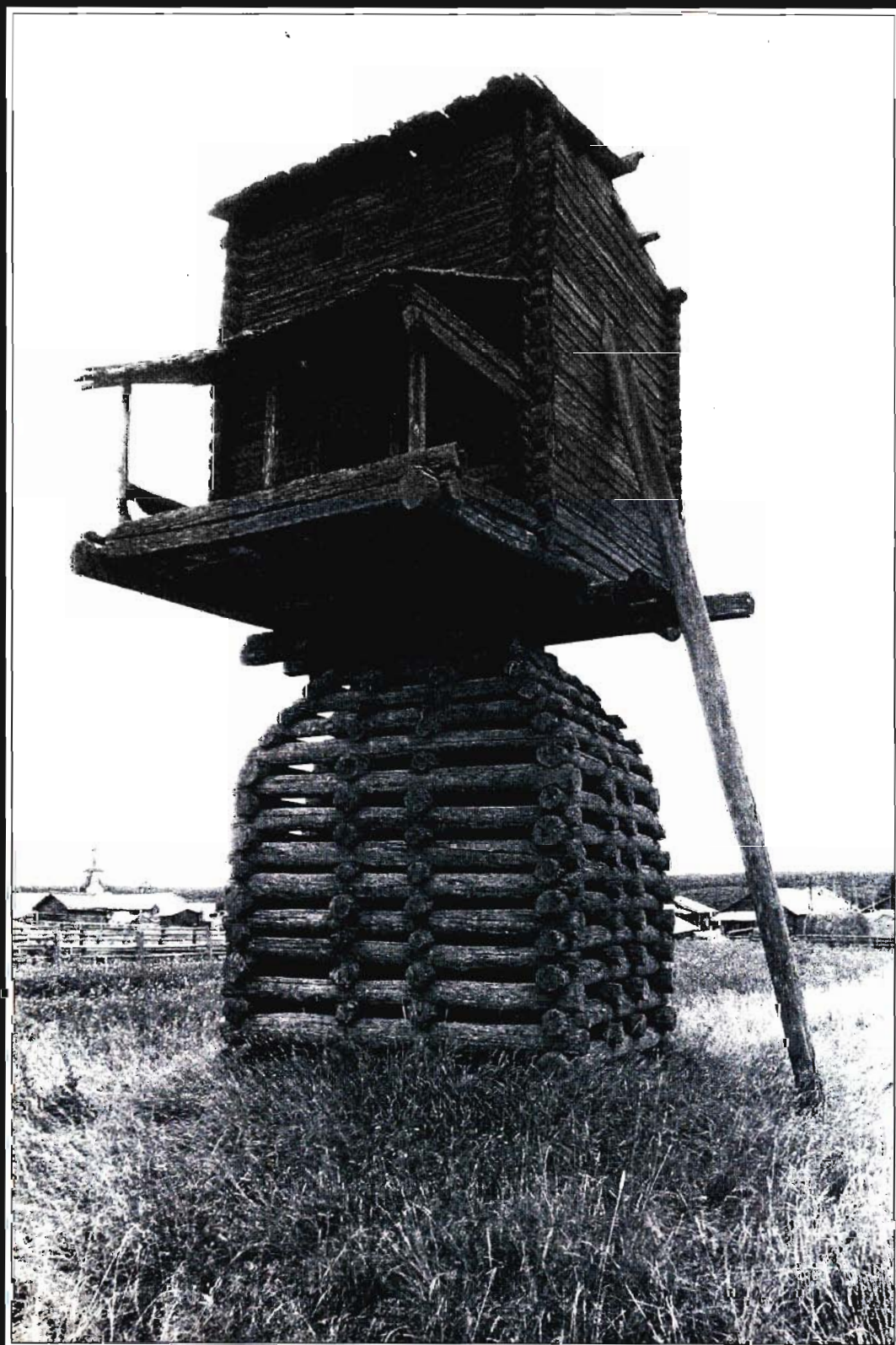


ЖИВАЯ СТАРИНА

1'2002

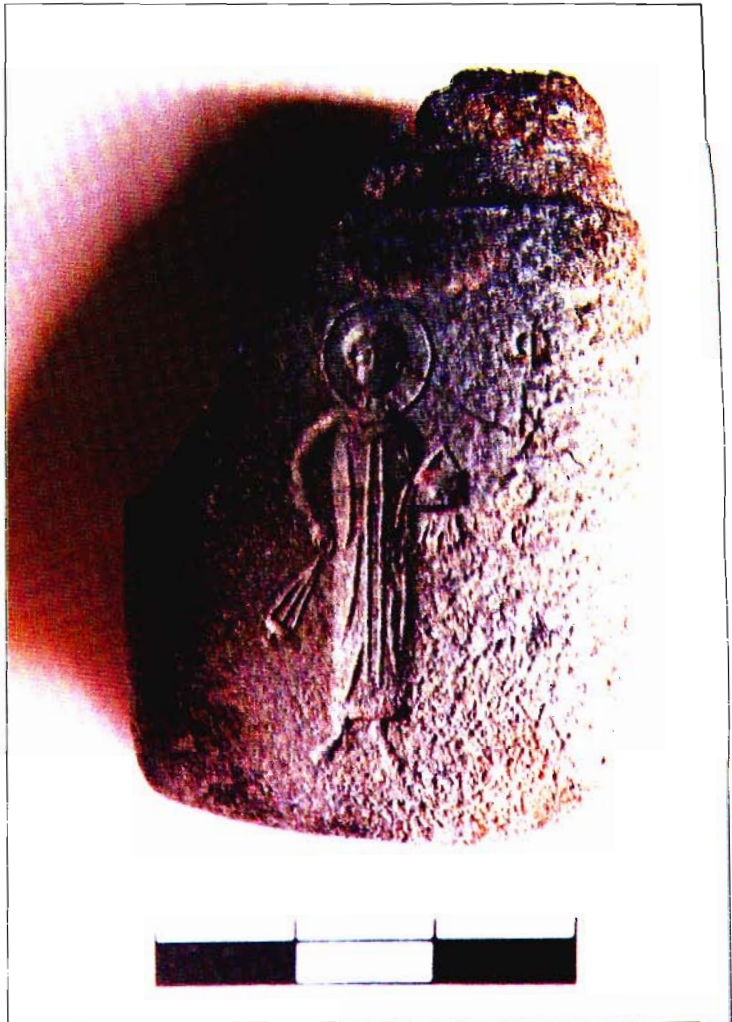
Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре



С целью восстановления ансамбля Михайловского Златоверхого монастыря в Киеве, разрушенного в 1930-х гг., проводились широкомасштабные археологические исследования, в ходе которых были сделаны многие интересные находки (монументальная шиферная плита XI в. с изображением святого всадника, погребения X в. с уникальными наборами украшений скандинавского типа, клад золотых украшений и денежных гривен, «процессионный» крест с эмалью работы лиможских мастеров и т.д.).

Внимание исследователей привлек каменный топорик эпохи энеолита, на котором имеются изображения Богоматери Знамение и святого Стефана, предположительно сделанные мастером-христианином в XII в.

Изображение Богоматери Знамение на каменном топорике эпохи энеолита



Изображение св. Стефана на каменном топорике эпохи энеолита

Этой находке, а также феномену наличия христианских изображений на вещах дохристианских времен посвящена статья Г.Ю. Ивакина (с. 9—11).



ЖИВАЯ СТАРИНА

1(33) '2002

 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. Енгватова
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

 Выпускающий **Л.Г. Шмонова**

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. Свиде-
тельство № 01827 от 30 ноября 1992 г.

 Подписано в печать 15.03.2002. Формат 60×90 1/8.
Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 8,0.
Тираж 3000 экз. Заказ 218 Цена договорная

 Отпечатано в типографии
ГУП ИПК «Московская правда», 1050 экз.
101000, Москва, Потаповский пер., 3

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

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

© «Живая старина», 2002

 На 1-й стр. обложки: Ветряная мельница
конца XIX — начала XX в. в с. Кимжа
Мезенского р-на Архангельской обл. 2000 г.
Фото В. Брумфилда

 На 4-й стр. обложки: Рождественский сноп.
Льняное волокно кладут на сноп, чтобы
обеспечить урожай льна в наступающем
году. 1998 г., с. Волосянка Сколевского р-на
Львовской обл., Украина. Фото М.М.
Валенцовой

СОДЕРЖАНИЕ

СЛОВАРЬ И НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА

- С.М. Толстая.** Этнодиалектная лексикография 2
В.В. Липина. Этнодемографический словарь уральских говоров 3
П. Легурска. Словарь терминов народного календаря болгар 7

ВЕЩЬ — СИМВОЛ — ЗНАК

- Г.Ю. Ивакин.** Христианская подвеска-амулет из Киева 9
А.В. Чернецов. К интерпретации уникального амулета из Киева 12
Л.Л. Долечек. Наскальная икона в Архызском ущелье 13
Ю.А. Лабынцев. Каменные «святые кресты» в Белорусском Полесье 17
Н.И. ШUTOва. Сакральные места в окрестностях удмуртской деревни Кузубаево 20

ВОПРОСЫ ТЕОРИИ ФОЛЬКЛОРА

- А.А. Кретов.** Сказки с повторениями 24
А.В. Козьмин. Построение сказки: длина повторяющихся фрагментов 27

ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ

- С.Ю. Дубровина.** Представления об Илье-пророке в традиционной культуре Тамбовщины 29
В.С. Кузнецова. Пророк Илья и Богородица Купина Неопалимая
в Урало-Сибирском патерике 33

ФОТООЧЕРК

- В. Брумфилд.** Кимжа глазами американца 37

ЭКСПЕДИЦИИ

- Т.Б. Юмсунова, Г.В. Любимова.** «Ходили на крест просить дождя...» 41
 Этнографические материалы из Астраханской области. Публикация **Е.В. Пауновой** 42
 «Брэхеньки всякие: хорошие и чудные...» Публикация **И.А. Кузнецовой** 44
Е.А. Иванова, М.А. Лурье. Змея в человеке 46

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

- А.В. Козьмин.** Дом: опыт тезаурусного описания 49
А.В. Рафаева. Изучение кумулятивных сказок: формальный и типологический аспекты 50
С.М. Толстая, О.В. Белова. Топонимия и картина мира 52
В.Е. Гусев. Новая антология русских исторических песен 55
Т.С. Якименко. Песни Белорусского Поднепровья 56
Т.Г. Иванова. Книга о жатвенной обрядности русского народа 57
С.М. Толстая. Энциклопедия болгарской народной медицины 58
Е.И. Якушкина. Жертва в традиционной культуре сербов 59
Н.Р. Тимонина. Новая литература по фольклору и этнографии 59
Е.Д. Климова. Коротко о книгах 61

ПАМЯТИ УЧЕНЫХ

- Александр Иванович Лазарев** 62

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

- И.А. Голованов, Г.А. Губанова.** Первые Лазаревские чтения 63
В.Е. Добровольская. XII Виноградовские чтения 64

С.М. ТОЛСТАЯ

ЭТНОДИАЛЕКТНАЯ ЛЕКСИКОГРАФИЯ

Современная наука переживает настоящий лексикографический бум: словарь из справочного пособия на наших глазах превращается в универсальный исследовательский жанр, предлагающий эффективный и компактный способ систематизации полученных данных об изучаемом предмете. В форме словарей издаются не только научные труды и практические пособия, но даже романы (ср. популярный «Хазарский словарь» Милорада Павича). Исследователи традиционной народной культуры не остались в стороне от всеобщего увлечения лексикографией. В последние годы появилось немало словарей, посвященных самым разным аспектам народной традиции: языку фольклора, мифологическим персонажам, народному календарю, обрядам и верованиям. За этим «прорывом» практической лексикографии не всегда поспевает ее теоретическое и методическое осмысление, анализ целей и «форматов» создаваемых словарей, принципов обработки и презентации материала, эвристических возможностей словарей разного типа и т.д.¹

В этом номере журнала мы знакомим читателя с двумя новыми лексикографическими трудами, которые представляют сами авторы (составители), пытающиеся определить и оценить избранный ими тип словаря и его способность служить инструментом изучения традиционной народной культуры, продемонстрировать его принципы и структуру. Один из них назван *тематическим* словарем, другой — *этноидеографическим*. Существуют еще *этнодиалектные* словари², *диалектные идеографические* словари³, *этнографические* словари⁴ и др. Имеющиеся на сегодняшний день лексикографические опыты подобного «синтеза» языкового и культурного материала различаются не только названиями. Они по-разному ориентированы: в одних прямым объектом изучения является язык, его лексика, семантические отношения и группировки слов и лишь во вторую очередь — стоящие за лексикой культурные реалии и смыслы; другие исходят из материала культуры и стремятся представить в словаре его языковое «оснащение». Хорошо известно, что даже самые традиционные диалектные словари, подчиненные собственно лингвистическим задачам и построенные по алфавитному принципу, в той или иной степени стремились отразить денотативный аспект трактуемых слов, стоящий за лексикой «образ мира» и познающего этот мир человека. В этом отношении особенно выделяются своим глубоким проникновением в культурную семантику народного

языка такие известные словари, как «Смоленский областной словарь» В.Н. Добровольского, белорусский «Туровский словарь», кашубский словарь Бернарда Сыхты, «Сербский словарь» Вука Караджича и др.⁵

Получившие у нас в последнее время популярность идеографические диалектные словари отличаются от обычных диалектных словарей как будто бы только лишь способом группировки лексики — вместо формального, алфавитного принципа здесь применяется смысловой, понятийный. Тем не менее уже в самом этом принципе заложена большая возможность отразить в словаре характерный для носителей данного говора (группы говоров) способ категоризации действительности и продемонстрировать специфику языковой экспликации того или иного фрагмента мира⁶. Оставаясь лингвистическим, такой словарь уже делает явный шаг в сторону комплексного словаря этнолингвистического типа⁷.

Следующий решительный шаг в этнолингвистическую сторону совершает «этноидеографический» словарь, избирая принципиально иное направление (от экстралингвистической действительности к ее вербальному обозначению), но, что еще важнее, отказываясь от чисто семантических толкований и свободно впуская в словарь культурную информацию (реальную характеристику денотатов, их обрядовые функции и т.п.).

Что же касается «тематических» словарей, то это определение указывает лишь на их ограниченность той или иной понятийной или денотативной сферой и само по себе не предопределяет их типа. Они могут воплощать как подход от слова к денотату, так и подход от предмета к его обозначению и, следовательно, быть фрагментом как диалектного идеографического, так и этнодиалектного (этноидеографического) словаря. Они могут располагать материалом как по алфавиту заглавных слов, так и по предметно-тематическому принципу или совмещать оба принципа. Наконец, в них может быть различным соотношение лингвистической и экстралингвистической информации. Среди новых тематических словарей, изданных в последние годы, кроме представляемого ниже словаря терминологии болгарского народного календаря заслуживают внимания (и далее серьезного анализа со стороны как лингвистов, так и исследователей разных сторон народной традиции) региональный словарь свадебной лексики⁸, два словаря (региональный и общеславянский) народной метеорологии⁹, словарь белорусской лексики животного мира¹⁰, украинский словарь полесской народной медицины¹¹. Эти труды созданы лингвистами — лексикологами и диалектологами, однако они

могут служить ценным источником сведений для всех интересующихся традиционной народной культурой и «наивной» картиной мира.

Примечания

¹ Этим вопросам был посвящен круглый стол, проведенный в рамках фольклорной конференции МГУ памяти Н.И. Савушкиной в 1999 г. См.: Толстая С.М. Традиционная народная культура в лексикографическом представлении (в печати).

² Жанр этнодиалектного словаря представлен, например, в: Толстая С.М. Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю // Славянское и балканское языкознание. Язык в этнокультурном аспекте. М., 1984. С. 178—200. (А—Г); Славянское и балканское языкознание. Проблемы диалектологии. М., 1986. С. 98—131 (Д—И); Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 178—242 (К—П); Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995. С. 251—317 (Р—Я); Морозов И.А., Слепцова И.С., Островский Е.Б., Смольников С.Н., Минюхина Е.А. Духовная культура Северного Белозерья. Этнодиалектный словарь. М., 1997.

³ См., например, новые чешские диалектные идеографические словари: Bachmanová J. Podkorkonošský slovník. Praha, 1998; Soňová Z. Lašská slovní zásoba. Jihovýchodní okraj západoláské oblasti. Praha, 2001. В первом из них, например, лексика разделена на четыре крупных блока: Вселенная, окружающий мир (небо, земля, растения, животные и т.д.); Человек (тело, чувства и эмоции, язык, действия, здоровье и болезнь, пища и т.д.); Человек и общество (отношения между людьми, хозяйственная деятельность — земледелие, скотоводство, торговля, образование, армия и т.д.); Общие категории (пространство, время, цель, меры, цвет и т.п.).

⁴ Об украинских этнографических словарях см.: ЖС. 2001. № 2. С. 60—61.

⁵ См. обзор славянской лексикографии с этой точки зрения: Плотицкова А.А. Словари и народная культура. М., 2000.

⁶ Липина В.В. Региональный диалектный словарь: принципы построения и семантическая структура (на материале бытовой лексики говоров Среднего Урала). Автореферат дис. ... канд. филол. наук. Екатеринбург, 2000.

⁷ О принципах этнолингвистического словаря см.: Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 5—14.

⁸ [Костромичева М.В.] Словарь свадебной лексики Орловщины. Орел, 1998.

⁹ [Макушева О.А.] Словарь метеорологической лексики орловских говоров. Орел, 1997; Кондратенко М. Лексика народной метеорологии. Опыт сравнительного анализа славянских и немецких наименований природных явлений. München, 2000.

¹⁰ Жывельны свет. Тэматычны слоўнік. Мінск, 1999.

¹¹ Никончук М.В., Никончук О.М., Мойсёненко В.М. Поліська лексика народної медицини та лікувальної магії. Житомир, 2001.

В.В. ЛИПИНА

ЭТНОИДЕОГРАФИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ УРАЛЬСКИХ ГОВОРОВ

Диалектный этноидеографический словарь (ДЭИС) уральских говоров — это жанр комплексного этнолингвистического исследования, находящегося на стыке диалектологии, этнографии и фольклористики.

Настоящий проект разрабатывается сотрудниками Свердловского областного Дома фольклора (СОДФ) на базе материалов кафедры русского языка и общего языкознания Уральского университета и СОДФ.

Идея создания диалектного идеографического словаря уральских говоров была высказана О.В. Востриковым в 1989 г., разработка понятийной схемы классификации и сбор материалов для диалектного идеографического словаря уральских говоров велись в 1986—1991 гг. силами проблемной группы студентов под руководством О.В. Вострикова при кафедре русского языка и общего языкознания Уральского университета. Составление картотеки было начато сотрудниками и преподавателями этой кафедры, с 1994 г. работа над ДЭИС велась на базе СОДФ. О.В. Востриковым разработан раздел ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА, В.В. Липиной — разделы ТРУД, БЫТ, ЧЕЛОВЕК, ПРИРОДА.

В 2000 г. О.В. Востриковым опубликован первый выпуск ДЭИС уральских говоров «Народный календарь». В 2001 г. опубликована остальная часть раздела ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА. Это 4 выпуска: «Народная свадьба», «Народная эстетика. Семья и родство. Обряды и обычаи», «Досуг (свободное от работы время, посиделки, гулянья, игры)», «Магия и знахарство. Народная мифология».

Полное издание материалов уральского диалектного этноидеографического словаря планировалось в 25 выпусках приблизительно по 200 страниц каждый. Однако, на наш взгляд, было бы лучше сократить количество выпусков, увеличив их объем: 5 выпусков (соответствующих членению словаря на 5 основных разделов) различного объема (от 500 до 900 стр.). Составление и редактирование разделов ТРУД, БЫТ, ЧЕЛОВЕК, ПРИРОДА планировалось завершить в 2001 г.

Концепция словаря

Принцип параллельного изучения слов, понятий и денотатов последовательно проводится в отечественной этнолингвистической школе Н.И. Толстого. В ДЭИС принята попытка рассмотреть человека, его труд, жизнедеятельность, материальную

культуру, природу, в которой он существует, как тесно связанные между собой, но самостоятельные области культуры и языка, каждая из которых может являться «точкой отсчета» в описании культуры и языка.

Идеографический словарь группирует слова по близости значений и по внеязыковому сходству обозначаемых реалий. Лингвистическая информация, содержащаяся в словаре, требовала не только теоретической и методической этнографической «поддержки», но и практического дополнения соответствующей информацией. Пласт этнографической информации оказался настолько велик, что приобрел концептуальное значение и изменил жанр словаря: идеографический диалектный словарь превратился в этноидеографический. Таким образом, в концепции ДЭИС понимание диалекта аналогично пониманию его отечественной этнолингвистической школой: диалект предстает как особая культура, «закрытая» для носителей современной городской культуры и требующая для своего осмысления комплексной подачи материала, как лингвистического, так и этнографического.

Идеографическое расположение лексического материала позволяет избежать многих натяжек алфавитного словаря; так, например, в идеографическом словаре меньше взаимных отсылок слов и значений за счет иерархического объединения общих и частных понятий. Благодаря этому созданный по канонам лингвистических словарей ДЭИС может стать своего рода энциклопедией регионального типа культуры.

ДЭИС включает в себя всю собранную уральскими диалектологами лексику, для которой и была разработана схема идеографической классификации. Наряду с достаточно широко представленными в этнографических исследованиях сферами традиционной народной культуры — одежда и обувь, пища, земледелие, обряды, — в структуру ДЭИС входят разделы «Метеорология», «Рельеф», «Бытие» (представления о времени и пространстве), «Анатомия», «Физиология», «Характер» и др., которые раскрывают сферы жизни и деятельности человека, мало пользующиеся вниманием исследователей. Тематически ДЭИС частично пересекается с этнографическими описаниями и исследованиями, но дает более подробную классификацию данных и содержит более обширный и целостный материал.

Информация в ДЭИС существует на трех уровнях:

1. Структура идеографического словаря сама по себе несет сведения об отраженной в ней картине мира, воспринимаемой человеком. Языковая маркированность сферы деятельности, области понятий или же еди-

ничного факта говорит о его выделенности в сознании и, следовательно, о его ценности для мировосприятия и деятельности человека.

2. Анализ лексического уровня позволяет выявить содержащуюся в языке концепцию действительности, ее логику и направленность.

3. Информация о предметах быта и труда, областях деятельности, традиционной духовной культуре, содержащаяся на этнографическом уровне, существует как в контекстах (кусочках «живой» диалектной речи), так и в комментариях к разделам и группам, описывающих традиционную культуру.

Таким образом, ДЭИС является источником разнообразных сведений как о системе диалектной лексики, так и о традиционной народной культуре уральского региона и с этой точки зрения представляет интерес не только для лингвистов и диалектологов, но и для этнологов и этнографов, является пособием для учителей и будет интересен широкому кругу читателей.

Источники словаря

ДЭИС русских говоров Среднего Урала создан на базе картотеки диалектной лексики кафедры русского языка и общего языкознания Уральского университета и аудио- и видеофондов СОДФ. Картотека кафедры русского языка и общего языкознания Уральского университета представляет собой результат сорокалетней работы диалектологов по собиранию уральских говоров (обследовалась Свердловская обл. и некоторые прилегающие районы Тюменской, Челябинской, Курганской и Пермской областей). Она является базой вышедшего в 1964—1988 гг. алфавитного Словаря русских говоров Среднего Урала и Дополнений к нему (1996). На ее основе создана компьютерная идеографическая картотека диалектной лексики, которая имеет самостоятельное значение и может быть использована в качестве базы данных традиционной народной культуры уральского региона. Аудио- и видеофонды Дома фольклора создавались этнографическими экспедициями, работавшими на территории Свердловской обл. с 1986 г. по настоящее время и обследовавшими почти все районы области.

Структура словаря

Лексика ДЭИС разделена на 5 наиболее крупных разделов: БЫТ; ТРУД; ЧЕЛОВЕК; ПРИРОДА; ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА И ОБЩЕСТВО. Каждый из этих разделов включает несколько (от 1 до 10) подразделе-

лов, которые и составляют, по сути, структуру верхнего уровня словаря. Например: «Бытовая и хозяйственная утварь. Быт и заботы по хозяйству», «Дом и двор. Печь», «Обработка волокна и рукоделие», «Земледелие и сенокосение», «Ремесла и промышленность» и др. Каждый из разделов верхнего уровня имеет внутри иерархически организованную структуру групп (до 9 уровней); рабочими, наиболее частыми уровнями классификации являются уровни 4—6.

В печатном издании идеографическая классификация, лежащая в основе структуры словаря, будет представлена в виде оглавления к словарю. Кроме идеографического входа словарь будет снабжен алфавитным указателем лексем. Компьютерная версия материалов ДЭС также обладает этими возможностями поиска нужной информации.

ДЭС по типу близок к энциклопедическому словарю. При составлении словаря встал вопрос формулирования толкований значений слов (названий групп и разделов), поиск своеобразного компромисса между «филологическим» и «энциклопедическим» подходом. В результате был выработан следующий тип структуры словарной статьи. Основной единицей словаря является один лексико-семантический вариант значения (ЛСВ). В одну группу объединяются слова на основе общности значения (ЛСВ) или идентичности понятия, реалии (эти два параметра могут совпадать, а могут и не совпадать). Внутри каждой группы диалектизмы расположены по алфавиту. Заголовки статьи обычно представляют собой филологическое толкование значения слова. В словарную статью после заголовка может включаться так называемый комментарий, представляющий собой энциклопедическое толкование значения слова и содержащий дополнительные этнографические сведения о реалии. После списка слов словарная статья может содержать важные для описания реалии (понятия) сведения, почерпнутые из аудио- и видеофондов СОДФ, касающиеся содержания понятия или бытования реалии.

Можно сравнить толкования слов в «филологическом» «Словаре русских говоров Среднего Урала»: ГОРБУНЕЦ — «вид сарафана», ГОРБАЧ, ГОРБУН — «женское платье старинного покроя без рукавов. Обычно носили старые женщины» и СКЛАДОВИК — «сарафан со складками на спине». В «энциклопедическом» ДЭС эти слова объединяются в одну группу и получают одно толкование, т.к. реалия является одной и той же — «сарафан с отрезным лифом, с сильно закрытой спиной и грудью, со складками на спине, горбач», к толкованию добавляется небольшой комментарий — «обычно его носят старухи, горбач является моленной одеждой староверов», — остальные сведения о форме и ритуальных функциях этого вида одежды содержатся в приводимых контекстах. В качестве диалектного термина, выносимого в заглавие/тол-

кование, обычно выбирался наиболее распространенный термин.

Для удобства восприятия структуры словаря энциклопедическая информация распределяется между заголовками структуры данного раздела. В приведенном случае эта группа слов является частью раздела «Одежда и обувь», входит в его структуру таким образом: «Платье, сарафан, пара»/«Сарафан»/«Виды сарафанов по конструкции» наряду с такими группами, как «Крутой сарафан», «Сарафан, выкроенный с клиньями, косоклиникой», «Сарафан из домотканого холста с узкими лямками (или юбка с высокой талией и лямками), дубас» и «Сарафан с узкими лямками». Раздел «Сарафан» включает в себя «Виды сарафанов по конструкции» и «Виды сарафанов по материалу, из которого они сшиты». Таким образом, из структуры раздела «Сарафан» читатель узнает, что сарафаны различались по покрою и по материалу, а из комментариев — что это разделение часто было обусловлено функционально, использование реалии в жизни зависело от сферы деятельности, возраста субъекта, т.е. было обусловлено традицией. Контексты же представляют собой, с одной стороны, некий «художественный» вариант описания реалии, с другой стороны, именно они являются критерием достоверности информации других уровней ДЭС. Контексты отбирались, в первую очередь, как иллюстрации употребления слова в речи, в которых проявляются его семантические и формально-языковые качества; во-вторых, с точки зрения их этнографической ценности, иллюстративности по отношению к предмету, явлению или понятию. Количество информативных контекстов не ограничивалось. Для каждого приводимого контекста указывается населенный пункт, в котором он был записан.

В процессе дополнения словаря этнографическими материалами (из фондов СОДФ в словарные статьи могут включаться фрагменты аутентичных рассказов о реалиях и явлениях, отрывки из фольклорных текстов (в разделе ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА это практиковалось довольно широко).

Каждое слово в группе имеет географические пометы, также возможны указания на стилистическую маркированность. Кроме того, идеографическая структура словаря предусматривает систему отсылок разделов друг к другу; таким образом, описание каждой сферы жизнедеятельности человека станет возможно более полным.

В качестве иллюстрации приводим образец словарной статьи из раздела «Обработка волокна и рукоделие» («БЫТ»). Система рубрикации подробно описана в опубликованных выпусках ДЭС.

ТКАТЬ, ТКАНЬ

ТКАНЬ, ТКАТЬ В ОБЩИХ ЧЕРТАХ

БутКАТЬ. *пренебр.* Кр-Уф. Старуха сама половики буткала (Криулино).

ЛОМАТЬ. Камышл. Ево, холстено-то и ломали (Солодилово).

ПРЯСТЬ. Алап, Богд, Ирб, Камен, Камышл, Н-Тавд, Сукс, Тал, Тур. Из ремков-то половики пряли (Большое Квашино). Раньше-то зыбошку кашашь да на красне прядешь (Черноризское). С двенадцати годов сидели за кроснами, прели (Октябрина). До часа с лучиной на кросне пряли (Черемхово). На пришиву наматывашь холст, когда прядешь (Солодилово). В пять сепов и в восемь сепов пряли (Черепаново).

ПРЁШЬ. *форма 2 л. ед. ч.* Тур. Стан поста-вишь, бранину прёшь (Усениново).

НАПРЯСТЬ. Приг. Взяла у соседки кросна, половики сыну напрясть (Луговая).

НАСНОВАТЬ. Камен. Холстинку баскую наснут (Синарский).

ОСНОВАТЬ. Реж. Становины шили, фонбара ситцева, юбку оснут полосатую (Липовское).

ОСНОВАТЬ. Тур. Вот, ешшо два полови-ка основала (Дымково).

ВЫТЫКАТЬ. Алап, Верхот, Камен, Реж, Сл-Тур, Тавд, Туг. Я пестратушки вытыкать сильно любила (Филино). Теперь только половики вытыкам (Тагильцы).

*КРАСНА ТКАТЬ. Н-Тавд. И красна сами ткали (Иска).

НАТЫКАТЬ. Алап. Раньше-то много на-тыкали (Бабиново).

ОТКАТЬ. Камен. Откут да перевяжут да окрасят (Лебяжье).

ПОТЫКАТЬ. Тур. Она и ноне лён потыкает (Шухруповское). Мы и нонче потыкаем (Шухруповское).

ПОТАКАТЬ. Алап. Она каждый год потакала помаленьку (Ермаки).

ПРИТЫКАТЬ. Алап, Тур. На кроснах такие вот половики притыкают (Кировское). И рогозы притыкали (Зелёный Бор).

ТЫКАТЬ. Камен. Как колхоз начался, я уже не тыкала (Потаскуево).

ТЫКАТЬ. *многочисл.* Алап, Богд, Верхот, Гар, Н-Тавд, С-Лог, Туг. Сама не тыкала (Копчик). За свою-то жись я раза два тыкала и больше не тыкала (Малые Гари).

ТАРАБОРИТЬ. Камен. Ета бабка тарабо-рила очень быстро и ладно (Крайчиково).

существительное

ТоЧА. Исет, Камен, Реж, С-Лог, Тал. После масленки идёт тоща, в велико говинье тожо ткали (Суворы). Занимались-то? Точой, узорами (Алтынай).

Сновать и ткать начинали с марта и до посевной. А осенью — с ноября (Бутка, Тал, РФ-144).

