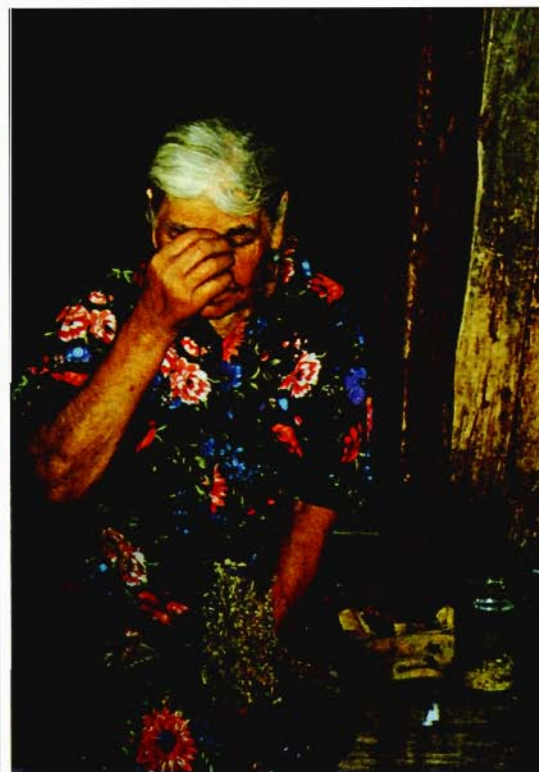
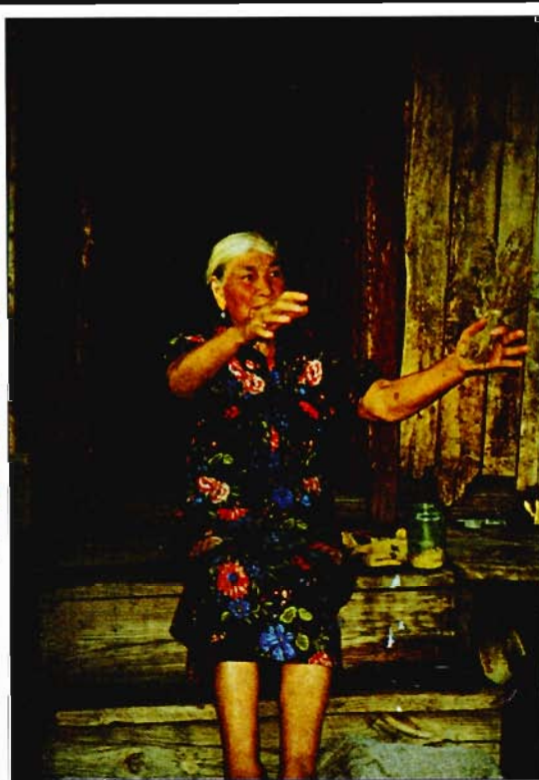
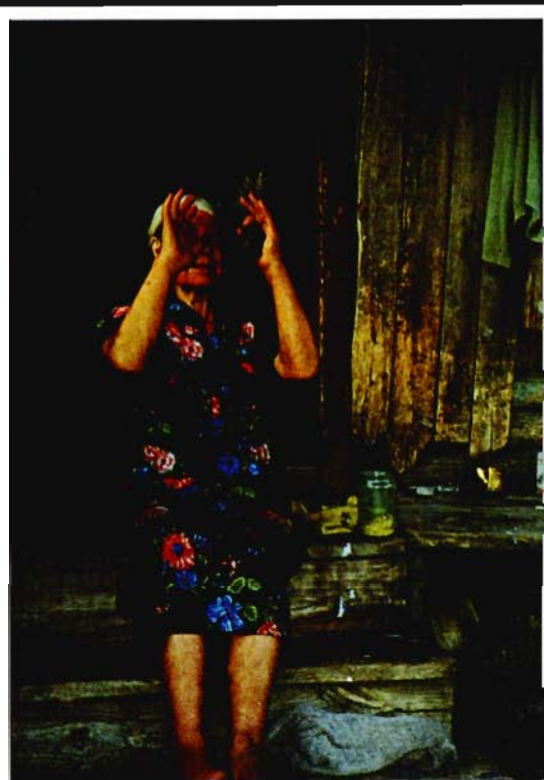


ЖИВАЯ СТАРИНА

3'2001

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре



ЭКСПЕДИЦИИ В ПОЛЕССКОЕ СЕЛО РЕЧИЦА

За годы работы каждой фольклорной, этнографической или этнолингвистической экспедиции встречаются собирателям села, которые становятся особыми вехами как в истории самой экспедиции, так и в жизни ее участников. Для участников этнолингвистических исследований в Полесье такой вехой стало село Речица Ратновского р-на Волынской области. Об экспедициях в Речицу за последние 20 лет, о сохранении и трансформации местной традиции читайте на с. 41—44



Фото О.В. Беловой (2000 г.)



Установка придорожных крестов (на въезде и выезде из села, на перекрестке, возле церкви) — еще одно свидетельство возрождения старых традиций. Этот крест (его возраст около 150 лет) после войны был помещен под пол клуба в качестве опорной балки и найден при перестройке здания под жилой дом. «Пятьдесят лет плясали на нем», — сказал местный священник о. Иоанн



Речицкое озеро. Особенности местного рельефа (высокие песчаные «горы», глубокое озеро) объясняются информантами... Всемирным потопом: «Як Потоп буў <...> вы ж в курсе дела, шо буў Потоп? Вода як волновалася и от соображалася в горы. Примерно, тут горы такие высокие ў нашэй Речице, а тут така глубына. Да вот там, дэ я жыву, дэ мы жывэмо, так есь гора высокая — Татарска гора» (Е.В. Супрунюк, 1910 г.р., зап. Г.И. Кабакова, А.Ф. Стровя)



Во время первой экспедиции в Речицу в 1979 г. нам показывали место, где до войны стояла церковь: сохранились лишь остатки фундамента. В 1997 г. глазам участников экспедиции предстала впечатляющая картина; на взгорье над рекой стоял нарядный храм. Разрушенная в 1944 г. церковь Николая Чудотворца была восстановлена «всеим обществом» в 1990 г., всего за 7 месяцев. 17 декабря 2000 г., в день св. Варвары, исполнилось 10 лет со времени первой службы в новом храме

14 августа 2000 г. Первый Спас — Маковей. Молебен перед освящением воды



ЖИВАЯ СТАРИНА

3(31) '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

В.Е. Гусев

М.А. Енговатова

А.С. Каргин (зам. главного редактора)

М.А. Некрасова

А.Ф. Некрылова

В.Я. Петрухин

И.А. Разумова

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 30.08.2001. Формат 60×90 1/8.
Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 8,0.
Тираж 3000 экз. Заказ 640. Цена договорная

Отпечатано в типографии
ГУП ИПК «Московская правда», 1050 экз.
101990, Москва, Потаповский пер., 3

Рукописи не рецензируются и не возвращаются.
При перепечатке ссылка на журнал обязательна.
Журнал можно приобрести (оптом и в розницу)
по адресу: Москва, Кропоткинский пер., 10.
Государственный республиканский центр русского фольклора

© «Живая старина», 2001

На 1-й стр. обложки: Наталия Федоровна
Краснёва (1916—2000) произносит заговор (с.
Троицкое Сызранского р-на Самарской обл.).
1997 г. Фото В.Ф. Шевченко.

На 4-й стр. обложки: Ступа и пест для
толчения табака (с. Речица Ратновского р-на
Волинской обл., Украина). 1997 г. Фото Г.И.
Кабаковой

СОДЕРЖАНИЕ

ПРИЗНАКОВОЕ ПРОСТРАНСТВО НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ

- С.М. Толстая. Признак в языке культуры 2
М.М. Валенцова. Понятие «чистый» в славянской культуре 3
Т.А. Тихомирова. Традиционное отношение к чистоте в крестьянской среде 8
Т.В. Володина. Лысый и лысина в восточнославянской народной культуре 11

НАРОДНАЯ ДЕМОНОЛОГИЯ

- А.В. Пигин. Книжморя в изображении русского книжника XVII в. 13
И.Ю. Винокурова. Демонологические представления «обрусевших вепсов»
Вологодской области 14
Кто живет за печкой? Публикация К.Э. Шумова 17
Н.А. Криничная. «В глуши далекой живут седые колдуны...» 19
Н.В. Хобзей. О наименовании «тнх, що щось знають» в гуцульских говорах 21
Л. Ристески. Представления о смерти в народной культуре македонцев 22

МАГИЯ СЛОВА

Заговоры Вилегодского района Архангельской области.

- Предисловие и публикация Ю.А. Крашенинниковой 25
«Закатна солнышка расу питат, а солнышний всход — он расу сабират...»
Публикация В.Ф. Шевченко 29
Рукописный русский заговор из Вологодской области. Публикация А.В. Алексеева 30
Русские заговоры в Якутии. Публикация О.И. Чариной 31
Р. Маркович. Сербские народные проклятия и клятвы 32

ФОЛЬКЛОР — ЛИТЕРАТУРА — ИСТОРИЯ

- Ю.А. Новиков. Книга — источник фольклорного знания 34
А.Ф. Макеев. Из воспоминаний Г.Н. Потанина 35
В.К. Семибратов. «Ланцов из замка»: опыт фольклорного «расследования» 37
[В.С. Бахтин.] Песни XX века 39

ЭКСПЕДИЦИИ

- О.В. Белова, Г.И. Кабакова. Экспедиции в полесское село Речица 41
Н.Ю. Трушкина. Русалки и подобные им в традиционной культуре Ульяновской области 45
В.В. Запорожец. Московские домовые 46
К.Н. Денисевич. Охотничья и рыбацкая магия Каргополья 48

ЮБИЛЕИ

- К юбилею Елены Сергеевны Новик 51

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

- Л.А. Софронова. Новая книга о народной демонологии 52
Н.В. Березовая. Мир людей и мир демонов 53
А.В. Чернецов. Книга английского слависта о русской магии 55
С.М. Толстая. Семантика вещей в духовном наследии белорусов 57
А.М. Федорчук. О грехе и о грешниках в народной культуре 58
С.Е. Никитина. Курские лексикографы на рубеже тысячелетий 59
Н.Р. Тимонина. Новая литература по фольклору и этнографии 61
Коротко о книгах 62

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

- В.Е. Добровольская. Конференция «Славянская традиционная культура и современный мир» 62
В.Ц. Дашиинимаева. Научная хроника из Бурятии 63
О.В. Ковалева, А.А. Плотникова. V Толстовские чтения 64

ПРИЗНАК В ЯЗЫКЕ КУЛЬТУРЫ

Обращение к теме «Признаковое пространство народной культуры» предполагает обсуждение вопросов о категории признака в структуре символического языка культуры, о способах семантизации и символизации разного рода характеристик объектов и действий; о составе релевантных для народной культуры признаков и принципах их отбора в текстах культуры; о возможных классификациях признаков и культурных функциях разных категорий и групп признаков; о соотносительной оценке разных признаков; о специфике культурной трактовки символа признака по сравнению с предметными и акциональными символами. По отношению к последним, т.е. к предметам и действиям, подобные вопросы уже ставились: о символизме, функции и оценке вещей в народной культуре существует целая литература; менее обстоятельно, но все же достаточно серьезно обсуждалась проблема акционального кода; в частности, некоторым подступом к ее изучению можно считать вышедший в 1996 г. сборник «Концепт движения в языке и культуре» и изданный в 1999 г. сборник «Мир звучащий и молчащий», а также очередной выпуск «Логического анализа языка», посвященный «динамике» в языке и культуре (1999).

Вместе с тем очевидно, что если теоретический контекст предложенной темы еще можно назвать узким, то ее эмпирическая база очень широка и практически не имеет границ, т.к. в любом фрагменте и любом жанре культурных текстов мы встречаемся со множеством самых разных качественных или функциональных характеристик.

Когда мы говорим о признаке как категории языка культуры, мы не можем воспользоваться какой-то специальной терминологией, т.к. ее просто не существует, поэтому мы употребляем множество неспециальных слов, таких как (кроме самого слова *признак*) *свойство*, *особенность*, *качество*, *черта*, *характеристика*, *оценка*, и более специальных — *предикат*, *атрибут* (или *атрибутив*), *адъектив*, *определение*, *квалификатив* (или *квалификатор*), *параметр* и т.п. Среди этих слов почти нет семантически тождественных, т.е. полных синонимов — каждое из них фокусирует какую-то особую сторону или свойство признака. Прежде всего различаются слова, характеризующие сами объекты, и слова, относящиеся к логическому или естественному языку их описания: по этому признаку противопоставлены, например, *атрибут* как принадлежность объекта и *атрибутив* как его вербальный знак. Само слово *признак* может иметь два значения: оно может обозначать нечто, принадлежащее объекту, его конкретное свойство (например, красный цвет шляпы), а может служить обозначением некоторого параметра, способного прини-

мать разные значения. Так, мы можем говорить о признаке цвета (со всеми его значениями), о признаках размера (большой, огромный, маленький, гигантский и т.п.), признаках движения (быстро, медленно, рывками, скачками и т.д.), о признаках, по которым объекты могут быть сходными или могут различаться. Если мы говорим о том или ином качестве предмета, то это предполагает возможность оценки со стороны воспринимающего субъекта, а если мы говорим о *характеристике*, то характеристика индифферентна к оценке и воспринимающему. Если мы говорим о *свойстве* предмета, то мы не выходим за рамки самого носителя признака; когда говорим *черта*, то оказываемся ограничены определенной категорией носителей признака и интеллектуально-эмоциональной сферой, и т.д.

Хорошо известно, что реальные объекты окружающего мира обладают бесчисленным множеством самых разнообразных свойств, в то время как лишь очень немногие из них получают осмысление и обозначение в языке. Среди этих «немногих» отобранных языком признаков и свойств далеко не все наделяются культурными функциями. Происходит как бы **вторичный отбор** из уже отобранного. «Вторичные» культурные значения признаков могут возникать на основе их соотношения с кардинальными концептами добра—зла и жизни—смерти или на основе коннотаций и оценок тех «носителей признака» (т.е. объектов), которые занимают «высокие позиции» в традиционной картине мира, т.е. связаны с крайними положительными или отрицательными значениями (например, *красный* цвет как цвет крови, кровь как символ жизни; *зеленый* получает положительную оценку и продуцирующую символику благодаря своему природному носителю — траве, растительности; *голый* как отсутствие блага, как нищета; *быстрый* как признак движения и жизненных сил; *кривой* как антитеза прямому, правому, истинному и т.п.).

Классификация признаков может быть построена исходя 1) из характера самого признака — относится ли он к размерам, форме, цвету, субстанции, структуре, количественным параметрам объекта, к его оценке и т.п., и 2) исходя из характера (класса) объектов, к которым относится признак: одни признаки и виды признаков характеризуют человека, другие релевантны для растений, животных, материальных предметов; третьи характеризуют время, пространство, действия и т.д.

Если в языке концептуализация признака выражается понятием, обозначаемым абстрактным существительным типа *краснота*, *мягкость*, *свежесть* и т.п., то в языке культуры концептуализация признака проявляется себя в изофункциональности предметов (объектов), обладающих данным признаком и составляющих по

этому признаку однородный класс. Например, признак «колючий» (способность колоть, резать) объединяет в один функциональный и символический класс все колющие и режущие орудия (коса, вилы, нож, игла и т.д.), используемые в качестве оберега в защитных и отгонных ритуалах, направленных против нечистой силы. Признак «полый или имеющий отверстие» объединяет множество предметов, сквозь которые можно смотреть (приобретая магическую способность видеть невидимое), протаскивать, пронимать (предмет или человека, например, большого ребенка или его рубашечку) — это может быть кольцо, венок, отверстие от сучка, расщепленный ствол дерева, земляной тоннель, ворот рубахи и т.д. Но это касается «вещных» признаков, имманентно присущих предметам.

Иначе ведут себя признаки, принадлежащие лицам, признаки «непостоянные», изменчивые, признаки «состояния» (например, *богатый*, *веселый*, *голый* и т.п.); они маркируют не классы изофункциональных предметов, а сами признаковые концепты *богатства*, *веселья*, *наготы* и т.п.

Анна Вежицкая, которой принадлежат проницательные наблюдения над различиями в семантике между «синонимичными» прилагательными и существительными (типа *уродливый* и *урод*, *пьющий* и *алкоголик*, *хромой* и *калека*, *толстый* и *толстяк*), определяет их так: «существительные указывают на категоризацию; прилагательное, напротив того, указывает лишь на дескрипцию» («Семантические универсалии и описание языков». М., 1999. С. 96), при этом «дескрипция подразумевает наличие ряда характеристик, которые все находятся на одинаковом уровне значимости. Так, можно описать человека как высокого, худого, светловолосого, веснушчатого и т.д. Но если отметить человека к категории горбунов, калеки, прокаженных, девственников или подростков, эта характеристика не упоминается среди многих других; вместо этого человек помещается в определенную категорию, рассматриваемую в этот момент как «уникальная». На этого человека наклеивается ярлык, как можно было бы наклеить ярлык на банку консервов» (там же. С. 97).

С этой точки зрения в языке культуры вообще нет, так сказать, прилагательных, а есть только ярлыки-«концепты», относящиеся объекты к определенному классу, причем имеет значение только признак, послуживший основанием отбора и ставший ярлыком класса, а все остальные свойства и качества объектов становятся несущественными. Это не значит, что каждый отдельный предмет может получить ярлык по одному какому-то признаку. Например, венок воспринимается как символ и по признаку формы (круглый, имеющий отверстие), и по признаку материа-

ла, из которого он изготовлен (зелень); борона — и по признаку остроты кольев, и по признаку решетчатости, переплетенности, и по наличию отверстий, ячеек. Но во всех случаях это разные символы, хотя они могут быть и «синонимичными» и совпадать по своему функциональному назначению (например, колючесть и решетчатость одинаково используются в качестве оберегов от нечистой силы).

С этой же особенностью концептуализации признака в культуре, очевидно, связано и то, что **градация признака** для культуры не значима; напротив, для языка культуры характерна определенная **абсолютизация признака**, необходимая для превращения его в символ: даже самая слабая степень присутствия или проявления признака достаточна для того, чтобы его обладатель мог выполнить свою символическую функцию.

В 1—2 томах словаря «Славянские древности» (1995, 1999) среди почти пяти сотен словарных статей набирается едва ли два десятка статей, посвященных признаковым символам. Из собственно признаковых, т.е. таких, которые не допускают переформулировки через предметы или действия (типа *колючий* — это такой, который *колет*, или *богатство* — это обладание жизненными благами), в этот набор входят признаки *цвета* (*белый, желтый, зеленый, красный*), *локативные* (*верх—низ, восток—запад, внутренний—внешний*), признаки *состояния* (*богатство, босой, веселый, голый, здоровье, кислый—пресный*), признаки *формы* (*кривой*), *акциональные* признаки (*быстрый, колючий*). Из этого короткого перечня можно заключить, что признак играет малую роль в символическом языке культуры. Но такое заключение было бы ошибочным.

Дело в том, что предметные и акциональные символы, составляющие основное содержание словаря, обязаны своими культурными символическими значениями прежде всего признакам, т.е. своим свойствам, качествам, особенностям и прочим характеристикам, или, если пользоваться логическими понятиями, — своим **предикатам** (разновидностью которых являются признаки), а предикаты, в свою очередь, обязаны своими символическими значениями — субъектам, объектам, инструментам, признакам действия. Поэтому, говоря о символической семантике, нам так трудно разграничить предметное понятие *круга* от признакового понятия *круглый* или предикативного (акционального) понятия *окружать*. В функциональном отношении все они равнозначны, т.к. выражают одно и то же символическое значение и могут замещать друг друга в самых разных магических контекстах.

Публикуемые в этом номере «Живой старины» материалы раскрывают разные стороны проблемы признакового пространства культуры и могут способствовать более глубокому осмыслению этой категории языка культуры.

С.М. ТОЛСТАЯ

М.М. ВАЛЕНЦОВА

ПОНЯТИЕ «ЧИСТЫЙ» В СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Чистота — один из концептов-символов традиционной культуры. Значения прилагательного *чистый* многочисленны. В Словаре В.И. Даля зафиксированы: «незамаранный, незапачканный, незагрязненный; без примеси, ровный и сам по себе (вода, вино, золото); ясный, светлый, блестящий (небо, гладь); прозрачный, сквозистый, без туска или темных пятен (стекло, алмаз)». И переносные значения: «непорочный, прямой, добросовестный, нелицемерный (о человеке); правильный, верный (о речи); ясный, вразумительный, верный (о деле); искусный, тщательный (о работе)» [1. С. 606—607]. В древнерусском языке имелись значения, дополняющие семантическую палитру значения слова *чистый*: «белый; редкий, без зарослей; открытый; свободный, беспрепятственный; свободный от обязательств; полный, без исключения; прямой, откровенный; очистительный; неоскверненный; непорочный; праведный; святой; совершенный; священный» [2. С. 1532—1533]. К ним надо еще добавить достаточно распространенное в полесских говорах значение «кастрированный, неспособный к оплодотворению, бесплодный», ср. то же в сербскохорватском: *čistac* «пустое, бесплодное яйцо» и словенском: *čistec* «неоплодотворенное яйцо». В остальном значения слова *чистый* в других славянских языках примерно совпадают с русскими.

Этимологически праслав. **čistъ* родственно славянским и балтийским корням со значениями «жидкий», «редкий», «процеживать», «рубить, отделять», «скрести», в связи с чем предполагается такое направление его семантического развития: жидкий > разжижать, разделять > светлый, ясный; прорубать, очищать > чистый, свободный. Важно отметить, что уже лингвистические данные свидетельствуют о наличии связи между концептами *чистый* и *целый, полный* (ср. др.-рус. значения слова *целый* «здоровый; ясный, светлый; чистый, непорочный; неповрежденный, нетронутый; чистый, без примеси» [3. Вып. 3. С. 179]).

В современных значениях слова актуализируются различные аспекты чистоты,

МАРИНА МИХАЙЛОВНА ВАЛЕНЦОВА,
канд. филол. наук; Ин-т славяноведения РАН
(Москва)

выраженные в терминах зрительного восприятия: *светлый, прозрачный*, а затем и *белый*. Как качество *светлый* тесно связано с понятиями *свет, видимость*, воспринимаемыми в положительных терминах оценки — как добро, радость, освоенность, известность. Из этих значений, вероятно, развилось и значение слова *свет* «мир», т.е. окружающий нас видимый мир.

Значение «прозрачный» имеет динамический характер: это видимость насквозь/через; в круг определяемых существительных входят в первую очередь вода, позже — стекло и зеркало. Возможность пропускать взор (зрак) через или за предмет в мифологическом сознании обуславливает и возможность общения с иными уровнями существования — отсюда использование этих предметов как медиаторов в магических практиках и в гаданиях.

Значение «белый» также подчеркивает зрительный аспект, но уже его цветовую дифференциацию. Белый цвет подразумевает отсутствие какого-либо цвета, а отсутствие какой-либо категории, качества, свойственного жизни, означает отсутствие самой жизни (ср. выражение *краски жизни*). Белый цвет характеризует внешний вид, атрибуты и имена многих мифологических персонажей. Смерть, русалку, полудницу описывают как женщин или девушек в белом одеянии; они любят белые предметы (например, русалки любят расчесывать свои длинные русые волосы самым *белым*, самым *чистым* гребнем из рыбьей кости); западнославянские ряженые, изображающие нечистую силу, «пачкают» (белят) людей мукой, окна домов — известкой; ведьмы по-сербскохорватски называются *беле* и вредят особенно на *Белой неделе* (т.е. на масленице).

Другие значения прилагательного *чистый* можно определить как «ментальные», или символические. Они тесно связаны с миропониманием, культурой, порядностью. Например, отождествление понятий *чистый* и *новый*, *чистый* и *первый*, *чистый* и *целый* несет в себе идею чистоты как отсутствия каких-либо знаков, признаков, качеств: это может быть предмет, только что сделанный, никем еще не использованный, неначатый. Основа этих сопоставлений — в уверенности, что любое прикосновение, взгляд или даже мысль

о предмете оставляет на нем след, поэтому чистым в магическом смысле может быть только предмет неизвестный, неопознанный. С этой точки зрения для магической практики годятся и предметы *чужие* по отношению к человеку, к семье (украденные, взятые из другого дома, у нищего, прохожего и т.п.), к общине, селу (некоторые из них специально готовили, например «обыденные» предметы — в течение одного дня), к человеку вообще (например, принадлежащие ведьме, колдуну, нечистой силе, с одной стороны, и священные предметы — с другой). В этом смысле неизвестность предмета понимается узко — только для кого-то или для чего-то и только в определенный момент времени.

Еще один аспект ритуальной чистоты — общность реалии, по сути ее принадлежность всем и никому в отдельности. Здесь, вероятно, берет начало вера в ритуальную чистоту и святость складчин, братчин, общих совместных молений и трапез.

Важнейшую роль в связи с ритуальной чистотой играет время. Один из примеров этому — терминологическое закрепление понятия *чистый* в названиях праздников, не говоря уже о магических практиках очищения, приуроченных к определенным дням, моментам и стадиям жизни. В календаре понятия *чистого* и *нечистого* соотносятся соответственно с *добрым* и *злым*, *святым* и *неосвященным* (*некрещеным*), *человеческим* и *демоническим* (или *звериным*) временем. Эти древние временные оппози-

ции позже получали «христианские» мотивировки, основанные на Евангелии. Терминологически противопоставляются чистый, светлый, радостный период Пасхи и темный, страшный, опасный период святок. У болгар термины, обозначающие святки (от Рождества до Крещения), — *Мръсници*, *Бугани дни* 'нечистые, поганные дни', *Некръстени дни* 'некрещенные дни', *Караконджови дни* 'дни караконджолов (демонов)'. Народно-христианская мотивировка связывала нечистоту этого периода с «нечистотой» родившегося, но еще не крещенного младенца Иисуса. Отголоски такого понимания слышатся в южнославянских поверьях о том, что ребенок, зачатый в эти дни, будет плохой, а в родившегося в это время ребенка могут влюбиться летающие по ночам демоны — змей или змеица, которые выпьют его жизненную силу. Верили также, что ребенок, рожденный в Поганую субботу перед Крещением, будет болезненным. В эти опасные дни люди не моются, не причесываются; не белят, не чистят дом, вообще стараются ничего не делать во избежание вредоносного воздействия демонов.

В свою очередь весенний период разделяется на *чистый* (праздничный, пасхальный) и *очистительный* (постовой). В разных традициях к очистительным относятся разные дни в начале (на первой неделе) или в конце (на последней, Страстной неделе) Великого поста. Под очищением понимается комплекс действий и запретов, в результате которого достигается духовная чистота, неразрывно связанная с чистотой физической: на последней неделе Поста предписывалось мыть и приводить в порядок дом, домашнюю утварь, мыться самим, отказаться от песен и развлечений, от обычной семейной жизни, от скоромной пищи (у восточных славян порой от пищи вообще).

У болгар в некоторых местах *чистой* называлась мясопустная неделя, во время которой не ели мясо и постились в среду и пятницу. Обычно же у южных славян «чистым» называется понедельник, с которого у православных начинается Великий пост (*Чисти понеделък* у сербов, *Чист понеделник* у болгар), или среда, начало Поста у католиков (*Čista sreda* у хорватов). В Болгарии обрядовые персонажи, обходившие все дома в селе в этот день («кукеры»), носили с собой палку, конец которой был обернут вымазанной в грязи тряпкой, и пачкали все в домах. Подобные действия «кукеров», представляющих неких ужасных персонажей нечистой силы, вполне оправданны: не дать человеку достичь чистоты, сначала физической (простое пачканье), а потом и духовной (если они своими действиями вызвали раздражение, злость, обиду). У западных славян первая среда Великого поста (начало поста) называется «грязной, кривой, безобразной, пепельной, черной» (*Škaredá, Křivá, Smetná, Popolná, Čierna*) и таким образом терминологически противопоставляется южнославянским хронотопам. Обязательным действием было мазание лба пеплом (сейчас с христианской мотивировкой), выбирание пепла из печи, у словаков — молодежные игры с пачканьем девушек сажей. На обрядовом уровне Пепельная среда включает также некоторые очистительные обряды (мытьё посуды, чистка печи). Собственно очистительные обряды у западных и у восточных славян проводились в четверг (рус. *Чистый четверг*, чеш., словац. *Zelený čtvrtek/štvrttek*), пятницу и субботу (*Biela/Bila sobota*) перед Пасхой: мыли дом, кропили дома святой водой, разжигали костры около церкви и приносили домой чистый, *новый* огонь, которым окуривали всю усадьбу; умывались свежей, только что зачерпнутой водой, купались, выметали жилища, выполняли множество апотропейных действий. У белорусов считалось, что если в Великоднюю субботу



Девочка из умывальника перед лоханкой умывает руки. Великокороссы. Владимирская губ. 1914 г. Фототека Российского этнографического музея (Санкт-Петербург), № 3307-228

(перед Пасхой) не навести в доме порядок, то всякое освященное теряет свою силу ровно наполовину (витеб. [4. С. 243]). Таким образом достигалась чистота в обыденной жизни.

В переходные моменты жизни (свадьба, похороны, рождение ребенка, болезнь) требование чистоты было одним из основных; оно закреплено в обрядовых нормах поведения и касалось не только людей, но и мест, предметов, действий. Наиболее показателен с этой точки зрения свадебный обряд. Большое значение как для будущей жизни молодой семьи, так и для всего села имела чистота невесты. Она расценивалась как девственность, которая, как показывает собранная Е.С. Узеновой болгарская терминология, буквально обуславливает наличие у невесты других важных качеств, таких как красота, ум, счастье. Так, целомудренную невесту называли *честна*, *свясна* 'разумная', *добра* 'хорошая', *хубава* 'красивая', *честита* 'удачливая', *чиста*, *млада*. Соответственно, девственность обозначали как *честност*, *честта* 'честь', *момино лице* 'лицо девушки', *хубост* 'красота', *злато*. Особую группу, как отмечает исследовательница, составляют термины с семантикой целостности, сохранности, известные и в других славянских традициях: *неначената* 'неначатая', *запазена* 'сохранная', *цяла* (ср. полесское *целя*) — и для невесты: *не е цяла*, *начената*, *развалена* 'испорченная, сломанная', *счупена*, *пробита* 'испорченная, разломанная, пробитая, продырявленная' (то же и в сербском: *разбијена* 'разбитая, сломанная'), *шуплива* 'червивая, гнилая'. Очевидно, именно целостность невесты и является определяющим признаком, благодаря которому она остается чистой, такой, какой ее создал Бог, а следовательно, только такая невеста способна принести удачу в дом и не навлечь бедствий на село. С нарушением целостности связано понятие греха. Особенностью болгарской свадебной терминологии является христианская символика в обозначении девственности (чистоты) невесты, которую называют *иконичка* 'образ, икона', *светичка* 'святая', *света Богородичка* 'святая Богородица' [5. С. 145—146].

В родинной обрядности *нечистыми* считались сами роды и их главные действующие лица: роженица, родившийся ребенок, повитуха и даже отец ребенка. В связи с этим существовало множество запретов для роженицы, например, ей нельзя было выходить со двора, т.к., посещая соседей, она приносит туда несчастья; нельзя набирать воду из колодца, иначе вода станет нечистой, червивой; нельзя готовить и особенно печь хлеб; выходить в поле, иначе град побьет посевы; словаки считали даже, что от громкого голоса роженицы и прикосновения к ней человек может умереть. Преодолевалась родильная нечистота мытьем (ритуал *размывания рук* с участием повитухи), купанием ребенка (первый месяц его купали в травах каждый день), использованием апомропеев (соли, углей из печи и пр.), церковным освящением: крещение ребенка, причастие матери через шесть недель после родов и т.п. Крестильные крест и рубашечку хранили потом всю жизнь; у лужичан, например, мать давала эту рубашечку отъезжающему в дорогу взрослому сыну, чтобы он вернулся таким же *чистым*, как эта рубашечка.

Покойник (умерший) всегда считался нечистым, поскольку он, во-первых, «ушел» из этого мира и стал уже *чужим*, и, во-вторых, его «забрала» смерть, которая *коснулась его*, *наложила на него* свою печать (т.е. покойник несет на себе чужеродные качества и с этой точки зрения нечист). Любое соприкосновение с покойником «заражало» смертью и нечистотой. Поэтому сено, на котором стоял гроб, воду, в которой обмывали умершего, гробень, которым его расчесывали, и другие предметы, приходившие с ним в соприкосновение, уничтожались. Даже колокола,

которые звонили по покойнику, становились *нечистыми* и уже не могли использоваться для отгона бури и градовых туч, для чего, как говорили в Прикарпатье, «трэба звонів чыстых» (1999, Львовская обл., зап. автора). Восстановление обрядовой чистоты дома начиналось с метения и мытья пола, лавок, а участников похорон — с мытья рук (в Полесье, пока не вымоют руки, не здороваются) и поминок. Чтобы вернуть чистоту одежде, принадлежавшей покойнику, ее следовало перенести через огонь.

Оппозиция *свой—чужой* определяла в дальнейшем и отношение к душам умерших. С одной стороны, они «свои» покойники, родные, *деды*, а с другой — представители «того» света, а следовательно, нечистые. Поминальная обрядность пронизана этим противоречием, разрешаемым в разных случаях по-разному, но в основном за счет разведения этих двух отношений во времени: в положенное, поминальное время — покойники *чистые* и *свои*, в неположенное время они *нечистые* и вредоносные. Кроме того, выделялась особая категория *нечистых* покойников, окончивших жизнь не так, как подобает (самоубийство), и соответственно же похороненных (заложённых ветками и камнями); их нечистота распространялась и на землю, поэтому они не должны быть закопаны.

Противопоставление по признаку *свой—чужой* включается также в другие контексты, касающиеся понятия *чистый* (*нечи-*



Женщина с ведром в левой руке и с шайкой у ног, одета для мытья всей избы, включая потолок, в ветхий, подобранный до колен сарафан на голое тело. Стоит перед избой. Великороссы. Архангельская губ., посад Луда. 1910 г. Фототека РЭМ, № 2638-17

стей). Например, оно было основным в отношении к другим национальностям и конфессиям: приверженцы чужой веры и представители других народов (как правило, исповедующих другую веру) назывались *поганые*, *нечистые*. Кроме конфессионального аспекта немаловажную роль в восприятии инородцев играл способ и состав их питания: иногда как нечистые характеризовались народы, употребляющие в пищу продукты, считающиеся в данной традиции несъедобными. В обрядовой сфере инородцы, однако, оценивались двойственно. С одной стороны, их присутствие оскверняет священное место, трапезу православных (рус. запрет пользоваться посудой, из которой ели цыгане, татары, немцы). С другой — счастливой приметой считался приход в дом инородца-полазника (у южных славян и на Карпатах), встреча с цыганом, евреем на Новый год. Поляки считали, что во время сватовства или венчания хорошо было иметь при себе предмет, одолженный у евреев. На Балканах в семьях, где умирали дети, в восприемники к новорожденному приглашали турка, цыгана, католика для православного ребенка, православного для католика. У сербов верили, что ребенок будет здоров и хорошо развит, если в первый раз его накормит грудью цыганка [6. С. 416].

Понятие *чистоты* релевантно для исполнителей обрядов. Чаще всего ограничения касались плотских отношений, в связи с чем такие обрядовые функции, как опаживание села от болезней, изготовление обыденного полотна, прием родов и некоторые другие выполняли старухи, вдовы, солдатки. Весенние об-

ходы села, моления, гадания совершали девушки и юноши или дети, т.к. считалось, что «над детьми бесу ничего не сделать», поскольку они безусловно чистые. В третьем типе обрядов, таких, например, как «русальские» игры у болгар, отбирались мужчины, имеющие незапятнанный моральный облик (те, которые не пьют, не курят, не ругаются), которым следовало приобрести еще большую ритуальную чистоту путем воздержания в пище, отказа от общения с семьей, многодневным молчанием и т.п.

Противопоставление *чистого* и *нечистого* приложимо также к местам. В первую очередь оценивалось благоприятное или неблагоприятное воздействие места на человека и вообще на все живое. На этом основаны способы определения чистых мест: по растущим деревьям, по наличию влаги, обитающим насекомым, предпочтению этих мест животными, по самочувствию человека и т.п. Существует множество магических способов выбора места для нового дома, рытья колодца, строительства церкви. Например, на Украине благоприятным для постройки дома считалось то место, где уляжется на отдых выпущенный скот; всегда избегали ставить дом на болоте, на месте навозных или мусорных куч, старых дорог или перекрестков, на месте бани, мельницы, у засохшего колодца, на границе села и т.п. [6. С. 255—256].

Семантический спектр прилагательного *чистый* и символические значения концепта *чистый* в славянской культуре взаимосвязаны и дают ключ к пониманию механизма возникновения *ритуально чистых* предметов. К ним относятся предметы



Баня бревенчатая, черная, с плоской крышей, без предбанника, у правой стены стоят две молодые женщины в рабочих одеждах, босые. Великороссы. Архангельская губ., Яреньгская вол., с. Лапшеньга. 1910 г. Фототека РЭМ, № 2638-86

новые, только что сделанные, впервые используемые, целые, чужие (особенно принадлежавшие нищему или страннику). Например, у словаков считалось необходимым сделать перед Рождеством, еще до восхода солнца, новые кухонные принадлежности: ложку, сито, хлебную лопату, помело и др., которые, как верили, будут иметь особую силу для распознавания ведьм, сохранят здоровье членам семьи, принесут пользу хозяйству. Помешав такой ложкой приготовляемые в печи рождественские кушанья, хозяйка ждала, что сельская ведьма обязательно придет в дом и будет тем самым разоблачена. У чехов и мораван для изгнания вредных домашних насекомых на Страстной неделе перед Пасхой надо было сделать новую метлу, которой следовало тут же подмести дом, а мусор вынести на дорогу, т.е. на ничейное, «чужое» место.

У восточных славян для отгона или изгнания из села приближающегося мора, эпидемии использовались «обыденные» предметы. Особенно часто *об один день* делали (собирали пряжу, пряли нитки, ткали, шили) полотно (полотенце, рубаху), с которым сразу же обходили село, проводя магическую защитную границу, а потом его сжигали (вешали на придорожный крест и т.п.). Усиливали ритуальную чистоту, а следовательно, и магическую силу предмета и другие символические действия и качества: лен для прядения брали по горсти со всех домов (реализация понятия *общий=чистый*), работали все жители (все женщины или все ритуально чистые женщины) села (реализуется понятие *целый, весь=ничей* и многократно усиливается ритуальная чистота исполнителя обряда), работали ночью (ритуальный предмет остается невидимым и *непознанным*). Таким образом, полотно получается новым, ничейным, незнакомым и неизвестным для демонов и болезней.

«Новыми» время от времени (как правило, в зимнее и весеннее новогодье) делали огонь, воду, хлебную закваску, др. субстанции. Во многих местах на Пасху, на Рождество, во время мора скота старый огонь гасили, а новый добывали трением, и все жители села брали горячие головни домой. «Новый» огонь использовался в обрядах, особенно очистительных. Вода в народных обрядах употребляется всегда свежая, только что зачерпнутая из источника. Сильным магическим средством считалась у чехов и мораван «первая» вода из только что вырытого колодца: ею окропляли друг друга и скот, чтобы защититься от ведьм. По силе «новой» воде соответствовала только освященная вода, очищенная молитвой, крестом и присутствием самого священника. У болгар каждый год в Великий четверг перед Пасхой обновляли закваску (готовили *нов, млад квас*). Часть ее сохраняли для лечения и для противодействия злой магии. Новую, чистую закваску готовили также в канун Юрьева дня (23.IV) — у болгар; в период между Успением и Рождеством Богородицы (15.VIII—8.IX) — у сербов, причем верили, что в этом случае она долго не испортится. Болгары обновляли закваску через год после смерти кого-либо из членов семьи. После поминок вместо «испорченной» покойником (нечистой) закваски приносили другую, взятую из чужого дома, стоящего на другой стороне реки и в котором все домочадцы были живы и здоровы.

Деревья, ветки, прутья, цветы и травы в народной традиции также делятся на *чистые* и *нечистые*. «Чистые», или священные, деревья (дуб, береза, липа, бук, лещина и др.) связывались в эtiологических легендах с именем Бога, использовались в продуцирующих, поминальных и апотропеических обрядах; считалось, что они приносят добро и благополучие. Более того, некоторые растения считаются символами чистоты, например самшитовое

дерево у болгар, калина у восточных славян. Букетики из самшита болгарская невеста раздает на свадьбе гостям в том случае, если она венчалась непорочной, *чистой*. В противном случае в качестве символа «порочности» невесты выступали крапива или сухие травы. Использование сухих трав, по-видимому, связано с болгарским поверьем, согласно которому от поцелуя невесты сохнут деревья. В Полесье считают, что вредоносное значение имеет даже взгляд нечистой невесты: если ее взгляд случайно упадет на плодовое дерево, оно засохнет. Поэтому ее вели к дубу или к высохшему дереву с завязанными глазами, чтобы они первыми встретили ее «нечистый» взгляд.

«Нечистые» растения связывались с именем и действиями черта, дьявола, Иуды. К ним относятся в первую очередь осина, верба (ива), бузина. Легенды объясняют их неблагоприятные качества тем, что они выдали Христа или Богородицу преследователям, дали свою древесину для изготовления креста, на котором был распят Иисус, из них сделали гвозди для распятия и т.д. Эти породы деревьев нельзя было вносить в дом, сажать около дома, но тем не менее они тоже использовались в обрядности, в первую очередь в негативной магии: для противостояния *нечистой (неведомой, нездешней, злой)* силе (например, делали осиновый кол для защиты от ходячего покойника) и болезням (лечебные ритуалы с деревьями, например протаскивание больного через дерево). Таким образом, воздействие нечистых растений было направлено на уменьшение, избавление от чего-либо. В таком случае значение оппозиционной пары *чистый—нечистый* дополняется значениями «дающий, дарующий — отнимающий, забирающий».

Ряд «чистых» (новых, первых, сакральных) предметов кончен, а многие реалии, так же как и локусы и сам человек, время от времени требуют очищения. В народной традиции под очищением понимается целенаправленное лишение вещей, мест и лиц чужеродных признаков (ср. в народной медицине: *насаживание килы, напускание порчи, нашел болезнь, а также подхватил насморк* и т.п.). Вместе с ними устраняется и их неблагоприятное воздействие, например болезнь, порча и т.п. К очистительным действиям относятся метение, мытье, стирка, проветривание, побелка, сжигание, окуливание, выбрасывание, закапывание, воздействие звуком или «чистым» пространством. Главными очистительными стихиями являются огонь, вода, земля, воздух. В огне сжигали старые вещи, обувь, перепрыгивали через костер или передавали предметы над огнем, «перепекали ребенка» в печи (обряд лечения больного ребенка). Вода использовалась для мытья тела, жилища, белья; по воде (по течению реки) «отсылали» использованные в обрядах ритуальные предметы; водой крестили, кропили людей и дома. Дым от пахучих трав или ладана использовали, например, для очистки пространства и изгнания бесов. В земле рыли туннели и проводили скот в случае эпизоотии, закапывали в землю больных для излечения, касались земли для получения прощения, исповедывались земле. Очистительные агенты могут взаимозаменяться. Например, символ зимы и смерти — чучело Марены (Масленицы, Костромы) сжигали, разрывали на части, топили в воде, забрасывали на дерево, закапывали в землю, сбрасывали со скалы. Чтобы ликвидировать плохие последствия, вызванные нечестностью невесты у болгар, ее купали в реке, заставляли перепрыгнуть через огонь, свекровь танцевала босая по голой земле, чтобы в землю ушло все зло. При работе в поле, если не было возможности помыть руки водой, вытирали их о землю.

При этом природные очищающие стихии сами по себе считаются *чистыми, священными*. Людям строго запрещается заг-

рзнять и осквернять их: нельзя бросать мусор, лить нечистоты, плевать и мочиться в огонь и в воду, закапывать нечистых покойников в землю, матерно браниться (ср. рус.: матерная ругань оскорбляет уши Богородицы). При нарушении запретов следует наказание: пожар, наводнение, мор. Поэтому в некоторых случаях мусор и «нечистые» предметы, на которые была «перенесена» болезнь, выбрасывали на дорогу, забрасывали на крышу дома, чтобы они там сами собой «пропали», сгнили. С другой стороны, такие «нечистые» предметы, как завязанная в тряпочку короста больного, горох, которым потеряли «ячмень» на глазу или лишай (т.е. те, которые приняли на себя болезнь), — предписывалось бросать в колодец, в реку. В последнем случае, очевидно, вода понимается как медиатор, соединяющий «тот» и «этот» миры, благодаря чему с ее помощью можно передать болезни туда, откуда они пришли, т.е. на «тот свет».

Кроме стихий очищение может производиться воздействием пространства и звука. Например, выносили вещи покойного в курятник или на чердак, иногда с мотивировкой «чтобы петухи их опели». Во многих традициях считалось, что голос при ритуальном громком пении очищает пространство от нечистой силы; крик отпугивает мороз и не позволяет ему приблизиться на то расстояние, на которое слышался крик; звон колоколов отгоняет градовые тучи.

Понятие *чистоты* разнопланово и многоаспектно. Оно релевантно по отношению к времени, пространству, реалиям и лицам; к «тому» и «этому» свету; к профанной и сакральной жизни; к физическому и духовному состоянию человека.

Литература

1. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 4. М., 1991.
2. Срезневский И.И. Словарь древнерусского языка. М., 1989. Т. 3. Ч. II.
3. Этимологический словарь славянских языков. Прагматический лексический фонд / Под ред. О.Н. Трубачева. М., 1974. Вып. 1—4.
4. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / Собрал в Витебской Белоруссии Н.Я. Никифоровский. Витебск, 1897.
5. Узенева Е.С. Бъчва без дъно... (К символике девственности в болгарском свадебном обряде) // Кодови словенских култура. Број 4. Делови тела. Београд, 1999.
6. Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2.

Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект 99-04-00079)

Т.А. ТИХОМИРОВА

ТРАДИЦИОННОЕ ОТНОШЕНИЕ К ЧИСТОТЕ В КРЕСТЬЯНСКОЙ СРЕДЕ

Крестьяне известны своей приверженностью к чистоте, к чистоплотности. Бытовали представления, что «неряшество — грех», «неопрятность — позор». Повседневная жизнь регламентировалась правилами, запретами, рекомендациями, поверьями и приметами. Причем многие правила соблюдать чистоту и опрятность имели мотивировки скорее не медицинского, а мировоззренческого характера, например:

— если грязная изба, то женихов не будет (поэтому особенно тщательно следили за чистотой в тех домах, где была взрослая дочь-невеста);

— если беременная выплеснет за окно помои, то потом дитя будет отрыгивать молоко;

— если хата на ночь останется неприбранной, то ангел не посетит ее и нечистая сила беспрепятственно будет шалить, обораживать скамьи, столы, набрасываться на спящих, душить их;

— не плюй на правый бок — там ангел-хранитель;

— не бросай небрежно где попало срезанные ногти — будут заусеницы;

— не плюй в лицо человека, так как на нем бессмертно почитает рука творца или ангел-хранитель, и плевок можно оскорбить их, а не человека;

— сор из избы на улицу не выметай — выметешь свою долю;

— не плюй в окно — зубы болеть станут;

— кто утром не умоется, тому весь день не везет и т.д.

Эти распространенные в традиционной крестьянской среде запреты и правила свидетельствуют, что чистота представлялась прежде всего духовным (моральным), а не физическим свойством. Отсюда, например, было принято умываться после общения с иноверцами. Между тем баня, вопреки своему гигиеническому назначению, воспринималась как «нечистое» место.

«Нечистое» могло означать не только грязное, неопрятное, загрязненное, но и безнравственное, непристойное, порочное. Синонимом нечистого иногда было слово «поганый» («поганик» — нечестивец, нехрист, инославный, безбожник; «поганый» означало нечистый по вере или по обычаям, языческий; «поганить» — сквернить, осквернять: «Не велик сверчок, да

поганит горшок»). Погаными считались некоторые животные — кошки, собаки и др. Крестьянин никогда не ел из той посуды, из которой питалось животное. Если собака обнюхала какую-либо пищу, то она уже не годилась для людей. «Собака погана. Кошки — у них погано рыло. Строго следим, чтобы они не наедались где-либо в чистой посуде. А вот лягушка не погана — она живет в воде, да еще проточной»¹. Опоганенную животными пищу выбрасывали или очищали, добавив святой воды. Если мышь, кошка, козленок или еще кто-либо «поганый» попадал в колодец, то его очищали: нужно было вычерпать 40 ведер воды, потом влить святой воды или совершить богослужение. «У староверов как-то попали в колодец две кошки. Хозяйка долго не знала об этом и продолжала пить воду из колодца. Прошло с месяц времени, когда наконец узнали, что в колодце затонули кошки. Получается, пекли хлеба и варили квас на «поганой» воде <...> Хлеб скормили коровам, им же выпоили квас. Из колодца выносили всю воду до дна и освятили. Однако, когда накопилась новая вода, пить ее не решились, так и засыпали колодец. «Поди и грех было не пить и не есть освященное, да не могли — с души рвет»².

«Нечистым» считается в народе мыло. Грех пользоваться им, мыть тело. Нельзя мыть мылом посуду (чтобы не «запоганить»). А выстиранное не щелоком, а мылом белье обязательно несколько раз выполаскивалось. Интересно, что праздничную одежду вообще не стирали и так передавали из поколения в поколение.

«Нечистый» — любой напиток, простоявший ночь в открытой посуде. Это относилось и к пище. Хозяйка, допустившая такую оплошность, должна была либо выбросить содержимое посуды, либо «очистить», положив поверх горшка две лучинки «накрест».

Особенно тщательно мыли посуду, из которой ел иноверец. Эту посуду нужно было вымыть в проточной воде, и только тогда ее можно было опять использовать. В семье же посуду мыли после каждого обеда, горшки и кринки выжаривали в горячей печи. Из посуды, в которой был куры, русские уже никогда не ели — она навсегда оставалась «поганою»³.

Стол в крестьянском быту всегда держали в чистоте. Говорили: «Стол — это

Божий престол», «Стол — это протянутая людям ладонь Богородицы»⁴. На стол не разрешалось класть посторонние предметы (например, шапку), нельзя было садиться на стол, бить по нему кулаком, есть на не покрытом скатертью столе. Для трапезы использовали «темную» и праздничную («белую») скатерть. «Без скатерти — стол обидишь». Ее тоже старались содержать в чистоте, детям запрещалось вытирать об нее руки: «Скатертью руки вытирать — будут заусеницы». После еды посуда должна быть сразу же убрана со стола, а скатерть снята. Во многих местах покрывали стол скатертью не только днем на время еды, но и на ночь, т.к. представлялось, что Богородица ночью ходит по избам и смотрит, как содержит стол — ее «ладонь». Хорошим хозяевам она покровительствовала.

Уважительное отношение к столу диктовали и особые правила во время трапезы. Во время ежедневного принятия пищи не разговаривали. Шутки и смех за обедом почитались за грех. А вот за чаем бывали и разговоры, и смех, поскольку «чай не свят, как хлеб». «Хлеб — дар божий, а чай — кто его знает»⁵. Навыки опрятности в еде хлеба прививались через уважительное отношение к нему как к телу Господню. Следили, чтобы хлебные крошки не падали на пол. Когда хлеб все же падал, то говорили: «Извини, Боженька!» После этого хлеб следовало поднять, поцеловать и съесть. Запрещалось оставлять кусок хлеба недоеденным: этот кусок за тобой на том свете гоняться будет», «будешь худеть»⁶.

Брать еду, приступать к еде, кормить ребенка надо было только правой рукой, ибо в ней чистота, правота, удача. Левая рука воспринималась как «нечистая». Эти же представления лежали в делении избы на правую (чистую) и левую (темную) половины — соответственно на мужскую и женскую: «Светлая половина называется, как она посветлее, почище... Печка в темной половине находится»⁷.

Есть надо было чистыми руками, а немывыми — грешно, потому что вместе с едой могла попасть в рот и нечисть. Умывание считали обязательным. «У неумытого день не спорится», «неумытого убивает молнией», — гласят народные приметы. Не умывшись хотя бы несколькими каплями воды, человек не должен идти на пасеку, которая считалась священным местом, и не смел присутствовать при ритуальных действиях, например при добывании огня трением. Неумытому было опасно пускаться в путь — может случиться несчастье. По-видимому, умывание воспринималось не как гигиеническое освежение лица, а как ритуальное омовение, необходимое для очищения от признаков предшествующего состояния (иного мира — для новорожденного, девичьей воли — для невесты, жизни — для покойника). Ежедневное утреннее умывание осмыслялось как смыывание сна — аналога смерти, что отразилось в русских пословицах: «Сон — смерти брат»; «Уснул, что помер»; «Сонный, что мертвый»; «Кто больше всех спит, тот меньше всех живет»; «Много спать — мало жить». Поэтому неумывшийся утром человек является как бы «мертвым», «недо-человеком» среди живых.

Вера в то, что умывание снимает не только грязь, но и определенные состояния, подтверждается обрядовыми правилами. К примеру, в Архангельской губ. в XIX в. строго соблюдался запрет для вдовца ходить в баню в течение 6 недель — он должен «в кручине походить»⁸. Наоборот, следовало сразу помыться на «чужой стороншке», чтобы снять тоску-кручину по дому. Да и обычай нынешних студентов не мыть голову перед экзаменами, чтобы «не смыть знания», возможно, имеет эти же истоки.

В традиции водой очищались и от духовной скверны. Омовение рук было обязательным перед литургией, причастием.

Строго соблюдался обычай мыть руки после соприкосновения с мертвецом или убийцей. В грязи их грехов видели как бы материальную субстанцию. Так же трактовались порча и сглаз — поэтому их можно было смыть.

В быту умывались из умывальника — глиняного горшка с двумя носиками. Он стоял в каждом доме в углу или у печи. Летом его выносили из дома и вешали снаружи. Вытирались «утиркой», «рукотером». Мылись во многих регионах в печке, причем до сравнительно недавнего времени. «Там у нас печки большие. Сидим там. Сядем, паримся. Стелем первым делом на под доски, потом солому ржаную <...> У меня сделана такая специальная кладовочка — с печки выходим и, накинешь халат, идешь там, оказываешься»⁹.

