работе Школы приняли участие фольклористы, этнографы, искусствоведы из Москвы, Санкт-Петербурга, Перми, Кирова, Нижнего Новгорода, Йошкар-Олы, Ижевска, других городов России, а также ученые из Эстонии.

Летняя школа являет собой, по замыслу организаторов, первый этап комплексной долгосрочной программы «Фольклор народов Поволжья и Приуралья: проблемы изучения, сохранения и пропаганды». Необходимость разработки данной

программы вызвана тем, что перед финно-угорской фольклористикой, имеющей богатые научные традиции и солидную источниковую базу (фундаментальные коллекции путешественников XVIII—XIX вв., экспедиционные материалы, накопленные на протяжении XX в. несколькими поколениями собирателей), стоит ряд проблем, без решения которых ее развитие как единого исследовательского комплекса не представляется возможным. К таковым можно отнести несистематическое фронтальное обследование традиций в полевых условиях, отсутствие сводных

каталогов, современных методов обработки материала, единой информационной базы. Кроме того, исследования в области финно-угорской фольклористики не имеют общего направления. Отдельные издания с минимальным количеством вариантов текстов по отдельным жанрам не позволяют решать комплексные междисциплинарные задачи, выдвигаемые современной наукой. Проблема усугубляется постоянной нехваткой квалифицированных кадров.

Эти проблемы определили цели Летней школы фольклористов:

- актуализация проблем финно-угорской фольклористики;
- подведение итогов исследований в теоретической и практической областях фольклористики;
- привлечение молодых специалистов к междисциплинарному подходу, к интенсификации полевых исследований в условиях угрозы исчезновения аутентичного фольклора, к созданию компьютерной базы данных на основе имеющихся архивов.

Перед участниками были поставлены задачи: координация работы фольклористов, работающих в области финно-угорской фольклористики; создание единой сопоставительной методики по сбору материала; апробирование методов полевого исследования в полиэтнической среде (удмурты, бесермяне, русские старообрядцы).

Для молодых преподавателей вузов и училищ, аспирантов, студентов старших курсов, занимающихся научной работой в области фольклористики, были организованы лекции, семинарские занятия, дискуссии, групповые и индивидуальные консультации, занятия в компьютерном классе.

Работу Летней школы открыл ее научный руководитель — заведующий кафедрой этнологии и регионоведения Удмуртского гос. университета доктор ист. наук проф. В.Е. Владыкин (Ижевск). Участники школы приветствовали представители Правительства УР и администрации г. Глазова. Участники смогли познакомиться с уникальным средневековым городищем Иднакар, расположенным недалеко от г. Глазова, и с экспозицией одноименного историко-культурного музея-заповедника. Посещение городища и ознакомление с экспозицией послужили своеобразной иллюстрацией к лекции М.Г. Ивановой (Ижевск) «Этнический состав населения Поволжья и Приуралья (исторический аспект)».

Картина современного состояния отечественной фольклористики была освещена в лекции Т.А. Золотовой (Йошкар-Ола). К наиболее перспективным направлениям в изучении фольклора на современном этапе ею отнесены: историографическое, неомифологическое, этнолингвистическое, комплексной текстологии, мультимедиа. В следующей лекции на фоне современного развития отечественной фольклористики профессор Т.А. Золотова проанализировала наиболее интересные исследования финно-угорских ученых. К активно разрабатываемым вопросам она отнесла попытки реконструкции духовной культу-

ры того или иного этноса, исследования в области межэтнических связей и взаимодействий, разработку принципов жанровых классификаций и др. Особенности развития западной фольклористики были затронуты в лекции М. Кыйва (Тарту, Эстония) «Виды и формы современного фольклора».

Своеобразным продолжением обсуждения проблем современной фольклористики стали лекции И.А. Морозова (Москва) «Особенности жанровой классификации фольклора и их отражение в базе данных» и В.С. Ижуткина (Йошкар-Ола) «Новейшие компьютерные технологии в фольклористике». Были продемонстрированы программы, созданные при участии филологов-фольклористов и специалистов кафедры прикладной математики Марийского гос. университета («Полимедийная база данных по ритуальным комплексам народов Поволжья», «Русская свадьба», «Фольклор Куженерского района республики Марий Эл»). Кроме того, участники Школы смогли ознакомиться с некоторыми версиями электронного журнала «Folklore», издаваемого в Тарту (Эстония).

В лекции К.Е. Кореповой (Нижний Новгород) была затронута и тема региональной специфики фольклора. По ее мнению, фольклор как искусство этнического коллектива, проживающего на определенной территории, всегда локален, и изучение региональной фольклорной традиции является одной из важнейших задач современной фольклористики. В связи с этим требуют своего решения такие проблемы, как выделение фольклорных регионов и установление их типологии. Этим идеям были созвучны проблемы, затронутые И.А. Морозовым (Москва) в лекции «Пути и способы изучения локальных традиций».