Весной ткёшь — как гусиха, паришь (Кокшарово, Алап, РФ-17).

ТКАЦКИЙ

ТКАЛЬНЫЙ. Тур. У Марины-то ткальный стан есь (Кондрахино). Бёрдо-то это ткально-ва стана часть (Кадниково).

ТО, ЧТО НУЖНО ТКАТЬ. ВЫТКАТЬ
(ткущийся материал)

КРОСНА. Богд, Тур. Пошли кросна ткать (Зыряна). Сами кросна ткали, шили потом (Байны).

ТОЧА. Богд, Исет, Камен, Камышл, Тал, Стяжк. Точи полно, надо ведь ткать (Троицкое). Точа — вытканый половик (Смолинская). Если всё выткала, называется «переткалась», ежели не выткала, говорят: «много точи у меня» (Минино).

ТКАЧИХА. ЖЕНЩИНА, КОТОРАЯ ТКЁТ, УМЕЕТ ТКАТЬ

(или мужчина-ткач)

ПРЯЖНАЯ. Ирб. Жана-то у меня прежняя старуха, хорошо ткёт (Залыга).

СКАЧИХА. Тур. У меня дочь скачихой в Иванове работает (Дымково).

ТКАЛЬ. муж. и жен. Алап, Туг. Кака же я ткаль (Шипицыно). А кто одежду-то делал, так ткалями называли (Колобово).

ТКАЛЬНИЦА, ТКАЛЬНИЦА. Байк, Н-Таг, Туг, Тур. Анна-то Савелевна сама ткёт, она ткальница (Дёмино). Мать-то моя была ткальница (Колобово). Ткальниц-то ране много было (Лучинкино).

ТКАЛЬНЯ. Богд, Камен. Ткальню-то за станком и снмете (Мухлынино). Ткальни котрые очень хороши были (Байны).

ТКАЛЬЩИК. Н-Тавд. Ткальщик-то кто постарше (Антипино).

ТКАЛЬЩИЦА. Алап, Реж. Котора ткальщица поискуснее, та и выкладную ткёт, и попережную (Липовское). Ткальщица-то я хороша — мать научила (Невьянское).

ТКАЛЬЯ. Алап, Байк, Богд, Верхот, Гар, Ирб, Камен, Камышл, Кр-Уф, Кушв, Нев, Н-Тур, Н-Лял, Первоур, Приг, Реж, С-Лог, Таб, Туг, Тур, Тюм, Бирюк. Не пряля я была, не ткаля (Бабиново). Ткаля, пряля была (Шагули). Она ткаля, она ткёт (Ёлкино). Вы уж у ткалий спрашивайте про кросна (Меркушино).

ТКАНИЦА. Камышл. Тканица старатся, а нитка рвётся (Малое Пульниково). Тканица, почитай, в каждой избе есть (Малое Пульниково).

ТКАНИЦА. Тур. У тканицы, можот, осталось немного ниток (Дымково).

ТКАЧИЦА. Тур. Ткёт, дак ткачица называется, а как ишо (Камышинка).

ТОЧЕЯ. Исет. Я не прядывала и не видывала, не пряля была — точея (Минино). Она первая точея (С-Б).

ПЛОХАЯ ТКАЧИХА

ТЮТЕЛЯПА. Реж. Да я тютеляпа, всё не по-правски (Ощепково). Така тютеляпа была, навить ладом не умела (Глинское).

НЕ УМЕЮЩАЯ ТКАТЬ

НЕТКАШИХА. Алап. Невеста-то неткашиха, непряшиха, одно слово — лентяйка (Шипицыно).

ИЗБА, В КОТОРОЙ ТКУТ

ТКАЛЬНЯ. Камен. Раньше специальные ткальни были (Черемхово).

ПРИВЕТСТВИЕ ТКУЩЕМУ

*Зев В БёрДО. Алап. Вот, хто ткёт, так тому говорят: «Зев в бёрдо» (Шипицыно). Ты бы ткёшь, а я приду и говорю тебе: «Зев в бёрдо» (Мугай).

ИЗРАСХОДОВАТЬ В ПРОЦЕССЕ ТКАНЬЯ

ИСТЫКАТЬ. Тал. Всю шерсть на ковры да на паласы истыкают (Бутка). Шерсть всю истыкала, ишо сыну на ковр надо (Бутка).

ПЛОХО ТКАТЬ, ОГРЕХИ

ПЛОХО ВЫТКАННЫЙ

ХОЗОВЫЙ. Сукс. Сосновы сбился, пологот хозовый (Сажино).

ОГРЕХ. ПУТАНИЦА НИТОК

БЛИЗНЯ. Верхот, Кр-Уф, Приг, Таб. Два цепа с одной ниченки, вышло близня, четыре нитки пошло рядом, а надо одну (Кузнецово). Бох миловал, не было близни-то (Пия).

НЕУДАЧА. Ирб. Да мы щё, ткём и с неудачам, с близням (Зубрилина).

НАТКАТЬ СЛИШКОМ ПЛОТНО

НАБОТКАТЬ. Кр-Уф. Я так наботкала, что мужик мой носить не стал (Натальинск).

ТОЛСТО ТКАТЬ, ПУТАТЬ ПРЯЖУ ПРИ ТКАНЬЕ

НАВАРАКОСИТЬ. Н-Тур. Ну куды угодна ета нитка, глянь, как наваракосила (Ёлкино). Опеть толсто наваракосила (Ёлкино).

РЕДИНА, ДЫРА В ТКАНИ

(вызвана обрывом нити или неправильным расположением нитей)

БЛИЗНА, БЛИЗНИ. Арт, Бел. Колда ткать-то, дак в каждой зуб, пряхи нехватат, али ошибёшша, недотыка, близна и выйдёт (Измоденово). У меня близней не было (Дружино-Бардым).

БЛИЗНА. Ирб, Кушв, С-Лог. Нитка порвётся, не увидишь, вот тебе и близна (Зубрилина). Близна идёт — дыра, если нитка порвалась в зубу, ткёшь (Рудянское).

НЕДОТЫКА. Алап, Бел, Сл-Тур, С-Лог, Туг. Колда ткать-то, дак в каждой зуб, пряхи нехватат, али ошибёшша, недотыка, близна и выйдёт (Измоденово). Кто-то умеет ткать-то, а другая нет, вот у ней недотыка и полушатся, рединиса така, дырам (Рудянское). Ткёшь да недоткёшь, вот и недотыка полушатся (Антоново).

СЕЛИЗНА. Тал. Опеть в бёрда, тогда в кажен зуб, а то селизна будет (Шевелёва).

ЧЕЛИЗНА. В-Салд. Ой, шелизна, нитка-то оборвалась, а я тку (Никитино).

РЕДИНА. Алап, Камен, Камышл. Нижной изорвётся сеп, кверху не будет выдымать нитку — вот и редина (Суворы). Редина пойдёт между основой, если порвётся нитка, завяжётся, и не пойдёт (Горушки). Нитка сорвётся, полушатся редина (Останино).

РЕДИНИЦА. С-Лог. Кто-то умеет ткать-то, а другая нет, вот у ней недотыка и полушатся, рединиса така, дырам (Рудянское).

ТКАЦКИЙ УЗЕЛ

БАБУШЕЧКА. Камен. Так вот бабушечкой и завязывали (Пирогово).

БУБУШЕЧКА. Камен. Бубушечкой завязешь — совсем не видно (Пирогово).

ТКАНЬЕ КАК ПРОЦЕСС

СТАВИТЬ СТАНОК. КРОСНА

ВОССТАНОВЛЯТЬ. Кр-Уф. Расколотки ето опеть восстанавлишь станок, чтоб он не шатался (Савинова).

ВСТАВИТЬ В КРОСНИНЫ НАВОЙ

ВЛАЖИВАТЬ, ВЛАЖИВАТЬСЯ. Камен. В кросна влаживается навоя (Синарский).

ВСТАВИТЬ В КРОСНИНЫ ПРИШВУ

ЗАЛОЖИТЬ. Реж. Пришлу-то заложу в кросну (Клевакино).

УСТАНОВИТЬ БЁРДО

*ОБРАСТАТЬ БЁРДО. Камышл. Завтра обрастю бёрдо, соседка просит половиков наткать (Галкинское).

НАМАТЫВАТЬ НИТИ ОСНОВЫ НА НАВОЙ

ВИТЬ, НАВИВАТЬ. Алап, Ирб, Камен, Реж, Сукс, Туг. Выстирают и начинают на навою вить (Черемисское). Навоя штука ека, на кою нитки вьют (Липовское).

НАВЕВАТЬ. Алап, Камен, Шал. На навою пряжу навевая (Сылва). На навою пряжу навевали (Покровское).

ПРОТЯГИВАТЬ НИТИ ОСНОВЫ С НАВОЮ НА ПРИШВУ

(с навою через ниченки и бёрдо на пришву)

НАВИВАТЬ. Камен, Тур. Навивают с навою на пришву (Большая Грязнуха). Пришва-то от ткальнова стана часть, на неё нитки навивашь (Кондрахино).

СВИВАТЬ. Реж. С навою свиваешь, на пришву навевашь (Глинское).

СНОВАТЬ. Реж. На навою навьёшь нитки и сядишься сноваь сначала в нишенки, а потом на бёрду (Глинское).

ПРИСОЕДИНИТЬ НИТИ ОСНОВЫ К НИТЯМ ХОЛСТА НА ПРИШВЕ ПЕРЕД НАЧАЛОМ РАБОТЫ

ПРИВЯЗЫВАТЬСЯ. Туг. Когда навьёшь, привяжешься, начнёшь ткать, дак ведь не танкался бы. Это бёрдо вставляшь в набелки и начинашь привязывацца и ткать (Верховина).

ПРИТЫКАТЬ, ПРИТКАТЬ. Ирб, Исет, Тур. Приткут консы — начинают ткать (Исетский). Основу-то притыкашь к пришве да батожком зажмёшь (Скородумское). Пришву притыкают, на неё нитки навёртывают (Дымково).

МЕСТО СОЕДИНЕНИЯ НИТЕЙ ОСНОВЫ С КОНЦАМИ НИТЕЙ ХОЛСТА НА ПРИШВЕ

ПРИТЫК. В-Салд. Первые нитки тканья притык и есь (Никитино).

ПРИТЫКИ. Туг, Стяжк. Притыки — холс выткан, концы оставлены. Ниточки-то сплетёны, с имя и начинашь, с имя и притыкашь. Притыки-то в бадожок продёрнешь и начинашь ткать (Верховина).

ПЕРВЫЕ НИТКИ ТКАНЯ

ПРИТЫКАЛЕНКА. Туг, Стяжк.

ПРИТЫКАЛИЦА. Асб. Притыкалица на славу удалась (Шамейка).

ПРОШИСТЬ. Камен, Тал. Прошить на-ткёшь, она небольшая така, а потом на пришву навивашь (Беляковский Катарач). В пришву проходит прошить (Чечулино).

НАБЕЛКИ. Алап, Кр-Уф.

НАМАТЫВАТЬ ГОТОВЫЙ ХОЛСТ НА ПРИШВУ

НАВИВАТЬ, НАВИВАТЬСЯ. Богд, Тал, Туг. Привой, ето к которому полотно навиватся (Троицкое). А на пришву половики навеватся, держится на ей (Колобово). На пришву-то готовый холст навевают (Беляковский Катарач).

НАВЁРТЫВАТЬ, НАВЁРТЫВАТЬСЯ. Камышл. А на пришву материал навёртывается (Солодилово).

ЗАКРЕПЛЯТЬ НАВОЙ И ПРИШВУ В НЕПОДВИЖНОМ ПОЛОЖЕНИИ

ПРИТЫКАТЬСЯ. Алап. Притужальник притыкается (Большая Ерзовка).

НАЧАТЬ ТКАТЬ

ПРИТЫКАТЬ, ПРИТЫКАТЬСЯ, ПРИТКНУТЬСЯ. Алап, Верхот, Гар, Камен, Камышл, Кр-Уф, Н-Тур, Реж, Туг, Тур, Стяжк. Приткаться перво надо-ка, да я сразу (Липовское). Поставили, притыкать начали (Зелёный Бор). Вешаём нитченки, вдёргивам в нитченки, вдёргивам в бёрдо и притыкамса — привязывам к пришве (Коркино). Я уж приткнулась (Суворы). Кросна поставила да приткалась (Погорелка).

НАСТУПАТЬ НА ПОДНОЖКИ

ПЕРЕБИРАТЬ (ПОДНОЖКИ).

ПЕРЕСТУПАТЬ. Богд, Таб. Подножки переступишь, зев делается (Шагули). На поперсток севку наденем и ткём, переступашь, севка вертится, пряжа спущшатся (Байны).

ОБРАЗОВЫВАТЬ ЗЕВ

ЗЕВИТЬСЯ. Туг. Не будет зевиться, мшить будет, мохнатиться и не зевится <если плохо промыта пряжа> (Верховина).

РАЗЗЕВИТЬСЯ. С-Лог. По две подножки враз нажмёшь, нитки и раззевятся (Рудянское).

БРОСАТЬ ЧЕЛНОК ЧЕРЕЗ ЗЕВ. ДЕЛАТЬ УТОК ТКАНИ. ПРОБРАСЫВАТЬ ЧЕЛНОК В ЗЕВ. ДВИГАТЬСЯ (о челноке)

БРОСАТЬ. Верхот, Сукс, Таб, Тал, Тюм. Зев, куда челнок бросают (Шевелёва). Зев, нитки в его бросают, прихлывают (Сотниково). Чевка в челнок-от, а челнок бросают туды-сюды (Усть-Иргино).

***НИТКУ БРОСАТЬ.** Кр-Уф. Нитку бросаю в зев, челнок пропускаю, значит (Сарсы).

ПЕРЕБРАСЫВАТЬ. Сукс. Наденешь нитченку-ту, нитку перебросишь чевкой (Поедуги).

КИДАТЬ. Тал. Подножки переберёшь, нитченка угрузнёт, в зев челнок кидашь (Вновь-Юрмыт).

ПЕХАТЬ. Тур. Ступишь на подножки, будет зев, челнок пехашь (Коркино).

ПРОДЕВАТЬСЯ. Тал. В зев челнок продевается (Бутка).

ПРОДЁВЫВАТЬ. Тал. Челнок-от продёвывашь в зев (Береговая).

ПРОПУСКАТЬ. Кр-Уф. Нитку бросаю в зев, челнок пропускаю, значит (Сарсы).

ПРОСКАКИВАТЬ. Алап. Зев чтобы раскрывался, куда щёлнок проскакивает (Большая Ерзовка).

ШУРОВАТЬ. С-Лог. Щёлнок между ними и шурует (Филатовское).

ДЕЛАТЬ УТОК ТКАНИ

ЛУЧИТЬ, ЛУЧИТЬ. Тур. Вишь, эти нитки основной будут, а лущу ветошь (Зыряна). Лучишь-то ветошь всякой, на разлучки-от только хорошу нитку надо (Шухрковское). Лучишь ветошь, а основа льняна (Курень).

ЗАЛУЧАТЬ. Реж. Нитки протянут и шерстью залучат, а вот я тряпём залучила шерсть (Сохарёво).

ПЕРЕТЫКАТЬ. Тур. Перетыкали бумагой (Ленское).

ЗАУСИТЬ. Камен. Челнок бросают, нитки с шерстью да притыкают, чтоб заусивать. Основу из пряжи, а заусивать шерстью (Большое Белоносово).

УЧИТЬ. Алап, Богд, Верхот, Ирб, Исет, Камен, Кр-Уф, Нев, Пышм, Сл-Тур, Сукс, Тал, Туг, Тур. Изгребни напредут, основу делали, а учат пачесами, половики тряпками учили (Дубровино). Пачесно-то на основу, а льном-то учишь (Беляковский Катарач). Ущат, ето колда уток бросают (Байны). А в етот зев ущат ремки-то (Останино).

УЧИТЬ. В-Салд, Камен, Камышл, Кр-Уф, Н-Тавд, Приг, Реж, Сл-Тур, С-Лог, Таб, Тал, Тур. Учишь, бывало, пряжу да песни поёшь (Липовское). По портяной пряже учили суконным (Клевакино). Всякую основу учишь, вот клетка и получается (Галкинское).

УЧЕНЫЙ. прич. Туг. Самотканая сермяга, учена шерстью по ленной основе, протоптано, дак её приятно было надеть (Верховина).

УЧЕНЫЙ. прич. Алап, Кр-Уф, Н-Тавд. Шарф-то у меня ирисом учён (Голенищево). У которова <запона> в основе гумага, а учён льном (Останино).

ЗАУЧАТЬ. Ирб, Камен. На основу брали жёлты нитки, а заучали красным и получался узор (Малахово). Красной уток и синюю основу заучат (Синарский).

ЗАУЧИТЬ, ЗАУЧИВАТЬ. Алап, Бел, Богд, Верхот, Ирб, Камен, Кр-Уф, Н-Тавд, Ныроб, Серов, С-Лог, Таб, Тал, Туг, Тур. Основа хоушшовая, а шерстью заущат (Ленское). Челнок, которым заущивают (Мугай).

ЗАУЧИТЬ. Н-Тавд, Тал. По пачесам заучили (Антипино). Заучишь белой бумагой и холтина белая получатся (Хомутинино).

НАУЧИТЬ. Камен. Наушила нитей, положу, зимой половики ткать буду (Крайчиково).

ПРОУЧИТЬ. Н-Тавд. Если красну полощку надо, красну ниточку через основу проущивам (Черепаново).

ЮРЧИТЬ. Тал. Льняна нитка прямо протянута, а шерстяну юрчили (Вновь-Юрмыт).

ПРИЖИМАТЬ БЁРДОМ ПОСЛЕДУЮЩУЮ НИТЬ УТКА К ПРЕДЫДУЩЕЙ

ПРИКОЛАЧИВАТЬ. Шал. Нитки-то в бёрда вдёргивают, имя и приколачивают (Сылва).

ПРИСТЕБЫВАТЬ. В-Салд. Ткали ковда, пристёбывали, чтоб плотнее была (Верхняя Салда).

ПРИСТУКИВАТЬ. Камен, Реж. Набелки, которым пристукивают нити, чтобы полотно было (Покровское). Имя пристукиваем (Липовское).

ПРИТЫКАТЬ, ПРИТКНУТЬ. Алап, Байк, В-Тавд, Верхот, Гар, Ирб, Исет, Камен, Камышл, Н-Тавд, Свердл, С-Лог, Туг, Тур, Шал. Приткнёшь набелкам (Рудянское). Вот нитки проленишь и притыкаешь (Галкинское). Набелками притыкают холст (Суворы). Набелки-то хлопают и притыкают (Сылва).

ПРИХЛАПЫВАТЬ, ПРИХЛОПЫВАТЬ. Гар, Ирб, Камен, Кр-Уф, Тур. Бёрдом-то только прихлывают, притыкают (Ленское). По этим палкам-то навоя вкладываются, набелком прихлываются, челноком бросали, получается материал (Савинова).

ХЛОПАТЬСЯ. Тал. Потом нитки в бёрдо протягашь, бёрдо ставишь в набелки, они хлопались (Беляковский Катарач).

ЗАКОНЧИТЬ ТКАТЬ

ДОТЫКАТЬ, ДОТЫКАТЬСЯ. Верхот, Исет, Камен. Когда дотыкали (Исетский). Ой, скорее лён дотыкать (Пирогово). Вот, дотыкается буду (Бабиново).

ДОТЫКАТЬ. Камен. Она дотыкала лён и айда ругаться (Пирогово).

ОТТЫКАТЬСЯ. Алап, Серов, Тур. Мы уж оттыкамса, всё выткали (Ленское). Я уж оттыкаюсь скоро и кросна уберу (Романово). Вот оттыкаюсь, тогда и пол вымою (Невянское).

НАТКАТЬ СКОЛЬКО-ТО ТКАНИ

ВЫХЛОПАТЬ. Тур. Мы нынче две новины выхлопали половиков (Дубровино).

ВЫТКАТЬ СТЕНУ (см. МЕРЫ ХОЛСТА)

***ПОСТАВИТЬ СТЕНУ.** Камышл. Ещё надо дочери-то четыре стены поставить половиков-то (Малое Квашино).

П. ЛЕГУРСКА

СЛОВАРЬ ТЕРМИНОВ
НАРОДНОГО КАЛЕНДАРЯ БОЛГАР

Этнолингвистическая лексикография в качестве отдельного ответвления этнолингвистики связана со сбором, осмыслением, классификацией и стратификацией лексики отдельных фрагментов народной духовной культуры. Примером такого подхода является словарь «Славянские древности» (т. 1. М., 1995; т. 2. М., 1999), в котором реконструируется традиционная народная культура славян на базе анализа языковых данных, а также словарь А.А. Плотниковой «Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала» (1996).

В Институте болгарского языка при Болгарской академии наук в последнее десятилетие ведется работа над «Словарем народной терминологии, связанной с обрядами, обычаями и верованиями болгар». Словарь еще не опубликован. Он включает представленную в алфавитном порядке культурную терминологию по следующим темам: рождение, крещение, смерть, свадьба, верования, связанные с природой и хозяйственной деятельностью человека, и демонология. Терминологию народного календаря было решено представить в виде отдельных небольших тематических словарей; эта тема разрабатывается в рамках совместного проекта «Язык и культура» Института болгарского языка БАН и Института славяноведения РАН.

Болгарскому народному календарю посвящены преимущественно этнографические работы: М. Арнаудов. Болгарские народные праздники (1943); Хр. Вакарельский. Болгарские народные обычаи (1943); Т. Дяков. Народный календарь. Праздники и обычаи болгар (1996); энциклопедия календарных праздников и обычаев болгар (1996); энциклопедия «Болгарская мифология» (1994); Р. Попов. Болгарский народный календарь (1997), а также работы Т. Колевой, посвященные календарным обычаям и обрядам болгар (1973, 1977). В то же время работ, подчиненных задаче сбора и систематизации большого массива диалектных названий — народных терминов, называющих отдельные реалии семантического пространства народного календаря болгар, не существует. Задача составления идеографического диалектного словаря болгарского языка была выдвинута в статье Ст. Стойкова и М. Младенова, но эта идея так и не была осуществлена в виде отдельной лексикографической работы. В таком плане составляемые тематические словарики народной терминологии календаря являются первыми попытками этнолингвистического представления данной области языка в болгарской науке.

Авторы словариков ставят себе целью систематизацию диалектного лексического материала, почерпнутого из письменных источников и архивов, связанных с народным календарем, и определение для каждой культурной реалии и каждого термина их места в морфологии праздника (по терминологии Н.И. Толстого), а также их географического распространения. Такие словари можно определить как диалектные, охватывающие лексику говоров всей болгарской языковой территории; это словари энциклопедические, объясняющие реалию, названную конкретным словом — народным термином.

По жанру представляемые словари являются этнолингвистическими, типа тематических указателей в терминологии Н.И. Толстого. Они определяют сферу функционирования народного термина, его толкование и географическое распространение.

Словари содержат две симметричные части — тематическую и алфавитную. В тематической части каждый из рассматриваемых праздников представлен посредством связанных с ним номинаций — диалектных народных терминов, распределенных по рубрикам (ритуальное действие, ритуальный предмет, ритуальное лицо), которые являются ведущими при экспликации концепта народного праздника, и соответствующих им ментальных стереотипов. Предлагаемая рубрикация созвучна с классификационной схемой словника словаря «Славянские древности» и дает возможность для дальнейшего сопоставления болгарских данных с данными других славянских языков и традиций. Были составлены отдельные словари, посвященные зимнему циклу (день св. Андрея 30.XI — Трифонци I—3.II), весеннему циклу (Трифонци I—3.II — Георгиев день 6.V), летнему циклу (Георгиев день 6.V — Симеонов день I.IX), осеннему циклу (Симеонов день I.IX — день св. Андрея 30.IX) в соответствии с одной из принятых в этнографии классификаций праздников народного календаря. Уже опубликованы словари по зимнему и осеннему циклам (автор П. Легурска) [2; 3], остальные циклы (автор М. Китанова) готовятся к изданию. Словарная статья отдельного праздника в тематической части состоит из следующих рубрик: региональные названия праздника, ритуальные действия, ритуальные лица, ритуальные предметы, ритуальные места. Представление народных терминов строится ономастологически. Например, в словарной статье Бъдни вечер (рус. Сочельник) рубрика «ритуальный предмет» включает значение «палка колядующих» и выражающее данное значение диалектные номинации, сопровождаемые географической пометой: *джоп* (ЗБ), *кльбкълче* (Охрид), *коврижълка*, *коледърка* (Софийско), *коледър-*

ница (Прилепско, Битолско), *коледърка*, *коледница*, *коледарче* (Прилепско), *коленница* (Борисовградско), *кольдърка*, *колядърка*, *колядница*, *коледо* (Видинско), *кофръжълка* (СЗБ), *кукърча*, *наврт* (Мездра), *пърлица* (Костурско), *русълска тояга* (южная Македония), *топърз* (Сандански), *чъркн* (Ихтиманско). В некоторых случаях географическая помета отсутствует, т.к. сведений о распространении нет в письменных источниках словаря. Таким образом, соответствующий народный праздник представлен посредством ключевых для него народных терминов.

Вторая часть словарей — алфавитная. В ней перечисляются по алфавиту все диалектные народные термины тематической части с соответствующим толкованием реалии, которую они называют. Дефиниции носят энциклопедический характер и содержат родовые и видовые компоненты, исключаемые для идентификации реалии и описания соответствующего значения диалектного слова. Например, *коледарка* в алфавитной части определяется как «кизильовая палка, толстая и прямая с изогнутым концом, атрибут колядующих для подвески небольших обрядовых хлебов, которыми хозяин дома одаривает колядующих мужчин и мальчиков». В тематической части слово *коледарка* представляется посредством обобщенного толкования и ряда лексических диалектных эквивалентов.

Итак, словарная статья в тематической части имеет следующую структуру: 1. Название праздника (общеполитическое); 2. Региональные названия праздника (диалектные термины с географическим распространением); 3. Ритуальные действия; 4. Ритуальные лица; 5. Ритуальные предметы; 6. Ритуальное место.

Словник словаря составлялся по письменным источникам: языковым, фольклорным и этнографическим. К первым относятся словарь Найдена Герова, Болгарский этимологический словарь, сборники по болгарской диалектологии, словарь «Болгарская мифология». К фольклорным источникам относятся опубликованные тексты с алфавитными указателями. Как этнографические можно определить исследования, описывающие обычаи, обряды и верования болгар с соответствующими указателями слов. Особую группу составляют архивные источники: Архив болгарского диалектного словаря при Институте болгарского языка, идеографический диалектный архив при Софийском университете, а также картотека Словаря народной терминологии (при Институте болгарского языка).

Приводим образцы словарных статей из тематической части словаря, посвященных дню св. Василия и Масленице.

ВАСИЛОВДЕН (1.1)

Региональные названия:

Василица (ЗБ, ЮЗБ), *Василия* (ЗБ), *Васильовден* (общеполг.), *Сурва* (Петричко, Хасковско, Чирпанско, Първомайско), *Сурваки* (общеполг.), *Суроваки*, *Сурвакден* (Серско)

Ритуальное действие:

'угощение' *бъдни* (Пловдивско), *кадѐна вечеря*, *кадѐлка* (Родопы)

'одаривание' *даряване* (ВБ, часть ЗБ)

'обход домов ряжеными во время святок' *суровакане*, *прѣсканье* (Гоцеделчевско)

'ритуальное произнесение благопожеланий' *сорвакия* (Поповско, СВБ)

'гадание девушек' *Дайлада* (Ср. СБ, Средногорие), *лаврѣнки* (Поповско), *ладванка* (Габровско), *ладанки* (Разградско), *ладѣни пѣсни*, *ладване*, *ладване*, *пѣене прѣстѣните* (Панагюрско, ЗБ), *Парен тетѣл* (Пловдивско), *Талада* (Ср. СБ), *Тайлада*, *Тайладѣ* (Ловешко), *топѣне на прѣстѣни* (Софийско), *топѣне прѣстѣне* (Ботевградско)

'колядование' см. *коледуване*, *Бъдни вечер*, *Коледа*

'игры ряженных' — *джамал* (Старозагорско, Ловешко), *джамала* (ЗБ, восточная Фракия, Софийско, Гевгелийско, Скопско, Кюстендилско), *джамаларе* (ЗБ, Скопско, Кумановско, Сопотско), *джамаларка*, *джамалджия*, *джамалджия* (Кюстендилско), *джамали* (Смолянско), *джемала* (ЮВБ), *джумал* (Пловдивско, Панагюрско), *джъмал* (Никополско, Преславско), *дивиджия* (Варненско), *дуй-пигулица* (Дебърско), *невѣста*, *невѣста* (Граово)

Ритуальное лицо:

суровакане, *коледуване*, *кукерски игри* — *аранѣ* (Драмско), *василар* (Ботевградско), *василигари* (Струга), *василичари* 1 (ЗБ), *василичари* 2 (Битолско, Охридско, Прилепско), *гатѣч*, *гатѣлец*, *дѣвер* (ЗБ), *дѣвери* (ЗБ), *дѣдѣрци* (Благоевградско), *дѣди* (Драмско), *дѣдици* (Кюстендилско), *джамалу* (Елхово), *додамал* (Софийско), *дракуси* (Смолянско), *кол* (Еленско), *мечкар* (ЗБ), *мечкарин* (Никополско), *младожѣнец* (Ихтиманско), *мяучари* (ЗБ), *невѣста*, *невѣста* (ЗБ), *русалии* (*аранѣ*, *бабугери* (ЮЗБ), *бабурци*, *булка*, *зет*, *джамала*, *мѣчка* (южная Македония), *стѣрци* (ЗБ), *чауши* (ЗБ)); *сирваскари*, *сурвакари*, *сурваскари* (ЗБ), *сурваскаре* (ЗБ), *сурваѣци*, *сурвачари* (Старозагорско), *сурвачикаре* (Родопы), *суроваѣри*, *сурокѣнци*, *суровакаре* (Ботевградско), *суроваѣре* (Костурско), *сурувашкаре* (Радомирско), *трѣкалѣч*, *трѣкалѣш*, *шиповичар*, *широфаскалѣци* (Врачанско)

ладуване — *изводѣя* (Рила, Дупнишко), *лада*, *ладѣж* (Лиляк, Търновско), *нарѣчник* (Тетовско)

Ритуальный предмет:

в ритуале *суровакане*:
'маска ряженого' *лик*
'речные камни, которые ряженные кладут в очаг' *папуње* (Родопы)

'кусочек мяса, который хозяин дома дает ряженным' *котка*, *кофрѣндѣл* (ЗБ)

'хлеб баница' *булѣурник* (Хасковско; Родопы), *васильова баница* (Родопы), *зѣлник* (Кюстендилско), *клин* (Родопы), *млин* (ВБ), *млин* (Сливенско), *плакѣда* (восточная Фракия, СВБ, Ср. СБ), *плакѣ* (Еленско), *сурвена баница* (Родопы), *тутманѣк* (Панагюриште, Клисурса, Копривштица, Лесидрен, Тетевен)

'обрядовый хлеб' *сурвишкар* (Шуменско), *цѣрска пита*

'кизильовая палка ряженных' *василичарка* (ЮЗБ), *сироваѣска* (Пернишко, ЗБ), *сурва* (Хас-

ковско, Варненско), *сурваѣкница* (ВБ), *сурваѣчка* (ВБ), *сурова*, *суроваѣрка*, *суроваѣкница*, *суроваѣска* (ЗБ), *суроваѣска*, *суроваѣска* (центральная Болгария), *суроваѣшняк* (ЗБ), *суроваѣкница* (СВБ)

'плод, по которому гадают' *брѣх* (Павликени)