Баня устраивалась один раз в неделю. Иногда мытье в бане осуществлялось с хлебным квасом или ячменным пивом, которые лили на раскаленную каменку, а затем обливали отварами из трав. Чтобы освежиться после жара, моющиеся нагими выбегали из бани и купались в реке, катались зимой по снегу, а летом по траве. Баня воспринималась как удовольствие, наслаждение: «Баня да баба — одна забава»; «Баня — мать вторая»; «Кости расправишь, все тело направишь»; «Баня — парит, баня — правит, баня — все поправит»; «Когда б не баня, все бы мы пропали». В то же время в бане нет икон и потому вода в бане «поганая» — после бани полагалось облиться чистой проточной водой. В тот день, когда мылись в бане, в церковь не ходи-



Девочка ищет насекомых в голове мальчика. Великороссы. Владимирская губ. 1914 г. Фототека РЭМ, № 3307-227

ли. Мыть полы и ходить в баню нужно накануне праздника, причем до вечера, т.к. с вечера уже начиналось «праздно время», когда работать и ходить в нечистое место — грех.

Крестьяне следили за опрятностью в одежде, про неопрятного говорили: «Голосиста пташка, да грязна рубашка»; «В праздник белолычка, а в будни — чумичка». Особенно следили за собой, когда выходили в люди: «В брюхе хоть шелк, а на брюхе — шелк»; «Дома чертком, зато в люди цветком»; «Ешь солому, а форс не теряй»; «Буду есть мякину, а фасон не кину».

Мужчины стриглись «в скобку». Бритье бороды и усов считалось ересью. За мужние женщины заплетали волосы в две косы, оборачивали их вокруг головы и связывали концами надо лбом. Волосы покрывались головным убором. Гребень делали из коровьего рога. Женщины румянились и белились. От загара и веснушек мылись сывороткой, парным молоком, огуречным рассолом, мазались березовой смолой. В Сибири и на Урале был широко распространен обычай жевать

«серку» (кусочек смолы лиственницы), благодаря этому зубы были белыми и исчезал неприятный запах изо рта.

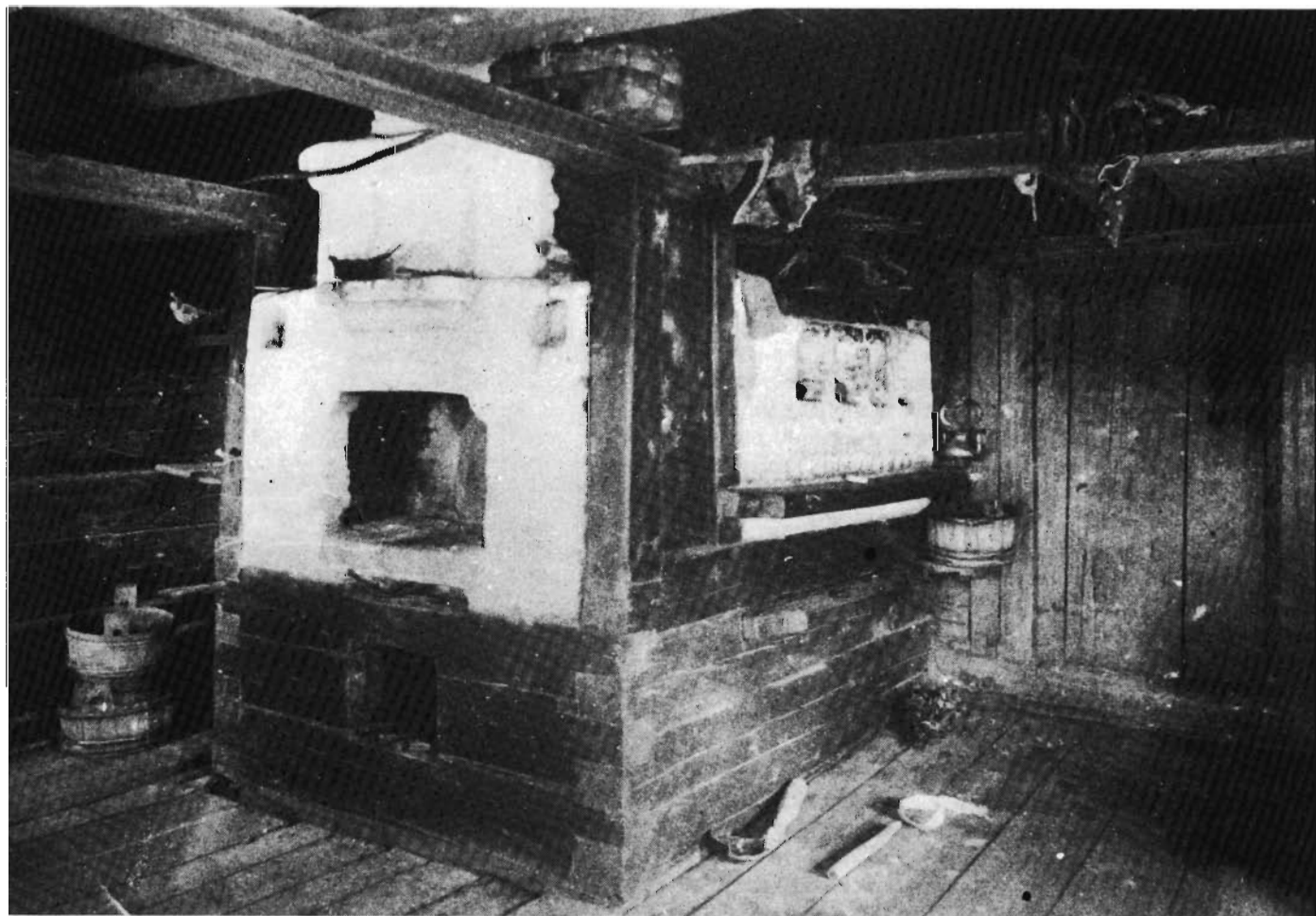
Особенно следили за чистотой жилища: некрашенный деревянный пол мыли каждую субботу, скоблили ножом, терли голиком, посыпали крупным песком. В четверг на Страстной неделе мыли всю избу (пол, потолок, стены) при помощи скребков. Обычно это делали 5–6 женщин, переходя из дома в дом. Вымытый пол застилали соломой до дня Пасхи, а потом в доме стелили половики-дорожки. В комнате ходили в чулках. Выходя на улицу, надевали калоши, которые обычно стояли на крыльце.

Считалось, что домовый покровительствует тем хозяевам, которые в чистоте и порядке содержат свой дом и двор. Верили, что он ходит по ночам и смотрит за порядком в доме. Грязь в избе и немытую посуду не любит. Нерадивая хозяйка могла наутро найти свою посуду сброшенной на пол или засунутой в поганный ушат с помоями.

К домашнему сору относились двояко — как к чему-то нечистому и одновремен-

но способствующему благополучию. Сор из избы на улицу не выметали, «для того чтобы не вымести богатство», «чтобы не вымести домашнее счастье». Заметать в доме полагалось от углов к столу, к печи, от двери — к середине, т.е. от периферии к центру, приближая к себе «счастье». Повсеместно считали, что если кто-нибудь подметет мусор вокруг другого человека, то он отметет от него счастье. На этих представлениях основан бытующий и по сей день обычай не подметать вслед за отъезжающим. Во время траура часто запрещалось подметать в доме, «чтобы не вымести заодно и живых», но зато сразу после похорон подметали во дворе в сторону дома, «чтобы все его обитатели остались в нем». Во время новоселья мусор из старого дома переносили с собой в новый дом.

Чтобы избавиться от вшей и блох, пол подметали веником из полыни. Тараканов выводили замораживанием. Но встречался и другой взгляд: тараканов не истребляют, поскольку считается, что появляются они к богатству. По поверью, тараканы исчезают из дома перед какой-то бе-



Печь русская в избе, беленая. Стоит в темной половине. Великокороссы. Архангельская губ., с. Яреньга. 1910 г. Фототека РЭМ, № 2638-69/1

дой: «Пропали тараканы сами — жди несчастья».

Несмотря на приверженность к чистоте, крестьяне не доводили ее до «стерильности»: отсутствие признаков жилья-жизни, по народным представлениям, характеризует не-живое, покойника (поэтому его обряжают в новую, неносенную одежду). «Может в больнице и чисто, и стерильно все, — говорят старушки, — а смерть ближе стоит».

Негативная оценка абсолютной чистоты в народном представлении связывается с категориями завершенное—незавершенное. В Архангельской губ. считают: что еще не завершено, то молодое и живое, ему далеко до старения. При побелке дома во многих регионах оставляли нетронутым участок на потолке — чтобы дом дольше стоял. Прялка до конца не орнаментировалась, чтобы дольше служила. Существует и примета: достроенный до конца дом ведет к смерти хозяина. «Незавершенность» присутствует и в традиционных обрядах жизненного цикла — можно указать на начало свадебного, родильного, похоронного обрядов, но мы «до сих пор не имеем данных, когда же они заканчиваются»¹⁰. Ритуальная «недоделанность» отмечалась чаще всего в похоронном обряде: грубо обтесывается гроб, «на живую нитку» шьется саван, не доплетаются лапти, не допекается хлеб на поминки. Для крестьян актуальна символика продолжения жизни, характерная для категории «незавершенного». Отсюда положительная оценка незавершенности, всего того, что не имеет конца, в том числе и отсутствия абсолютной чистоты.

Примечания

¹ Зеленин Д.К. Черты быта Усень-Ивановских староверов // Известия Общества Археологии. Казань, 1905. Т. XXI. Вып. 3. С. 22.

² Там же. С. 24.

³ Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 280.

⁴ Даль В. Пословицы русского народа: В 2 т. М., 1984. Т. I. С. 78 (далее примеры из этого издания приводятся без ссылок).

⁵ Зеленин Д.К. Черты быта Усень-Ивановских староверов. С. 27.

⁶ Никифоровский Н.Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи в Витебской Белоруссии. Витебск, 1997. С. 76. № 478.

⁷ Из рукописных материалов, собранных Тихвинским архивом СПбГАК в 1996 г. в д. Намоше Маревского р-на Ленинградской обл.

⁸ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии // ИОЛЕАЭ. М., 1877. Т. 30. Кн. 5. Вып. I. С. 136.

⁹ Из рукописных материалов, собранных Тихвинским архивом СПбГАК (Ленинградская обл.).

¹⁰ Байбури А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993. С. 131.

Т.В. ВОЛОДИНА

ЛЫСЫЙ И ЛЫСИНА В ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОЙ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ

Представления о лысом человеке у восточных славян закрепились преимущественно в устойчивых словосочетаниях и в малых фольклорных жанрах. Наиболее популярной является характеристика лысого человека как умного: *Лыс да умён, два угодыя в нём; Плевшиный да лысатый бывають богаты; бел. Шмат будзеш ведаць, галава аблысее; Валасы ад вялікага розуму навывлезлі; Бойся лысых ды рыжых: лысы дужа разумны, а рыжы надта хіры; Дурная галава не лысее.*

Большей частью развернутые поэтические тексты актуализируют еще одну устойчивую коннотацию лысого человека — его любвеобильность, сладострастие: — *А чаго ты, лысы, без валос астаўся? // — А таго што рана з дзеўкамі спазнаўся. // — А чаго ты, лысы, ды стаў безвалосы? // — Патаму што рана хадзіў к дзеўкам босы.* Даже обычай выстригать макушку у католических священников объясняется именно с этой точки зрения: женщина отвергла ухаживания ксендза, который лез по лестнице к ней на чердак. Она схватила его за волосы; ксендз со страху упал, оставив лысым кружок на голове. «Усім ксяндзам было загадана галіць цемя, як напамінак, што да жанчыны хадзіць — вялікі грэх»¹ (см. в связи с этим название попом одуванчика: смол. *абдул попка* — *лысый стаў*; ср. также следующее название этого растения: бел. *ксяндзоў плевш*). Из фразеологизмов, имеющих отношение к лысине, примечательны следующие: *потерял волосы на чужих подушках*; укр. *побігала з Лыськом*; символика «греха» в них очевидна. Предельно откровенно соотнесение лысого с фаллосом в кашубской так называемой «стыдной» двусмысленной загадке:

— *Jań dobri, pańi z gługami włosami.*

— *Żakuję panu, maś hisęgo młazi nogami.*

— *A można bi wpuścić hisęgo do kosmatego?*

— *Ne można, bom dała wigolić, ale można wpuścić hisęgo do gołego?*

(«Здравствуй, пани с длинными волосами, // — Здравствуйте, мужчина с лысым между ногами. // — Не мог бы я впустить своего лысого к косматой? // — Нельзя, потому что я дала выбрить, но можно пустить лысого на голое». Ответ: лысый —

конь; косматый — луг; выбрить — сжать.) Подобные коннотации в белорусской загадке: «Тонко стоять, сладко висеть, сам косматый, конец лысый» (орех)². См. также жаргонное *плевш обмакнуть* 'future'. О сопоставлении верха и низа в отношении лысого свидетельствуют и выражения типа бел. *Лысага да неба не пусцяць, бо надумаюць, што дунаю лезе.*

И все же, несмотря на упомянутые достоинства лысого человека, общее его восприятие скорее негативное: *Избави нас, боже, от лыса, коса, рыжа, кривоноса; бел. Не хадзіў пляшывы богу маліцца, а пайшоў дык і плевш згубіў; укр. На ледачій землі і трава не росте* ('о лысом'). Довольно убедительно в плане отрицательной модальности и бранное *плевш тебя возьми.*

Признак *лысый* (как и кривой, хромой и т.п.) характеризует демонологических персонажей восточных славян. В первую очередь лысым именуется черт: *лыс бес, черт лысый, корми дьявола лысого; бел. чорт-ту лысаму 'неизвестно кому', трапіў лысы на пляшывага* (синоним: *трапіў чорт на паганага*); укр. *лысий лысого здалека бачить*; як уплодиця лысим, то й пропаде з бісом. Признак *лысый*, будучи ядром подобных фразеологических оборотов, выступает и самостоятельно, для экспрессивно-метафорического обозначения лица, демонологического персонажа: *Лыско, лысый 'черт'*; бел. *Хоць за Лыску, абы блізка*. Авторами этимологического словаря славянских языков эпитет *лысый* в отношении черта объясняется как указание на его отличие от других, возможно, это 'бес, имеющий особую отметину'⁴.

Из лысых персонажей наиболее колоритна *Бурая баба*; в представлениях полешуков — жена упыря, старуха без ушей или носа, которая одну ногу держит или под мышкой, или чешет ею свою лысую голову⁵. В русских сказках встречаются *Плевш Плевшица, Лысенький Плевшенький*, в белорусских — «перший демон, бач, Поплешник, а водяной — второй». Согласно польским средневековым источникам, лысину могли иметь и ведьмы, которые принимали участие в шабашах на Лысых горах. Специальным снадобьем они мазали себе не только под мышками, но и на лысине, а дьявол, царапая пальцем, ставил им там свою отметину⁶.

Причисление к лысым св. Николая (см.: укр. *Всім богам по чоботях, а Миколі*

ТАТЬЯНА ВАСИЛЬЕВНА ВОЛОДИНА, канд. филол. наук; Ин-т искусствоведения, этнографии и фольклора НАН Беларуси (Минск)

лисому шапку плисову) сопоставимо с его иконописным изображением. В иконописном подлиннике XVIII в. св. Николай описывается так: «Святой Николай подобием вельми стар, сед, брада невелика, курчевата, главою плешив, на плещи мало кудерцов»⁷.

Вторая группа значений признака *лысый* — наименование животных с белым пятном на лбу. Обозначение таких животных как лысых отличается исключительной устойчивостью во всех славянских языках, что свидетельствует о большой значимости этого признака у древних. Животные с белым пятном на лбу служили предметом поклонения у многих народов, а собственно пятно свидетельствовало об избранности данного животного. Свою роль в подобных представлениях сыграла этимология лексемы *лыс*, *lysъ* (*jb*), восходящей, видимо, к и.е. *leuk* 'светлый', 'светлый, блестящий' (=небесный, божественный)⁸. С этим же корнем связывают происхождение слова *луна*, см. также название *лыской* молнии: «Лыгтыть лыска, сракой блыска, ныхай блыска, а цыбуля росте, як мыска»⁹.

Показательны в этом контексте загадки, скрытый денотат которых — месяц, луна — замещается названием животного именно с лысиной на голове: *Лысый жеребец с белыми глазами, круглый как венец, своими очами он на все глядит*. В украинском фольклоре лысым представляется гром: *Лысий віл через болото рів* и даже день: *Лысий віл усіх людей звів*. «Небесная» тема символики «лысого» пересекается с наличием в аналогичных ситуациях лексемы «звезда»: животное с пятном на лбу получает кличку *Звездочка*, бел. *Зорачка*, *Зорка*. Вместе с тем ряд устойчивых выражений подчеркивает негативное восприятие подобных животных: *Когда б на добром коне да не лысинка, то и цени б ему не было; Кабы на коня да не лысина; укр. знають, як лисого коня; бел. знаюцца, як лысыя коні* 'о людях, враждующих между собой', *урадіцца з лысткай* 'иметь отрицательную черту характера'. В Никоновской летописи XI в. оказалось зафиксированным и соответствующее поверье: «аще бо кто усрящеть <...> свинию или конь лыс, то плюють и возвращаются назад»¹⁰.

Лысыми в восточнославянских языках именовались горы, вершины которых были лишены растительности (ср. *лысина*, *плешь* — голое, песчаное место). Традиция обозначать голый участок земли как лысый достаточно широка, о чем свидетельствуют и белорусские выражения: *У Барыса срака лыса; Мікола біў Барыса, што парабіў жыта лыса* (если рожь взойшла неравномерно, обвинялся предыдущий святой). Негативное восприятие лысины, голого участка земли отразилось в белорусском веровании, согласно которому такая *лысина*, *абсвак* предвещала беду, смерть

кого-либо из семьи. Может быть, подобное представление обусловлено восприятием данного «лысого» участка как высшего знака о том, что один из домашних остался выделенным и не получил на этот раз своей доли — жизни/жита.

И наконец, компонент *лысый* входит в состав хрононима *Лысая среда*. В Добровольский выделяет три лысые среды: после Рождества, перед масленицей, на Фоминой неделе¹¹. В контексте широкого понимания признака *лысый* сочетание *Лысая среда* может означать 'светлая, выделенная среди других', что вполне подтверждается ритуальным оформлением этого дня. Среда перед масленицей иначе называлась *Лакомка*, *разгул*, *тещины блины*, *скоромна середа*. Данная терминология подчеркивает обязательное, ритуальное несоблюдение обычного для среды поста. Эпитет *лысый* как 'не такой, отличный' мог актуализировать именно эту особенность предмасленичной среды. Среда на Фоминой неделе — *Сухая*, *Градовая* — также имела подобные обрядовые особенности: «Накануне на Радаўницу забывають всякое приличье, а на следующий день стыдятся встретиться со знакомыми, которые говорят: "глядзяцца як лысыя коні"»¹².

У белорусов и украинцев существовал любопытный обычай «пересчитывания лысых»: «чтоб уменьшился мороз, нужно насчитать двенадцать знакомых лысых, оставив на потом самого лысого и при каждом имени приговаривая: «На галаву Петрака — хлоп, на галаву Кастуся — хлоп»¹³. На Виленщине вербальная формула звучала несколько иначе: «Пятрусь лысы — трэсні мароз»¹⁴; см. и иные варианты: «Мароз, Мароз, ідзі лысых памароз», «Лысы Кузьма, трэсні над яго галавой»¹⁵. В Витебской губ. при таком пересчитывании бросали в печь старый веник, известно и стучание при этом об угол «даўбнёй» (зап. автором в д. Горыеве Лепельского р-на Витебской обл. от Е.М. Попович, 1895 г.р.). Украинцы во время сильного мороза говорили: «Щоб він на лисого голові розтрікався»¹⁶. Возможно, данные поверья определенным образом коррелируют с представлениями самого Мороза как лысого:

Смерти, смерти, иди на лесе,
Иди на безвесть, иди на море.
И ты, Морозе, великий а лысый,
Не приходи до нас из своей коморы!¹⁷.

Существует поверье, что если хотя бы возбудить ветер, следует дразнить лысого деда¹⁸. Видимо, по аналогии соотношения лысых с атмосферными явлениями подобный обычай применялся и для вызывания дождя: произнести имена двенадцати плешивых и за последним именем хлопнуть себя по макушке¹⁹. Акциональ-

ное содержание обряда переключается с обычаями масленичной среды у католиков (которая на Смоленщине именовалась *лысой*): «В среду на Попелец парни бегают по деревне, посыпают девушек пеплом, лысых бьют по голове»²⁰.

Следует упомянуть и бытовые запреты на действия, которые якобы грозят будущим облысением: не пролазь под лопатой, когда сажают хлебы в печь, не приглаживай кашу — жених будет лыс, не облизывай толкушку, чтоб не потерять волосы и др. На Украине запрещали угощать девушку на непокрытом столе, чтоб муж не был лысым²¹.

Примечания

¹ Зянько У. Спадчына маёй маці. Мн., 1993. С. 241.

² Sychta B. Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław, 1968. T. 2. S. 150.

³ Романов Е. Белорусский сборник. Киев, 1886. Вып. 1. С. 333.

⁴ Этимологический словарь славянских языков. Праoslavянский лексический фонд. М., 1990. Вып. 17. С. 50.

⁵ Büttner. Zabytki poganstwa na Polesiu // Kłosy. 1890. T. 50. S. 62.

⁶ Koranyi K. Łysa góra (Studium z dziejów wierzeń ludowych w Polsce w XVII—XVIII w. // Lud. 1928. T. 27. S. 71.

⁷ Сводный иконописный подлинник XVIII в. по списку Г. Филимонова. М., 1874. С. 207 (цит. по: Еремина Т.Е. Мир русских икон и монастырей. История, предания. М., 1998. С. 369).

⁸ Этимологический словарь... С. 19.

⁹ Бондарь Н.И. Магия начала // Слово и культура. М., 1998. Т. 2. С. 67.

¹⁰ Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1981. Вып. 8. С. 317.

¹¹ Добровольский В. Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914. С. 385.

¹² Носович И.И. Словарь белорусского наречия. СПб., 1870. С. 273.

¹³ Зямля стаіць пасярод свету. Беларускія народныя прыкметы і павер'і / Уклад. У. Васілевіч. Мн., 1996. Кн. 1. С. 60.

¹⁴ Sielicki F. Wierzenia i obyczaje na Wielkopolu w okresie międzywojennym. Wrocław, 1991. S. 13.

¹⁵ Ляцкий Е.А. Материалы для изучения творчества и быта белорусов. 1. Пословицы, поговорки, загадки. М., 1898. С. 19.

¹⁶ Скуратівський В. Русалії. Київ, 1996. С. 232.

¹⁷ Бессонов П. Белорусские песни с подробным объяснением их творчества и языка. М., 1871. С. 53.

¹⁸ Киркор А. Литовское и Белорусское Полесье // Живописная Россия. Мн., 1994. С. 263.

¹⁹ Никуликов Н. Простонародные приметы и поверья, суеверные обычаи и обряды... в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897. С. 215.

²⁰ Benetowa S. Konopie w wierzeniach ludowych. Warszawa, 1936. S. 34.

²¹ Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1999. Т. 2 (Д—К). С. 178.

А.В. ПИГИН

КИКИМОРА В ИЗОБРАЖЕНИИ РУССКОГО КНИЖНИКА XVII В.

В памятниках русской рукописной книжности (преимущественно поздних, XVII—XVIII вв.) — житиях святых, сказаниях о чудесах, «душеполезных» повестях — встречаются иногда упоминания народно-мифологических персонажей. Внимание исследователей уже привлекали образы «лесного демона» в Житии Никодима Кожеезерского, «духа нечистого водного» в Житии Нова Ушельского, «девки-русалки» в Повести о бесноватой жене Соломонии и др.¹ Перечень подобных примеров в настоящее время может быть дополнен еще одним — из «Повести душеполезной старца Никодима Соловецкого монастыря о некоем иноке».

«Повесть душеполезна...» — легендарно-нравоучительное сочинение середины XVII в., в котором повествуется о судьбе некоего безымянного инока Троице-Сергиева монастыря, долгие годы предававшегося пьянству и «всякому сладострастию», но в конце концов — после многочисленных бесовских «страшений», загробного видения (инок посещает небеса и ад в сопровождении архангела Михаила) и путешествия по святым местам — покаявшегося и получившего прощение. События повести приурочены к 1638 г. и излагаются от лица самого героя, который, как сообщается в начале произведения, поведал свою историю уставщику Соловецкого монастыря Никодиму, а тот в свою очередь пересказал ее неизвестному автору (вероятно, кому-то из книжников Троице-Сергиева монастыря, побывавшему в 1640-е—1650-е гг. на Соловках).

В 1965 г. повесть была опубликована О.А. Белобровой по 5 спискам второй половины XVIII—XIX в.² Дальнейшее изучение рукописной судьбы этого памятника показало, что изданная исследовательницей редакция является поздней, созданной в старообрядческом Выговском монастыре в середине XVIII в. В обнаруженной нами недавно первоначальной редакции повести история «некоего инока» излагается гораздо более подробно.

Один эпизод этой редакции обращает на себя особое внимание, поскольку представляет немалый интерес для изучения древнерусской религиозности. Возвращаясь после своего долгого путешествия из Костромы в Москву, где осталось его бездыхан-

ное тело (герой находится в состоянии «обмирания», путешествует «вне тела», в видении), инок встречает беса, в котором признает «кикимору»: «Идущим же намъ (с иноком путешествует московский нищий Елисей. — А.П.) от града того путемъ, иже к Москвѣ лежащим, и внезапно срѣте нас видѣ нѣкий бѣсовескъ, женска обличия имущи, простовласы и без пояса. Ошибѣ же ея за нею бысть на воздухъ ввыспрь, яко круг великъ зѣло, всякими бѣсовскими мечты испещрен. Сама же вопиетъ, велими кричаще, яко обидима или досаждаема от кого. Глас же ея слышашеся к намъ сицевъ: «Согнаша сестру мою с Москвы, но обаче не по мнозѣ времени и всѣ будемъ к Москвѣ». И мнѣ мнитсѣ, яко се есть зовомая кикимора, иже бысть на Москвѣ не в давнихъ временахъ. И тако оно бѣсовское мечтание зайде от очю нашею, мы же своимъ путемъ идехомъ»³. Далее в тексте повествуется о поразившем московские пределы моровом поветрии, «язве-постреле»: «В то же время бысть Божие посещение на люди: прииде бо язва смертоносная, глаголемая пострѣль. Язва же та не на долгое время прострѣся, но обаче кого пострѣляше, того в третій день и гробу предаваше». Не пощадила эта болезнь и инока: «В то же время ять быхъ и азъ тою же язвою и в лицѣ устрѣленъ наказаниемъ Божиимъ. Носъ мой и лицѣ все опухло бѣше, и очи воглубившесѣ и невидими быша, покрывшасѣ кожею иже со главы, яко мѣхомъ, даже и до носа». Заканчивается первоначальная редакция рассказом об исцелении инока от иконы Владимирской Божией Матери в Нерехте, прославившейся своими чудотворениями в 1630-е гг.

Эпизод с кикиморой восходит, вероятно, к какому-то московскому преданию 1630-х гг., о котором в тексте говорится, к сожалению, очень невнятно: «...кикимора, иже бысть на Москвѣ не в давнихъ временахъ». Роль этого эпизода в развитии сюжета можно понять так, что именно кикимора является своего рода провокатором той страшной болезни, которая поразила москвичей и самого героя⁴. «Язва-пострел» — это осуществление угрозы кикиморы: «...не по мнозѣ времени и всѣ будемъ к Москвѣ». Такая интерпретация данного эпизода хорошо согласуется с представлениями о кикиморе как о духе болезнетворном, предвещающем беды: кикиморами иногда называли болезней-лихорадок, а видеть кикимору — «к несчастью или к смерти кого-

либо из домашних»⁵. Повесть содержит, таким образом, ценное свидетельство о тех суевериях, которыми сопровождалась в старину на Руси вспышки смертоносных эпидемий. Причем здесь сообщается и о каких-то активных действиях, предпринятых москвичами для изгнания вредоносного духа: «Согнаша сестру мою с Москвы...»⁶.

Угадываемая в глубинных мифологических пластах текста причинно-следственная связь между появлением кикиморы и «язвой-пострелом» непосредственно в изложении рассказчика, однако, не эксплицирована. В традициях книжной легенды болезнь инока объясняется автором в религиозно-моралистическом ключе — она является карой за нарушение тех заповедей, с которыми архангел Михаил обратился к герою после его загробного видения («И помышляхъ в себѣ виновна быти таковыя язвы грѣховъ ради моихъ и преступленія ради заповѣдей оныхъ, иже архангелъ мнѣ рекъ сохранити и не соблюдохъ»). Не случайно составитель поздней редакции опустил эпизод с кикиморой, посчитав его, вероятно, лишним, не связанным с основным ходом повествования о судьбе героя и вообще неуместным в «душеполезном» произведении. Мифологический мотив оказался в процессе редактирования повести полностью вытеснен традиционной религиозной трактовкой события.



Кикимора. С рисунка И.Я. Билибина

АЛЕКСАНДР ВАЛЕРЬЕВИЧ ПИГИН, доктор филол. наук; Петрозаводский гос. университет

По народным верованиям, кикимора является женским домашним духом, связанным преимущественно с пряжей, с домашними животными, она не дает детям спать, стучит по ночам посудой и т.п.⁷ Ее представляли себе в образе маленькой безобразной старушки, уродливой неряшливой женщины обычно с непокрытыми и распущенными волосами (ср. в повести: «видь нѣкий бѣсовескъ женска обличия имущи, простовласы и без пояса»)⁸. Некоторое сходство с семантикой этого образа в повести имеет представление о кикиморе как о духе сна, ужасном ночном видении, кошмаре. Впрочем, как отмечают исследователи на материале XIX—XX вв., кикимора — один из самых многоплановых, неопределенных образов народной мифологии: «кикиморой» мог быть назван любой злой женский дух. Примечательно, что и сам герой говорит о встрече с ним духом как будто с некоторой неуверенностью: «И мнѣ мнится, яко се естъ зовомая кикимора».

Упоминание кикиморы известно по материалам следственных дел о колдовстве XVII в. Так, в начале XVII в. в Галицком уезде крестьянин Митрошка Хромой имел сношения с «нечистым», а «словет нечистый дух по их ведовским мечтам кикимора»⁹. Однако в учительных и повествовательных древнерусских произведениях кикимора нигде, насколько нам известно, не упоминается. В повести, следовательно, предлагается едва ли не единственное во всей древнерусской литературе изображение этого мифологического персонажа. Рассмотренный эпизод является одним из тех подлинных «этнографических документов», которыми так небогата русская средневековая литература.

Примечания

¹ См., например: *Рязановский Ф.А.* Демонология в древнерусской литературе. М., 1915. С. 32—43; *Пигин А.В.* Народная мифология в севернорусских житиях // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 1993. Т. 48. С. 331—334; *Ромодановская Е.К.* Русская литература на пороге нового времени. Пути формирования русской беллетристики переходного периода. Новосибирск, 1994. С. 112—127; Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. О.А. Черепанова. СПб., 1996. С. 182—194.

² *Белоброва О.А.* «Повесть душеполезна» Никодима типикариси Соловецкого о некоем брате // Труды Отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1965. Т. 21. С. 200—210.

³ Текст первоначальной редакции цит. по списку 1680—1690-х гг.: Государственный объединенный Владимиро-Суздальский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник (г. Владимир). № В-5636/76. Л. 116—122.

⁴ На возможность такого прочтения этого эпизода наше внимание обратил проф. Санкт-Петербургского гос. университета Е.В. Душечкина, которой приносим искреннюю благодарность.

⁵ *Новичкова Т.А.* Русский демонологический словарь. СПб., 1995. С. 211.

⁶ Традиционными средствами изгнания духа болезни являются сильный шум, опавивание, хождение с иконой и др.

⁷ См.: *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 61—67; *Черепанова О.А.* Мифологическая лексика русского Севера. Л., 1983. С. 124—133; *Власова М.* Новая абелега русских суеверий. СПб., 1995. С. 170—177; *Новичкова Т.А.* Русский демонологический словарь. С. 210—218.

⁸ Простоволосость и отсутствие пояса вообще являются характерными признаками нечистой силы; см.: *Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей: (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982. С. 168; *Байбури А.К.* Поис (к семиотике вещей) // Сборник Музея антропологии и этнографии. Вып. 45: Из культурного наследия народов Восточной Европы. СПб., 1992. С. 6. К числу таких же признаков можно отнести и наличие хвоста. Не вполне ясно, однако, что представляет собой «ошиб» кикиморы — хвост это или некий воздушный, выходящий за ней след, мираж.

⁹ *Черепанов Л.В.* Из истории древнерусского колдовства XVII в. // Этнография. 1929. № 2. С. 100. См. также: *Журавель О.Д.* Сюжет о договоре человека с дьяволом в древнерусской литературе. Новосибирск, 1996. С. 48.

И.Ю. ВИНОКУРОВА

ДЕМОНОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ «ОБРУСЕВШИХ ВЕПСОВ» ВОЛОГОДСКОЙ ОБЛАСТИ

В жизни любого народа можно обнаружить периоды, коренным образом менявшие его судьбу. Одним из таких периодов в истории вепсов является рубеж I—II тыс. н.э. — начало интенсивного освоения славянами Европейского Севера. Славяне селились на землях древней веси или по соседству с ними. Последующие волны русской колонизации и формирование севернорусского массива населения приводили к закреплению «чересполосного» расселения вепсов. Языковое и культурное влияние со стороны смежно живущих русских приводило к постепенной ассимиляции вепсов, которая в разных районах вепского расселения в силу ряда причин исторического и географического характера происходила неравномерно.

В результате научных экспедиций 1997—1998 гг., проведенных сотрудниками Петрозаводского университета и Института языка, литературы и истории Карельского научного центра, была обнаружена зона обитания «обрусевших вепсов» по обе стороны административной границы Вытегорского и Бабаевского районов Вологодской обл. В ней взаимодействие двух этносов можно охарактеризовать, по образному выражению известного музыковеда В.А. Лапина, как совсем «горячий» процесс, еще только-только начавший остывать и стабилизироваться¹. Участники экспедиций побывали в поселениях Голяши, Ежезеро, Коштуги, Лема, Пондала, Пяозеро, Сяргозеро, Ундозеро. Собрали сведения о соседних селах Куштозеро, Пелкасса, Пустынка, Шимозеро, опустевших за последние 40 лет.

В «Списке населенных мест Российской империи»² по сведениям 1873 г. русскими поселениями из них считались Голяши, Коштуги, Ежезеро, Лема, Ундозеро; вепскими — Пяозеро, Пелкасса, Шимозеро, Пондала. Такими они остались и к настоящему времени.

Куштозеро — русское поселение по СНМ-1873. Но по другому источнику: «Население Куштозерского прихода по племени принадлежит к чуди»³. О былом вепском составе этого поселения говорит и этноним *кайбаны*, которым ундозеры в настоящее время называют куштозеров. Видимо, окончательное обрусение этого поселения произошло на рубеже XIX—XX вв.

В СНМ-1873 Сяргозеро — «чудское» поселение, насчитывающее 187 чел. Еще в 1962 г. языковедами здесь был записан красочный рассказ на вепском языке о праздновании у местной часовни заветного праздника Ильина дня с закланием животных⁴. В настоящее время в Сяргозере проживает 15 чел., из них 3 вепсянки, которые вышли замуж за уроженцев этого поселения, остальные считают себя русскими. Причем последние по происхождению и знанию языка разделились на две группы. В первую группу вошли те, которые имеют родителей вепсов, знают вепский язык, но владеют им хуже, чем русским. На этническое самосознание этих людей явно повлияло устойчивое мнение о престижности русской национальности. Вторую группу составили представители вепско-русских смешанных браков во втором или третьем поколении. Одни из них, наряду с русским родным языком, владеют и вепским, другие — нет.

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

Видимо, обрусение поселения началось в 20-е—30-е гг. XX в. Темпы обрусения в данном поселении замедлялись в результате национальной политики советского государства, проводимой в эти годы. Сяргозерский с/с был объявлен национальным. Сяргозерские дети в 1930-е гг. обучались вепсскому языку в школе в с. Шимозеро. Население Сяргозера соседние русские жители определяют как *кайванов*, вепсы Шимозерья как смешанное (т.е. вепско-русское).

Пустынка — вепское поселение с 80 жителями по СНМ-1873. В советское время она относилась к Пелкаскому (вепсскому) с/совету. В конце 1950-х гг. (до выселения Пелкаского с/с) здесь также проживало два этноса — вепсы (небольшое число) и русские. Причем последние в большинстве своем являлись представителями смешанных браков в третьем поколении. Так, И.А. Егорова, 1916 г.р., уроженка Пустынки, имела бабушку по материнской линии — вепсянку из с. Шимозеро, вышла замуж за русского в с. Коштуги. В Коштугах с одной из своих соседок — А.Ф. Калюковой, родом из Шимозера, — до сих пор свободно общается на вепском языке.

Процесс обрусения Пустынки, скорее всего, начался на 10—15 лет раньше, чем в Сяргозере. По бытующему преданию, здесь селились беглые солдаты, скрывавшиеся от царской военной службы. Жителей Пустынки соседнее русское население определяло как *кайванов*, а вепсы Шимозерья — как преимущественно русские.

Итак, на исследуемой территории издавна контактировали два этноса: вепсы и русские. Однако переписная книга по Заонежским погостам (1678—1679) сообщает нам поразительный факт о расселении здесь еще одного финно-угорского народа: в Сяргозере и Шимозерском погосте в XVII в. живут «корельские выходцы»⁴. Информацию о карелах, населяющих данную этноконтактную зону, подтверждают фольклорные, исторические и этнографические источники более позднего времени. Так, в середине XIX в. среди вепсского населения Пондальского прихода бытовало предание, что его основателями были два карела⁵. Есть свидетельства, что в это же время «жители Белозерского у. почти наполовину Корела и Чудь, но успели уже так обрусеть, что свободно объясняются по-русски»⁷, и что еще в конце XIX в. в Белозерском у. Новгородской губ. проживали карелы⁸. В скором времени они полностью растворились среди более многочисленного вепсского населения.

Рассмотрим теперь, как намеченная нами модель этногенеза отразилась на довольно хорошо сохранившейся сфере традиционного мировоззрения — народной демонологии.

Опрос вепских и русских информантов показал, что верования и религия не

обладают для них этноразграничительной функцией. И действительно, для мифологии двух контактирующих этносов были характерны одни и те же достаточно развитые представления о духах-«хозяевах» различных мест или, по выражению Е.М. Мелетинского, сильно развитая «религия хозяев»⁹. Одно из самых распространенных высказываний наших информантов (вепских и русских), касающихся народной демонологии: «Везде есть свой хозяин». То же самое отмечала О.А. Черепанова по всему Русскому Северу¹⁰. В этой ситуации этногенетическое сравнение верований двух народов имеет большую сложность. Поэтому, как пишет С.И. Дмитриева, «особое значение приобретает рассмотрение конкретных, специфических черт подобных верований и, в частности, названий мифологических персонажей»¹¹.

С обрусением у вепсов происходил процесс «перевода» собственных названий мифологических персонажей на русские. Так, в Сяргозере вепсы называют лесного *mecižand*, водяного *vedenižand*, а обрусевшие вепсы — *хозяин леса*, *водяной хозяин*, что представляет собой кальки с вепских названий. В с. Коштуги уже появляются русские названия этих персонажей — *леший*, *водяной*.

На данной территории распространено еще одно табуистическое название хозяина леса, указывающее на его принадлежность к иному миру. Русские Сяргозера называют его *другая половина*, вепсы Сяргозера и Пондалы — *toine pol'*: «А тетка была, Степы тетка была. Она скотину ворочала [возвращала]. Мало ли там бранишь, а ли че ли подумаешь, либо скажешь, и не придет домой скотина. Ну так вот ей ходили. Ето она знала. Она говорила с другой половиной. Сказала: «Очень страшная»». Название *toine pol'* зафиксировано также в вепских селах Шелтозеро и Войлахта. Известно оно и у финнов

— *toinen puoli*. У вепсов Шимозерья встречается похожее название — *toine čura* (другая половина). О.А. Черепановой также удалось записать среди северных русских название *другая половина*, но как табу для домового¹². Данные сопоставления свидетельствуют о прибалтийско-финском происхождении этого названия.

В пантеон духов-«хозяев» двух контактирующих этносов входит *лембой/lemboi*. Это название в настоящее время обозначает черта и используется в качестве ругательства: «Lemboi sindai ota» / «Черт тебя возьми». На остальной вепской территории для обозначения черта существуют другие термины (*hittu* — у северных вепсов, *logahiine* — у южных), название *lemboi* распространено еще только в вепских Озровичах Тихвинского р-на Ленинградской обл., среди русских — в некоторых деревнях Карелии, Архангельской, Мурманской, северо-восточной части Ленинградской и на западе Вологодской областей. Этимологи считают это название заимствованием из людиковского диалекта карельского языка (*lemboi* 'злой дух, черт, нечистый'), что вполне согласуется с изложенными выше фактами о карелах, некогда проживавших в данной зоне.

Бука/buka — еще одно название мифологического персонажа, бытующее в вепско-русском пограничье. Это название используется для запугивания непослушных детей. По мнению О.А. Черепановой, это слово русского происхождения¹³.

В Пондале зафиксированы еще два названия духов русского происхождения. *Kikimora* — женский мифологический персонаж, обитающий в подполье дома и связанный с прядением. *Balounicad* — полевые духи в облике девушек. Колыхание колосов ржи объяснялось в народе игрой «баловниц».

Таким образом, налицо процесс взаимобоимена мифологическими образами



Ирина Андреевна Егорова (1916 г. р.) 1998 г. Фото И.Ю. Винокуровой

между проживавшими на общей территории этносами.

С верованиями в персонажей иного мира тесно связан обряд ряженья. На обследованной территории русские называют ряженных *окрутники*, шимозерские вепсы — *čudilkad*, пондальские вепсы — *kudesad*. Интересные сведения были записаны от И.А. Егоровой. Она сообщила, что *кудесами* называют ряженных карелы. Но в Карелии это название не распространено. Вполне возможно, что информант имела в виду группу карел, о проживании которых в данной местности ей когда-то рассказывали представители старшего поколения.

Характерной чертой демонологических представлений, бытующих в данной этноконтактной зоне, являются «парность» и «семейственность», приписываемые большинству мифологических персонажей, наделение их не только женами, но и детьми. Это общая черта демонологии не только всех вепских групп, но и многих других финно-угорских народов (финнов, коми, мордвы, марийцев). Она отмечается у северных русских и отсутствует в южнорусской демонологии¹⁴. Данные сопоставления позволяют сделать вывод, что парность и семейность, бытующие в вепско-русском пограничье, представляют собой заимствования из вепской мифологии.

Такой же вывод можно сделать, анализируя русские заговорно-заклинательные формулы на данной территории. В них, как и в вепских произведениях подобного жанра, обязательно содержится обращение к *хозяину* определенного домика и всем членам его семьи (жене, детям, иногда внукам). Например, в с. Сяргозере в случае пропажи скота хозяйка обращалась к лешему следующим образом: «Хозяин да хозяйюшка! Ваши милые детушки! Ваши милые внучата! Нет ли я худо сказала, нет ли я плохо думала. Буде есть ли скотинка у вас, так дайте!» В других местах Русского Севера чаще встречаются обращения к одному лешему¹⁵.

Влияние русского языка способствовало появлению в текстах вепских заклинаний наименований духов на русском языке. Например, от К.И. Кирикова, 1907 г.р., вепянки из Пелкасски, было записано следующее заклинание, которое произносилось при переходе в новый дом: «Pert'izandaine, pert'emagine! Dedad, babad, tatad, mamad, lapsed! Hozäin i hozäika! Primkat mindei i minun lapsid (nimed)! Teide sei slavad, a lapsile i miile sur' tervhud!» — «Хозяйюшко дома, хозяйюшка дома! Дедушки, бабушки, папы, мамы, дети! Хозяин и хозяйка! Примите меня и моих детей (имена)! Вам слава, а детям и мне большое здоровье!»

Для «этногенетической» характеристики образа домового большое значение имеет анализ ритуала перехода в новый дом. Как видно из приведенного заклинания, на обследованной территории при

переселении в новый дом жильцы (независимо от национальности) просили его «хозяина», «хозяйку», «детей» пустить их на новое местожительство. Это действие здесь обозначалось устойчивым русским названием *давать*ся, синонимичным слову «проситься». Так, К.И. Кирикова необходимость совершения этого ритуала объясняла следующим образом: «Даваеся в избу, да. А если не даваеся, так поди знай что. Худо тебе. Мало ли, спать ты не можешь, либо что не так. Потому что сон-то разобьют, раз не даваеся. Давалася-то на иное житие, а не давалася, так давайся. Из-за того ты не можешь спать. Вот что есте. Надо проситься». Несмотря на свое русское название, данный тип ритуала является «вепским» по происхождению. Он бытовал среди подавляющей части вепского этноса¹⁶. Для большинства же русских территорий (шире — восточнославянских) был характерен ритуал приглашения домового из старого дома в новый и перенесение его туда в горшке, корзине, лапте и т.д. В основе отличия восточнославянской и вепской обрядности при переходе в новый дом лежали разные взгляды народов на происхождение домового. У восточных славян домовый — это предок данной семьи. У вепсов *pert'izand* и его жена — это бывшие духи-«хозяева» земли (*maižand* и *taemag*), на которой построили новый дом¹⁷.

Одними из самых популярных домашних духов среди обследованного вепского и русского населения до сих пор являются «хозяин» хлева и его жена: *хлевный хозяин* и *хлевная хозяйка* — у русских; *lävänäizand* и *lävānemag* — у вепсов. Как известно, для вепской мифологии был характерен развитый мифоритуальный комплекс, связанный с духами хлева. Он не только отделился от верований и обрядов, относящихся к домовому, но и в некоторых случаях перекрывал их. Даже при переходе в новый дом, совершая необходимые умиротворяющие обряды по отношению к домашним духам, большее значение у вепсов придавалось жертвоприношениям хлевнику, а не домовому¹⁸. В отличие от вепсов, в целом ряде севернорусских мест, не говоря уже о южнорусских, образ хозяина хлева неизвестен, и функция покровителя скота там возложена на домового. Так, по имеющимся сведениям, совсем рядом с обследованной нами территорией — в Сольвычегодском у. Вологодской губ. — хлев считался местом обитания домового¹⁹.

В вепско-русском пограничье были зафиксированы различные народные представления о внешнем облике хлевника. По рассказам жителей Сяргозера и Пондалы, он появляется в виде мыши, цвет которой совпадает с мастью лошадей. В Пягозере, Шимозере и Коштугах хозяин хлева представляет собой ласку, которая, невзлюбив лошадь, поедает у нее шерсть на шее, любимой же лошади заплетает коса-

ми гриву. Ипостась хлевника в облике ласки известна также среди прионежских вепсов, на востоке Русского Севера, а также у многих финно-угорских и славянских народов. О.А. Черепанова склоняется к мысли, что данный комплекс представлений является финно-угорским по происхождению²⁰. На наш взгляд, определение этнических корней этого явления крайне затруднительно.

В обследованных поселениях до сих пор распространены верования в банного духа и его жену, которых русские информанты называют *банный хозяин* и *банная хозяйка*, вепские — *kül'bet'izand* и *kül'bet'emag*. Наиболее устойчивыми оказались формы почитания этих духов. Перед мытьем в бане просили на это разрешение у ее хозяев. По окончании банной процедуры полагалось их поблагодарить. Нельзя было думать о бане как о заразном месте, иначе ее дух, обидевшись, мог наслать кожные болезни. Представления о болезнях, которые могли наслать духи различных стихий и мест, специальные названия этих болезней (*kül'bet'pagan* — «банная чесотка», *kül'bet'kibu* — «банная болезнь») были характерны для вепской мифологии. В многочисленной литературе по русским (шире — восточнославянским) верованиям и народной медицине описание подобных представлений практически не встречается.

Перечисленные верования, связанные с духом бани, свидетельствуют о том, что баня среди изучаемого населения рассматривалась как место опасное и нечистое. Следует также отметить, что во всех обследованных поселениях, за исключением Пондалы, оказались достаточно плохо развиты банные обрядовые традиции. Дело в том, что бани в этих местах, видимо, появились сравнительно недавно. Еще в 1920-х—1930-х гг. здесь мылись и парились в печах. Основным помещением для родов служил хлев, тогда как в Пондале, у карел и во многих севернорусских деревнях роды обычно происходили в бане. В обследованных поселениях, в отличие от северновепских и карельских, баня устраивалась только для роженицы. Ребенка в баню не носили, так как боялись *призора* (сглаза). Его мыли в избе у печи.

Кроме того, в данной этноконтактной зоне, за исключением Пондалы, не было обнаружено обычая устраивать баню умершему на 40-й день. Такой обычай был распространен у северных вепсов и отсутствовал у тихвинских и южных²¹. Этот еще один факт неразвитости банных обрядовых традиций в этих местах, видимо, имеет вепские истоки. Важную роль родильной и поминальной бани у северных вепсов можно объяснить карельским влиянием, у пондальских вепсов — карельским или русским.

Итак, в народной демонологии вепско-русского пограничья удалось выявить довольно много элементов вепского происхождения. Важным каналом их

проникновения в русскую среду являлись смешанные браки. Кроме того, посредниками в передаче знаний о духах-хозяевах и формах обращения с ними на данной территории являлись вепские колдуны. Информанты из Сяргозера, Пустынки, Коштуг сообщали, что в случае тяжелых болезней, поиска людей и скота в лесу, при получении обходов они, как правило, обращались к вепским колдунам как наиболее «знающим». Наибольшей славой среди русского населения этой местности и шимозерских вепсов пользовались колдуны из Пондалы. В материалах по демонологии были обнаружены и элементы, как нам кажется, карельского происхождения. Но это предположение следует дополнить данными из других областей знания.

Примечания

¹ Ланин В.А. Русский музыкальный фольклор и история (к феноменологии локальных традиций). Очерки и этюды. М., 1995. С. 94.

² Список населенных мест Российской империи. 27. Олонецкая губерния. СПб., 1879 (далее — СНМ-1873).

³ Бесидников П. Куштозерский приход и озеро Куштозеро // Олонецкие губернские ведомости. 1875. № 68. С. 766.

⁴ Зайцева М.И., Муллонен М.И. Образцы вепской речи. Л., 1969. С. 74.

⁵ Пименов В.В. Вепсы. Очерк этнической истории и генезиса культуры. М.; Л., 1965. С. 197.

⁶ Богословский Н. Материалы для истории, статистики и этнографии Новгородской губ., собранные из описаний приходов и волостей // Новгородский сборник. Новгород, 1865. Вып. I. С. 221.

⁷ Там же. С. 57.

⁸ Черемхин К. Представления о мироздании // Архив РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. № 702. Л. 1; Головин А.Ф. Инородческое население Белозерского у. // Архив РГО. Ф. 24. Оп. 1. № 21. Л. 1.

⁹ Мелетинский Е.М. Палеозанатский мифологический эпос. М., 1979. С. 17.

¹⁰ Черепанова О.А. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. СПб., 1996. С. 129.

¹¹ Дмитриева С.И. Русско-финно-угорские связи (по материалам североурского фольклора) // Русский фольклор. XXVII. Межэтнические фольклорные связи. СПб., 1993. С. 136.

¹² Черепанова О.А. Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983. С. 56.

¹³ Там же. С. 46.

¹⁴ Дынин В.И. Русская демонология: опыт выделения локальных вариантов // Этнографическое обозрение. 1993. № 4. С. 79.

¹⁵ Черепанова О.А. Мифологическая лексика... С. 61.

¹⁶ Joalaid M. Elamuga seotud kombestikust louna-vepsas // Etnograafiamuuseumi aastaraamat XXX. Tallinn, 1978. 27. S. 225—241.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Винокурова И.Ю. Аграрная обрядность начала зимы у вепсов (конец XIX — начало XX в.) // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1992. С. 10.

¹⁹ Дынин В.И. Указ. соч. С. 82.

²⁰ Черепанова О.А. Мифологические рассказы... С. 134.

²¹ Строгальщикова З.И. Погребальная обрядность вепсов // Этнокультурные процессы в Карелии. Петрозаводск, 1986. С. 80.

КТО ЖИВЕТ ЗА ПЕЧКОЙ?

Любой мало-мальски знакомый с традиционной культурой человек ответит на этот вопрос не задумываясь. Конечно же, домовый. Если речь идет о крестьянской избе. В уральской же деревне вопроса могут и не понять. В Прикамье принято называть домового немного иначе. Чаще всего его именуют ласково — «суседушко» или немного опасливо — «суседко», а то и просто — «хозяин». А в бане живет «банная староста», в лесу — «лесной хозяин». Пантеон прикамской демонологии довольно многочисленный, и есть на то особые причины. Русские переселенцы попадали в тайгу — место для жизни не очень приспособленное, а то и просто враждебное. И поневоле уже забывающиеся демонологические представления возвращались к жизни с новой силой. Вторая причина — близость финно-угорских народов, от которых перенимались русскими приемы охоты, ведения хозяйства, а заодно и представления о медведе-хозяине, об опасных обитателях леса — нелюдях.

Медведь, говорит, медведь увел женщину и года два, видимо, с нею прожил. Просто увел в лес, и все. Она вся износилась, обносилась. Уже привыкла, но все равно людей-то не забывала. Чувствовала, что люди где-то есть. Рыбаки-то увидели ее. В лесу-то, по реке которые рыбачили... А год-то он (медведь) от нее не отходил. А на второй год свободно дал уходить в лес. И все, говорит, носил ей ягоды. Где-то кормил, а потом стал носить это, мясо носить. Тухлятину-то, которую он принесет, она не ест. А потом привыкла или как ли, тоже ведь понимает, хотя и не человек. Принесет, которое не пахнет, свежатику, да она и приготовит. И вот потом (озверела уже, правда), но все же стала жить-то. Мясом-то все же прожила. А когда она, говорит, уходила, он, говорят, видимо, вернулся. Да так страшно завыл на берегу. Он сам к ней привык... Да у нее ребенок-то был, с собой забрала, нормальный он был, ребенок-то! (зап. К. Шумовым в д. Усть-Уролка Чердынского р-на в 1986 г. от П.Д. Зарубина, 1904 г.р., и Н.И. Шаламова, 1911 г.р.).

Рожь у нас была большая, высокая. «Не ходите в рожь, там полудница живет! — говорит. — Кто пойдет рожь мять, того полудница поймает. Сама большая, как ржаной суслон. Поймает и не отпустит. И мы вас не найдем» (зап. О. Гордеевой в с. Касиб Соликамского р-на в 1987 г. от А.В. Пантелеевой, 1921 г.р.).