Живой интерес вызвала лекция А.Ф. Некрыловой (Санкт-Петербург) «Народный театр», в которой основное внимание было уделено специфике фольклорного театра, соотношению обряда, ритуала, игры и собственно театра. В другой своей лекции А.Ф. Некрылова вела речь о категориях традиционной культуры, особо выделив слово и цвет.

Оживленную дискуссию вызвала в аудитории лекция К.Е. Кореповой «Проблема преподавания фольклора в школе», основанная на собственном опыте работы: это авторский учебно-методический комплекс «Родное слово» для 1-х—4-х классов (программа, учебники, методические рекомендации для учителей); для 5-х—8-х классов в дополнение к типовому школьному курсу изданы учебники «Фольклор и родное слово». Обсуждение проблемы было продолжено во время семинара «Опыт создания школьных программ с учетом регионального компонента в УР», проведенного Т.Г. Владыкиной (Ижевск). В дискуссии активное участие приняли учителя школ, преподаватели вузов и училищ.

Значительное внимание было уделено проблеме собирания и сохранения фольклора. О собственном опыте полевой работы рассказал И.А. Морозов (Москва), о методиках собирания фоль-

клорных произведений и видах вопросников говорили Т.Г. Владыкина (Ижевск), Н.К. Козлова (Омск). И.М. Нуриева (Ижевск) подробно изложила суть многоканальной записи музыкального фольклора, используемой для фиксации многоголосного пения, когда важную роль играют импровизационные способности каждого певца. По мнению этномузыкологов, наиболее продуктивна запись каждого исполнителя на отдельную пленку, нотная расшифровка которой приводит к очень интересным результатам.

На современном этапе развития науки в связи с достижениями научно-технического прогресса в фольклорно-этнографических исследованиях резко возросла роль аудиовизуальных средств. Е.В. Попова (Ижевск) продемонстрировала не только их возможности, но и несомненную эффективность при грамотном использовании. Она показала, например, как нужно выстраивать кадры, чтобы они несли максимум информации. Для молодых фольклористов, не имеющих значительного опыта полевой работы, подобные занятия представляли большой интерес.

В рамках Школы прошел круглый стол «Диалог культур», в котором приняли активное участие не только фольклористы, но и учителя местных школ, работники музеев и библиотек, представители общественности. Завершила работу Школы конференция «Финно-угорская фольклористика сегодня: проблемы и перспективы изучения, сохранения и пропаганды». С докладами выступили слушатели Школы: аспиранты, соискатели, студенты.

Участники Летней школы фольклористов выезжали к носителям традиционной культуры, на практике применяя полученные знания. Кроме того, особая творческая атмосфера, царившая в течение двух недель в аудиториях Глазовского педагогического института, способствовала возникновению разного рода творческих союзов и планированию совместной работы.

Следует отметить, что Летняя школа «Финно-угорская фольклористика на пороге нового тысячелетия» вызвала широкий резонанс в местной прессе и привлекла внимание не только научной аудитории. Так, неожиданно представители молодежной неформальной организации г. Глазова изъявили желание встретиться с участниками Школы.

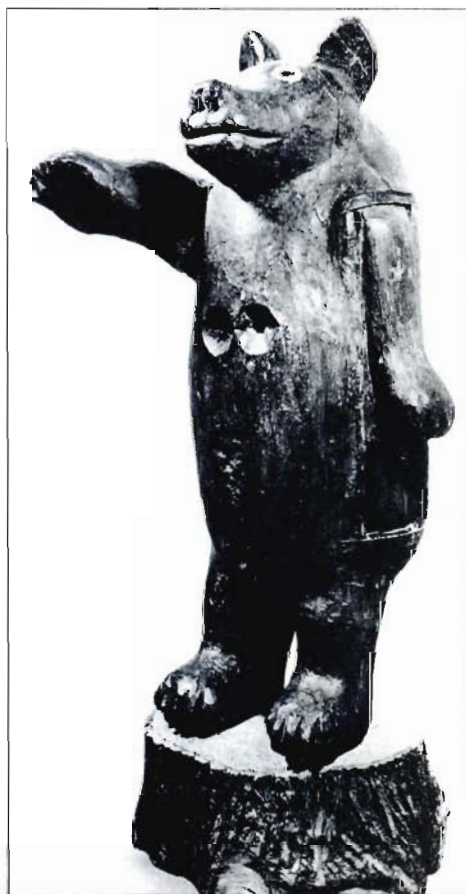
Подводя итоги, научный руководитель Школы отметил высокий уровень прочитанных лекций, активную работу участников. Молодым фольклористам были вручены свидетельства. Немало теплых слов благодарности нашлось у гостей и участников в адрес организаторов Школы и Института «Открытое общество». Почти все участники отметили, что было бы желательно проводить подобные Школы регулярно, поскольку именно в такие моменты приходит осознание того, что сложности, стоящие перед современной наукой, преодолимы, если есть возможность живого научного и человеческого общения.