'огонь, разжигаемый в центре деревни' *укало* (Костурско)

'пузырьки на белке яйца, по которым гадают' *ѣбѣнки* (СЗБ)

'мед как символ жизни, участвующий в обычаях копчения (кадене)' *мед*

в ритуале *ладуване*:

'вода, в которую опускают кольца при гаданиях' *васильева вода*, *ладвана вода*, *мѣлѣана вода* (СЗБ, Добричко, Преславско), *мѣлѣина вода* (Родопы), *ненатѣта вода*, *ненатѣта вода*, *ненатѣта вода* (Белослатинско), *ненатѣта вода* (ЗБ), *цѣтна вода* (ВБ)

в ритуале *каледуване*:

'небольшой хлеб для пастухов' *кошѣрка*
'свѣча во время церковной службы' *крѣста-та свѣц*

СИРНИ ЗАГОВЕЗНИ (рус. Масленица)

Региональные названия:

Сѣрница (ВБ), *Сѣрни заговѣлки* (ВБ), *Сѣрни поклади* (ЗБ), *Процални заговѣзѣни* (ЗБ), *Прошчани поклади* (ЗБ), *Поклади* (Самоковско, Кюстендилско, Радомирско, Царибродско), *Прочка* (Скопско), *Сѣрна запошка* (ЮЗБ), *Пустове*, *Постовѣте* (Смолянско), *Ората*, *Орадѣ* (Родопы), *Прочивайни заговѣзѣни* (Костурско, Кюстендилско)

Ритуальный предмет:

'большой костер' *оротник*, *овѣртник*, *ората* (ЗБ, Еленско), *лаѣрѣда* (Стружко), *оруглица*, *орлата* (Тетевенско), *кладѣни*

'большой костер, который зажигается на копне сѣна' *бубутал* (ЗБ)

'большой костер, который зажигается на перекрестке или на горном месте' *палѣлия* (Фракия, Родопы, Бессарабия, ВБ), *ерле* (Дебърско, Костурско)

'солома, которая зажигается на окраине деревни' *сѣрница* (Перушица), *орада*, *орадия*, *орадия* (Смолянско), *ората-копата* (Дупнишко, Кюстендилско, Пловдивско, Софийско)

'большой костер, через который молодые люди перепрыгивают' *курковѣник*, *курѣници* (Сливенско), *ламбадия* (Твърдице, Сливенско), *ойдалѣлия* (Тетевенско, Ябланица, ВБ), *ойдалѣлия* (Етрополе), *олѣлия* (СВБ), *пѣлѣлия* (ВБ), *рикли* (Панагюриште), *оратник* (Софийско), *сѣрница* (Плевенско), *кирѣници* (Сливенско), *гѣро* (Разложко), *иралки*

'факел': 'расколотый прут с вставленной в него соломой' *машалдан* (Хасковско); 'палка с привязанной к ней соломой' *курѣлѣник*, *оратник*, *оратѣк* (Пернишко, Брезнишко, Софийско, Самоковско, Кюстендилско); 'ковш, наполненный соломой и привязанный к толстой палке' *уруѣлица* (Троянско, Врачанско), *палѣкош* (восточная Фракия, Добруджа); 'большие факелы, которые крутят' *орадѣи* (Софийско); 'зажженный факел, который молодые люди бросают на дома своих любимых' *ората*, *орадия* (ЗБ, Родопите, Граово), *оратѣница* (Поповско); 'зажженные стрелы, которые бросают молодые люди' *бутурѣници* (Пловдивско), *чавѣи* (М. Търновско, Старозагорско, Хасковско, южная Фракия), *пайдуѣтки*, *перѣници*, *логѣчки*

Ритуальное лицо:

'ряженные мальчики, совершающие обходы деревни' *костурски старѣци* (Ивайловградско), *старѣци* (Карловско, Родопы, Благоевградско,

Драмско), *станѣчинари* (Пловдивско, Благоевградско), *джамали* (ЮЗБ), *оалѣци* (Трънско), *сѣрни старѣци* (Старозагорско, Казанлъшко), *аранѣ* (Асеновградско), *башибѣци* (Злагоградско), *бубугѣри* (Свиленградско)

'мужчины, собирающие копны соломы для зажигания огня' *станѣчинари* (Перушица)

'мужчина, который не ест ничего три дня до начала пасхального говения' *трѣмерѣк* (Пловдивско, Шуменско)

'женщина, которая не ест ничего три дня до пасхального говения' *трѣмерѣница* (Пловдивско, Шуменско)

'мужчина, покрытый ковром, с рогами оленя на голове, совершающий обход в первый день после Масленицы' *рогач* (Панагюрско)

'участница в хороводе' *караула* 'караулин' (Гоцеделчевско, Димотишко)

'мужчина, который бросает горящие стрелы' *чавгар* (Хасковско)

Ритуальное действие:

'ритуальное прошение прощения у родственников' *прошка* (общеполг.), *оздравувам* (Пазарджишко)

'схватить ртом кусок халвы или яйца' *хамкане*, *хамкавица*, *хамканица* (Елховско, Търговишко, Старозагорско, Охрид, Струга), *хлѣцкане* (Преславско, Хасковско), *ламкане* (Казанлъшко, Радомирско, Белослатинско)

'прихватить ртом кусок халвы или яйца, прикрепленных на нитке' *ламкам* (Казанлъшко, Радомирско, Белослатинско)

'бросать зажженные стрелы' *чилкане чавѣи*, *чилгане*, *туйкане* (Пловдивско)

'разжечь огонь' *ламбадия* (Твърдица, Новопазарско), *уѣлия* (Карнобатско), *уѣлия*, *уѣлия*, *уѣлюѣна*, *уѣлюѣна* (Еленско)

'делать стрелы' *оратувам*, *оративам* (Софийско, Брезнишко)

'разыгрывание хороводов' *бубули* (Габрово, Ксантѣйско)

'говение' *чаурки* (Асеновградско)

'пост в продолжение трех дней' *трѣмерѣне* (общеполг.), *трѣмир* (Драмско, Сѣч. Гюмюрджинско, Крумовградско, Троянско), *трѣмеро* (Севлиево, Габрово, Еникѣй, Ксантѣйско), *трѣмира* (Благоевградско), *трѣмерѣм* (Кюстендилско, Штумевско), *трѣмира* (Еленско)

'женский хоровод' *караула* (Гоцеделчевско, Димотишко),

'ужин неженатых молодых людей' *ранѣнки* (Банат)

Литература

1. *Стойков Ст., Младенов М.* Проект за «Идеографски диалектен речник на българския език» // Български език. 1969. № 2. С. 155—170.

2. *Легурска П.* Тематичен речник на термините на народния календар (Зимен цикъл). София, 2000.

3. *Легурска П.* Тематичен речник на термините на народния календар (Есенен цикъл). София, 2001.

Сокращения:

ВБ — восточная Болгария

ЗБ — западная Болгария

СБ — северная Болгария

ЮБ — южная Болгария

СВБ — северо-восточная Болгария

СЗБ — северо-западная Болгария

Ср. СБ — средняя северная Болгария

ЮВБ — юго-восточная Болгария

ЮЗБ — юго-западная Болгария

Г.Ю. ИВАКИН

ХРИСТИАНСКАЯ ПОДВЕСКА-АМУЛЕТ ИЗ КИЕВА

В 1998 г. в траншее параллельно западному фасаду Михайловского Златоверхого собора, основанного в 1108 г. великим князем киевским Святополком Изяславичем в честь своего небесного патрона, археологи зафиксировали несколько древнерусских построек. Постройка № 3, которая датируется концом XII — первой половиной XIII в., не была расчищена полностью. Однако ее размеры удалось выявить — 4х4,35 м. Ее нижняя часть уходила в материк на 0,5 м. Судя по отсутствию печи, это было не жилье, а хозяйственная или производственная постройка. Большое количество горелого дерева свидетельствует, что она погибла в огне. Здесь найдены фрагменты амфор, керамики, в том числе с глазурью, стеклянных сосудов и браслетов, оконниц, бронзовых блюд, пряслица из шифера, железные замки и ключи, гвозди, оковка от лопаты, застежка от книги в виде кинжала, миниатюрные сосудики с глазурью для красок. Из собора происходят фрески, смальта для мозаик, разноцветные плитки пола, подсвечники хороса (паникадила), листовый свинец с крыши, а также свинцовый переплет для витражных стекол — находка чрезвычайно редкая для древнерусского зодчества. Судя по всему здесь стоял большой деревянный сундук с металлическими накладками.

Одна находка резко выделяется из всего набора вещей древнерусского времени — это фрагмент каменного топорика эпохи энеолита (приблизительно 4 тыс. лет до н.э.).

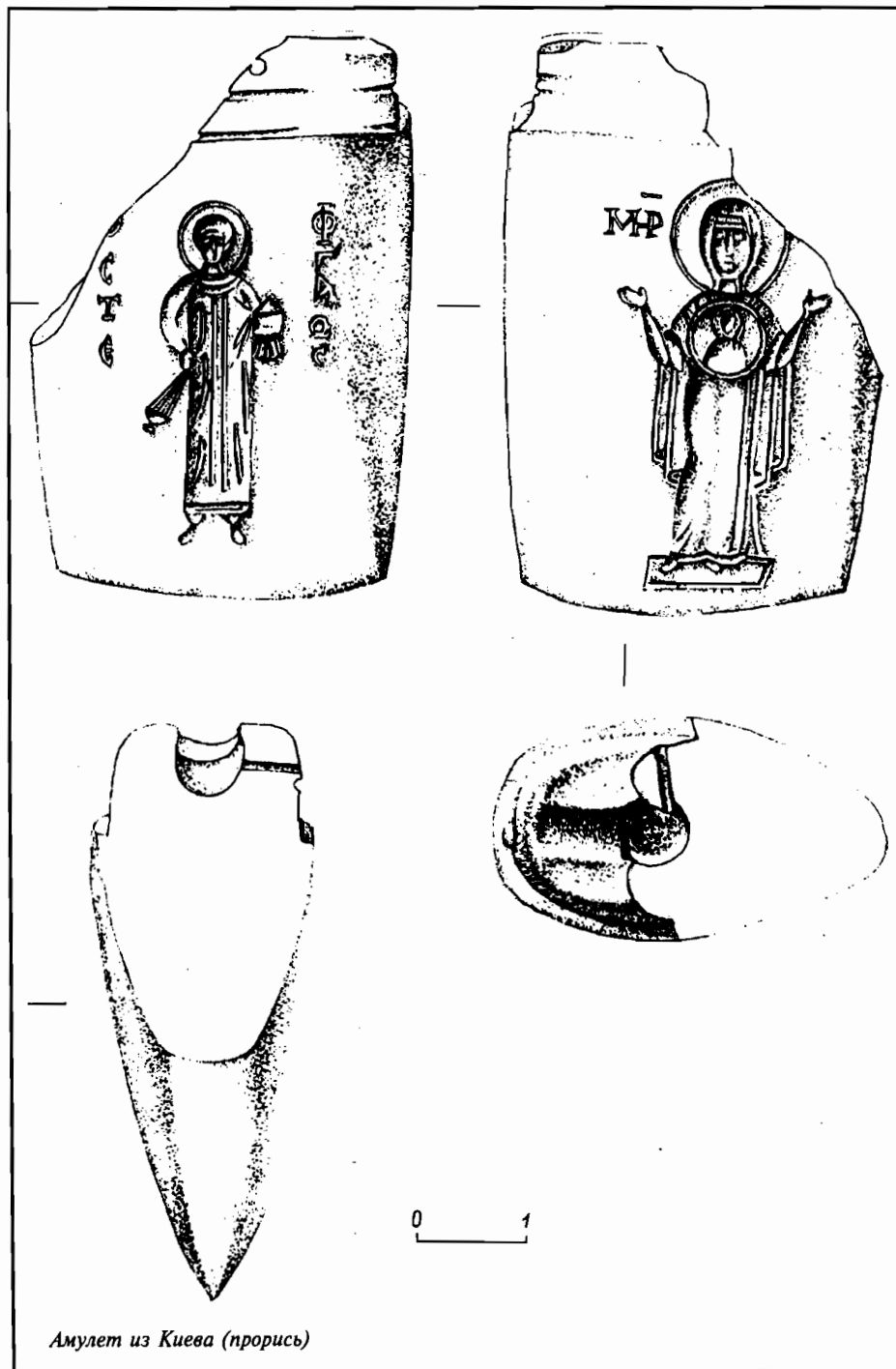
Топорик раскололся в месте, где находится отверстие для рукояти, и, вероятно, задолго до возникновения Киева и древнерусского государства. Поверхность тщательно отшлифована, но на ней видны следы копоти и мелкие трещины от воздействия огня. По определению геологов, для изготовления топорика использовался камень большой твердости (около 5—5,5 по шкале Мооса), плотного серо-зеленого цвета с раковистым изломом, с мелкозернистой структурой. Порода состоит преимущественно из светло-зеленого (измененного) плагиоклаза и, в меньшей степени, черной роговой обманки и биотита. Исходная порода топорика близка микрогаббро-диориту жильных серий, широко распространенному в Центральной Украине.

ГЛЕБ ЮРЬЕВИЧ ИВАКИН, доктор ист. наук; Ин-т археологии НАН Украины (Киев)

Длина сохранившейся части — 5,1 см, ширина — 3,4 см, максимальная толщина — 2,2 см. В верхней части сделаны дополнительные отверстия-канальчики и круговой паз для оковки, которые необходимы для крепления металлической оправы и цепочки или шнура. Таким образом, в древнерусское время обломок энеолитического топорика был превращен в подвеску. Действительно, серебряная оправ

эффектно сочеталась бы с темно-зеленым, отполированным камнем. Массивные каменные крестики с подобной оправой часто встречаются при раскопках, в том числе и Михайловского собора.

Но самое поразительное, что на обеих сторонах подвески находятся процарапанные острым предметом христианские изображения. На одной из них — фигура Богоматери Знамение во весь рост (высо-



Амулет из Киева (прорись)



Полированные топоры эпохи энеолита-бронзы с территории Украины (низовья Днепра)

та 37 мм). Руки подняты вверх ладонями на уровне плеч. Хорошо прочерчены складки мафория. На груди находится медальон с погрудным схематическим изображением младенца Христа. Богоматерь стоит на прямоугольном плато. Слева от головы — монограмма под титлом МР.

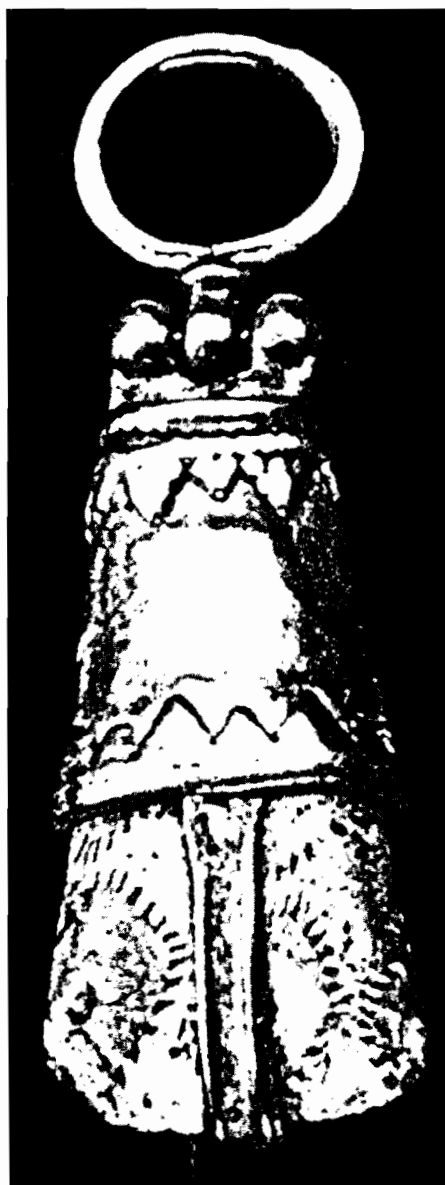
На другой стороне изображен архидиакон св. Стефан в длинной тунике (30 мм). В правой слегка согнутой руке он держит кадило на трех цепочках. В левой — предмет, который продолжает вызывать споры. Одни считают его мученическим венцом, другие моделью храма, третьи сионом или ковچهком для фимиама. По обе стороны фигуры святого идет колончатая надпись **СТЕ** и **ΦΑΝΟΣ**.

Оба изображения повторяют распространенную в христианском мире иконографию. Как известно, изображения Богоматери Оранты и ее другого извода, Богоматери Знамени, в Византии и на Руси имели охранительные функции и часто встречались в конхах апсид храмов, в иконах, образках, крестиках, панагирах и т.д. Носивший это изображение находился под защитой Богоматери.

Владелец подвески вполне мог носить христианское имя Стефан и иметь какое-то отношение к Михайловскому собору. Можно предположить, что и изображения на ней были подражанием соборным мозаикам. Мозаика со св. Стефаном (высотой 2,1 м) дошла до наших дней, и граффити на топорике весьма напоминает ее. Изображение Богоматери в центральной апсиде не уцелело. Но рисунок на подвеске достаточно типичен для древнерусской иконографии XII в. и напоминает известную икону Великая Панагия (Ярославская Оранта). А искусствоведы единодушно отмечают ее близость к мозаикам Златоверхого, особенно к изображению св. Стефана. Есть даже предположение, что икону написал знаменитый художник Алим-

пий из Киево-Печерского монастыря, который участвовал в росписях Михайловского Златоверхого собора.

В свою очередь, мы теперь можем,



Средневековый амулет из музея Фессалоник (AE 2511)

основываясь на изображении на подвеске, предположить (полностью осознавая всю гипотетичность этого), что в апсиде находилось изображение Богоматери Знамени.

Но все же главной особенностью этой находки является само сочетание христианских изображений с вещью дохристианских времен. Это позволяет говорить о почитании и уважении предметов глубокой древности в Киевской Руси. Осознанно или не очень, но наши предки уважительно относились и, вероятно, до какой-то степени поклонялись вещам, которые были для них связаны со стариной, традицией, глубинной историей в их понимании. Эти вещи приобретали сакральный смысл. Они олицетворяли старшие поколения, прошлое, уже исчезнувший мир, связь с предками.

Аналогичным было почитание на Руси и так называемых «стрел Перуна» — таких же кремневых камней. Нам известна и одна подобная находка из Неревского раскопа в Новгороде, где в 1953 г. нашли обломок неолитического кремневого наконечника копья, заключенного в бронзовую обойму, на лицевой стороне которой был помещен восьмиконечный расцветший крест. Датируется рубежом XIII—XIV вв.

Каменные орудия первобытного времени в средние века во всей Европе считались своего рода «материальным проявлением» удара молнии. Первая, долгое время оставшаяся незамеченной, попытка доказать, что это на самом деле результаты труда древних людей, относится к XVI в., научное признание эти представления получают лишь в начале XVIII в. «Стрелки и топоры громнии, нечестивая и богомерзкая вещь», упоминаемые в письменных источниках в роли амулетов, связанных с осуждаемыми церковью суевериями¹, очевидно, зачастую представляли собой изделия людей каменного века. В рукописном «Травнике» из собрания И.Е. Забелина сообщается: «А тот камень падает и стреляет сверху от грома <...> Он же и громовая стрела называем <...> Того же камня демоны боятся, а носящий его не убоится напасти и беды и одолеет противников своих. Аще кто и стрелу громовую с собой носит, тот может всех одолеть силою своею, и против его никто не устоит, хотя б сильнее его был»². Иногда «громовыми стрелами» называли также белемниты, хотя последние чаще рассматривали как «червовы пальцы». Согласно словарю В.И. Даля, громовой стрелой могли в народе называть и «пальчатую сосуль-

ку, образующуюся в песках от удара молнии и сварки песка»¹. Мифологическая связь удара молнии и камня отразилась также в народном названии гигантского гранитного монолита, использованного для постамента «Медного всадника» — «гром-камень».

Первобытные кремнёвые орудия нередко встречаются в культурном слое древнерусских городов и поселений, в погребениях этого времени. Часть из них попадала туда случайно из более ранних напластований, другие могли находить себе вторичное применение в роли амулетов. Находка двух неолитических орудий в курганном погребении на территории Московской области, где они были помещены в сумку, не может быть объяснена случайностью. В.А. Городцов связывал эту находку с поверьем о том, что колдуну следует хоронить с «громовыми стрелами»⁴. Магическое использование в средние века древних каменных орудий фиксируется и в Скандинавии⁵. На Руси известны находки кремнёвых орудий, имеющих металлические оправы, для того чтобы носить их в качестве привесок. Есть подобные привески и византийского происхождения. Таково полированное каменное орудие, оправленное в золото, из собрания музея Фессалоник, датируемое X в.⁶ На бронзовой оправе, в которую вставлен обломок кремнёвого копья из новгородских слоев XIII—XIV в., изображен процветший крест⁷, что ясно указывает на синкретический характер связываемых с амулетом представлений, на включение этого первобытного по происхождению и языческого по магическому назначению талисмана в контекст христианской цивилизации. Находка из Киева — как бы следующая ступень этого процесса, его более развитое, более выразительное проявление.

Еще одно свидетельство вторичного использования каменных орудий эпохи первобытности в древней Руси — фрагмент каменного топора бронзового века из раскопок в Тверском кремле, где он найден в слоях середины XIV в. Это обломок полированного сверленного боевого топора из белого мергеля. Поверхность каменного орудия образована шлифованными гранями, причем ребро, расположенное по продольной оси топора, является имитацией литейного шва. Таким образом, это орудие представляет собой имитацию в более архаичном и дешевом материале более совершенного и престижного металлического изделия (подражания подобного рода хорошо известны археологам). Одна из граней несет на себе процарапанные в позднейшее время буквы славянской азбуки (ее начало в алфавитном порядке)⁸. Славянская азбука на подобном изделии эпохи первобытности как бы приобщает этот объект суеверного поклонения к христианской культуре (причем воспроизведение алфавита отражает восприятие «азов» грамоты как чего-то сакрального).



Амулет из Новгорода (XIII—XIV вв.)

Каменный топор с кириллической надписью может быть сопоставлен с еще одним любопытным памятником, демонстрирующим переплетение архаических верований с достижениями христианской цивилизации. Это кабаньий клык со славянской надписью XII—XIII вв. из раско-



Фрагмент каменного полированного топора с позднейшей кириллической надписью из слоев XIV в. (раскопки в Тверском кремле)

пок Б.А. Рыбакова во Вщиже (Брянская обл., бывшее Черниговское княжество)⁹. Когти и зубы животных, иногда с отверстиями для подвешивания, — распространенный восточнославянский амулет, нередкий в погребениях дохристианского времени. В ряде случаев подобные амулеты входят в состав наборов, которые включали также металлические подвески. Надпись на клыке из Вщижа «Господи, помози рабу своему Фоме» носит бесспорно христианский характер. Подобная фраза была одной из первых, осваивавшихся в процессе обучения грамоте. Над этой фразой (так же, как на полированном тополе из Твери) — первые буквы алфавита.

Вероятно, перечисленные факты связаны с явлением, которое у нас называют не совсем точно «двоеверием». «Сочетания» двух вер или религий не было. Скорее можно говорить о реликтах славянского язычества в христианском средневековье. Остатки языческого мировоззрения проявлялись в народно-религиозном сознании именно как связь с предками, как наследие «старины глубокой», а не приверженность к конкретному культу, который к тому же сочетался с христианством.

Примечания

¹ Толстой Н.И. Громовая стрела // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1. С. 561—563. См. также: Домострой по Коншинскому списку и подобным. М., 1908. С. 22.

² Забелин И.Е. История русской жизни с древнейших времен. М., 1879. Ч. 2. С. 510, 511.

³ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т. 1. С. 397.

⁴ Городцов В.А. Археология. Каменный период. М., 1923. С. 77, 78.

⁵ Carelli P. Thunder and Lightning. Magical Miracles. On Popular Myth of Thunderbolts and the Presence of Stone Artefacts in Medieval Deposits // Visions of the Past. Trends and Traditions in Swedish Medieval Archaeology Stockholm, 1997. P. 393—419 (Lunds Skrifter in Medieval Archaeology, 19).

⁶ Ekthese Leukou Pyrgou. Thessalonike. Istoria kai Technē. Athena, 1986. P. 84, pl. 21, 5.

⁷ Седова М.В. Амулет из древнего Новгорода // Советская археология. 1957. № 4. С. 166, 167. Ср.: Голубева Л.А. Вещь и славяне на Белом озере. X—XIII в. М., 1973. С. 137, рис. 50, 6 (металлическая оправка без христианских изображений).

⁸ Рождественская Т.В. Надписи на предметах // Тверской кремль. Комплексное археологическое источниковедение (по материалам раскопа Тверской кремль 11, 1993—1997 гг.). СПб., 2001. С. 211, 214, рис. 2, 1.

⁹ Рыбаков Б.А. Стольный город Чернигов и удельный город Вщиж // По следам древних культур. Древняя Русь. М., 1953. С. 118, 120.

А.В. ЧЕРНЕЦОВ

К ИНТЕРПРЕТАЦИИ УНИКАЛЬНОГО АМУЛЕТА ИЗ КИЕВА



Мотив «Христос-камень» в композиции «Пророчество Даниила». Золоченые двери Благовещенского собора Московского Кремля (XVI в.)

Публикуемый Г.Ю. Ивакиным амулет представляет собой исключительно любопытный феномен, всестороннее осмысление которого не может быть осуществлено немедленно по свежим следам находки. Значительный интерес представляет комбинация христианских изображений на амулете и их семантика. Г.Ю. Ивакин склонен свя-

зывать одно из них с конкретным киевским храмом, а другое предположительно считает патрональным. То и другое вполне вероятно. Вместе с тем это сочетание образов может иметь и иное значение, обусловленное характером амулета, материалом, из которого он изготовлен. Первомученик Стефан связан с темой камня, поскольку его побивали камнями (Деян. 7: 59, 60). Связь с символикой камня и горы имеет и изображение Богоматери с младенцем. Уподобление девы Марии горе, а Христа

— камню восходит к христианскому истолкованию ветхозаветного пророчества Даниила о «нерукосечной» горе и оторваншемся от нее камне (Дан. 2: 34). Этот мотив в средние века был весьма популярен, неоднократно обыгрывался в богослужебных текстах, гимнографии и иконографии. Краеугольный камень выступает как символ Христа в новозаветном тексте (Деян. 4: 11, ср.: Мат. 21: 42, Марк 12: 10, Лука 20: 17, 18), причем этот образ взят из Псалтири (Пс. 117: 22, 23). И в пророче-

АЛЕКСЕЙ ВЛАДИМИРОВИЧ ЧЕРНЕЦОВ, доктор ист. наук; Ин-т археологии РАН (Москва)

стве Даниила, и в новозаветных текстах камень-Христос наделен поражающей силой («Всякий, кто упадет на тот камень, разобьется; а на кого он упадет, того раздавит» — Лука 20: 18). Сближение образов Христа и камня (философского камня, «камня мудрых») обычно и для средневековых алхимических текстов¹.

Несомненная связь киевского амулета с поверьями о «громовых стрелах» и иных объектах, падающих с неба во время грозы, заставляет обратиться к текстам, в которых отражены подобные представления. Небезынтересен фрагмент текста Олонецкого сборника заговоров первой половины XVII в. В статье, озаглавленной «Об узнании прошедшего и будущего», упоминается неясный объект, названный в данном случае «воздушным облаком». «...Взять воздушный облак, да воды влить в чистый сосуд... да облак положить в воду <...> Как перестанеш смотреть. И ты облак из воды возми вон, да держи у себя <...> А коли бывают ветры велики и тучи и гром, и облаки урывают, да падет на землю»². Этот текст, несомненно, имеет отношение к мифологическим представлениям, связанным с образом верховного божества-громовержца и громовой тучи. В средневековой рукописной традиции среди объектов, выпадающих из тучи, фигурируют: «глазкы стекляныи... провертаны» (бусы), дикие звери («зверицы», т.е. белки, и «оленцы малы»), а также кузнечные клещи³. Поверье о «нерукотворных» божественных клещах присутствует и в талмудической традиции (поскольку первые клещи, сделанные человеком, могли быть изготовлены только с помощью других клещей)⁴. С неба на землю также падают «груды», из которых затем рождаются дети⁵. Очевидно, образ верховного божества-громовержца у славян имел непосредственное отношение не только к воинскому культу (что несомненно), но и к представлениям о божестве-творце, создателе человека, животных и вещного мира.

Примечания

¹ Van Lennep J. Alchimie. Contribution a l'histoire de l'art alchimique. Bruxelles, 1984. P. 50, 75, 157, 158, 180, 353, 354.

² Срезневский В.И. Описание рукописей и книг, собранных для Императорской Академии наук в Олонецком крае. СПб., 1913. С. 482.

³ Полное собрание русских летописей (ПСРЛ), М., 1962. Т. 2. С. 277, 278.

⁴ Агада. Сказания, притчи, изречения Талмуда и мидрашей. М., 1993. С. 12 (Пирке Абот).

⁵ Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. М., 1913. Т. 2. С. 97, 98.

П.П. ДОЛЕЧЕК

НАСКАЛЬНАЯ ИКОНА В АРХЫЗСКОМ УЩЕЛЬЕ

Осенью 2000 г. неожиданная волна экскурсантов появилась в Архызском ущелье в окрестностях городка астрофизиков, на месте руин средневекового города — торгового, политического и духовного центра Западной Алании (ныне Карачаево-Черкесия).

Оживление было вызвано коротким сюжетом из новостей первого канала Центрального телевидения о вновь открытом образе Спаса Нерукотворного, найденном в горах Западного Кавказа под скальным навесом нижней части склона хребта Мицешта. Открытие высокохудожественного раритета — полихромного изображения человеческой головы — событие безусловно неординарное; на территории России подобной наскальной росписи больше не известно.

О существовании наскального изображения местные жители знали издавна. Слышал и я от старожилы Ивана Ильича Мирошникова про утаенную в скалах «голову Адама». О том, что голова древняя, с незапамятных времен с горы на людей смотрит. А облюбовал это место монах-отшельник, завел вблизи келью и скрывался, не отступившись от святынь Нижнего Архыза. Было это после упразднения Александрово-Невского Зеленчукского мужского монастыря и учреждения в его постройках сначала колонии для преступников, а затем детского дома. Сгинул монах, а «голова Адама» и поныне там в скалах. «Голова Адама» в других рассказах, слышанных мною, превращалась в «голову алана» — первонаселенника края, что по сути дела этимологически идентично (*алан* и *адам* — слова, означающие одно и то же — «человек»).

Лет пятнадцать назад И.И. Мирошников на расспросы отвечал, что потаенная икона находится в скале Богородицы, но место это почти недоступное. Вспоминает и В.В. Савельева, доцент кафедры физической географии Ставропольского университета, что студенты усмотрели на скале нечто белеющее за ветвями деревьев. Но Иван Ильич со знанием дела поведал естественникам, что это белые потеки селитры — верный признак гнездовий орлов. Год от года выводят птенцов, вот помет и накопился...

ЛЕВ ЛЬВОВИЧ ДОЛЕЧЕК (Черкесск)

Приоритет предания «архызского лика» широкой гласности бесспорно принадлежит старшему научному сотруднику Нижне-Архызского историко-архитектурного комплекса А.А. Демакову, который обнаружил его в мае 1999 г. (район поисков указали ему А. и С. Варченко, которые в апреле видели там какую-то «икону»).