У отца друг был, Лука Егорович, в Керчево жил. Рассказывал, гоститься ходил к водяному. Летом пошел на Месяцко озеро. Гляжу, говорит, на пенке сидит баба. Волосы долгушние, черные. «Не бойся, говорит, подходи, не бойся». — «А я и не боюсь, у меня ружье». — «Не стреляй в меня», — мне говорит. Я, говорит, боюсь подходить, а интересно. Значит, думаю, если чо, я ее застрелю. «А вы и не стреляйте, тогда у вас все будет». Как, говорит, вода расколыхнулась, и выходит оттудова мушшина. Такой чернуший выходит. И вышел, говорит, тутока. «Не бойся, говорит, не бойся! Не бойся нас, не стреляй». — «Я, говорит, не буду стрелять». — «И никому не сказывай, что видел нас. А чем нуждаешься, как живешь?» — «Потихоньку живу». — «Пойдем к нам в гости». А я говорю: «Как я там буду, в воде-то?» Пошел за имя, говорит, пошел. Сначала там вода была, потом сделалась такая квартира. Сколько, говорит, комнат! Я там часа два или три был. Зашел в избу к нему, а на столах чего только нету! А потом и говорю: «Мне ведь как-то выходить надо». — «Иди, говорит, только никому не сказывай, десять лет никому не сказывай, никому ни звука, а то мы к тебе на дом пойдем, тебя задавим. И все у тебя будет». Ушел, говорит, не выстрелил даже, а уток домой ташшу. А потом, говорит, зима началась. Он мне, говорит, хлеба давал, вот я от его и разжился. Мужик от его разбогател, и золото и муку от его привозил. А через десять лет: «Мне, говорит, хочется посмотреть, как ты живешь. Предупреди жену, только пускай никому не сказывает». Она, говорит, пельмяни настряпала. Водки я, говорит, взял. Вот в двенадцать часов поднялся такой ветер! Баба испугалась. Водяной сторкал в двери, зашел. Баба: «Я щас пойду!» — «Не

вздумай нигде сказать, если ты скажешь, хозяина оставлю, а тебя задавлю». Пробыл он минут десять и сказал, чтобы больше не приходил. Только потом тот мужик отцу сказал. Отец нам это рассказывал (зап. К. Шумовым в д. Нижний Шакшер Чердынского р-на в 1987 г. от З.Е. Крюковой, 1914 г.р.).

Русалки... Здесь это тоже было. Это в определенную ночь, только я забыл, в какое время, по-моему осенью, она должна выходить и расчесывать волосы. Ее надо укараулить, когда она будет волосы расчесывать, она очень много роняет серебра. Если, мол, хочешь разбогатеть, бежи к русалке, она будет расчесывать волосы, и серебро ты наберешь. Это обязательно должна идти невеста, которая на выданье уже готова, замуж. Как она бедная за богатого пойдет? Ну так и бегались, а толку-то было — не было, не знаю (зап. К. Шумовым в д. Березовая Чердынского р-на в 1988 г. от В.И. Чагина, 1898 г.р.).

От отца слышал. Идет он как-то, ему навстречу кто-то в шляпе. Бровей у него нет, рукавички под кушак заделаны. Он руками лицо вытер, отец и увидел, что бровей у него нет. Отец спросил: «Ты чьей такой потной?» А тот: «Я всю ночь белок гонял». Потом он достал рукавички и замахал ими так, что даже лес гнулся. И исчез. Это бес был (зап. М. Ивановой в с. Большие Кусты Куединского р-на в 1988 г. от У.И. Коробейникова, 1923 г.р.).

Учились мы в школе. Пошли по рябину. Идем — нигде рябины не видим. Выходит мужчина по тропинке, мы его спрашиваем: «Дед, где рябины много?» Он говорит: «Идите туда, там рябины много». Мы пошли, никакой мы рябины не нашли, а оказался большой темный лес. Нашли мы узкую тропочку, идем по ней мимо земляночки — еще эта же опять землянка. Четыре раза все к одной землянке приходили. Старшая из нас сказала: «Давайте одежду переверотим на левую сторону». Так и вышли на дорогу. Мама ей говорила, что лешие не смотрят на людей, когда они говорят с ними. «А он на нас и не смотрел, а в сторону», — заметила старшая. Это был леший. Был он — черные усики, борода, кепочка, пиджачок (зап. Л. Шаровой в г. Добрянка в 1989 г. от Л.М. Плотникова, 1928 г.р.).

Отец пьяный был, мамка рассказывала, в туалет пошел. В туалет-то раньше, как на улицу ходили. Вот пошел он, ходил да обмарался. Начала мамка его ругать: «Иди, говорит, к лешему». Да в избу зашла. Вдруг зашумело, погода испортилась. Прилетел дедушко с кузовом. Несется, только елки нагибаются. «Садись, говорит, в кузов!» А там избушка в лесу. Баба длиннушшая тама. Дедушко говорит: «Накорми его». А он не ест. Носился, носился, прилетает: «Жрал?» — «Нет, не трогал ничегошеньки, даже белого хлебушко не отведал». Опять улетел. Он опять не ест. Тут дедушко налетел. «Жрал?» — «Нет, не жрал». Вернул он его на крылечко (зап. К. Шумовым в д. Тетерина Соликамского р-на в 1989 г. от Е.Е. Пегушиной, 1908 г.р.).

Мама покойная рассказывала, пятнадцать годков ей было, спала она дома, лежала на полу с матерью и отцом, выйти захотела, а ночь лунная была, и увидела: женщина вся в голубом, волосы черные, коса длинная и прядет. Около ее мальчик сидит, черненький, лет четырех так. Она шелохнулась, и в голбец все исчезло (зап. Г. Соловьевой в д. Большие Долды Чердынского р-на в 1988 г. от Т.В. Галашиной, 1934 г.р.).

Я уехала в Соликамск к дочери и долго у нее жила. Вот вернулась домой, ночью заснула я, вдруг слышу, как меня давит кто на грудь, мне и не вздохнуть. Проснулась, кругом гляжу: нет никого. Я опять лежу. Вот уснуть-то не успела ишшо, гляжу, а из-за печки ко мне мужичок выходит, махонький такой. Подошел ко мне и с ног-то так ишшупат, ишшупат. Руками-то все выше, выше, до груди дошел да как сдал. Уж так мне худо стало. Я ему и говорю: «Суседушко, батюшко, отпусти ты меня. Да я, суседушко, никогда не уеду больше, не оставлю тебя одного». Он меня тогда и отпустил (зап. М. Ивановой в с. Большие Кусты Куединского р-на в 1989 г. от Т.С. Кустовой, 1906 г.р.).

Вот мне рассказывали: жила тут девка одна — вон, где угор сейчас. Ну и пошла она однажды баню топить. Только-от топить-то начала, слышит, голос какой-то ей говорит: «Топи баню жарче, чтобы кожу снимать ловчее!» А она, глупая,

баню дальше топил. Вот вытопила баню-то, пошла та девка с матерью. Ну, вымылись оне, вышли уже. Девка-то и говорит: «Подожди, я поводник там оставила. Пойду заберу». Мать ей отвечает: «Да брось ты его. Завтра возьмешь». Та не послушалась, все одно в баню вернулась. Вот мать-то подождала ее да кричит: «Где ты долго?» А та отвечает: «Сейчас, сейчас!» Сама из бани-то не выходит. Мать опять ей кричит: «Где ты долго там?» Девка-то опять ей: «Сейчас, сейчас!» Три раза ее мать звала, а потом видит: плохо дело. Она мужиков-то в баню и послала. Они вошли туда, видят: девка-то наполовину уж ободрана. Черти-то ее предупреждали же, не послушала (зап. М. Ивановой в с. Большие Кусты Куединского р-на в 1989 г. от М.П. Сюткиной, 1934 г.р.).

А вот рассказывают, в войну было. Правда — нет, не знаю. Слышала. Все мужики на фронте. Бабы собрались и говорят: «Хоть бы наши мужики пришли». Они и пришли. Сели за стол. У одной бабы ребенок ложкой играл и уронил ее под стол. Баба стала поднимать и увидела когти ноги. Испугалась, на печку залезла и просидела там. А тех баб задавили, которые за столом сидели (зап. К. Шумовым в с. Вильгорт Чердынского р-на в 1987 г. от Е.В. Езовой, 1933 г.р.).

Один прохожий шел, цвет папоротника прилип ему на лапти. Черт ему и говорит: «Давай сменяем сапоги на лапти». Он ить и сменил. Дальше пошел и видит: на ногах-то вместо сапогов береста (зап. И. Имшинецкой в с. Большие Кусты Куединского р-на в 1989 г. от Ф.И. Шutowой, 1929 г.р.).

Наша бабушка пошла в ограду ночью по старинному дому. Под лестницей — чуланы и погреб. Вдруг из-под лестницы выскочил серебряный козленочек и весь светится. Она его хочет за рожки потрогать, а он не дается. Пошла мамку и тятку звать. А они в ответ: «Дура ты, дура! Надо было его ножкой стукнуть или ударить кулачком — он бы рассыпался (кладом), и были бы серебряные деньги» (зап. Л. Шаровой в г. Добрянка в 1989 г. от П.Н. Рыжковой, 1905 г.р.).

Н.А. КРИНИЧНАЯ

«В ГЛУШИ ДАЛЕКОЙ ЖИВУТ СЕДЫЕ КОЛДУНЫ...»

В цикле традиционных рассказов о людях, обладающих тайным знанием, заметна тенденция к «очуждению» (по терминологии Б. Брехта¹) этих персонажей. Это осуществляется за счет определенных характеристик ведун (ведьм, колдунов, знахарей), главным образом пространственных, отчасти скрытых этническими, профессиональными и др. Благодаря этим качествам, ведуны и выпадают из того или иного социума, который при всем различии в своих масштабах неизменно осмысливается как целостная общность.

Прежде всего, в ранге колдуна очень часто выступает человек, находящийся за чертой данного микромира других героев нарратива, хотя и живущий в непосредственной близости от них. Имеется в виду сосед или соседка: «В соседях жил у него чертистый мужик»²; «Соседка у нас была, так она колдовала»³. Подобные персонажи часто характеризуются эпитетами «знаткая», «зловредная» и др.

В целом в быличках есть своя топографическая иерархия: центральным всякий раз оказывается дом рассказчика. А вот локус ведуна обнаруживает тенденцию к своему ступенчатому расширению. Он может находиться не только за межей или оградой двора, но и на другом конце селения или же на его границе — на стыке освоенного и первозданного, культурного и природного: «В одной деревне одна бабка жила, она такая старая. Дом у нее стоял дальше от других, ниже от деревни. Говорили люди, что ведьма»⁴; «...где-то там в верхах один бесистый есть. Портит то же людей-то»⁵.

Следующую ступень очужденного пространства представляет собой иные, подчас отдаленные местности, обозначенные теми или иными реальными топонимами, но населенные всевозможными ведунами. Так, например, в одном из мифологических рассказов женщина выражает опасение, как бы не испортили ее сына, уехавшего в Карпогоры, поскольку, по ее словам, там «люди знатки»⁶, а побывавшая в Старой Руссе женщина вернулась оттуда совершенно больной, и только, по ее убеждению, потому, что некая тамошняя жительница, ехавшая с нею в автобусе, прямо в глаза ей «что-то и сказала»⁷. Неудивительно, что в любой локальной традиции магическая сила приписывается переселенцам из другой местности. Вспомним в связи с этим, что по всему Русскому Северу славились своим чародейским искусством пастухи-ваганы, т.е. жители побережий Ваги, притока Северной

Двины. Можно себе представить, каким носителем тайных знаний в глазах человека традиционной культуры выглядел странник, ассоциировавшийся со множеством преодоленных им локусов, реальных и мифических, и границ между ними. В качестве странника может быть представлен старик, нищий, богомолец, святой и даже сам Господь, равно как и оказавшийся едва ли не тождественным им функционально простой прохожий и — наиболее часто — солдат. По слову странника, озеро зарастает «мохом-травой»; река, дойдя до деревни, исчезает под землей, вновь появляясь на поверхности за пределами селения; змеи пропадают бесследно в конкретной местности. Старики-странники, ночующие в амбаре, поскольку в доме для них не нашлось места, оказываются предначертателями судьбы родившегося у хозяев младенца. Попросившийся на ночлег солдат нейтрализует происки ведьм и даже летает вслед за ними на шабаш.

«Очуждение» ведьм, колдунов, знахарей достигается и за счет этнической атрибуции, что, по сути, служит проявлением той же пространственной оппозиции. Приведем примеры. Согласно поверьям жителей Кенозера, колдуны — это прежде всего чужд, населяющая верховья р. Ояти (в данном случае имеются в виду, разумеется, вепсы), причем особой известностью в этом отношении почему-то пользуются деревни Шеменичи и Юксовичи. Аналогичное поверье привел более 150 лет тому назад И.М. Снегирев: новгородцы нередко ходили за предсказаниями к чудским кудесникам. Подобный акт зафиксирован в Лаврентьевской летописи под 1071 г.: «...приключися некоему новгородцю прити в чюдь и приде г кудеснику хотя волхвованья от него, он же по обычаю

своему нача призывати бесы в хранину свою»⁸. Скандинавы же, по словам И.М. Снегирева, почитали в качестве колдунов и чародеев финнов, а их землю считали страной чудес и превращений, причем само слово «финн» в средние века означало то же, что «колдун». Это суждение фактически подтверждает и А.С. Пушкин в поэме «Руслан и Людмила», где «природный финн» так сообщает герою об источнике своего чародейства:

Но слушай: в родине моей
Между пустынных рыбаей
Наука дивная таится.
Под кровом вечной тишины,
Среди лесов, в глуши далекой
Живут седые колдуны.

В различных русских локальных традициях ведуны могут иметь разную этническую принадлежность, причем, как правило, указывается на их принадлежность к народам, населяющим ближайшую территорию, т.е. соседям. Например, в восточносибирской мифологической прозе в качестве колдуна нередко фигурирует бурят, в южнорусской — татарин, в западнорусской — немец, в общерусской — цыган. Подобные факты зафиксированы в документальных источниках: «Видел де я у стрелецкого брата у Ромашки у Волдыря бабу татарку, ворожейку, и я де у ней ворожился»⁹. В одной из бывальщин цыганка, которой хозяева не захотели отдать понравившуюся ей голубую шаль, в отместку напустила полную избу лягушек, однако сразу же «убрала» их всех до одной, как только ей пригрозили милицией. В другом же случае цыганка избавила женщину от происков соседок, двух сестер-колдуний, мучающих по ночам ее скот, дав этой хозяйке «коренечек» одолень-травы. Или такой пример: больной бабе, не встававшей с постели уже три



Прибытие колдуна в деревню («Живописная Россия». СПб., 1881. Т. 1. Ч. 2. С. 541)

НЕОНИЛА АРТЕМОВНА КРИНИЧНАЯ,
доктор филол. наук; Карельский научный
центр РАН (Петрозаводск)



Е. Соколов. «Колдун». Россия, нач. XX в. Хромотолиграфия. 14х9,1. Из серии в 5 открыток «Сказочные типы»

года, привезли большие возы лекарственных трав немцы; женщина выздоровела и сама стала знахаркой. О приписывании чародейских свойств иным этносам, чаще всего соседствующим, мы уже писали при рассмотрении преданий о чуди¹⁰. По нашим полевым наблюдениям, и поныне в среде карелов распространены поверья, что севернее их деревни живут *lappi* «лопари», т.е. саамы, обладающие колдовским искусством. Причем всякий раз в поселениях Южной, Средней и Северной Карелии рассказчики связывают эти представления с карелами, живущими в более северных местностях. И так вплоть до действительно саамских поселений.

Этот же «стимулятор» сюжетного повествования обнаруживает себя и в закреплении репутации колдунов за людьми определенных профессий и рода занятий. Имеются в виду прежде всего люди, живущие в деревне, но, в отличие от всего социума, не занимающиеся земледельческим трудом или же занимающиеся не только им и как бы выпадающие за пределы данного микроколлектива. Среди «остраненных» и «очужденных» нередко оказываются в мифологических рассказах плотники и печники. Как повествуется в одной из бывальщин, плотники, не получившие от хозяев положенного угощения, наслали в избу множество мышей, которые выкакивали одна за другой, с каждым разом увеличиваясь в размерах, и уже стали выбегать ростом «в сытую кошку». В другом же доме они «насадили» кикимору, которая никому не давала покоя. Как только хозяева садились за стол, так тотчас же раздавался чей-то голос: «Убирайся-ка ты из-за стола-то!»¹¹ Такая же слава закреп-

пилась и за печниками. Если хозяин им не угодит, то сложенная печь, как только ее затопят, начнет стонать.

Ведунами в быличках осмысляются и охотники, и пастухи, и коновалы: по роду их деятельности (профессиональной необходимости) им приходится постоянно пересекать пространственные границы «освоенного» и «неосвоенного» миров и поэтому необходимо покровительство потусторонних сил¹². В результате, по словам рассказчиков, охотник «на чертей научился»; пастух, «знаткий человек», с бесом знался; коновал по ветру «слова пускал».

Ведунами считают и людей, чья хозяйственная деятельность связана с водной стихией — универсальной границей между мирами, а следовательно, по рассказам и поверьям, и с ее духом-хозяином. Это рыбаки, мельники, паромщики. Согласно быличкам и бывальщинам, мельник «знал чертей (вар.: сатану. — Н.К.) да кого ишшо»¹³. В одной из быличек некая женщина, не спросив разрешения у паромщика, отвязала от причала паром и переехала вместе с лошастью на другую сторону реки. Сойдя на берег, ее лошадь несколько раз доходила до одного и того же места, а потом пятилась (двигалась «наперед пятками») до самой воды. Так было до тех пор, пока эта женщина не повинилась и не угостила паромщика шаньгами. Репутацией колдуна среди односельчан пользовался и пасечник, который, по поверьям, успехом в пчеловодстве был также обязан водяному. По рассказам, один из пасечников похвалялся: «Все пчелы придут ко мне! Всех переманю! Супротив меня никто не устоит»¹⁴.

Ведуном же, связанным с другой природной стихией — с огнем, обычно выступает кузнец, который в сказке перекладывает старого на молодого, кует брачные узы или судьбу людям в заговорах и песнях, играет роль «знающего» человека в мифологических рассказах.

Аналогичную семантику имеют и персонажи, занимающиеся рукоделием: портные, сетевы, пряжи, вышивальщицы. В качестве примера приведем бывальщину из Ярославской губ. Пошехонскому шведу, «ведомому знахарю», удалось снять напущенное плотниками колдовство: каждый раз по наступлении вечера некто невидимый начинал плакаться на повети жалобным голосом: «падаю, падаю — упаду». Хозяева придут — никого нет. Выйдя туда ночью и прошептав «свое слово», «какое знал», портной крикнул: «Коли хочешь валиться, то падай на хлеб!» После этого некто со страшным треском упало — и в избе больше не «дикувалось»¹⁵.

В качестве ведунов осмысляются и всевозможные распорядители семейно-родовых обрядов: родинных, свадебных, похоронных. Это бабка-повитуха, сват, сваха, причитальщица, или плакальщица, вопленица. К персонажам, имеющим магическую и даже, можно сказать, судьбо-

носную силу, причисляется и дружка: «Кто из дружек покрепче знал, чтоб над свадьбой не пошутили, того больше и приглашали»; «Я вот хорошо с мужем прожила, потому что дружка хороший на свадьбе был»¹⁶.

«Эффект очуждения» присутствует и в мифологических рассказах, где в качестве ведуна представлен человек, имеющий то или иное увечье: хромым, безногий, безрукий, горбатый, слепой, глухонемой, маломыльный, невменяемый. Приведем примеры: «Один инвалид был, без руки с войны пришел. Говорят, что он знался»; «А был слепой мужик, который поправлял (людей и скот. — Н.К.)»; «Манька у нас, переданы ей от батки черти. Она глухонема была, говорит, говорит, ничего не понять, все махается»¹⁷. В подобного рода увечьях проявляют себя силы хаоса, делающие границу между мирами, «тем» и «этим», взаимопроницаемой. Вот почему увечные осмысляются в качестве медиаторов между определенным социумом и миром потусторонних сил, дающих тайное знание.

Примечания

¹ О сущности «эффекта очуждения» см.: Брехт Б. О театре. Сб. статей. М., 1960. С. 158, 229.

² Былички и бывальщины / Сост. К. Шумов. Пермь, 1991. С. 280.

³ Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и автор коммент. О.А. Черепанова. СПб., 1996. С. 92.

⁴ Там же. С. 83.

⁵ Былички и бывальщины. С. 289.

⁶ Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. С. 93.

⁷ Там же. С. 92.

⁸ Полное собрание русских летописей. Л., 1926. Т. I. С. 179.

⁹ Акты Московского государства, изданные Академией наук: В 3-х тт. / Под ред. Н.А. Попова. СПб., 1890. Т. I. С. 304.

¹⁰ Криничная Н.А. Русская народная историческая проза: Вопросы генезиса и структуры. Л., 1987. С. 77—97.

¹¹ Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крепкая сила. СПб., 1903. С. 188.

¹² См.: Криничная Н.А. Язычество и крестьянский быт: мифологические рассказы о лешем как покровителе диких животных и охотников // Традиционная культура: общечеловеческое и этническое. Проблемы комплексного изучения этносов Карелии: Материалы симпозиума. Сентябрь 1993 года. Петрозаводск, 1993. С. 112—117; *ее же*. Леший и пастух (по материалам севернорусских мифологических рассказов, поверий и обрядов) // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1994. С. 154—181, 189—190.

¹³ Былички и бывальщины. С. 198.

¹⁴ Виноградов Н. Описание пчеловодства Семиловского прихода Шишкинской волости Костромского уезда // Материалы по описанию пчеловодства Костромской губернии. Кострома, 1904. Вып. 2. С. 77.

¹⁵ Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крепкая сила. С. 188—189.

¹⁶ Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск, 1987. С. 209, 210.

¹⁷ Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. С. 90, 76, 85.

Н.В. ХОБЗЕЙ

О НАИМЕНОВАНИИ «ТИХ, ЩО ЩОСЬ ЗНАЮТЬ» В ГУЦУЛЬСКИХ ГОВОРАХ

Представление о человеке, который с помощью врожденных или приобретенных знаний, а также магических действий может приносить пользу или наносить ущерб людям, конечно же, известно не только представителям карпатских говоров. Однако в этих говорах употребляется большое количество названий для его обозначения. Только для выражения общего понятия встречается несколько наименований: *земний бог, непростий, розумний, мудрий, такий, що щось знає* («та він щось знає» [Номис, 238]), *май голоуї майстри на ті ріки* («У дуже ваших справах або т'ашких недугах спішат' до май голоуїних майстрів на ті ріки» [КСГГ: ЗлН]). Два последних наименования встречаются sporadически.

В гуцульских говорах известно несколько вариантов наименования *земний бог*: *бог земінний (землінний, земніний, зе"м'и"ний, реже зємний)* [КСГГ: ЗлН, Слп-В], *земські боги* [Пн, LAND, 303], а также в бойковских говорах — *бог земний* [Бтл, Онишкевич I, 62].

Преимущественно эти словосочетания употребляются для обозначения родового названия разнообразных гадалок, знахарей, волшебников, деятельность которых в представлении окружения связывается с нечистой силой: «Гуцули вірять, що поміж людьми бувають боги земні, непрості (люде), котрі знають цілий світ духів і можуть ворожити будуще» [Шухевич I, 43]; «Се Зелена [населенный пункт. — Ред.] уже має тих Землених богів». Туй самі Чыріўники та Тарахтерники — Боже прости» [ЗлН, Онишук 1909, 103—104]. Однако они могут обозначать и видовые понятия 'ворожит', 'знахарь', 'чаровник': «Біги зе"м'и"ні — це се так'є, що шос ворожіў, шос вигадуваў»; «Бог земніний, тот, що ворожит» [КСГГ: Слп-В], а также употребляются для обозначения понятия 'дух-домовой': «У Сиготі мож упитати [выкормить, вырастить. — Ред.] такого земліного бога, що може не знати що робити; що чоловік забгане [пожелає. — Ред.], то зробити» [ЗлН, Онишук 1909, 73].

С пометкой «ироническое» словосочетания *землінний бог (до бога)* и *(землений) бог 'ворожит'* приводит Лексический атлас гуцульских говоров [LAND, к. 53, 303],

но в других источниках такая ремарка отсутствует; этнографические материалы XIX — начала XX в., как и современные полевые записи, фиксируют это наименование с нейтральным значением.

Изредка в бойковских и гуцульских говорах употребляется название *боги* 'знахари, ворожеи' [Кміт, 17; LAND, 303], а в гуцульских и покутских — *божок*: «божок то йе примівник» [LAND, 303]; «божок то йе ворожити» [LAND, 303]. С корнем *-бог-* в гуцульских говорах известен также глагол *богувати* 'руководить, господствовать, владея сверхъестественными возможностями и чрезвычайными знаниями; быть центральным лицом микромира (хутора, села, возможно, и большей территории)': «Вони (мольфары-колдуны. — Н.Х.) богують, то такі люде, що можут стратити чоловіка або худобу» [Шухевич V, 211]. Со значением 'руководить, управлять мирозданием' лексема *богувати* употребляется и в отдельных бойковских говорах, указывая лишь на действия Всевышнего [Онишкевич I, 62]. Мотив объединения земли с богом в словосочетании *земляний бог*, которое служит для обозначения волшебников, колдунов, современному человеку кажется непонятным.

Анализируя южнославянские словосочетания *црна земља, черна земя и бели бог, бял бог*, с точки зрения символическо-мифологической перспективы, Н.И. Толстой пришел к выводу, что, «судя по всему, словосочетание *бели бог, бел бог* представляет собой редкий архаизм, который к тому же из-за недостаточной изученности славянской диалектной фразеологии еще плохо зафиксирован и никак не истолкован. Тем не менее, даже наличествующие материалы, из которых можно видеть соотношение разных эпитетов, относящихся к земле, и, что не менее существенно, — географическую привязанность этих эпитетов, — позволяют предположить, что в славянской традиции *белый бог* противопоставлялся *черной земле*, а не *черному богу*. *Черного бога* упоминает немецкий хронист XII в. Гельмольд, описывавший в основном жизнь и историю поморских (балтийских) славян» [Толстой, 277]. Реконструированную пару *Белобог—Чернобог* ученый считал «достаточно смелой и в той же степени ненадежной», поскольку пара *черный—белый* не является обязательной во всех случаях, что подтвердил рядом примеров [там же, 278].

Наименование *земляной бог*, зафиксированное в гуцульских и бойковских говорах, подтверждает соображение Н.И. Толстого о противопоставлении *белого бога не черному богу, а черной земле*. Следует заметить, что волшебникам, которые в гуцульских говорах обозначаются словосочетанием *земляний бог*, часто приписывались действия и поступки, направленные против человека: «Мольфар се такий, що він жидний другого из світа зігнати, то бе у чисту землю йик раз просто сволока ківки. Йик хоче зараз стратити, то набе відразу богато ківків, а йик лиш трохи, то бе по одному по два; а йик хоче аби тот подужив, то витыгає ківки» («Мольфар — это такой колдун, что ему очень хочется другого со света изжить, и тогда он забивает в чистую землю как раз против сволока колышки. Если хочет, чтобы человек сразу погиб, то сразу набьет много колышков; а если хочет немного навредить, то бьет по 1—2; а если хочет, чтобы тот выздоровел, то вытягивает колышки». — Ред.) [Яв, Шухевич V, 211].

Другие наименования для обозначения «знающего» — это субстантивированные прилагательные *непростий, розумний, мудрий*, которые имеют прозрачную этимологию и мотивацию наименования. Они связаны с тем, что знахари, прорицатели и пр. своими знаниями и умениями выделялись среди окружения, а следовательно, были людьми «непростыми», «разумными», «мудрыми».

Богатую информацию о том, кого можно считать *непростым*, находим в записях А. Онишюка: «Зеленці вірять, що між ними є багато Непростых (або Землених богів), себто людей, котрі <...> уміють помагати собі або другим; можуть "наслати або відвертати" бурю (град), повени [наводнения. — Ред.] слабсть і інші нещастя; можуть <...> спричинити людині чи худобі смерть; можуть наслати на людей Чортів <...> торгують Осинавцями [дух-домовой. — Ред.] <...> До таких непростих зачисляються: Опирі й Опириці, Знахарі або Чыріўники, Чорнокнижники, Градівники, Відьми або Чыриділїниці, Воўкуни, Ворожити, Віжлуни і Більники...» [Онишук 1909, 104]. В гуцульских говорах обнаружена коррелятивная пара *непростий—непроста*: «А она була непроста. Кажут, що як сі уродила, то мала відразу усі зуби у роті. А як ишла до шлю-

НАТАЛИЯ ВАСИЛЬВЕНА ХОБЗЕЙ, канд. филол. наук; Ин-т украиноведения им. И. Крипьякевича НАН Украины (Львов)

бу, то така була слаба, що ї везли» [Онишук 1909, 51]. Лексема *непростий* может обозначать родовое понятие, а может быть контекстуальным синонимом целого ряда видовых лексем — *відьма, опир, урекливий, сточник, вовкун* и др. Например: 'волкодлак' — «Дідо буў непростий, і йак к'едаў стіг [собирал сено в стог. — *Ред.*] то перек'єнуўсі на воўка» [КСГГ: ЗлН]; 'ведьма' — «Але та удба була непростатай куждої нової сєреди дес ходила на якус границу, якис сейм [собрание. — *Ред.*] они там мали» [ЗлН, Гнатюк, 134].

Гуцульские *непростые* могут и помогать людям, и вредить. А. Онишук писал, что гуцулы полностью доверяют своим *непростим*, уважают их и сразу же обращаются к ним за советом или помощью в случае болезни людей или скота [ЗлН, Онишук 1912, 134]. Однако при общении с *непростому* нельзя смотреть ему в глаза: если он увидит в зрачке «чоловічка, то его пігне [вытянет, заберет. — *Ред.*], и человек после этого умрет [ЗлН, Онишук 1912, 105]; «кождий т. зв. непростий, дуже поганий на зір, чи то урікливий; подивитися на чоловіка (маргу) и здіст» [ЗлН, Онишук 1912, 136].

О происхождении ведьм, волкодлаков, *урежливых* (тех, кто может сглазить), *мольфарей* существует немало сведений. О *непростых* в с. Зелена зафиксировано: «Як жінка відбуває менструацію, тоді полові зносини з нею не дозволені, бо з того родяться т. зв. непрості» [ЗлН, Онишук 1912, 91].

Названия *мудрий* и *розумний* в исследуемом говоре имеют такие семантические характеристики:

'знахарь' — «Але зайшоў він раз на друге село до чоловіка, як то у нас кажут мудрого. То такий буў, що знав до слабости, до худоби, до ўсекого» [КСГГ: ЗлН]; «А баба була тиж розумна, що ніби знала до ўсекогих таких мудрошій» [КСГГ: ЗлН].

'человек со сверхъестественным талантом' — «Війшоў оден тай каже: "Ний буде сес граті скрипник, бо се мудрий"» [Тв, Гнатюк, 195].

'человек, который может совершать сверхъестественные действия' — «Піднесли они скленки. Каже тот, що му перше пукла [треснула, разбилась. — *Ред.*]: Здорово!.. А тому братови лиш скленка — пень! и розлекіла сї... Тай тогди зачеў тот брат казати: Я виджу, що я мудрий, але и ти мудрий» [ЗлН, Онишук 1909, 113].

'человек, который видит то, что недоступно другим' — «Як то утихло — а межи ними буў один розумний <...> и додивий сї, що иде до них "тот" [нечистый дух. — *Ред.*]» [ЗлН, Онишук 1909, 99].

'человек, что продает чертей, домовых (*хованців*)' — «Чортів продають "мудрі" люде, а куплений зветь ся "домовий слуга" або "хованец"» [ЗлН, Онишук 1909, 73].

Слова *розумний* и *мудрий* при обозначении людей, наделенных сверхъестественными способностями, могут функционировать в одном и том же говоре одновременно. Лексема *мудрий* встречается в имеющихся материалах лишь в мужском роде, в то время, как слово *розумний* имеет коррелят женского рода — *розумна*.

Сокращение названий населенных пунктов

Бтл — Битля, Турковский р-н Львовской обл.

Бт — Бытькив, Надвирнянский р-н Ивано-Франковской обл.

ЗлН — Зелена, Надвирнянский р-н Ивано-Франковской обл.

Л — Луг, Раховский р-н Ивано-Франковской обл.

Пн — Пнив, Надвирнянский р-н Ивано-Франковской обл.

Слп-В — Слупийка-Верховина (Жабье), Верховинский р-н Ивано-Франковской обл.

Тв — Товарныця, Путильский р-н Черновицкой обл.

Яв — Яворив, Косивский р-н Ивано-Франковской обл.

Литература

Номис — Українські приказки, прислів'я і таке інше / Збірник О.В. Марковича та ін. Уклад М. Номис. Київ, 1993.

Гнатюк — Гнатюк В. Знадобы до української демонології // Етнографічний збірник. Т. 33—34. Львів, 1912.

Кміт — Кміт Ю. Словник бойківського говору // Літопис Бойківщини. Т. 3—11. Самбір, 1934—1939.

КСГГ — Картотека «Словника гуцульських говірок» отдела украинского языка Института украиноведения им. И. Крипакевича НАН Украины (Львов).

Онишкевич — Онишкевич М.Й. Словник бойківських говірок. Ч. 1—2. Київ, 1984.

Онишук 1909 — Онишук А. Матеріали до гуцульської демонології // Матеріали до української етнології. Львів, 1909. Т. 11. Ч. 2. С. 1—139.

Онишук 1912 — Онишук А. З народного життя Гуцулів // Матеріали до української етнології. Львів, 1912. Т. 16. С. 90—158.

Толстой — Толстой Н.И. Южнослав. *црна зємља, черна зємља и бєли бог, бєл бог* в символично-мифологической перспективе // Толстой Н.И. Избранные труды. Т. I: Славянская лексикология и семаснология. М., 1997. С. 271—279.

Шухевич — Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 1—5. Львів, 1899—1908.

LAND — A Lexical Atlas of the Hutsul Dialects of the Ukrainian Language / Compiled by Janusz Rieger. Warsaw, 1996.

Л. РИСТЕСКИ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СМЕРТИ В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ МАКЕДОНЦЕВ

В народном мировоззрении македонцев отмечаются различные представления о смерти (*уморе*), в зависимости от того, рассматривается ли смерть как демоническое существо, которое умерщвляет людей, или же она понимается как состояние, или, вернее, фаза, когда субстанциональное и жизнетворное начало, которое присутствует во всех живых существах (душа), окончательно покидает тело (материальную оболочку).

Многочисленные поверья указывают на то, что первоначально существовало устойчивое представление о смерти как о демоническом существе, пожирающем человека. Смерть предстает как «старая карга», женщина, одетая в черное (*црна ара, во ара напраена*), или же принимает вид демонических существ: самовил, призраков, оспы, лихорадки, чумы, «проклятой холеры» (изображается в виде женщины с узнаваемыми атрибутами: прялкой, сообщением о смерти, списком умерших) и др.

В христианизированных формах верований, фольклорных жанрах — сказках, преданиях и т.п., роль «душедобытчика», извлекающего из тела умершего душу мечом, копьём или посохом, берет на себя Архангел Михаил (*Арангел-душовадник, Арангел-калачот*), который затем препровождает душу на тот свет.

Значительная часть материала, записанного при полевых исследованиях, указывает на то, что одной из форм народных представлений о смерти является понимание смерти как вечного сна, а сна — как временной смерти. В то время как тело спящего человека пребывает в покое, его душа видит сны, а значит, бодрствует, находясь в движении и освобождаясь от лежащего тела. Между тем, время ее свободного движения ограничено, поскольку продолжительное блуждание души опасно, т.к. может вызвать смерть. В связи с этим становится понятной система многочисленных запретов или табу, связанных со спящими, поскольку легко может случиться, что душа спящего заблудится, не

ЛЮПЧО РИСТЕСКИ, магистр; Университет им. св. св. Кирилла и Мефодия (г. Скопье, Республика Македония)

вернется, не сможет отыскать тело, в котором до того обитала, или же вселится в другое тело или предмет, отойдет в мир иной и т.п.

Для социума в случае смерти одного из его членов важнее всего в кратчайший срок ритуально воздействовать на смерть и умершего как ее носителя, чтобы подавить их активность и максимально сузить сферу их влияния. Это достигается прежде всего полной изоляцией умершего и людей, находящихся с ним в непосредственном контакте. Около покойника ходят, смазав луком руки, шишолотки и другие части тела, во рту держат камешек или какую-нибудь колочку, оберегая себя и остальных членов общины.

Все, что находилось в непосредственном контакте с умершим, считается зараженным и поэтому опасным для окружающих. Зараженные вещи отделяют и выбрасывают туда, где с ними не смогут войти в непосредственный контакт живые, или же зарывают с покойником. Если необходимо, чтобы эти вещи снова вошли в повседневное употребление, они должны пройти несколько очистительных фаз. Носилки, на которых несут покойника на кладбище (они делаются из двух жердей), закапывают или оставляют рядом с могилой, что означает, что их уже нельзя вернуть в мир живых. Пеньковую веревку, с помощью которой гроб опускают в могилу, прежде всего бросают на землю (чтобы «нейтрализовать» ее возможное магическое воздействие), и только потом, когда «ее протаскают ногой несколько метров по земле», кто-нибудь из домашних ее поднимает. Серп, который клали умершему поперек живота и использовали при магическом «засекании» покойника, невозможно было вновь использовать для жатвы хлеба. Он переходил в сферу смерти, или, вернее, становился предметом, несущим, распространяющим смерть. Однако некоторые предметы и орудия похоронного обряда, ставшие носителями смертоносного начала, можно было использовать для черной магии. Таковы платки, которыми покойнику завязывают рот, связывают руки и ноги, ритуальный хлеб, который замешивают специально для таких случаев и т.п.

Покойническая вода выливается туда, где живые не смогут войти с ней в контакт; воду из глиняных кувшинов во всем селе после похорон выливают; их наполняют свежей водой взамен «мертвой», которая была в кувшинах, пока умерший находился среди живых. При этом по воду ходят все женщины вместе, опасаясь, чтобы их не встретили те, кто не участвовал в ритуальном очищении источника и, следовательно, может снова заразить свежую воду.

Однако важнейшие акты разграничения между жизнью и смертью, добром и злом совершаются в доме покойного до похорон. Обычно их осуществляет кара-

вайница (*месарка*). Она замешивает хлеб, стоя с правой стороны от покойника, причем один каравай (*булинь*), символизирующий смерть, зло, кладет покойнику за пазуху, а другой оставляет в доме как символ плодородия и благополучия в доме. С той же целью из хлеба, который замешивается во время обеда в день похорон, месарка один каравай (*ковригу, сомун*) «возвращает» в дом, а другой отдает пастухам, чтобы они отнесли его скоту и чтобы урожай остался «со скотом»; остальные испеченные хлебы запрещается вносить в дом, т.к. они могут быть потенциальными носителями зла.

Разрезая полотно, покрывающее покойника, месарка привязывает одним из его кусков правую ногу покойника к ноче, в которой замешивают хлеб, чтобы магически уберечь плодоносную силу от смертоносного воздействия покойника.

Если человек умирает в доме, когда горит огонь, домашние следят, чтобы он не погас, считая это дурным предзнаменованием. Следят, чтобы и в дальнейшем огонь как символ жизни и благосостояния «не замер», чтобы кто-нибудь из гостей не воспользовался им, ибо это ослабляет его магические свойства.

Чтобы положить конец негативному воздействию смерти и защитить себя от него, община возвращается с похорон дорогой (веря, что душа умершего, а точнее смерть, не сможет снова вернуться к живым) или же переходит через реку: это символизирует преодоление границы между пространством живых и мертвых и имеет дополнительное значение очищения. В доме умершего совершают уже индивидуальное очищение, моясь водой и перебрасывая горячие угли с одной руки на другую. Этот ритуал как бы воспроизводит акт творения мира, восстановления космоса. На вопрос входящих в дом «все ли дома?» кто-нибудь отвечает: «Все мы дома, но *црно-арно* на горé!» или: «Все мы здесь, и еще один лишний!»¹ — подчеркивая, что община дистанцируется от умершего, исключает его из мира живых.

Опасность, исходящая от покойника, не исчезает и после похорон, поэтому существовал обычай не спать в доме три ночи подряд. Веря в то, что душа умершего обитает среди живых до сорокового дня, в доме в течение трех ночей для нее оставляют муку, вино, воду, чтобы она смогла утолить голод и жажду.

Когда хоронят хозяина дома, совершают ритуал защиты родственников: их укрывают под каким-нибудь зеленым, плодоносящим деревом на кладбище, а хозяйка дома развязывает свой передник (*вута*) или пояс, беря всех членов семьи под свое покровительство. По окончании похорон каждый член семьи отламывает по одной зеленой веточке от этого дерева, таким образом защищая себя.

Однако покойник воспринимается не только как источник опасности и вреда. Для социума важны и положительные качества умершего, особенно если он был хорошим хозяином. Чтобы сохранить это «хорошее» (т.е. плодородие, урожай, благосостояние), а плохое «отправить» с покойником, нужно совершить специальные ритуалы.

Если в семье за короткое время случатся две смерти, то считают, что два покойника повлекут за собой и третьего, поэтому, когда хоронят второго, с ним закапывают черную курицу — «пускай она будет третьим». Считается, что этим действием восстанавливается магическая полнота числа три. Курица должна быть черной, и ее следует не резать, а лишь придушить, закрыв в каком-нибудь сосуде. В этом действии можно усмотреть стремление общины положить конец активности смерти, но на этот раз с помощью принесения жертвы высшим силам, от которых зависят простые смертные.

В традиционных представлениях и отношении к умершим решающее значение имеет разделение покойников на «чистых», «сомнительных» и «нечистых»²; этим представлениям полностью подчинено ритуальное и магическое поведение социума.

Плохими, или «сомнительными», считались покойники, «предрасположенные» стать вампирами, упырями, караконджолами; покойники с неопределенным социальным статусом: холостой парень, незамужняя девушка, новорожденные; умершие и похороненные с нарушением принятых норм ритуального поведения.

Чтобы покойник не превратился в вампира, его тело оберегают, следят, чтобы через него не перескочило какое-нибудь животное, чтобы ничего не передавалось над покойником; исполняют обряд, при котором одним из важнейших действий, особенно в области Мариово, считается магическое *обрубание* покойника. Как только умерший будет обряжен и положен в гроб, месарка ударяет по голове и ногам покойника серпом или топором справа налево, произнося магическую формулу угрозы: «Одмет сакаш, али отсекаш? Оди ми со здравје (Тебя отбросить или отрубить? Иди себе по добру по здорову!)»³ или «Да одиш по Бога и Богородица, а не по Сатон и Сатоница» (Иди за Богом и Богородицей, а не за Сатаной и Сатаницей!)»⁴.

Когда есть основания опасаться, что умерший может превратиться в вампира (если он был очень грешен, если умер внезапно и никто этого не видел), тогда ему в пятку левой ноги вонзают шип боярышника или вкалывают металлическую иглу в живот, после чего, как считают, действие злых сил окончательно сводится на нет. В некоторых селах Мариовского

края практиковалось с той же целью надрезание груди покойника ножом.

Между тем, часто случалось, что несмотря на превентивные меры, кто-нибудь из покойников превращался в вампира и постоянно находился среди живых, особенно в доме, где раньше жил. Он наносил вред дому и хозяйству: ломал утварь, разливал воду, рассыпал муку, разбрасывал пищу, выпускал из хлева животных. Существует также много рассказов о том, что вампир продолжал сексуальные отношения со своей вдовой, отчего рождался особенный ребенок, которого в Мариово называли *вампириче* или *вампиров сын*. Вампириче обладал способностью уничтожить вампира.

Перенесение вампира — распространенная магическая мера защиты. Вампира символически «выводят» за границы села, чаще всего через воду (реку, ручей) или через сельскую межу, чтобы он не смог вернуться в село. Чаще всего его несут, отвлекая флягой вина и краюхой хлеба, делая вид, что идут на свадьбу в соседнее село и оставляя по пути в разных местах хлеб и вино, чтобы и вампир остался там же. Перебегая через воду, оставляют его за рекой — чтобы он не смог вернуться назад.

Более надежным способом является *убийство вампира*, которое совершает *вампириджия*, лицо, обладающее сверхъестественной способностью увидеть вампира и застрелить его. На месте, где был убит вампир, обычно появляется «лужица крови» — словно студень, которую ошпаривают кипятком, чтобы она не могла повторно «ожить».

«Сомнительные» покойники, если не предпринять необходимых обрядовых и магических действий, могут остаться вечно бродить среди живых, превратиться в демонов и пополнить собой ряды навий, самовил, злых душ незамужних и неженатых, облакопрогонников — душ утопленников и др.

Оставаясь в мире живых, эти демонические существа приносят людям болезни, умерщвляют их и т.п. В народе существуют многочисленные поверья об их вредоносности, а также разнообразные способы нейтрализовать их влияние и защититься от них.

Нави — это демонические существа, происходящие из умерших некрещеных детей, которые нападают на рожениц до сорокового дня, принося им болезни и даже смерть. Поэтому слабого новорожденного стараются поскорее окрестить, чтобы он не умер некрещеным. В традиционной культуре не разрешается длительное время оставлять новорожденных детей без имени. Такая «безымянность» символизирует отсутствие их персональной идентификации и, что еще более важно, их принадлежности к социуму. Только

после крещения дети становятся полными членами, а значит и безопасными для других в случае своей смерти. Некрещеных детей хоронят в местах, где их могилу никто не найдет, или в *безымянной, брошенной могиле*, в чем можно видеть стремление социума полностью отрезаться от опасного покойника и убеждать от его злокозненных влияний.

Важное место в этой категории занимают также и социально недооформленные личности (незамужние и неженатые). В погребальном обряде происходит частичное восстановление их социальной целостности путем символического разыгрывания свадьбы.

К категории «нечистых» покойников относятся самоубийцы и умершие неестественной смертью.

«Вхожу я (в мир мертвых, во сне. — Л.Р.), стоят у двери (перед входом в мир мертвых. — Л.Р.) нарядно одетые девушки и парень. Я ему и говорю:

— Отчего ж вы вот так одиноко стоите?

— А оттого, что мы сами себя лишили жизни. Нас не выпускают. Вот и стоим тут. Стоим себе»¹.

Об утопленниках говорили, что их души отданы дьяволу, что они вечно скитаются по свету и обычно наносят вред людям. В народе существуют поверья, что они управляют водной стихией и приносят град. «Как град пойдет, так это он с покойником возвращается. С тем, который утоп. Возвращается с покойником»².

Между тем, утопленники, а вернее их души, могут выступать в качестве возможного полезного посредника между людьми и влагой (особенно дождем), т.к. в случае засухи деревенские девушки берут камешек с могилы утопленника и кидают его в колодец или источник воды, таким образом вызывая дождь.

По народным представлениям, утопленники становятся водяными духами, вернее демоническими существами, которые управляют земными водами. При этом их можно вызывать в ситуациях кризиса, через них можно установить контакт с миром мертвых, поскольку колодцы и источники, как известно, являются локусами с широкими мифологическими коннотациями: их считают входом на тот свет, пространством, через которое можно контактировать с мертвыми, в котором на Троицу можно увидеть умерших и т.п. Во время засухи община стремится ритуально воздействовать на мир мертвых, откуда и прибывает на землю вода.

Живые постоянно и регулярно стремятся «поддерживать» существование покойников на том свете. Погребальный обряд в целом представляет собой символический механизм для регулирования отношений между двумя мирами, способствуя сообщению между ними.

В Мариово магические ритуалы, относящиеся к покойникам, исполнялись в 3-й, 5-й, 7-й и 9-й год после погребения. Вплоть до начала XX в. практиковалось выкапывание покойников. Этот обычай, известный в балканском регионе, часто называется «перекапывание», «откапывание», «раскапывание», а в этнографии он известен под термином «вторичное погребение»³.

Ритуал совершается ради того, чтобы убедиться, насколько успешно прошел переход умершего в загробный мир. Случаются явления «оживания» покойника, превращение его в вампира и других демонических существ, о чем свидетельствует неразложившееся тело, черные волосы и т.д. В таких случаях применялось перекапывание могилы, протыкание тела колом из боярышника, обливание его кипятком и т.п. Могилы раскапывают, чтобы осмотреть состояние покойника. Кроме того, согласно верованиям, переход к предкам, защитникам и благодетелям, будет успешным, если покойник еще раз «увидит белый свет» и «его обогреет солнце». Часто в могилу умершего от чохотки закапывали бутылку с красным вином «от старой виноградной лозы», чтобы использовать его как лекарство в случае, если кто-либо из родственников снова заболит чохоткой.

Примечания

¹ Архив Института старославянской культуры (далее — АИСК), инв. № К-54/1996, с. 37. Инф. Ордан Пожарски, 1930 г.р., с. Полчиште, Мариово; АИСК, инв. № К-49/1995, с. 18. Инф. Велика Митреска, 1934 г.р., с. Бзович, Мариово; в 1955 г. вышла замуж в с. Чаниште, Мариово.

² Васева В. Задушница като обредна дейност // Етнографски проблеми на народната духовна култура. София, 1994. Т. 3. С. 154—155.

³ АИСК, инв. № К-52/1995, с. 10. Инф. Ката Шипинкароска, 1919 г.р., с. Градешница, Мариово.

⁴ АИСК, инв. № К-40/1995, с. 19. Инф. Велика Колеска, 1923 г.р., с. Вепрчани, Мариово; жила в с. Кокре, Мариово; сейчас проживает в г. Прилеп.

⁵ АИСК, инв. № К-41/1995, с. 25—26. Инф. Менка Митреска, 1924 г.р., с. Дунье, Мариово; в 1949 г. вышла замуж в с. Кален, Мариово, с 1970 г. живет в Прилепе.

⁶ АИСК, инв. № К-50/1995, с. 4. Инф. Велика Митреска, 1934 г.р.

⁷ См.: Шанкареев К.А. Избрани дела. Т. 4: Обичаи, обреди, носии. Скопје, 1976. С. 96, 101—102; *Ворћевић Т.* Наш народни живот: Неколики самртни обичаји у Јужних Словена. Београд, 1984. Т. 4. С. 244—246; *Лозанова Г.* Обичај «второ погребение» у бугарите — съдържание и функции // Българска етнология. 1991. Кн. 3. С. 52—57.

ЗАГОВОРЫ

ВИЛЕГОДСКОГО РАЙОНА АРХАНГЕЛЬСКОЙ ОБЛАСТИ

Публикуемые тексты заговоров записаны автором в Вилегодском р-не Архангельской области летом 1996 г. Здесь исполнители не отождествляют себя с колдунами или знахарями, заговоры определяют как «слова», чаще всего знающих заговоры относят к «шептунам». Их готовность передать тексты собирателям свидетельствует о десакрализации заговорной традиции на Виледи.

Тематически 65 записанных текстов можно разделить на детские и лечебные¹ заговоры; любовную магию (присушки; заговоры от тоски, на красоту, чтобы выйти замуж); свадебные заговоры и на остановку свадьбы; общественные заговоры (от воров, на работу, на дорогу, для гостей, на спокойный день, от лихих людей); охотничьи и хозяйственные заговоры.

В лечебных и детских заговорах, как правило, содержатся представления о болезни и способах ее уничтожения. Грыжу «загрызают», уроки «смывают», кровь останавливают, зашивая рану. Болезни (килы, притчи, уроки, грыжи) «выскребают». Бессонницу просят унести. В лечебных заговорах четко обозначено пространство, в которое ссылаются болезни: чирей переносят на сухое дерево, для лечения родимца берут землю с перекрестка, от зубной боли ищут в сырой земле («под храмом») мертвую кость/мертвого Лазаря. Основными лечебными средствами являются вода, соль, земля, угли. Водой обрызгивают, на нее наговаривают, наговоренной водой обмывают больного, «быстрой» речной водой смывают «тоску». С помощью воды и земли лечились от родимца, при этом землю, как уже сказано, брали с перекрестка. Наговоренные угли и соль клали на темечко больного младенца. От испуга у ребенка в трех местах выстригали волосы, клали их на уголь и давали ему подышать этим дымом. При лечении чирья распространенным действием, сопровождающим заговор, было очерчивание круга безымянным пальцем «против солнышка».

В любовных присушках центральным является образ быстрой реки с круты-

ми берегами, «избывание» тоски-кручины передается глаголами «скатились», «свалились» или в форме императива «смой», «сполоши». В присушках выделяются два типа. Одни тексты построены по принципу синтаксического параллелизма («как спичка горит, так бы...»; «как раб божий без места жить не может, так бы...»), другие близки к заговорам на порчу: в них пожелание реализуется императивом.

Публикуются 4 заговорных текста с эпическим зачином «Стану я, раба божья (имя рек), благословясь, пойду, перекрестясь, из дверей в дверь, из ворот в ворота, в чистое поле, в восточную сторону...» (от лишая, зубной боли, «лихих» людей, от всех болезней). В них четко обозначена «свернутая схема космического порядка»² — описание места действия развивается по нарастающей от более крупных по объему объектов до более значимых.

В систему персонажей вилегодских заговоров включены чудесные помощники, «высшие авторитеты с многообразными функциями» (Пресвятая Богородица, Николай Чудотворец, Егорий Храбрый, Христос, Лазарь и др.)³, языческие персонажи (чудесная щука, дресвяной камень, месяц, зори, водяной царь, царица и др.), антропоморфные существа (грыжа родимая, полуношница, чирей), вредители (еретница, мудрецы, лихие люди и др.).

Непременными атрибутами Богородицы и других святых являются злат остров, злат престол, золотой стул, что связывается с мудростью, властью, величием, обладанием красотой и добром. В то же время золото тесно связано с загробным миром, как констатирует В.Я. Пропп: «Все, что окрашено в золотой цвет, этим самым выдает свою принадлежность к иному царству. Золотая окраска есть печать иного царства»⁴.

Один из центральных образов заговоров Виледи — «железный тын». Эпитет «железный» в заговорах от воров подчеркивает особую надежность и крепость ограждения вокруг дома или предметов наговаривающего. Для усиления магического действия образ

«тына» дополняет «печать аминем и святым духом», а в некоторых заговорах мотив «железного тына» представлен в христианизированной трактовке, эквивалентом его служат «нетленные ризы» Пресвятой Богородицы.

Образ Алатыря-камня в вилегодской традиции не встречается. Его чудесными свойствами, сакральностью наделен «дресвяной камень в синем море», под который опускаются «всякие скорби, болезни, притчи...», что подчеркивает его недостижимость. Эквивалентом Алатыря-камня в вилегодских заговорах выступает и «бел горяч кактус-камень», на котором сидит «сама Пресвятая Богородица».

Чаще всего в вилегодских заговорах фигурируют образы, которые связаны с водой, играющей очистительную роль во многих магических обрядах: океан, море, река, щука, водяной царь.