Е.А. АРАФАЛОВА (Ижевск)

↩ «Адам и Ева в раю». Роспись (12,5x26 см) на улье. Музей пчеловодства (Словения). Инв. № CZ 53

Улей в виде медведя (размеры: 123x64x55 см) вырезан из толстого бревна. На груди — два летка для пчел. Опущенная лапа прикрывает отверстие, из которого вынимали мед. Россия, XIX в. Сергиево-Посадский государственный историко-художественный музей-заповедник. Инв. № 379д ↓

Связанные с пчеловодством народные обряды и поверья, символика пчелы в традиционной культуре и мифологии привлекают сегодня внимание этнографов, фольклористов, культурологов. Интересным аспектом этой темы являются пчелиные ульи, конструкция и внешний вид которых (колоды, домики, ульи в виде фигур людей и животных, ульи, украшенные росписью или знаками-оберегами) стали в последние годы объектом особого внимания исследователей.



↑ «Женщины варят суп из мужских штанов». Роспись (13,5x27,5 см) на улье. Музей пчеловодства (Словения). Инв. № CZ 9

↓ «Поклонение волхвов». Роспись (15x34 см) на улье. Музей пчеловодства (Словения). Инв. № CZ 25



Уважаемые читатели!

Подписка на журнал
«ЖИВАЯ СТАРИНА»

принимается во всех
отделениях связи

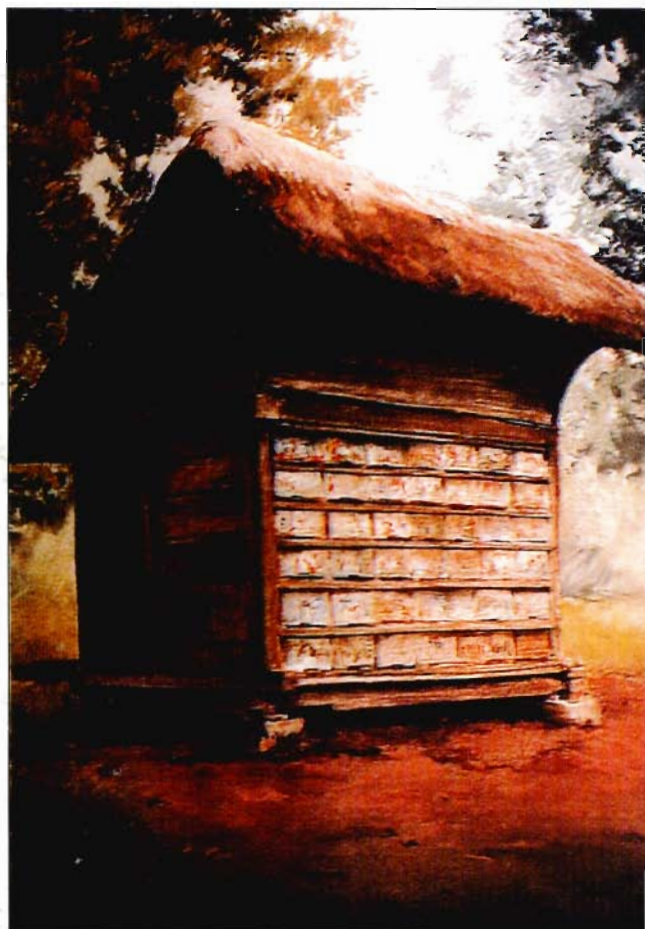
Подписной индекс —
73149 (каталог Роспечати)
Для зарубежных читателей —
73149 (каталог «Russian
Newspapers & Magazines — 2000»)

Тел.: (095) 195-6677, 195-6418

Факс: (095) 195-1431

E-mail: rosp.ovs.@g23.relcom.ru

Internet: <http://www.relcom.ru/rosp>



В следующих номерах:

Т.Б. Юмсунова (Новосибирск)
*Родильно-крестильный обряд
у семейских Забайкалья*

Г.И. Плошук (Псков)
*Курица в свадебном обряде
на Псковщине*

Л. Ристески (Скопье, Македония)
*Концепт смерти
в народной культуре македонцев*

Лю Куйли (Пекин, Китай)
*«Китайские русские»
на правом берегу реки Аргунь*

А.В. Черных (Пермь)
*Русские и татары Прикамья:
межэтническое взаимодействие*

*Фольклорный архив:
проблемы и перспективы.
Продолжение разговора*

*Материалы фольклорно-
этнографических экспедиций*

Хроника. Обзоры, рецензии