Наскальная роспись выполнена гаммой теплых неярких тонов. Располагаясь в нижней части несколько наклонной гладкой каменной линзы, она защищена нависающим массивным карнизом. До верхней границы изображения не дотянуться, высоко; нижняя — на уровне глаз стоящего рядом человека. Ширина изображения 80 см, высота 140, но зрительно образ воспринимается гораздо шире и выше. Взгляд резко очерченных, характерно неравновеликих глаз устремлен на восток, линия зрачков совмещена с условным горизонтом, поэтому зритель, находящийся в точке нижнего ракурса, воспринимает его направленным прямо на себя. Отчетливо видны темные усы, борода, прямая линия рта. Рельефно проступают удлинённый нос и светлый лоб. Лицо торжественно-спокойно.

Вслед за А.А. Демаковым находку осмотрел настоятель местной церкви св. Ильи священник о. Виктор (Плотников). Под влиянием первого впечатления от увиденного возникло предположение, что изображение человеческого лица может быть образом Иоанна Крестителя. Однако впоследствии стало очевидно, что образ воспроизводит черты Спасителя. Позднее аспирантка Института культурного и природного наследия им. Д.С. Лихачева О.В. Орфинская обнаружила левее лика две крупные греческие буквы, обозначающие имя «Иисус». Часть надписи с правой стороны отсутствует. На ее месте углубление, оставленное отделившейся плиткой породы. Следы более крупного разрушения поверхности расположены ниже росписи, но сам лик нигде не затронут, хотя вездесущие современные надписи А.А. Демаков видел еще во время первого осмотра.

Отец Виктор освятил нагорный лик Иисуса, «явившийся» в канун нового тысячелетия от Рождества Христова. Наскальная роспись постепенно стала при-

обретать популярность. К скале устремились паломники и туристы. В стороне от изображения появилась новая нацарапанная надпись, прикрывающая обычный автограф «Здесь был Вася», — «Господи спаси Россию!».

Вышла в свет первая публикация удачного фронтального снимка, сделанного местным старожилом Г. Нюшенко, который забрался на дерево против скального навеса. Буклет из серии «Христианские храмы Алании», отпечатанный в полигра-

фическом комплексе Ставропольского университета, неожиданно дошел до Италии, вызвал неподдельный интерес в связи с репродукцией замечательной полихромной росписи, предположительно — древнехристианского памятника. Репортаж съемочной группы НТВ информации к факту находки не добавил, а лишь внес неуверенность в подлинности изображения, показав послушника общины св. Ильи, кистью устранившего «пятнышки» на древнем лике.

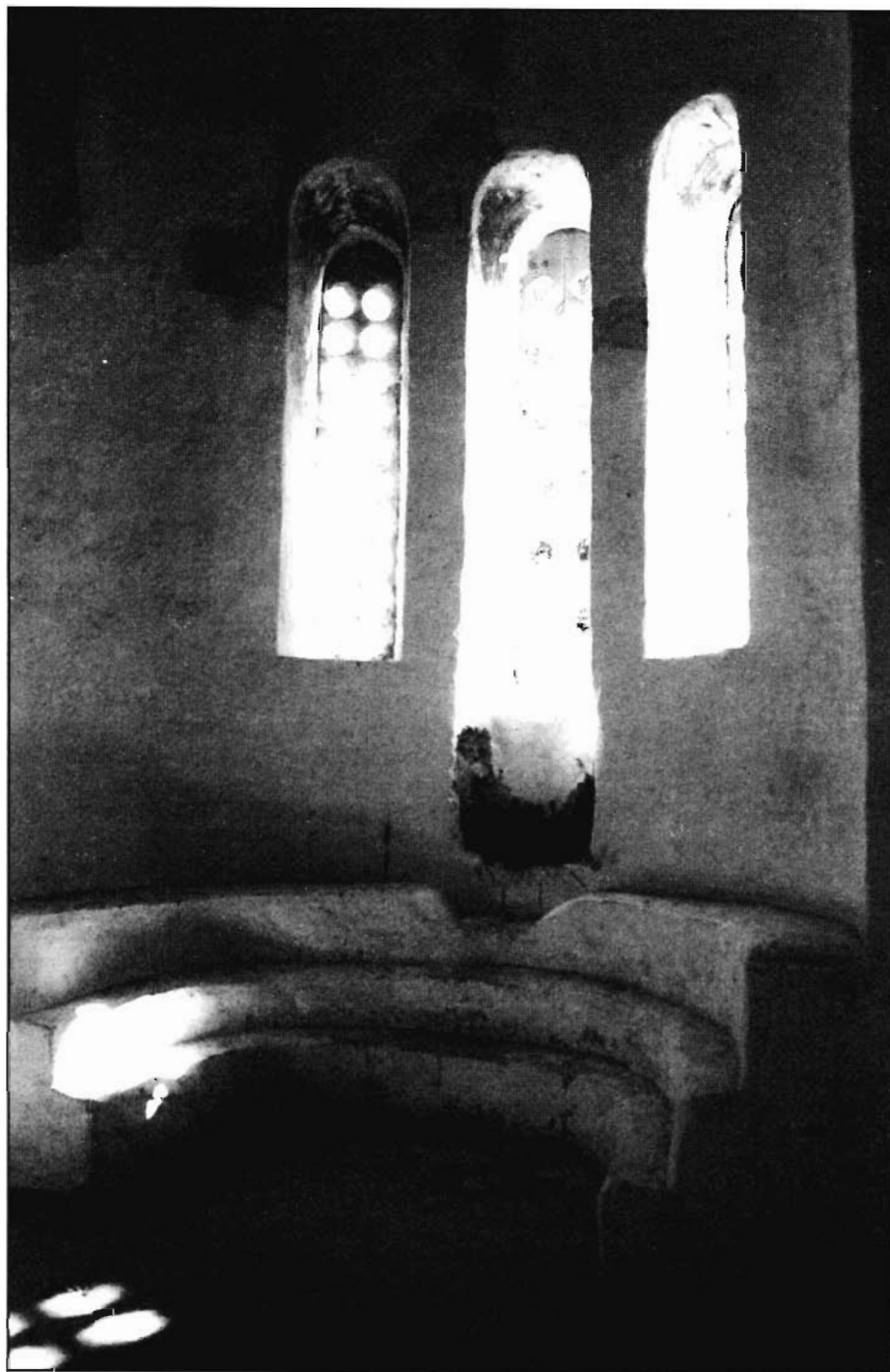
Сенсацию подхватили отечественные региональные и центральные газеты и журналы, местное телевидение. К осени за счет благотворительных пожертвований «архызский лик» был огорожен защитной сеткой, которая не мешала осмотру.

Специалист по древним красителям В.П. Голиков дал согласие на лабораторные анализы на базе центра исследований древних и традиционных технологий в Институте культурного и природного наследия. В Москве рассмотрели в первом приближении тончайший срез живописного слоя и предварительно определили, что живопись сделана в три краски на искусственном грунте. К сожалению, тем дело и кончилось.

Нами была предпринята попытка самостоятельного исследования красок и грунта «лика». Первые результаты заставили расширить область изучения и отобрать пробы природных пигментов на поверхности скалы в разных местах и не только под козырьком. Микроскопирование и тестирование растворами дали несколько неожиданные результаты. Состав, а в отдельных случаях структура веществ живописного поля одинаковы с контрольными скальными пробами. Половина красок и грунт оказались естественными минеральными образованиями, имеющими широкое распространение на поверхностях скал. Только два пигмента, растертых на белковой основе, являются рукотворными красителями аналогичного минерального происхождения.

Итак, наскальную роспись составляют четыре основных цвета; из них только две краски растерты на желтке птичьего яйца и нанесены в виде мазков художником. Сама основа столь своеобразной живописи резким росчерком тектонической трещины завершает образ, выполняя роль «тернового венца». По характеру наложения белой краски можно с определенной долей уверенности утверждать, что трещина древнее живописи. По-видимому, сочетание цветных пятен вторичных отложений и «венец»-трещина предопределили живописный сюжет. Рука мастера лишь дополнила его, вылепила светотенью впечатляющий образ. «Архызский лик» настолько своеобразен, что для него вряд ли найдутся аналоги по приемам исполнения и замыслу.

Возникло предположение о пещерной часовне, после разрушения которой сохранились только часть днища, свода и западной стены, что хорошо согласуется с раннехристианскими традициями. Однако по геологическим данным в этом месте не было гота. Отсутствуют следы обработки камня, выкладка хотя бы одной ступе-



Северный Зеленчукский храм (X в.). Интерьер алтарной части. Фото Н.В. Хохлова (2000 г.)

ни. В других местах следы благоустроенной деятельности для подъема к культовым объектам всегда находятся.

Несомненной является одновременность работы живописца. Нет ни дополнений, ни исправлений. Заранее готовый природный «подмалевок» позволял наносить точные мазки и линии, оставляя большую часть поверхности нетронутой. Очевидцы подтверждают стойкость изображения. Сейчас по яркости краски такие же, как и в 1940-х годах. При опросе жителей пос. Нижняя Ермоловка заядлый грибник и охотник Г. Нющенко рассказал, что в начале Великой Отечественной войны часто бывал у «нагорной иконы». Летом 1999 г. он уверенно нашел дорогу к скале, осмотрел изображение и не заметил внешних изменений.

Иконографическому анализу образа должна быть посвящена специальная работа. Очевидны лишь византийский стиль монументальной храмовой фрески и композиционная незавершенность. Здесь сразу видятся две крайности — древность времен иконоборчества или же талантливая мистификация.

Так насколько стара роспись? Многие черты «архызского лика» совпадают с древнейшими из дошедших до нас ликов на фресках и иконах. Возникает предположение, не относится ли памятник к периоду неустоявшихся церковных канонов (до второй половины IX в.). Но... Директор Карачаево-Черкесского музея-заповедника К.И. Алиев нашел в расщелине скалы кисти, завернутые в ветошь, а при осмотре изображения с помощью увеличительного стекла нами была найдена щетинка от кисти, всохшая в жирный белильный мазок. К тому же буквы ИС имеют не греческое, а церковнославянское начертание и титло над ними — не прямое с ограничителями, а изогнутое, в виде «кочерги». Следовательно, изображение выполнено не византийским, а русским иконописцем.

С 1887 г. на территории монастыря действовала иконописная школа. На стенах Южного Зеленчукского храма сохранились фрагменты росписи работы этой мастерской, но уровень мастерства их достаточно невысок. Известно, что первый настоятель монастыря обращался за помощью и к профессиональному живописцу. В связи с этим обращает на себя внимание деятельность московского художника Дмитрия Михайловича Струкова, который в 1886 г. работал на территории Нижне-Архызского городища и оставил замечательную серию акварелей. Он копировал средневековые фрески Среднего Зеленчукского храма (городского собора)

и Северного (кафедрального); составил план местонахождения древних памятников. На склоне Мицешты им были найдены многочисленные погребения и каменная статуя воина с крестом на шлемовидном головном уборе. Вполне возможно, что именно Д.М. Струков мог оказаться автором наскальной фрески; часы общения с византийской храмовой росписью, изучение манеры средневековых изобразов могли побудить художника к творчеству.

Наиболее веским косвенным аргументом, подтверждающим это, является история видовой акварели Александром-Невской Зеленчукской пустыни. С этой акварели была отпечатана репродукция, распространявшаяся настоятелем после официального открытия мужского общежитийного монастыря. Нам известны лишь несколько сохранившихся литографических экземпляров, позволяющих увидеть первоначальный рисунок. Один из них постоянно экспонируется в действующей в Архызе Ильинской церкви. Наскальная роспись и акварель, служившая макетом для печати, объединены единым местом исполнения. Автор той и другой располагался буквально на одном и том же месте — единственно возможном для написания обеих работ, а именно на скальной полке перед козырьком, нависающим над «архызским ликом». В случае монументальной живописи работа выполнялась стоя, что позволило изографу достать кистью до тектонической трещины и вписать живописный фрагмент между природными (нерукотворными) деталями лика, зрительно воспринимаемыми на поверхности камня как «венец» и «борода». В случае акварельной работы — сидя на том же камне, как месте идеального обзора архитектурного ансамбля Зеленчукского монастыря.

На вопрос об авторстве акварели, послужившей типографским макетом, ответ помогли дать искусствоведы кафедры культурологии Пятигорского педагогического университета и Лермонтовского музея-заповедника. Оказалось, что два других акварельных рисунка Д.М. Струкова имеют те же по манере исполнения и композиционному решению элементы, «оживляющие» изображение (речь идет о произвольно вписанных для масштаба фигурках монахов), что и на репродукции. О времени написания говорят строения, изображенные на литографии. Над въездными воротами возвышается деревянная колокольня (работы по установке креста закончены осенью 1890 г.), но еще не начата постройка двухэтажного странноприходского корпуса (возведен в 1890-е

годы), не обновлен Средний Зеленчукский храм. Отметим, что до сих пор единственной датой пребывания Струкова в Архызе считался 1886 г.

Материалы архивного дела № 695, хранящиеся в Российском государственном историческом архиве, позволяют воссоздать хронологию событий более чем столетней давности и отчасти прояснить обстоятельства появления наскального изображения в Архызе.

• Весной 1886 г. к епископу Черноморскому и Кавказскому Владимиру (Петрову) с прошением от казачества обратилась делегация: «два старца, кубанские казаки, горящие желанием быть монастырю при древних церквях на реке Зеленчуке; третий с ними афонский иеромонах (из русских), имеющий на Афоне издавна свою собственную келью, в ней довольно изрядное братство... Сей иеромонах имеет искреннее желание устроить на том месте новую обитель... На это дело у него довольно собственных средств, кроме имеющих быть в последствии, весьма естественно сторонних благотворений».

• Императорская археологическая комиссия командует активного московского любителя христианских древностей, археолога, профессионального художника Д.М. Струкова в Ставрополь, а затем в отдаленное ущелье Северного Кавказа. Цель путешествия заключалась в обследовании древнехристианских храмов в связи с возможностью их обновления через учреждение Закубанского общежитийного монастыря.

• В конце лета 1886 г. к месту нахождения храмов прибыл конный поезд. Бывший алтайский миссионер иеромонах Демитиан, афонский выходец Благовещенской кельи Хилendarского монастыря Серафим (Титов), «двое передовых посланников из числа малого братства на Афоне... Прочие были соседи из станиц Зеленчукской и других...».

• Из Ставрополя преосвященный Владимир в сопровождении духовенства и художника Струкова выехал в верховья Зеленчука. В своем дневнике епископ Владимир пишет: «Вскоре по переезду через речку, двигаясь вверх по невысокому берегу, мы встретили груды камней, прямо непрерывною линией тянувшихся от почти отвесно-крутой горы к самой реке. Очевидно, это остаток древней стены, составлявшей первое ограждение для живших дальше по реке. Еще немного, и нашим взорам является первая древняя церковь с верхней частью и некоторою долею крыши (каменной) не уцелевшими. На уцелевших растут вереск, смородина, молодые сосенки... Но мы, не останавливаясь, про-

ехали дальше. Видим другую церковь — побольше, разрушенную меньше. Минуем и эту и едем все среди непрерывных развалин разной величины зданий».

• Д.М. Струков совершил поездку в Верхний Архыз, где в урочище «Старое жилище» составил план расположения памятников и зарисовал полуразрушенную крестовидную в плане одноапсидную церковь. На этом чертеже-рисунке, что характерно для работ художника, помещена схематичная фигура казака.

• В первых числах ноября 1886 г. о. Серафим начал осваивать пустынь, «устроил шалаш или балаган, покрыл сеном, в котором с двумя послушниками и перезимовал, перенеши голод, а главное холода суровых горных морозов и бурь». Весной 1887 г. вместе с прибывшими рабочими приступили к возобновлению Южного храма и строительству первого корпуса и хозяйственных построек.

• 22 мая—1 июня 1887 г. Святейшим Правительствующим Синодом было принято определение об учреждении общежитийной Свято-Александро-Афонской Закубанской пустыни при древних храмах на реке Большом Зеленчуке.

• В середине июля 1887 г. «монастырской братией отправлены были за хозяйственными покупками отец Феофилакт и послушник Лев Рязанов», которые были убиты в пути. После поимки преступников «Ставропольские епархиальные ведомости» публикуют отчет о случившейся трагедии. В связи с этим событием Д.М. Струков пишет жанровое полотно «Убийство монахов». Сцена убийства была чисто художественным сюжетом, не отвечавшим традиционному укладу жизни, строгости афонского устава. Позже, при последнем настоятеле Зеленчукского монастыря, картина, висевшая на стене трапезной, была заменена на работу своей иконописной мастерской — «послушник и монах держали в руках свои головы, подобно изображению Иоанна Крестителя... напоминая братии о трезвении, о смертном часе и о том, что молодая обитель имела уже своих мучеников-молитвенников на небесах».

• В первых числах августа 1887 г. по настоянию епископа Владимира о. Серафим отъехал на Афон за братией и церковной утварью.

• 9 сентября 1887 г. вышел Указ Святейшего Синода за номером 3029 об учреждении Свято-Александро-Афонской Закубанской пустыни и поручение епископу Ставропольскому образовать первоначальное братство в оной.

• Из рапорта епископа Владимира в Святейший Правительствующий Синод,

заклучавшего прошение об открытии новоучреждаемой Пустыни и изменении в названии слова «Закубанская» на «Зеленчукская», как установившегося в народе, можно узнать о возведенных к этому времени строениях.

• В начале осени 1887 г. Д.М. Струков вторично находился на территории монастыря, о чем свидетельствует акварель, написанная им из окна второго этажа углового здания. На рисунке изображены: расширенный и соединенный пристройками с двухэтажным братским корпусом Южный Зеленчукский храм, двухэтажное строение трапезного корпуса, а на заднем плане склон хребта Мицешта, перечеркнутый открытой от поросли полосой скального обнажения. «Из сохранившихся трех храмов меньший приспособлен иноками для богослужения, в двух других референтом (Струковым) при помощи монахов очищены стены от копоти, дыма и пыли, причем оказались остатки фресковой живописи, абрисы коих референт представил...»

• В конце 1887 г. в Москве, на съезде Археологического общества, было зачитано сообщение господина Струкова «О древних церквях на реке Большой Зеленчук на Северном Кавказе».

Связи с Зеленчукской пустыней не были потеряны и в дальнейшем. Для списка со знаменитой чудотворной гребенской иконы Божьей Матери, исполненного Струковым на доске от святого престола древнего киевского храма специально для вновь учрежденного монастыря, нашелся жертвователь. Анонимный меценат украсил икону серебряной ризой с эмалью изысканной работы в древнем стиле. Икона была вставлена в массивную металлическую раму и медный посеребренный киот, увенчанный золочеными крестами.

• 24 сентября 1888 г. в Москве в церкви Успения Пресвятой Богородицы состоялось освящение списка иконы кисти Струкова, будущей главной святыни Зеленчукского монастыря.

• 15 января 1889 г. игумен Серафим отправляет письмо Струкову с просьбой: «Мне было бы очень приятно получить от Вас Вами составленное описание нашей местности и альбом, и смею в этом году надеяться на Вашу благосклонность. Свидетельствую Вам свое глубокое уважение с пожеланием Вам всех благ земных от Бога, остаюсь смиренным о Вас богомолцем».

• 9 ноября 1889 г. из Ставрополя на Зеленчук выезжает епископ Владимир (Петров) Ставропольский, известный своей миссионерской деятельностью в Сибири, а теперь и на Северном Кавказе.

• 10 ноября 1889 г. в Зеленчукский монастырь прибывают посланцы Ставропольской епархии. Они извещают о скором приезде преосвященнейшего Владимира и доставляют список с чудотворной иконы кисти Струкова. Список удался — его величают «даром московского усердия».

• 12 ноября 1889 г. проходит официальное открытие Свято-Александро-Афонского Зеленчукского общежитийного мужского монастыря.

• В начале осени 1890 г., по завершении основного комплекса монастырских построек и установке золоченого креста на колокольне, пишется акварель общего вида монастыря (та самая, что послужила основой для типографских копий), а вместе с ней, как мы предполагаем, «архызский лик».

• В 1890-х гг. строится двухэтажный каменный корпус странно-приходского дома. При нем рыбный пруд и небольшие одноэтажные постройки. Ведутся строительные и отделочные работы по возобновлению Среднего Зеленчукского храма.

• В 1897 г. состоялось открытие Среднего Зеленчукского храма, что засвидетельствовано надписью на большой плите, первоначально вмонтированной в западный фасад, а в 1971 г. разысканной в пос. Даусуз ведущим исследователем Нижне-Архызского комплекса археологом А.В. Кузнецовым.

• В 1904 г. в Одессе была отпечатана брошюра «Древнехристианские храмы и св. Александро-Афонский Зеленчукский монастырь в Архызском ущелье Кавказского хребта Кубанской области Баталпашинского отдела». В ней помещены графические и цветные прорисовки с акварелей Д.М. Струкова. Репродукции отличаются упрощенностью и приблизительной точностью передачи изображений. Ни в первом издании, ни в двух последующих о существовании «архызского лика» нет никаких упоминаний.

• К началу XX в. относится последнее упоминание фресок Северного Зеленчукского храма, когда А. Феодоровский видел остатки иконы Богоматери. Лишенные консервирующего слоя кальцита и копоти костров, древние фрески, просуществовавшие до этого 10 веков, разрушились и окончательно исчезли всего за 30 лет.

Возможно, высказанное нами предположение об авторе «архызского лика» еще недостаточно обоснованно. Несомненно, на наш взгляд, одно — социальная востребованность этого памятника, свидетельство чему — неудержимый поток паломников и туристов на крутой тропе.

Ю.А. ЛАБЫНЦЕВ

КАМЕННЫЕ «СВЯТЫЕ КРЕСТЫ» В БЕЛОРУССКОМ ПОЛЕСЬЕ

Среди памятников древности, сохраняющихся в Европе и по сей день в собственном природном и культурном ландшафте, а иногда и в своем исконном окружении, средневековые каменные кресты выделяются особо. Никто пока не проводил работы по учету, описанию и изучению этих свидетельств христианской истории на просторах всего европейского континента, но отдельные территории уже имеют более или менее полные подобные инвентаризационные описи. Куда сложнее дело обстоит с анализом уже накопленного материала. В большинстве случаев ученым не удается даже приблизительно установить время появления того или иного памятника. Хотя такой природный материал, как камень, особенно долговечен и практически неизменяем в своих характеристиках на протяжении длительного времени, исследователям, тем не менее, работать с ним трудно. Это хорошо известно археологам, и если ранее, в конце XIX и даже в первой половине XX в., а кое-где и позднее, они довольно смело датировали каменные предметы, то теперь подобные определения «на глазок» почти ушли в прошлое. Что же касается каменных крестов, то положение с их датировкой особенно сложное. В каждом конкретном случае необходимо искать особые признаки, часто свойственные именно этому памятнику или только локальной группе крестов.

Не исключение здесь и территория Белоруссии, где к каменным археологическим памятникам внимание ученых было приковано довольно давно и где появилась одна из первых в Европе обобщающих работ на эту тему. Ее автор — Михаил Винцентович Мелешко, незаслуженно забытый белорусский ученый и литератор, о котором лишь совсем недавно вновь заговорили в Белоруссии¹. В 1920-е гг. он активно собирал сведения о бытовании в Белоруссии «каменных памятников историко-археологического значения»² и опубликовал специальное издание, посвященное этой проблематике³. Нынешние белорусские археологи немало сделали для дальнейшего изучения каменных крестов в историческом аспекте⁴. Важным моментом также стала организация в Минске

уникального Музея валунов, первого из подобных собраний Европы, который явился своего рода энциклопедическим путеводителем и одновременно лабораторией изучения валунного мира Белоруссии, давшего в большинстве случаев и материал для изготовления каменных крестов⁵.

К настоящему времени белорусскими учеными обследовано значительное число каменных крестов — преимущественно в северных и центральных районах республики. Почти не изученным остается юг Белоруссии, прежде всего Полесье. Камень на полесских просторах встречается, как правило, чрезвычайно редко⁶ и потому в глазах местного населения он всегда был чем-то совершенно исключительным и значимым. Каменные полесские кресты неизменно в течение столетий остаются особо чтимыми народом святынями. К сожалению, сведений о каменных полесских крестах в литературе содержится мало⁷, хотя слава об отдельных из этих святынь бытует далеко за границами Полесья. Некоторые из них экспонировались и экспонируются в музеях и на специальных выставках.



«Святой крест» во Всехсвятской церкви г. Турова

За период моих более чем двадцатилетних экспедиций удалось накопить довольно значительный материал о подобных памятниках со всего Полесья: северного — Белорусского и южного — Украинского. В Белорусском Полесье нам известно сейчас свыше десятика древних каменных крестов (не включая сюда многочисленные старинные кладбищенские). Среди них выделяются туровские «святые кресты», свидетели древней истории Туровской земли.

Надо заметить, что научная классификация полесских, да и вообще всех европейских каменных крестов едва ли пока возможна. В этом отношении я совершенно согласен с А.А. Панченко, который в своей книге отмечает, что о каменных крестах известно очень мало, их классификация довольно условна, а «с археологической точки зрения русские каменные кресты почти не исследованы»⁸. А.А. Панченко опирается на фольклорно-этнографические материалы, связанные с так называемыми «намогильными» крестами, стоявшими на средневековых курганах и жальничных могильниках (т.е. сельских кладбищах)⁹, а древнейшие полесские каменные кресты явно имели иное предназначение. Впрочем, нужно иметь в виду, что часто к числу каменных крестов относят и различные камни с иссеченными на их поверхности изображениями того или иного вида крестов. Есть подобные камни и в Полесье. По сей день они лежат в труднодоступных местах и в основном благодаря этому сохранились. Подобные камни имеются во всех частях Белорусского Полесья¹⁰.

За последние годы во время экспедиционных исследований нам удалось установить ряд новых фактов, связанных с полесскими каменными крестами. Все они говорят о возрождении и упрочении местных христианских культов, прежде всего культа Святого Кирилла Туровского.

Наиболее ранние и точные сведения о туровских каменных крестах оставил местный православный благочинный протоиерей Симеон Лисицкий, уроженец Украинского Полесья, точнее Овруччины, служивший в Турове в первой половине — середине XIX в.¹¹ Он обратил внимание на их выдающееся значение как особых памятников местных христианских древностей, хотя в изданных в 1860—1870-е гг. в

ЮРИЙ АНДРЕЕВИЧ ЛАБЫНЦЕВ, доктор филол. наук; Ин-т славяноведения РАН (Москва)



Рукописный план г. Турова (1920-е гг.). Слева на плане указано местоположение Борисоглебского кладбища

Москве и Минске небольших сообщениях о Туровщине и ее древностях практически ничего не сказано о местных каменных крестах, а однажды и вовсе было упомянуто об одном из них, что «он исторического значения не имеет»¹². В пользовании о. Симеона находился целый ряд неизвестных ныне документальных источников, которыми он щедро делился со всеми заинтересованными лицами. Часть из них, включая и оригиналы, он передал в научные и церковные учреждения Белоруссии, в том числе и в Минск. Увы, судьба подавляющего большинства из этих ценнейших исторических источников оказалась плачевной, особенно тех, что оставались в Турове и его окрестностях. Они безвозвратно погибли во время многочисленных трагических перипетий XX столетия. А о том, какие это были по значимости документы, можно судить хотя бы по переданному отсюда в 1860-е гг. в распоряжение Временной комиссии по устройству Виленской публичной библиотеки и музея Туровскому Евангелию XI в.¹³ — одной из древнейших книг славянства, сохранившей на своих листах к тому же важнейшие для истории Туровщины рукописные записи разных времен.

Во времена о. Симеона в Турове и его ближайших окрестностях стояло 4 каменных креста, которые, скорее всего можно именовать «поклонными». Согласно местным преданиям, широко бытующим и по сей день, кресты эти, почитаемые в наро-

де в качестве чудотворных, приплыли вверх по реке Припяти из Киева в период крещения Руси¹⁴. Ныне число каменных крестов в Турове и окрестностях уменьшилось вдвое. Они перенесены в помещение единственной сохранившейся в Турове церкви — Всехсвятской. Туровские каменные кресты, по преданию воздвигнутые на берегах Припяти после того как приплыли вверх по реке, имеют высоту более двух метров и ширину около одного метра. Они всегда привлекали много молящихся, особенно на праздник Воздвижения Креста Господня (14 сентября ст.ст.), когда народ собирался возле них со всей Припяти. Приплывали лодки и с верховий, и с низовий реки. Ту же картину, все более и более заметную, можно наблюдать и сейчас. В отличие от этих больших каменных крестов на Борисоглебском кладбище в западной части Турова при захоронениях издавна находили кресты малые. Они вырезались из красноватого местного камня и по величине были с ладонь. Такие кресты попадались довольно

часто, и это дает возможность предположить, что их изготовляли в Турове или где-то вблизи него.

Наши последние экспедиции в Полесье помогли значительно расширить знания географии известности туровских каменных крестов. Оказалось, что в народе бытуют и некоторые записанные сведения об этих крестах. Причем подобные рукописания встречаются даже на белорусско-польском пограничье в брестском регионе. Не исключено, что они могут переноситься в той или иной текстовой форме православными паломниками во время паломничеств из Белоруссии в Польшу, например к святыням Яблочинского монастыря или на Святую Гору Грабарку. Этот транслационный путь похож, но только в обратном порядке, на тот, по которому тексты религиозных песнопений «Богосланика»¹⁵ из Польши попадают в Белоруссию. Записи о святых крестах весьма разнообразны. Есть среди них и весьма краткие и более или менее простран-ные. Они принадлежат к особой, своего рода потасной, современной народной письменности, широким изучением которой исследователи почти не занимаются. Виденные нами записи о святых крестах сделаны преимущественно в различных тетрадках, носящих характер дневников или записных книжек. Источниками записей служили собственные наблюдения писавшего, рассказы очевидцев или пересказы таких рассказов, газетные заметки и даже отдельные книги. Так, в одной из таких тетрадей, принадлежащей жительнице г. Бреста, удалось прочесть тщательно выписанную обширную цитату о туровских каменных крестах из нашей широко разошедшейся по всей Белоруссии книги «"Напой рососою благодати...": Молитвенная поэзия Кирилла Туровского»¹⁶. В дру-



«Растущий» крест на Борисоглебском кладбище (г. Туров)



Крест-памятник Святителю Кириллу Туровскому на Замковой горе — место массового народного поклонения земляку-епископу

гой тетради, имеющей хождение среди жителей восточной Гомельщины, среди прочих сведений о святых Турова записана молитва Святителя Кирилла Туровского «Сподоби мя, Господи...», несомненно взятая из еще одной нашей книги — «Воссиявший нам на Руси»¹⁷, изданной в Гомеле обществом Кирилла Туровского¹⁸.