С точки зрения композиционного построения текстов, кроме отмеченного уже синтаксического параллелизма, интересны заговоры «от грыжи» в форме диалога и «от зубной боли» в виде обращения к «мертвому Лазарю».

Троекратность как общий признак заговоров проявляется в троекратном повторении текста, троекратном сопровождающем его действии.

Закрепами вилегодских заговоров часто служат слова: «Аминь», «Будьте мои слова крепки и лепки, от ныне и до века...», «Замки в роте, ключи в море», «Слава Отцу и Сыну и Святому Духу, ныне и пренны во веки веков». Более архаичные народные представления сохранила закрепка «Пень, колода, каменная стена. Аминь». Образ «каменной стены» предстает аналогом «железному тыну».

В публикуемых текстах нашли отражение и языческие и христианские народные представления. Но в целом, несмотря на наложение бытового христианства (это отмечал Н.И. Толстой, анализируя заговоры Полесья), в них очевидно проявление более древнего и достаточно устойчивого язычества⁵. Так, в заговоре на посадку капусты совместились представления о Георгии Победоносце — змеборце и землепашце,

хозяине земли. В обращении к Егорию Храброму «едь с копьём, верховую червочку топчи копытом, коренную червочку коли штыком» обыгрывается апокрифический мотив «Георгий победил змея и поправил его конем». В охотничьем заговоре на зайцев отразились черты народной профилактической магии: заговаривающий подробно описывает охоту на зайца, прямо не называя объект охоты: «Коротколапой, долголапой, одношерстный, двоешерстный, троешерстный...»

От грыжи

1. «Ты, грыжа родимая, грыжа, не ходи по утробе, не грызи младенца в утробе. Мать родила, мать носила, мать загрызла, мать концы захоронила. Будьте мои слова крепки и лепки будущего века. Аминь. Грызу-загрызаю, грыжу красную, грыжу белую, грыжу родимую, грыжу сердцевую».

2. Родись, дак загрызай: «Сама баба рожала, сама загрызала, грыжу родимишину, грыжу пуповую, грыжу мозговую, грыжу паховую. Будьте мои слова крепки, лепки» (3 раза).

3. «Живи, грыжа родима, сама мати родила, сама и грыжи загрызала, пуповую, паховую, половую. Будьте мои слова лепки, крепки. Аминь». Вот и загрызают. Загрызут, она и попустится. 3 раза прочитают и потом она подсохнет.

4. Берешь ребенка, пуповину отрежу: «Родимая мати, загрызай грыжу, на родимом месте, чтобы отныне и до веку отгрыжи не было».

5. «Родимая грыжа, не ищи младенца, а ищи хлеб да соль».

6. — Что, — говорят, — баба грызешь? — Родимую грыжу загрызаю.
— Грызи горазней, чтобы век не было.
— Не было и не будет.

От чирья

7. «Месяц на исход, чиряк на иссох, отныне на веки веков. Аминь». Безымянным пальцем обвести против солнышка.

8. «Чирей-веред, синюю синий, красную красный, снизу подгорай, сверху подсыхай». И вот этот сучок от дерева возьми: «Как сук сохнет, так и у рабы божьей Симы веред сохни».

9. «Чирей-вирей, нет тебе места на белом тиле, есть тебе место на дереве суке. Как сук сохнет, так и чирей сохни». Это вот возьмиш как-нибудь с суком штуку и говоришь.

От родимца

10. Сходить на перекресток, взять землю три раза в чашку со словами: «Земля с места, родимец на место». Дома до этого приготовить воду и ложку. Сделать ложкой восемь кругов в кастрюле и девятой вылить в чашку с землей. Затем водой из чашки умыться три раза, слева направо попрыскать воду из чашки и кастрюли. Вылить со словами: «От людей пришло, иди к людям» (выливать в три приема).

От сглаза

11. «Как на лжах вода не держится, так уроки не держались».

12. Плюнуть на темечко и говорить три раза: «С полу слюнку не поднять, рабу божью Сереженьку не обурочить».

13. От уроков надо немного: три уголька положить в воду и три уголка стола обмыть. И вот тут приговор-от маленькой: «Как над уголками и над уголками ничего не сделается, так бы и над тобой (имя ребенка) ничего не сделалось». Помочить грудь, темечко и пятки. Воду надо вылить правой рукой на левую сторону в крыльцо.

От зубной боли

14. «Месяц ты, месяц ясный. Спустишь ты во сыру землю. Найди во сырой земле кость мертвую. Как у этой кости мертвой не болят зубы, десна, так и у меня, рабы божьей, не болели зубы и десна».

15. «Стану я, раба божья, благословясь, пойду, перекрестясь, из избы дверями, из ворот воротами. В чистом поле на восточную сторону к океану-мору. В океане-море есть большой храм, под тем храмом мертвая Лазурь [мертвый Лазарь]. Я, раба божья, помолюсь и спрошу у мертвого Лазаря: «Мертвый Лазарь, не болят у тебя зубы, не ноют кости, не пухнут десна, как жабы?» Так не болели бы зубы, не щемили бы кости, не пухли бы десна и рабы божьей (имя). Аминь».

От лишая

16. «Стану я, раба божья, благословясь, пойду, перекрестясь, из дверей в дверь, из ворот в ворота, в чистое поле, под ясное небо, под свети месяц, под красное солнце, к океану-мору. В океане-море стоит господний остров, на этом острове святая церковь, в этой церкви на золотом престоле Пресвятая Богородица. Я, раба божья (имя рек), Пресвятой Богородице

перекрещусь и помолюсь. Пресвятая Богородица, пособи и помоги, защити и утоми (?) с раба божия (имя) всякие скорби, болезни, притчи, уроки, шепоты, ломоты, камчуги, лишаи, вороньи глаза, змеевчи, ногтотвища, живые волосья, всякие переполюхи. Пресвятая Богородица, сойми своими руками, огради свои нетленные ризы и я, раба божья (имя), уговариваю своими словами, отпускаю в синее море, под дровяный камень. Исправляйся, раб божий, на старый лад. Как мать родила, чистого, обходного, непорочного, так бы раб божий (имя) был век некаюючи, чист, обходен, непорочен. Тут моими словами замки в роте, ключи в море».

От бессонницы

17. В печку говорить на угли: «Денная полуношница, ночная полуношница, не тешься над рабом божьим (имя), а тешься над пепелком, над угольком, вот тебе, бабушка, вот тебе игрушка, вот тебе забава вся».

18. К окошечкам пяткими голыма притыкать (ребенка): «Утренняя полуношница, дневная полуношница, ночная полуношница, полуденная полуношница, вечерная полуношница, все двенадцать полуношниц, не дейтесь над рабым божьим (имя), дейтесь над переченьками, над оконечками» (3 раза).

19. Не спит ребенок, к заре выходят и говорят: «Утренняя Марья, вечерная Марьяна, вы подите на восток, в восточную сторону, унесите бессонницу и полуношницу, принесите сну и угону рабу божьему (имя)».

20. Если полуношница, носят в двенадцать часов ночи ребенка в скобу ногами: «Мария, Мария, возьмите бессонницу, дайте сну и угону».

21. Она просит зарю. Двери откроет да крюки вымоет, пестом потолкнет да приговаривает, да после этого ребенок спит, не плачет: «Вечерная заря и утренняя заря, возьми с раба божьего (имя) рев, родимец и полуношницу. Полуношница, тешься над утренней зарей и над вечерней зарей, в избу не ходи и младенца (имя) не шевели. Аминь». Когда потухнет заря вечерная, дак вынесут его на крыльцо, на улицу, за амбар там куда сносят или утром рано до зари носят. Она крюки вымоет, принесет, опять той водою умывает, не пьют ее, а только умывает ребенка.

22. «Заря-матушка, сними с моего младенца рык и родимец, и полуношницу. Не тешься, полуношница, над моим ребенком, тешься, полуношница, над темными лесами, над черными грязями, над зелеными

ми лугами. Шука в море, ключи в роте. Тфу. Свят дух, аминь. Свят дух, аминь».

На спокойствие ребенка

23. В мешок ребенка завертят: «Как мешок молчит, никогда не ревет, так бы и ребенок никогда не ревел».

24. Вымьешь его, завертишь [в пеленку] и приговаривай: «Как эта пеленочка спокойна, угомойна, не требует ни титьки, ни зыбки, ни песту. Будьте мои слова лепки, крепки, до ныне, до веку веков. Аминь».

25. Тоже ножкима-то прикладываю [к печке]: «Как печка спокойна, угомонна, не требует ни титьки, ни зыбки, ни песту».

26. «Пресвятая Богородица рожала Иисуса Христа чистого, угомонного, белого, обиходного. А я, раба божья (имя), родила раба Божьего (имя) чистого, угомонного, белого, обиходного».

27. Ребенка положишь на стол и говори: «Как стол стоит не шелохнется, не ворочнется, спокойно так, так и ребенок был бы спокойным».

28. Чтоб спокойны ребята были. Принесет из церкви, как крестили. С церкви как несет, сразу кладет на стол: «Как стол ничего не требует, так бы у меня парнишка ничего не требовал. Будьте мои слова крепки, лепки отныне до веку».

На остановку крови

29. «Сидит девка на золоте стуле, зашивает у раба божия Александра рану. Шелковая нитка рвалась, у раба божия Александра кровь унялась. Сидит девка на золоте стуле, зашивает у раба божия Александра рану. Золотая нитка урвалась, у раба божьего Александра кровь перенялась. Сетный камень, кровь не канет. Сетный камень, кровь не канет».

30. «Шла баба по дороге, вела собаку за собой. Баба пала, собака пропала. Руда, остановись. Кровь течь у раба Божьего (имя) остановись. [3 раза проговори]. Будьте мои слова крепки, лепки, отныне и до веку».

От всех болезней (от испуга, грыжи, килы)

31. «Встану, раба Божия Сима, благословясь, перекрестясь, из дверьми дверьми, из ворот в ворота, в чисто поле, в чисто поле, в восточну сторону. В восточной стороне стоит дуб Трикосень. На этом дубе сидит Михаил Архангел, Николай Чудотворец, Пресвятая Богородица. Я им помолюся, я им поклонюся. Возьмите руки

сорокоперые, выскребайте у раба Божия (имя) причти, уроки, трески, верески, опухоли, отеки, от двоезуба, двоежена, троежена, отшельника. Месяц наверху, месяц намолоду, на дневных часах, на полуночных, святое море. В святом море стоит стул на золоте, на этом стуле сидит царь Ахрамей. Среди эти ясных соколов, носы железные, когти укладные. Выскребай у рабы Божьей (имя) причти, уроки, килы заварны, все двенадцать грыж, все двенадцать кил, кила воловая, накладная, внутренна, подвнутренна, сердешна, подсердешна. Ногтями выскребай, клин метай. Как мать родила, на белый свет пустила. Слова договорены, недоговорены. Все двенадцать скоробей, все двенадцать родимцев, от дорогово, от ходово, от мозгово проводи у рабы Божьей (имя). С ветра пришло — на ветер пойдй, с людей пришло — на людей пойдй, с земли пришло — в землю. Пресвятая Богородица, Кузьма, Демьян, будьте моими заступниками, заступитесь. Как с гулей вода, с леса роса, с травы цветы, так вся боль в землю уйдй».

32. «(?) ...брысь батька все с рабы Божьей все болячки погибнут. Мудречев разных отвержу всю с рабы Божьей из мозга в хребтинку, из хребтинки в пятку, из пятки в землю. Аминь».

От порчи

33. «Еретнице в роговице, соли на язык, сажи на глаза. Как к соли никогда ничего не пристаёт, так бы ко мне никогда ничего не приставало. Аминь» (3 раза).

На спокойный, счастливый день

34. «Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь. На сегодняшней денечек, на сегодняшней вечерочек Христос с вами, мои детоньки. Спаси, Господи, вас, сохрани. Господи, ото всяки беды, ото всяки скорбы, ото всякого врага, от огня, от воды, от потоку, от несчастных случаев. Святы Боже, аминь. Святы Боже. Благословляю, благословлю и поцелую».

На купание

35. «Дневной царь, водяной царь, водница царица, дай водицы не ради хитрости, не ради мудрости, а ради рабы Божьей Сереежиного здоровья» (3 раза).

Для себя

36. «Чур, моя душа; чур, моя плоть; чур, моя горячая кровь; чур, я, чур, кровь моя».

37. «Я вам тепла, а вы мне добра».

От лихих людей

38. «Владычица Пресвятая Богородица сохранила сына своего Иисуса Христа. Так же и меня, рабу Божью (имя), сохрани и помилуй, закрой, защити своей нетленным ризою. Лягу я спать, раба Божья, помолюся и встану, перекрестясь. Пойду я, раба Божья, из дверей в сени, в ворота, из ворот во чисто поле во зеленую дубраву, а зеленая дубрава стоит на желтых песках. На тех песках лежит бел горяч кактус-камень, на том камне сидит сама Пресвятая Богородица. Матушка Пресвятая Богородица, я к тебе пришла. Благослови меня, рабу Божью, сто молитву проговоривши, не тот стих от суда Божьего, а от раб Божьих обидящих и ненавидящих, которые на меня, рабу Божью, лихо думают, всегда и всюду утеша Господи этих моих супостатов молитвами своими святыми. Господи, уста бы их затворились, и очи бы у них помутились, резвые ноги бы у них подкосились, белые руки бы у них опустились, разум бы у них помешался, сердце бы у них испугалось, кровь бы облилась. С нами крест, крестная сила, крест, евангельская книга, крест ангелам слава, крест бесам, язве, крест рабе Божьей помощник-покровитель. Слава Отцу и Сыну и Святому Духу, ныне и пренныне во веки веков. Аминь. Аминь».

Домовому

39. Не ко двору скотинка, беспокоится, шерсть свою залижет ко хребту, надо соседа приглашать, чтобы ко двору была: «Суседушка-батанушко, люби мою скотинушку, пой, корми, держи в чести и гладь по шерсте, не голой рукой, а перчаточкой». Возьмешь хлеба ломоток, дашь полизать, понюхать коровушке и этот ломоток кладешь ей в кормушку.

40. «Суседушка-батанушка, коровушку веду, на твои руки сдаю, пой, корми, по бедрам трепли, по шерсточке гладь, мягкую гладку ладь». Ей [корове] кусочек хлеба дашь, да и в ясли положишь.

41. «Суседушко-батанушка, на мою скотинку, пой, корми, на свои руки бери, по шерсточке гладь, по хребтам трепли, со всех сторон еды-питья носи. Будь, моя Пеструшенька-рогушенька, гладенька и легонька, не замучена. Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь». 3 раза проговорить и обойти три раза корову.

От тоски

42. Чтобы разойтись с мужем, черпать воду на быструю реку: «Бежит речка быс-

трая, полощет крутые берега, зеленые луга. Так смой, сполощи с рабы Божьей тоску и кручину искреннего сердца со всех тонких жил, на родную сторону. Пень, колода, каменная стена. Аминь».

43. Черпать воду на быструю реку: «Бежит речка быстрая, не хватает ни кусочков, ни листочков, ни желтых песочков, так бы с рабы Божьей (имя) свалились, скатились, не хватайся тоска и кручина. Аминь».

44. Если вода течет, брать левой рукой по течению воду и умываться: «Как от берегов отстает вода, ни о чем не думает, не скучает и не боится, так бы и я, раба Божия (имя) о чем бы ни скучала».

45. Для скота «от тоски» берешь воду в чашечку 3 раза и приговариваешь. Приведешь корову, козу или кого. Вот она скучает, воду берешь три разика в чашечку и приговариваешь: «Как от берегов отстает вода, ни о чем не думает, не скучает и не боится, так бы и моя коровушка ни о чем бы не скучала в своем доме».

На красоту

46. «На воду синила, на меня белила, чистому сердцу чистота, на рабу на Божью Нину красота».

Чтобы присушить парня или девушку

47. «На воду синила, на меня белила, чистому сердцу чистота, на меня, на рабу Божью (имя), красота. На его, на раба Божия на Владимира, сухота. Зрел бы, горел бы, смотрел бы, глядел бы, глаз не сносил, очей не сводил, в питье не записывал, во сне не забывал, все бы думал обо мне, об рабе Божьей Нине, гадал. Чтобы казалась я ему всех на свете басяе, всех и хорошее, из девиц девица, из молодежи молодница, из красавиц красавица. Будьте мои слова крепки, лепки. Аминь» (3 раза).

48. Он посидит на том месте, и ты сядишь на то место. Как потом встал с места, сядишь, если он тебе гленется: «Как без места не может он жить, так и без меня не мог бы не жить и не быть. Будьте мои слова крепки, лепки. Аминь».

49. Печку затопляешь: «Дым тягучий, едучий, жги, пали у раба Божьего Николая ретивое сердце, черную печень, горячую кровь, чтоб ему не пилося, не елось, на рабу Божью Марию глядеть хотелось. На работе чтобы не задерживался, с товарищами не засиживался, с подружками не заговаривался, а бежал к рабе Божьей (имя)».

50. Зажечь спичку и говорить на горящую: «Как спичка-серянка [вар.: сигарка] горит и сохнет, так бы девушка горела и сохла обо мне, рабе Божьей Александре».

51. Сидите как вместе, обедать что ли, так скажешь: «Гляди на меня глазами, а на меня красота, а на тебя сухота, сохни обо мне, раб Божий (имя) [3 раза проговори]. Будьте мои слова крепки, лепки, отныне до веку. Аминь».

На работу

52. «Открывайтесь двери, я иду на работу. Никто не прикоснется к моим телесам, не откроются замки его, не установится устав его».

На дорогу

53. В лес идти или ехать куда: «Христос снес с трех небес от меча, огня и нечистого духа. Аминь» (3 раза).

Для гостей

54. Когда гости будут садиться, сказать: «Я — медведь, а вы — мои дети. Я буду рычать, а вы будете все молчать».

От воров

55. «Шел Христос через девять небес, нес Христос Евангелие и Крест. Божья мать стоит у ворот, не пускай воров. Кто будет красть, на того нападет страсть, болота, озера, горы крутые, звери лютые. Аминь».

56. «С окладничка до князька, каждая щелочка и окошечко, дверцы, все с тобой в дому».

57. Я сумку благословляю, чтоб не украли: «Железный тын [хожу вокруг сумок] Святым Духом заперт, аминью запечатан. Святым Господи».

58. Я дом благословляю: «Железный тын вокруг нашего дому Святым Духом заперт, аминью запечатан. Свято Господи».

На посадку капусты

59. Когда пошла садить капустку, первый кочешок берут и камешок берут с собой: «Сажу кочешок, кладу камешек, не ешь червочка кочашок, а ешь камешок. Егорий Храбрый, едь с копьём, верховую червочку топчи копытом, коренную червочку коли штыком». Надо три раза проговорить на капустку, и капуста хорошая будет.

Свадебные

60. «Как хмель вьется и не развивается, так бы жених и невеста (имена) жили бы и до конца жизни не развивались».

61. Когда жених ведет в дом первый раз, дак невеста должна говорить сама себе, как захожу в дом, ступаю на порог и приговариваю: «Вот мой родимый дом». Трижды проговори и с порога спускайся в комнату.

Для остановки свадьбы

62. Взять стручок гороха с девятью горошинками: «Кладу девять горошин, девять чертешин (т.е. чертей), десята невеста, кони ни с места». Это на свадьбе. И кони не могли сдернуть.

63. Ей [невесте] в улицу бросили девять горошин. Говорят: «Девять мер горошин, десята невеста, конь ни с места».

Чтобы выйти замуж

64. У меня сеструха-то долго не выходила, дак на Великой четверг лазила я на хоромы к им и приговаривала, шевеливала этот охлупень: «Охлупень, шевелись, шевелись, и значит, и невесту с дому сшевели».

На зайцев

65. «Коротколапой, долголапой, одношерстный, двоешерстный, троешерстный шел, бежал по своим бы тропам, по своим бы дорожкам, на мою бы ловушку, на мою подставушку, на окладный железный капкашек (или петлю)». Вот он и попадет, прибежит и попадет в капкан.

Примечания

¹ Основные мотивы лечебных вилегодских заговоров рассмотрены в работе: Григораш А.В. Лечебные заговоры // Традиционный фольклор Вилегодского района Архангельской области (в записях 1986—1991 гг. Сыктывкар, 1995. С. 108—126.

² Шиндин С.Г. Пространственная организация русского заговорного универсума: образ центра мира // Исследования в области балтославянской духовной культуры. Заговор. М., 1993. С. 116.

³ Русские заговоры / Сост., предисл. и прим. Н.И. Савушкиной. М., 1993. С. 12.

⁴ Протп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946. С. 263—264.

⁵ Толстой Н.И. Из наблюдений над полесскими заговорами // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 143.

«ЗАКАТНА СОЛНЫШКА РАСУ ПИТАТ, А СОЛНЫШНЫЙ ВСХОД — ОН РАСУ САБИРАТ...»

«Ой, я, наверн, миллиёна два вылечила», — подвела своеобразный итог нашей беседы бабушка Наташа.

Прослушиваю магнитофонные записи июля 1997 г.: две девяностоминутные кассеты сохранили бесконечное количество небольших историй о врачевании людей и домашних животных. Об этом ее не нужно было расспрашивать — один случай как бы вытаскивал из памяти следующий. Рассказывая, вновь радовалась выздоровлению больных, гордилась своими достижениями. А мне явно не хватало «вербального компонента окказионального обряда», и я всячески пытался, какими же словами она «помогает» излечивать хвори, до последнего предполагая существование красивого заговорного текста, тщательно скрываемого от меня. Ожидаемого не случилось. Но не случилось и разочарования.

Открытие было в другом. В том, что моя собеседница была похожа на сотни других таких же бабушек, и в том, что все эти «баушки» имели одинаково разные судьбы, каждая из которых — уникальна.

Лечила бесплатно, но подарки принимала с благодарностью как знаки признания своего дара. Откликалась на просьбу каждого — считала своим долгом. «Ко мне приходили — всё сымаю. Скрось». Всех лечила, а у самой болели ноги, и никто не мог ей помочь. Недоумевала, когда одна из соседок, которую она ранее вылечила, обвинила ее в колдовстве и избивала. Посетовав на то, что люди стали злыми, потому что ходят без креста, тут же вздохнула и призналась, что и сама крестик потеряла.

«Баб Наташу» я сразу же прозвал про себя «солнцепоклонницей». Обилие этнографических подробностей, редких и типичных, узнаваемых «мелочей» не могло не радовать сердце фольклориста-«полевика». Некоторые из этих «радостей» я хотел бы представить в виде коротеньких фрагментов трехчасовой фонограммы. Остается добавить, что на этот раз «по-лем» являлось с. Троицкое Сызранского р-на Самарской обл. (когда-то — пределы Симбирской губернии). «Солнцепоклонницу» же мою величали Наталья Федоровна Краснёва, рожденной в 1916 г. в семье жившего «единолично» Федора Алексеева. В 2000 г. из Троицкого мне написали: «Померла баба Наталья, которая лечила и которую ты записывал». Пусть земля ей будет пухом. Всматриваясь в фотографии и вслушиваясь в «магнитофонный» голос, я верю: солнышко продолжает ее согреть.

В Суринске баушка была... Я ж Кушнинска. Мы пошли туда. Она мне руки взяла и гарит: «Вот видишь? Ни у коо их нет, вот». Вот, как кристы у меня на руках,

видишь? Вот правильна, пайял? [Показывает вены на запястьях]. Вот, вот, видишь? Она маю руку взяла и гаварит: «Ты будишь лечит. У тя в руках чо-то есть». Ну, я бывала малинька... бывала, где ячмень сядет у девчонок, где чирий, у малиньких — я свёду. Вот и нагаварю: «Чирий, там какой, аминь, аминь, аминь, сайди са дивни». Там абизатильна, как тибя звать, абизатильна имя нада иво. Ага. Штобы он... всё сашло, всё спала. Вот так. «Аминь, аминь, аминь». Вот и всё. И больш ничё не будит. «Чирышик, чирышик, зачем сед на места. Здесь тибя ни места. Рабу асвабади — больш ухади. Чирышик-пупырышик». Сказала мне... Глаза у миня очинь галубыи. Вишь какни у миня глаза... «У тя глаза очинь хараши. Ты будишь сымать лобы балезни», — ана мне так сказала. Я запомнила.

Мне солнышний всход — сама главна... Раса... Закатна солнышка расу питат (вы найдёти — раса в заката), а солнышний всход — он расу сабират. И балезни убирает. Вот маё слава: «Прасти, Госнади. Убири волюно скорби. Ни мучай. Крофь паступий хараша, плахал ухадий». Вот, када крофь хараша у нас играт — мы здоровы. Правд? Вот. А плаха крофь — ана нас замучит. Вот так вот, сынок.

Я сразу на сонца, на васхот сонца лечу, када солнышка всходит. И на закат. Мне три рас надо... Загавариваю <...> Я сажая на стул. Солнышка всходит, я прям вот так разгружаю, всё сымаю с себя. Молитвы потом знат... У миня сразу пайдёт аtryшка. Пайял ты? Да, у миня найдёт аtryшка. А ежели здоровый чилавек, я сколько малитв ни читаю — ничё не праисходит <...> Вот я сразу узнаю. У миня найдёт аtryшка <...> ежели сглас, то аtryшка со мной пайдёт <...> Значт, я умываю. Спирва умою, патом сажая. И вот на сонце мне... вот так сажёбаю всё с пий вот так, вот так руками. Я руками большинство вот так и с тела, и всё визде, вот. [Показывает: снимает с лица ладонями и в сторону солнца как будто отдает.] <...>

Я на закат и на солнышк. На солнышка надо. Мы бес солнышка, сынонька, не можем минуты жить, вот. Ежли сонца у нас ни будит, мы погубнем все. Поняли вы?

Я лётала в Якутию. Я визде была: в Якутии, в Маскве, в Средней Азии. Я была в Якутии в налбре. Там зима... У миня там три дочки... Глижу... У нас снег шол, снег шол. А иму скока требутца самалёту-та. Он да аблакоф далитат. Там далители — там солнышка. Правда веть? Бес солнышка мы ни скока ни можим жить. Солнышка у нас всё время <...>

То руками делаю: сыми всю боль. Вот я прям вот это места бёру, где у нёво боль, запаминаю и гаварю <...> Пальцы безымянны у нас называюцца. Вот балезни всю сыми. Имя балезни никакова нет, имя тваей балезни никакова нет <...> Эти вот пальцы у нас безымянны. Им никакова имени

нет — и балезни тваей никакова имени нет. Вот <...>

Я Богородицу нет. Вот тока читаю: «Белая берёзанька, стайш на гаре крутой. Пад этой берёзанькой стаяла матушка Владычица с истинным Христом. Аминь, аминь, аминь». Тоже малитва <...>

Вот када идёшь черис дарогу... кристову эдак [показывает перекресток], дарогу вот эдак вот. Да. Пускай, хто идёт, хто ли едит, ты ностой. Не пирхадй дарогу. Сам сибя ни мёшай, и ёму — пускай он праёдит. Эт сама заповеть ишо <...>

Красный месяц нарадитца, я тож заповеть держу. Вот ты запиши <...> Месяц. Он у нас вот здесь вот нараждатца, вот... Типерь он нарадитца новый, ты пиркрсти сам сибя: «Батюшка, Месяц. Тибя на светилице, а мне на здаровице. Батюшка, светила Месяц. Тибя на светилице, а мне на здаровице». Сам сибя три рас аблааславй. Вот так вот. Три рас, три рас: аминь, аминь, аминь. Вот он каждый день исходит и нараждатца. Вы знати <...> Эт меня свекрофь научила, Тимошина мать <...> Прасковья <...> Веришь ты, ни веришь, вот встаешь, как месяц нараждатца, и блааславляй сам сибя <...>

Вот тут за касяком у меня лежит чабёр... Он называтца у нас Багароцка травя... Вот я иё кладу, и это — и куро [окуриваю]. Эта Петров крест трава... Вот эт вот у миня вот, вот эт вот дерева, да... [Показывает обгоревшую щенку.] Вот, сынок, я тибя ишо историю расскажу. Вон там была вётла у миня, и тут вётла была, да. Я эту вётлу сризала, сучки убрала: она мне мишала, застинат... Я эт, знач, вётлу обрубала, высоко стала <...> Я ушла, слезла. Сучки больш я ни достаю рубить. Она мне мишат, застинат солнышка-т. У нас солнышний всхот всё идёт, и растение... и закат, всё. Я, значить, вон там работаю... [Показывает: рядом с ветлой на огороде.] Аткуда ни вазмись туча <...> Я слезла, пиркрстила всё: ну, мол, расти, Бох с табой. Мне типерь ни дастать эта дерива, хята ты мне и мишашь, тень... <...> И пиркрстила, и ушла. Вот дерива, дерива вот такое прям было [Показывает: большое.] На лесници я была, я ни дастала их абрубать ишо-т выше. Я слезла, пиркрстила: расти, мол, с Богом. И откуда ни возмис — отсюда вот туча. (Панимать? Многин прихадили глидели.) Я вон там шивыряюсь, вон там. Она её — ррас. Мольня. У нас мольняй бёт. Он и щас пенёк там. И всю до гола вот эдак мне устроила. (Понимашь?) И разрубила мне прям на всё да самай... Сучки куды-та и всё снёлас. От самых карней да самава верху, и сучки все порубила. И вот так разрубила иё мне. Вот ат иё, вот. [Показывает щепку.] Вот так устроила. У меня от он эт за касяком. Эта гравая у миня. Да. Прям надвае мне разрубил. А миня ни тронул ничё.

Публикация В.Ф. ШЕВЧЕНКО
(Ульяновск)

Фото на 1-й стр. обложки

них были написаны той же рукой, что и записи в тетради, однако присутствовали и два более ранних автографа, принадлежавших другому лицу. Среди этих последних оказался вредоносный заговор, посылающий на человека некую болезнь — «речечку». Заговор написан синими чернилами на обеих сторонах листа формата 20,1х16,5 см. Верхний край листа слегка опален, на сгибах имеются затертости и разрывы, в некоторых местах заметны ржавые и бурые пятна. Чернила выцвели и местами расплылись, что создало определенные трудности при прочтении текста. Заговор публикуется с сохранением орфографии оригинала, разбивка на предложения наша.

Стаю я не басловеса пойду не перекрестя не из дверей в двери не из ворот в ворота в восточную сторону. В восточной стороне бежит огненная река. Во той огненной реке стоит сто[л]б и лежит серой камень. На етом столбе и на етом сером камне сидят деда семедесети леды. Я к вам деда подойду поближе и поклонюсь вам пониже, посадикоте такомуто речечку. Мы стары стали не садим рети, е[с]ть у нас Фетька сидит в клетке садит редку, садит и полевает, хорошо она ету росадушку знает. Я подхожу Фетька сотоница красная девица я была у дедушок сотон дак они велили вам посадить такомуто речечку в сердце, в ле[г]-кие, в печень и в мя[г]кое в место в сраку. Велили посадит[ь] сырую, сухую, цветистую, плодистую и червянистую, коронестую комуху и копуху. Велили посадить и полевать етой росадушки не забывать [и чтобы ета росадушка росла и отрожалась не по дня[м], а по часам]* не день не ночь не сутки прочь. И чтобы ета речечка росла и отрожалас не по дням а по часам и по минутам. И заложте ету речечку ключами и о[т]дайте ети ключи дедушкам сотонам, чтобы ету речечку без Анны не отшобтать не отболтать [отболтать?]. Не боися мое шоптание не отпыху, не одыху, не чурочок, не палочок, не рек и не речек, не буйнова ветру, не злых не лихих. Злым лихим соли в гла[за] в другой брошу песку что его уда[м] в тоску. Слову лихому голову назад загну, язык ис темени вытяну. Бу[д]те мои слова крепки.

Публикация А.В. АЛЕКСЕЕВА
(Москва)

*Зачеркнуто в рукописи.

РУССКИЕ ЗАГОВОРЫ В ЯКУТИИ

Особенности заговоров, бытующих в Приленье, заключаются в том, что они не связаны с окружающей природой, соседним якутским этносом; видимо, бытующие заговорные тексты остались такими, какими были усвоены в Центральной России, откуда пришли переселенцы.

Любовь Васильевна Абажар (1958 г.р., г. Синск) усвоила умение заговаривать от своей бабушки, которая принимала роды, останавливала кровь, заговаривала грыжу, ячмень. Как заметила Л.В. Абажар, заговаривать может только тот, у кого есть все зубы.

В Олекминске заговоры практикует Мария Дмитриевна Беклемишева (1918 г.р., Иркутская обл.). Она заговаривает «грызу», испуг, останавливает кровь; заговорам «от испуга» и «на грыжу» ее научила мать, а «папа научил» останавливать кровь.

В день нашего разговора с Беклемишевой она поранила руку и тут же остановила кровотечение. Вот текст заговора, который произносился при этом:

На столе на Буяне
Стоит дуб вверх корнями,
На дубу сидит девица,
Держит иглы булатные,
Сжимает [нрзб.],
Кровь, остановися,
Пери, не имай,
Пери, не имай,
Пери, не имай!

По словам М.Д. Беклемишевой, заговаривать грыжу у ребенка можно до 8 лет, при этом знахарка должна иметь хотя бы минимальное количество зубов сверху и снизу. От этой болезни ей известен такой заговор:

Грызу я грыжу
Старую и новую,
Чтобы ее век не было,
Не было, не было.
Николай-угодник,
Отче наш,
Иже если на небе
(имя называешь),
Да святится имя твое,
Да святится имя,
Будет воля твоя,
Яко на небе, на земле.
Крепко сушит
Отче наш!

При повторном исполнении Беклемишевой текст этого заговора оказался иным со слов: «Иже если на небе (имя называешь)»:

Да придет воля.
Да будет воля твоя,
Яко на небе и на земле.
Хлеб наш нас не сушит.
Дал нам днесь як царство
(три раза плюнуть, грызу выпускаем,
беру в 6 часов до света).

В Юнкюре Олекминского улуса заговоры знает Татьяна Тихоновна Ощепкова. Она в возрасте 28 лет усвоила это мастерство от сестры ее матери, которая не имела детей. Для умения заговаривать грыжу здесь необходимо иметь хотя бы два зуба. Лечить грыжу у ребенка можно до 3—5 лет. «Если не заговоришь с первого раза, приходится заговаривать несколько раз. До девяти раз заговаривала». Ее подруга, Софья Ильинична Копылова, спросила: «Запущенная?» (имея в виду грыжу). «Нет, мать грешная», — категорически заметила Татьяна Тихоновна. Свое ремесло Т.Т. Ощепкова передала дочери, живущей в Новосибирске и имеющей троих детей.

Все женщины отметили, что они болеют после произнесения заклинаний. Однако знахарками движет прежде всего сострадание к больным. «Жалко ведь, — замечает М.Д. Беклемишева, — отец на коленях стоит, как откажешь?» Она также сообщила, что во время обряда не заговаривает со своими пациентами, а все действие производит до шести часов утра.

От «испуга» М.Д. Беклемишева лечит при помощи трех угольков, которые всплывают в воде при произнесении текста; если «испуг» сильный, то угольки могут долго не всплывать. Говорит она такой текст:

Легу благословясь,
Стану перекрестясь,
Выйду из двери в двери,
С Буяну на речку
Окияна-море,
Там стоит церковь,
В этой церкви сидят
Старые и малые
(например, имя сказать),
Пойду поближе,
Поклонюсь пониже
(Имя).
Царство твое небесное! (Потом уже
имя скажешь, потом перекрестишь.)

Т.Т. Ощепкова лечит испуг при помощи соли, которую она растворяет в воде.

В г. Мирном большое число заговоров было записано от Льва Ивановича Стаханова (1910 г.р.). Вот некоторые из них:

Заговор от ожога

(Обожженное место смазывают сметаной.) Лиска красна, детки, красны слизи, мази, на медь поставь у рабы Божьей (имя). Аминь, Аминь, Аминь.

Заговор на здоровье

(Водой обкатить.) Царь морской да царь двинской, да царь Саловат, дай воды на живот, на здравие раба Божьего (имя) на чистоту его, на красоту его.

Заговор от бессонницы

(Когда, говорят, полуношница привязалась.) Помело зажигают и под постелью ребенка кадят. Девке из лучины (свечки) сделают прялочку, веретенечко, под изголовье кладут. Полуношницу уговаривают: «Полуношница-бессонница! Не играй ребенком, играй прялочкой, веретенечком, да помельной лапочкой». А мальчику из лучины сделают (лук и стрелочку), тоже у изголовья кладут и также уговаривают, как у девочки.

Охотничий заговор

Встану я, раб, не умывшийся, не помолившийся, оденусь и обуюсь, выйду из дому. Пойду на восход солнца красного, в ночную сторону ко всем своим ловушкам. Стану звать своих слуг, сторожей. Чтобы зверь лесной в ловушки шел, чтобы мимо не пробегали. Пусть им кажется: по сторону — огонь, по другую — стена, а сзади — шайтан гонится вечером при звездах и месяце во всякую пору отныне и до века. Аминь, Аминь, Аминь.

Если скотина не ест

Как дедушка ел, как отец ел, так же и пары Божье коровушке велела. Спинка, костись, животик отрыгнись, ешь, коровушка, благословясь. Аминь, Аминь, Аминь.

При переезде в новый дом

Хозяин с хозяйшкой, пустите нас жить, и сами живите тихо и спокойно, и нас не беспокойте, и сами не расстраивайтесь, и нас не расстраивайте. (Надо хлеба, соли внести, икону, ладан, свечку, во все комнаты с этим пройти и везде сказать.)

Публикация О.И. ЧАРИНОЙ
(Якутск)

Р. МАРКОВИЧ

СЕРБСКИЕ НАРОДНЫЕ ПРОКЛЯТИЯ И КЛЯТВЫ

Проклятия и клятвы — распространенные речевые формулы, которые бытуют в народе наравне с пословицами и поговорками. Они основаны на вере в магическую силу слова, то есть на вере в то, что все произнесенное сбывается.

Произносятся проклятия, говорящий хочет, чтобы с тем, кому оно адресовано, произошло что-нибудь плохое, какое-то несчастье, беда или горе. Проклинают обычно в состоянии аффекта — в гневе или бешенстве, когда человек забывается. Причем зла желают не только обидчику, но и его родственникам.

Чтоб тебе чахотка в легкие ударила, дай Бог!

Чтоб тебе завтра живым не встать!

Чтоб Бог тебе глаза вырвал!

Будь проклят и тот, кто тебя родил, и его племя и потомство!

Чтоб ты не мог с душой расстаться!

Чтоб тебя чирый взял!

Чтоб у тебя во всей семье все опустело!

В проклятиях обиженного лицо чаще всего употребляет частицу *дабогда* («дай Бог»):

Дай Бог, чтоб ты на старости лет побираться пошел!

Дай Бог, чтоб ты не мог ни есть, ни пить!

Дай Бог, чтоб тебя псы разорвали!

Чтоб у тебя гроб протекал, дай Бог!

Чтоб ты камнем дом закрывал, дай Бог!

Народные проклятия могут оформляться и на основе звуковых созвучий:

Лаза, Лаза, дай Бог, чтоб ты по лесам лазил!

Стана, Стана, чтоб все в тебе остановилось!

Стой, Стана, чтоб тебе перестать детей рожать, дай Бог!

Суница, чтоб солнце тебя не грело, дай Бог.

Цветы, чтоб ты не могла из дома выйти цветов набрать.

Обычно проклятия адресуются непосредственно обидчику и реже опосредованно, некоему «третьему» лицу:

а) непосредственно:

Чтоб у тебя сердце заболело, дай Бог.

Чтоб тебе от своих детей погибнуть, дай Бог.

Чтоб собака твоим мясом насытилась!

Чтоб тебе жена оба глаза вырвала!

Чтоб ты не как другие люди умер, а чтоб тебя душа, как собаку, покидала!

Чтоб у тебя сердце на четыре части треснуло, дай Бог.

Прикажи Бог и святой Василий Острожский, чтоб тебя из дома мертвого вынесли!

Чтоб у тебя руки по плечи отсохли, дай Бог.

Чтоб тебе в чужие двери стучаться и побираться!

б) опосредованно:

Чтоб у него подошло все в доме!

Чтоб не видеть ему ни дома, ни очага!

Чтоб ему потомства не иметь!

Чтоб у него кишки в животе переплелись!

Чтоб черви его мясо разволокли!

Чтоб ему уйти и не вернуться!

В клятвах говорящий клянется собой, выражая уверенность в исполнении того, о чем он говорил. Обычно он клянется чем-то, что ему дорого, чаще самым дорогим:

Клянусь своим зрением.

Богом своим клянусь, все, что я говорю, правда.

Здоровьем клянусь!

Клянусь верой, в которую верю.

Детями клянусь, все будет хорошо!

При произнесении клятвы человек вызывает обычно к высшей силе, чтобы она помогла ему в исполнении желаемого:

Помоги мне Бог!

Одари меня Божич («Рождество»)!

Пусть мне помогут Бог и святой Николай-путник!

Клятвы обычно произносят от первого лица в тех случаях, когда человек находится в неприятной ситуации, но гораздо менее тяжелой, чем когда он произносит проклятия. Люди клялись и сейчас клянутся самой дорогой частью своего тела, любимым существом, высшей силой или дорогим предметом. Клянутся Богом, славой, здоровьем, счастьем, солнцем, глазами, детьми, матерью, сестрами, братьями и т.п.

Богом клянусь!

Клянусь своей славой святого Йована!

Клянусь своим здоровьем и здоровьем всех моих домочадцев!

Счастьем клянусь! Чтоб счастье нам везде сопутствовало и домой вернуло!

Солнцем клянусь, самым дорогим на свете!

Клянусь своими глазами и глазами своих детей!

Клянусь своей милой родной матерью!

Клянусь братьями и сестрами, верну тебе весь долг вовремя!

РАДУЛ МАРКОВИЧ, профессор (Белград)

По народному поверью нарушить клятву — великий грех. Можно заклинать себя или какое-то другое лицо. Заклиная другого, его тем самым обязывают непременно осуществить желаемое, иначе — его ждет несчастье.

Так не видеть тебе своего дома!

Так не проломиться небу надо мной!

Чтоб столько родилось пшеницы, чтобы ее тебе до зимы едва до дома дотащить.

Так чтоб тебе сглаз навредил!

Обычно клятвы (заклинания) начинаются словами *так* и *столько*. У заклинаний может быть прямое или смягченное значение. Чрезвычайно сильно заклинание материнским молоком.

Чтоб материнское молоко принесло тебе проказу!

Проклятия и клятвы произносятся в сопровождении какого-то движения, жеста. Обычно говорящий поднимает шапку, кладет ее на колено, крестится, качает головой или машет руками.

В текстах часто встречаются мотивы болезни, зла, несчастья, беды, голода, холода, смерти и т.п.

Чтоб болезнь разнесла твой дом!

Чтоб для тебя наступил злой день!

Чтоб тебя вовек преследовало зло!

Дай Бог, чтоб тебя в пути преследовали несчастья!

Несчастный, чтоб ты не наелся ни сухого хлеба, дай Бог!

Чтоб ты всю жизнь был проклят!

Чтоб тебя заморозил святой Николай-путник, дай Бог!

Чтоб смерть не выходила из твоего дома!

Наивысшей ступенью проклятия считается *проклетство*. С этим видом мы обычно сталкиваемся в исторических памятниках, так как такое проклятие произносится в решающие моменты исторической судьбы народа. Таково следующее проклятие:

Кто серб и сербского рода

И от сербской крови и колена,

А не пришел на бой на Косове,

Да останется он без потомства...

Да не рождается ничего от его руки,

Да подыхает он ржавчиной, пока существует его род!

(Вук Караджич. Сербские народные песни. Кн. 2.)

Сербы считают, что тяжелее всего проклятия девушки и матери:

«Мать Фату рано будит: Вставай, чтоб тебе не подняться!

Чтоб ты окаменела камнем, чтоб превратилась в мрамор!

И встала красивая Фата, пошла под розу,

Камнем окаменела, превратилась в мрамор».

Чтоб тебе живым не быть за то, что ты меня обманул!

Чтоб тебе иметь дьявольскую удачу, за то что ты мне горе принес!

Чтоб тебе не быть живым, что ты забрал мою молодость!

Чтоб тебе не жениться, дай Бог!

Чтоб тебе не дожидаться Юрьева дня, что меня обесчестил!

Относительно проклятий утверждают, что это архаичные слова, основанные на вере, что сказанное исполнится, осуществится, поэтому они вызывают страх у того, к кому обращены. Часто человек произносит проклятие за нанесенное зло прямо на месте преступления. Это тяжелые проклятия, их содержание чрезвычайно жестоко, так как пострадавший потрясен и не может с собой совладать. Таковы следующие проклятия:

Да постигнет тебя божья кара!

Да превратится твоя кровь в воду!

Да поразит тебя молния!

Да обрушится на твою голову горе!

Да падут на твое сердце беды!

Чтоб ты выплюнул свои печенки, дай Бог!

Наиболее тяжелы проклятия, обращенные против детей обидчика:

Чтоб тебе не видеть своих детей!

Чтоб Бог вынес из твоего дому, что тебе дорожке всего!

Чтоб перевелись у тебя в доме и мальчики, и девочки!

Чтоб тебе своих мертвых детей есть!

Чтоб тебе погибнуть от своих родных детей!

Народные проклятия возникают и по сей день. Они создаются в городской, но больше в сельской среде и потрясают своей свежестью и оригинальностью:

Чтоб сдох твой цветной телевизор, дай Бог!

Чтоб тебе всю жизнь на развалюхе ездить!

Стиль народных проклятий и клятв чрезвычайно своеобразный, особенный по содержанию, оригинальный. Они заключают в себе многочисленные поэтические картины, разнообразные стилистические фигуры. Приводим несколько чрезвычайно тяжелых и страшно жестоких народных проклятий, записанных в бывшей Югославии и демонстрирующих языковой опыт этого вида наречий.

Чтоб у тебя в доме не осталось мужских голов, дай Бог!

Чтоб ты был проклят до девятого колена, дай Бог!

Чтобы тебе без головы по свету ходить, дай Бог!

Чтоб тебя преследовало зло в пути, куда б ты ни отправился, дай Бог!

Чтоб тебе Бог никогда не дал добра на этом свете!

Чтоб у того, кто помыслил зло против своих родителей, мозги высохли, дай Бог!

Чтоб у тебя, девушка, все завяло, а только брюхо росло, дай Бог!

Дай Бог, чтоб мать по Мораве твои кишки с шестом искала!

Дай Бог, чтоб ты с землей в могиле ссо-рился!

Чтоб тебе было нечего вспомнить, дай Бог!

Чтоб у тебя была гора денег, но не было никого, кто б их потратил, дай Бог!

Дай Бог, чтоб у тебя было и не стало!

Чтоб у тебя было много денег, но на мало дней!

Дай Бог, чтоб ты сплевывала кровь в золотой таз!

Чтоб тебе умереть меньшей, чем ты родилась, дай Бог!

Чтоб Бог тебя умом повредил, дай Бог!

Чтоб тебе не проснуться, когда первый раз заснешь, дай Бог!

Дай Бог, чтоб тебя солнце согривало, как крота.

Чтоб матери тебя в застывшие глаза целовать!

Проклятия — продуктивный жанр. В последние годы тексты новейшего происхождения фиксировались неоднократно:

Дай Бог, чтоб тебе повезло в жизни, как американскому самолету Ф-117 в Будяновцах, в Сербии.

Дай Бог, чтоб Солана больше не походил на незасоленного борава!

Дай Бог, чтоб Туджман в гневе из могилы встал и всех чужих с Косова прогнал!

Дай Бог, чтоб тебя, Шрёдер, избили албанцы в твоей комнате.

Дай Бог, чтоб ты, Блэр, боялся всех врагов и чтоб на тебя бляло стадо бешеных коров!

Дай Бог, чтоб ты носил сапоги из Гааги (чтоб тебя посадили навечно в гаагскую тюрьму)!

Дай Бог, чтоб Ширак босым ходил и по Парижу жирафов водил!

Дай Бог, чтоб ты, Клинтон Билл, кастрировал крокодилов, а если это тебе не близко, пусть тебя кастрирует Левинский!

Дай Бог, генерал Кларк, чтоб НАТО и тебе утонуть в беде!

Дай Бог, чтоб ты не мог жениться, пока в нашей армии не отслужил, и со своими друзьями хорошо дружил! (Потому что только импотенты не служат в армии.)

Дай Бог, чтоб инженер Мркоич Милутин (директор ЦИПа, предприятия, занимающегося восстановлением разрушенных объектов) за твоей работой следил!

Чтоб тебе дожидаться пенсии на бирже труда, дай Бог!

Когда рассердившийся серб отойдет сердцем, он долго и глубоко раскаивается и говорит: «Дай Бог, чтоб ничего из этого не произошло, а я будь проклят, что это говорил».

Перевод с сербского
Е. И. ЯКУШКИНОЙ

Ю.А. НОВИКОВ

КНИГА — ИСТОЧНИК ФОЛЬКЛОРНОГО ЗНАНИЯ

В одном из номеров «Живой старины» была опубликована подборка фольклорных текстов «И в Литве не забыли Разина» (1998. № 1. С. 39—42). В нее вошли необрядовые лирические песни разных жанров, а также песня «Атаман разбойников видит вещей сон», прикрепившаяся к имени Разина. Записаны они в 1975 г. студенткой I курса Вильнюсского университета Н. Савельевой от 73-летней И.Н. Девятниковой. Уже при первом знакомстве с рукописью возникли сомнения в принадлежности текстов к местной фольклорной традиции, что и было отмечено мною во вступительной заметке. Ко второй половине XX в. русские старожилы Литвы сохранили лишь глухие воспоминания о календарной обрядовой поэзии (большинство записанных песен генетически связаны с белорусской традицией), о похоронных и поминальных плачах, до крайности скуден и пласт произведений с исторической тематикой. Настораживал и тот факт, что наиболее близкие параллели к некоторым произведениям обнаруживались в записях из разных регионов России — от Новгородской и Тверской до Калужской и Тульской губерний. Но трудно было не поддаться магии художественного слова, несомненно фольклорного по своим истокам. Не вызвала сомнения и подлинность песни о Разине — такого варианта не было ни в областных сборниках, ни в сводном сборнике «Исторические песни XVII века»¹; он не упомянут в числе не включенных в это издание фальсифицированных или сомнительных текстов, не фигурирует и в специальной статье Б.Н. Путилова, обобщающей его текстологические разыскания².

Когда началась подготовка к печати антологии русского фольклора Литвы, тексты еще раз подверглись основательной проверке, и выяснилось, что песня о Разине все-таки связана с книгой, но не с фольклорными изданиями, а с диалогией П.И. Мельникова-Печерского «В лесах» и «На горах». Более того, к этому источнику восходят и другие произведения из репертуара Девятниковой. Подчиняясь первому импульсу, я отправил в редакцию письмо с извинениями перед редколлегией, которую я подвел своей неосмотрительностью, и перед читателями, которых невольно дезориентировал. Но по здравом размышлении понял, что этот казус не поддается однозначной оценке, поскольку связан с некоторыми особенностями бытования фольклора в современную эпоху, в частности в старообрядчес-

кой среде, к которой принадлежит Девятникова.

Исследования последних десятилетий показали, что влияние книги на устную фольклорную традицию гораздо сильнее, чем принято было считать. Особенно ощутимо оно в бытовании сказок, былин, некоторых циклов исторических песен (работы П.Д. Ухова, Б.Н. Путилова, К.Е. Кореповой, Т.Г. Ивановой и др.). Целый ряд былин, исторических песен (прежде всего о Разине) представляют собой фальсификации или скрытые перепечатки. Во всех севернорусских регионах зафиксировано вторичное бытование былин, «возвратившихся» в устную традицию через книгу. Выявлено более 320 записей былинных сюжетов, в той или иной мере зависящих от книги. Печатные источники сыграли решающую роль в семейной традиции Крюковых (исключая Гаврилу Леонтьевича), в формировании эпических репертуаров И. Касьянова, А. Пашковой, Н. Кигачева, П. Горшкова, М. Семенова, В. Лагеева и других сказителей, к книге восходят некоторые тексты или их элементы таких признанных мастеров русского эпоса, как Г. Якушов, П. Рябинин-Андреев, Н. Богданова-Зиновьева, Ф. Конашков, И. Фофанов³. Хорошо владея традиционными напевами, некоторые сказители пели книжные по происхождению старины. Так, Всесоюзная студия грамзаписи выпустила отдельной пластинкой компилятивные по характеру былины печорского певца В. Лагеева, заученные им по «Книге былин» В.П. Авенариуса.

С влиянием книги смыкается и другая проблема — рукописная традиция распространения фольклорных произведений. В тетрадки и на отдельные листы переписывали «для памяти» былины и духовные стихи (Поморье, Мезень, Выгозеро, Каргополье), повсеместно — заговоры (в частности, большие по объему пастушьи «отпуска скоту»); по всему европейскому северу России устойчиво держался обычай брать в дорогу в качестве универсального оберега переписанный на бумагу «Сон Богородицы» (текст даже не обязательно было зачитывать вслух).

Все эти процессы характерны и для духовной культуры русских старожилов Литвы. Их устойчивость и интенсивность прежде всего связаны с тем, что ядро русской диаспоры долгое время составляли старообрядцы, у которых сложился своеобразный культ грамотности, книги и рукописного слова. Вплоть до середины XX столетия в деревнях существовали общественные школы, где обучали не только так называемой «славянской грамоте», но и церковному пению «по крью-

кам». Занятия проводились в избах, родители учеников содержали учителя столько недель, сколько их детей обучалось в такой школе. В семьях бережно хранили и передавали по наследству церковные книги, в том числе и рукописные; бережно реставрировали утраченные или истлевшие страницы, переписывали их полууставом или скорописью; нередко вручную копировали целые сборники духовных произведений. Высокий уровень грамотности населения отразился и на фольклорной традиции. К печатным источникам восходят все 5 сказок на былинные сюжеты и пересказ былины о Святогоре, примерно половина сказок на «пушкинские» сюжеты. «Заговор от пьянства», записанный от рокишкской знахарки А. Карповой, почти слово в слово, но в усеченном виде повторяет поморский вариант, опубликованный в «Памятной книжке Архангельской губернии» и позднее перепечатанный в сборнике Л.Н. Майкова⁴. Вероятнее всего, Карпова усвоила текст не по книге, а по рукописи, причем не вполне исправной. Об этом свидетельствуют и специфический характер разночтений, и тот факт, что этот заговор, как и другие свои заклинания, она отказалась передать средней дочери Христины. (Местные жители убеждены, что традиционные заговоры не теряют своей силы только в том случае, если их усваивает старший или младший ребенок.)