А вот пример совсем краткой записи, виденной нами в самодельной записной книжке в районе г. Каменца: «Святой крест на кладбище в Турове. Каменный. Растет из земли. Люди исцеляются. Ехать до Житкович...» Это запись о новой святыне Туровщины — небольшом каменном кресте, «растущем» из земли на местном древнем Борисоглебском кладбище. Слава об этом чуде уже облетела не только все Приприпятье (поклониться «святому кресту» приезжают из Бреста, Гомеля, Мозыря и других мест), но и достигла востока Польши — Подляшья. Среди паломников этот крест связывается с именем Святителя Кирилла Туровского, небесного покровителя Турова и всего Белорусского Полесья. Культ Святителя Кирилла существовал исстари, местное почитание, установившееся сразу же после его смерти, со временем стало общецерковным. Во второй половине XVI в. в период мощнейшего наступления католицизма на православие в границах Речи Посполитой, в составе которой оказались и белорусские земли, культ Святителя Кирилла получил необычайное развитие. Видимо, не без

влияния крупнейшего православного магната и одновременно защитника православия князя К. Острожского (1527—1608), уроженца г. Турова (в 1998 г. здесь возле Всехсвятской церкви в его честь был установлен величественный памятный знак, выполненный в камне и увенчанный каменным крестом), духовное наследие Святителя, одного из крупнейших европейских писателей древности, оказывается своего рода надежным оборонительным заслоном православных, а его писания становятся поистине всеобщим достоянием — издаются и переиздаются огромными по тем временам тиражами. Тогда же, вероятно, интенсифицируется процесс отыскания мощей Святителя Кирилла, который по преданию был погребен в Турове на Борисоглебском кладбище. Об обретении мощей Святителя издревле мечталось многим туровлянам, или, как чаще говорят в самом Полесье, туровцам. Для некоторых это стало даже смыслом их жизни. Так, нам

удалось найти свидетельства подобных пожизненных поисков одного местного священника, служившего два столетия назад. Отголоски всех этих событий остались в народной памяти, и потому «растущий» из земли каменный крест на Борисоглебском кладбище немедленно был связан с именем Святителя Кирилла Туровского. Верующим крест этот видится знаком самого Святителя, возле него коленопреклоненные люди обращаются к своему небесному покровителю. Вот одна из молитвенных импровизаций, принадлежащая среднему возрасту женщине, приехавшей в составе небольшой паломнической группы в Туров из-под Гомеля: «Святой Кири-

ла, молим тя и уповаем, не презри нас грешных, помоги нам и заступи, спаси нас и избавь от пагубы мира сего, сохрани старых и вразуми юных. Моли о нас Спасителя Христа Бога нашего»¹⁹.

Примечания

¹ См., напр.: Скалабан В., Крапивин С. Михаил Мелешко — долгое возвращение в Беларусь // Советская Белоруссия. 10.X.1998.

² См.: Мясешка М. Апытальны ліст до збірання народных вераванняў і прадстаўленняў, звязаных з каменем, і вестак аб каменных помніках гісторыка-археалагічнай значнасці // Наш край. 1926. № 1. С. 43—46.

³ См.: Мясешка М. Камень у вераваннях і паданнях беларуса. Мінск, 1929.

⁴ См., напр.: Дучыц Л. У. Архсалагічныя помнікі у назвах, вераваннях і паданнях беларусаў. Мінск, 1993.

⁵ См., напр.: Ляўкоў Э. А. Маўклівыя сведкі мінуўшчыны. Мінск, 1992; он же. Ледавіковыя валуны Беларусі: Эксперыментальная база вывучэння валуноў. Мінск, 1993.

⁶ Завалуненность в Полесье в десятки и даже сотни раз меньшая, чем в других частях Белоруссии. Если, например, в районе Минска



Недавно установленный каменный памятный знак в честь уроженца Турова князя Константина Острожского (1527—1608).

она составляет и даже превышает 20%, то в некоторых местах Полесья едва доходит до 0,01%. В этом отношении Полесье — уникальный район всей Центральной Европы.

⁷ См., напр.: Саскевич Н.А. Легенда о каменном кресте // Полесье и этногенез славян: Предварительные материалы и тезисы конференции. М., 1983. С. 146—147; Лабинцев Ю.А. В глубинном Полесье. М., 1989; он же. Старая казка Полесья. Минск, 1993; Менадонец А.М. Каму пакланяліся продкі. Мінск, 1996 и др.

⁸ Панченко А.А. Исследования в области народного православия: Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998. С. 181.

⁹ Там же. С. 183.

¹⁰ Об отдельных из этих камней сведения можно найти в работе В.Ф. Покровского «Археологическая карта Гродненской губернии» (Вильна, 1895), правда, труд этот весьма устарел, как, впрочем, и многие иные историко-географо-этнографические исследования XIX — первой половины XX в., частично перечисленные в незадолго забытой ныне книге Е. Незбжичского (см.: *Niezbjczycki J. Polesie: Opis wojakowo-geograficzny: Studium terenu. Warszawa, 1930*).

¹¹ О его ученых трудах см.: Лабинцев Ю. Туровское Евангелие как особо чтимая святыня во времена Константина Острожского // Благовестный князь Острожский. Минск, 1998. С. 79—86.

¹² См.: Воспоминание о древнем Православии Западной Руси. М., 1867. С. 10.

¹³ См.: Лабинцев Ю. Новое о Туровских евангелиях // Матэрыялы Першых кнігазнаўчых чытаньняў. Мінск, 2000. С. 39—49.

¹⁴ Сказание об одном из таких крестов, у с. Погост, сообщил Н.А. Саскевич (см.: Указ. соч.). Подобные рассказы собирал и отчасти публиковал А.М. Менадонец и др.

¹⁵ См., напр.: Лабинцев Ю.А. Белорусская паралитургия Полесья и Полесья // *Polsko-białoruskie związki językowe, literackie, historyczne i kulturowe. Białystok, 2000. T. 2. S. 241—250*.

¹⁶ Лабинцаў Ю. «Напой росюю благодаті...»: Малітоўная паэзія Кірыла Тураўскага. Мінск, 1992. С. 61.

¹⁷ См.: Лабинцев Ю.А. Воссиявший нам на Руси. Гомель, М., 1996. С. 12.

¹⁸ Это Общество, созданное в основном силами гомельских ученых, работников культуры и образования, в последние годы немало сделало в историко-культурном плане для возрождения памяти Святыни Кирилла Туровского. В значительной степени благодаря деятельности этого Общества день памяти Святыни (28 апреля по старому стилю и 11 мая по новому) превратился не только в большой местный церковный праздник с дополнительными элементами светской ярмарочности, но и значительное культурно-научное «свята», имеющее международный характер.

¹⁹ Большая часть молящихся у «растущего» креста на Борисоглебском кладбище не произносит молитв вслух. Верующие молча склоняются над крестом, припадают к нему, прикладывают руки, целуют.

Исследование осуществлено благодаря финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда

Фото Ю.А. Лабинцева, Л.Л. Шавинской (1998 г.)

Н.И. ШУТОВА

САКРАЛЬНЫЕ МЕСТА в ОКРЕСТНОСТЯХ УДМУРТСКОЙ ДЕРЕВНИ КУЗЕБАЕВО

Удмурты — один из финно-угорских народов, издавна обитающих на территории Западного Приуралья в междуречье Камы и Вятки. Сохранение некоторых традиционных религиозных обрядов и представлений, обусловленных поздней христианизацией (со второй четверти XVIII в.) и тем, что часть населения осталась некрещеной, составляет особенность духовного наследия этой этнической группы. Подобные уникальные явления прослежены в д. Кузебаево Алнашского р-на Удмуртской Республики, в окрестностях которой до настоящего времени функционирует целый комплекс разных по назначению святынь, обследованных автором в 1994 и 1998 гг.

Жители д. Кузебаево подразделены на три социально-культурных объединения (выжы): род Великой куалы (Бидъым куа-выжы), род Священной роши (Луд-выжы) и род Булда (Булда-выжы). У каждого из них в окрестностях деревни есть родовое святилище. Представители рода выбирают жреца для ритуальных отправлений из своих членов. На самую сакральную часть территории святилища могли заходить только мужчины рода. Представители трех структурных объединений прежде молились строго по отдельности, брачные союзы между ними были запрещены. Но в последнее время такой строгости не соблюдается: они могут посещать моления друг друга, жениться и выходить замуж, невзирая на прежние разграничения. В настоящее время моления на святилищах, как правило, проводятся в один и тот же день, однако в Куале и Булде молятся днем, а в Луде обрядовые церемонии начинаются вечером и заканчиваются утром следующего дня. Почти все жители в наши дни помнят, из какого рода они происходят. Представители группы Луда были некрещеными, а представители двух других — крещеными.

Наиболее ранние сведения об обителях этих мест относятся к эпохе средневековья, здесь археологами выявлены одно городище и семь селищ второй половины I тысячелетия н.э. (рис. 1). Кузебаевское городище располагается в 1 км к юго-юго-востоку от д. Кузебаево на мысу высокого левого берега р. Варзи, правого притока р. Иж, правого притока р. Камы (рис. 1-б; фото 1). В начале XX в. городи-

ще было покрыто густым лесом. Там росли дубы, липы, орешник, клены, ели. В настоящее время большинство деревьев состарилось и погибло, поэтому жители деревни вновь обсадили священную территорию саженцами дуба и ели. На северо-западном склоне мыса берут начало родники. Среди местного населения эта местность известна под названиями *Каргурезь* (городищенская гора) или *Луд Гурезь* (гора, на которой располагается святилище Луд). Первые сведения об укрепленном поселении известны с конца XIX в. По удмуртским преданиям, здесь когда-то жил один богатырь [1. С. 191, 192]. Площадка городища размером около 10 тыс. кв.м укреплен со стороны поля валом и рвом. В течение шести полевых сезонов раскопки на памятнике проводила Т.И. Останина¹, она датирует городище IV—V вв., VII в. В процессе раскопок прослежено одно жилище, 38 очагов, 142 хозяйственные ямы, 8 скоплений камней, остатки оборонительных сооружений, захоронение лошади. Собранный материал состоит из орудий труда и быта, предметов охоты и вооружения, украшений, обломков глиняной лепной посуды. Городище служило местом постоянного обитания местных финно-угорских племен, являлось ремесленным центром и убежищем в случае военной опасности.

Судя по некоторым культурным остаткам, площадка средневекового поселения использовалась и в качестве святилища. Так, на северо-западной части памятника обнаружена яма с захоронением коня. Она имеет подпрямоугольную форму, глубину 42 см. Костяк лошади был уложен по линии западо-северо-запад—востоко-юго-восток на левом боку с вытянутыми задними и согнутыми передними ногами. Захоронение располагалось в окружении целого комплекса ям и очагов с выкладкой из камней — обломков жерновов. Сооружение ямы, по-видимому, относится к средневековому времени. Принесение в жертву жеребят/лошадей на родовых и общественных святилищах известно по данным этнографии удмуртов XIX — начала XX в. После ритуальной трапезы все кости принесенного в жертву скота собирали и вместе со шкурой зарывали в землю, или сжигали, или привешивали на деревьях. Сохранились сведения о посвящении животного духу/божеству тяжелых болезней и эпидемий на особых, специаль-

НАДЕЖДА ИВАНОВНА ШУТОВА, доктор ист. наук; Удмуртский Ин-т истории, языка и литературы УРО РАН (Ижевск)

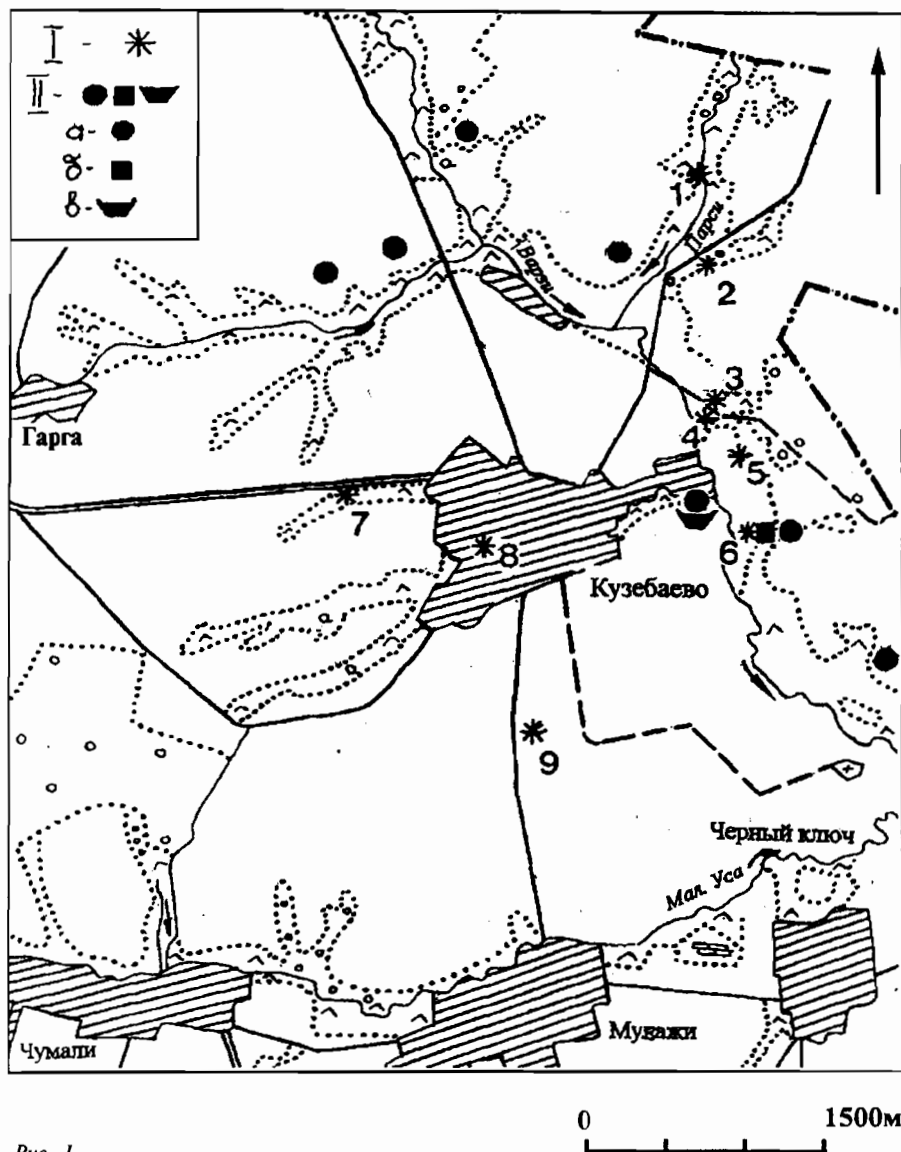


Рис. 1.

Схема размещения этнографических и археологических объектов в окрестностях д. Кузубаево.

I. Сакральные места: 1 — Великая куала, 2 — Булда, 3 — Затчагурезь, 4 — Йыр-пид сётон, 5 — Омгагурезь, 6 — Луд, 7 — Акташвось, 8, 9 — кур куяны;

II. Археологические памятники: а — селища, б — городища, в — могильники

но для этого предназначенных местах. В отдельных селениях при проведении обрядов памяти предков йыр-пид сётон 'давание/жертвование головы и ног' кости пожертвованной лошади зарывали в определенном порядке, как бы «воспроизводя» животное [2. С. 250]. Помимо конского захоронения, в северо-западном конце городища, в дерновом слое или сразу же под дерном зафиксировано 15 зольных пятен, оставшихся от кострищ, разводимых во время молений современными обитателями д. Кузубаево.

Следующие источники по истории населения рассматриваемой округи относятся к началу XVI в. По преданиям, именно в это время здесь поселились первые жители д. Кузубаево [3. С. 50—51; 4. С. 107]. Отсутствие исторических данных не позволяет говорить о прямой генетической

связи между средневековыми и современными обитателями этих мест. Налицо лишь определенная преемственность в выборе одних и тех же мест для святилищ в разные хронологические периоды. Так, Священная роща Луд жителей деревни была устроена на южной оконечности городища (рис. 1-6; фото 1). Лудом называли божество — Хозяина Дикой Природы, моление в его честь и мольбище (священную рощу, лесок или поле).

Самая сакральная часть культового места прямоугольной формы огорожена, вход в нее располагается с западной стороны. Входить сюда позволяет только жрецам. Здесь молятся, варят жертвенную пищу в котлах, совершают другие приношения. Там же располагается пень от старого погибшего дерева, во время молений его украшают веточками липы. К дубам,

росшим вблизи Луда, относятся с особым почтением, в дупло одного из таких дубов прежде бросали монетки. На святилище жертвуют (*сйзисько*) белого барана, варят мясо и кашу. Жертвоприношения прежде устраивали без спиртных напитков и только позднее, уже в деревне, угощали друг друга вином, называлось это обрядовое гостевание *вось нерге*. Существовала специально для этого случая предназначенная мелодия *вось нерге гур*. В обрядовых церемониях на Луде участвуют только мужчины, женщинам разрешается наблюдать процесс жертвоприношения издали, не приближаясь к огороженному участку. Это святилище не посещали без надобности, ибо полагали, что само место и обитающее на нем божество сердитые. Моления проводятся раз в году ночью в Петров день, а в прежнее время — два раза в год (в Петров день и на Покров).

Процессом обрядовых действий в Луде управляют 4 человека — главный жрец, почетный председатель (*тёро*)², два помощника. Выбирали их сроком на три года. Для главного жреца существовало ограничение: он не должен посещать моления, проводимые на другом святилище в Великой куале. Выборы жрецов проводились по жеребьевке. Народная традиция не рекомендовала отказываться, если кому-то выпадал жребий быть жрецом. Рассказывают, что один молодой тракторист отказался, так после этого в тот же год попал под трактор.

Великая куала (Быд'ым куала) располагается на залесенной местности, в 2 км к северо-северо-востоку от д. Кузубаево, на правом берегу р. Парси, левого притока р. Варзи (рис. 1-1; фото 2). Обрядовые действия здесь проводили в честь семейно-родовых богов-покровителей. Территория святилища огорожена, вход располагается с западной стороны, площадка поросла липой, черемухой, елями. В пределах огороженного участка стоит срубная постройка (*куала*). Дверь устроена с южной стороны, пол в помещении земляной с очагом в центре, вдоль стен стоят стол со скамейками, висят пожертвованные полотенца (*чалма*), вокруг очага на полу набросаны доски, чтобы не было грязи. Старики говорили, что в *куале* прежде хранили святыню *мудор* в виде берестяного или лубяного ящика. Снаружи перед строением установлены длинный стол со скамейками.

Здесь проводят три моления в год (на Пасху, в Петров день и на Покров). По свидетельству старейших информантов, в начале нашего столетия здесь молились 4 раза: на Масленицу, Пасху, Петров день, Покров. Прежде моления проводились отдельно от христианских праздников, но



Фото 1. Деревня Кузбаево. Городище и святилище Луд. Вид с северо-западной стороны

впоследствии слились с ними. Процедура выборов жрецов такая же, как и в роде Луд. Главный жрец не имеет права посещать моления в Луде. По рассказам, последнее крупное моление в родовой куале проводили в 1915 г. осенью на Покров, длилось оно целую неделю, жертвовали там телку, бычка, жеребенка, уток [5. С. 57—59]. В настоящее время здесь приносят в жертву уток, иногда овец. В старину после завершения молений родственники по мужской линии (*бóляк*) практиковали обрядовое гостевание *вось нерге*: ходили по деревне и угощали друг друга вином. В настоящее время этот обычай ограничен пределами одной семьи.

На огороженной священной территории не разрешается рубить дрова, брать что-либо, здесь нельзя справлять нужду и

пр. Вмешательство в природу было минимальным: брали сухостой для жертвенного костра, ломали ветки деревьев для уборки или украшения *куалы*, для проведения обрядовых молений. По свидетельству информантов, в советское время с этого места заготовили бревна для бани, построили ее, но мыться было невозможно, так как там раздавались разные звуки, людей кто-то пугал. Во время церемонии все женщины покрывали голову платком, а в начале XX в. надевали особые перстни. В пределах постройки не полагалось курить, мужчинам ходить в головных уборах; женщины должны были стоять справа, а мужчины — слева от двери. В процессе моления в *куале* жрецы обращались лицом к самой сакральной передней стенке строения. Они были подпоясаны особыми

ткаными поясами, а главный жрец (*восьсь*) надевал специальный серебряный перстень, с припаянной серебряной царской монетой с орлом. Пух, перья и кости жертвенных птиц непременно сжигали на костре. Остатки освященной еды, в том числе мясо без костей, разрешали уносить домой, однако ее ни в коем случае не позволяли отдавать на съедение животным и птицам. По преданиям, Великую куалу привезли из соседней деревни в виде свадебной процессии на лошадях с колокольчиками.

Мольбище Булда (*Булдавдсь*)³ располагается на склоне горы *Булда/Булда гурезь*, по левой стороне р. Лулошур (букв. «живая река»; она, по словам стариков, то исчезает, то вновь появляется), неподалеку от места впадения ее в р. Парси (рис. 1-2). Самая сакральная часть святилища огорожена. Моления здесь проводили на Троицу (*Трочин*), собирались жители дд. Кузбаево, Чумали, Муважи и других окрестных селений, но жертву и моления совершали по очереди: в один год кузбаевцы — члены рода Булда, во второй — муважинцы рода Булда и т.д. Обрядовые церемонии здесь посвящались племенному божеству Булде, проводили их один раз в год, но для отдельной деревни получалось один раз в три или четыре года. В качестве общественной жертвы использовали белых овец или жеребят, а в качестве частной, семейной — белых гусей или овец. На деревьях развешивали полотенца и другие подарки, в деревянные тарелки или чашки собирали деньги для следующего моления. Во время молений на Великих гуслях (*Быдзьм крезь*) исполняли специальную обрядовую мелодию (*вось гур*). По преданиям, на этом месте иногда видят белого человека (*тдды мурт*). Говорят, Булду привезли откуда-то на лошадях, но уже никто не помнит откуда. Среди людей сохранились представления, по которым Хозяева святилищ (*восьсь*) Луда, Булды, Быдзьм куалы похаживают друг к другу в гости, иногда их может видеть и человек.

Кроме трех основных святилищ существовали еще и другие, менее значимые сакральные места. *Йыр-пид сётон* — место для поминовения умерших предков — располагалось напротив деревни, возле р. Тэремшур, левого притока р. Варзи (рис. 1-4). Там на деревьях привешивают голову и кости ног пожертвованных умершим предкам лошади/жеребенка (для мужчины) или коровы/телки (для женщины). На высоком левом берегу Варзи располагается высокая гора *Жаччагурезь* «гора Жачча» (рис. 1-3; фото 3). По словам местных жителей, на той горе «нечисто» (*пóртмаске*), может привидеться. На вершине горы



Фото 2. Деревня Кузбаево. Строение Великой куалы. Вид с южной стороны



Фото 3. Деревня Кузубаево. Гора Затчагурезь. Вид с западной стороны

прежде росли деревья, туда по весне, а именно после Пасхи, ходила молодежь (женатые и неженатые) для проведения обряда *Гурезь сектан* 'угощение горы'. Приносили яйца, стряпню, выпивку, веселились, угощались, танцевали, играли. Оставляли немного еды и питья для горы. Семантика старинного обряда жителями ныне утеряна. Левый высокий берег в устье р. Тэремшур имеет несколько наименований: *Омгагурезь* 'гора Омга'; *Мушторгурезь* 'пасечная гора', там была пасека; *Вал лэзэн гурезь* 'место, куда пускали лошадей' (рис. 1-5).

Место моления *Акташ* (*Акташвось*), посвященное злему богу, появляющемуся после захода солнца, располагалось возле деревни в логу (тюрк. *Акташ* 'белый камень')* (рис. 1-7). Там молились, когда кто-то уходил в армию, случались болезни и несчастья в семье. Отец новобранца приносил в жертву гуся. Сами новобранцы вбивали в растущее дерево монету. Вначале давали обещание/обет (*сйзисько*), а затем в течение трех лет его необходимо было выполнить, в противном случае кара падала на самого человека или его детей. От всей деревни на этом месте тоже приносили жертвы — жеребенка, а от семьи — гуся, они могли быть любой масти, но обязательно с белой головой или пятном. Ходили туда только мужчины.

В окрестностях деревни, в 0,4 км к востоку от нее на пологом мысу в месте

впадения речушки Кузубайки в р. Варзи располагалось старинное языческое кладбище жителей деревни XVII—XVIII вв. Существовали специальные места (*кур куяськон*), куда выбрасывали личные принадлежности умершего человека. Первое, более древнее, располагалось около школы в логу в центре деревни (рис. 1-8). Сюда уже давно не приносят вещи умерших, однако жители деревни время от времени режут здесь кур, чтобы «не затянуло живых», чтобы было здоровье, чтобы молодые могли успешно работать и т.д. Второе место — у дороги, ведущей на кладбище между дд. Кузубаево и Муважи, функционирует и поныне (рис. 1-9). Описанные культовые места считаются нечистыми: «здесь кто-то водится, эти духи могут привидеться человеку».

В топографии сакральных мест наблюдаются определенные закономерности, связанные с их размещением относительно населенного пункта и реки. Посвященные наиболее могущественным божествам святилища высшего ранга (Великая куала, Булда, Луд) занимают возвышенные участки местности и располагаются от д. Кузубаево выше по течению реки. Некоторое исключение составляет лишь мольбище Луд, размещенное ниже по течению р. Варзи. Сакральные места низшего ранга, связанные с захоронением и поминовением предков (кладбища, *кур куян*, *йырпыд сётон*) находятся в низинах — оврагах, долинах рек.

Примечания

¹ Пользуясь случаем, выражаю благодарность Т.И. Останиной за возможность использовать неопубликованные материалы раскопок городища.

² Наиболее уважаемое почетное лицо, которое своим присутствием освящало обрядовое действие [2. С. 106].

³ *Булда* — личное имя тюркского происхождения: *булда* < *булды* 'довольно', 'баста, готово, все сделано' [6. С. 206].

⁴ Считается татарским заимствованием, однако в татарском языке не обнаружено явных следов существования такого божества [7. С. 15].

Литература

1. Потанин Г.Н. Городища близ деревень Утчан и Варзи-Ятчи // ИОАИЭ. 1884. Т. 3.
2. Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994.
3. Материалы по статистике Казанской губернии. Т. VI. Елабужский уезд. Часть II. Приложение к подворной описи. Вятка, 1889.
4. Атаманов М.Г. Из истории расселения воршудно-родовых групп удмуртов // Материалы по этногенезу удмуртов. Ижевск, 1982.
5. Владыкин В.Е. Семейно-родовые культы в дохристианском религиозном комплексе удмуртов // Вопросы этнографии Удмуртии. Ижевск, 1976.
6. Атаманов М.Г. История Удмуртии в географических названиях. Ижевск, 1997.
7. Ахметьянов Р.Х. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. М., 1981.



Ворота жилого дома в с. Десятниково Тарбагатайского р-на Республики Бурятия. 2000 г. Фото Т.Б. Юмсуновой

— в отличие от сказок с соположением и включением. Структура этих текстов описывается формулой: Э[кспозиция]+(a→b→a...), где «→» означает «воздействует на». Поскольку отношения a→b→a могут быть представлены как некое С, отличие данной структуры от бесконечных соположенных структур будет только в наличии экспозиции: Э+(С→С...).

Тут нам необходимо отметить принципиально важное свойство циклических структур: замыкание в цикл, с одной стороны, обеспечивает сохранение, удержание информации, а с другой стороны, означает прекращение поступления новой информации, прекращение развития.

А как преумножить информацию? Этой цели служат конечные структуры, представленные в таких сказках как «Репка».

Существует три типа таких структур. Их можно показать на примере трех вариантов сказки «Репка».

I.

(Э) Посадил Дед Репку. Выросла Репка большая-пребольшая.

(1) Стал Дед Репку из земли тянуть. Тянет-потянет — вытянуть не может.

(2) Позвал Дед Бабку. Вот взялись они: Дедка за Репку, Бабка за Дедку. Тянут-потянут — вытянуть не могут.

(3) Позвала Бабка Внучку. Вот взялись они: Дедка за Репку, Бабка за Дедку, Внучка за Бабку. Тянут-потянут — вытянуть не могут.

(4) Позвала Внучка Жучку. Вот взялись они: Дедка за Репку, Бабка за Дедку, Внучка за Бабку, Жучка за Внучку. Тянут-потянут — вытянуть не могут.

(5) Позвала Жучка Кошку. Вот взялись они: Дедка за Репку, Бабка за Дедку, Внучка за Бабку, Жучка за Внучку, Кошка за Жучку. Тянут-потянут — вытянуть не могут.

(6) Позвала Кошка Мышку. Вот взялись они: Дедка за Репку, Бабка за Дедку, Внучка за Бабку, Жучка за Внучку, Кошка за Жучку, Мышка за Кошку. Тянут-потянут — вытянули Репку.

II.

(Э) Посадил Дед Репку. Выросла Репка большая-пребольшая.

(1) Стал Дед Репку из земли тянуть. Тянет-потянет — вытянуть не может.

(2) Позвал Дед Бабку. Вот взялись они: Дедка за Репку, Бабка за Дедку. Тянут-потянут — вытянуть не могут. Умаялся Дедка, махнул рукою и ушел.

(3) Позвала Бабка Внучку. Вот взялись они: Бабка за Репку, Внучка за Бабку. Тянут-потянут — вытянуть не могут. Умаялась Бабка, махнула рукой и ушла.

(4) Позвала Внучка Жучку. Вот взялись они: Внучка за Репку, Жучка за Внучку. Тянут-потянут — вытянуть не могут. Умаялась Внучка, махнула рукой и ушла.

(5) Позвала Жучка Кошку. Вот взялись они: Жучка за Репку, Кошка за Жучку. Тянут-потянут — вытянуть не могут. Умаялась Жучка, махнула хвостом и убежала.

(6) Позвала Кошка Мышку. Вот взялись они: Кошка за Репку, Мышка за Кошку. Тянут-потянут — вытянули Репку.

III.

(Э) Посадил Дед Репку. Выросла Репка большая-пребольшая.

(1) Стал Дед Репку из земли тянуть.

Тянет-потянет — вытянуть не может. Умаялся Дедка, махнул рукою и ушел.

(2) Шла мимо Бабка. Увидела Репку, стала её из земли тянуть. Тянет-потянет — вытянуть не может. Умаялась Бабка, махнула рукою и ушла.

(3) Шла мимо Внучка. Увидела Репку, стала её из земли тянуть. Тянет-потянет — вытянуть не может. Умаялась Внучка, махнула рукою и ушла.

(4) Бежала мимо Жучка. Увидела Репку, стала её из земли тянуть. Тянет-потянет — вытянуть не может. Умаялась Жучка, махнула хвостом и убежала.

(5) Бежала мимо Кошка. Увидела Репку, стала её из земли тянуть. Тянет-потянет — вытянуть не может. Умаялась Кошка, махнула хвостом и убежала.

(6) Бежала мимо Мышка. Увидела Репку, стала её из земли тянуть. Тянет-потянет — вытянула Репку.

Первый из приведенных вариантов — общеизвестный, второй и третий сконструированы специально для того, чтобы показать, в чем отличие трех типов сказок с повторениями.

В первом варианте сказки в каждой следующей сюжетной морфеме (СМ) не только прибавляется новое действующее лицо, но и повторяются, воспроизводятся все действующие лица, бывшие новыми, хотя бы в одной из предшествующих сюжетных морфем. Формула этой структуры: $a+(ab)+(abc)+(abcd)+...$ Сказки с повторениями такого типа стоит называть *кумулятивными* (накопительными), поскольку они аккумулируют новое содержание из всего текста. Достоинство этого типа структур в том, что на каждом шаге развертывания текста, в каждой СМ мы имеем всю полноту информации, накопленной за предшествующие шаги развертывания текста. Недостаток — неэкономность. Первый вариант сказки длиннее двух последующих.

Во втором варианте сказки указывает «переменная нового» только из ближайшей предшествующей СМ: $ab+bc+cd+...$ Структура таких сказок напоминает цепь: последующее звено входит в предыдущее. Сказки с повторениями этого типа называются *цепными*. В них ни одна из СМ не содержит всей полноты информации, а полная информация содержится только в сумме СМ. К цепным сказкам относятся, например, «Кочет и курица» (АаTh 2021), «Жадная старуха» (АаTh 555) и т.п.

Третий вариант напоминает лестницу со ступенями: каждой ступени свойственна своя «переменная нового», и каждая новая ступень существует как бы независимо от предшествующих или последующих ($a+b+c+d+...$). Сказки с повторениями такого типа называют *ступенчатыми*. К ним относится, например, «Волк-дурень» (АаTh 122). Достоинство этого типа структуры в ее экономичности — повторение информации сведено к минимуму. Недостаток — в том, что имея набор сюжетных морфем, из которых состоит ступенчатая сказка с повторениями, мы не имеем информации о том, каким образом они должны быть соединены в текст. Например, вполне можно себе представить текст, в котором Репку начинает тянуть Мышка, а вытягивает в конце концов Дедка.

Традиционно все рассмотренные типы сказок называют *кумулятивными*. Между тем мы убедились, что кумуляция имеет место только в одном типе структур, за которым и стоит закрепить это название. Поэтому в качестве родового термина, объединяющего все структуры от бесконечных до конечных (кумулятивных, цепных и ступенчатых) удобнее использовать термин *рекурсивные сказки*.

Рассмотрим теперь, насколько независимы друг от друга СМ в ступенчатых, а также и прочих конечных рекурсивных сказках.

Принципиальная особенность всех трех рассмотренных типов в том, что, во-первых, они обеспечивают прирост информации, а во-вторых, они конечны. Другими словами, если воспроизведение информации бесконечно, то накопление информации конечно — в том смысле, что *наше знание — это всегда знание на данный момент*, а в каждый данный момент количество информации, которой мы располагаем, конечно. Имея дело с накоплением информации в рекурсивном тексте, нам каждый раз необходимо знать, будет ли прибавлена новая СМ или данная СМ — последняя. В каждой СМ мы можем найти фрагмент текста, который отвечает на этот вопрос: «вытянуть не могут» — говорит о том, что будет прибавлена еще одна СМ, а «вытянули Репку» — о том, что данная СМ — последняя. Этот фрагмент текста имеет всего два значения: «да» — СМ будет прибавлена и «нет» — СМ не будет прибавлена. Как видим, тут мы тоже имеем дело с переменной. Посколь-

ку она несет информацию о росте структуры, она и называется *индикатором роста структуры* (И). У И — всего два значения: И+ (в середине текста) и И- (в конце текста).

Как известно, компьютер, использующий двоичный код, не акт чистого человеческого творения, а техническая реализация запрограммированных начал человеческого сознания. Техника давно творит в соавторстве с природой. По наблюдениям Г.С. Альтшуллера, интерес для техники представляют наиболее архаичные изобретения природы, тогда как более совершенные ее создания в технике оказываются мало эффективными [6. С. 212—217]. В справедливости этого мы убеждаемся и на примере сказок. Только самые архаичные структуры и стратегии порождения текста оказываются эффективными в компьютерном программировании. Сходство между структурами рекурсивных сказок и компьютерных программ просто поражает. В связи с этим немаловажным оказывается вопрос, какие сказки древнее, архаичнее — кумулятивные, цепные или ступенчатые. С точки зрения чистой логики структуры $a+(ab)+(abc)+...$ и $ab+bc+cd+...$ являются частными случаями структуры $a+b+c+...$ Означает ли это, что последняя — *ступенчатая* — структура и есть древнейшая? Едва ли. Во-первых, ступенчатая структура является вырожденным вариантом кумулятивной и цепной структуры, а цепная структура — вырожденным вариантом кумулятивной структуры. Фольклор дает множество примеров такого вырождения.

Во-вторых, *кумулятивная* структура почти тождественна структуре слова. Например, в слове *переосвидетельствование* содержится основа его производящего — слова *переосвидетельствовать*, в *переосвидетельствовать* — *освидетельствовать* — *освидетельствовать* — *свидетельствовать* — *свидетельство* и т.д.

Науке известны языки, в которых трудно провести границу между словом и предложением, поскольку предложение в них собирается не из слов, а из морфем. Предложение праиндоевропейского языка также реконструируют как комбинацию морфем (Г.В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванов). Это дает основание полагать, что комбинация морфем, каковой является слово, древнее, чем комбинация слов, ка-

ковой является русское (и не только русское) предложение. И об этом же косвенно свидетельствует обнаруженный в недавнее время параллелизм между просодической организацией слова и предложения (работы Т.М. Николаевой, Р.Ф. Касаткиной).

Ценная структура является структурой построения связной речи, повествовательного текста (К.В. Чистов [7]). Любое высказывание принято делить на две части: *тему* (известное; то, о чем идет речь) и *рему* (новое; то, что сообщается о теме). Отношения темы и ремы в связной речи тождественны отношениям переменных нового в цепных текстах (рема предшествующего высказывания становится темой последующего):

*Ой да ты калинушка, ты малинушка,
Ой, да ты не стой, не стой на горе крутой.
Ой, да ты не стой, не стой на горе крутой.
Ой, да не спущай листья на синё море.
Ой, да не спущай листья на синё море.
Ой, да по синю морю корабель плывёт.*

В каждом не-первом двустийше примера первая строка — из предшествующего. Она выполняет связующую функцию (тема), а каждая вторая несет новую информацию (рема), становясь в следующем двустийши связующим элементом (темой).

Ступенчатая же структура не столь характерна для языка. Эту структуру имеет разве что натуральный ряд чисел. Ср. $a+b+c+d+\dots$ и 1, 2, 3, 4... Ее можно усмотреть также в научном языке (во-первых..., во-вторых..., в-третьих...). В отличие от ступенчатой кумулятивные структуры присущи сознанию детей самого раннего возраста. Если принимать, что дети в своем развитии воспроизводят эволюцию человечества, то и это указывает на поздний и вырожденный характер ступенчатых структур и на первичность структур кумулятивных.

Теперь мы можем ответить на вопрос, для чего нужны рекурсивные сказки. Эти сказки выполняют не только функцию забавы или дурачества, но и служат хранилищами (до востребования) однажды открытого человечеством познавательных структур. Смысл большинства сказок и объяснение их живучести как раз и состоит в сохранении и передаче этих структур от поколения к поколению. Сейчас наиболее перспективная область применения рекурсивных структур — безусловно, область искусственного интеллекта. Бурное развитие компьютерных наук и информационных технологий делает изучение рекурсивных сказок особенно актуальным.

В фольклористике классификация рекурсивных сказок по структурному основанию может послужить хорошей базой для научной систематики фольклорного материала.

Литература

1. Кондаков Н.И. Логический словарь-справочник. 2-е изд. М., 1975.
2. Александров В.В., Арсентьева А.В. Информация и развивающиеся структуры, Л., 1984.
3. Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории (Проблемы палеопсихологии). М., 1974.
4. Гаазе-Ранпопорт М.Г., Поспелов Д.А. От амебы до робота: модели поведения. М., 1987.
5. Амроян И.Ф. Типология цепевидных структур. Тольятти, 2000.
6. Альтшуллер Г.С. Алгоритмы изобретения. Изд. 2-е, исправл. и доп. М., 1973.
7. Чистов К.В. Вариативность и поэтика фольклорного текста // IX Международный съезд славистов. Киев, сент. 1983 г. История, культура, этнография и фольклор славянских народов. М., 1983. С. 143—169.

А.В. КОЗЬМИН

ПОСТРОЕНИЕ СКАЗКИ: ДЛИНА ПОВТОРЯЮЩИХСЯ ФРАГМЕНТОВ

В статье рассматриваются проблемы, связанные с разбиением сказочного текста сказки на фрагменты, соответствующие функциям (по В.Я. Проппу), в частности — изменение объема фрагментов, которые соответствуют повторяющимся функциям.

Прозаический текст, в отличие от метрического, предоставляет немного возможностей для формального выделения повторяющихся единиц, поэтому особенно важным становится членение текста, опирающееся на семантические критерии. Если обратиться к исследованию В.Я. Проппа «Морфология сказки» и работам его продолжателей, можно увидеть, что выделяемые ими функции так или иначе соответствуют некоторым отрезкам текста. Примеры, когда текст разбивается на фрагменты в соответствии с разбиением сюжета на функции, есть и в книге В.Я. Проппа, и, например, в одной из работ Э. Кенгас-Маранда¹. Однако сам В.Я. Пропп не описывает критерии выделения этих фрагментов.

Функция, по Проппу, является синтагматической единицей, выделяемой в рамках сюжета, а не традиции в целом, как, например, мотив, поэтому для исследования повторов в сказке имеет смысл сравнивать не фрагменты, принадлежащие разным записям, а фрагменты, соответствующие одной функции в пределах одного и того же текста. С этой точки зрения, наиболее естественным представляется обращение к сказкам, состоящим более чем из одного хода, в которых по определению должны содержаться повторения функций. Другим случаем повторов функций будут повторы в пределах одного хода, например угроения. Поэтому материалом для данного исследования послужили многоходовые сказки, описанные В.Я. Проппом в приложениях к «Морфологии сказки»².

Тексты сказок были разбиты на фрагменты, соответствующие функциям, которые были указаны В.Я. Проппом в схематических записях этих сказок. Сама процедура разбиения ставит многочисленные вопросы. Прежде всего требуются критерии для определения границ таких фрагментов.

Многие из функций указывают на взаимодействие главного героя с другими персонажами, например функции, связанные с дарителем и вредителем. Исходя из этого, можно предложить в качестве признака для начала фрагмента, соответствующего одной из таких функций, появление нового персонажа. Например: *Вышел он из города и задумался крепко.* [Начало фрагмента, соответствующего «Первой функции дарителя: приветствие, выпрашивание»:] *Понадается ему навстречу старушка...* (Афанасьев, № 136³). Или: *Иван Быкович на него не понадеялся; как пошло время за полночь — он тотчас готов был, взял с собой щит и меч, вышел и стал под калиновый мост.* [Начало фрагмента, соответствующего функции «Борьба с вредителем: бой на открытом поле»:] *Вдруг на реке воды взволновались, на дубах орлы закричали — выезжает чудо-юдо шестиглавое...* (Афанасьев, № 137).

АРТЕМ ВИКТОРОВИЧ КОЗЬМИН, аспирант; Ин-т высших гуманитарных исследований РГГУ (Москва)

Некоторые функции связаны с передачей информации. Поэтому для таких функций как «Приказание» или «Обманные уговоры вредителя» маркером границ фрагмента может быть наличие прямой речи: *Вот пошли брат с сестрой за ягодами, пришли в лес. Иванушка все рвет да рвет да в кувшинчик кладет, а Аленушка все ест да ест, все ест да ест; только две ягодки и положила в коробку. Глядит: у ней пусто, а Иванушка уж полный кувшин набрал. Завистно стало Аленушке.* [Начало фрагмента, соответствующего функции «Обманные уговоры вредителя»:] *«Давай, — говорит, — братец, я поищу у тебя в головке».* [Конец фрагмента, соответствующего функции «Обманные уговоры вредителя»]. Начало фрагмента, соответствующего функции «Герой поддается или механически реагирует на обман вредителя»:] *Он лег к ней на колени и заснул* (Афанасьев, № 244).

Наибольшие трудности представляют функции, которые не предполагают появления нового персонажа или семантически связаны с другими функциями, особенно соседними. Например, трудно разделить фрагменты, относящиеся к вариантам функций «Борьба с вредителем: бой на открытом поле» и «Победа над вредителем: победа в бою». Еще сложнее ситуация, когда фрагменты очевидным образом перекрываются, как это может происходить с «Первой функцией дарителя: приветствие, выпрашивание» и функцией «Реакция героя: приветливый ответ», которые выступают в тексте в виде чередующихся реплик. В какой-то степени способно помочь рассмотрение функций как структур, имеющих обязательные компоненты. Например, «Оживление» предполагает присутствие мертвого героя, использование волшебного средства, собственно оживление: *Иван солдатский сын обнажил свою саблю острую и крикнул зычным голосом: «Стой, проклятая! Ты проглотила моего брата Ивана-царевича? Выкинь его назад, не то изрублю тебя на мелкие части».* [Начало фрагмента, соответствующего функции «Оживление»:] *Львица рыгнула и выкинула Ивана-царевича: сам-то он мертвый, в гниль пошел, голова облезла. Тут Иван солдатский сын вынул из седла два пузырька с водою целующею и живущую; взбрызнул брата целующей водою — плоть-мясо срастается; взбрызнул живущей водою — царевич встал и говорит: «Ах, как же я долго спал!»* Отвечает Иван солдатский сын: *«Век бы тебе спать, если б не я!»* [Конец фрагмента, соответствующего

функции «Оживление». Начало фрагмента, соответствующего функции «Наказание ложного героя или вредителя»:] *Потом берет свою саблю и хочет рубить львице голову; она обернулась душой-девицей, такую красавицей, что и рассказать нельзя, начала слезно плакать и просить прощения* (Афанасьев, № 155).

Во многих случаях приходится прибегать лишь к интуитивно обоснованным решениям. Однако если принять во внимание, что в исследовании рассматриваются повторы функций, можно надеяться, что повторения похожих фрагментов позволят уменьшить субъективность при установлении их границ.

После разбиения текста сказок на фрагменты, соответствующие повторяющимся вариантам функций в пределах одного текста, они сравнивались по числу входящих в них слов. Слово при этом понималось формально — как цепочка букв от пробела до пробела, т.е. учитывались предлоги, частицы и т.п.⁴

Было обработано 345 фрагментов, встречающихся более одного раза в пределах текста и относящихся к 49 вариантам функций. Обнаружилось, что первый фрагмент в последовательности имеет длину в среднем 29 слов, второй — 20, третий — 19. Встречаются фрагменты, которые превышают по длине предшествующие, но не более чем на 10 слов, то есть на 1—2 предложения; таких случаев примерно десятая часть. Вряд ли стоит надеяться на более тонкую статистическую обработку, если учесть субъективность при выделении границ фрагментов, но общая качественная тенденция очевидна: длина фрагментов в цепочке повторов убывает, хотя встречается довольно много случаев, которые не подчиняются этой закономерности.

Случаи, когда последующий фрагмент длиннее предыдущего, приобретают особую значимость, если рассмотреть семантическую нагрузку повторов. В принципе, в повторе наибольший «вес» следует приписать последнему элементу, который является решающим в развитии сюжета — последний бой, последняя задача и т.п. Для спонтанной устной речи характерна закономерность, которую можно сформулировать следующим образом: «самое важное излагается дольше всего». Если учесть устный характер фольклорного текста, то случаи удлинения последующих фрагментов, вероятно, объясняются именно этой «риторической» особенностью спонтанной речи.

С другой стороны, повтор, особенно в фольклорном тексте, предполагает стереотипность не только содержания, но и выражения, а это может приводить к тому, что рассказчику достаточно один раз подробно изложить некий эпизод, чтобы в дальнейшем лишь напоминать его ключевые детали. Этой закономерностью следует объяснить основную тенденцию к сокращению повторяющихся эпизодов.

Таким образом, вряд ли следует говорить о некотором жестком законе, характерном для жанра сказки. Скорее речь идет о различных механизмах, действие которых определяется как спецификой спонтанной устной речи, так и поэтикой фольклора с его стереотипностью.

Если верна предложенная выше интерпретация материала, то колебания в длине изложения не являются жанровой особенностью сказки, а представляют собой лишь результат разнонаправленного действия механизмов устного повествования. Таким образом, изменение длины фрагментов, соответствующих единицам сюжета — функциям, для устной традиции в целом не несет выразительной нагрузки. При этом, естественно, не исключено, что исполнители могут прибегать к использованию подобного изменения в качестве художественного приема.

Примечания

¹ Les traditions des unites et les unites de la tradition // Travaux et inedits de Elli Kaija Kõngäs-Maranda. Cahiers du CELAT. № 1, avril 1983. P. 126—148.

² Пропп В.Я. Морфология сказки. М., 1969. Приложения II, III.

³ Тексты сказок приводятся по изданию: Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. Т. I—III. М., 1985.

⁴ Возникает вопрос, пригодны ли тексты, приведенные в сборнике Афанасьева, для такого рода исследования, если учесть, что качество записей очень разное, иногда они подвергались разного рода редактуре и т.д. В пользу привнесения этого материала можно сказать следующее. Именно разбор текстов из сборника Афанасьева был осуществлен В.Я. Проппом и лег в основу теории функций. Кроме того, сомнительно, чтобы при редактировании или при плохом качестве записи такой параметр, как длина фрагмента, соответствующего функции, мог корректироваться сознательно, и тем более — единообразно для разных записей.

Работа выполнена в рамках проекта РФФИ «Структурно-семантический указатель фольклорных сюжетов: компьютерная версия» (грант № 01-06-80191)

С.Ю. ДУБРОВИНА

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ОБ ИЛЬЕ-ПРОРОКЕ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ ТАМБОВЩИНЫ

В основу этой статьи положены материалы, собранные автором с 1993 по 2000 г. Знания современной деревни о ветхозаветных лицах и событиях ограничены главным образом следующими темами: сотворение мира; Адам и Ева; всемирный потоп и Ноев ковчег; святые патриархи и пророки — Авраам, Исаак, Моисей, Соломон, Илья.

Наибольшей известностью из ветхозаветных пророков у местного населения пользуется пророк Илия, живший в IX в. до Р.Х., в царствование царя Аахава (Ахава), когда язычество начало распространяться в еврейском народе. Это единственный пророк Ветхого Завета, которого православная церковь чтит наравне со своими святыми. В народной культуре издавна сложилось особое отношение к этому святому. В честь Илии-пророка нарекали детей, строили храмы. До сей поры Ильин день (2 августа н.ст.) повсеместно читается как «грозный праздник», когда строго соблюдаются предписания запретов.

Народная терминология

Пророк Илия именуется на Тамбовщине как *Илья*, *Илья-пророк* или с приложением во множественном числе — *Илья-пророки*. Так, в приговоре во время дождя, похожем скорее на народную молитву, к пророку Илии обращаются: «Святой святитель, Илья-пророки, даждь дождь земли жажду, души спаси. Слава Отцу и Сыну и Святому Духу» (Александровка ржакс.). Можно встретить и уменьшительную форму имени *Илюшка*: «Если на Ильин день был гром и дождь, то говорили, что это Илюшка в огненной колеснице едит» (Кулички тамб.). Имя пророка объясняется как «гнев»: «Илья — это гнев Божий» (Заворонежское мичур.), «Илья-пророк несет гнев Божий» (Шапкино мучкап).

В результате языковой метонимии имя пророка — Илья — становится и названием дня его памяти (*Илья Пророк* — Отхожее ржакс., Карнан знам., Дегтянка сосн.; *Пророк Ильин день* — Донское тамб.; *Илья-пророк-день* — Кузьмина Гать тамб.), хотя чаще можно услышать название *Ильин день*: «Там он Ильин день, а па-царков-

наму Илья-прарок» (Носины морш.); «так и называли: Ильин день» (Комаровка бондар.); «Ильин день всегда имел такое название и никакого другого» (Староселавино первом.); «Ильин день, так и называли. Большим считался. Ничего делать нельзя, ни помыть, ни убираться» (Вторые Левые Ламки сосн.). Отмечены также другие названия Ильина дня: *Громовки* (Староселавино первом.); *День громотков*

(Лучистая кирс.); *Лошадиный праздник* (Отхожее ржакс.); *Купальня* (Матвеевка тамб.). В с. Иноземная Духовка Тамбовского р-на встречается название *Обливушки*, которое более применимо по отношению к Духову дню. Обычай обливания друг друга водой в Духов день или на дни, приуроченные к Троице, распространен по всей территории области: «После обедни [на Троицу] обливались, вода из колодца.



Илия и Енох, обличающие Антихриста. Миниатюра лицевого Апокалипсиса XIX в. Отдел редких книг и рукописей Научной библиотеки МГУ им. М.В. Ломоносова, № 1791, л. 107об. Фото В. Жукова

СВЕТЛАНА ЮРЬЕВНА ДУБРОВИНА,
канд. филол. наук; Тамбовский гос. пед. университет им. Г.Р. Державина

Ребятишки друг за другом бегали. Обливание, чтоб всё росло, чтоб урожай, чтоб здоровые дети были. Бабы у колодца с ведрами стояли: а ну, кто пойдёт! Когда дождя не было долго, и взрослые обливались» (Терновое инж.).

Грозный праздник

Ильин день повсеместно осмысливается как грозный праздник, в который неуклонно соблюдается запрет на работу. «О... Ильин день, эт ни то слово! Нильзя работать, ни то слово! Эт страсть!» (Новоюрьево староюр.). «Да, этат праздник гро-ознай!» (Комаровка бондар.). «Никто не работает дома, Илья работать не разрешает» (Новопокровка морд.). «Грозный. Ну пачаму? Эта... Падашол Ильин день, гром бываить, граза» (Носины морш.). «Ильин день очен-очен грозный. Иной рас как гром раскатица, да пайдёт малёнья! Када гром грасити, нада прасить Илью прарока: "Спаси, памилуй!"» (Княжево морш.).

Работающим в этот день наверняка не поздоровится, наказание за непочитание праздника неминуемо. В Ильин день «даже пустая работа считается великим грехом и может навлечь гнев Ильи» (Шапкино мучкап.). «в праздник работать нельзя, а на Илью особо» (Бокино тамб.). И хотя на это время «падает как раз самая уборка в полях», нельзя косить, убирать сено, вязать снопы, возить сено, метать стоги — работать в поле вообще. При этом, как всегда происходит в народной культуре, не просто заостряется внимание на боязни греха и нарушении праздничного дня, но и дифференцируются многочисленные объяснения запретов с примерами устрашающих и неизбежных наказаний: «Да, очень грозным считали. Нельзя было работать. Лошади ломали ноги и стоги возгорались» (Донское тамб.). Илья мог наслать бурю, которая разметаёт стога и смешает снопы с грязью, и это было одним из легких наказаний; он мог наслать молнии на сено, стога, более того, сжечь дом: «Ежели в Ильин день дом горел от грозы, его не спасёшь. Говорили, Илья наказывал. У нас у соседа так и сгорел дом» (Иноземная Духовка тамб.).

«Грозность» праздника вытекает из «грозности» самого Ильи и выражается в изменениях в атмосфере: дождях, молниях и страшном громе. «Этот праздник считался грозным, так как Илья-пророк был грозным и он имеет власть поражать людей молнией и грозой, которые не почитают его» (Кулеватово сосн.). «Илья-пророк был хмурым и грозным самым пророком. Потому на этот день хмурятся небеса и бывает гроза» (Лучистая кирс.). «Он грозён, грозён, Илья-пророк! Он распорядитель природных сил. Молнии и грома в

его послушании: грома шумят и молнии бьют» (Поповка староюр.). Другие ответы: «Илья ездил на колеснице и считался грозным человеком», «говорят, грозный был человек, что-нибудь сделаешь не так, накажет», «он строгий был, на него работать никак нельзя».

Большой праздник

Ильин день считают не только грозным, но и большим праздником («он не престол наш, но очень большой праздник»). Особая значимость дня определялась особенностями праздничной церковной службы на Ильин день: «Это большой праздник. В церкви зажигают люстру в кругу» (Верхний Шибрай увар.).

Повелитель грома и молнии

Суровость гнева Ильи проявляется в грозах и громах, которые наблюдаются в Ильин день. Слово «грозный» этимологически верно связывается с представлением о грозе и ударе грома и молний. «Да, это очень грозный день, бывает дождь, гроза, молнии страшные» (Челнаво-Рождественка сосн.). «Говорили, что грозный. В этот день были дожди и обязательно пожары» (Тамбов). Наиболее распространенные ответы: «Грозный, потому что в этот день бывают грозы», «в этот день обязательно бывает гроза», «грозный праздник, Илья в день этот делает большое ударенье».

Пророк Илья сам производит гром и молнию, катаясь по небу. «Очень грозный, потому что когда гром гремит, это Илья-пророк делает грома́. Он сердитый, может громом убить» (Осино-Гай гавр.). «Молоньи вокруг сверкают и гром от повозки слышен на земле. Все в домах сидят, молятся, чтоб гроза прошла, и дождь полил». «По Писанию сказано, что Илья говорил: "Приду на престол, 77 громов вдарю по белу свету!"» (Пахотный Угол ржакс.). «Маланья на Ильин день <...> да гром как дасть, ана́ и загара́лица» (Княжево морш.). По архивным записям XIX в.: «Верят, что гром бывает от поездки пророка Ильи по небу, молния бывает от бросания им стрелы на диавола, бывающего на земле. А пожар от молнии бывает также от пророка Ильи; говорят, что Илья зажёт» (с. Доброе Лебедянского у.; Архив РГО. Оп. 1. Разд. 40. № 17).

Как хозяин грома и молний пророк Илья карает нечистую силу, которая прячется от него в земле, под деревьями, за постройками. Говорят, что «Илья прогоняет нечистую», «Илья бесов карает». Наказывает он и грешников.

Помимо молнии и грома, от Ильи зависят и другие атмосферные явления. Илья-пророк посылает дождь и росу, на

Ильин день бывают «воробыиные ночи». «На Илью бывают варабыины начя, када фсю ночь гремять гром и свяркаить молния» (Комаровка бондар.).

Иногда можно услышать ответы, в которых объясняются «смягчающие» мотивы суровости Ильи и даже акцентируется внимание на его доброте. Особенно это касается моментов ответа, когда речь идет об урожае; вообще, щедрость Ильи как помощника в росте хлеба и избавлении их от бездожия является традиционной и общевосточнославянской чертой народной веры: «Илья громобой. Он грозный и суровый, но и щедрый, и наделяющий. Ему подчиняются гром, дождь, молния. Он посылает добрый урожай» (Старосославино первое.). «Пророк Илья — святой, грозный, суровый, карающий, но и щедрый. В его подчинении дожди, гром, молнии, он посылает на землю плодородие» (Верхний Шибрай увар.). В подобных немногочисленных ответах, продиктованных верой и богобоязненностью, образ Ильи-пророка сливается со словесными портретами святых вообще, так как на первый план выносятся благочестие и святость пророка. «Илья-пророк был очень строгим и праведным человеком, и хоть в этот день надо стараться быть хоть чуть-чуть на него похожим, делать добрые дела, помогать людям» (Котовск). «Илья — один из пророков. Он благочестиво жил, помогал вдовам, нищим, много молился, хотел, чтобы сердца людей раскаялись» (Донское тамб.).

Огненная колесница

Из ветхозаветной истории Ильи народ выделяет его чудесное вознесение на небо в огненной колеснице: «Он святой. Его Бог на неба взял в огняный каляснице»; «Об Илье святом пророке говорили, что он ездил по небу на огненной колеснице». Колесница Ильи связана с грозой и громом: «Когда была сильная гроза, то говорили, что это Илья на своей колеснице едет»; «Если на Ильин день был гром и дождь, то говорили, что это Илюшка в огненной колеснице едит» (Кулички тамб.); «Илья-пророк едит по нибясам на каляснице и патаму раздаёт гром нябесный» (Кузьмина Гать тамб., Шульгино морд.); «Если на Ильин день гремит гром, то это Илья-пророк едет на своей коляске, отчего и раздаётся гром и наказывает грешников» (Тамбов).

Находясь на колеснице, Илья мечет молнии: «разъезжает по небу на огненной колеснице и бросает огненные стрелы на грешников» (мучкап.), «пускает молнии» (Пичаево), «от него идут молнии во небу фсяму» (Воронцовка умёт.). Если он, по молитве людей сойдет с колесницы, то даст дождя. Не случайно поэтому его на-

зывают «громовержец», «Илья-громовержец», «Илья громоносный».

Говорили, что «коляска» Илии запряжена огненными конями или что он проезжает на паре лошадей. По другим сообщениям, «Илья скачет на коне по небу, управляет громом», «Илья-пророк ездит на конях». Лошади повиновались ему, поэтому «мужикам и бабам нельзя было работать на лошадях». Если в этот день запрячь лошадь, то гром и дождь перевернут и лошадь, и воз. Пока Илья «едет на конях по небу», одна из его лошадей теряет подкову, которая падает в воду, и тогда вода «сразу холодеет», «становится студёная». Вообще, поездки Илья-пророка на лошадях имеют точное метеорологическое и хозяйственное объяснение. С одной стороны, пророк Илья «катится и тепло от земли уносит» (Пушкарки тамб.), с другой — он ездит по небу за водой («ежели гром в этот день загремит, то Илья по небу за водой едет», «Илья-пророк за водой поехал на небесах», «когда гром гремит, то говорят, что Илья-пророк за водой поехал»). Когда шел дождь, то говорили, что «Илья с дождём приехал» (Отхожее ржакс.); «Илья развозит воду для всех святых и если расплескает, то на земле идёт дождь» (Верхний Шибрий увар.).

Дорогой пророка Илья является Млечный путь: «Говорят, что по Млечному пути Илья-пророк разъезжает на своей колеснице. Молонья вокруг сверкает, и гром от повозки слышен на земле. Все в домах сидят, молятся, чтоб гроза прошла, и дождь полил» (Старославяно первом.).

С какими просьбами обращались к пророку

«Ему молились в бездожии и засухе» (Кулички тамб.), «просят его, чтобы он упрощил Бога дать дождя» (Петровское токар.), «об урожае и при засухе» (Паревка инж.), «святому Георгию просят мира, Илье-пророку просят дождя» (Тамбов), «Илье, чтоб был дождь для хлеба» (Тамбов), «Илье-пророку о дожде, об урожае» (Ковылка кирс.), «при засухе — к Илье-пророку» (Сукмановка жерд.), «при засухе — Илья-пророк» (Домнино сосн.), «ему молятся о дожде, в наказание Илья-пророк лишает дождя» (Пичаево), «молились ему в засуху, чтоб дождь послал» (Дегтянка сосн.).

Хлеб и нива

Молились Илье-пророку и «для спасения от голода». Верили что пророк Илья — благодетель, он посылает урожай на землю: «Илья посылает на землю урожай, Илья ф поли капёнки шатаить» (Комаровка бондар.); «Илья ещё и благодетель. Он дарует людям богатый урожай, изобилие плодов» (Каравеево инж.).

По отдельным сообщениям, на Ильин день пекли хлеб из нового урожая: «На Ильин день пекли пышки из новава урожая» (Комаровка бондар.), «на Ильин день выпекают колоба и пышки из нового урожая» (Дуплято-Маслово знам.). Пасечники доставали новый мед: «Никто не работал, скот не выгонял, даже небольшая работа считалась грехом. Одна работа разрешалась: кто держал ульи, тому можно осматривать и допускать первое подрезывание сотов на пчельнике» (Каравеево инж.). Не всегда на вопрос о том, пекли ли на Ильин день хлеб из нового урожая, информанты отвечают положительно, связывая это с возможностями природных условий: «Иной рас да Ильина тока убирають рош. Климат-та, он ниравён. Токъ начинают убирать. Ис чаво тады испичёш — нету» (Пахарь ржакс.).

Кое-где в этот день освящали зерно, т.к. в это время уже начинали сеять озимые: «Выходили служить ф поле. Патаму шта зяро являцали сеять, как рас эта время уже зачинаица, начинают жать, малатить. И сеют азимы» (Носины морш.). На Ильин день служили молебен в поле. «Когда нет дождя, служат малебн, просят Илью-пророка, чтобы он послал дождя. Ходят по полю. Помолятся как следует, дождик обязательно будет» (Осино-Гай гавр.). «О дожде в засуху молят Илью-пророка» (Низовка бондар.). «В засушливые годы Илье служат молебен в поле, прося избавить от засухи» (Новопокровка морд.). «Выносили в поле иконы Николая Угодника, Ильи-пророка и просили у святых послать дождя в поле» (Пахарь ржакс.).

В описании молебна на Ильин день присутствуют элементы языческих обрядов и культа матери-земли. Вот одно из описаний: «Чтобы Илья-пророк дождя дал, Богу молились на кладбище. Отслужат. Тогда все, даже беременные, шли на поле пешком или на лошадях. Шли к хлебу. Брала попа, певчих, несли иконы. Запирягали беременную женщину в соху, так как она, как и земля, будущая рожаница. Ей помогли мужчины, за сохой шли певчие. Помолились о дожде Илье, смотришь — тучки заходят» (Арапово тамб.).