В экспедициях не раз доводилось слышать о письменном бытовании заклинаний. Листочки с текстами оберегов брали с собой в дорогу и рядовые сельчане, и автолюбители, и авиаторы-профессионалы, а брат одной из рассказчиц во время войны написал фрагмент «Сна Богородицы» на прикладе винтовки. Однако получить такие рукописи оказалось непросто — сакральные знания до сих пор ревниво оберегаются от «чужих». Лишь дважды собирателям улыбнулась удача: Л. Беззубова из Дукштаса позволила скопировать «Молитву от страха в дорогу» и универсальный заговор «от боли», а А. Голубева из Швенчёнского р-на — небольшой рукописный сборник, содержащий 11 медицинских заговоров. Зафиксировано также несколько случаев переписывания духовных стихов, жизнеописаний святых, легендарных сказаний о них, в некоторых семьях сохранились сборники старообрядческих духовных стихов И.Н. Заволоко, которые он распространял в предвоенные годы во время своей поездки по Литве.

В свете приведенных фактов случай с Девятниковой не является чем-то из ряда вон выходящим. К сожалению, следы со-

бирательницы затерялись, исполнительница давно умерла: опереться можно только на сами тексты и воспоминания шести дочерей Девятниковой, с которыми нам довелось побеседовать. Видимо, мы имеем дело с особой формой вторичного бытования фольклорных произведений. Это — не фальсификация собирателя, поскольку из диалогии Мельникова-Печерского позаимствованы далеко не все песни и плачи, нарушен порядок их следования, некоторые тексты фрагментарны, в чем можно усмотреть косвенное свидетельство неоднократного переписывания сборника (ср. с заговором от пьянства А. Карповой). Обнаруживается также тенденция к сознательной адаптации текстов: опущены или переведены на современный русский язык некоторые церковнославянские слова, выражения и архаичные грамматические формы (звательный падеж, двойственное число и др.); не характерные для местного говора постпозитивные частицы заменены их общепотребительными аналогами; чаще используются уменьшительно-ласкательные суффиксы, что является одной из особенностей разговорной речи русских старожилов Литвы.

Дочери Девятниковой утверждают, что слышали от матери больше половины этих произведений: «Она когда шила, всегда песни пела, а нас не учила». О детских прибаутках: «Нам пела. Как спать укладывала, пела эти песни». Эти свидетельства вызывают определенные сомнения. И все же категорично отвергать возможность прикрепления традиционных напевов к усвоенным по рукописи словесным текстам вряд ли правомерно — упоминавшиеся выше И. Касьянов и В. Лагеев блестяще справились с такой задачей. Репертуар Ирины Девятниковой не исчерпывался книжными по происхождению произведениями. Она знала немало традиционных лирических песен, духовных стихов, заговоров, быличек, балладу «Братья-разбойники и сестра»; часть их записана от ее дочерей. А то, что они не усвоили от матери «мельниковские» тексты, по-своему закономерно: у книжных по происхождению произведений недолгий век, как правило, они отторгаются устной фольклорной традицией.

Примечания

¹ Исторические песни XVII века / Изд. подгот. О.Б. Алексеева, Б.М. Добровольский, Л.И. Емельянов, В.В. Коргузов, А.Н. Лозанова, Б.Н. Путилов, Л.С. Шептаев. М.: Л., 1966.

² Путилов Б.Н. Текстологические заметки к песням разинского цикла // Русская народная поэзия. Записки Горьковского университета. 1961. Вып. 1. С. 94—97.

³ Подробнее см.: Новиков Ю.А. Былина и книга: Указатель зависимых от книги былинных текстов. Вильнюс, 1995.

⁴ Великорусские заклинания: Сборник Л.Н. Майкова. СПб., 1994. № 207.

А.Ф. МАКЕЕВ

ИЗ ВОСПОМИНАНИЙ Г.Н. ПОТАНИНА

В институте русской литературы РАН в Санкт-Петербурге (Пушкинский Дом. Отдел рукописей. Фонд П.В. Быкова. № 123. Оп. 1, ед. хр. 695) и в Российской национальной библиотеке в Санкт-Петербурге (Отдел рукописей. Фонд Н.А. Некрасова. № 514, ед. хр. 25) хранятся рукописи воспоминаний писателя Гавриила Никитича Потанина (1823—1910), автора романа «Крепостное право» (1861), повестей «Год жизни» (1865), «Город и деревня», воспоминаний о Н.А. Некрасове, И.А. Гончарове.

В детстве Г.Н. Потанин был крепостным помещиков Мельгуновых, владевших в первой половине XIX в. селами Бекетовка и Зимненки Симбирской губ. Обширный дом Мельгуновых в Симбирске обслуживала многочисленная дворня, набираемая из бекетовских и зимненковских крестьян. Самое, пожалуй, ценное в воспоминаниях Г.Н. Потанина — вереница крестьянских типов, дворовых Мельгуновых.

В воспоминаниях, написанных спустя много лет, автор подробно характеризует народное мировоззрение и стихию народной речи, с детства окружавшей будущего писателя.

В русской фольклористике XIX в. почти полностью отсутствуют данные о конкретных носителях устного народного творчества. Нам известно, что от крестьянина Абрама Новопольцева из с. Дмитриево Помряскино Симбирской губ. Д.Н. Садовников записал 72 замечательные сказки! А что за человек был этот удивительный сказитель? Этого мы почти не знаем.

В своих воспоминаниях Г.Н. Потанин не только приводит произведения устного народного творчества, но и подробно характеризует взгляды, особенности характера, манеру поведения и речь рассказчиков.

Он воспроизводит разговоры крестьян друг с другом, их беседы «на политические темы», которые помогают расширить представления о столь оригинальном явлении, как крестьянское политическое красноречие.

АНАТОЛИЙ ФИЛИППОВИЧ МАКЕЕВ,
канд. пед. наук (Салехард)

«В области языка дворня для Гани (так в детские годы звали Гавриила Никитича Потанина. — А.М.) была прекрасная школа. Каждый из того места, где родился или учился, принес свой говор, свои собственные слова, поговорки и часто меткие и верные выражения речи. И сколько, сколько памятный Ганя заслушался здесь милых и веселых прибауток, метких слов, шуточных, игривых поговорок и глубоко мудрых народных пословиц. Это жемчуг, которым нижут нашу речь» (РНБ, ф. 514, № 25, л. 12).

Вот образчик разговора двух дворовых людей:

— Что ты ошалел что ли, черт? испортил всю ватружку.

— Я, брат, больно есть хотел, со вчерашнего не ел!

— Да ты с ума сошел; не евши, хочешь есть? Я сейчас обедал да ить не хочу.

— Ох, житье-вытье наше каторжное! Хотя тресни да пой господам песни, а жрать не дают!

— Ну зато с голодку звонче поют. А едик настал, так я тебя научу, что делать: ты языком закуси и больше не проси... (ИРЛИ, ф. 123, оп. 1, ед. хр. 695, л. 56).

Дворовую девушку спрашивают, почему она редко ходит в гости:

— А нам, барским людям, все равно, что собаке на цепи — куда уж часто ходить по соседям (там же, л. 30).

Мать учит своего сына во всем соблюдать меру: «Так и все, сыночек, в жизни человеческой: и кланяться, так не перекланывайся, хорошему человеку низкие поклоны не нужны, их любят только господа и попы. Так о больших господах и пословица говорит: «Иной хоть грязь, нечего есть, да любит честь»».

В воспоминаниях Г.Н. Потанина создаются образы нескольких крестьянских «ораторов». Одним из них был отец писателя. «Никита Михайлович весь был создан из пословиц и поговорок, они лились из него, как водопад, искрились и сверкали веселостью, добродушием, смехом и общим удовольствием всех, кто его слушал, — пишет о нем писатель. — А когда на него находил «стих такой», как говорят в простонаречии, так он сочинял целые стихотворения из пословиц, и все выходило у него стройно, звучно и вполне

не высказывалась заветная мысль» (л. 148). «“Заветная мысль” большинства стихотворений из пословиц и поговорок отца, как и всех крепостных крестьян, — желание перемен, стремление познаться, “кому вольготно, весело живется на Руси”».

«Жизнь пережить — не поле перейти, жизнь — путина великая. Как волна за волной, век за веком бежит: будут веки, будут человеки! А жизнь человека — река: иному — глубока, иному — мелка. Как капля за каплей течет, так день наш за днями идет, и сколько веревке ни виться — одному концу быть. Думы человека — за горами, смерть — за плечами. Старое старится, молодое растет, и детишки, как беланушки, выбегают на полянушки — а время покосит все. Вечно кукует кукушка, что жизнь человека — игрушка; младенец и стар играют в одно, что от создания мира известно давно; все старые погудки на новый лад, все старое занятие — открыть новый клад; дедушки и внуки все то же поют, старые обноски за новое выдают. Что было, то будет из века в век, как и прежде, живет человек. У сильного рука — владыка, у барина — слуга виноват, подьячему — все заковыка, попу — и покойники клад... Так наши дела, как сажа бела! Кому все игрушки, силе — почет, широкому — в поле дорога мала; высокому место к божнице, вперед! Рука руку моет, себя покрывает: пером, топором дружно рубят вдвоем; кривда правду за рубль покупает, а деньги кругом — круговая порука во всем! — так живем мы теперь припеваючи, — нашу горечь слезу на кулак мотаючи!» (л. 148—149).

«О мужике он всегда отзывался почетно, — замечает Потанин о пословично-поговорочных речах своего отца. — Кафтан на нем сер, да ум не черт съел; пусть шуба овечья, да душа человеческая; он хоть не ладно скроен, да крепко шит — и за то отцу-матери спасибо! и хоть лыком шит, а все человек. А в человеке что главное? — была бы душа хороша! Добрая душа всегда хороша, а скупая душа не стоит ни гроша! И живет он просто лет со сто: не шатко, не валко, не на сторону — так и поговорят о жизни доброго крестьянина: где просто — ангелов со ста; не в пиру, а в миру ему весело, хороший мир — великий пир, у всех светло на душе и в семье его тишь да гладь да божья благодать. И думает он про себя: тише едешь — дальше будешь, большому кораблю — большое плаванье, в большом месте сидеть — надо много ума иметь; куда уж нам, дуракам,

ошметком щи хлебать?! Так и в сказках он зовется Иванушка-дурачок. А все не мешает нам поклониться Иванушке-дурачку: мы живем мужиком! Он отец наш родной со своей сохой. Соха да борона нажили наши барские дома, не было бы пахотника, не было бы бархатника. Пусть рука его черная, как руда, зато полезная, как руда» (л. 27).

В соревновании дворовых крестьян в умении «ладнее говорить» активное участие принимал сапожник Асаф. Он поучал: «Купец и барин, милый друг, все равно, что чиновник и начальник дружно живут. Купец дарит барина и чиновника обновками, а барин и чиновник пуше дарят деньгами. Купец держит барина, чиновника и начальника в ежовых рукавицах: за каждую копейную тряпку дерет с них рубли, но барин и чиновник не судятся, потому что бестия купец доверяет им иногда в долг да еще с почтением. Поэтому они с купцом дружно живут, хоть охают, а все-таки берут и дают. Так и идет у всех круговая порука! Купец дерет с барина, барин — с крестьянина, а чиновник с того, кто придет с поклоном в суд. Купец дает много полиции или свечу в оглоблю богу, барин дает много на обеды и балы, а мелкий чиновник хоть немного дает начальнику, и хорош он только до тех пор, пока ловко служит начальству, — за это он сам будет начальник и, бог даст, будет брать! А не угодит начальству — по шапке вон! Чиновник — это точеное перо: пока остро, ново, им пишут взапуски, а постарело, притупилось, высохло “ну вон его!”» (л. 142—143).

Стремясь к ниспровержению официальной жизненной философии, крестьяне нередко начинали иронизировать над библейским писанием, обещавшим легкое счастье. «Больше всего любил Федосей рассказы из изящной истории. “Вот что удивительно, господа: пересчитайте вы у себя ребра, так узнаете, что у каждого человека их двенадцать, а у первого человека, Адама, только одиннадцать, а знаете, почему? Все, конечно, молчат. — Потому что сам бог вырезал у Адама одно ребро: из него была создана она, его жена Ева. У Адама в раю было двое деточек: Каин и Авель. А мне больно жаль милого Авеля: ни за что ни про что уколол его разбойник Каин, мы бы до сих пор жили, не тужили. В старину люди жили не по-нашему, долго жили, по тысяче лет закатывали! Вон великий Ной, хоша попивал, а прожил лет двести. Ной был умный человек. Не слыхали, какой

он сотворил корабль? Такой большой, что Бог согнал в него всех животных со всех сторон света, и чистых, и нечистых, по семи пар, и свиней, и других всяких зверей. А когда поплыл этот Ноев корабль, так разворотил целую гору Арарат надвое, однако насквозь не прошел, так тут и завяз и остановился! А еще лучше Ноя жил в старину человек, этот добрый Авраам. У Авраама сам Бог был в гостях с Иисусом Христом, и Дух Святой с ними, как белячий голубчик. За это угощение Бог и дал Аврааму веру, а веру эту православную передал нам. Я сам читал книгу “Камень веры”, ну, это такой “камень”, на котором действительно можно твердо стоять, но только тогда, господа, когда не так сильно пьян, а теперь...” — он махнул рукой, повалился на стол и захрапел» (л. 145—146).

Отец Г.Н. Потанина был дворецким. Причины тяжелой крестьянской жизни он видел не столько в крепостническом гнете, сколько в мужицкой лени, пьянстве: «А все оттого, что мужик — дурак: зажил в саже, глаз не знает, и короста неспроста на мужика выросла. Люди добрые пахать, а мы руками махать; люди жать, а мы на печи лежать! Так и бабы у них, как сороки, только стрекочут: “Господи, Господи, как соседи-то проспали! А мы-то встали, да ничего не напряли, только попусту болтали”. Соберутся наши мужики на работу весной, а глядишь — на лаптевых кораблях плывут полой водой, купаются в лужах с головой: да им все сухо по самое брюхо!» (л. 29).

«Совсем иные взгляды проповедал Перхун. Он знал удивительно много пословиц и поговорок, но для Гани он был неудобен. О чем бы ни говорил этот человек — о жизни человеческой, деяниях великих людей, добре и зле, о духовенстве, священном писании, религии и самом Боге — речь Перхуна была резка, тяжела и до того невыносима, что многие, не дослушав его, кричали: “Слушай, народ, что черт орет!” — убегали.

О жизни человека-раба он отзывался так: “Ешь, как свинья, работай хуже пса; лучше на печи лежать, чем перед барином плясать. В нашей хамской жизни как ни бьешься, ничего не добьешься! Ты за делом за порог, а тут барин поперек: ногу тебе подставит, назад идти заставит, а много так припрет, что шагу не шагнет вперед. Так мы мотаемся, никак не догадаемся, где люди счастливо или весело живут. Веселье наше одно: нальешься, подерешься да еще похваляешься: были у

Фили, вино его пили, да его же побили. Ох, Фили наш плох, а все оттого, что нет у него ничего. Задаешь вопрос: "Отчего Фили бос?" — отвечает: "Лаптей нет, а без лаптей далеко не уедешь!" Так и все у нас бедновато да скверновато; а главное — холодно да голодно нам, рабам. Семья же наша большая, пустая, безалаберная. Мы не сороки — в одно перо не родились. Один одно говорит, другой другое ворочит, а третий — морду гнет от всех. Один с переду — блажен муж, а с заду — шата-маша, другой — в пятницу молочка не хлебнет, а глядишь, в Страстную субботу молодку не пропустит. А у третьего — всю жизнь песенка одна: "Господи, помилуй да денег дай, медных рубль да серебряных пятьдесят пуд, жил бы я не тузил!" А там, смотришь, и бабы за ним галдят: "Ох, великая грешница, Акулина-свешница божьи свечи продала и денежки пропила: надула Господа Бога!"» (л. 62).

Автор сообщает, что Перхун был охотник посмеяться над согрешившей втайне от мужа кумой, «любил загадывать скромные загадки», загадки двусмысленного содержания.

«Духовенство Перхун громил беспощадно! Попов звал чертова гвардия, монахов — божьи свинки, монахинь — христовы кобылки, ханжей-богомолок — божьи сучилки, поп — медный лоб, деревянный богослов, дьякон — пристяжный жеребец, божье орало, дьячок — косушка, божья дудочка, пономарь — мастер колокола доить, а староста церковный — поставщик красного вина в алтарь.

А тут пойдут прибаутки: умен поп Семен: святцы продал, карты купил, нас облутил, ни слова не сказал; и тебя умный поп крестил, дурак, что не утопил. Отец Варлаам — все пополам, и дьякон Степан вечно с ним пьян, поп служит — ни о чем не тужит: луковка попова всегда облуплена, готова... От такого пьяного дьякона хочешь ты божьего слова? Вчера он орал, орал, остановился да так на божьем слове и подавился. Божья дудочка утешительно поет, да в то же время вшей на ногте бьет... Пономарь так усердно доит своих коров — колокола, что они давно устали, от наших господских праздников» (л. 63).

Постепенно гнев Перхуна против церковных служителей нарастает до такой обличительной силы, что он начинает разносить «почем зря»: «Они ни богу свеча ни черту кочерга, такой откормленный жеребец называется наместником апосто-

ла Петра, в сущности это деревянный апостол, для него все едино, что человек, что скотина, звонит он густо, говорит всегда пусто, кадит — только небо коптит, народ благословляет — только деньги обирает. — Эх, пресвященнейший владыко, посади-ко ты такого попа на балыко, чтоб он по-божьи служил, да и дьякона на ремень, чтоб он с похмелья не рвел! Да загляни-ко и в твой монастырь святой, где Бог давно махнул рукой: посмотри, как твои святые отцы-подлецы и монахи днем по трактирам гуляют да денежки собирают, а ночью по бардакам разезжают, эти денежки пропивают <...> Перхун рассказывал о попах еще самые шутовские позорные анекдоты» (л. 63).

Перхун «книгу-разгибу "Евангелие"», священную историю рассказывал по-своему, в юмористически-издевательском тоне. «И религию Перхун понимал по-своему. Рыгнет и скажет: "Слышишь, как душа с Богом беседуют?" Икнет и прибавит: "А свинья — душа моя, чести не знает: ее тянут в рай, а она упирается... И что это мы все толкуем: вера да вера! А по-моему просто: Вера, Надежда, Любовь — все едино, что свекла, капуста, морковь". Даже о смертном часе, смерти человека, Перхун говорил шутя: "Бабушку Ненилу насилу-насилу стащили в могилу! О Господи, помилуй да денег дай! Помянут разве добром Луку с Петром, Сидора-калашника да дедушку-табашника". <...> О самом Боге у Перхуна были резкие и дерзкие речения, — завершает рассказ о народном балагуре-богохульнике Потанин: "На тебе, Боже, что мне не гоже. Господи Исуси, ты вперед не суйся! Ох, этот Бог: кому дает, кому только кукиш покажет"» (л. 65).

Особенность многочисленных пословиц и поговорок, записанных Г.Н. Потаниным, не в том, что среди них можно найти при желании такие, которых нет в сборнике пословиц В.И. Даля, в других сборниках. Особенность в том, что пословицы и поговорки даны здесь не как отдельные алмазинки, золотые образные жемчужины, а сразу целыми монолитами яркой образной народной речи, целыми пословично-поговорочными стихами.

Как часто употребляют пословицы и поговорки сегодняшние жители Бекетовки и Зимневок, потомки Федосея и Перхуна? Используют ли они в своей речи пословично-поговорочные стихи на разные случаи жизни? Думается, ответ на эти вопросы дадут нынешние краеведы района.

В.К. СЕМИБРАТОВ

«ЛАНЦОВ ИЗ ЗАМКА»: ОПЫТ ФОЛЬКЛОРНОГО «РАССЛЕДОВАНИЯ»

На Вятской земле, как и в других уголках России, до сей поры известна старинная песня о некоем Ланцове, сюжетом которой является побег из тюремного замка.

Песню эту могут и спеть (уроженцу Верхошижемского р-на Б.М. Золотареву ее мотив запомнился как «то тоскливо-печальный, то ухарски-бодрый»¹), хотя часто мелодия оказывается забытой. Да и представления о ее главном герое и времени, в котором он жил, как выясняется, ныне весьма размыты, а то и просто ошибочны. Подтверждением этому служит, например, публикация в газете «Вятский край». Характеризуя фольклор городских окраин, автор статьи Ю. Федосимов, в частности, пишет: «В истории Вятской губернии периода революции и гражданской войны было немало героических личностей, боровшихся, не щадя себя, за власть Советов. Но ни о ком из них не было сложено ни легенд, ни сказаний, ни песен, а ведь это были бесстрашные борцы, как, например, комиссар Вихарев или балтийский матрос Юлий (правильно: Юрий. — В.С.) Дрелевский, павшие в схватках с мятежниками эсера Степанова. Но почему-то народная молва творила легенды о совсем неизвестном, загадочном герое — Ланцове. Ланцов был своего рода Робин Гудом Вятского края. О нем были сложены песни. Сначала я думал, что это общероссийская фигура былинного типа, но за свою немалую жизнь ничего о такой личности не слышал... Ланцов — герой вятского фольклора. В песнях и легендах он предстает борцом против несправедливости, неожиданно появляется там, где простым людям грозит какая-то опасность и выручает их из беды. Он преследуем властями, попадает в тюрьму, но бежит оттуда и продолжает свои подвиги»².

ВЛАДИМИР КОНСТАНТИНОВИЧ СЕМИБРАТОВ; Библиотека им. А.С. Пушкина (Киров)

Непонятно, какие тексты заставили автора прийти к таким нелепым характеристикам Ланцова. Во всяком случае, в опубликованных в кировском еженедельнике «Городовой» трех вятских (записаны в Малмыжском р-не) вариантах песни³ (а Ю. Федосимову могли быть известны только они) ни о каком протесте против угнетателей простого народа и речи не идет. Наоборот, в них герой предстает сыном человека, который «был богатый, имел наличный капитал». Видимо, не пожелав пойти по стопам отца, Ланцов и превратился в конце концов во вступившего в конфликт с законом бродягу. В этом качестве он и попал «в тюремный замок жить». Сочинители песен о Ланцове восхищаются прежде всего его удалью и сообразительностью («В трубу он тесную пробрался / На тот высокий на чердак»), благодаря которым узник смог бежать из неволи, что было непросто. О том же, что вырвавшийся на свободу герой, как утверждает Ю. Федосимов, «продолжает свои подвиги», вятские варианты песни тоже ничего не говорят⁴.

Никаких оснований не может быть и для сравнения Ланцова с героями революции и гражданской войны, ибо жил он в далекую от них эпоху, о чем свидетельствуют и стилистическое своеобразие песни, и ряд сохранившихся в ней архаизмов. Например, диалектное слово *сора* (в одном из вариантов: «Сломал он печь без всякой соры»), означающее «шум»⁵.

Судя по запутанности текста, приведенного в знаменитом романе В. Крестовского «Петербургские трущобы»⁶, уже в 1860-х гг. песня про Ланцова новой не являлась. В начале XX в. считал ее «старой, теперь совершенно забытой» В. Дорошевич⁷. А исследователь «всегда любимых народом песен о тюрьме и каторге» А. Якуб в 1914 г. отмечал, что в современных ему народных песенниках такие «старые» песни, как «Иркутский город славный» и «Ланцов задумал убежать», печатаются в одном ряду с «вновь создающимися»⁸.

Действительно, популярность песни о Ланцове была велика, особенно в тюремной среде, для которой удалой герой, повинный, как явствует из приведенного В. Крестовским текста, в гибели семи человек (вот тебе и «борец против несправедливости»!), был примером для подражания. Не случайно автору романа «Эту

тюремную песню доводилось... слышать и на воле от «жоржей», которых научили, конечно, «сиделье»⁹.

На распространенность песни в народе указывают и другие произведения художественной литературы. В посвященной дореволюционному прошлому повести уральского писателя А. Бондина «Связчики» фраза «Звонит звонок насчет проверки, Ланцов из замка убежал» вложена в уста слепого человека, поющего в «обжорке» под «вздохи» гармоники¹⁰, а в «современной пасторали» В. Астафьева «Пастух и пастушка» песню во время пирушки все норвит исполнить «злой, хитрый, ловкий солдат Пафнутьев»¹¹. Интересно, что вместе с ним во взводе воюет с фашистами и некто Ланцов из Москвы, который «в детстве на клиросе пел, а потом к атеистически настроенному пролетариату присоединился»¹².

Возможно, в свое время был близок к благочестию и легендарный Ланцов. В песне, перед тем как спуститься с «тюремного чердака», он перекрестился, а когда «Три года по лесу скитался, / Чего попало пил и ел, / С травы рососо умывался», то «Молился Богу на восток»¹³.

«Ланцов, молодой человек, по преданию, был писарь Кавалергардского полка и сложил эту песню про свой побег из Московского замка»¹⁴, — читаем у В. Крестовского. Другие биографические данные с относительной полнотой можно реконструировать разве что по различным вариантам песни.

Итак, как уже было сказано выше, сын состоятельного родителя Ланцов за какое-то серьезное злодеяние еще «молоденьким мальчонкой» попал в «секретный номер» тюремного замка, находившегося за некой абстрактной «речкой-реченькой глубокой» (в пермском варианте — это Волга). В заключении герой приобрел авторитет «атамана» среди «братьев-арестантов».

Несмотря на практическую невозможность побега (регулярные «звонки насчет проверки», бдительная охрана, высокая стена тюрьмы, на которую «С огады страсть было смотреть»), узнику все-таки удалось обрести свободу («Часовой — парень знакомый / На вольный воздух выстрел дал»). По Московскому тракту (конкретика в данном случае может указывать на то, что тюремный замок находился где-то на востоке (в Сибири?) Лан-

цов «забежал во темный лес». За три года, что «по воле шлялся», герой песни «все здоровье... устукал», и неизвестно чем бы кончилось дело, если бы не намерение «век прожить» с «одной барышней». Но эта, как говорится в песне, «дура» выдала своего суженого властям, в результате чего стражи порядка «Ланцова взяли во полночь... / Руки-ноги заковали, / Потом отправили в острог».

Дальнейшая судьба удалыча печальна. Повинившись «в семи душах», он «под следствие попал», а вскоре выслушал, судя по всему, самый суровый приговор. Какой именно — время до нас не донесло. Напрочь оказалось забытым и имя Ланцова, а вот его не так уж широко распространенная фамилия (вариант — Ланцев) по-прежнему на слуху. Память же народная просто так ничего не хранит.

Примечания

¹ Семibrатов В. Писарь Кавалергардского полка // Городовой. 1999. 22—28 окт. № 42. С. 7.

² Федосимов Ю. Вятская «гавань» на Лагерной улице // Вятский край. 1998. 24 июля. № 136. С. 6.

³ Семibrатов В. Ланцов из замка // Городовой. 1997. 14—20 фев. № 7. С. 8. См. другие публикации: Народное творчество. 1998. № 5. С. 38; Семibrатов В. Трифонова обитель: Заметки краеведа. Киров-на-Вятке, 1999. С. 69—72.

⁴ См.: Семibrатов В. Был ли Ланцов Робин Гудом? // Вятский край. 1998. 7 авг. № 145. С. 6.

⁵ См.: Коршунков В. Вятский вариант песни о Ланцове и этимология слова «ссора» // Вятский фольклор. Традиции и современность: Тезисы научно-практической конференции. Киров, 1991. С. 9—10.

⁶ См.: Крестовский В. Петербургские трущобы (Книга о сытых и голодных); Роман: В 2-х кн. Кн. I. Л., 1990. С. 440. За указание на произведение В. Крестовского приношу благодарность Б.М. Золотареву.

⁷ Цит. по: Коршунков В. Указ. соч. С. 9.

⁸ Якуб А. Современные народные песенники // Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. СПб., 1914. Т. XIX. Кн. I. С. 86.

⁹ Крестовский В. Указ. соч. С. 441.

¹⁰ Бондин А. Собрание сочинений: В 3 томах. Том I: Повести и рассказы. Свердловск, 1948. С. 78.

¹¹ Астафьев В. Мною рожденный: Роман; Повести; Рассказы. М., 1991. С. 428.

¹² Там же. С. 426.

¹³ Камская вольница: Исторический фольклор Прикамья / Собр. и сост. И. Зырянов. Пермь, 1993. С. 43.

¹⁴ Крестовский В. Указ. соч. С. 441.

В.С. БАХТИН

ПЕСНИ XX века

В данной публикации речь идет о новых и новейших городских песнях. Они не продолжают ни старую крестьянскую песенную традицию, ни традиции городского романа, а созданы вне рамок многократно описанной фольклорной поэтики (хотя, конечно, возникли не на ровном месте). Поэтика, на мой взгляд, — производное от главного свойства народного искусства: быть объектом коллективного творческого использования. Уточним: фольклор предполагает коллективное, преимущественно устное использование художественного текста при время от времени творческом отношении к нему. Происхождение текста значения не имеет. «Преимущественно устное» — потому что письменные способы передачи и закрепления текста становятся все более распространенными.

Считается, что русская историческая песня постепенно перешла в солдатскую и в этой среде и затухла, переродилась в холодные псевдопатриотические строки казенного репертуара. Между тем уже достаточно давно существует городская песня, которая как бы заменяет, продолжает функции исторической, удовлетворяя интерес к большим и малым историческим событиям.

Недавно я получил замечательное письмо от петербурженки Т.В. Карповой. В нем говорится об одном из способов создания и распространения подобных песен.

«Жила я тогда (в 1920-е гг. — В.Б.) на Садовой ул., 120, рядом церковь Покровская, ну и рынок Покровский. И все наши развлечения — это был рынок. Там играли на гитаре и гармошке и пели песни, и даже печатали их на серой бумаге длинными полосами и продавали по 10 коп. А какие песни были на злобу дня — “За Обводным каналом столицы дом ночлега на Курской стоит” и много других. Как у нас что-нибудь случилось, ну убили, отравили, задушили и так далее, на другой день готова песня». Т.В. прислала песню о гибели экспедиции Нобиле на дирижабле «Италия».

Возможно, ходила в Петербурге и песня об инженере Н.И. Путилове, владельце Путиловского завода в 1860—1870-е гг. Ее фрагменты записал в 1997 г. от 92-летней петербурженки А.Г. Желадновой мой давний помощник Н.П. Ясюкевич, хотя песню Анисья Григорьевна услышала еще девочкой в деревне, в Тверской губернии. Другие варианты текста нам неизвестны.

... А фамилья Путилов ему,
Он от Бога умом награжден
И научен природой всему...
... Хотя жил на широкую ногу,
Но имел небольшой капитал.
Капитала он скоро лишился...
А впоследствии сам спохватился:
Денег нету и должен кругом...
... В это время Путилов скончался
И оставил письмо на столе:
«Чтоб заводом своим любовался,
Схоронить на заводской земле».

А.Г. Желаднова продиктовала Н. Ясюкевичу и песню о Комарове. Его история уже была мне тогда известна из судебных очерков старых газет. «Комаров был легкой извозчик. В базарный день он шел продавать свою лошадь. Заводил покупателя к себе на квартиру, во время переговоров улучал минуту и со всего размаха ударял жертву 3-фунтовым молотком в висок или переносицу, затем, оглушив таким образом, накидывал мертвую петлю и тащил труп в чулан, где спускал кровь в особое жестяное корыто» («Известия», 1923, 31 мая). Та же газета, 8 июня: «Отыскав их на конном базаре, он заводил их куда-нибудь в шинок “поговорить по делу”, здесь подпаивал собеседника, выпивал “для храбрости” и сам и затем вел к себе на квартиру». И еще деталь: все найденные трупы были в мешках, с привязанными к туловищу ногами и руками.

Ни один судебный процесс «не собирал столько народа, сколько этот. Вокруг Политехнического музея, где слушается дело, — сплошное море голов» («Известия», 1923, 7 июня). 8 июня рядом с судебным отчетом появилась реклама: «Кино. Малая Дмитровка, 6. Сегодня и ежедневно ПРИКЛЮЧЕНИЯ ТАРЗАНА. Сверх программы последняя хроника Севзапкино. Раскрытие тайны 33 жертв в мешках — в Москве — убийца Комаров-Петров».

Позднее добрался я и до очерка М. Булгакова «Комаровское дело», опубликованного в газете «Накануне» 20 июня того же года. Это уже как бы подведение итогов, размышления о преступнике, лишенном каких бы то ни было нравственных, вообще человеческих качеств, страшном своей обыкновенностью.

А теперь — песня. Некоторые места Анисья Григорьевна забыла, некоторые в пересказе потеряли ритм. Но в данном случае это несущественно.

Здесь, в Москве, за Калужской
заставой,
Всем известный, кто был Комаров,
Торговал он на конном конями
И народ грабил чище воров.

Лишь как конный базар открывался,
Появлялся там с хлыстиком он,
Меж приезжих крестьян он толкался,
Набивался дешевым конем...

Приглашал покупателя в дом.

За стаканом вина или пива
Торговались усердно друзья.
Выжимал покупатель копейку,
Но все делал напрасно и зря.

Комаров же при нем не скупился,
Он прикидывался простаком,
Напоив покупателя пьяным,
В переносицу бил молотком.

Кровь пускал он в чулане в корыто,
Теплый труп пергибал пополам,
В ход пошла бечева веревка,
А ноги привязывал к рукам.

И жена его тут не зевала,
Подавала мужику она куль.
А затем она пол подмывала,
И следов оставалось нуль.

Обобрав, он гульбой занимался,
Что совсем не под стать старику,
Прятал трупы ему где удасться,
Часто сбрасывал в реку Москву.

Вот в газетах появилась заметка,
О которой все крикнули «Ах!»
Оказалось, что плыли на льдинах
Неизвестные трупы в мешках.

Так шагал он, в крови утопая,
И никем не замечен был он.
Наконец он мурам попался
И предстал пред народным судом.

Но недолго его там судили,
Я открыто скажу вам, друзья,
В ночь с женой их на мушку
посадили...
Вот и кончилась песня моя.

Нет никаких сомнений, что в основу песни легли те реальные события. И совершенно очевидно, что автор (похоже, это трактирный или вагонный певец-профессионал) узнал о них из газет.

Через три года после процесса о Комарове вновь упомянул Булгаков! В фельетоне «Воспаление мозгов» (опубликован в журнале «Смехач» в 1926 г., № 15) мальчишка-беспризорник не столько пел, сколько «торопливо рассказывал» песню:

У Калущкой заставы
Жил разбойник и вор — Комаров!

Еще одно упоминание комаровской истории я отыскал в книжке В.И. Симанова «Народные песни, их составители и их варианты» (1929): «Под влиянием зверских убийств извозчика Комарова, — пишет он, — появляется и складывается о нем очень музыкальная песня». Мне, к сожалению, напев остался неизвестен.

И последняя весточка — из прошлого и настоящего одновременно. Выступая перед студентами Петербургского университета, я упомянул песню о Комарове. И тут преподаватель Н.М. Герасимова, фольклористка, сказала, что есть такая повесть Ольги Комаровой, которая называется «Комаровство» (журнал «Постскриптум», 1995, № 1). В повести эта песня не только упоминается, а служит важнейшим содержательным элементом. Вещь, бесспорно, талантливая, современная, авангардная, с вывертами наизнанку, проникнутая рефлексией.

Повествование начинается так: «Комаров был убийца. Мне бабушка про него песню пела... Жаль только, бабушка песню плохо помнит... Чего-то такое:

В Москве у Калужской заставы
Всем известный там жил Комаров,
Торговал на базаре конями,
Народ грабил, почище воров.

Только конный базар открывался,
Появлялся тут с хлыстиком он,
Меж приезжих крестьян он толкался,
Набивался с дешевым конем,

а дальше своими словами, что, дескать, конь у него был — ух какой... Комаров этот приезжих крестьян к себе зазывал коня смотреть, а там хватать «в переносье молотком», денежки себе забирал, кровь куда-то там спускал, в корыто какое-то, чтоб на дорогу не капала...» Ольга Комарова, хотя и не читала судебных отчетов, изложила дело по песне, почти в тех же словах.

Приведены в рассказе слова еще одной старухи: их в детстве не «баб-Ягой» пугали, а все тем же Комаровым («Не ходи далеко от дома, а то тебя Комаров утащит...»).

Еще один новый фольклорный исторический текст — песня о Спиридоновой. Была в России такая удивительная женщина — Мария Александровна Спиридонова. Родилась она в 1884 г. в Тамбове, в дворянской семье, и, если не ошибаюсь, с 6-го класса гимназии стала вести революционную работу. Но пошла по другому, не по ленинскому пути: приняла программу социалистов-революционеров, эсеров,

как их чаще называют. Эсеры занялись в России терроризмом вслед за некоторыми народниками. В 1906 г. Мария Спиридонова убила тверского вице-губернатора Луженовского, который прославился свирепым усмирением крестьян в годы первой русской революции. Ее приговорили к смертной казни, замененной позднее бессрочной каторгой. До февраля 1917 г. Спиридонова и пробыла на каторге. Когда она вернулась в Петроград, ей была устроена грандиозная встреча.

Но не такой это был человек, чтобы хоть мгновение передохнуть. Она разошлась с большевиками по вопросу о Брестском мире, участвовала в подготовке левоэсеровского мятежа в Москве в июле 1918 г. В ноябре ревтрибунал приговорил Спиридонову к году тюрьмы. Через несколько дней она была амнистирована (учитывали, конечно, и ее прошлое, и ее тогдашнюю популярность). В Малой Советской Энциклопедии 1930 г. сказано: «Отошла от политической деятельности». Некоторое время Спиридонова жила в Уфе, где, по рассказам, работала бухгалтером. В годы репрессий ее арестовали, а в 1941 г. вместе с другими такими же опасными для страны преступниками расстреляли.

Но песня о другом. Когда Марию Александровну схватили еще царские жандармы, ее жестоко избили в тюрьме. Об этом тогда говорила вся Россия. И вот безвестный и явно неумелый автор сложил песню. Это не революционный марш, а песня интимно-лирического характера. Ее текст в ответ на одну из моих газетных публикаций в 1998 г. доставила 82-летняя Л.П. Васильева. Людмила Петровна переняла ее от своей матери Прасковьи Алексеевны, чулочницы с фабрики «Красная Заря», бывшей Керстена...

Сумрачно в женской тюремной
больнице,
Сумрачный день сквозь окошко
глядит.
Грустно, вся в черном, при дочери
милой,
Старая женщина плачет сидит.

Эта несчастная дочь ее Мария
С грудью разбитой, при смерти лежит,
Места живого на теле не видно,
Череп проломлен, и глаз не глядит.

Боже великий, неужели не стыдно
Людам так ближних своих обижать!
Чу! Простонала, от бреда очнулась,
Пить попросила, увидела мать.

Слабую руку она протянула,
Чтобы родную ей руку пожать.
Мать поцелуями руку покрывала
И начала еще громче рыдать.

Песня о Марии Спиридоновой уникальна. Однако можно твердо сказать, что она была достаточно широко распространена. Иначе не воскресла бы она в годы Отечественной войны в другой песне, о другой страдальце — девушке-партизанке. Песню эту записал в Латвии в 1965 г. замечательный собиратель Иван Дмитриевич Фридрих от 45-летней Устинии Ивановны Василевской, бывшей партизанки. По словам исполнительницы, песня была популярна среди партизан Латвии (см.: Русский фольклор в Латвии. Рига, 1972. № 520).

Скучно и мрачно в больнице
тюремной,
Свет сквозь решетку на волю глядит.
А над больною, совсем изнуренной,
Мать плачет, рыдает стоит.

Дочка больная совсем умирает
С разбитою грудью и вся в синяках.
Места живого на ней не сыщешь,
Спит она, бредит в тех горестных
снах.

Стук услышала, она встрепелась,
Пить попросила, увидела мать.
Руку больную она протянула,
Чтоб(ы) ей матери руку пожать.

У матери слезы обильной рекой
Облили щеки и нежную грудь.
— Мама, родная, не плачь, дорогая,
Дочь-партизанку навеки забудь.

Били меня там нагайкой и плетью,
Били все те, кому было не лень.
Бил сам начальник с таким
оскорбленьем,
С детства которых не слышала я.

Скучно и мрачно в больнице
тюремной,
Свет сквозь решетку на волю глядит.
А над больною, совсем изнуренной,
Мать плачет, рыдает стоит.
• (Вторые двуступицы каждой строфы
повторяются.)

Партизанская песня сохранила некоторые детали дореволюционной песни, выпавшие в варианте Л.П. Васильевой, думается, из тех времен пришло слово «нагайка». А фраза об оскорблениях, которых девушка «с детства не слышала», ведет к понятиям о достоинстве дворянки. Не случайно здесь (единственный раз!) утрачена рифма — это шов, соединивший старый и новый текст. И оба они демонстрируют жизненную силу народной традиции, непостижимую тайну памяти народа.

Экспедиции в полесское село Речица

Село Речица (Ратновский р-н Волынской обл.) раскинулось на берегу огромного озера. Вокруг — песчаники и сосновые леса, знаменитые полесские болотистые «пуши». К Речице традиционно примыкают села Пески Речицкие (1,5 км от Речицы) и Мельники Речицкие (3 км от Речицы), составляя единый куст деревень. Однако даже в пределах этой микрогруппы наблюдаются локальные различия в культурной традиции, что может стать предметом особого перспективного исследования. Прекрасная сохранность традиции, богатейшая архаическая духовная и материальная культура, теплое дружеское отношение наших информантов — все это стало той нитью притяжения, которая много лет связывала Полесскую экспедицию с этим селом.

Первая экспедиция в Речицу состоялась в 1979 г. — в селе работала группа под руководством Н.И. и С.М. Толстых. Зимой 1980 г. в Речице были впервые апробированы единая сводная программа для Полесского этнолингвистического атласа и анкета-вопросник «Народная культура Полесья», ставшие впоследствии основой для сбора материалов на территории Полесья. Краткие рейды совершались в Речицу во время зимних экспедиций 1985 и 1986 гг. в Брестскую обл.

В 1997 г. в Речице побывали А.Ф. Строев и Г.И. Кабакова, направленная в командировку Лабораторией бесписьменных языков и культур (LACITO, Париж) для завершения работы над монографией «Антропология женского тела в славянской традиции». Радостна была встреча со знакомыми информантами и приятно сознание, что память о «толстовских» экспедициях продолжает жить среди «речицкой»; горько было узнать, что некоторых из наших собеседников уже нет в живых...

В 2000 г. исследования в Речице продолжила О.В. Белова. Основное внимание уделялось записи народных легенд на библейские сюжеты, а также нарративов, отражающих этнокультурные и этноконфессиональные стереотипы в народной традиции (исследование по этой теме велось в рамках проекта, поддержанного фондом «Research Support Scheme» Института «Открытое общество», грант 196/1999).

С особым чувством благодарности

мы вспоминаем наших информантов, которые всегда были готовы поделиться с нами своими знаниями и мудростью. Доброго здоровья и благополучия всем живущим, светлая память тем, кто уже ушел от нас. Огромное вам спасибо, Мария Макаровна и Адам Ефремович (ум. в 1987 г.) Костючки, Мария Ефремовна Супрунюк, Ефим Варфоломеевич Супрунюк, Мария Яковлевна Баран (с. Пески, ум. в 1996 г.), Маркиан Матвеевич Костючик, Василина Григорьевна Супрунюк (с. Мельники), целитель из с. Мельники Павло Пикун, Валентина Дмитриевна и Иван Маркианович Костючки и многие, многие другие.

Богатейшие материалы из Речицы значительно пополнили фонды Полесского архива Института славяноведения РАН (Москва). Собранные на протяжении почти 20 лет данные (в т.ч. повторные записи) могут составить основу для комплексного описания отдельной локальной традиции.

В публикации представлены некоторые фрагменты повествовательной традиции с. Речица — местные топонимические предания, этимологические легенды и связанные с ними поверья, рассказы о «знающих».

Полесье и полешуки

Этимология названия «Полесье» прозрачна: это лесной край, «по-лесье». Полешуки — лесные жители; именно так воспринимали и воспринимают их в соседних регионах; связь полешуков и их образа жизни с лесом всегда была очевидна и для исследователей. Как отмечал знаменитый исследователь Полесья К. Мошинский, полешука сформировал лес. Лес оставил глубокий отпечаток на всей его жизни и культурном развитии. «Начиная от обуви и кончая хатой, большая часть вещей, в которых он чувствует потребность, происходит из леса» (см.: Палессе. Фотаздымкі з дваццатых і трыццатых гадоў. Варшава, 1999. С. 70).

Однако среди самих полешуков бытует иная версия происхождения названия их края и его обитателей (при этом народная этимология соединяет два основных для полешуков локуса — поле и лес; к ним может присоединяться и песок — основной элемент «земного» ландшафта). «Поліссе, то мабу́ть назва́цца, шо у нас зэ́мля та́ка, пэ́сок, у нас жэ нэ́ма глі́ны. То мы зна́ем, шо на пэ́ску живі́м, то мы полешу́кі. Я думаю, шо от пэ́ска. Лис і пэ́сок, Полі́ссе <...> Мы просто тут корі́ннем врослі вжэ, на Полі́ссе свому́. Поле і лис, пэ́сок шо» (О.А. Ярошик, 1948 г.р., зап. Г.И. Кабакова). «Не скрізь же зэ́мля одна́кова, е́сть же зэ́млі та́кіе, е́сть, от у нас зэ́мля — назва́лы Полі́ссе. Почему?



Ефим Варфоломеевич Супрунюк (1910 г.р.) показывает, как раньше молотили цепом. 1997 г. Фото Г.И. Кабаковой

Шо полешук — вин поле шукэе, зэмлі шукэе. У нас ўсе вода, и вода, и вода... У нас покi мэлиорацию зробили, то у нас за той кусочек зэмлі то булo Бог знае шо. А зара у нас тая зэмля ўся лэса́ми заросла» (Е.В. Супрунюк, 1910 г.р., зап. О.В. Белова).

Из истории села

Согласно исторической справке конца XIX в., село Речица Хотячевской (Хотешовской) вол. Ковельского повета насчитывало 167 домов и 854 жителя, имело деревянную церковь (построенную на месте храма XVII в.), церковноприходскую школу и винокурный завод. Первые упоминания о Речице относятся к 1502 г., когда она принадлежала князьям Сангушко. С 1544 г. Речица — владение королевны Бонны, в 1846 г. село перешло в казну. В древних могильниках урочища «Татарская гора» находили ручные жернова и образцы керамики, а в окрестных песчаных холмах — кремневые орудия эпохи мезолита (см.: Цинкаловський О. Стара Волинь і Волинське Полісся. Вінніпег, 1986. Т. 2. С. 308). Однако помимо сухих статистических сведений история села находит отражение и в народных рассказах, согласно которым «пiршей чоловик посэлился на сэмy мiсьце, дэ сей храм стоит, и займався рыболовством. И вот кажу́ть, то я чул от старых так, переказу́ють так; и вот вын, значы́ть, займався рыболовством, и вын рыбы тут ловив, сушив и дэсэ отлучився. И прышо́в, и хтось его рыбу украв тую. То вын рыбы не шкодова́в, але сторони́вся всих, хто есть. То так наше село засно́вывалося <...> то даже пры́казка такая, шо той из того роду (так это ж не з историей, а шо передали вусно), то, значы́ть, шо тут поселился рыбак, рыбаки люди занимались. А той украв, значы́ть, и з того поколения злодей находы́лся» (Е.В. Супрунюк, зап. Г.И. Кабакова, А.Ф. Стросев).

Название «Татарская гора» знают сегодня лишь некоторые памятливые информанты старшего возраста, большинству же место известно под названием Млыновой (т.е. Мельничной) горы (здесь до войны стояла мельница). В преданиях о Татарской горе отразились драматические события XVII в. — набеги крымских татар. Татарская гора названа так потому, что здесь «татары войовали», и до сих пор почва на этой горе имеет красноватый оттенок из-за пролившейся там когда-то крови. М.Е. Супрунюк (1922 г.р.) и М.П. Гордун (1923 г.р.) рассказывали: «Татары тут войовали, вот Татарская гора. Наверно, стояли татары. А то булo, пидмо малзми, копа́емо та горy, а там примисено такé, примисено там жолтый

пэсбчэк и таки чэрво́ный, такi, якэ кроу́. От, ка́жэмо (а глyбо́ко копа́емо), такэ при-мисено ў зэмни, а наши батьки ска́жэ: «То татары войовали, тогда булo тылькo кро-ви. Крови булo тылькo много, зэмля прэ-мэсилася с кроу́лю». Татары сильно мсти-тельные, жесто́кие, ў них жесто́кость... (зап. О.В. Белова).

Свою версию легенды изложил Е.В. Супрунюк: «Татарская гора <...> почэму так называло́? Як тут ў нас, як була та-тарская война, людy тожэ выбегали, утыка́лы из того́, бо сыйно [сильно], сыйно здыва́лыся [издевались над людьми], дажэ жэншчынам цыцкi одризывали та-тары. От воны выхóдыли на горy и кри-чэли: «Матро́но, Опраско, вжэ татары пойхали, вжэ нэмá ныко́го...» То то така́ лэгэнда от старых, шо то такэ булo. И называли Татарская гора. Татара́ дэрэвню заняла́, в дэрэвне людэ́й нэмá, а воны хотили, значы́ть, чим побы́ты, забра́ты ў плен людэ́й [и для этого выклика́ли спря-тавшихся жителей по именам]. Бог ёго́ знае, якá там татара́ була́. Цэ татара́, як то тэпэр... ето Ташкент, як то звуть — татарская, значы́ть, нацыя есть» (зап. О.В. Белова). На вопрос, когда же была «татарская война», Е.В. Супрунюк ответил, что очень давно: «Татарская война ў́пэро́д [т.е. еще до «первой» войны с немцами], ето примэ́рно, можэ, годо́у трыста...»

Еще один драматический эпизод в истории Речицы относится к совсем недавнему времени. В рассказах о местном храме нашла отражение непростая ситуация в селе, пережившем с 1939 по 1944 год все перипетии войны и оккупации. «У вийну́ спалы́ли цэркву. Колы́ война началася, так на звóнах (на колокольне. — О.Б.) снайпер там посэ́лился. Вот вин наблю-да́ў. Колы́ шэ́ нымци там стали распо-лага́тыся, вин — там офицэры бу́ли — и сразу р-раз! и пра́мо ў лоб. [Тогда немцы] с пушки пра́мю́ наводкою по цэркви, и цэрква завалы́лась. Мо, с танка, я точно нэ́ знаю, но говори́ли. А бу́лы звóны — драгоцэнный мэтал — от и воны́ пропа-лы. И ныхто не знае, де они. Гово́раць, шо ў́ рiци, в реке. Затоплены. Но если б зна́лы то мiсце... А, може, нимци зня́лы йих, и, може, русские зня́лы, и, може тэи... бан-деровци, як йих зову́ть. Шо як нэ́ поймёш, якá була [власть] — и русские, и нимци... [Пре́жняя церковь] була́ больше за сёю, ви́ше за сёю и даже и краска не такая бу́ла покрашена. Дэрэвьяная. И хтось сказа́ў, шо на том самом мiсьце за пятэ́дэсат пятэ́ лит и зно́ў ста́не цэрква!» (М.М. Костю-чик, 1937 г.р., зап. О.В. Белова).

Речицкие легенды

«Ногтевое тело». «[Почему Бог изгнал из рая Адама и Еву?] Из рая? Шо воны согрэшы́ли. Ў́ нас би такэ́ тыло булo [по-

казы́вает ногти на руках] — якá во на нiг-тя! На нё́гтя. Не трэ́ одева́тыся, ничо́! [Уз-нав о том, что люди нарушили запрет.] и Бог так изробы́ў, шо воны́ стали стесня́-тыся ў́жэ, то воны́ лысто́м прикрыва́лыся. Гры́шно ты́ло прикрыва́лы, ў́жэ ек согрэ-шы́ли. Ек бы не согрэшы́ли, то, ка́жэ, мы тэ́пэр нэ́ трэ́ одева́тыся, ничо́» (Е.М. Шнайдер, 1929 г.р., зап. О.В. Белова).

Традиционный для украинского фольклора сюжет о «ногтевом теле», до грехопадения покрывавшем тело человека, подобно панцирю, помнят в Речице уже только информанты старшего возраста (те, кому за 70).

Превращение человека в аиста. Этот широко распространенный в Полесье сюжет в Речице представлен как «классической» версией, так и вариантами, содержащими необычные подробности.

«Колы́ Бог сотворы́ў свит, то вин со-творы́ў и га́дство, звири вси, га́дюкы там, ужи, всё. И вин подыви́ўся, шо то нэхоро-шее дело. И вин собра́ў йих ў́ мешок и да́ў чоловíкови. Гово́рыць: «На, занэ́сй и кинь ў́ морэ́, ты́льки нэ́ розвья́зывай, нэ́ дыви́-ся, шо там». Вот, вин подни́с, алэ́ ж ему́ интересно, вин нэ́ выдэ́ржаў — розвья́з-вае мешка, и вси га́дство из мешка роз-ли́злись. И вин гово́рыць (пришо́ў до Гос-пода и гово́рыць): «Я нэ́ выдэ́ржаў, рос-пусты́ў». «От, колы́, — ка́же, — ты так зробы́ў, то на́ тоби дэ́ба, на́ тоби ножки, крылу́шка, и будэ́ш ты всю жы́сть соби-рати́, и твои́ дети́ и потомство — века́ будэ́тэ́ соби́рати́». Василий — того́ че-ловека Василий звали. И зара́ його́ [аи-ста] называ́ють Васы́ль» (М.М. Костючик, 1937 г.р., зап. О.В. Белова).

«Адам и Ева, воны́ бу́ли правэ́дны, шо яблoк не йили. И сказа́ў Госпо́дь [чтобы не ели яблoк], а во́на не послу́хала, Ева, взя́ла ў́кусы́ла и мужы́ка пригласы́ла. И тэ́й мужы́к, я не знаю́, дэ́ вин яви́ўся чи шо, и Бог ё́му да́ў нэ́стй ў́ мэшок, як ми ка́жэмо. Положы́ў вин и ка́жэ: «Нигде не розвья́зывай, занэ́сй». Вин сказа́ў, куды. [А что Бог в мешок сложил?] Вужы́, га-дюкы, жабы́, того́ всячи́ны, шо то ходы́ть по свити́, по поли́. А вин (человек. — О.Б.), ёго́ закорты́ло, взе́ў, одни́с и розвья́ў мэшка́ и выпусты́ў йих — ушы́лы, розли́з-лись. И вин нэ́ пособи́раў вжэ́ ж ничо́го, воны́ розли́злись. И Бог ёго́ нака́заў, ка́жэ: «Будэ́ш все́гда лови́ты и соби́рати́». И Васы́лем зва́ўся, и так мы гово́римо [про аиста] и сей́час. [Откуда взялся Василь, если в раю́ были только Адам и Ева?] Ну, и той Васы́ль, можэ́, вин правэ́дник бу́ў. Ёго́ посла́ў Госпо́дь» (Е.М. Шнайдер, зап. О.В. Белова).