Есть свидетельства упоминания имени Ильи в связи с аграрной обрядностью. «На убранном поле оставляли пучок жнивья или соломы. Говорили: "Илье на бородку". Надеялись вернуть силу земле, потраченную ей на выращивание урожая. "Вот тебе, Илья, борода, на лето уроди нам ржи да овса!"» (Паревка инж.). «Бородку» оставляли в залог будущего урожая. Известны и другие названия жатвенных «бород», оставляемых на поле святым — бо-

родка Иисуса Христа, Кузьме-Демьяну на бородку.

Запрет на купание в реке

С Ильина дня запрещалось купаться в реке, озере, т.к. считалось, что вода становится холодной. Обычай этот известен повсеместно. «С Ильина дня всё купание закрывалось — вода холоднеет» (Александровка морд.). «С Ильина дня в речку нельзя, вода в реке стынет» (Каринан знам.). «После него не купаются в реке, так как вода холодная уже» (Петровское токар.). «Купались до Ильина дня, а с Ильина дня никто и не купался» (Иноземная Духовка тамб.). «На Илью в последний раз купались, а потом вода холодная» (Бокино тамб.). «До Ильи мужик купается, а с Ильи с рекой прощается» (Верхний Шибрий увар.). «В засушливые годы Илье служат молебен в поле, прося избавить от засухи. В этот день стараются окунуться в последний раз 12 раз в реке» (Новопокровка морд.).

Считалось, что Илья — «хозяин над водой» (Савельево Добринского р-на Липецкой обл., бывш. Тамбовская губ.).

Как следует из некоторых сообщений, купание в сам Ильин день допускалось: «В этот день купаться можно, а уж после Ильина дня не купаются» (Бокино тамб.); «В этот день можно ещё было купаться, а посла — нет» (Заворонежское мичур.). «Купаться нельзя было, но если было тепло, то купались» (Лучистая кирс.). Подобное послабление могло объясняться пользой для здоровья: «На Ильин день купались последний раз для здоровья» (Отхожее ржакс.). В записи из Первомайского р-на, напротив, оговаривается запрет на купание именно в этот день: «В этот день в реке запрещено купаться так же, как и после этого дня. Купальный сезон длится до Ильина дня» (Старославяно первом.).

Интересно описание самого купания, имеющееся у нас лишь в единичной записи: «Старшие девки, ребята купались одёванные. В платьях, кафтанах» (Отхожее ржакс.). Чем вызвано это обряжение при купании — страхом перед «грозыным» днем или похолоданием воды — информант не объясняет.

Купание на Ильин день было не просто опасным, оно грозило вполне реальным и страшным возмездием: человек мог утонуть, заболеть, на него могла напасть нечистая сила, вообще, в этот день было много утопленников. Вот несколько характерных ответов. «Нет, нет [не купались]. Утопленники в этот день появлялись <...> Вот эдак баяли старухи тады. Если не потонешь, то захворашь крепко. Я не купалась» (Поповка старокур.). «Нет,

с Ильина дня вода студёная становится. Только черти в ней купаются. У нас говорят: "До Ильи мужик купается, а с Ильи с речкой прощается" (Староселавино первом.). «Нельзя было купаться, потому что вода холодеет. Говорили, что именно в этот день бывало много утопленников» (Кулички тамб.). «Многа утопленников была, ведь в этот день родники открывались» (Дельная Дубрава сосн.). Встречаются многочисленные рассказы об опасных случаях при купании: «Когда мы были молодыми, то пошли на Ильин день купаться на реку, и вдруг туча, гроза! И одна девка чуть не утопла, мы её насилу спасли» (Челнаво-Рождественка сосн.).

Изменение воды

Считалось, что Илья студит воду. В этот день в воду, по народным представлениям, опустили лед (чаще всего, считается, это сделал Илья, иногда Бог). «По преданию, в один день, 2 августа. Бог пустил в воду леденичку» (Новоюрьево староюр.). «Говорили, Илья сто пудов льда в воду опустил» (Осино-Гай гавр.). «Илья во все речки, пруды, моря, океаны, даже в болоты и лужицы пуд льда сбросил. Вода делается холодной, и вся купания кончается» (Пахотный Угол бондар.). «Купаться нельзя было, говорят, что Илья ледок пускал» (Лучистая кирс., Александровка кирс.). Известна поговорка: «Илья-пророк пустил в воду ледок» (Алгасово морш.).

Другая причина охлаждения воды — на Ильин день открываются или остывают родники: «В последний раз купались, а потом нельзя было — Илья родники открывал» (сосн.); «Открываются родники, вода становится холоднее» (Ивановка сампур.); «А потом уже не купаются — открываются родники» (Отъясы сосн.). «И пошли Ильин дня уже на речки ни купаюца, радники астывають. Эт я тада слышала ат бапкаф — на Ильин день радники атмирають и купаца в рике нильзя» (Носины морш.).

Отношение пророка Ильи к воде и небесным сферам отразилось в шутиливой приговорке «Илья-пророк на печке промок» (Александровка морд.).

Помимо этого, говорили, что «олень копыто замочил» (Дуплято-Маслово знам.), «олень намочил копыта в воде, и вода стала холодной» (Котовск), «олень копыто в воде помочил» (Осино-Гай гавр.); ср. с потерей подковы конем из колесницы пророка. Существует поговорка: «С Ильи работнику две угоды: ночь длинна, да вода холодна» (Поповка староюр.).

Считается также, что вода портится, становится непригодной для купания, потому что «Илья написал в реку», «Илюшка в воду написал», «Илья вассал в воду нассал» (Тамбов и тамб.) или «олень в воду нассал», «туда в воду олень пописал» (мичур., сосн., Уварово, Тамбов, тамб.).

Вода портится также оттого, что начинает цвести: «С Ильинского дня вода цветёт зелёною», «после уж не купались, вода зелёною цветёт», «вада святёт, дни начинают убавляться», «она зелёною цветёт», «купаться после Ильина дня нельзя — вода цветёт».

Новый сезон

С Ильина дня начинается новый сезон. «По небу на колеснице катается, воду везде холодит. Лето кончается, готовься, значить, к осени» (Пахотный Угол бондар.). «Говорили, что Илья-пророк катится по небу, солнышко от земли толкает, и холодно становится» (Вторые Левые Ламки сосн.). «До Ильина дня мужик купается, а с Ильина дня к зиме собирается» (Серебряки тамб.).

На вопрос, на какой праздник конец лету, местные жители отвечали чаще всего, что на Илью: «На Илью конец лета. Зима с летом борются, до обеда лето, после обеда осень». Говорили: «Илья жатву начинает, а лето кончает». Помимо этого, самого распространенного представления, есть и другие: конец лету на Медовый Спас, на Ореховый Спас, «конец лета — праздник преподобный Столпник, 14 сентября».

Тамбовский материал является частью общеславянских представлений о пророке Илье и Ильином дне и органично вписывается в общеславянскую канву народной культуры, мало уступая насыщенностью и разнообразием мотивов славянским зонам архаики. Однако на Тамбовщине отсутствуют такие известные в других районах России обряды Ильина дня, как братчина и заклание жертвенного животного; не встречаются легенды об олене, ежегодно прибегающем к людям, представления о разгуле диких зверей, нет сближения Ильи с былинным Ильей Муромцем. Лишь один информант отметил сближение культов святых Николая и Ильи: выносили в поле иконы Николая Угодника и Ильи-пророка и просили дождя (ржакс.); в двух местах известно поверье о том, что на Ильин день нельзя ходить в лес — змеи ползают по земле, прячутся в норы.

Несомненно, на представления о пророке Ильи, бытующие на Тамбовщине, оказали влияние повествование Ветхого Завета и вся праздничная церковная обрядность. Влияние ветхозаветных текстов вряд ли было прямым, оно совершалось через посредство проповеди, церковных гимнов, через созерцание иконы с повествованием о жизни святого в клеймах; при этом, несомненно, события жизни пророка переживались как реальное прошлое.

Народная вера создала свой портрет пророка, свои рассказы, объяснения, календарные и хозяйственные приметы, связанные с ним. Так, из всех книжных примеров о небесных знамениях в жизни святого народ уверяет его управление громами и молниями, росами и дождями. Из множества возможных объяснений власти Ильи над громами избирается одно — чудесное вознесение пророка в вихре на огненной колеснице, запряженной огненными конями. Образ огненной колесницы («коляски Ильи-пророка») становится ключевым во всей системе поверий о нем.

Народный миф о громовержце Ильи не упоминает событий жизни святого, свидетельствующих о величайшей силе духа, дарованной ему свыше. Возможно, это связано с перенесением атрибутов и черт древнего Перуна на Илью-пророка, на которое указывали в свое время представители русской мифологической школы. Ср. также: «Особенности народного культа Ильи-пророка свидетельствуют в пользу предположения о том, что св. Илья является христианским заместителем славянского языческого бога-громовника Перуна»¹.

Однако почему же именно пророк Илья стал заместителем главного языческого бога? Основанием для этого является все-таки библейское повествование о земной жизни святого, именно в нем видится определяющий источник народных верований. А.Н. Афанасьев замечал: «Такое отождествление Ильи-пророка с Перуном, такое присвоение ему власти над громом, молниями, дождями, градом и урожаями имеет в основании <...> те аналогические обстоятельства, которые окружают этого святого в ветхозаветных сказаниях»². Ученый перечисляет также фрагменты церковного чтения из Апостола на Ильин день («Илья... молитвою помолился, да не будет дождь — и не одожди по земли лета три и месяца шесть»), приводит текст молитвы во время бездождия («Илья словом дождь держит на земли»³), прямое влияние которых на крестьянское сознание не вызывает сомнений. Сближение

Илии с Перуном на том основании, что в эпоху язычества уборка хлеба «была порою религиозного чествования Перуна-плододавца» (так же, как и совпадение Ильина дня с жатвой) менее доказательно ввиду того, что на это время приходятся дни памяти и других святых.

Мотив низведения на землю огня и воды, характерный для народного культа Ильи, имеет множество подтверждений в III и IV Книгах Царств, описывающих деяния пророка. Это — низведение молитвою огня на жертвенник в споре с жрецами Ваала и Астарты; дождевые тучи и потоки дождя после победы над идолами; переживание страшных знамений, бури и землетрясения на горе в ожидании откровения Божия; поражение огнем небесным пятидесятников, посланных Охозией; удар милостью по водам реки Иордан и раздвижение водной стихии и, наконец, взятие пророка на небо живым в огненной колеснице. Последний сюжет из всего разнообразия библейских рассказов один лишь раз включается в комплекс народных представлений, становясь источником их многочисленных вариаций.

Точно так же библейские рассказы об Илии, наделяющем хлебом и пищей или отнимающем их за грехи, гораздо разнообразней народных поверий о покровительстве им хлебного поля и урожая. За пределами мифологической традиции народной веры остались библейские рассказы о пребывании пророка на горе Хораф, где вороны приносили ему хлеб и мясо; о доме бедной вдовы, у которой не истощались мука и масло во все время пребывания у нее пророка; предвестие о трехлетнем бездожии и голоде в Самарии; бегство Илии от царя Ахава в пустыню и подкрепление чудесно посланной пищей.

Лакуну в народном опыте Библии отчасти заполняют наивные пересказы ее историй. Из имеющихся в нашем распоряжении данных реальные события из жизни пророка Илии отражаются в следующих представлениях: «он был взят на небо живым», «взят в огненной колеснице на огненных конях», «пророк народу внушал страх», «три года дождя не было». «Три года и шесть месяцев не давал Илья дождя. Стояла сильная засуха. Люди раскаялись и три с половиной дня ничего не ели, не кормили скот. Илья сжалился и дал людям дождь» (Отъясы сосн., Троицкий Росляй токар., Тамбов и тамб.).

В нескольких сообщениях выражается убеждение о приходе Илии на землю перед концом света: «Еще я слыхала, что Илья должен спуститься на землю перед

вторым предшествием Иисуса Христа и предвещать его приход» (Челнаво-Рождественка сосн., Котовск, Бокино и Дубровка тамб., Дегтянка сосн.).

Народная библия разворачивает тот мотив, который лучше вписывается в традиционную систему знаний. Без внимания остаются исторические факты, не ассоциирующиеся с общим традиционным восприятием и не прикрепленные к сельскохозяйственным нуждам. Так, в крестьянском представлении гнев и суровость Илии, бесспорно, идут из языческих времен (от Перуна) и поддерживаются Библией (Илья убивает всех пророков Ваала, отряды пятидесятников). Они акцентируются и аргументируются предостерегающими рассказами о наказаниях за нарушение заповестей («сам Илья грозный покарает»), тогда как такие важные моменты, как двукратное бегство от Ахава, трудности служения и его одиночество, доходившее до желания смерти («Довольно уже, Господи, возьми душу мою, ибо я не лучше отцов моих»), не находят отражения в народных рассказах; традиция здесь молчит. Правда, есть некоторые отклонения в пользу смягчения характера Илии, возникшие за время многовековой христианской традиции («он помогал вдовам и нищим, много молился Господу Богу нашему», «он грозный и суровый, но и щедрый», «был очень строгим и праведным человеком»), но в отношении к Ильину дню в народе превалирует все же страх гнева святого.

Условные обозначения районов

бондар. — Бондарский гавр. — Гавриловский знам. — Знаменский инж. — Инжавинский кирс. — Кирсановский мичур. — Мичуринский морд. — Мордовский морш. — Моршанский мучкап. — Мучкапский первом. — Первомайский ржакс. — Ржаксинский смпур. — Сампурский сосн. — Сосновский староюр. — Староюрьевский тамб. — Тамбовский токар. — Токаревский увар. — Уваровский умёт. — Умётский

Примечания

¹ Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 2 (Д—К). М., 1999. С. 406.

² Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу (репринт). Т. 1. М., 1994. С. 477.

³ Там же. С. 478.

В.С. КУЗНЕЦОВА

ПРОРОК-ИЛЬЯ и БОГОРОДИЦА КУПИНА НЕОПАЛИМАЯ В УРАЛО-СИБИРСКОМ ПАТЕРИКЕ

Образ Илии в народной православной традиции вобрал в себя черты двух персонажей, принадлежащих разным культурно-религиозным традициям¹. Это бог-громовержец Перун — персонаж, связанный в мифологии восточных славян с громом, дождем и плодородием, и библейский пророк Илья — аскет, обличающий народ и правителей, когда те отступают от Закона, праведник, вознесенный Богом в огненной колеснице живым на небо.

Именно «Огненное восхождение пророка Ильи» стало одной из наиболее популярных сцен его иконографического жития². Главной частью изображения, давшей название всей иконописной композиции, является большой красный орел, окружающий возносящуюся с Ильей колесницу, внизу у потока изображается пророк Елисей, принимающий милость (одеяние) как символ утверждения своего пророческого дара (4 Цар. 2: 9—15). Указания на связь библейского пророка с громом и дождем находим в рассказе о том, как Илья предсказал нечестивому царю Ахаву сначала засуху (3 Цар. 17: 1), а потом большой дождь, во время которого Илья бежал перед колесницей царя (3 Цар. 18: 43—46).

Библейско-мифологическая персонафикация грома в образе пророка Ильи, представление о нем как о громовнике, разезжающем по небу в огненной колеснице с огненными конями, отчего мы слышим гром и видим молнии — искры от колесницы, в народном православии традиционны.

В отличие от святителя Николая, прозванного в народе Милостивым, пророк Илья почитался святым строгим, грозным, карающим. Работать на Ильин день (20.VII/2.VIII) считалось большим грехом: «На Ильин день стогов не мечут, а то спалит грозой», «На Ильин день в поле не работают». Наказание за работу в праздник пророка Ильи является наиболее по-

ВЕРА СТАНИСЛАВОВНА КУЗНЕЦОВА,
канд. филол. наук; Ин-т филологии СО РАН
(Новосибирск)

пулярной темой фольклорных рассказов об этом персонаже. Это засвидетельствовано и русскими сибирскими материалами: «20 июля, Ильин день. Бывает всегда дождливый. Грешно работать, в противном случае Илья убивает громом»³; «Июль, 20. Пророка Илии. В этот день крестьяне не работают, так старые люди говорят, что если работать, то день не проходит без наказания: от молнии начинается пожар»⁴; «20-го [июля] Илья Грозной или Ильин день. Страшный праздник. Крестьяне обо-его пола того мнения, что в этот день всегда бывает гроза, поэтому: "робить грех, Илья убьет". Поясняется это правило приличествующими случаю ссылками на примеры: "Один хресьянин робил в Илью. Случилась гроза. Мужик кинулся под лотку. Ударила громова стрела и убила мужика". Или: был, мол, случай, что за работу одного "мужика" появилась ворона с горящей веткой в клюве, стала перелетать с "зарода" на "зарод" и сожгла "сена" у многих односельчан. Так наказывает Илья-пророк за непочтительное отношение к себе»⁵.

В русле традиционных народных представлений об Илье-пророке как о суровом, карающем святом находятся и рассказы из состава хранящегося в собрании Института истории СО РАН рукописного трехтомника «Повести чудесных событий», созданного сибирскими старообрядцами Нижнего Енисея в 40-е—80-е гг. XX в. и получившего в научной литературе название Урало-Сибирского патерика⁶. Наряду с сочинениями историко-агиографическими и догматическими в состав Патерика вошло большое число фольклорных текстов⁷, некоторые из них уже опубликованы⁸. Особенно много текстов устного происхождения отмечено в третьем томе «Повестей», где читаются и рассказы об Илье-пророке.

Прежде всего, это два текста из 36-й главы рукописного сборника. Один — «О казни поругавшегося святому образу пророка Илии» («Поведаху нам старицы — мать Тавифа и мать Асенефа», л. 80об. — 81): «В пределах Тюменских есть деревня Лучинкина, где жили два по плоти брата. И сперва обои были христиане, а по сем един от них уклонился в безбожество. Жили в разных домах и были соседи между собой. Тот и другой имели своего скота, и во время лета скот обоих собирался в скотский двор предреченного безбожника. И вот однажды в праздник святого пророка Илии сей безбожный дерзновенно взял образ сего святого пророка Илии и сказал: "Пойду на игрище и разыграю пророка Илью". И не послуша свою мать, много увещающую его не творить сего поругания святому пророку Божию. Но вскоре после сего беззакония прият ока-

янный достойное себе возмездие от огненного оружника, // казнившего иногда нечестивых пять десятников огнем. Не укосне и сему послати казнь. На другой бо день явное бысть ему наказание: сниде бо с небесе с молниею огонь, и сгоре дом его и скотский двор со скотом его. И бе видети наказание воистину достойно удивления, ибо точию сего единого сгоре дом со своими приделами и скот его. А его соседа — брата христианина дом остался в целости, тако же и скот его, бывший во дворе безбожника, избеже невредин от огня. Сие чудное событие бысть около 7440 [1932] года» (1).

Другой текст из той же главы — «Наказание молнией» (с рукописи Афанасия, «Пояснял Парфён Василиевич в 7477-м [1969] году», л. 85—85об.): «В Кемеровской области, от станции Юрги верст 25, село Зелеево, было происшествие в 7444-м [1936] году, 15 июля. Работали рабочие на покосе, и начала надвигаться туча с грозой. Рабочие дело окончили, полезли под стог, который был смётанный на стожерах. И один рабочий полез туда же и говорит смехом: "Ну-ка, Илюшка, подбрось-ка с бочку воды". После этого ударила молния в стог и убила 12 человек. Стог сгорел и от людей оста//лись только головни. Еще удивительно то, что одна женщина была непраздна, то стало быть чрево ее разорвало, и младенец оказался отброшенной на сторону живой и несгоревший. И еще среди сгоревших трупов оказалось женская рука, держащая кусок хлеба, тоже несгоревшая. Оставшиеся живые от компании случай вынесли в народ. Сотни человек было зрителей на этот эпизод. В том числе и районная комиссия» (2).

Третий текст — «О жене, украдшей лён» («Поведа дед Евлампий такое событие», л. 144об.) из 80-й главы рукописи: «Жена некая, укравши у своего свекрови лён. И начаша подозревати и глаголати, яко та украде. Она же нача отпиратися глаголющи: "Хоть громом убей, не украдох". Не подолгом времени идяше в поле с прочими женами и убиена бысть громом, а прочии жены оста//шася живы» (3).

Еще один рассказ читается в заключительной части текста «Како икона святителя Николы спасла от смерти Диомида» из главы 13-й («Поведа нам Григорий Карпович, черноисточенский, о Новиковом Диомиде Хрисанфовиче, христианине, того же Черноисточинского села жителя», л. 22—23об.). Здесь сообщается о младшем сыне названного Диомида Хрисанфовича, который в праздник святого пророка Илии стал «направлять» мотоцикл. Не послушал свою мать, «возбраняющую работать в праздник огненного оружейника, и прият отмщение: опален бо и убиен бысть от получившегося взрыва от мотоцикла...» (4).

Примечательно, что только в одном рассказе (4) человек наказан за работу в день святого пророка (но не в поле). В другом (1), хотя действие и происходит в Ильин день, наказание следует не за работу, а за непочтительное, дерзкое обращение с иконой святого, т.е. за «безбожество». События в двух других рассказах происходят не в день празднования пророка Илии. В одном из них (2) люди наказываются молнией за дерзкое непочтительное упоминание святого, в другом (3) то же наказание громом настигает женщину за ее несправедную клятву — она призывает небесные силы подтвердить ее заведомую ложь. Представляется, таким образом, что патериковые рассказы об Илье-пророке при всем их соответствии устной фольклорной традиции несколько иначе акцентированы — усилена христианская составляющая этого образа: Илья здесь не только громовик, но прежде всего судия, карающий за несправедное поведение, вызванное безбожием. Такое смещение акцентов и усиление христианского начала отражает естественное изменение традиции во времени — рассказанные события происходят в XX в., причем действие двух из них — в 1930-е гг., во времена активной борьбы с христианской религией. Сказалось и то, что рассказы бытовали в христианско-религиозной старообрядческой среде.

Если суровый Илья может наслать гром и молнию, небесный огонь, то защитить от огня, по представлениям народного православия, может образ Пресвятой Богородицы Купины Неопалимой, день празднования которой приходится на 4.IX/17.IX. Неопалимой Купине молились, прося о защите дома и скота от пожара и молнии.

Образ Купины Неопалимой восходит к ветхозаветному преданию о горящем, но не сгорающем терновом кусте и связан с видением, бывшим Моисею, когда он пас овец в пустыне близ горы Хорив. Из тернового куста к Моисею воззвал голос Божий и призвал его вывести израильский народ из Египта в землю обетованную (Исх. 3: 1—10). Для христианской традиции горящий, но не сгорающий куст (купина) стал прообразом Богоматери, символом Девы Марии, родившей Христа, но не потерявшей невинности. Известны особые типы изображения, демонстрирующие Богоматерь в середине купины на троне с Предвечным младенцем на руках.

С христианским образом Богородицы Купины Неопалимой народное православие связало, как полагал А.Н. Афанасьев, дохристианские верования славян, соотнося образ Богородицы с образом древней богини-громовницы, богини гроз и земного плодородия⁹. Сербы, например, назы-

вают Богородицу Огненной Марией и считают ее сестрой Ильи громовитого. А.Н. Веселовский допускал в Марии сербских и болгарских песен народное приурочение Богородицы¹⁰ или святой мироносицы Марии Магдалины¹¹. По бытовавшим на Руси народным поверьям, в день празднования Марии Магдалины (22. VII/4. VIII) в поле также не работают — грозой убьет¹². Отметив приурочение празднеств в честь Марии к одному времени с праздником Ильи, А.Н. Веселовский посчитал возможным допустить еще «один момент в объяснение образа и имени» — он высказал предположение, что «эпитет "огненной" Марии у сербов и болгар можно бы объяснить из отражения Ильи-громовника»¹³. В. Мансикка, по свидетельству Н.Ф. Познанского, оспаривал это предположение и видел источник образа огненной Марии в иконографии¹⁴.

Возможно, народные верования имеют своим основанием иконографический образ, возможно, действительно, подобно тому как Илья-пророк сменил в народных поверьях Перуна, более древние верования были перенесены на Пресвятую Богородицу, а икона Богородицы Купины Неопалимой стала почитаться защитой от огня, пожара, грома и молнии. Во время пожара икону выносят и обходят с нею вокруг загоревшегося строения, прося, чтобы Богородица отвела огонь. Подобные верования фиксируются и в настоящее время, например, среди старообрядцев семейских Забайкалья: «Да вон, Неупалимая Купина у меня стоит. Вот чяс гремело шыпко, я не могла вылезать, уф-стала, собралась, набулась, ш'вечку зажгла, помолилась и пошла. Вышла — полный двор воды, ш'ветит усё. Постояла, помолилась, попросила Неупалимую Купину, зашла, усё — гром перестал, дошш перестал <... > [А что вы говорили, когда просили?] Дак: "Мать Пресвятая Бугуродица, владычица Неупалимая Купина, спаси и помилуй нас ото всяких, от огня горяшшэва ... и вот тьмы проходяшшэй"» (записано Т.Б. Юмсуновой в Тарбагатайском р-не Бурятии в 1999 г. от А.П. Чистяковой, 83 лет, уставщицы).

Именно о таких случаях, когда икона Богородицы Купины Неопалимой отвела огонь, сообщают и тексты сибирского старообрядческого Патерика.

Один из них — «О пожаре на востоке в Хабаровском крае» (с рукописи Авраама Аге[ева]; гл. 36, л. 81—82): «Месяц август и осень наставшаго 7484-го [1976] года стояла очень сухая ведренная, земля просохла на метр, тайга горела вверх по Дукам дней 20. Пожар шол все ближе к поселку Дуки. Горело кругом все, весь растительный слой, где на метр, где на полметра. Весь лес следом валило ветром. С утра подходило на наш край, как гово-



«Как оубиена будут Илия и Енох Антихристом и воскреснета паки». Миниатюра лицевого Апокалипсиса XIX в. Отдел редких книг и рукописей Научной библиотеки МГУ им. М.В. Ломоносова, № 1791, л. 111об. Фото В. Жукова

рят, на "староверский хутор", но тут бульдозер пропахал полосу против пожара, и все люди, кто был дома, выступили охранять по этой полосе с ведрами, // в общем, кто с чем. А пожар все приближался, окружал поселок, и ветер усиливался, несколько раз перекидывало эту полосу, но как-то люди всё успевали, затушивали по Божьей милости. А по этой же полосе дедушка Гурий ходил с образом Богородицы, с Неопалимой Купиной. И еще одна жена тоже ходила с нашего края. Ветер немного отвернул, а с другой стороны загорел нижний склад, а там было много

сучьев сухих, и поднялся страшный ветер, и все на посёлок. Черная туча дыма с огнем, бросало за километр и горело, и в середине дома загорели. Ветром головешки с огнем бросало за километр и больше. Люди бежали, кто куда, в панике. Кто хватал вместо каких-нибудь нужных вещей дак игрушки детские. Весь посёлок спыхнул за полчаса, а через три часа поселка как не было, остались одне трубы. Та площадь до железного моста всё сгорело, и мост сгорел. Что чертой отведено, это все сгорело. А вокруг Марьиного дома Александра, дочь ея, ходила с Богородичной

иконой, с Неопалимой Купиной. Но дом и кухня несколько раз за/горали, в общем, вся постройка. И все, по Божьей милости, успевали тушить, да и ветер немного отвернул от негорелых домов. И остались две улицы к кладбищу. Люди говорили, что староверов, дак и огонь обходит. Но сам я во время горения пожара был на покосе, спасал сено, которое спас, а которое сгорело и сам сожёл. Вечером приехал домой, а тут уже все чисто, только одна горесть и слез, плачь да стон. На другой день часа в четыре дня шла черная туча и стало сумерки, в общем, темно, и маленько шол дождь с грязью и пеплом».

Согласно другому повествованию («О том же пожаре» (с рукописи А... И., гл. 36, л. 82—83), огонь, наряду с иконой Богородицы Купины Неопалимой, помогает отвести икона Седмицы — образ Спаса со святыми, как поясняет сам автор-составитель рукописи: «В 7484-м [1976] году в конце месяца сентября по Хабаровскому краю Дальнего Востока прошол ветер (ураган) с огнем, ходил полосами, ломал деревья и постройки и по// неизвестной причине подошол огонь к селению. Село большое Мухон (городского типа), и нача угрожать огнем. И потушить пожарником не было возможности, и от страха были в панике, ездили по улицам и не знали, что делать. Но христиане, видя сие бедствие, обратились за помощью к Всевышнему Богу. Собрались в дом человек 7 и помолились к Богу: Кресту честному и Пресвятей Богородице Неопалимой Купине. И после моления вышли в улицу. И одна жена именем Мария вышла с образом Пресвятыя Богородицы Неопалимыя Купины, и в это время шол ураган с огнем на население, и женщина шла навстречу огня по улице. Пришла на окраину села и обратно сходила до своего дома метров двести и снова пришла к огню, остановилась и стояла. И с другой стороны этого же края села с соседней улицы пришла старушка с иконой Богородицы и обошла свой крайний дом и обратно ушла, и еще шол старичок с иконой Седмицы (образ Спаса со святыми), но он не дошол и огонь повернул в сторону под углом. Успело только 10 домов сгореть и потом огонь пошол прочь от села//полосами местами. На поле было сено, и огонь прошел не затронул стога, и сено было избавлено от пожара всевышним заступлением. И етим ураганом много наломано леса, дубов, как все равно срезало чем-нибудь и поывертело. А некоторые дубы вершины повтыкало в землю. И в етот момент неверные жители человек 10, смотрели на это чюдо, что огонь отвернулся от икон и покорно пошол в сторону. Вскоре узнали начальники края города Хабаровска и Москвы, и на третий день приехали. И неверные рассказали начальству, что так чюдно потушен и отведен был пожар староверами, и

они удивились. Приехавший министр посмотрел на все и спрашивает: "Что это такое «староверы» и как молятся Богу? Мне ли помолиться Богу?" И неверные говорят, что они только в праздники и в воскресении молятся. И больше он ничего не сказал, поудивлялся и ушол.

После пожару сказали, что за полчаса мог бы весь город сгореть. Кидало бревна за 20 метров с огнем, когда ветер отвернул от селения».

Еще одно сообщение с названием «Еще о Дуках» (гл. 36, л. 83об.) рассказывает о тех же событиях несколько менее подробно: «И в это же время ураган с огнем шол за Амуром, станция Дуки и все селение сгорело, только осталось немного христианских домиков, крайняя заимочка — домиков 30. И еще край села — домиков 20, смешаны с христианскими домами и пекарня. И там тоже ходили с иконами. В этом селении Дуки много погорело скота и вещей. И в других местах Дальнего Востока много сгорело домов и людей, в одно и то же время и часы.

Сие списано со слов рассказа старичка, лично с его слов записано, и он же сам шол с иконой Седмицы. В 7485-м [1977] году написано. Дозде рукопись А.И.».

Все рассказы о чудесах иконы Богородицы Купины Неопалимой, как и рассказы об Илье-пророке, несомненно, устного происхождения, на что указывают и предвещающие повествования реплики автора-составителя «поведаху», «пояснял» или ссылки «со слов рассказа». Тексты являлись самозаписью, записью по памяти подлинных народных рассказов. Очень примечательным представляется нам тот факт, что рассказы о чудесах иконы Богородицы Купины Неопалимой и два основных текста о пророке Илье — «О казни поругавшегося святому образу пророка Ильи» и «Наказание молний» — помещены в одной и той же главе (36-й). Возможно, это также свидетельствует о существовавшей в сознании автора-составителя сибирского старообрядческого сборника связи между образами Ильи-пророка и Богородицы Купины Неопалимой.

Примечания

¹ О народных представлениях, связанных с образом Ильи-пророка и дохристианских корнях этого образа у славян см.: *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865. Т. 1. С. 469—483; *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994. С. 395—400; *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Инвариант и трансформации в мифологических и фольклорных текстах // Типологические исследования по фольклору. М., 1975. С. 56—60; *Макашина Т.С.* Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 83—101; *Толстой Н.И.* Гром // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5 томах.