В этой версии легенды послушавшийся Бога человек Василь соотносится с первым человеком — Адамом, нарушившим запрет вкушать плодов райского древа.

«Бусел зробіў преступление. Буў чоловик. Той [Бог] сказаў ёму, шо ты будэш ййсты — это ў Свяшчэнном Писании нэма, но лэґнда такая есь — шо, значыць, то буў чоловик, и вин зыў шось не тэ трэ (не то, что нужно. — О.Б.). [Тогда Бог сказал ему:] и ты будэш завшэ, в обшэм, из банка, с такэе посуды ййсты, бэз ложкы, бэз нычого. То-то у бусня от такий дзюбак, шоб вин достанет. Это говорят, шо то було так!» (Е.В. Супрунюк, зап. О.В. Белова).

Традиционный сюжет, по-видимому, испытал влияние литературного образа (ср. басенный журавль).

Осина и ракита. «Колы́ Иисуса Хрыста роспыналы, то робы́ли такие иголки, вот ему под ногты. То вси дэрэва́ нэ пошлы под нэгты, а осына и шчэ есь такэ дэрэво — рокита [дали свою древесину]. То Матэрь Божая заклэла, шоб осина (осина вжэ була большая), и вонá заклэла, шоб те твои лыстыя трепеталися от витра и от сонця, шоб завсегда. А от та рокита була маленка — кустарник. И она сказала: «Шоб ты больше не зросла». И вот она по сёй день ростэ такий кустарник» (М.М. Костючик, 1937 г.р., зап. О.В. Белова).

О происхождении цыган. «Колы́ Иисуса Хрыста роспыналы, то зробі́ли пьять гвоздей. Пьять. И вот забыли ў руки по гвоздэви и ў ноги. И остаўся ще одын. И вот там буў такий чорны чоловик, который (цыган еще не було!) тыльки чорный чоловик, волосы у него, кожа [были черные]. И от той чоловик украў же ж того́ пьятого гвóздя, своровав, ў карман сховаў. То Иисус Хрыстос и сказаў: «Раз ты так зробіў, то вы будэтэ лэґко жыть. И ви робы́ты нэ будэтэ ўсю жысть, тылко будэтэ ходыты по хатах, просы́ты. Вам люды будут даваты хлиб, грошы, ўсё». И от того врэмэни утворы́лыся цыгане. Воны́ и чорные сами потому. Як той чоловик быў чорный, так и воні стали чорные» (М.М. Костючик, 1937 г.р., зап. О.В. Белова).

Речицкий вариант широко распространенного в славянском фольклоре сюжета о спрятанном цыганом (цыганкой) гвозде для распятия содержит дополнительные любопытные детали: «прародителем» цыган оказывается некий «черный человек», благодаря которому и появляется на свете этот народ. В награду за то, что был спрятан гвоздь, цыгане получают право просить милостыню.

Почему цыгане просят милостыню. «Про цыган, шо воні ходять просыть милостыню. Тоже, колы́ Иисуса Хрыста распялы, трэба було гвиздкы зробіты, шоб его прыбыты. Нийкий народ нэ зробіў, ниhto нэ хотиў робыты, а цыгане зробі-

ли. И от там хто — Иисус Хрыстос, чы Бог — проклял и сказал, шо вы будэтэ до кинця вику, по свиту будэтэ ходыты просыты милостыню. За тэ, шо зробіли гвиздкы. То и позаўчас цыганы ходять, просыть» (С.М. Кошелюк, 1965 г.р., зап. О.В. Белова).

В этом варианте прошение цыганами милостыни представлено как результат Божьего проклятия, как наказание за то, что они согласились сделать гвозди для распятия. В легендах о цыганах проявляется одна из наиболее ярких особенностей фольклорных текстов — тяга к вариативности.

Почему цыганам разрешено красть. «Як Иисуса Хрыста распынали и гвóздя положи́лы, такого великого, шоб голову прыбывати. А цыган прыкрався, вкрав того гвóздя. А як бы, того, не вкрав цыган гвóздя, голову б ишо́ Иисусу Христу прибили б. От як ўже Бог отпустив крадуч. И краскою мазнув заместо гвóздя. Ўже иим не грих красти. То-то нам грих, а цы-

ганам отпушчано, отпушчаны грих, бо воны́ гвóздя вкралы и спáслы» (М.М. Костючик, 1924 г.р., зап. Г.И. Кабакова).

Почему евреи не едят свинину. «Колы́ Иисус Хрыстос ходыў по свити, проповедавал, и люды не вирилы, жыды, шо то пророк. Ну, воны́ взяли́ пид корыто положи́ли людыну, жыдиўку. И сказали на ёго: «А ну, того, як шо ты ўгадаеш, хто там лэжыть, пид тым корытом, значыть, ты пророк Божый». А воні кажуть на ёго: ўгадай! А вин сказаў иим, шо свиня лэжыть с поросятамы. Ну, воны́ стали ў долони́ плэска́ты, шо вин нэ ўгадаў, а сказаў, шо свиня с поросятамы. Воні открывають корыто, а там свиня лэжыть с поросятамы. Та людына, жыдиўка, пэрэтворылася ў свиню́. От того воні не едят [свинины]. И тэлят воні не ядят с задá, тылко пэрэдкá, бо, кажэ, там... хрэст [на спине]. И рыбы, шчучки, не едят. Бо, кажэ, ў голові тожэ хрэст [т.е. кость в форме креста]» (Н.И. Пикун, 1963 г.р., зап. О.В. Белова).



Класс для занятий по украиноведению в речицкой школе (экспозиция создана учительницей В.Д. Костючик в 1995 г.). В центре — ткацкий «верстат» из с. Пески Речицкие. 2000 г. Фото О.В. Беловой

Широко распространенный в украинском и белорусском фольклоре сюжет о превращении в свинью еврейской женщины включен здесь в повествование о пищевых запретах, существующих (или якобы существующих) у евреев: они не употребляют в пищу все то, что отмечено знаком креста. Как показывает материал, суеверные представления, связываемые с иноверцами, часто вступают в противоречие с «объективным знанием» об этнических соседях; однако для фольклорно-мифологического сознания такие противоречия не являются существенными. Об этом — следующий рассказ.

«[Евреи] шучку не едят... То колысь казали, шо хрест у йий ў головы. Косточка такая, ек хрест. То воні не йілы тэі шчучки. Но, навэрно, йілы. Бо мий брат буў рыбаком до войны. Бывало, рыбы наловить, евреям там даваў знакомым. Мы казали Сумко. Вин нам знакомый. То вин, бывало, нас поведз шыты шось у тых евреев. И рыбы даваў» (Е.М. Шнайдер, зап. О.В. Белова).

Другое объяснение того, почему евреи не употребляют в пищу заднюю часть коровьей туши, связывается с событиями, последовавшими за распятием Христа. Явившийся евреям теленок (аллюзия ветхозаветного золотого тельца?) как бы заменил евреям отвернутого ими Христа и превратился в «сакральное» животное. Здесь же — народная интерпретация «чужих» ритуальных действий.

«Колы вонь (евреи. — О.Б.) Исуca Христа роспалы, так вонь стали молытыся и казали, шо, мол, прэшее до нас прыйдэ, это будэ наш Бог. От и ўзяўся здесь телёнок, показався йим. Вонь побачыли телёнка и всё. Вонь от тих пир моляца, из кожи рблять такие, ну, ремни, собі руки крэпко обмётують, шоб йим больно булo, и моляца. А мяso оны, задка вонь не ядят, вонь раньшэ отдавалы людям, потому шо ў задков есть хрест. От, о — лопатки там — есть хрест, вот вонь за тым не едят» (М.М. Костючик, 1937 г.р., зап. О.В. Белова).

Можно ли убивать пауков? «Як ўтыкалы вонь с Исусом Христом, то паукі — вонь бйгли, ў хливй нэма де сховатыся — а паукі бигом зробыли павутыну, и тэі пидходять: “А-а, тут нікого даўно ўжэ не булo, вон яка павутина высыть”. [Таким образом преследователи не нашли Богоматерь с младенцем-Христом.] Чэрэз тэ паукі ў хати — нэ можна убивати» (В.Д. Костючик, 1968 г.р., зап. О.В. Белова).

Легенда о пауках, «засновавших» паутиной вход в пещеру, где прятались Мария с Исусом, известна также в болгарском фольклоре и является колоритным примером полесско-балканской изоглоссы в об-

ласти традиционных верований. Спасение пауками «святого семейства» лежит в основе запрета убивать пауков.

«Вонь [пауки] сновалы дорогу, як Исуca велы на распятые. Так вонь дорогу [затягивали паутиной], шоб шчэ гирш вачэ ему было иди — вин хреста нис. То было трэба йих убиваты. [Убьеш паука —] двэнацать грэхіў прошчається» (С.М. Кошелюк, 1965 г.р., зап. О.В. Белова).

В этой легенде пауки выступают в роли проклятых созданий, вредивших Христу и усиливавших его мучения. В наказании за это пауков предписано убивать.

«Я чуў такэ, шчо павукá ўбива́ты, потому што [он] робыть свит засно́уе, так я чуў. Убивалы, потому што вин свит засно́уе. И прошчається, правильно, двэнацать грэхіў» (М.М. Костючик, 1937 г.р., зап. О.В. Белова).

Традиционно в Полесье запрещается убивать пауков, потому что «паук свет сновал» (т.е. участвовал в сотворении мира). Приведенный рассказ представляет собой своеобразный «перевёртыш»: пауков предписано убивать потому, что они своей паутиной застыт свет. Дополнением к легендарному сюжету о пауках может служить способ гадания, описанный М.Е. Супрунюк (1922 г.р.), и связанный с этим запрет убивать пауков.

«[Как узнать о судьбе без вести пропавшего.] Если ў матэ́ря дэс дитя заблудэ, чи в армии, чи война, чи шо, вот маты ищэ сына, а ёго нэма. У нас такэ булo. Забралы молодца ў армию, прэд самэм сорокóвэм рóцы, прэд Паскою. Маты и паску нэ пэчэ, кажэ: “Люды, ёго нэма...” А тут стала вийна. Ёго нэ чу́ти. [Одна женщина,] вжэ вона войною умэрла, [подсказала матери:] “Возьмэ такие гарнучкы (мы кажэмо) — (небольшие) горшки. — О.Б.) — засади павука на дэ́вэть дэнь. Если вин будэ жы́вый, нэ пропадэ там, нэ здохнэ, поснуэ — вин [сын] жы́вый. Вот люды довелы, в булы ў нас люды з Беларусии, и казали так: “Вэ́змэ того павука ў тую гладышку и держы. Если вин будэ жы́вый, поснуэ, то вин [сын] жы́вый”. И маты вжэ тые дни считае. Считае тые дни, а етый [паук] сновáў — значыть, вин жы́вый. То вин прыйшоў! Шысть рóкыў нэ чу́ти булo, а сэмого року прыйшоў!» (зап. О.В. Белова).

Магия и ведовство

Тучи отворачивают при помощи ножа, освященного в церкви на Пасху. «Светять паску, чи шо, светять ножа́. От булá одна ў Ратно на бригаде, на бураках як мы булй. От тылко дождь, вонá тым ножэм, [которым] буряки чистила — вэ́лького ножа́ вонá посвятыла — тылко дождь, шось помóлыца, ножэм пэрэ́хрэстыть, и тэі

хма́ры порасхóдяця! Вси удивлялися, ну як так можно, шось у тебя за такой ниж? Кажуть: “Зна́хорка, ведьма!” Не, молитвы вонá знае. Молитвы знае и но́си — я, кажэ, каждый раз на Паску свячу́ ножа́. Бачь, а мы не понимаем то́го. Ў Ратно така́я жынка була, мы як на свэ́клú ййздили полоти, ўжэ на уборку. Там шось помóлыца, пэрэ́хрэстыть тым ножэм тры раза нэ́бо, и хма́ры поросхóдылись!» (Л.И. Ниничук, 1961 г.р., зап. О.В. Белова).

Знахарь-еврей помогает обезвредить залом на капусте, устроенный соседом соседу, и наказывает недоброжелателя. «Я чуў, такая история булá ў нашому силй. Ще дид мий роска́зуваў, бо мий дид жу́ё сто сымь лит. То роска́зуваў, шо завьязки вьязáлы — ну, от так, пучок там зэрна, ржи чи там пшэ́нныцы. Вот возьмэ мату́з-кóм якйм, ну, лентою обья́же, и ўжэ если ёго сорвати, можэш малоумным бу́ть... Трогати нельзя! Надо шука́ть такого чo-ловека, шоб вин вьзяў и сорваў. От и у мого́ дйда на капусты такэ чудо сотворыў, завьязав ту завьязку. От. А буў ў Ратно еврей такой, шо вин можэ ўзяти и вирваты ту завьязку. И ему ничего. Вин молывся. И вин ййдэ по того евре́я, дид мий. Приезжае [еврей], говóрыть: “Так”. Обы́йшоў, вьзяў тую завьязку вирваў, перву (ну, там скильки — тры, четыри голоўки завьязнуты), вирваў, кинуў. Кажэ: “Хочэш побáчыты, хто тебе зробыў?” [Дед] кажэ: “Хочу”. “Так от, — кажэ, — сидáй на кóней, и я, — ка, — с тобою сидáю, и ййдемо ў Ратно. Вин, — ка, — заре будэ туй. То, як хочэш, шоб вин жу́ё, то <...> кóней погоняй тихонько. А если будэш кóней гна́ты быстро, то вин, — кажэ, — кончится”. И вонь ййду́ть, бэ́жыть чo-ловик — сусид, дид знае ёго! А голый бэ́жыть, як маты народы́ла. И вот вин прыбегае до того (подбегает к деду. — О.Б.), цэлуе ў колэ́нцэ, цэлуе и просыть: “Прости мэнэ!” Ужэ язык во! — у ёго, большо́й стаў язык. Той [еврей] кажэ: “Ну як, прошчаеш или?” Той [дед] кажэ: “Прощаю, завэ́ртай кони”. Вот то и сосед! Шчэ́ даже ў родич буў! [Говорил ли что-нибудь знахарь, когда вырывал завитку?] Молилсá — по-своему» (М.М. Костючик, 1937 г.р., зап. О.В. Белова).

Средство от сорняков. [Кости от освященного на пасху мяса] зако́пывали на поли, шоб бодя́ком (сорняками. — О.Б.) не зарослó. А ешчэ на Паску того бодя́ка освяты — вырвы — и занэ́си на полэ́ и ёго посади гэ́ть ў зэмлю, кóрнэм ў гóру (вверх корнями. — О.Б.). От бодя́ка (У.С. Гордун, 1908 г.р., зап. О.В. Белова).

О.В. БЕЛОВА, канд. филол. наук;
Ин-т славяноведения РАН (Москва);
Г.И. КАБАКОВА, канд. филол. наук;
Университет Сорбонна (Париж)

Русалки и подобные им в традиционной культуре Ульяновской области

В несказочной прозе Ульяновской области существует несколько женских демонологических персонажей, которые характеризуются сходными функциями, внешним обликом, статусом, генезисом, локализацией и общностью сюжетных схем и мотивов. По материалам, записанным в 1970—1990 гг. экспедициями Ульяновского гос. пед. университета, их называют *русалка*, *шутовка*, *шишига*, *чеганашики/жиганашики* (обычно только во множественном числе), *беломойка*, иногда описывают без упоминания имени. Жанры, в которых встречаются сведения об этих мифологических персонажах (далее — МП) — поверья, запреты, былички, а также формулы запугивания детей.

Внешний облик МП, как правило, либо не определен точно, либо антропоморфный.

Русалка часто представляется обычной женщиной. Иногда подчеркивается ее «волосатость»: «Дедушка покойный был сторожем в барском саду. Там был хороший пруд. В этом пруду он видел русалок. Они купались. У них были волосы» (с. Княжуха Сурского р-на). «Русалки живут в речке. У них косы долги» (с. Потьма Карсунского р-на).

Иногда персонаж характеризуется необычным цветом волос: *серебристым*, *зеленым*. В единичных случаях русалка предстает как существо с зооморфными чертами: «Девочки, лет по 18, они ходили в воде, как хоровод, на Ивана Купала, и пели что-то. Это в Гулюшеве было. Это давно было, тетка рассказывала. И вот из середины круга выплыла с рыбьим хвостом большая женщина, страшная, волосы зеленые. Ну, стали разбегаться, она за ними поплыла, но не успела» (с. Хмеевка Сурского р-на).

Некоторые информанты наделяют русалку уродливыми, страшными чертами: «Русалки <...> Идет старая, страшна, зубы длинные, косы до земли волочатся» (с. Екатериновка Кузоватовского р-на).

Часто одним из признаков русалки становится белый цвет одежды: «...Я не знаю, откуда они. Вот такие волосы длинные, да в белом <...> А там, около речки... мы идем с клуба, а она, значит, ширк! ить! Ее видели, в белом, волосы длинные... и она хлопала тут, сидит» (с. Княжуха Сурского р-на).

Этот же признак иногда приписывается и *чеганашкам*: «Люди проклятые — это русалки. А кто их видел? Только один разговор. А чеганашки-то были, во всем белом» (с. Ждамировка Сурского р-на).

Обычно же внешность *шишиг*, *чеганашек* практически не описывается.

О происхождении *чеганашек* тоже ничего не сообщается. Чаще всего рассказывают, откуда появились *русалки* (*шутовки*): «Вот вы, может, слышали, вот раньше-то, бывало, говорили. Эти, на ветке шутовки полощут. Вот их так этими шутовками звали <...> И вот, говорят, что это проклятые дети (с. Смольково Барышского р-на); «Детей нельзя ругать было. А сейчас ругают. А потом где-нибудь его найдет. Иль он образуется этим... как это? В речке бывает — русалка» (с. Акшут Барышского р-на).

С мотивом проклятия может связываться и происхождение *шишиг*: «Шишиги тоже проклятые люди. Водились больше в реках или в лесу. Тоже проклянут людей, вот они и сделаются шишигами» (с. Ермоловка Вешкаймского р-на).

Место обитания МП обычно связывается с водоемами — рекой, прудом. Появиться русалка может на берегу, мосту, в прибрежных кустах, реже — на мельнице: «На речках русалки бывают. С моим двоюродным братом было. Я ушла вперед, а он к речке пошел напрямик. Он идет, а она колотит и колотит. Он ей говорит: "Тетка, хватит молотить". Она молчит. Он только стал перешагивать, она — раз, и в воду. Он бегом оттуда» (с. Силаевка Барышского р-на).

Встречаются тексты, в которых русалка появляется в бане: «Деверь мой рассказывал <...> В бане русалку встретил. Вышел в речку купаться. Зашел в баню, слышит, шум, парится кто-то. И бежать голышом. Прибег домой и говорит: "Русалку видел"» (с. Шиковка Павловского р-на).

С рекой и баней связаны и *шутовка*, и *шишига*, и *беломойка*. «Банная шишига. Банная, да. Когда свету нету в бане, а поздно уже, 12 часов, и боязно идти в баню мыться, говорят: "Иди, иди, иди, тебя там банная шишига-то возьмет!" А тоже не видели ни разу» (р.п. Сурское).

Чеганашки, как правило, появляются только в одном локусе — бане: «Меня только один раз дедушка заставил сад караулить-то. Я бегу оттол. А поднялась гроза, молния. А у нас в саду баня была. Они кричат: "Аля-ля-ля, держи, держи её!" Я — бегом домой» (с. Потьма Карсунского р-на). «Чеганашки-то? Да детей пугали: "Долго в бане не будь. А то там чеганашки запарят". Вот мы и мылись по-быстрому, чтобы они не запарили» (с. Акшут Барышского р-на).

Время появления этих персонажей, как правило, сумерки, ночь: «На закате солнца русалки выходили из речки. На берегу росли кусты, и они садились в этих кустах и расчесывали волосы» (с. Вальдиважское Карсунского р-на). «Жиганашки были. Ночью страшали, в банях они живут. Там, поздно ходить в баню нельзя, там жиганашки запарят. Веником запарят, как парятся в банях. Ночью вроде. После полночию» (с. Гулюшево Сурского р-на). «Пошла я белье стирать ночью к реке. Прихожу, а там другая уж стирает. Я поздоровалась и стала стирать. Она молчит. Думала, ну что уж молчит? Оглянулась, а ее и нет. Как в воздухе растаяла. Одно оставила: платье белое» (с. Баевка Кузоватовского р-на).

Действия персонажа тесно связаны с локусом их обитания/появления. Если местом обитания считается река (озеро, пруд), то наиболее частотными являются представления о том, что МП «*полощутся*», *стирают ночью белье*, *стучат вальком*, *чесут волосы*: «Мы доярками были. Не я, а другая доярка. А у нас там овраг. Идет, а на речке-то вальком колотит. Вот это русалки» (с. Потьма Карсунского р-на); «Русалки будто на доску выходят, платье стирают. Тогда только этого было. Это счас ведь нет» (д. Чумакино Инзенского р-на); «Иду мостом поздно ночью. А она сидит, косы чешет. Я, — говорит, — как матом изругаюсь — она бултых в воду» (с. Потьма Карсунского р-на); «У меня свекровь... один раз шли — это дело было в ком часу ночи. Мы шли с сестрой, откуда-то из гостей. Вот, говорит, через овраг переходим, и полощут, говорит. Ну, их вот так и звали — шутовки. [Это как русалки?] Вот, вот, русалки эти самые, русалки. Видют, полощут, полощут. Нагнулись — нагишом полощут и все. Голые» (с. Смольково Барышского р-на). Реже информаторы упоминают о запугивании детей: «Ну русалки, они в воде. Нам купаться не велили только. "Не надо купаться, а то русалка вылезет, она утащит в воду". Так говорили. Она же в воде, русалка» (д. Студенец Сурского р-на).

Иногда русалки предстают как существа «говорящие», «поющие» (хотя в основной массе текстов голос русалки как характерная особенность этого персонажа не отмечается — напротив, молчание, нежелание отвечать на приветствие являются опознавательным знаком этого МП). Голос, плач русалок может быть связан с представлением об их происхождении из проклятых детей: через причита-

ние или обращение к человеку русалка пытается вернуться в человеческое сообщество: «В районах говорили, что мать у них прокляла дочь. Ночью нельзя было ругаться, а она прокляла. Она оборотилась русалкой. Я иду однажды вечером, а она стоит у угла дома и кричит: “Андрей, надень мне крест!” Я думаю, с себя сниму крест, а ей надену. Подхожу, а она в овраг бежит и меня за собой тащит. Я думаю: “Ну нет, в овраг я не пойду”. А она так и осталась русалкой» (д. Камышовка Майнского р-на).

Голос, речь русалки становятся важными в сюжете «Русалка предсказывает плохие года»:

«(Соб.: А что про русалку рассказывали?) В Мордовской Сыреси у них у бабушки была водяная мельница. Дедушка был мельником. Значит, он, мельница остановится, выйдет и скажет: “Опять ты сюда села! Что тебе нужно?” А она отвечает... Это правда было, не выдумка, это было! У нее волосы длинные, зеленые... чесанет. Волосы длинные, мокрые и расчесывает гребешком сверху донизу (информант делает рукой движение, будто расчесывает волосы от пробора до самых лодыжек). Вот он, значит, спросит: “Что ты тут сидишь?” А она расчесывает сверху донизу и отвечает: “Что год хуже, что год хуже, что год хуже”. Это она предсказывала» (с. Хмелевка Сурского р-на).

Реже информаторы упоминают об оборотничестве русалки: «Русалки были. Оборачивались лошадьми. Одна бежит. А мужик поймать ее хотел. Она только хотела лягнуть, а мужик отлетел в сторону и умер. Сейчас не слышать о них» (с. Спешневка Кузоватовского р-на).

Наиболее распространенный сюжет быличек о русалках — «Невеста из бани»: парень женится на проклятой девушке, которая превратилась в русалку: «Вот один парень пошел в баню, пошел в баню, стал мыться-то, вышла к нему эта вот... русалка кака-то. Он раз не сказал. Второй раз пошел в баню, она опять вышла. Он из бани-то пришел, мать говорит: “Ты что так скоро из бани-то”. А он говорит: “Вот так и так. Поэтому я скоро пришел, вот вышла мне”. Она говорит, мать: “Возьми крест, вот такой, с гайтаном. Как вот она выйдет, ты скорей на неё крест надевай. Она, говорит, никуда не уйдет”. Ну, в третий раз пошел в баню, стал мыться, она вышла. Он скорей крест надел, она вышла красавица женщина, ну, барышня. И он из бани её привел и стал жить с ней, вот. Она заколдована была, что вот жених какой её... накинёт ей крест, он, значит, возьмет её замуж? Вот этак

вот. [А откуда такие, их подменяют, что ли?] Подменяют, конечно. Их заколдуют, она уж и сделается вот этак вот. Выходить будет только» (с. Ст. Измайловка Барышского р-на).

Шишиги, чеганашки, беломойки имеют более ограниченный набор действий.

Беломойки характеризуются связью с рекой и баней, поэтому производят соответствующие этим местам действия — полошутся, запаривают: «Говорили, беломойки какие-то были. Раньше мосточки были, и на этих мосточках как бы полощется кто-то. Это какие-то беломойки полоскались. Придешь белье полоскать, а там уже кто-то полощет. Скажешь: “Беленькую тебе”. А она молчит. Молитву прочитаешь, а она и брякнется в воду» (с. Ермоловка Вешкаймского р-на); «В баню если пойдешь поздно, то замоют беломойки до смерти. У нас чуть не замыли братыню с Колькой. Пошли они в баню, и она там их чуть не замыла. Приходят за ними, а они оба торчат: один в корыте, а другой в кадушке. Ладно скоро пошли, а то бы померли» (с. Бекетовка Вешкаймского р-на).

Действия, приписываемые *шишигам, чеганашкам*, которые, как правило, обитают в бане, тоже злокозненные: они, как и *беломойки*, запаривают, а *чеганашки* еще пугают, щекочут: «Меня еще мама пугала шишигой, которая в бане живет. Она рассказывала, что ее сестра Клавдия, когда еще была в девках, пришла поздно с вечерок и в баню пошла мыться <...> А утром ее в бане нашли холодную уже, шишига запарила» (с. Бестужевка Кузоватовского р-на); «Мужик один всегда ночевал в бане. А раз как-то ночью, в темноту, ну щекочут, ну щекочут его чеганашки, до икоты замучали. И приговаривают: “Уходи, уходи из бани, уходи...” Ну так и выжили» (с. Чертановка Кузоватовского р-на); «Раньше боялись ночью в бане мыться и после 12 часов туда уже никто не ходил. Был у нас случай один. Семья была, муж трактористом работал. И вот в субботу он на работе задержался допоздна, и, когда пришел, жена ему говорит: “Мы все помылись, ты иди, белье там”. А баня-то на пригорке была. И вот зашел он в баню, только мыться начал, как свет затушил кто-то и началась возня, писк. Он зажег свет, а из чана чья-то голова. Он бегом выбежал на улицу и домой. Напугался очень. Потом позвал соседей и пошел в баню, а там, конечно, ничего нет, только огонь опять кто-то погасил. Чаганашки это, а кто еще» (р.п. Павловка).

Н.Ю. ТРУШКИНА, аспирант;
Ульяновский гос. пед. университет

Московские домовые

Летом 1998 г. мне удалось записать много интересного материала по фольклору в городе Москве. Среди обрядов, песен и поверий оказалось немало рассказов о домовых. Причем не о тех домовых, которые остались в воспоминаниях в стареньких деревянных домах, а о тех, что бытуют и по сей день в современных московских квартирах и постоянно дают о себе знать, шумом и плясками предупреждая хозяев о грядущих переменах в судьбе.

Рассказывали о домовых в основном бабушки, которые приехали в Москву (в 1930-е—1940-е гг. во время интенсивного строительства) и долгое время жили в общежитиях-бараках. В их жизни, как правило, было много переездов, а потому в рассказах часто встречается домовый.

Рассказывает Татьяна Никифоровна, 1932 г.р., приехала из Мордовии из с. Анаева, в Москве с 15 лет: «Я жила в общежитии, а дали квартиру в Бирюлёве. И я не звала домового — не знала. И вижу сон: вроде очутилась я в общежитии, входную дверь открываю и никак не открою — кто-то там стоит. Еле-еле открыла, вижу — дед стоит с бородой, волосы седые, с палкой, лето было, так полетному одет обыкновенно. “Дедушка, — я говорю, — я чуть Вас не ударила! Что ж Вы за дверью стоите?” И он ушёл, где у нас у всех в овраге огороды были, пошёл и стал, где мой огород. Прямо на огород стал, палкой вот так прислонился и стоит.

Я утром рассказала одной женщине с работы (я на заводе “Красный пролетарий” работала), она говорит: “Ехай же сегодня после работы в Раменки и позови домового. Обязательно позови! Видишь, — говорит, — он тебя не выпускает даже!” И я поехала. А еще не успели сжечь наши бараки, и я позвала и всё, больше ничего не было.

А позвала я вот как: пошла в свою комнату и сказала:

Домовой батюшка,
Домовая матушка,
Пойдёмте со мной.
Я пойду по дороге,
А вы — стороной.

А вот кто так зовёт:

Хозяин мой,
Пойдём со мной,
Я пойду по дороге,
А ты — стороной.

А надо и матушку звать. Это вот со мной было, я правду говорю чистаю. Я не позвала и видишь — он во сне показался, чтоб я позвала его.

Я вот здесь, в Тёплом стане 6-й год живу, и в Бирюлёве 12 с половиной лет прожила. А потом ещё, когда я вселялась сюда, я очень плакала. Я жила с сыном и его семьёй: сноха и два внука. Нам давали трёхкомнатную квартиру: с двумя ванными, с двумя туалетами — очень хорошая, а сноха не захотела, и мне было так обидно, я к детям привыкла и очень плакала. Меня привезли родные сюда, я осталась одна, легла спать, и я и не спала, а только немножко дремнула и слышу — меня тащит с кровати! Я уже проснулась, открыла глаза, ухватилась за край кровати, а он всё меня тащит! Я говорю: “Хозяин мой, я тебя позвала, зачем ты меня тащишь? Нам с тобой здесь жить дальше вместе, прости меня, что я плакала”. Отпустил. И долго с тех пор ещё меня мучил: только лягу спать, начну кимарить — наваливается на меня. Спрашиваю: “К худу или к добру?” — ничё не скажет или: “Бя-бя-бя-бя-бя!” — подразнит меня вот так. А потом (уж я на вокзале работала уборщицей) рассказала одной женщине, а она божественная, она сказала: “Будешь ложиться спать, ставь на всю кровать крест и говори: “Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь”. И если встанешь ночью куда — опять ставь крест и ложись”. Вот все. Отстал. Вот так».

Рассказывает бабушка Полина, 1920 г.р., приехала из Рязанской обл. со станции Сасово: «Домового звали. Берёшь большую корзину, заходишь в дом, откуда выселяешься на новую квартиру, и говоришь: “Хозяин, хозяин, иди на новое место жительства со мной, переселяемся”. И всё. И эту корзину несёшь, в корзине ничего нет, а еле-еле прёшь! — он там сидит. Её приносят домой, ставят, а через час-полчаса возьмут — там нет ничего, пустая тожа и вся лёгкая. Хозяин сидел там, самый главный домовый. А он, говорят, как воздух: “Х-х-х!” — вот так <...> Я его не видела, но люди видели — как хозяин свой, похож на хозяина или хозяйку.

И домовый тоже есть душит. И окаменеешь вся и не можешь слово сказать, а надо: “К худу или к добру?” — вот такую слово надо говорить ему. А разве ска-

жешь? Окаменеешь вся. Меня душил, когда сюда ехать. Залёг и дышать нечем! Весь организм у тебя останавливается. Я только кричала: “Ой! Ой!” Меня разбудили. Но эт не каждый раз — мне вот только как из дому ехать — один раз было».

Рассказывает Елена Алексеевна, 1920 г.р., приехала из Рязанской обл. из д. Хо-мут Кораблинского р-на: «Это говорили конечно, много я слышала, от тётки слышала своей, это, если не позвать домового, то чё-то там будет, непорядок какой-то. Когда я из старой комнаты переезжала сюда, я, конечно, позвала. Как? Обна-новенно! Другие берут там веник, прям вперед себя бросают: “Заходите!” Или кошку... А эт никакую кошку, никакой веник, ничего! Эт я не признаю, я верующий человек.

Когда всё вынесли из комнаты, я зашла: “Ну, хозяин, пойдём с нами”. И вот мы приехали сюда, зашли в двери: “Располагайся, где хочешь”, — там была одна комната, а здесь-то две. Ну и взяла с собой, конечно, хлеб, соль и икону. И сначала святую воду — слева направо окропила всё кругом, потом хлеб, соль и икону поставила. Это русский обычай такой. Всё правильно.

А то кошку какую-то. Зачем кошку? Я и сейчас окропляю квартиру святой водой, потому что я верю и все это есть».

Рассказывает Ольга Александровна, 1940 г.р., москвичка: «Когда моя мама умирала в 84-м году, она сказала о том, что: “Оля, в нашей квартире живёт хозяин. Хозяин очень хороший, он с нами переехал, он нам во всём помогает. Так что если будешь куда-то переезжать, ты его не обижай, всегда зови его с собой”. Вот так она сказала».

Рассказывает Мария Яковлевна, 1929 г.р., приехала из Липецкой обл. из д. Троицкая: «В новый дом заносили стаканчик водки и хлебушка клали на него сверху кусок — это для домового. Ставили на угол — по-моему, где иконка. Вот прям как сейчас помню, это в первую очередь, чтоб домовый не тревожил и всё было хорошо».

Рассказывает бабушка, 1932 г.р., приехала из Белгородской обл. из г. Старый Оскол, в Москве с 24 лет: «Домовые были. Векуют они. Мне недавно вещавал, прошлой год вещавал мне хозяин. Мы ездили в церкву, в Загорск, приехали отгудова, легли спать, смотрю — у меня ноги

вот так прямо зашевелились. Я вскочила и спрашиваю: “К худу или к добру?” Он говорит: “К худу!” — прям так громко мне сказал. Вот те и пожалуста — у меня дед заболел и всё».

Когда хозяин вещует — эт не к добру, к добру он скажет по-другому.

Если переезжаешь и хозяина не позовёшь — он найдёт и защиплет.

Ещё когда я жила в Измайлове в общежитии, легли все спать. Смотрю, кто-то к моей тумбочке — “топ-топ-топ” — подходит. Слышу чтой-то около мене, у стенки. Я рукой схватила — прям шерсть какая-то лежить, страшно так. Я спросила: “К худу или к добру?” Он: “Фу-фу!” — подул и всё. Я бужу соседку, говорю: “Ты к моей тумбочке не подходила?” Она говорит: “Нет”. Вот тебе пожалуста и се-стра заболела. Ну, всё обошлось хорошо, операция удачно. Вот так».

Рассказывает подруга этой бабушки: «Когда я жила ещё вместе с соседкой, легла один раз спать, часов в 12 или полдвенадцатого было, и вот вроде поливают меня водой холодной и грязной, я говорю: “Да Господи! Да что ж вы меня так водой залили?” И потом вроде я от этой воды отбилась. И на меня наваливается какая-то старуха. А я так щупаю-щупаю, а она вся в шерсти-в шерсти, старуха вся в шерсти. Я говорю: “К худу или к добру?” Она говорит: “К шуму”. И мы с соседкой поругались. Я ей говорю: “Ты ...! Из-за тебя иди чего, меня вот сегодня вешавал хозяин”. Она говорит: “Правда что ль?” И я ей рассказала. Она говорит: “Надо же”. Я говорю: “Во как!”».

Рассказывает Мария Яковлевна, 1929 г.р., приехала из Липецкой обл. из д. Троицкой, в Москве с 1947 г.: «Я лежала в больнице, уже тут, в Москве, мне паппендицит вырезали. Ну, я очень хохотушка такая. Анекдоты рассказывали, я хохотала, и у меня расходился шов, то и дело меня оставляли еще на 10 дней. И вдруг я лежу на кровати, возле самой двери, свет из коридора, сестра там ездит, и с меня: раз-раз — одеяло стаскивает кто-то. Я говорю: “Господи! Кто там сидит?” Вот так вот гляжу под кровать-то и говорю: “О! Стащили с меня одеяло!” Ну прям стащили одеяло! Я же не спала, вот только легла. А я думаю: кто под кровать влез и с меня одеяло стаскивает. А одна женщина лежит и говорит: “Завтра тебя выпишут. Эт тебя хозяин выгоняет”. Точно, врач

пришел: "Собирайся, девочка, залежалась, хватит". Это вот никогда не забуду. Один раз за всю жизнь. Может правда есть хозяин какой?"

Рассказывает Анастасия Васильевна Кондратьева, 1921 г.р., приехала из Омской обл. из д. Казанка Казанского р-на: «Ой, домовый меня вот здесь замучил, в Москве. Спать не давал, гнал меня отсюда. Я там уехала из дому, мама говорила, что боялась вечером заходить домой. Вот хожу, — говорит, — хожу чё-нибудь там у коровы, зайду домой, он начинает: "У-у-у!"»

А со мной здесь творил: то одеяло сдернет, то с кровати столкнёт... Я боялась уж спать ложиться, на полу стала спать — столкнёт да и все. Девки смеялись: "Утащит тебя в двери за ноги!" — вот эт точно.

А он отсюда гнал, потому что дома сестра там продала всё: и дом, и корову, и всё хозяйство, и мать забрала к себе. А потом ей мать детей поростила, она её и выгнала сюда, ко мне. Вот и осталась я без ничего.

Я один раз сплю, вижу около меня вот мужчина пляшет, прям топает. Я проснулась и на его говорю: "Ч-ч-ч!" — вот так вот, внизу-то люди живут! И потом сразу догадалась, говорю: "К ху-у-у или к добру?" Он: "Др-р-р-р!" И я комнату получила. Вот прям звук этот слышу: "Др-р-р-р!" — к добру значит. Вот он плясал. Обыкновенный мужик как будто, ну это во сне, а очнулась — никого нет. Я-то спросить и догадалась.

А вот когда у меня девочка была и умереть и с мужем разойтись — то он душил меня. И я не проснулась ещё, а сквозь сон спрашиваю: "К ху-у-у или к добру?" Он: "К ху-у-у!" — слышно вот так. Прям в ухе: "К ху-у-у!"

То один раз в ухо дул. Я проснулась, аж испугалась. Да у меня потом целый месяц ухо — не болело, а вроде как оглохло.

Даже вот до того доходило, что когда мама ко мне приехала, я говорю: "Мама, я хоть куда хочешь девайся! Меня домовый замучил!" Она говорит: "У тебя есть пуховый платок?" Я говорю: "Есть". Она говорит: "Вот ложи под голову пуховый платок, он козьего пуху боится". Так вот до сих пор на платке и сплю на пуховом. Так и заспала. Так что вот так».

В.В. ЗАПОРОЖЕЦ;
Государственный литературный музей
(Москва)

Охотничья и рыбацкая магия Каргополья

Ритуалы охоты и рыболовства определяются тем, что по сути эти промыслы воспринимаются как общение с потусторонними силами, а места, где они проходят, представляют собой чужое, инородное пространство, путешествие в которое подразумевает особый тип сборов, наличие ряда берегов и соблюдение набора правил поведения. Материалы о народных традициях охоты и рыбной ловли были собраны в Каргопольском р-не Архангельской обл. экспедицией РГГУ (Москва) в 1996—2000 гг.

Некоторое время до и после одного из этих промыслов человек не моется и не бреется. Он находится в маргинальном состоянии, в процессе постепенного перехода из «своего» пространства в «чужое» и обратно. «Да, пока я на рыбалку не съезжу, я не бреюсь. Вот я, например, — я с продольником ежду — я уже не бреюсь. [В этот день?] В этот день и потом. Пока не выберу продольник обратно. Два дня получаю. У меня два дня получаю: день насаживаю, да я потом выберу продольник, — ну, пока рыбу обработаю... Уж на третий день бреюсь» (с. Лынозавод); «Допустим, идёшь ты вот на сезон в лес, нельзя бритца [с утра], в лесу тоже нельзя бритца, и выходишь ты с леса, ты опять сутки не должен бритца. Штобы с тобой ничево не случилось, ни медведь ни задрал, ничево» (с. Лаптево).

Так как человек отправляется в иной, враждебный ему мир, совершаются охранительные обряды. Особенно важен момент выхода из дома: перед этим не ссорятся, т.к. нельзя провожать промысловика грубым словом, напротив, надо сказать уходящему: «С Богом». «На рыбалку едет, особенно если после ссоры. Приезжает мушина на рыбалку, то были случаи, что тонет. А "С Богом", значит под защитой бога хозяйка оставила» (с. Печниково). Выходят обычно до того, как встанет солнце. Лучше, чтобы по пути никто не встретился, особенно плохо увидеть по дороге женщину. Иногда плохим знаком перед охотой являются встреча с каким-то определенным человеком — колдуном или обладающим дурным глазом. Такой человек может *сглазить* охоту. Порча охоты может быть также наведена с помощью словесной формулы: «Говорят, охотнику вослед если сказать: "Ни пера, ни пуха, медведя тебе в ружьё", он ничего не убьёт» (с. Ухта). Для этого же, наклонившись, смотрят между ног вслед охотнику: «Вот пошел еси [если] на рыбалку какой так, и мне рассказывал тут один, а говорит: вот наклонись так и посмотри туда меш ноги и говори: "Не рыба-бак пошел — поп с кадилом". Руклой помаша. Ничево ни сделаешь [то есть не поймает рыбы]» (с. Река). В качестве бере-

гов, помимо общих для любого путешествия, охотники берут в лес когти первого убитого медведя, а рыбаки на водоем — кость из головы рыбы (она сочетается в себе колючесть, свойственную большому числу берегов от нечистой силы, и схожесть с крестом). «Медведя убьёт охотник, да когти нельзя от медведя отдавать. Никому нильзя отдавать — удачи в будущем не будит. Коготь носят даже — не видали? — коготь медведя даже носят как этот... амулет» (с. Рягово); «Рыбака тоже надо с напутствием. Вот я, допустим, у меня мать, дак она нимного познала. Она вот из этой, из большой рыбины [нрзб]. Из головы, в этой рыбине есть кресты, кресцовая кость. Она вот так как раз и похожа, как крест. И эту кость ты берёшь, и надо зашивать, в общем, в шапку ли, в фурашку ли куда-то. Уж ты пойдёшь на реку, дак это ты уж точно рыбы наловишь» (с. Шильда).

О рыбаках часто говорят, что «на кого-то рыба идет, на кого-то нет». Непонятно, насколько это связано с рыбацким колдовством: «идет ли рыба» на просто удачливого рыбака или только на того, кто обладает особым сакральным знанием. «Вот у меня отец, дак хорошо ловил рыбу, на него рыба шла, а ни знаю, знал ли он чиво, или нет» (с. Печниково); «Ну, на кого рыба идёт, на кого не идёт, это-то я слыхала, што там, у Лёкшма у озёра, дак рыбаки были, дак вон там, ну, какие-то тожи молитвы брали, да што вот, чиво-то ещё, што вот, на того рыба идёт, а на того не идёт. Это я слыхала» (там же).

Под сакральным знанием подразумевается некий договор с нечистой силой: леший или водяной помогает (по крайней мере, не мешает) охотиться или рыбачить, взамен охотник берет на себя некоторые обязательства. Например, он не ест ягод, грибов, не рубит лес и т.п. Этот договор называют *статьёй*, но иногда смешиваются понятия охотничьей *статьи* и аналогичного ей пастушеского *отпуска*. «У охотников тожо [как и у пастухов] есть свое [колдовство]. Если там, в лес ходят, есть, видимо, есть у всех статьи какие» (с. Евсино); «И на рыбака есть отпуск. Будишь рыбу носить. На охотника. Будишь хорошо охотиться. Я этово ни знаю, но они почитают пойдут, и им охота хорошо пойдёт» (с. Печатниково).

Берется этот отпуск, как правило, у знахаря. Но возможна его передача от охотника охотнику (вероятно, в пределах одной семьи). Процесс его получения, как и в случае с пастухом, представляется по-разному: «Говорили просто... какую он там молитву ему прочитает...» (с. Шильда); «У меня вот отец охотник был, и какая-то старушка ему... вот в каком... ну, фуфайками называли. Он ходит на



1998 г., д. Лёкшма

охоту и сюды [в край фуфайки] вшила ему... тожо нильзя говорить-то. Ну, какой-то там наговорила, вот и вшила. И вот он удачный. Под год четырёх рысей убил. И мне не передал. Слова-то она по-русски говорила, объясняла ведь, правда?» (с. Нокола).

Это может быть крест или письменный вариант текста (заговора, молитвы). «Дак знали, знали, были кресты, да и каждое место всё было... Да крест-та такой был, дак такая и статья была читали. Крест-то от возьмут, да статья на бумажке, кто выучил, дак пойдут, дак и прочитают» (с. Бор); «Слова там изверские» (с. Евсино).

Статья также может заключаться в самом охотничьем оружии или снаряжении. Поэтому существует строгий запрет постороннему касаться его, как и пастушеского рожка или пого-нялки. «Там вот дедка рассказывал, у одново мужика была свистулька на ребка [рябчика] сделана. Сколько эти мужики ходят — ни фига, а он подёт — целую [нрзб. — сумку?] набьёт этих рябчиков. А потом этот взял да у нево заменил — она из косточки, да там чё-то кто-то нашептал или чё-то наговорил, и вот эти рябчики прямо как один, [нрзб.] токо свиснет, чёрт знат откуда прилетают. Вот, пока ходит, целую [нрзб. — сумку?] набьёт. А потом раз, и всё — сломался свисток, чё-то испортили ево и всё, у нево рябчики — как все стал ходить. [Как испортили?] А чё-то там нельзя, например, у нево вот свисток, да там мешочек был шит, да там, не знаю, старуха ли, кто ему там наколдовала — он всё и не ходил [?], потом посмотрели чёво в

мешочке-то есть да... в чужие руки попал — всё, и у нево как сглаз получился» (с. Рягово).

Вообще, охотничьему и рыболовному снаряжению уделяется особое внимание. Рыбачья снасть перед первым ловом оку-ривалась вересом (можжевельником) для снятия порчи и обеспечения удачной ловли. «У нас свекровка это тоже знала. Вот приежжают мужики — два рыбака, сюда заносят снасть. Она берёт вересинку, зажигает вересинку и этой обносит эту снасть и перешархивает. Начинает со второво [переворачивает и ка-дит с другой стороны?]. Молитву воскресную. Мне еще было говаривали мужики: “Как из этово дому поедем тово году ловить, дак год оправдан будёт, хорошо попадёт рыбы”. Весной [речь идет о подледном лове]. А иногда и в лодке. [Что она дела-ла с вересом?] Ничёво: зажгёт да окадит снасть, потом опять обведёт да и всё» (с. Нокола).

Обряд проводился либо, как в данном случае, *знающим* чело-веком, либо самими рыбаками. «Зимой, дак обкуривали. Зимой невод наладят, сети да...»; «Невод вот сделают, ловушку сде-лают, все, как говорится, двадцать четыре человека соберу-ца и невод брали и проходили все двадцать четыре человека... На заслон, там уж этово... огонёк раскладут, там верес, так вот [перед тем, как идти на лов] все здесь пройдут. Через этот дым. В квартире на заслон [клали верес и зажигали]. Все рыба-ки пройдут» (там же).



Генрих Федорович Казанин (1937 г.р.) с пастушьим рожком (с. Печниково Каргопольского р-на Архангельской обл.). 1997 г. Фото Л. Джа-лилова

Статья в отличие от пастушеского отпуска, не только ограничивает действия охотника (рыбака) рядом запретов, но и выделяет ему определенную долю. Имеется в виду ограничение и разделение территории охоты (у охотников этот аспект развит больше, чем у рыбаков) и добычи. «Вот, например, там ты подошёл там к старичку — они знали, как это — он тебя отвёл, говорит: вот тот, тот, тот квартал взял — всё. Если ты за просеку перешёл, значит тебя могут не найти или тебя медведь задержит, или у тебя в капкане ничего не будет» (с. Лаптево); «Если, допустим, ты вот идёшь, а увидел — лыжня, тебе нельзя её переходить. Тебе надо уйти в сторону вообще, пройти там, где нет лыжни. Почему вот тебе нельзя пройти? Потому что значит это место занято» (с. Лаптево).

Плохим знаком считается чрезмерно богатая добыча (улов). Это может повлечь за собой неудачу в следующий раз или даже гнев *хозяина* (лешего, водяного). «Допустим, ты идёшь там, значит, на лося, то нельзя борзеть. Одново убил, второво не бей. Хотя даже будет у тебя возможность» (там же); Трёх рысей взял... значит, примета такая, три покойника через гот» (с. Река).

Таким образом, охотнику как бы даётся разрешение убить на определённой территории определённое количество дичи. При этом охотник не имеет права не только превышать дозволенное количество добычи, но и покушаться на то, что «отведено» его коллеге, другому охотнику. «Допустим, ты идёшь, даже вот так вот по реке, видишь капкан стоит, ты не имеешь права, даже если там чё-то попало, ты не имеешь права взять» (с. Лаптево); «Нельзя вот, допустим, ты вот убил чё-нибудь, а я вот вместе с тобой нахожусь, увидел это, так у-у, какая красивая, там чё, это нельзя говорить, это значит к тому, что больше ты уже в этот день не поймашь ничего. Даже вот ты капкан ставишь, я не должен подходить к тебе с левого плеча, бычьим глазом не должен тебе масть сбить» (с. Лаптево).

Для обеспечения удачности охоты (рыбалки) и собственной безопасности *хозяину* оставляется понемногу всего, что едят охотники (рыбаки), иногда еда приносится для этого специально, ее оставляют на пнях, бросают в лесную чашу, в воду и т.д.

«Ак вот, там чёго, на рыбалку походят — тоже дают, кто чёво может дать. Кусок хлеба бросят ли, сахару кусок. [В воду?] В воду. Это бросают, бросают вот, кто рыболовы, рыбу-то ловят постоянно-то. [Зачем?] А вот уж этого не могу сказать тебе, подрушка. Больше рыбы даёт» (с. Ловзаньга). Водяному могут отдавать лучшую рыбу из улова.

Широко распространен целый ряд рыбацких обычаев, призванных обеспечить удачный улов: например, при насадке червяка на него следует плюнуть, а первую рыбу надо поцеловать и отпустить. Существуют особые присказки; когда рыбак ждёт клёва, он произносит: «Ловись рыбка большая и маленькая». Возможен такой вариант: «Значит присказку надо сказать, да это вот, маленькая попадётся какая рыбка-то, ее, прутышек берёшь, и вот высечешь, чтобы отец да мать шли, да старший брат, да сестра»; «Поди, поди сам, а пошли тётку, пошли дядьку. И обратно [отпускаешь ее в воду]» (с. Рягово).

Либо до, либо после первого улова или после последнего артель устраивала праздник и варила «общую» уху. Ее не разливали по отдельным тарелкам. «Всё правильно, всё правильно. Это, знаешь, сейчас всё стали каждому по своей тарелке, а раньше дак вот такое блюдо нальют, кругом сядут и [нрзб.] едят» (с. Нокола). До трапезы посуду с ухой поднимали над столом, иногда все присутствующие вместе. «Общую уху, так конечно, поднимают [горшок с ухой над столом]. И говорят: "Попадись... Ловись, рыбка крупная и мелкая. Пошли, Господи, рыбакам на тоне, а нам на столе!"» (там же). Последний лов принято вытягивать всем селом.

Существуют еще несколько важных норм поведения в лесу и на водоеме. В лесу нельзя пить, громко говорить, смеяться, поминать лешего и т.д. На воде иногда появляется запрет рыбакам говорить вообще. «Ну, дак веть вот везде к берегу подходишь втихаря или из-за кустов ловишь. А разговаривать будешь — клёв не такой будет, не такой клёв будет: рыба слышит, видит» (с. Ольховец).

Существуют легенды о так называемых «глухих» озерах, на которых запрет на говорение приобретает категорический характер. «У нас озерко есть. Вот там... но там ещё можно говорить, а там есть ещё за Замощём озеро, вот, там восемь километров от деревни, там вообще говорить нельзя. Вот тянут тоню, если кто чё слово сказал, так там тебе попадёт то, что ты в жизнь не видал. Попадёт там... разной ерунды — еле невода достанут. Уже молчок, надо уже не говорить» (с. Нокола); «[Об одном из озер рядом с селом.] На озере разговаривать нельзя. Снасть когда ставят, опускают невод-от, ничё и не говорят. [Почему?] Не знаю. Глухо, говорят, озеро» (там же).

К.Н. ДЕНИСЕВИЧ,
студентка РГГУ
(Москва)



Рассказывает Иван Васильевич Никонов (1949 г.р.); с. Рягово Каргопольского р-на. 1998. Фото А. Трофимова

К ЮБИЛЕЮ ЕЛЕНЕ СЕРГЕЕВНЫ НОВИК

Так сложилась жизнь — на протяжении почти четверти века Елене Сергеевне Новик не случилось быть ученым «по должности», и своими научными размышлениями она занималась, так сказать, в свободное от основной работы время. Когда в 1965 г. она окончила МГУ, то не поступила в аспирантуру и не стала научным сотрудником какого-либо академического института. По тогдашним условиям такая карьера оказалась для нее маловероятной, да она и не пыталась ее делать. До 1974 г. Е.С. Новик была редактором в издательстве «Искусство», откуда ее уволили практически с «волчьим билетом» — по политико-идеологическим мотивам во время очередного разгрома крамольной редакции литературы по эстетике; с огромным трудом ей удалось тогда устроиться в Фольклорную комиссию Союза композиторов СССР. Лишь в 1989 г., уже в разгар «перестройки», зрелым и известным ученым она пришла работать в Институт этнографии РАН, а в 1992 г. стала ведущим научным сотрудником Института высших гуманитарных исследований Российского государственного гуманитарного университета.

В ее трудах отразился опыт исследователя,двигающегося в значительной мере по ранее нехоженным территориям. Однако эти поиски всегда и с завидной последовательностью направлялись единым вектором научных интересов. Этот вектор следует определить как универсальную типологию повествовательных и обрядовых традиций. Е.С. Новик удается не просто рассмотреть вместе эти две важнейшие части народной культуры, ранее в отечественной науке, как правило, изучавшиеся раздельно и в рамках разных научных дисциплин (фольклористики и этнографии), но также проанализировать «вербальные» и «обрядовые» тексты как две взаимосвязанные манифестации единой устной традиции, порожденные идентичными механизмами. Сложность (как, впрочем, и увлекательность) поставленной задачи обусловлена тем, что именно здесь исследователь, в сущности, почти не имеет предшественников; скорее наоборот, ему приходится преодолевать инерцию «автономных» научных интерпретаций, обусловленную несовпадающими «цеховыми» интересами указанных разделов гуманитарной науки.

Елена Сергеевна является ученицей Е.М. Мелетинского, под его руководством (иногда в соавторстве с ним) написаны ее первые статьи. Однако ее следует считать также последовательницей двух других замечательных отечественных ученых: П.Г. Богатырева и В.Я. Проппа. В работах Елены Сергеевны можно обнаружить синтез характерных для них и взаимно дополняющих друг друга методов, которые отнюдь не выглядят у нее простой суммой заимствованных приемов или церемониальной демонстрацией своего уважения к учителям и предшественникам. Здесь мы имеем дело именно с творческим развитием концепций современной гуманитаристики.

Филолог-фольклорист по образованию и первоначальным занятиям, Е.С. Новик обращается к исследованию шаманской традиции, используя свой опыт структурного анализа устных повествовательных текстов, прежде всего их «ролевой» модели (лишь намеченной В.Я. Проппом в его «Морфологии сказки»), и защищает кандидатскую диссертацию (1984) по этнографической специальности.



Методы сбора и анализа материала устных словесных и обрядовых традиций народов Сибири и Дальнего Востока апробированы Еленой Сергеевной в полевых условиях фольклорно-этнографических экспедиций (1978—1985 гг.), в процессе работы над визуально-антропологическим материалом, проводимой совместно с крупнейшими кинодокументалистами страны. И в Москве, и во время многочисленных поездок по России Е.С. Новик доводилось работать с известнейшими народными исполнителями (среди них — выдающийся алтайский эпический певец Алексей Калкин). Елена Сергеевна стояла у истоков открывшегося в 1987 г. в Пярну (Эстония) Международного фестиваля этнографических фильмов, была членом жюри I и II Российских фестивалей антропологических фильмов в Салехарде (1998 и 2000). В сотрудничестве с замечательным латышским кинодокументалистом Андрисом Слапиньшем ею был создан этнографический фильм «Времена сновидений», повествующий о шаманских традициях народов Сибири (снимался в 1980—1985 гг. и окончательно смонтирован в 1999 г.). Елена Сергеевна участвует во многих отечественных и международных фестивалях и симпозиумах по визуальной антропологии, является членом оргкомитета Московского международного семинара по визуальной антропологии, который проводится с 1993 г. на базе Института Наследия им. Д.С. Лихачева.

Исследование синкретической природы традиции побуждает Е.С. Новик обратиться к соотношению вербальных и невербальных текстов (если придавать данному термину расширительный семиотический смысл), ритуального действия и текста, который его сопровождает, с одной стороны, текста и его исполнения, с другой; к знаковой природе обряда и фольклорного наррати-

ва; к коммуникативным аспектам их внутренней организации и их функционирования в народной традиции. Разработка одной и той же темы различными средствами в разных областях устной культуры дает уникальную возможность продемонстрировать, каким именно образом происходит перекодировка одного и того же «сообщения» в разных семиотических системах.

Параллелизм структуры шаманского камлания и морфологической схемы фольклорного нарратива (по В.Я. Проппу) представляется глубоко неслучайным и приводит ученого к выводу об «обменной» структуре, в конечном счете «диалогической», лежащей в основе как устного традиционного повествования, так и обрядового «сюжета». Основываясь на работах ряда отечественных и зарубежных исследователей (К.В. Чистов, А.-Ж. Греймас и др.), Е.С. Новик рассматривает акциональные, словесные и «вещные» манифестации народной культуры с точки зрения коммуникативного процесса.

Методологический инструментарий, полученный в данной области, автор применяет уже к материалу устных повествовательных традиций, вернувшись в своей докторской диссертации (1996) к собственно фольклористической проблематике. Здесь ею получены оригинальные и чрезвычайно убедительные результаты в истолковании поэтики и жанровой классификации архаического фольклора, семантики и структуры обряда. Точно выверенная методология позволяет предложить единый подход к разным формам архаической культуры, наметить жанрово-классификационные принципы применительно к фольклорным текстам, причем основанием для подобной классификации оказывается автохтонная терминология, отражающая самосознание традиции и в этом смысле не являющаяся чем-либо привнесенным извне. До нынешнего времени этому аспекту уделялось мало внимания, хотя без его учета природа жанровой системы фольклора ускользает от познания.

Помимо исследовательской работы много времени и сил отдает Елена Сергеевна научному книгоизданию — сначала в издательстве «Искусство», затем в Главной редакции восточной литературы издательства «Наука» (ныне — Издательская фирма «Восточная литература»), где она является членом редколлегии серий «Исследования по фольклору и мифологии Востока» и «Сказки и мифы народов Востока». Под ее редакцией вышло много весьма значительных книг по фольклору, этнографии и семиотике, среди них — «Поэтика композиции» Б.А. Успенского (1970), «Вопросы теории народного искусства» П.Г. Богатырева (1971), «Категории средневековой культуры» А.Я. Гуревича (1972), все монографии Е.М. Мелетинского (начиная с 1976 г.), сборники «Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках» (1988), «Мифы, предания, сказки хантов и манси» (1990) и др.

Друзья, коллеги и ученики желают Елене Сергеевне дальнейших творческих удач (в которых не сомневаются и которых ожидают с нетерпением) и, разумеется, крепкого здоровья (в котором чрезвычайно заинтересованы, помимо всего прочего, из эгоистических соображений).

С.Ю. НЕКЛУДОВ,
О.Б. ХРИСТОФОРОВА

Новая книга о народной демонологии

Л.Н. Виноградова. Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. М., 2000.

В рецензируемой книге Л.Н. Виноградова развивает принципы этнолингвистических исследований и рассматривает как уже вошедший в обиход, так и новый, ею самой добытый материал. Она сквозь призму мифа анализирует обряды, создает целостные портреты мифологических персонажей, которые затем разлагает на составляющие, обнаруживая в каждой из них проекцию мифологической картины мира и принципы ее организации. Они, таким образом, предстают ее уменьшенными отображениями и точными свидетельствами мифологического мышления. Вновь собранные в единое целое, эти портреты вписываются в пространство обряда, поверяются отражениями в поверьях, песнях, быличках, в малых речевых жанрах.

Л.Н. Виноградова усложняет видение мифологической картины мира, вводя оппозицию сакральное/светское, которая представлена в работе в двух вариантах. Первый, менее пространственный, чем второй, читается как противопоставление христианства язычеству; он, например, просматривается в подготовительных действиях к гаданию, в соотношении мифологического времени и церковного календаря. Вторым вариантом представляет эту оппозицию в архаическом виде. Автор постоянно учитывает его, рассматривая как общие очертания мифоритуальной традиции славян, так и ее мельчайшие детали. Не менее важной для рассмотрения мифологической картины мира оказывается оппозиция жизнь/смерть, наложенная на противопоставление двух миров. Человек, как пишет автор, постоянно присматривается к нарушению границы между жизнью и смертью, наблюдает, как душа покидает тело, замечая правильность или неправильность перехода в иной мир. Рефлексия по поводу смерти в народной культуре, выраженная в мифологических образах — одна из ведущих тем работы Л.Н. Виноградовой. Она существенно дополнена концепцией неокончательной смерти, когда разорвать связи между мирами затруднительно или просто невозможно, а также противопоставлением души и тела (ср. характеристику таких персонажей, как двоедушники или вампиры). Вопрос о том, куда уходят души умерших, как выглядит «тот свет», как водное пространство, или ад, или вырей, также не уходит из поля зрения автора.

Она не только демонстрирует двойственность мира, но и постоянно подчеркивает значимость границы, их разделяющей, выявляя ее специфику. Категория границы — осевая в работе о мифоритуальной славянской традиции. Именно через нее автор рассматривает целостную кар-

тину мира, утверждая, что она определяет характеристики мифологических персонажей и отношения человека с ними. Углубляя характеристику границы, Л.Н. Виноградова вводит категории времени и пространства, в чем видится особое достоинство ее работы. Она не просто констатирует, что граница между двумя мирами проведена не окончательно и указывает на то, что она становится прозрачной в особые периоды годового цикла: летнего и зимнего солнцеворотов. Она вводит эти точки во временной континуум, показывая членение времени на отрезки, деление его на чистое и нечистое, и что особенно интересно, отношение к нему человека и мифологических персонажей, а также взаимодействие народного и церковного календаря. Каждый церковный праздник отмечается особым состоянием границы между двумя мирами и высвобождением из того мира демонологических персонажей: ведьмы и шуликуны стремятся в земной мир на святки, русалки — на Троицу. Категория времени во многом определяет структуру работы. Рассматривая границу между двумя мирами, Л.Н. Виноградова обращается к пространству, выделяя его особые зоны, в которых происходит взаимодействие двух миров. Это в первую очередь локусы, к которым приписаны мифологические персонажи, т.е. опасное для человека пространство. Операции со временем и пространством проходят в мифологическом мире не просто, а обставлены рядом особых действий. Со стороны человека, включенного в мифологический контекст, они требуют больших предосторожностей.

Двойственность мира проецируется на систему мифологических персонажей, включенных во все сферы бытовой и ритуальной жизни, которые имеют различные функции и атрибуты, выглядят и ведут себя по-разному. Эти их различия при внимательном рассмотрении оказываются изоморфными строению картины мира. Они относятся то по одну сторону границы, то по другую. Принадлежит ли тому миру, они вредят, как леший; переходя границу, отделяющую его от этого мира, они помогают людям, как духи-обогатители или духи, исцеляющие от болезней. Они могут присутствовать внутри человека или принадлежать ему пространству, в его доме, или значительно отстоять от него: ведьма, например, ближе к нему, чем вештица. Есть персонажи, совмещающие в себе противопоставленные свойства, как души некрещенных детей или домовый. Двойственность демонологических персонажей неоднозначна, но вдобавок она довольно точно «дозирована». Наивысшей ступени она достигает в двоедушниках, ведьмах, в то время как с трудом наблюдается в персонажах низших рангов, периферийных, с менее выраженным мифологическим статусом. Идея двойственности неустойчива. Она трансформируется и усложняется способностью демонологических персонажей к метаморфозам: душа младенца превращается в птицу, ведьма —

в жабу. От человека до незаметной мухи — вот регистр вселения их в реальный мир. Эти метаморфозы приближают их к земному миру и одновременно отталкивают, ибо опасность, заложенная в них, распространяется на реальных людей, которые могут, например, оказаться двоедушниками, и на представителей животного мира.

Л.Н. Виноградова не изолирует мир мифологических персонажей от человека, оппозиция человек/не-человек проходит через всю ее работу. Автор постоянно рассматривает отношения между человеком и не-человеком, показывая, что они не существуют друг без друга. Из исследования следует, что только в их сложнейших связях раскрывается характеристика мифологических персонажей, выстраивается картина мира, выясняется место человека в ней. Он, находясь в окружении «чужих», являет собой норму или стремится к ней. Он находится в опасности, т.к. все, что отходит от нормы, таит в себе неведомое. Он постоянно идентифицирует себя и свое окружение, что не спасает его от вторжения демонических сил в его жизнь. Он может быть объектом их нападения, они вселяются в его тело или душу, он и сам может желать этого. Он способен к контактам с ними — иногда они ему необходимы, а иногда навязаны — и даже может избежать опасности, которую они несут, но только при неукоснительном выполнении правил поведения. Ему в этом помогают типовая лексика, специальный набор оберегов, хотя все же этот контакт регулируется с большим трудом, и человек постоянно испытывает на себе результат нарушения границы между двумя мирами. Таким образом, в работе выстроена своеобразная грамматика поведения человека с представителями потустороннего мира.

Не-человек — это не только подобный и одновременно не подобный человеку, т.к. мифологический персонаж контаминирует антропоморфные и зооморфные черты. Он наделен не только сходством с человеком, которое крайне неустойчиво, т.к. его внешний облик размыт и неуловим, что приближает его к тому, чтобы стать невидимым, но не окончательно. Оппозиция видимое/невидимое недостаточно активна в данном контексте, как и многие другие, в чем видится принципиальная тенденция мифологического мышления. Оно никогда не стремится к законченности и завершенности форм и смыслов. Потому демонологические персонажи описываются противоречиво: то они малы ростом, то невероятно велики, то ходят в красных сапожках, то в лохмотьях; они — то косматые звери, то маленькие девочки. Набор подобных противопоставлений достаточно велик. В значительной степени мифологических персонажей к человеку приближают присутствующие им психологические характеристики: зависть и злоба, тоска, любовь. Между ними, как между людьми, распределены «обязанности», при этом не произвольно, а в зависимости от их проис-

хождения, которое они ведут не только от природных явлений, но и от человека, что, по мысли Л.Н. Виноградовой, является стержнем всех их характеристик. Домовой, вторящий образу хозяина, например, всегда занимается скотом. Русалка, ведущая происхождение от утонувшей девушки, заманивает людей в воду, соблазняет их (естественно, это не единственная ее функция).

Мифологические персонажи по-разному распределяются набором функций. В характеристике некоторых из них, например на Балканах, активизируется вредительство. Зло здесь как бы спускается, как в вампирах или румынских русалках. По мере продвижения к западным областям славянского мира напряжение отрицательного заряда ослабевает: полудницы и русалки мирно качают детей, оставленных в поле. Кроме того, все эти персонажи передают свои функции друг другу, смещают и искажают существующую среди них иерархию, в результате чего образуется множество их новых подвидов. Они сближаются между собой, как ведьма, колдунья и русалка. Так вновь проявляется принципиальная неопределенность мифологической картины мира, и выясняется, что система мифологических персонажей способна к самовоспроизведению, их «признаковое пространство» постоянно меняется, естественно, при сохранении ядра основных черт.

Рассматривая их образы, Л.Н. Виноградова проводит их через систему культурных кодов, прежде всего движения и звука, естественно, касаясь и остальных. Код движения характерен для них для всех и становится определяющим для некоторых, как для ходячего покойника. Будучи присутствием всей системе мифологических персонажей, он в итоге структурирует картину мира в целом. В нем наблюдается как ритмическое движение, танец, так и движение по вертикали: дети падают с неба; по горизонтали: из опасных мест, например с кладбища, человек движется к дому, безопасному пространству. В связи с категорией границы значимым становится переход, который совершается при изменении не только локуса, но и состояния персонажа. Именно переход определяет многочисленные метаморфозы, видоизменяющие до неузнаваемости демонологический мир. Л.Н. Виноградова указывает, что переход непременно маркируется и часто выглядит как уход. Уходит и исчезает не только мифологический персонаж, но вслед за ним и предметы, участвующие в ритуале. Человек совершает движение навстречу сверхъестественным силам или убегает от них, уходит, скрывается. Двигается он по вертикали, забираясь на дерево или падая с него; посылает вверх опасные предметы, и, конечно, как и мифологический персонаж, совершает переход. Таким образом, код движения объединяет тот и этот мир, свидетельствует о некоем их параллелизме.

Код звука не менее подробно разобран в исследовании. Человек прислушивается к этому

миру, слыша слышать в нем тот мир не только в словах, но и в звуках, издаваемых животными, в шуме, стуке, скрипе. Реальное пространство насыщено звуками, определяющими пространство мифологическое, которое с их помощью дает о себе знать. Чем дальше от человека находится мифологический персонаж, тем больше сила звуков, им издаваемых. Значение всех звуков, несущихся «оттуда», человек должен разгадать, чтобы избежать опасности или узнать свою судьбу, как в гаданиях. Этот код, в большей степени, чем внешняя характеристика, определяет мифологических персонажей, т.к. обычно их можно услышать. Звук, ими издаваемый, непохож на речь человека. Произносятся отдельные слова, они повторяют их и удваивают. Анализ их лексики, а также малых речевых жанров значительно обогащает исследование, в котором учитывается также код музыки, через который проводится характеристика представителей демонологического мира.

Л.Н. Виноградова последовательно отмечает значимость имени мифологического персонажа, стремление человека дать ему имя, не только указывающее на его функцию, но и приближающее к реальному миру. Они и сами требуют для себя имени, как души некрещеных младенцев. Полунощница Анна Ивановна, невидимый демон Юрек или Куба — лишь три примера из многоголосия имен, в котором видится тенденция к определенности, противопоставленная той неопределенности, которой характеризуется мифологический мир. Между именами происходит постоянная путаница, т.к. для народной культуры нет тождества между знаком (именем) и денотатом. Одно и то же имя может обозначать совершенно разных персонажей, а один и тот же персонаж называться многими именами.

Демонологические персонажи представлены в книге не только в отношениях с человеком, которые чрезвычайно различны, т.к. они действуют на человека избирательно, предпочитая, например, то одну, то другую возрастную группу, но и с миром в целом, как связанные с природными стихиями, с космосом в целом. Воздух, тучи и перистые облака, звезды и кометы, болота и поля — все населено ими и насыщено мифологическими значениями. Не обходят стороной этноперсонажи животный и растительный мир. Так выступают на первый план зоологический и растительный коды их описания. Отмечены в связи с ними животные и растения, которые четко соотносятся с ними, что явно проступает в магической медицине и гаданиях. Все миры сплетены между собой, что можно увидеть на небольшом примере происхождения детей. Их находят, в том числе в пору цветения, когда прилетают птицы, а это время, как известно, отмечено активностью душ умерших.

Хотелось бы отметить, что ценность работы Л.Н. Виноградовой состоит не только в том, что она представила широкую и детализированную

мифологическую картину мира, сумела объяснить ее принципиальную неясность, зыбкость, выявила тончайшие связи между человеком и не-человеком, описала принципы поведения обоих. Она и в том, что автор придала ей особые мифопоэтические измерения. Они сквозят не только в обращениях к литературным мифологическим мотивам, которые анализируются как устойчивые стереотипы, затем совершающие движение в народную среду. Они пронизывают собой материал исследования, который не менее интересен, чем его блестящее научное описание. Когда из рассказов стариков из Бочечек, Олтуша, Хоробичей, записанных Л.Н. Виноградовой и ее коллегами, мы узнаем, что слеза, пролитая над умершим, превращает его в ходячего покойника, что змея забирается на дуб, чтобы в последний раз перед уходом окинуть взором земной мир, а русалка целый год молча сидит в покинутом ею доме, а затем исчезает, то, даже еще не осознав с помощью автора глубинную сущность этих текстов, мы немедленно проникаемся их мифопоэтическим началом. Этим мы обязаны Л.Н. Виноградовой, известному исследователю, подарившему нам эту книгу.

Л.А. СОФРОНОВА,
доктор филол. наук;
Ин-т славяноведения РАН (Москва)

Мир людей и мир демонов

Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000.

Миф в культуре: человек — не-человек / Ред. Л.А. Софронова, Л.Н. Титова. М., 2000.

В московском издательстве «Индрик» вышел в свет два сборника статей, которые, несомненно, весьма ценны для всякого исследователя в области этнографии, фольклористики, литературоведения, культурологии, интересующегося демоническими антиподами человека.

Очередной выпуск сборника «Славянский и балканский фольклор» специально посвящен народной демонологии. Статьи, входящие в него, в совокупности составляют достаточно полный и целостный обзор общих проблем, связанных с изучением этой темы, а также отдельных аспектов ее исследования.

То, что, пожалуй, можно было бы назвать «народной антропологией», имеет, на наш взгляд, фундаментальное значение для решения проблемы генезиса мифологических персонажей. В статье С.М. Толстой на основании лингвистических данных и записей рассказов информантов реконструируются народные представления о душе, которая, как показывает исследователь, мыслится двояко: с одной стороны, она наделена некоторы-

ми телесными качествами, по присущим ей свойствам сама приходится сродни органу тела и поэтому совершенно неотделима от человека. С другой стороны, она дана человеку извне, вложена в него Творцом, и в этом отношении представляет собой нечто совершенно отличное от человека, но вместе с тем наделенное его личностными чертами. Можно предположить, что этот дуализм понятия о душе в народной культуре лег в основу генезиса различных мифологических персонажей, которые, как показано в статье Л.Н. Виноградовой, могут происходить от умерших людей. Это ходячие покойники, вампиры (утыри), «мора», «змора»; многочисленные и, как отмечает автор (с. 35), «недостаточно индивидуализированные мифологические образы» умерших грудных детей; антропоморфные и зооморфные покровители жилища (домовой, хозяин, дед, домовый уж, домовая змея); мифологические мертвые любовники в образе летающего змея или черта; магические помощники; сезонные духи — караконджулы, волкодлаки; духи природы — русалки, духи полей и т.п.

Локусу обитания мифологических персонажей посвящена статья Н.И. Толстого, в которой прослеживается связь почитания четырех углов человеческого жилища с культом духов-охранителей дома. Темпоральный аспект существования демонов, связанных с определенным календарным периодом, описывается в статье Т.А. Агапкиной «Демоны как персонажи календарной мифологии».

Е.Е. Левкиевская ставит под вопрос устоявшееся ранее в науке представление о монолитном и маловариативном образе восточнославянского домового и описывает широчайший диалектологический спектр бытования этого персонажа, простирающийся от русского северо-запада до самых западных границ Полесья, когда по большей части добродушный русский домовый постепенно превращается в устрашающего украинского домовика. Л.Р. Хафизова подробно анализирует никогда ранее не рассматривавшийся, возможно в силу отмечаемой автором общей неопределенности, образ буки в детском фольклоре и приходит к выводу о том, что эта аморфность связана с особым психофизиологическим состоянием маленького ребенка, которому адресованы все разнородные тексты об этом персонаже. С образом чешского *hospodářík'a*, во многом сродного русскому домовому, и связанных с ним поверьях знакомит читателя Д. Климова.

Целая группа статей посвящена демонологизации различных социальных и природных объектов и явлений. В статье Т.В. Цивьян рассматривается особое почтительное отношение к «профессионалам» в народной среде, в частности к пастуху, которое объясняется приписыванием ему различных магических способностей и связи с нечистой силой. Галерею демонических персонажей, связанных с атмосферными явлениями

у балканских славян, представляет А.А. Плотнокова. Мифологические представления славян о происхождении растений анализирует В.В. Усачева; статья А.В. Гурь посвящена демонологическим свойствам животных в славянских мифологических представлениях.

Статьи В.Я. Петрухина, О.В. Беловой и М.М. Валенцовой посвящены процессам взаимодействия локальных дохристианских верований и общехристианской традиции в сфере народной демонологии. Исследования касаются проблемы реконструкции дохристианских верований на основании позднейших источников («род», «рожаницы» и проблема древнерусского двоеверия), показывают, каким образом Иуда Искарот и христианские святые Люция и Барбара, приобретшие в народном сознании некоторые inferнальные черты, включаются в круг фольклорных демонических персонажей.

Н.А. Михайлов, анализируя сюжетный и фольклорно-ритуальный параллелизм литовских, латышских и южнославянских фольклорных форм, приходит к выводу о наличии в традициях балтов и славян ряда архетипических ритуальных сакральных текстов, содержащих формулы, касающиеся ключевых моментов мифопоэтического космогонии, космологии и антропологии, что проливает новый свет на перспективу изучения так называемых малых фольклорных жанров.

В сборнике «Миф в культуре: человек — не-человек» (серия «Библиотека Института славяноведения РАН») мифология традиционной культуры сопоставляется с осмыслением инобытия в культуре, которая в предисловии определена как «профессиональная». Как видно, концепты «человеческого» и «не-человеческого» актуальны для обоих культурных типов, но их подробный анализ, проделанный в статьях сборника, демонстрирует принципиальные различия в их природе и содержании.

В традиционной культуре «не-человек», как правило, — одна из «ипостасей» так называемого заложенного покойника (он не до конца исключен из круга людей, но вместе с тем наделен некоторыми демоническими свойствами, относящимися как к его способностям, нраву, так и ко внешнему облику). Определение его как «не-человека» происходит, как это ни странно, путем выявления в нем именно человеческих черт и последующего противопоставления их демоническим. Ошибка идентификации, которая лежит в основе сюжета многочисленных мифологических рассказов (девушка думает, будто приехавший к ней жених на самом деле жив), часто становится смертельной для «посюстороннего» героя и обнаруживается лишь впоследствии, путем атрибуции нечеловеческих качеств пришельца. Таким образом, проблема верного различения «человека» и «не-человека» выходит в народную культуру на первый план и создает эмоциональное и сюжетное напряжение между этими полюсами (статья Л.Н. Виноградовой «Кто вселяется в бес-

новатого?»), В.В. Усачевой «Контакты человека с демонами болезней: способы защиты и избавления от них», В.В. Мочаловой «Демонические посредники между мирами», А.Б. Мороза «Вок в южнославянской народной культуре: человеческое и демоническое» и др.).

В профессиональной культуре эта проблема снимается. «Не-человек» здесь — изначально искусственное, противопоставленное реальному миру людей порождение авторской мысли, наделенное некоторыми чертами человечности и призванное заменить человека не экзистенциально, как это происходит в народной культуре, а функционально. Яркий пример такого рода — Голем, которого никому не приходит в голову отождествить с человеком, он нужен лишь для того, чтобы исполнять за него тяжелую работу. Конфликт «человеческого» и «не-человеческого» строится не на ошибочном узнавании, а на неудачном подражании, когда «одухотворенный» механизм оказывается не в силах полностью заменить собой человека.

Галерея «не-человеческих» образов, творимых деятелями профессиональной культуры, чрезвычайно разнообразна. Они пользуются готовыми образами мифологических и реалистических персонажей традиционного фольклора: водяной и русалка у Гейне, Майкова, ожившие мертвецы у Блока (статья В.В. Николаенко «Мертвецы среди людей»); король Матьяж в словенской литературе и фольклоре (статья Т.И. Чепелевской); представления о переселении души человека в растение у Эрбена (статья Л.Н. Титовой); мифологическая основа образа Маргариты у Булгакова (статья Л.И. Сазоновой и М.А. Робинсона). Литераторы создают на основе традиционных представлений стилизованные псевдонародные мифологические конструкции (блестящее раскрытие такой остроумной мистификации в знаменитом гоголевском «Вие» мы находим в статье Е.Е. Левкиевской). Человеку противопоставляются также искусственные и механические создания — упоминавшийся выше Голем, роботы. Мы встречаем здесь также примеры демонического очеловечивания животных («Война с саламандрами» Чапека, колорадский жук в чехословадской социалистической пропаганде).

Большое внимание в сборнике уделено также этическим проблемам, которые встают в связи с обнаружением в культуре современности и недавнего прошлого антигуманистических тенденций, ведущих к «превращению» человека в «не-человека» путем насильственного, явного или скрытого, ограничения свободы его мысли, настойчивого внедрения в его сознание агрессивных и калечащих идеологических конструктов и стереотипов (статьи Н.Н. Козлова, Н.М. Куренной, В. Мацуры, П. Яноушка).

Н.В. БЕРЕЗОВАЯ,
аспирант; Ин-т высших гуманитарных исследований РГГУ (Москва)

Книга английского слависта о русской магии

W.F. Ryan. *The Bathhouse at Midnight. Magic in Russia. A Historical Survey of Magic and Divination in Russia.* The Pennsylvania University Press, 1999.

Книга известного английского слависта В.Ф. Райана «Баня в полночь. Магия в России» посвящена магии и гаданиям на Руси. Пожалуй, это первое исследование, рассматривающее данную проблему так широко. Специалистам не нужно доказывать важность этой темы и то, что она требует обращения к огромному и сложному для изучения материалу. Для того чтобы задумать и написать такую книгу, необходимы высокий профессионализм и обширная эрудиция, а главное — уверенность в своих силах. Для такой уверенности у В.Ф. Райана есть все основания.

Прежде всего В.Ф. Райан — прекрасный филолог. Для характеристики его эрудиции достаточно назвать тему его докторской диссертации — «Астрономическая и астрологическая терминология в древнерусской литературе». Не случайно он является автором новейшего англо-русского словаря, опубликованного в серии «Penguin Books». Не случайны и его публикации, посвященные детальному рассмотрению древнерусского памятника «Тайная тайных», чрезвычайно трудного не только для изучения, но даже для понимания.

Исследование В.Ф. Райана насчитывает 504 страницы; библиографический список включает более 1000 наименований. В книге имеются предметный указатель, а также немногочисленные, но весьма интересные иллюстрации.

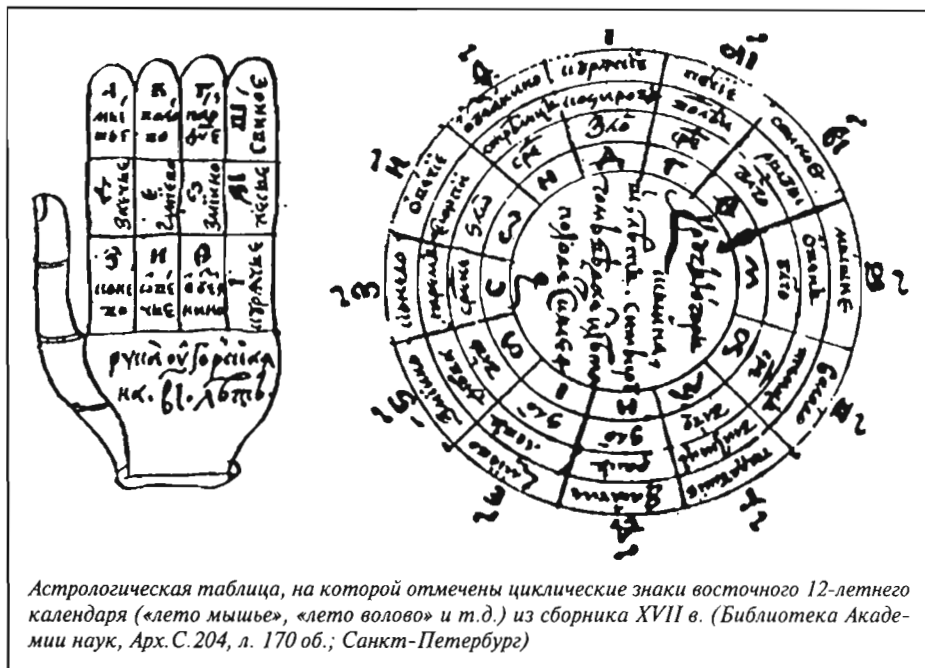
Первая глава носит название «Исторический очерк», в ее состав входят разделы «Киевская Русь и «наследие Византии», «После Киевской Руси», «Магия и православные святыни», «Еврейские и восточные влияния», «Стоглав» и «Домострой», «Западные влияния».

Вторая глава «Народная магия» включает разделы «Дурной глаз», «Порча», «Древние боги, злые духи и магия», «Защита от магии, ведовства и злых духов», «Магическое время», «Магические места и направления», «Пародии на христианский культ».

В третьей главе «Колдуны и ведьмы» рассматриваются следующие сюжеты: «Волхв», «Колдун», «Ведьма», «Знахарь», «Ворожей», «Иконография чародейства и чародеев». В специальном лексикологическом приложении к этой главе анализируется русская терминология волшебства и волшебников.

Четвертая глава называется «Популярные гадания»; она включает разделы «Магическая защита во время гаданий», «Народные гадания в художественной литературе», «Святочные гадания», «Гадания о замужестве», «Специализированные вопрошания на разные темы».

В пятой главе «Приметы, предзнаменования и календарные праздники» специально рассмотрены «Приметы вообще», «Календарные



Астрологическая таблица, на которой отмечены циклические знаки восточного 12-летнего календаря («лето мышь», «лето волово» и т.д.) из сборника XVII в. (Библиотека Академии наук, Арх. С. 204, л. 170 об.; Санкт-Петербург)

предсказания», «Небесные знамения», «Гарупиции», «Гадания по лопатке» и вопрос об отреченной книге «Волховник».

Шестая глава посвящена толкованию снов и гаданиям, связанным с человеческим телом. Она включает разделы о толковании снов, сонниках, физиогномике, хиромантии, уриноскопии, поверьям, связанным с чиханием и зеванием, произвольным вздрагиванием и почесыванием.

В седьмой главе исследуются заговоры. В ней последовательно рассматриваются русские заклинания, их история, структура и характер, а также их основные разновидности.

Глава восьмая посвящена амулетам и талисманам. Она включает разделы о повседневных объектах в роли амулетов, иных домашних талисманов, магических камнях и узлах, кольцах, жезлах, зеркалах, книгах и куклах; наконец, о христианских объектах и ладанках в роли амулетов.

Девятая глава носит название «*Materia magica*». В ней рассматривается использование в магических целях трав и корней, пищи и ядов, материалов, связанных с человеческим телом, животными, рыбами, птицами, металлов, минералов и воды.

Десятая глава посвящена текстам, использовавшимся в роли амулетов. Здесь речь идет об апокрифических письмах Христа и царя Авгаря, о 72 именах Господа, о письме св. Николе или Петру (речь идет о разрешительных грамотах), рассматриваются также «Сон Богородицы», «Иерусалимский свиток», «Сказание о двенадцати пятницах» и магический квадрат с надписью «Sator...».

Одиннадцатая глава посвящена магии букв и цифр. В ней имеются разделы о магических словах и именах, библиомантии, гадательных Псалтирях, гадательных текстах, связанных с описа-



«Новогодние гадания». Лубочная картинка

нием страстей Господних, числовой магии вообще, волшебных числах, ономантии, пресловутому «звериному числу», гаданиях с использованием игральные костей и метания жребия, о «колесе Фортуны» и карточных гаданиях.

В отдельной главе рассматривается геомантия — гадание, основанное на комбинациях чета и нечета и при этом теснейшим образом связанное с астрологией.

Глава тринадцатая посвящена алхимии и магическим свойствам камней. Здесь особое значение уделяется византийскому наследию, книге «Тайная тайных», весьма основательно изученной В.Ф. Райаном, а также более поздним текстам.

В четырнадцатой главе рассматривается астрология. В ней имеются следующие разделы: «Греческая образованность и славяне», «Астрономические познания в Киевской Руси», «Астрологические тексты», «Громник» и «Молния-ник», «Лунник», «Колядник», «Счастливые и несчастные дни», «Астрологическая терминология».

Глава пятнадцатая также посвящена астрологии (поствизантийским влияниям) и содержит разделы: «Математика и астрология», «Отношение к астрологам», «Иудейские влияния», «Восточные влияния», «Западноевропейские влияния (альманахи, гороскопы, популярная астрология)».

Заключительная глава носит название «Магия, церковь, закон и государство».

Содержание книги, как видим, охватывает проблему с исключительной полнотой. По существу она могла бы явиться основой обширного лекционного курса. Немного в отечественной научной литературе по данному вопросу сравнимо с представленной работой. По уровню исследование В.Ф. Райана может быть сопоставлено со старыми работами М.Н. Сперанского и В.Н. Перетца, которые, однако, не рассматривали проблему в целом, а поэтапно исследовали отдельные группы памятников. Книга Р.А. Симонова «Русская астрологическая книжность», в которой подробно анализируется лишь небольшая часть материалов, освещаемых в рецензируемой книге, вышла в 1998 г. и не могла быть использована В.Ф. Райаном.

Говоря о структуре рецензируемой книги, следует назвать ее весьма удачной, причем характер изучаемой материи, казалось бы, обрекал автора на значительную бессистемность изложения. В.Ф. Райан, на мой взгляд, чрезвычайно удачно скомпоновал имевшиеся в его распоряжении материалы. Можно, пожалуй, усомниться лишь в целесообразности того, что он помещает на самое последнее место астрологию, тогда как характеристика ее «дочерних» ответвлений, таких как алхимия и геомантия, излагается выше.

Не принято критиковать книги за то, чего в них нет. Тем не менее мне хотелось бы остановиться на некоторых ее особенностях, которые кажутся мне не вполне бесспорными.

В работах, посвященных народным верованиям и шире — мифопоэтическому мировосприятию, обычно повествование начинается со славянского язычества. Затем кажется логичным перейти к данным этнографии и фольклористики, по-видимому, являющимся логическим про-

должением дохристианских культов, например к магическим мотивам календарной обрядности, сельскохозяйственной магии. Так во всяком случае построена работа С.А. Токарева, характеризующая религиозные верования русских крестьян XIX в., и даже Ю.М. Соколов начинает свой курс «Русского фольклора» с раздела о происхождении поэзии, также углубляясь в эпоху господства языческой мифологии. Ничего этого нет или почти нет в книге В.Ф. Райана. Его интересуют в первую очередь рукописные тексты. Действительно, это наиболее достоверные и информативные источники.

Между тем магия может, в частности, рассматриваться как литературный феномен. При этом она представлена соответствующими мотивами и эпизодами в источниках, различающихся по жанровому признаку. Так, магия (в частности, демоническая) по-разному предстает в сказке или былинке, с одной стороны, и в житиях святых — с другой. Описания магических действий в литературных текстах не вполне тождественны данным судебных дел о колдовстве или собственно магическим текстам. Магические мотивы календарного обрядового фольклора опять-таки не во всем сходны с текстами рукописных заговоров.

Предпочтение В.Ф. Райаном рукописных текстов — вполне естественное следствие его профессиональной ориентации; более того, оно соответствует и менталитету носителей традиционных верований, которые считали, что ученый колдун сильнее «прирожденного», и преклонялись перед авторитетом магических письменных текстов.

Тем не менее безусловный «перекосяк» в сторону рукописной традиции, представленной в значительной мере переводными текстами и их переделками, ведет к тому, что русские народные верования предстают менее своеобразными, менее колоритными, чем они были на самом деле. Если это так, то, конечно, главная задача их исследования — познание сокровенных истоков специфики «загадочной русской души» — до некоторой степени страдает.

Все вышесказанное не может выступать в качестве серьезной претензии в адрес автора. Охваченный им материал исключительно объемный; желание всесторонне осветить его, используя все возможные подходы, просто невыполнимо. Кроме того, следует иметь в виду, что заимствованные культурные элементы, попадая в русскую среду, зачастую подвергались чрезвычайно сильной трансформации, так что их изучение также позволяет составить весьма колоритную картину. Достаточно вспомнить исключительно яркую картину народной жизни в книге Д.А. Ровинского «Русские народные картинки», в которой идет речь о коммерческой продукции, создававшейся грамотными горожанами и практически никак не связанной с традиционными крестьянским искусством и фольклором. По богатству материала книга В.Ф. Райана в чем-то близка этому классическому исследованию.

Все же первое впечатление от книги русского читателя — некоторая нивелировка традиционной русской культуры, до некоторой степе-

ни утрачивающей свое лицо. Однако книга рассчитана преимущественно на западного читателя, и он скорее всего сочтет содержащуюся в ней информацию чем-то крайне экзотическим. Кроме того, время бытования различных культурных элементов в разных странах варьирует и порой весьма существенно, и именно это «несовпадение по фазе», быть может, является наиболее самобытной чертой суеверий русского простонародья.

Как всякое крупное исследование, книга В.Ф. Райана не свободна от мелких неточностей и недочетов. Мне представляется, что проблематика книги с тем названием, под которым она вышла, не должна включать рассмотрения общепринятых и санкционированных высшими иерархиями христианских обрядов и святынь. По этой причине я не могу согласиться с отнесением автором разрешительных грамот к магическим амулетам. Точно так же, если икона, помимо общехристианского значения в качестве объекта поклонения, выступает как святыня, помогающая в тех или иных случаях, то это в принципе не является суеверием и отступлением от христианского благочестия.

В.Ф. Райан ошибочно называет московского архиепископа Амвросия, убитого во время чумного бунта 1771 г., патриархом (с. 234). Слово «водка», фигурирующее в деле Максима Грека, в данном контексте следовало перевести как «раствор», «колдовское зелье» (с. 412). Каждый русский, читая «Евгения Онегина», понимает, что для Татьяны, увидевшей кота («Жеманный кот, на печке сидит, / Мурлыча, лапкой рыльцо мыл»), в первую очередь важно было то, что он умывался (популярная народная примета — «намывал гостей»), а не то, что он сидел на печке (с. 95). Отметим, что в книге, написанной автором-иностранцем, подобных недочетов гораздо меньше, чем можно было бы ожидать.

Конечно, особенно учитывая современную ситуацию с научной литературой на русском языке, русская часть библиографии не является и не могла быть полностью исчерпывающей. Тем не менее ее можно назвать чрезвычайно обширной и квалифицированно подобранной. Для русского читателя будет несомненно весьма полезна библиография работ на иностранных языках и многочисленные инокультурные параллели к русским материалам, присутствующие в работе В.Ф. Райана.

Подводя итоги, хочется подчеркнуть, что перед нами из ряда вон выходящее капитальное исследование классического плана. То обстоятельство, что автор книги выступает в первую очередь как филолог и в меньшей степени как историк (что для традиций российской науки на данном направлении не вполне привычно), позволяет ему блеснуть сильными сторонами своего таланта, а также позволяет русскому читателю посмотреть на свои отечественные материалы с новой стороны. Появление русского перевода книги В.Ф. Райана, на мой взгляд, было бы чрезвычайно полезно в плане стимулирования исследований в данной, весьма непростой области.

А.В. ЧЕРНЕЦОВ,
доктор ист. наук; Ин-т археологии РАН
(Москва)

Семантика вещей в духовном наследии белорусов

Т. Володина. Семантика речей у духоўнай спадчыны беларусаў. Мінск, 1999.

Имя Т.В. Володиной уже известно специалистам по ее первой книге «Талака ў сістэме духоўнай культуры беларусаў» (Мінск, 1997) и ряду интересных статей в сборниках и научной периодике. Рецензируемая работа посвящена предметному коду традиционной белорусской народной культуры, точнее — символическому языку вещей, т.е. артефактов, предметов, созданных человеком и используемых им прежде всего в утилитарных целях. Вслед за А.К. Байбуриным¹, А.Л. Топорковым² и некоторыми другими авторами³, сформулировавшими основные принципы и аспекты анализа культурных функций вещей, Т.В. Володина занимается функционально-семантической стороной предметов домашней утвари и одежды, определяя характерную для каждого отдельного предмета сферу обрядового применения, связанные с ним запреты и предписания, привлекая языковые и фольклорные контексты соответствующего слова и соотнося «культурный» образ с особенностями внешнего вида, формы, материала, типичных утилитарных действий, в которых исследуемый предмет выступает инструментом или объектом, и т.п.

Главные вопросы, стоящие перед исследователем культурного аспекта вещей, — чем мотивируется их «семантика», т.е. приписываемое им в народном сознании символическое значение, и как эта семантика вписывается в целостную картину мира, как она соотносится с другими элементами представлений о мире и человеке. Но прежде чем ответить на них, необходимо собрать и привести в систему рассеянные по множеству источников эмпирические данные.

В работе представлен как материал, извлеченный из общих сводок по белорусской народной традиции (известных трудов Шейна, Ромашова, Федоровского, Сержпутовского, Никифоровского и др., отдельных томов из серии «Белорусское народное творчество»), так и полевые материалы, собранные в последнее десятилетие экспедициями под руководством Н.П. Антропова для «Белорусского этнолингвистического атласа» (в книге он помечен сокращением ПЭЛА — «Полесский этнолингвистический архив», хотя под этой аббревиатурой приводятся также данные из Витебской и др. областей Белоруссии), а также собственные записи автора из разных районов Белоруссии; кроме того, использованы материалы «Полесского этнолингвистического сборника» (М., 1983), серийного издания «Славянский и балканский фольклор», этнолингвистических словарей «Славянские древности» (т. 1. М., 1995) и «Славянская мифология» (М., 1995); выборочно привлечены данные по русской, украинской, литовской и некоторым другим традициям.

Поскольку главная задача книги — «реконструкция» мифологической семантики вещей, Т.В. Володина не стремится к систематическому изложению материала, а аранжирует его в зависимости от содержательной значимости каждого отдельного факта, от его способности подтвердить предлагаемую интерпретацию. При таком подходе она, естественно, отвлечается от типологии и

географии анализируемых белорусских фактов; хотя каждое приводимое свидетельство снабжено отсылкой к библиографии или к архивным материалам (с указанием районов, а во многих случаях и сел), в части случаев географическая документация отсутствует, а белорусские данные нередко истолковываются или «подкрепляются» свидетельствами русских, украинских или балтийских источников.

Книга состоит из двух частей — первая посвящена предметам домашней утвари («Картина мира в предметных символах»), вторая — предметам одежды и обуви (««Космос» традиционной белорусской одежды»).

Группировка домашней утвари и орудий труда в первой части книги подчинена «семантическому» принципу и представляет собой определенный результат интерпретации материала. Так, печная утварь — кочерга, заслонка, сковорода и ухват, а также решето объединены под рубрикой «Космология», гребень и хлебная лопата — под рубрикой «Космогония»; нож и топор, серп, иглолка представляют «технологическое направление», борона — «земледельческое», горшок, дежа (квашня) и ложка — «антропоморфное», ступа и пест, хомут — «эротическое», веник и зеркало — «демонологическое». Ясно, что автор стремился выявить доминирующие мифологические мотивы, с которыми соотносятся отдельные предметы, хотя «технологический» и «земледельческий» мотивы не вполне вписываются в эту семантическую сетку, а многие предметы совмещают в себе несколько «мотивов» (серп — в такой же степени технологический предмет, как и земледельческий; борона — и земледельческий и сексуальный символ; зеркало — и демонологический и, в определенной степени, «космологический» предмет, хомут сочетает в себе сексуальную и мифологическую символику и т.д.).

Выделение подобных семантических «доминант» не всегда базируется на последовательном анализе обрядовых функций предмета, их соотношения и «иерархии». Так, между конкретными магическими действиями с кочергой (ее клали под люльку, чтобы защитить ребенка от «ночиц», ею крестили окна, через нее переливали воду, которую затем пили или которой умывались; ее ставили в хлев как оберег от ласки; на кочерге скакали верхом персонажи некоторых обрядов и т.п.) и представлением о ее связи с солнцем или потусторонним миром слишком большой разрыв, который не удается заполнить необходимыми связующими звеньями. Поэтому в некоторых случаях предлагаемая автором интерпретация кажется излишне мифологизированной. Если речь идет о кочерге, то большинство имеющихся примеров демонстрируют прежде всего «отгонную» функцию этого орудия, тогда как его продуцирующие свойства, так же как и семантика «своего-чужого», опосредованы его принадлежностью к огню и домашнему очагу⁴. Таким образом, если магические функции кочерги оказываются «выводимыми» из ее физических свойств (материал — железо, форма — изогнутая, кривая) и утилитарных функций (контакт с огнем, атрибут печи), то прямое соотношение с «космологической» семантикой остается недостаточно мотивированным. Это относится в равной степени и к печной заслонке, сковороде и ухвату.

Вероятно, больше оснований для мифологической (в частности, космологической) трактовки решета, хотя его уподобление небу или солнцу также носит примитивно-магический характер (вода, проливаемая через сито или решето, должна вызвать дождь; решето своей круглой формой напоминает солнце), а продуцирующая функция (ср. обычай класть в решето яйца, подкладываемые под наседку, каравай и другие обрядовые хлебы, атрибуты гаданий и т.п.) восходит к символике зерна и муки. В семантике гребня, проявляющей себя главным образом в оберегах (ткацкий гребень) и гаданиях (гребень для волос, преимущественно женский атрибут), оказывается значимой форма самого инструмента и характер производимого в его помощью действия, получающего в народной традиции сексуальные коннотации, откуда происходит и брачная символика гребня.

Магические функции большинства из рассматриваемых в этой части книги предметов уже были объектом специального анализа на восточнославянском и общеславянском материале в названных работах А.Л. Топоркова (горшок, дежа, ложка, ступа и пест, решето и др.), Л.Н. Виноградовой и С.М. Толстой (веник, зеркало), в соответствующих статьях упомянутых выше словарей «Славянские древности» и «Славянская мифология». Собранный Т.В. Володиной и ее коллегами новый белорусский материал во многом дополняет и детализирует картину ритуального употребления и символики предметов домашней утвари, подтверждая в целом предложенную в предшествующих работах интерпретацию. Но если применительно к каждой отдельной реалии рецензируемая книга вносит скорее частные уточнения, то для характеристики предметного кода народной культуры в целом она, безусловно, открывает новые перспективы, отчетливо определяя те сферы традиционной обрядности и магической практики, в которых преимущественно используются предметы быта и в контексте которых формируются их символические значения. Это охранительные обряды, народная медицина и продуцирующая магия в составе обрядов жизненного цикла.

Еще один важный аспект изучения «языка вещей», который может быть освещен только на материале всего предметного ряда, — механизм формирования магических функций и символической семантики вещей: «мотивировки», лежащие в его основе, и их иерархия, т.е. соотносительная значимость таких характеристик, как материал, из которого изготовлен предмет (металл, дерево, ветки и т.д.); способ, каким предмет изготовлен (ковка, плетение и т.д.); форма предмета (острый, изогнутый, полый и т.д.); его утилитарная функция (продуцирующая символика дежи определяется тем, что в ней замешивается и закатывается, «растет» хлеб; «сексуальная» символика ступы и песта — характером производимого с ними действия, «отгонная» символика веника — прежде всего тем, что им выметают мусор, стихиями и т.п. (ср. «причастность» кочерги к огню и печи; дежи и хлебной лопаты — к хлебу, гребня — к волосам, шерсти и пряже и т.д.). В книге Т.В. Володиной этот «типологический» аспект специально не разрабатывается, поскольку автора интересует больше всего семантика, однако собранный материал дает воз-

возможность разработать подобную типологию более обстоятельно.

Во второй части книги рассматриваются «главные» предметы одежды — рубаха, шапка, фартук, штаны, кожаные лапти, — и делается попытка сформулировать основные семантические характеристики одежды как «оболочки» человеческого тела, в определенном смысле части тела или его ближайшего «жилища» (входящего в ряд: тело/душа—одежда—дом—освоенное пространство—космос). В этом отношении белорусский материал народной одежды еще не был предметом систематического анализа, если не считать известной работы Г.С. Масловой¹. Отдельные главы этой части в разной степени насыщены новыми фактами: если краткое описание рубахи базируется в основном на известном, в т.ч. часто русском материале, то разделы, посвященные шапке, фартуку, штанам, лаптям, содержат немало новых, интересных свидетельств, записанных в экспедициях последних лет. Судя по собственным записям автора, старинные обряды не только сохраняются, но и продолжают развиваться, применяясь к современным условиям. Так, в Ивановском р-не на Брестщине на проводах в армию на стол кладут шапку новобранца, которую после окончания застолья выносят в сени, а оттуда кидают к столу, за которым сидят «солдаты», чтобы он вернулся живым и здоровым (с. 121). Интересны недавно записанные в Полесье рекомендации вытирать шапкой глаза, чтобы не бояться покойника (с. 125); обычай, по которому сват, собираясь ехать сватать невесту, бросал шапку в доме жениха с приговором: «Шапку ў кут, каб і нявеста была тут» (с. 128); свидетельство о том, что девочке впервые надевали фартук, когда у нее начинались месячные (с. 129, к сожалению, без точной документации); строгое предписание девушке приходить на вечеринку в фартуке: «Калі дзеўка біз хвартука прыдзіць на вечарынку, хахол маглі заяваць. Гэта юбка і рубашку ніжнюю падымуць і над галавой звязуць» (с. 129, Могилевщина); обычай носить черный фартук беременной женщине, у которой предыдущий ребенок родился недоношенным (с. 132, Брестщина), и многие другие приводимые в книге факты.

Книга Т.В. Володиной привлечет внимание многих исследователей народной традиции. Она будет полезна и поучительна как своими безусловными позитивными результатами и вводимым в научный оборот ценным материалом, так и своими несовершенствами, к которым, на мой взгляд, относится чрезмерная «мифологизация» в интерпретации материала, слишком резкий скачок от сугубо эмпирического уровня к высокой мифологической абстракции, мнимая скрепляющие их звенья магических механизмов и семантических мотивационных моделей, что, впрочем, характерно для многих современных исследований, разрабатывающих теорию и методику описания символического языка традиционной культуры.

Примечания

¹ Байбурина А.К. Семантический статус вещей и мифология // Материальная культура и мифология. Сборник Музея антропологии и этнографии. Л., 1981. С. 215—226.; его же. Семантические аспекты функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989. С. 63—88.

² Топорков А.А. Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989. С. 89—101.

³ Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Символический язык вещей: веник (метла) в славянских обрядах и верованиях // Символический язык народной культуры. Балканские чтения-2. М., 1993. С. 3—36; Толстая С.М. Зеркало в традиционных славянских верованиях и обрядах // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 111—129.

⁴ Ср.: Белова О.В. Кочерга // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 635—637.

⁵ Маслова Г.С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX — начала XX в. М., 1984.

С.М. ТОЛСТАЯ,
доктор филол. наук;
Ин-т славяноведения РАН (Москва)

О грехе и о грешниках в народной культуре

Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции. Сб. статей. М., 2000.

Рецензируемый сборник (5-й выпуск Академической серии, издаваемой Центром научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сафер», Международным Центром университетского преподавания еврейской цивилизации Еврейского Университета в Иерусалиме и Институтом славяноведения РАН) содержит материалы конференции, состоявшейся в Москве, в Институте славяноведения 2—3 ноября 1999 г. в рамках совместного исследовательского проекта, осуществляемого вышеперечисленными организациями и посвященного изучению взаимодействий и параллелей между еврейской и славянской культурной и литературной традициями¹.

В качестве темы очередной конференции было избрано одно из основополагающих понятий как для еврейской, так и для христианской традиций — понятие греха, нашедшее разномасштабное отражение в опубликованных материалах. Сборник состоит из 13 статей, написанных исследователями из Москвы, Санкт-Петербурга и Коломны. В них рассматриваются самые различные значения, вкладываемые в понятие греха представителями разных культур и отраженные в библейской и постбиблейской литературе, летописных и полемических сочинениях, легендах и сказках, народных верованиях и обрядовых текстах.

Книгу открывает работа С. Толстой «Грех в свете славянской мифологии». Исследовательница реконструирует сложное переплетение христианских и языческих представлений, которое и составляет то, что условно можно назвать народной концепцией греха, опираясь при этой реконструкции на самые разнообразные источники: от различных вариантов этимологии слова «грех» до всевозможных народных легенд, в которых даются те или иные примеры и определения греха.

В статье Е. Сморгуневой анализируются значения слов «грех» и «покаяние» в памятни-

ках русской письменности XV—XVII вв. Отметив, что эти значения не оставались неизменными, автор, кроме того, находит в русских литературных памятниках интересные параллели между словами «Каин» и «раскаяние» и между словами «окаянный» и «покаянный».

В. Петрухин в своей статье рассматривает представления о грехе и добродетели в древнерусской традиции, обращаясь в первую очередь к образу Владимира Святого в литературных памятниках; образ князя Владимира во многом соотносится с библейским образом Соломона Премудрого, служившего для древнерусских книжников идеалом правителя, хотя одним из оснований этого сопоставления служат как раз рассказы о многочисленных грехах князя до его крещения.

А. Щепетова анализирует понятие греха как основание библейского закона. Автор рассматривает употребление различных древнееврейских терминов, обозначающих понятие греха, в разнообразных библейских контекстах.

Г. Коган в статье «Соккрытие истины в свете представлений о грехе в библейской традиции» уделяет основное внимание рассмотрению антитезы *сокрытие—раскрытие*, *внешнее—сокровенное* в еврейской литературе на разных исторических этапах.

В работе В. Дымшица «Грех сосчитанный, проданный и купленный» анализируются представления о грехе в народных сказках евреев Восточной Европы, где грехи, равно как и исполненные заповеди (*мицвот*) рассматриваются как своеобразный «товар», предмет «двойной бухгалтерии», которую Всевышний ведет для каждого человека.

М. Каспина сравнивает восприятие сюжета о грехопадении Адама и Евы в еврейской и славянской традициях. При анализе еврейской традиции исследовательница привлекает, в первую очередь, материалы агады и мидрашей, при анализе славянской, помимо апокрифического материала, обращается также к современному фольклору.

В статье В. Мочаловой ««Евреи» и «грех» в польской литературе XVI—XVII вв.» рассматриваются многочисленные произведения полемической христианской литературы, в которых так или иначе затрагивалась еврейская тема. Тема греха игнорировала заметную роль в ожесточенной иудео-христианской полемике, которая отразилась в этих памятниках.

Г. Прохоров анализирует мотив еврейского греха в русских духовных стихах богородичного цикла, характеризующихся значительной демонизацией и схематизацией образа еврея.

В работе О. Беловой «О грешных животных в славянских легендах» рассматриваются различные сюжеты, проникшие в фольклор преимущественно из книжной традиции, под влиянием которой мнение о «неподобающей» природе тех или иных животных заменяется представлениями о якобы совершенных ими грехах, что и оказывается основанием Божьей кары.

Статья А. Львова посвящена исследованию вопроса о способах формирования механизма власти в традиционной культуре, одним из которых (и немаловажным) является концепт греха как нарушения запрета. Автор отмечает особую роль этой идеи в еврейской традиции.

В двух заключительных статьях сборника

анализируются представления о грехе в русской традиционной культуре. А. Мороз обращается к фольклорным текстам Русского Севера, а Е. Разумовская использует в качестве источника «срамные» песни западно-русской свадьбы.

Конференция «Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции» и изданный сборник статей стали удачным продолжением научного проекта, посвященного комплексному анализу разнообразных еврейских и славянских источников, так или иначе затрагивающих понятия, актуальные для библейской традиции. Следующим его этапом являлась конференция «Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции», состоявшаяся в Институте славяноведения в ноябре 2000 г. (материалы находятся в печати).

Примечания

¹ См.: ЖС. 1996. № 2. С. 63—64; 1999. № 2. С. 55—56.

А.М. ФЕДОРЧУК, аспирант;
Ин-т славяноведения РАН (Москва)

Курские лексикографы на рубеже тысячелетий

Лингвофольклористика / Отв. ред. А.Т. Хроленко.
Курск, 1999. Вып. 1; 2000. Вып. 2; 2000. Вып. 3.

М.А. Бобунова. Размышления лексикографа над текстами «Онежских былин». Курск, 1999.

И.С. Климас. Ядро фольклорного лексикона. Курск, 2000.

Эти пять книг невозможно рассматривать отдельно друг от друга: представляя самостоятельные исследования, две последние книги обобщают и анализируют материал, собранный большим и слаженным коллективом, работающим в Курском государственном педагогическом университете под руководством профессора, заслуженного деятеля науки А.Т. Хроленко уже более десяти лет. Более того, рецензируемые книги неотделимы от предшествующих шестнадцати выпусков «Фольклорной лексикографии» (1994—1998) и еще нескольких курских сборников и монографий по исследованию языка фольклора, опубликованных в последние несколько лет. Основные направления работ: представление алфавитных и частотных словарей разных жанров и территорий, описание их специфики; построение словарных статей по схеме, разработанной А.Т. Хроленко; комментирующее описание семантики слов или концептов, в т.ч. описание лексической семантики в рамках определения части речи (см., например, статьи С.П. Праведникова о семантике числительных и его монографию «Имена числительные в фольклорных текстах», 1996); предложения новых методик, размышления над возникающими проблемами — словом, рефлексия над собранным, препарированным конкретным материалом — были отчетливо представлены уже в первых выпусках «Фольклорной лексикографии» (см.: ЖС. 1995. № 4), однако за 1996—2000 гг. исследования курских фольклористов обогатились и новым фольклорным материалом, и новыми способами его описа-

ния. Прежде всего я имею в виду публикацию более десятка словарей разных жанров — былин, исторических песен, обрядовой и необрядовой лирики, причем большинство из них представлены в двух формах — алфавитной и частотной (всего таких словарей у курян двадцать). Это, во-первых, увеличивает надежность получаемых статистических данных и дает добротную информацию в руки исследователей языка фольклора: мне самой приходилось пользоваться статистическими данными курских словарей для сравнения со словарями наших баз данных; во-вторых, постоянное введение нового словарного материала расширяет контекстную базу и делает семантическое описание слова более полным.

Важным методическим решением был переход к идеографическому описанию, называемому курскими лексикографами кластерным анализом слов, когда, как пишет А.Т. Хроленко, «одновременно описываются слова, реализующие тот или иной концепт вне зависимости от их частеречной принадлежности или алфавитного порядка». В выпусках «Фольклорной лексикографии» были представлены словарные статьи нескольких кластеров, например «этнонимы: чужестранное», «растительный мир», «интеллектуальная деятельность», «сверхъестественное», выполненные М.А. Бобуновой и А.Т. Хроленко (затем, правда, понятие кластера несколько сузилось — до «совокупности однокоренных слов»).

Существенным расширением исследования языка фольклора было обращение к другим языкам и культурам. Начало было положено работами О.А. Петренко на материале английских баллад, которые вылились в кандидатскую диссертацию и монографию «Этнический менталитет и язык фольклора» (1996 г.). Кроме английского (О.А. Петренко, Ю.Г. Завалишина) вскоре были «задействованы» немецкий и французский языки (В.А. Савченко, Е.В. Гулянков, А.Б. Лямин).

Три сборника «Лингвофольклористики», вышедшие в 1999 и 2000 гг., представляют все указанные выше направления лексикографических работ. Первый и третий сборники содержат по 12 научных статей. Предметом описания являются разные языковые элементы: семантика отдельных слов, в т.ч. в сравнительном аспекте (статьи А.Б. Лямина, И.С. Климас и Р.И. Климас, М.А. Бобуновой, Е.В. Гулянкова), групп слов и фразеологических единиц (статьи Е.С. Березкиной, Н.И. Моргуновой, И.А. Диневич, В.А. Савченко), сравнительный анализ высокочастотных слов в разных словарях (И.А. Климас, С.В. Супруга и др.) и их частеречное соотношение (И.Э. Шишкина), типы обращений (Л.В. АLEXИНА), фольклорная лексика в условиях языковой изоляции (С.В. Супруга). Сборник посвящен юбилею известного ученого-лингвофольклориста Е.Б. Артеменко.

Третий сборник открывается статьей недавно ушедшего из жизни фольклориста Ю.И. Юдина «От формулы к историческому смыслу и поэтическому содержанию» — работы теоретической и, безусловно, полезной для лингвиста, работающего на фольклорном поле. Некоторые авторы продолжают в сборнике какую-то определенную тему (например, статья С.В. Супруги вновь подтверждает — на этот раз с привлечением диалектного материала — устойчивость языка русского фольклора на территории Латвии к ино-

этническому влиянию; продолжает описание категории состояния в фольклорных текстах И.А. Диневич). В основном этот сборник посвящен описанию слов-концептов: *суженый-ряженый* (И.С. Климас), *красота* (Н.Э. Шишкина), *кость, кровь и руда* (О.А. Карамышева), *любить* (А.Б. Лямин), *море* (Е.И. Харитонов), есть антропонимическая работа — статья Р.В. Головина. Особо хочется отметить статью Т.Н. Бунчук «Репа в традиционной картине мира (опыт реконструкции концепта)» — работу этнолингвистического характера, с интересными наблюдениями, снабженную отличным ссылочным аппаратом. К сожалению, последнего нельзя сказать о некоторых других работах в анализируемых сборниках. Так, о слове *тоска* и ее синонимах писали разные ученые (см., например, в книге А.Б. Пеньковского «Нина» о словах *тоска* и *скука*), и автору соответствующей статьи А.Б. Лямину не помешало бы это учесть. То же относится и к слову *любить*.

Хотелось бы и более полной библиографии к интересной статье О.А. Петренко и А.Т. Хроленко «Доминантный анализ в исследовании этнической ментальности», помещенной во втором выпуске «Лингвофольклористики», тем более что анализ частотных слов в фольклорных текстах делали и другие авторы. В этом выпуске, кроме упомянутой статьи, содержится и материал к ней: два словника — алфавитный и частотный, составленные О.А. Петренко на материале английских фольклорных текстов.

Сравнение первой сотни слов в английском и русском частотном словарях народных песен, сопоставление частеречных списков, при котором становится очевидной повышенная предметность русского фольклорного мира, сравнение некоторых тематических групп по составу и частоте элементов довольно убедительно говорит о различиях в соответствующих жанровых «картинках» русской и английской народной поэзии. Однако надо быть крайне осторожным, говоря о связи любых лингвофольклорных данных с особенностями соответствующих менталитетов (вспомним название диссертации О.А. Петренко!), ибо эта связь определяется множеством факторов. Так, фольклорная статистика всегда несколько сомнительна, поскольку количество записанного, а тем более опубликованного не отражает адекватно фольклорной реальности; при этом важно распределение частоты слова по разным текстам, а также учет всех жанров: так, небольшую частоту в лирике слова *золото/злато* и употребление прилагательного *золотой* не с прямым значением, а в качестве украшающего эпитета соблазнительно истолковать как выражение специфики русского народного менталитета (малая ценность золота), однако частота слова *золото/злато* и особенно сочетания *злато-серебро* существенно возрастает в духовных стихах, где эта аксиологическая проблема ставится весьма остро, поскольку злато-серебро обладает большой притягательностью.

Кроме того, для человеческого сознания очень важна частота воспроизводства текстов, в которых встречается анализируемое слово, в живой культуре, а об этом мы знаем очень мало, и это, естественно, никак не отражено в частотных словарях.

Что же касается сопоставления словарей одинаковых жанров в разных культурах и язы-

ках, то, по-видимому, это следует делать с учетом места и роли анализируемого жанра в соответствующей национальной жанровой системе фольклора, зависящей от множества условий и прямо с менталитетом не связанной. Обращение же к менталитету возможно только при сопоставлении лингвофольклорных данных с этнолингвистическими, этнографическими, этнопсихологическими и историческими.

Это не отрицание ценности проведенных исследований, а некоторые сомнения, которые, как кажется, должны сопровождать исследователя-лингвофольклориста в его частотных (и не только частотных) изысканиях.

Переходя к монографиям М.А. Бобуновой и И.С. Климас, отметим, что они во многом построены аналогично: первая часть — проблемная статья, вторая — словарные статьи, третья — алфавитный жанровый словарь.

«Размышления...» М.А. Бобуновой — плод большой лексикографической работы, которая заключалась и в составлении словника по трем томам «Онежских былин» Гильфердинга (80% работы по их вручную расписыванию принадлежит автору книги), и в написании многочисленных словарных статей, и в комментирующих описаниях семантики слов. Отметим в связи с последним ее статью «Сердце в русском эпосе» (Лингвофольклористика 1), где особенно интересны наблюдения над ассоциативными рядами слова *сердце*, связанными с описаниями разных ситуаций.

Прямое отношение к книге имеет и статья М.А. Бобуновой в третьем выпуске «Лингвофольклористики» — «Адрес словаря языка русского фольклора», где обсуждаются две версии словаря фольклора — исследовательская и пользовательская. Исследовательская версия адресована специалисту в области гуманитарного знания. Она жанрово дифференцирована, включает в себя описание всех лексем по установленной схеме, в т.ч. частотные характеристики и минимальный комментарий. Пользовательская версия имеет целью дать образованному читателю этнокультурные «портреты» только опорных слов, сопровождаемые ненормируемым комментарием. Соглашаясь с автором, что словарь языка фольклора имеет разных адресатов, думаю, что идеальный словарь должен включать в себя *всю* лексику и *всю* информацию о фольклорном слове: отражать его сочетаемость и вхождения в поэтические приемы и сопровождать это обширным комментарием. Другие версии словаря — а их может быть не одна, а несколько (например, для детей, для взрослых) — будут различными редукциями «большого» словаря, делаемыми почти алгоритмически, что отмечает и сам автор.

«Размышления...» М.А. Бобуновой имеют предметом словарь исследовательский. Авторы интересуют трудные случаи представления в словаре заголовочного слова. М.А. Бобунова рассматривает проблему поддачи диминутивов, выбора грамматических характеристик — числа, вида; ее интересует проблема границы слова, эквивалентов слова и аналогов частей речи, различение омонимии и многозначности, отличия вариантов лексем от поликодовых лексем. В одних случаях она дает аргументированные решения, опираясь на диалектные данные, тексты других былинных сборников и собственную логику, в других — размышляя, показывает разные варианты решений — в этом смысле книга названа очень

правильно. Особое внимание автор уделяет толкованию слов, когда оно отличается от общелитературного, и толкованию «темных» слов. При этом используются определения исторических, диалектных и этимологических словарей, а в некоторых случаях при слове после указания на его частоту ставится знак вопроса, например, *кеди* (1) [знач?], *неподольный* (3) [знач?] и т.д. Можно не соглашаться с некоторыми толкованиями (например, *женская глупость* в некотором былинном контексте толкуется как «неверность»; представляется, что здесь называется причина вместо самого поступка; *знания* в одном из значений — как «световое пятно»; думается, правильнее толковать как «нечто сверхъестественное, имеющее цвет»), однако в целом очевидна большая и вдумчивая работа над «трудными» словами. В разделе «Словарные статьи» представлено около 300 статей, главным образом таких трудных слов.

Третья часть книги представляет алфавитный словник «Онежских былин» с указанием частоты слова, объем — 150895 словоупотреблений, 4457 лексем. Такого рода информацию хотелось бы иметь при всех опубликованных в курских сборниках словарях.

Монография И.С. Климас «Ядро фольклорного лексикона» также тесно связана с ее предшествующими работами, в частности с коллективной статьей шести авторов в первом выпуске «Лингвофольклористики» — «Сравнение первой сотни высокочастотных лексем в различных фольклорных словарях». В качестве источников были взяты тексты из шести сборников былин, обрядовых, необрядовых и исторических песен и составлены соответствующие словники (объем не указан). Их сопоставление показало почти одинаковое соотношение частей речи во всех словарях с явным преобладанием существительных. Были выделены лексемы, частотные во всех сравниваемых словарях (для существительных это *голова*, *конь*, *матушка*, *молодец*, *река*, *рука*), сделаны попытки семантической классификации частотных лексем. Выделены высокочастотные лексемы, индивидуальные для каждого словаря.

Книга И.С. Климас обобщает и углубляет начатую работу, увеличивая материал более чем вдвое. Проблема выделения ядра фольклорного лексикона связывается с самими частотными словами. Целью является установление жанрового своеобразие в составе ядра лексикона былин и народных лирических песен. И.С. Климас вместо указания на частоту слова использует указание на положение лексемы в первой сотне слов («индекс»), считая это более стабильным показателем. В составном частотном показателе лексемы указывается число словарей, в которых она встречается (первая цифра) и средний индекс в первой сотне слов (вторая цифра). Например, лексема *город* в былинке имеет показатель 6/20, в песне — 1/61. Разбивая все пространство языка на предметный, признаковый, процессуальный и количественный миры, автор рассматривает в жанровом сопоставлении высокочастотные слова различных классов (рубрик и подрубрик). Так, для предметного мира это имена натурфакторов (элементы ландшафта, растения, животные, части тела), социофакторов (пол, возраст, родство, сословная принадлежность и т.д.) артефактов (жилище, рукотворные предметы,

пища и т.д.) и пр.; в признаковом мире выделяются классы прилагательных (цветовые, оценочные, иерархические определения и др.) и классы адverbов. Здесь мне хотелось бы заметить, что статистика одних прилагательных без указания объема их сочетаемости с существительными малонформативна в отличие от статистики мира предметного или процессуального, хотя и здесь очевидны некоторые предпочтения, например в колоратике: *белый* имеет индекс 7/9 (былина) и 7/11 (песня), т.е. высокий индекс во всех словарях.

И.С. Климас удалось выявить статистическое ядро фольклорного лексикона с указанием на жанровые отличия, например, для обоих жанров в ядро входят глаголы *говорить* и *сказать*, но с разными индексами, а глаголы *гулять*, *плакать* и *спать* имеют жанровую специфическую частоту в песнях.

В разделе «Проблема идентификации фольклорного слова в филологических словарях» автор, рассматривая представление слов с корнем *млад/молод* в филологических словарях, убедительно показывает, что фольклорное слово не получает в них адекватного описания. К очерку прилагаются словарные статьи с корнем *млад/молод*, составленные И.С. Климас.

Отдельный раздел составляют словарные статьи тематической группы «колоратика» (80 слов). Интересно, что в словаре лирической песни нет глаголов *алеть*, *краснеть*, *синеть*, *зеленеть*.

Книгу заканчивает словник, составленный в большей своей части И.С. Климас. Он объединяет материал лирических северных песен из нескольких сборников и содержит 4951 лексему в 35675 словоупотреблениях.

В заключение — некоторые соображения относительно словарного описания, разработанного А.Т. Хроленко и апробированного на большом количестве эпических и лирических текстов. Материал некоторых словарных статей в выпусках «Фольклорной лексикографии», данный в соответствии со схемой, явно недостаточен для представления связей заголовочного слова в тексте. Так, слова «чудо» и «диво» требуют заполнения своей главной семантической валентности: в чем чудо/диво состоит. Без этого указания описание слова ущербно, несмотря на множество заполненных синтаксических связей. Вряд ли эту информацию целесообразно относить в гипотетический комментарий. Думается, что параллельно с синтаксическими связями заглавного слова структура словарной статьи должна давать возможность обозначать его семантические валентности.

Об иллюстрациях к словарным статьям. По себе знаю, насколько это непростое дело. Иллюстраций в монографиях И.С. Климас, М.А. Бобуновой, так же как и во многих статьях сборников, подобраны очень тщательно. При слове их мало, иногда может быть одна, но всегда яркая и объемно представляющая семантику слова.

В целом можно сказать, что «штурм» языка фольклора продолжается курскими фольклористами с неослабевающей силой, и можно надеяться — и пожелать курянам — что в начале третьего тысячелетия еще много вершин на этом трудном пути будут покорены.

С.Е. НИКИТИНА,
доктор филол. наук;
Ин-т языкознания РАН (Москва)

Новая литература по фольклору и этнографии

Исследования и материалы

Айрапетян В. Русские толкования. — М.: Языки рус. культуры, 2000. — 208 с.

Антонова М.В. Античная и славянская мифология в контексте русской культуры XVIII—XIX вв.: Автореф. дис. ... канд. культурологии — М.: Гос. акад. славян. культуры, 2000. — 24 с.

Балто-славянские исследования. 1998—1999: Сб. науч. тр. — М.: Индрик, 2000. — 400 с.

Из содерж.: **Топоров В.Н.** К реконструкции балто-славянского мифологического образа Матери-Земли *Zemja & *Māte-(*)Mati). — С. 239—371.

Бейли Дж. Избранные статьи по русскому народному стилю / Пер. с англ. под общ. ред. М.А. Гаспарова. — М.: Языки рус. культуры, 2001. — 416 с. — (Studia poetica).

Бернштам Т.А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян. Учение и опыт Церкви в народном Христианстве / МАЭ (Кунсткамера) РАН. — СПб.: Петербург. востоковедение, 2000. — 400 с. — (Ethnographica Petropolitana; V).

Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 1, 2. — Репринт. изд. — М.: Индрик, 2000. — 468 с.

Головин В.В. Тихвинские колыбельные 1852 г.: Опыт структурно-функционального анализа // Тихвинский фольклорный Архив: Исслед. и мат. — СПб., 2000. — Вып. 1. — С. 3—51.

Гриненко Г.В. Сакральные тексты и сакральная коммуникация: Логико-семиотический анализ вербальной магии. — М.: Новый век, 2000. — 448 с. — (Литература новой эпохи).

Добровольский В.Н. О дорогобужских мещанах и их шубрейском или кубрацком языке // Дорогобужская старина: Сб. очерков XIX в. о Дорогобуже. Вып. 1. — Смоленск: Смядынь, 2000. — С. 71—96.

Жиров М.С. Народная художественная культура Белгородчины. — Белгород, 2000. — 265 с.

Зуева Т.В., Кирдан Б.П. Русский фольклор: Учеб. для вузов. — 2-е изд. — М.: Флинта, Наука, 2000. — 400 с.

Из истории и культуры линейного казачества Северного Кавказа: Мат. конф. — Армавир, 2000. — 106 с.

Из содерж.: **Великая Н.Н.** Свадебная обрядность казаков и вайнахов как показатель этнокультурных связей. — С. 49—51; **Тютюнникова Е.С.** Собиранье казачьего фольклора Е.З. Баранов. — С. 54—55; **Белецкая Е.М.** История греческого казачества в песенных фольклорных жанрах. — С. 76—78.

Кижский сборник. — Петрозаводск, 2000. — № 5. — 216 с.

Из содерж.: **Калашикова Р.Б.** Свадебное содержание и «присушивательная» символика заонежских беседных песен второй половины XIX в. — С. 72—94; **Кузнецова В.П.** Друж-

ка и его роль в русской свадьбе Заонежья. — С. 95—104.

Криничная Н.А. Русская народная мифологическая проза. Истоки и полисемантизм образов. Т. 2: Былички, бывальщины, легенды, поверья о людях, обладающих магическими способностями. Петрозаводск: КНЦ РАН. ИЯЛИ, 2000. — 410 с.

Лингвофольклористика / Отв. ред. А.Т. Хроленко. — Курск: Изд-во КГПУ, 2000. — Вып. 3. — 80 с.

Из содерж.: **Юдин Ю.И.** От формулы к историческому смыслу и поэтическому содержанию. — С. 3—13; **Бобунова М.А.** Адрес словаря языка русского фольклора. — С. 13—22; **Шшикова Н.Э.** Образ красоты в обрядовой и необрядовой лирике. — С. 28—33.

Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. — 3-е изд. — М.: Вост. лит., 2000. — 406 с.

Народные игры и игрушки / МАЭ. Отв. ред. Г.Н. Симаков. — СПб., 2000. — 184 с.

Из содерж.: **Панеш Э.Х., Ермолов Л.Б.** К вопросу о классификации игр. — С. 10—27; **Щепанская Т.Б.** Святочные охальники. 2. 63—78; **Мазалова Н.Е.** Детские игры в животных у восточных славян. — С. 79—83; **Разумова И.А.** Сказка и игра. — С. 94—115.

Низовский А.Ю. Самые знаменитые монастыри и храмы России. — М.: Вече, 2000. — 464 с. — (Самые знаменитые).

Новиков Ю.А. Сказитель и былинная традиция / ИРЛИ. Вильнюс. пед. ун-т. — СПб.: Дм. Буланн, 2000. — 374 с.

Отечественные лексикографы XVIII—XX вв. / Под ред. Г.А. Богатовой. — М.: Наука, 2000. — 508 с.

Из содерж.: **Костинский Ю.М.** Владимир Иванович Даль. — С. 85—124; **Плотникова А.А.** Никита Ильич Толстой. — С. 383—400.

Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. — М.: Лабиринт, 2000. — 332 с.

Светлое Пинежье. Путешествие по краю / А.А. Иванова, В.Н. Калущков. — М., Архангельск; Карпогоры: ЭСЛАН, 2000. — Вып. 1. — 152 с.

Сергиево-Посадский музей-заповедник. Сообщения. 2000. — М.: Подкова, 2000. — 460 с.

Из содерж.: **Зайцева Л.М.** Традиционное узорное ткачество Белгородчины конца XIX—XX вв. — С. 374—392; **Соколова Г.В.** К вопросу о женской праздничной одежде Скопинского уезда Рязанской губернии (по материалам экспедиций в Скопинский район Рязанской обл.). — С. 393—416.

Синдаловский Н.А. Мифология Петербурга: Очерки. — СПб.: Норинт, 2000. — 448 с.

Славянский альманах. 1999 / ИС РАН. — М.: Индрик, 2000. — 368 с.

Из содерж.: **Сковорода Е.В.** Славянские представления о «свадьбе—похоронах» и их отражение в романтическом балладном жанре. — С. 220—225; **Усачёва В.В.** Франтишек Ладислав Челаковский и его словарь славянских пословиц. — С. 246—250.

Тихонова Е.А. Повествовательная систе-

ма русских преданий Восточной Сибири о заселении и освоении края (XX век): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Улан-Удэ, 2000. — 24 с.

Фрейд З. Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии / Пер. с нем. — СПб.: Алетейя, 2000. — 223 с.

Чуйко Л.В. Резной декор деревянной архитектуры городов Западной Сибири конца XIX — второй половины XX в.: (на мат. Омска и Тары): Автореф. дис. ... канд. искусствовед. — М., 2000. — 22 с.

Элиаде М. Избр. соч.: Миф о вечном возвращении / Пер. с фр. — М.: Ладомир, 2000. — 414 с.

Тексты

Даль В.И. Пословицы русского народа. — М.: Астрель, АСТ, 2000. — 752 с.

Даль В.И. Пословицы и поговорки русского народа. — М.: ЭКСМО-Пресс, 2000. — 608 с.

Душой родное береги: Уст. нар. творчество Сухинич. края. — Калуга: Гриф, 2000. — 108 с.

Крылатые слова: Неспроста и неспуста слово молвится и до века не сложится: По толкованию С.В. Максимова / Послесл. и коммент. Ю.М. Медведева. — М.: Астрель, 2000. — 400 с.

Мехнецов А.М. Песни русских старожилов Западной Сибири. Вып. 1: Нар. песни Томского Приобья / Запись, нотация, сост., предисл. и примеч. А.М. Мехнецова. — М.: Родник, 2000. — 256 с.: нот.

Неизданные сказки из собрания Н.Е. Ончукова (тавдинские, шокошозерские и самарские сказки) / Подгот. текстов В. Жекулиной; Вступ. ст., коммент. В. Ереминой. — СПб.: Алетейя, 2000. — 488 с.

Словари. Справочники. Указатели

Дубровина С.Ю. Народное православие на Тамбовщине: (опыт этнолингв. словаря). — Тамбов: Изд-во ПГУ, 2000. — 170 с.

Калужская энциклопедия / Под ред. В.Я. Филимонова. — Калуга, 2000. — 670 с.

Malek E. Указатель сюжетов русской нарративной литературы XVII—XVIII вв. — Łódź: Wydawnictwo uniwers. Łódź, 2000. — Т. 1. — 430 с.

Народы и религии мира: Энцикл. / Гл. ред. В.А. Тишков. — М.: Бол. Рос. энцикл., 2000. — 928 с.

Русский праздник. Праздники и обряды народного земледельческого календаря: Ил. энцикл. / Науч. ред. и авт. предисл. И.И. Шангина. — СПб.: Искусство — СПб., 2001. — 672 с.: ил.

Склярский Г.Н. Словарь православной церковной культуры. — СПб.: Наука, 2000. — 278 с.

Материал подготовила
Н.Р. ТИМОНИНА;
Государственный республиканский центр
русского фольклора (Москва)

Коротко о книгах

Л.С. Ристески. Посмертный обрядовый комплекс в традиционной культуре на Мариово. Прилеп, 1999.

Книга македонского этнолога Л.С. Ристеского «Посмертный обрядовый комплекс в традиционной культуре Мариово» — одна из редких в славистике монографий, посвященных погребальным и поминальным обрядам одной региональной традиции и выполненных исключительно на полевом материале, собрании самим автором. Объектом многолетних полевых исследований Л.С. Ристеского стала небольшая южномакедонская область Мариово, краткая историко- и этнокультурная характеристика которой дана во введении к книге. Кроме введения, содержащего также теоретические и методологические положения «антропологии смерти», из которых исходит автор в своем исследовании, книга включает два больших раздела («Эмпирический материал» и «Анализ») заключение и три приложения, в которых даны 18 текстов причитаний (оплакиваний), их нотные расшифровки и вопросник для полевых исследований «Посмертный обрядовый комплекс в народной религии македонцев», а также обширный список использованной литературы и указатель личных имен и понятий.

Наибольшую ценность представляет собранный автором уникальный полевой материал, охватывающий весь комплекс обрядов и верований, относящихся к смерти, начиная от предсказаний «нарачниц» (демонов судьбы), приходящих к новорожденному на третий день; предзнаменований и гаданий о смерти (необычные звуки в доме, поведение животных, появление домашней змеи, гадание по частям тела животных, сновидения) и кончая представлениями о «нестандартных» и потому опасных покойниках (некрещеных детях, неженатых и незамужних, самоубийцах и особенно висельниках, одомесчанниках и т.п.), о пребывании душ на «том свете», о сказочном мотиве убийства стариков и т.п. Приводятся подробные сведения об обрядах подготовки к погребению, совершаемых в доме (закрывание глаз и рта, отворение дверей и окон, выливание воды, обрядование покойника, объявление смерти, защитные меры против превращения покойника в вампира и др.), описывается сам обряд погребения и применяемые при этом обереги (брали в рот ветку или траву, кидали вслед процессии камни, чертили на доме кресты дегтем, возвращались с кладбища другой дорогой, не ночевали три ночи в доме умершего, клали в могилу черную курицу, чтобы «остановить» смерть, и т.п.), обычаи соблюдения траура, поминальные ритуалы, обычаи приглашения умерших на свадьбу, ритуал «перекапывания» могилы, который в Мариово сохранялся до начала XX в. (раскапывали главным образом могилы умерших преждевременно, молодых людей; делали это через 7 или 9 лет; кости из могилы омыли вином, относили в церковь и совершали повторное отпевание).

Вторая часть книги представляет собой анализ эмпирического материала, его концептуальное осмысление, попытку систематизации представлений о смерти, реконструируемых на основе ритуалов, верований и фольклорных мотивов, и определения их места в целостной картине мира македонцев. С основными положениями этой концептуальной части книги читатель может познакомиться по статье Л.С. Ристеского, публикуемой в настоящем номере журнала.

С.М. ТОПСТАЯ

А.А. Потебня. Символ и миф в народной культуре / Сост., подг. текстов, коммент. А.Л. Топоркова. М., 2000.

Издательство «Лабиринт» выпустило в свет 2-й том «Собрания трудов» А.А. Потебни (1835—1891), в который включены его исследования, посвященные славянскому фольклору, верованиям и обрядам.

Работы «О некоторых символах в славянской народной поэзии» (1858), «О связи некоторых представлений в языке» (1864), «О доле и сродных с нею существах» (1865), «О купальских огнях и сродных с ними представлениях» (1866), «Переправа через воду как представление брака» (1866) относятся к раннему периоду научного творчества А.А. Потебни, когда ученого занимала проблематика, связанная с исследованием мифо-ритуальных и фольклорных образов и символов, а также внутренних механизмов поэтического мышления. Впервые после 1865 г. в полном виде печатается исследование «О мифическом значении некоторых обрядов и поверий: I. Рождественские обряды; II. Баба-Яга; III. Эмей. Волк. Ведьма» (1863), содержащее ряд интересных наблюдений и гипотез, которые были позднее разработаны в науке о фольклоре и славянской мифологии.

Публикация сопровождается лаконичной, но очень содержательной статьей А.Л. Топоркова «Работы А.А. Потебни о народной поэзии», дающей представление об исследованиях Потебни в области славянского фольклора, о специфике его метода (рассмотрение языка и народной поэзии в неразрывной связи; анализ русских и украинских песен, сказок, пословиц, поверий и обрядов в соотношении с народной традицией других славянских и германских народов, с языком человека и его эмоционально-чувственным миром). Спектр проблем, занимавших А.А. Потебню, — соотношение слова и мифа, вопросы антропоцентрической установки в языке, языковой картины мира, народнопоэтического символизма — на рубеже веков снова оказался в центре внимания гуманитарной науки, стремящейся от междисциплинарной раздробленности к синтезу и универсальности. Именно поэтому переиздание классических трудов А.А. Потебни, снабженных критическим научным комментарием, учитывающим достижения современного славяноведения, представляется крайне актуальным.

О.В. КОВАЛЕВА

Конференция

«Славянская традиционная культура и современный мир»

21—25 мая 2001 г. Государственный республиканский центр русского фольклора провел международную научную конференцию «Славянская традиционная культура и современный мир». В ней приняли участие ученые из Москвы, Санкт-Петербурга, Кирова, Воронежа, Омска, Ростова-на-Дону, Сыктывкара, Нижнего Новгорода, Тамбова, Перми, Тольятти и других городов России. Гостями конференции были ученые из Болгарии и Сербии.

Конференцию открыл генеральный директор ГРЦРФ А.С. Каргин, который в своем выступлении отметил, что фольклор влияет на современные общественные процессы и является важнейшим фактором сохранения национального самосознания.

В.А. Поздеев (Киров) в своем докладе обратил к проблеме расширения поля «традиционная славянская культура» в XX в. и особенностям, присущим этому понятию. В докладе Е.Б. Артеменко (Воронеж) была предпринята попытка обосновать положение об обусловленности ряда своеобразных явлений фольклорно-языкового строя системой смыслов традиционной народной культуры в модифицированном ракурсе фольклорной картины мира. Е.А. Костюхин (Санкт-Петербург) в выступлении «Славянская культура и народные книги» обратил внимание на то, что общие черты в культуре разных славянских народов являются не столько наследием времен праславянской общности, сколько результатом культурного взаимодействия исторически обозримого времени.

Доклад Т.Г. Леоновой (Омск) был посвящен проблеме собрания и изучения белорусского фольклора в Сибири. Б.Н. Проценко (Ростов-на-Дону) в своем выступлении проанализировал особенности двух авсеньевых песен, записанных на Дону в фольклорных экспедициях последних лет. С.В. Стародубцева (Ижевск) рассмотрела особенности русских и удмуртских кафельных песен, специфику их бытования и исполнения. Роль и место свадебных причитаний в контексте свадебного обряда на примере материалов Лузского р-на Кировской обл. проанализировала Е.А. Шевченко (Сыктывкар). К.Е. Корепова (Нижний Новгород) посвятила свой доклад трансформации обряда опахивания в Нижегородском Поволжье. Некоторые подходы к исследованию поэтического строя песенного сюжета, известного в ряде локальных вариантов, на примере сюжета «молодец с корабля посылает стрелу в девицу» рассмотрела в своем выступлении Т.С. Канева (Сыктывкар). Л.Ю. Евтихеева (Тамбов) рассмотрела в своем выступлении роль женщины в традиционной культуре тамбовских крестьян.

Л.Я. Таежная (Москва) в своем сообщении обратилась к роли запорожского казачества в сохранении традиционной славянской культуры. Анализу донца городецкой прялки, найден-

ной в городе Гороховце, было посвящено выступлению А.Г. Кулешова (Москва).

Влияние частушки на творчество Артема Веселого проанализировал Н.С. Бурмиров (Москва). А.В. Кулагина (Москва) на материале частушек проанализировала поэтику комического в молодежных гуляниях и посиделках. Элементы традиционного мировоззрения в новых фольклорных песнях продемонстрировала в своем сообщении И.Е. Посоха (Москва). К проблеме сопоставления сюжетного состава традиционных и новых баллад обратилась А.Ю. Нешина (Москва).

Ряд докладов был посвящен различным аспектам бытования сказочной прозы. Л.Н. Виноградова (Москва) обратилась к анализу демонологической системы, отметив, что ее разбор не сводится только к фиксации имени персонажа, и поэтому необходимо двустороннее описание, которое учитывает не только имя, но и круг мотивов, связанных с персонажем. Бытованию произведений народной мифологической прозы в городской среде на примере материалов, собранных в 70-е—90-е гг. XX в. в Омске, было посвящено сообщение И.К. Феоктистовой (Омск). Образ лешего на русском и коми-пермяцком материале рассмотрели в своем выступлении Е.М. Четина и А.В. Курганов (Пермь). Н.Е. Котельникова (Москва) обратилась к особенностям сказочной прозы Владимирской губ. на примере записей XIX—XX вв. Эпическому подтексту восточнославянского сюжета о змеелюбвнике был посвящен доклад Н.К. Козловой (Омск). В.Е. Добровольская (Москва) рассмотрела типы и функции магических запретов, связанных с исполнением некоторых жанров фольклора. Разновидности порчи были описаны в выступлении Г.И. Красноборовой, К.Г. Красовской и Т.Б. Филипповой (Пермь).

Ряд докладчиков обратились к материалам, собранным на Русском Севере. А.А. Иванова (Москва) рассмотрела один из значимых элементов культурного ландшафта Пинежья — реку. Устные рассказы о святых местах и местночтимых святынях были проанализированы в докладе Л.В. Фадеевой (Москва). Примеры, связанные с эволюцией застолья в престольные праздники, продемонстрировал на материалах из Каргопольского р-на Архангельской обл. М.Д. Алексеевский (Москва).

Некоторые докладчики затронули проблемы изучения творческого наследия исследователей и собирателей традиционной культуры. В.А. Бахтина (Москва) представила вновь открытые письма братьев Соколовых; Т.В. Зуева (Москва) обратилась к истокам исторической школы — творчеству К.С. Аксакова; Т.Г. Владыкина (Ижевск) продемонстрировала записи русской свадьбы Г.Е. Вережанина; В.Г. Смолицкий (Москва) остановился на некоторых аспектах собирательской деятельности священника А.Н. Соболева; Т.А. Коломийченко (Москва) осветила фрагменты биографии и научной деятельности А.Н. Афанасьева. Методы работы С.С. Прокофьева с народной песней рассмотрела в своем докладе Т.А. Старостина (Москва).

И.Ф. Амроян (Тольятти) рассмотрела на-

низывание как прием структурообразующего повтора и его связь с абстрактными моделями связной речи. С.П. Сорокина (Москва) в докладе «Фольклорная поэтика вне фольклорной традиции» привела примеры переосмысления приемов традиционной поэтики при перемещении из одной культурной системы в другую, а также различия в восприятии и оценке фольклорных произведений и отдельных приемов представителями разных культур.

Элементы традиционной культуры аборигенов в фольклоре русскоязычных анадорщиков были проанализированы в выступлении Т.С. Шенталинской (Москва).

М.Ю. Новицкая (Москва) обратилась к полифункциональности жанров детского фольклора, которую необходимо учитывать при систематизации этого материала. И.Н. Райкова (Москва) поставила вопрос о разграничении частушки и детского сатирического куплета. В.А. Коршунов (Киров) продемонстрировал обрядовые основы некоторых текстов восточнославянского фольклора.

В докладе Е.А. Самодоловой (Москва) на материалах из с. Константинова и его окрестностей были рассмотрены функции, присущие пугу и курице в традиционной культуре. И.А. Морозов (Москва) проанализировал роль куклы в традиционной культуре.

В рамках конференции прошли два семинара. На семинаре «Визуальная антропология» были показаны фильмы «Водла. Свадебный обряд» (А.С. Монахова, Москва), «Обряд "проводов Стрелы" в селе Столбун Гомельской области Беларуси» (М.М. Горшков, Москва), «Магические традиции и их носители. К проблеме видеофиксации» (Е.М. Четина, А.В. Курганов, А.А. Траньков, Пермь).

На семинаре «Технические и организационные проблемы компьютеризации фондов фольклора» был продемонстрирован ряд мультимедийных программ по различным аспектам изучения традиционной культуры. В.Л. Кляус (Москва) представил программу мультимедийного электронного издания по традиционной культуре семейских Забайкалья. Электронные средства фиксации особенностей культурного ландшафта продемонстрировал С.Л. Пчелкин (Москва). Т.А. Золотова (Йошкар-Ола) познакомила участников семинара с мультимедийной обучающей программой по курсу русского фольклора. Была также показана программа «Мультимедийные базы данных по обрядовым комплексам русских Республики Марий Эл» (авторская группа под руководством В.С. Ижуткина, Йошкар-Ола).

В рамках конференции был проведен круглый стол, участники которого обсуждали вопрос о необходимости создания фольклористического общества. В.М. Щуров (Москва) выступил с докладом, в котором изложил свое понимание концепции общества, его целей и задач. В развернувшейся дискуссии приняли участие А.С. Каргин, Е.А. Костюхин, Б.Н. Проценко, В.А. Поздеев, В.Г. Смолицкий, В.Г. Владыкина и др.

В.Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ (Москва)

Научная хроника из Бурятии

18—22 октября 2000 г. в Бурятии при поддержке Министерства культуры РФ прошел I региональный фестиваль фольклора старообрядческих художественных коллективов, приуроченный к 235-й годовщине первого массового переселения старообрядцев в Забайкалье.

Цель фестиваля — сохранение преемственности в развитии самобытного искусства старообрядцев, выявление интересных творческих коллективов, пропагандирующих народные традиции.

На фестивале выступили 14 взрослых и 2 детских коллектива из Республики Бурятия, а также гости из Республики Коми, Новосибирской и Читинской обл. Для знакомства коллективов с культурой и бытом семейских Забайкалья был организован выезд в Тарбагатайский р-н, место наиболее плотного расселения старообрядцев в Бурятии. В с. Куйтун гости посетили единственную на территории Бурятии старообрядческую церковь, где о. Сергей отслужил благодарственный молебен. В семейской усадьбе с. Надеино гости увидели старинную домашнюю утварь, надворные постройки. Поездка завершилась в Центре культуры с. Тарбагатай, где выступили известные фольклорные ансамбли «Судьбинушка», «Былина», «Черпачок»; был показан обряд сватовства в праздник Покрова.

Художественные коллективы выступали на сцене русского театра драмы им. Н. Бестужева. Высокую оценку заслужили ансамбль «Красота» из Новосибирска, «Русь Печорская» из Республики Коми, фольклорный коллектив из с. Архангельское Читинской обл., Больше-Куналейский народный хор, ансамбли «Забайкальские истоки» и «Шаркуны» из Бурятии, работающие в подлинно этнографической манере и сохраняющие древнюю певческую школу старообрядцев. Апофеозом фестиваля и настоящим праздником для знатоков и любителей народного искусства стал гала-концерт «Раздайся, корогод!». После концерта, по традиции семейских, был устроен «общинный ужин», на котором вновь звучали песни, а участники обменивались впечатлениями и делились опытом своей работы.

В эти же дни прошла региональная научно-практическая конференция «История, культура и язык старообрядцев Забайкалья», подготовленная Бурятским гос. университетом совместно с РЦНТ.

При подготовке к фестивалю РЦНТ проделал большую работу. В апреле—июне 2000 г. был проведен республиканский фестиваль-конкурс детских фольклорных коллективов в с. Мухоршибирь и в г. Улан-Удэ; в нем приняли участие 9 ансамблей. Лауреатом фестиваля стал ансамбль «Васильки» (руководитель — заслуж. работник культуры А.С. Утенков) из Бичурского р-на, составивший программу исключительно из семейских народных песен.

Редакционно-издательским отделом РЦНТ подготовлен и выпущен в свет красочный буклет о лучших коллективах Бурятии «Раздайся, корогод!» и «Репертуарный листок» с песенным

материалом для руководителей фольклорных коллективов.

Была развернута экспозиция по истории старообрядчества из фондов Госархива Республики Бурятия, библиотек РЦНТ, ВСГАКИ, Национальной библиотеки.

РЦНТ продолжил сотрудничество с Институтом монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН по реставрации и перезаписи уникальных фондовых аудиоматериалов — экспедиционных записей 1950-х—1960-х гг. Результат этой совместной работы — выпуск 3 аудиокассет (270 мин., 72 песни), который получили в подарок все коллективы-участники фестиваля.

I региональный фестиваль фольклора старообрядческих художественных коллективов сыграл большую роль в процессе сохранения семейского фольклора в Бурятии. Он вызвал огромный резонанс среди общественности, в СМИ и надолго запомнится зрителям и участникам. Важно, что в фестивале приняли участие молодежные коллективы — это гарантия продолжения многовековой традиции старообрядцев, пронесенной через страдания и лишения.

В 2001 г. мы планируем проведение Международного фестиваля фольклора российских и зарубежных старообрядческих художественных коллективов.

Природа одарила кочевников Центральной Азии уникальным даром — умением одновременно воспроизводить мелодию двух тонов: основного (певческого) с наложением низкого или высокого мелодического тона, что дает эффект особого «горлового» пения. Этим термином обычно пользуются в России для описания тувинского хоомея, в то время как на Западе принят термин «обертонное пение».

Впервые в Республике Бурятия в декабре 2000 г. прошел межрегиональный конкурс исполнителей горлового пения «Дыхание Земли». В нем приняли участие исполнители из республик Алтай, Бурятия, Тыва, из Китая, Монголии, Японии, продемонстрировавшие владение разными стилями горлового пения и высокую технику исполнения.

Сарымай Урчибаев из Республики Алтай, Кондо Казумаса из Японии, Ондар Бады-Дорджу — лауреат телевизионного фестиваля «Утренняя звезда» из Тывы, Нэргуй Наранбадрах из Монголии, Саян Жамбалов из Бурятии восхитили зрителей и профессиональное жюри во главе с преподавателем горлового пения из МНР профессором Б. Одсуреаном (зам. председателя жюри был Ондар Кунгар-Оол, народный «хоомейжи», заслуж. артист РФ, депутат парламента Республики Тыва).

В Восточно-Сибирской Академии культуры и искусства был проведен мастер-класс проф. Б. Одсуреана, где он поделился опытом владения искусством горлового пения.

Проведение межрегионального конкурса способствовало пробуждению интереса к этому виду древнего творчества у молодого поколения.

В.Ц. ДАШИНМАЕВА
(Улан-Удэ)

V Толстовские чтения

17 апреля 2001 г. в Институте славяноведения РАН прошли V чтения, посвященные памяти Н.И. Толстого, — «Количество — счет — число в языке народной культуры».

Во вступительном слове С.М. Толстая отметила, что в контексте культуры число становится объектом семантизации, символизации и оценки. Число является результатом счета, пересчисления, измерения, взвешивания и т.д., и эти действия часто трактуются как опасные, им придается магический смысл, с их помощью, по народным представлениям, можно овладеть предметом счета, подчинить его своей воле; эти действия часто приписываются колдунам, персонажам нечистой силы и осмысливаются как приемы порчи. В то же время пересчитыванию может придаваться и положительный смысл — защитный, продуцирующий, прогностический (ср. продуцирующую семантику понятия множества). Значимыми числами в народной культуре являются 2, 3, 4, 7, 9, 12, 20, 30, 40. Вне общего ряда стоит число 1, символика которого соотносится в первую очередь с признаком «первый». На примерах из разных славянских традиций было показано, как разные числа в своих символических функциях соотносятся с разными сферами реальных и ритуальных и бытовых ситуациями.

В докладе О.В. Беловой и В.Я. Петрухина «Поэтика числа» в народных «библейских» легендах внимание было уделено повторяющемуся числовому ряду (3, 12, 40, 72, 77), связывающему основные тематические блоки «фольклорной Библии», и наслоению фольклорных представлений на библейскую нумерологию.

Лексическому и семантическому анализу глаголов «считать» и «почитать» (а также их производных) в старославянском языке был посвящен доклад О.В. Трефиловой. А.А. Турилов в докладе «Магия» числа в глазах исследователя коснулся проблемы датировки на первый взгляд «точно датированных» памятников письменности и искусства и обратил внимание на «нестандартное» употребление букв кириллического алфавита для обозначения числа (Ц для обозначения 800, а не 900, как диктуется правилами; употребление Ф вместо Ф в значении 9), что может повлечь за собой ошибки в датировке памятника и включение его в несвойственный ему культурный контекст. Тему памятников искусства продолжил доклад Н.В. Злыдневой «Балканская традиция числовой символики Константина Бранкузи», в котором была представлена мифологическая насыщенность чисел 3, 4, 12, 40, представленная в произведениях скульптора-авангардиста XX в. посредством повторяемости элементов, пропорций, соотношения единичного и парного.

Большая часть докладов была связана с различными аспектами исчисления, измерения и количества в народной культуре. В докладе А.А. Ивановой «Пересчисление как принцип организации ритуала и фольклорного текста» были проанализированы жнивные, свадебные песни, опевания (девушек на посиделках, супружеских пар и жителей деревень), в основе которых лежит перечисление или поименование, и связанные с ними обрядовые действия.

Роль числа в заговорах от болезни на материале румынской традиции рассмотрела Т.Н. Свешникова, продемонстрировав использование приема обратного счета в заговорных текстах. В докладе В.В. Усачевой «Магия чисел в народной медицине», охватывающем данные всех славянских традиций, был дан перечень пересчитываемых во время лечебных практик объектов (в т.ч. болезней) и атрибутов, показано соотношение признаков «четный—нечетный», а также указано различие в «числовом коде» профилактических и лечебных ритуалов.

В докладе Е.Е. Левкиевской «Мера и измерение в славянских оберегах» проблема измерения рассматривалась как форма апотропейческой магии. В магических ритуалах измерение ассоциируется с «обладанием» («измерить» — значит «сохранить, оставить в целости») в противоположность счету, в ходе которого предметы условно отделяются друг от друга. Отсюда, по мнению докладчика, происходит предписание взвешивать новорожденного ребенка, первый удой молока, измерять вытканное полотно (чтобы его не забрали демонические существа), а с другой стороны — запреты считать и пересчитывать какие-либо ценные предметы или молодянок домашних животных. Л.Н. Виноградова выступила с докладом «Категория множественности как отличительный признак некоторых классов демонических существ», в котором остановилась на свойствах таких классов демонических существ, как демоны болезни (полес. *криксы*, серб. *бабице*), души умерших некрещеных младенцев (укр. *навки*, серб. *навяди*, *свири*), нечистая сила в собирательном значении (с.-рус. *куття*, *чудь*).

М.М. Валенцова в докладе «Первый: магические и обрядовые функции» сосредоточила свое внимание на соотношениях первый—новый, первый—последний, представив многочисленные обрядовые и ритуально-магические контексты реализации и функционирования этих оппозиций. Доклад И.А. Седаковой был посвящен символической магии «второго» в южнославянских традициях. В народных представлениях «второе» оказывается негативно маркированным компонентом по сравнению с «первым», поскольку воспринимается как повторное возвращение в исходный статус, что недопустимо для традиционного мировоззрения о линейной последовательности событий жизни, откуда — отрицательные коннотации для выраженных повторный брак, болг. диал. *повторак* 'ребенок, дважды припущенный матерью к груди' (после чего он приобретает способность к порче) и т.д. Е.С. Узенёва в докладе «Числовой код в болгарской свадебной обрядности» показала магическое значение числа в свадебных ритуалах, направленных на процветание новобрачных. Продуктивными, «счастливыми» в этих ритуалах выступают нечетные числа (преимущественно — 1, 3, 7, 9), а любые четные числа служат приметами несчастья, болезни, смерти молодых. В докладе было отмечено, как в целом ряде обрядовых действий тщательно соблюдаются предписания о числе их участников или изготавливаемых ими предметов (например, должно быть нечетным число выпекающих свадебный хлеб девушек, печенье, которым одаривают молодых, и т.д.).

О.В. КОВАЛЕВА,
А.А. ПЛОТНИКОВА
(Москва)

ЭКСПЕДИЦИИ В ПОЛЕССКОЕ СЕЛО РЕЧИЦА



Женский традиционный костюм начала XX в.



В 1979 г. в Речице еще можно было увидеть несколько колоритных построек, крытых соломой. До наших дней сохранился единственный хлев

Материалы об экспедициях читайте на с. 41—44

Фото Г.И. Кабаковой (1997 г.)



Свадебная фотография хозяев и вышитый рушник с благопожеланиями — неперенный атрибут современных речицких домов



Еще одна речицкая традиция. Уходящие в армию пары связывают на придорожный столбик с названием села ленты, подаренные им девушками

Уважаемые читатели!

Подписка на журнал
«ЖИВАЯ СТАРИНА»

принимается во всех
отделениях связи

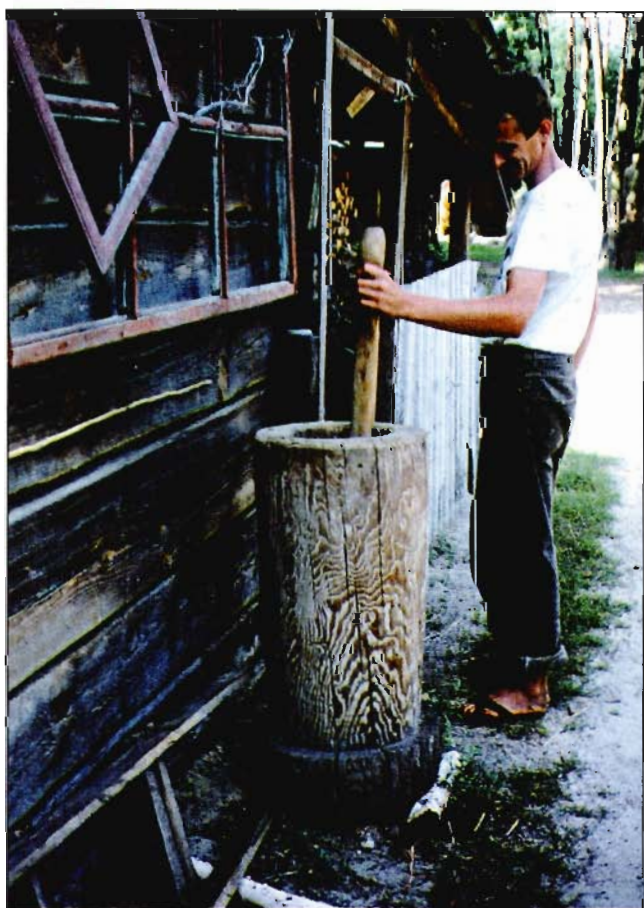
Подписной индекс —
73149 (каталог Роспечати)
Для зарубежных читателей —
73149 (каталог «Russian
Newspapers & Magazines — 2001»)

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:

М.П. Чередникова (Ульяновск)
«Шута хоронить»

И.А. Морозов (Москва)
«Некрутов провожать»

И.С. Слепцова (Москва)
«Жаворонков кликать»

Л. Харвилаhti (Хельсинки)
*К проблеме эпической памяти:
механизмы усвоения
и редуцирования традиции*

В.А. Поздеев (Киров)
*Рукописные журналы семинаристов
начала XX века*

С.Б. Борисов (Шадринск)
Самодельные журналы учащихся

*Подборка материалов об истории
и развитии жанра анекдота
в России и за рубежом*

*Материалы фольклорно-
этнографических экспедиций*

Научная хроника. Обзоры, рецензии