Т. 1. (А—Г). М., 1995. С. 558—560; *Толстая С.М.* Гром // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 151—152; *Агапкина Т.А.* Илья // Там же. С. 204—206; *Белова О.В.* Илья св. // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5 томах. Т. 2. (Д—К). М., 1999. С. 405—407; *Агапкина Т.А.* Ильин день // Там же. С. 402—405.

² О некоторых особенностях иконографических образов пророка Ильи см.: *Иванов В.* Мотивы восточнославянского язычества и их трансформация в русских иконах // Народная гравюра и фольклор в России XVII—XIX вв. М., 1976. С. 269—270.

³ *Потанин Г.Н.* Юго-западная часть Томской губернии в этнографическом отношении // Этнографический сборник. СПб., 1864. Вып. 6. С. 121.

⁴ *Скалозубов Н.* Народный календарь // Ежегодник Тобольского губернского музея. Тобольск, 1901. Вып. 12. С. 122.

⁵ *Макаренко А.* Сибирский народный календарь в этнографическом отношении. Восточная Сибирь. Енисейская губерния // Записки РГО по отделению этнографии. СПб., 1913. Т. 36. С. 97.

⁶ О старообрядческом трехтомнике и его авторах см.: *Покровский Н.* За страницей «Архипелага ГУЛАГ» // Новый мир. 1991. № 9. С. 77—90; *Афанасий Герасимов.* Повесть о Дубчесских скитах // Там же. С. 91—103; *Покровский Н.* Скитские биографии // Новый мир. 1992. № 8. С. 194—210; *Зольникова Н.Д.* Современный писатель-старообрядец с Енисея // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 283—288; *Покровский Н.Н.* Традиции и новации в духовной жизни русского старообрядчества // Там же. С. 8, 11; *Зольникова Н.Д.* Таежный писатель // Роль традиции в литературном процессе. Новосибирск, 1999. С. 418—433.

⁷ См.: *Кузнецова В.С.* О фольклорных текстах из состава Урало-Сибирского патерика // Общественное сознание и литература XVI—XX вв. Новосибирск, 2001. С. 156—168.

⁸ *Покровский Н.Н.* Новые сибирские чудеса святителя Николая Мирликийского // Русское общество и литература позднего феодализма. Новосибирск, 1996. С. 277—297; *он же.* Два рассказа из Урало-Сибирского патерика XX века // Живая старина. 1997. № 2. С. 39—41; *он же.* Сибирская старообрядческая повесть XX века о целебном источнике // История русской духовной культуры в рукописном наследии XVI—XX вв. Новосибирск, 1998. С. 253—262.

⁹ *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865. Т. 1. С. 480—484.

¹⁰ *Веселовский А.Н.* Опыты по истории развития христианской легенды: Берта, Анастасия и Пятница // ЖМНП. 1877. № 2. С. 189—191.

¹¹ См.: *Веселовский А.Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. Гл. 2. Св. Георгий в легенде, песне и обряде. СПб., 1880. С. 87 (сборник ОРЯС. Т. 21, № 2).

¹² См., напр.: *Калинский И.П.* Церковно-народный месяцеслов на Руси. СПб., 1877. С. 162.

¹³ *Веселовский А.Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. С. 87.

¹⁴ *Познанский Н.* Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Пг., 1917 (репринт — М., 1995). С. 194.

КИМЖА ГЛАЗАМИ АМЕРИКАНЦА

Профессор Вильям Крафт Брумфилд, незаурядный знаток и любитель русской культуры, выбрал свой путь еще в студенческие годы. Он защитил докторскую диссертацию по литературе и истории России XIX в., однако предметом его особенного увлечения и последующих профессиональных занятий стала русская архитектура. Ей посвящены его курсы лекций в американских университетах, многочисленные альбомы, статьи и монографии.

Главным источником удивительной эрудиции профессора Брумфилда в данной области является живое и непосредственное знакомство с материалом. Замечательный фотохудожник, Вильям Брумфилд более тридцати лет ездит по России, вооруженный фотокамерой, а результат этих экспедиций — десятки тысяч черно-белых фотографий и цветных диапозитивов, многочисленные выставки в городах Америки, Европы и России, огромные архивы негативов. При этом художественное фотографирование — не хобби, но органическая часть многогранной исследовательской деятельности ученого — слависта и культуролога.

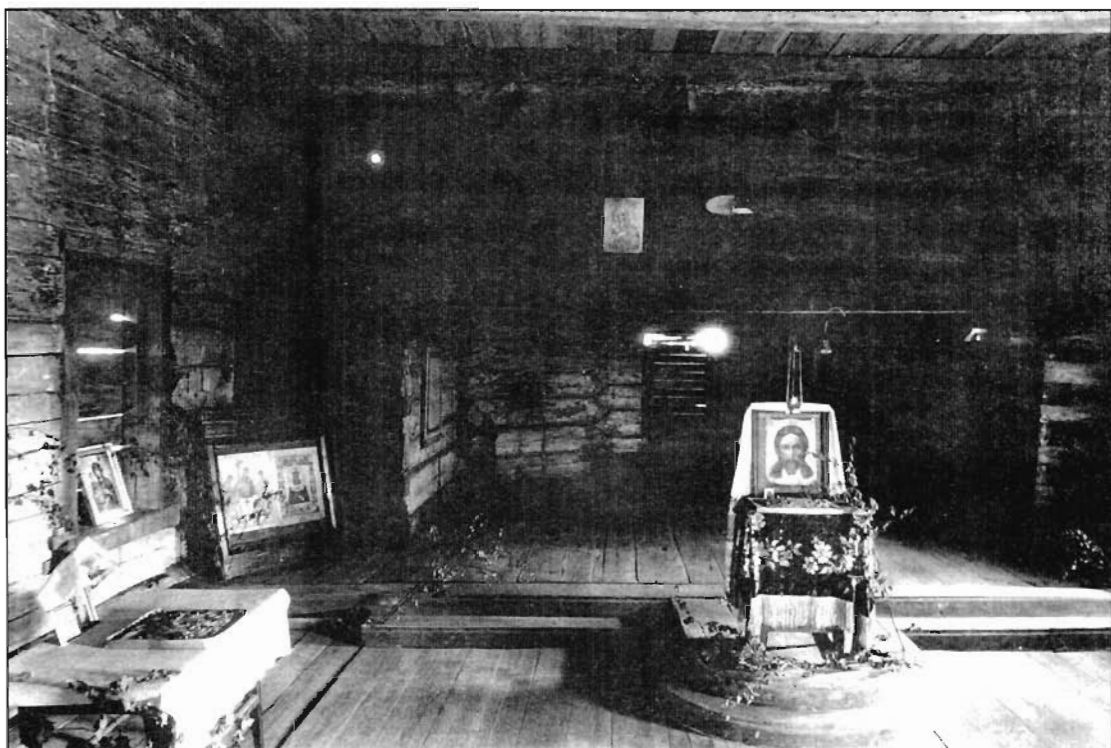
В этом номере «Живая старина» знакомит читателей со специально подготовленным для нашего журнала фотоочерком профессора Вильяма Брумфилда, посвященным традиционной архитектуре Русского Севера.



Церковь Одигитрии, освящена в 1763 г. Вид с северо-востока

ВИЛЬЯМ КРАФТ БРУМФИЛД, доктор философии, профессор славистики университета Тулейна, Новый Орлеан (США)

В течение последних четырех лет в средствах массовой информации я часто обращаю внимание на самоотверженный труд работников культурных учреждений и краеведческих музеев в малых городах Русского Севера. Где бы они ни находились — в Вельске, Каргополе, Тотьме или Мезени — всюду их сотрудники сохраняют память о местной культуре, испытывая гордость за нее несмотря на все материальные трудности, которые им приходится преодолевать. Объединение усилий Русской православной церкви, реставраторов и хранителей памятников прошлого, на мой взгляд, было бы чрезвычайно плодотворно для возрождения духовных ценнос-



Интерьер церкви Одигитрии восстановлен силами местных жителей

Улица в с. Кимжа. Дом с коньком (кон. XIX — нач. XX в.) принадлежит М.Т. Немнюгиной





Обетный крест, поставленный купцом Савиным в память о спасении от утопления в р. Мезени в 1886 г. (восстановлен в 1990-е гг.). Фигуру на кресте облачают ежегодно после Пасхи; жители приносят сюда хлеб и ягоды. В ящичке у подножия креста хранятся свечи

тей русского народа после многолетних гонений на церковь и появившегося вследствие этого равнодушия к вопросам духовной жизни.

Историческая память и преемственность в культуре являются важнейшими условиями сохранения единства народа. Особую роль в восстановлении исторической памяти играет инициатива на местах. Исследователи обычно отмечают преобладание центростремительных тенденций в русской истории. Все значительные события в стране, как правило, оцениваются с точки зрения влияния Великого Новгорода, Москвы или Петербурга. Непредвзятый взгляд на русскую историю отмечает особое значение окраин и провинции в спасении России, когда она переживала социальные потрясения и катаклизмы. На это обычно не обращают внимания в самой России, не говоря уже о Западе.

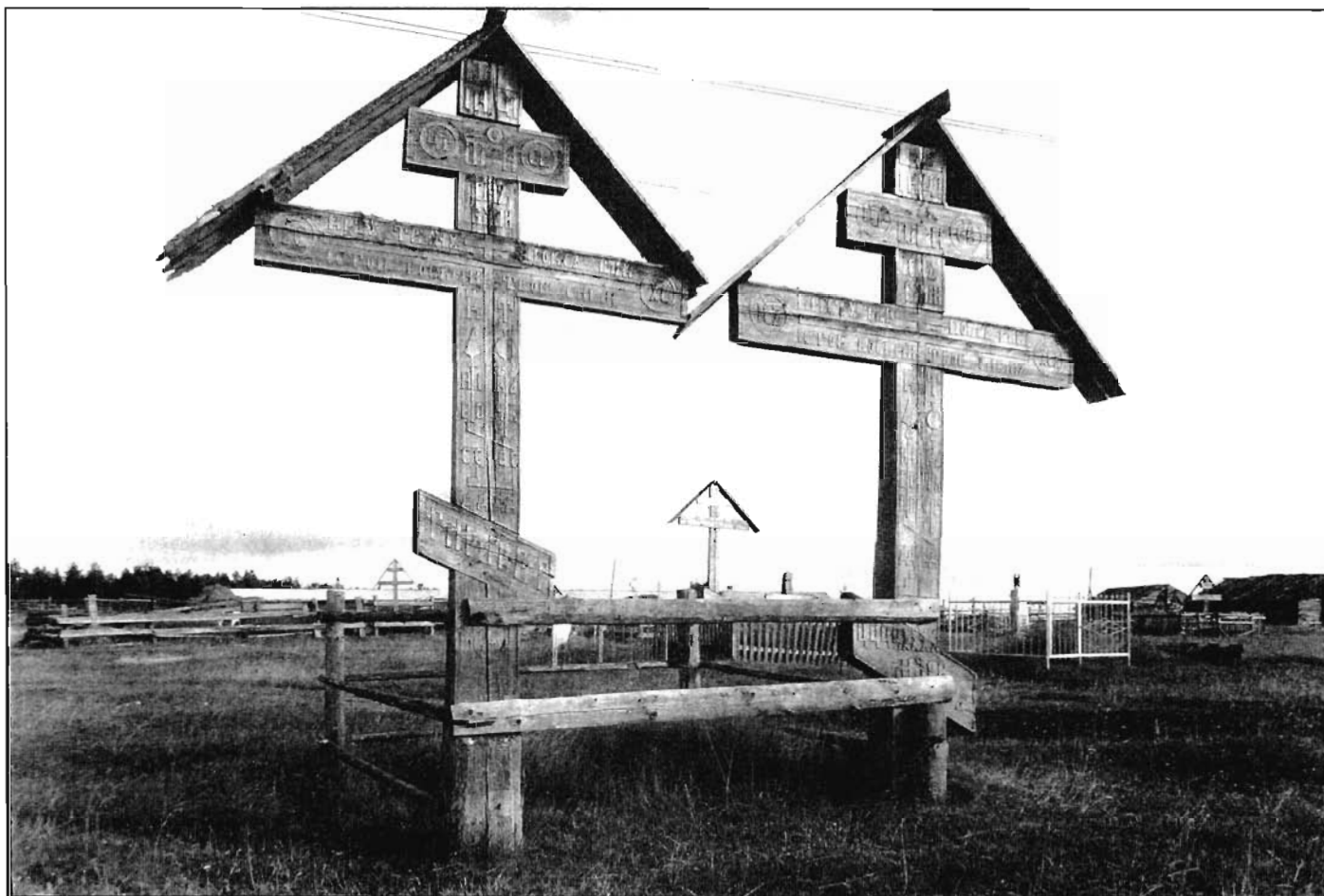
Необходимо накапливать знания о жизни русской деревни в прошлом и настоящем. Сегодня как никогда велика опасность одномерного мышления. Жизнь в России — от Архангельска до

Владивостока, от Черного моря до Белого — чрезвычайно разнообразна. Ее нельзя оценивать с точки зрения существующих стереотипов, исходя исключительно из статистических данных. Статистика говорит об экономическом спаде, о материальных трудностях, которые испытывают деревенские жители. Но кос-где они устали надеяться на помощь «сверху» и сами пытаются решать свои проблемы.

Эти мысли отчетливо оформились в моем сознании, когда после многих лет полевой работы я побывал в одном из самых замечательных сел севера России — в Кимже. Село Кимжа, находящееся около реки Мезени, замечательно освященным в 1763 году шатровым храмом Богородицы Одигитрии, где над массивным лиственничным срубом возвышаются пять куполов. Впервые увидев эту церковь на фотографии, я сразу же захотел съездить в село, где она находится. На автомобиле добраться до Кимжи можно было только по зимнику, преодолев сто километров лесом. Поездка на самолете не позволила бы увидеть зимнюю красоту северных лесов.

Обетный крест купца Савина. Полотенца и фартуки — приношения местных жителей





Намогильные кресты (кон. XIX в.) на одном из «семейных» участков

Когда я прибыл в Кимжу, то был поражен не только образом храма. Меня удивила сохранность массивных деревянных двухэтажных домов, построенных в конце XIX — начале XX в. Ощущения были совсем не те, какие испытываешь в музее деревянного зодчества. И хотя некоторые дома заброшены, а другие обшиты досками в позднее время, это была живая архитектурная среда. В некоторой степени само отсутствие дорог — фактор изоляции — объясняет сохранность памятников. Но этого объяснения недостаточно. Сотни деревень на Севере опустели в течение XX в. Кимжа выжила вопреки всем обстоятельствам. Когда через несколько месяцев — в конце июля — я снова вернулся в Кимжу, мне стали очевидны иные причины, по которым жизнь в селе не угасла: я увидел в жителях этого мезенского селения непретенциозное чувство места — неуловимую скромность, которую не хочется идеализировать.

В селе летом около трехсот жителей. Зимой — наполовину меньше. Многие

сельчане на пенсии. Это пожилые люди, возвратившиеся на закате жизни на свою малую родину. Они живут в ритме времен года: собирают ягоды, ловят рыбу, охотятся. Их кормит лес. Животноводческий колхоз здесь фактически не существует. Нет топлива. Оборудование и трактора ржавеют без запасных частей. Но почти в каждой семье есть свой скот: по две-три коровы. В Кимже я не забыл вкус свежего молока, творога и ряженки, которыми каждый день меня угощали. Сельское хозяйство в Приполярье требует больших усилий, но это — надежный источник питания для людей, которые не надеются на помощь из города. Я был удивлен тем фактом, что в Кимже много молодых жителей с детьми. Взрослые стремятся дать детям хорошее образование. Для этого отправляют их в Архангельск и другие крупные города. В целом живут спокойно и достойно.

В Кимже возникла православная община, пытающаяся сохранить местный

храм для службы. Летом 1999 г. церковь заново освятили. Каждое утро она открывается для молитвы, хотя священника здесь пока нет. Вопрос о реставрации памятника не решен.

На этом фоне происходят серьезные изменения в экономике края. Не секрет, что мезенская земля богата нефтью. Через Кимжу строят дорогу. Здесь слышен гул тяжелой техники, деревенская «идиллия» скоро будет нарушена. Строительство дороги и нефтедобыча радикально изменят экологическую и экономическую обстановку. И не обязательно к лучшему. Поживем — увидим.

К сожалению, западные читатели и ученые не знают русской деревни. В университетах не поощряют изучение до сих пор «не открытой» России. Мы серьезно рискуем из-за нашего невежества, непонимания сил этой великой страны в то время, когда многое в ней находится на грани перемен.

Фото автора, 2000 г.

«ХОДИЛИ НА КРЕСТ ПРОСИТЬ ДОЖЖА...»

У старообрядцев (семейских) Забайкалья издавна бытовал обычай посещать в определенные моменты жизни, периоды календаря воздвигнутые на горах деревянные кресты, служить возле них молебны. Обычно это происходило в случаях разного рода стихийных бедствий. Особенно часто старообрядцы «ходили на крест просить дождя», поскольку климат в Забайкалье резко континентальный, часто бывают засухи.

Крест устанавливался на вершине горы и был виден практически из любой точки деревни. О существовании таких крестов в прошлом рассказывали многие информанты старообрядческих поселений Забайкалья: «Кресты у нас в двух местах стояли. Когда дождя не было, девки нарядные ходили на гору молиться» (Т.К. Борисова, 1909 г.р., с. Куйтун Тарбагатайского р-на Бурятии); «На гору нынче еще ко кресту молиться ходили, дождя просили. Такое во всех семейских селеньях было» (Ф.Д. Павлова, 1936 г.р., с. Бичура Бичурского р-на Бурятии). Причем одним

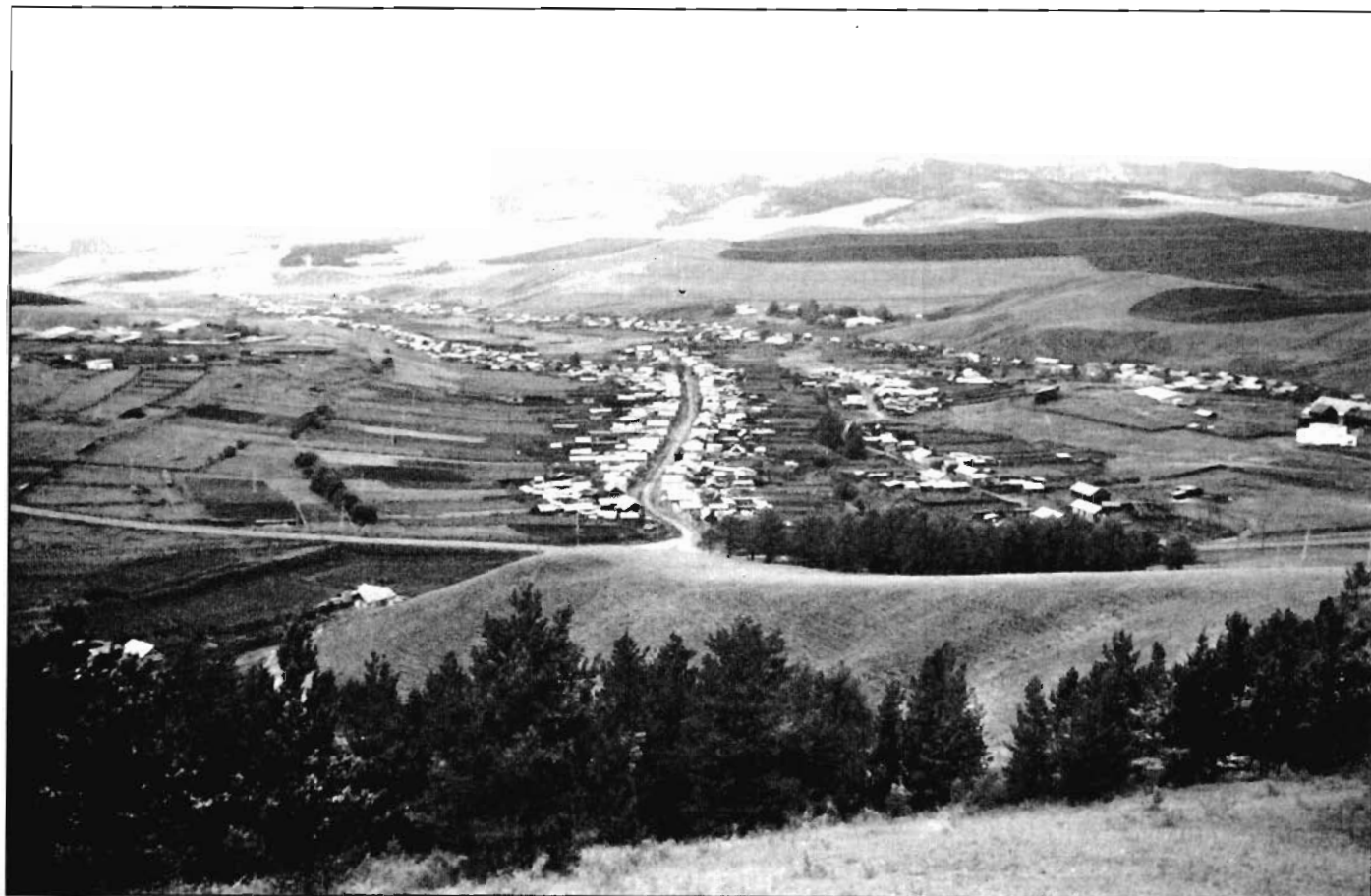
христианским святым молились в случае засухи, другим — в случае непогоды: «В засуху к горы три дня ходили, распятые подымали, образа несли. Илье от засухи молились, Миколу — от бури, от непогоды: "Батюшка Илья, намочи наши поля, дай дождичка для старых и для младенцев, помочи матушку сырую землю"; "Микола Чудотворец, утишь, угомони бурю"» (А.Д. Вишнякова, 1922 г.р., с. Десятниково Тарбагатайского р-на Бурятии) и т.д. К кресту ходили и при традиционном церковном молебне на полях в один из весенних праздников: «На *Отдание* через шесть недель после Пасхи, в Вознесенье, ходили на крест молиться. После всенощной в церкви иконы брали и на гору шли в восемь часов утра, а в одиннадцать возвращались» (А.К. Ковалева, 1915 г.р., с. Большой Куналей Тарбагатайского р-на Бурятии).

В настоящее время таких крестов сохранилось немного. Один из них (высотой примерно в полтора человеческих роста) находится в с. Десятниково.



Деревянный крест, установленный на горе в окрестностях с. Десятниково Тарбагатайского р-на. 2001 г. Фото Л.Л. Касаткина

Вид на с. Десятниково. 2001 г. Фото Л.Л. Касаткина



В июне 1999 г. во время комплексной лингвистической и фольклорно-этнографической экспедиции Института филологии СО РАН, Института археологии и этнографии СО РАН (г. Новосибирск) и Бурятского госуниверситета (г. Улан-Удэ) к старообрядцам Забайкалья в с. Десятниково была записана беседа о кресте с уставщицей А.П. Чистяковой, 1918 г.р., пользующейся в селе особым уважением.

О кресте

— Анна Прокопьевна, скажите, пожалуйста, *вон тот крест на горе давно стоит?*

— Давно. Как Христа распяли, так яво и поставили по всем сялам, на гору, штоб была видно сяло. Вот счас на гору зайдём, вся дярвеня внизу.

— *И что же с тех пор, как Христа распяли, крест так и стоит? И не сгнил?*

— Не, мяняный он был. На мойй памяти крес сперва стоял дярвянный, лисвяный, ня крашенный, потом пошле упал. И вот два молодца тут нашлись у нас. Наш зять был, умёрший он, да ишо один. С рейки слили зялезный и эвон каку бяду заняшли и поставили. Но маленько яво ня ладно слили, вжали, да не так сделали. Но ничё, мы яму долго ходили поклонялись.

А нынче городской, наш Чистякоўской, укочёванный туды (жанился, да укочевал), в городе сладил крес этак, большой, здоровый. И привязли с сыном, и занясли ли, завязли ли, поставили. Ко мне подъезжали, меня дома не було, они у сестре были, сказали: «Скажите Анны, Прокоп Васильевич поставил крес имя». И так яво ня вижу этого Прокова, ня могу. И в городе не бывала, не видала яво ня раз.

— *А часто Вы на крест ходите?*

— Раз в год мы ходим молимся. Раньше ходили токо на Препловленьне на 25 день от Пасхи. Пасха она же не в числе, она [Преполовение] обязательно в среду. Говорели: «Во, звонят колкола, Препловленьне, подымай образа на крес».

— *А на другие праздники не ходите?*

— В прошлом году ходили на Духов день, на Троицу. Вот в прошлом году зашушило. И вот нацяльник мене: «Бабка, молиться же надо, ты цё же сидишь, цё же сидишь?!» Я говорю: «Молиться!!! Вы же не веровали, никакого Бога нету, а тяперь молиться!» Ну вот на Препловленьне-то им и надо, а я ишо коло колодца упала,

ногу концяла, не могу. А потом на Духов день сходили, а на завтра — дошш. Нынче сходили, на третий день дошш. Все-таки Божье дело сбывается, надо было это всё сделать.

— *На Духов день специально ходили, чтобы вызвать дождь?*

— Да, мы-то уж ходили, дожда просили.

— *А на Илью не ходили?*

— Не, на Илью-пророка раньше не ходили, не. В моленне (старообрядческая молеельня) молились Илью-пророку. Много моления делали, много.

— *Кто ходил на крест?*

— Устаўшыки, папы, народ. Молодые, девки ишли, жэншыны несли образа. Чё всё в цэркви, каки иконы есь забирали и сюды подымались на посев, и кругом заходили на крест.

Нынче я ходила со старикам два раза. Да вот тяперь каждый год хожу. Дык, собираюсь-собираюсь, объявление пишу, увсё. Да я-то тяперь куда, сястра эта усё хлопочет. Эват меня нынче туда завез [председатель] на Нивы [машина «Нива»], а народ пяхком подымался.

— *Для чего ходили на крест, что просили?*

— Гля урожая, и гля увсяких, штобы морозу не было и штобы туч страшных не было, молились на крясту. Говорили: «Крес хранитель всяму сялению, крес высота царковная, крес царю дяржавы, крес ангелу и слава, крес крясьянам на всячину оправдания от всякого супостата».

— *Когда проводили моления, были ли пения?*

— А как же.

— *А кто пел?*

— Мужуки, старики, жэншыны не пели. Ой, брава пели!

— *А было такое — знаменный распев? По крюкам пели?*

— Не. По солям пели. Счас-то петь некому, а раньше со старикам пела хорошо. Счас тока читаю (духовные стихи).

Ну, ладно, валите с Богом, доброе дело делаете, старину записываете. Може, потом кому и пригодится.

Т.Б. ЮМСУНОВА, канд. филол. наук;
Ин-т лингвистических исследований РАН
(Санкт-Петербург);

Г.В. ЛЮБИМОВА, канд. ист. наук;
Ин-т археологии и этнографии СО РАН
(Новосибирск)

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ ИЗ АСТРАХАНСКОЙ ОБЛАСТИ

Предлагаемые читателю материалы были записаны летом 1998 г. в с. Иванчуг Камызякского р-на Астраханской обл. от Елизаветы Григорьевны Казаковой (1923 г.р.), которую здесь знают как талантливую песельницу и рассказчицу, знатока и хранителя местной традиции. Во время встреч с нею были записаны сведения о ряжении и колядовании на Святках, рождественские гадания, гадания на Евангелии, рассказы о нечисти и порче.

О ряжении

Ряженные приходят на святки. Они наряжались чем попало. Цыганами ходили, гадали. Вот оденется — форменная цыганка. Идет и гадает. Ну мы, дети, ходили ряженные. Нам давали пирогов.

Ряженные приходят, и они стучатся. Их пускают. Тогда оне и пляшут. Я вот с одними ходила. Ее нарядили в медведя. Шубу вывернули. Косы она распустила. Она идет, а вот как ко двору подходим на рундук, а ей: «Ну-ка, Мишка, попляши, попляши». И она пляшет. Пока она пляшет, а стол уж наладут.

Как славил

Славят только на Рождество у нас. Вот приходят и говорят: «Можно Христа прославить?» Пускаешь: «Можно». И вот оне встают и поют:

Я маленький выюнчик

Сел на стульчик.

А вы люди знайте,

Пятачок дайте.

А кто кричит: «Открывайте сундучок, доставайте пяточок». А кто просто: «С праздником».

Как гадали

Вот раз я все ж таки, девчата, погадала. Это правда. Мы поставили зеркало к печке. Воду в блюдечко чайное налили, кольцо положили, пшено положили. И пошли мы в курятник брать курей.

Одна у нас взяла петуха. Петух такой бойкий. И так поглядится, и так поглядится в зеркало. Я взяла курицу. Она залезла у меня под лавку. Я говорю: «Господи, людям грачи да галки, а нам хрен да пал-



Святочные ряженые (с. Хмелевка Камызякского р-на Астраханской обл.). 1999 г. Фото Е.В. Пауновой

ки». Курица туда залезла и сидит. Я вышла замуж. Он [муж], по-моему, ни кошки, ни курицы не обидит, ни бабы не обидит. И тут примета: если курица водички попьет, то пьяница, если она в середку кольца клонст, то тут же замуж выйдет, если она пшено поклует, он обжора будет.

Кидали башмак и говорили:

Я полью, полью снежок
Под Васильев вечерочек.
Где собачка залает,
Там мой женишок.

И ухом к земле.

Гадают много. Вот открывают трубу и вешают ключи. И сидят очень долго в одной сорочке, косы распущены. Вот ключи зазвенят и спрашивают: «Чьи ключи?» Тогда ответят.

Наливают воду в стакан и закрывают эту воду на замок. Запирают этот колодец и ключи к себе под подушку кладут. И говорят: «Суженый, ряженный, приходи в мой колодец коня напоить». И вот ты во сне кого увидишь, кто пришел к тебе за ключами для воды, чтоб коня напоить, вот это и твой суженый.

Бумагу жгут. По стене смотрят: церковь вышла или венец.

Воск льют. Топят воск и льют в воду. И вот что выдет: церковь, венец ли из воска. Вот глядят.

Мне как-то сказали: «Погадай! Ты девушка видная. Почему же ты не выдешь замуж?» Я говорю: «За плохих не хочется, а хороших нет». Взяла я Евангелие. Была, конечно, я чистая. И подошла я к иконам, перекрестилась и открываю: «Ну, Господи, что ж всем судьба, а мне нет». И открываю я Евангелие. Открываю и читаю. И там такие строки написаны: «Вы своей кровью опоганили весь мир». Я на море работала. И временные были. Ну, мы куда? За борт плещем. Причем хочу сказать, и было хорошее и плохое. Там ведь две девочки и семь мужиков. И было, что жили. И было, что сделаешь аборт. Все за борт. Ну как же мы не опоганили-то? Правда ведь: «Вы своею кровью опоганили весь мир».

Я беременная ходила. И теперь говорю: «Как же его будет звать?» А мой: «Сашка!» И открываю я вторично Евангелие и там такие слова написаны: «Дева Мария родила сына первенца. Дадено имя до зачатия его во чреве Иисус». Родила, да мальчишку точно. А когда я ходила беременная, он говорит: «Сашка будет». Родила я мальчишку. Сноха и племянники говорят: «Валерка будет». Ну, Валера, Валера с неделю. Отец приходит и говорит: «Никаких Валер. Сашка». А написано-то: «Дева Мария родила сына первенца. Дадено имя до зачатия его во чреве Иисус». И я еще беременная была, а мой сказал: «Будешь беременная, родишь Сашку».

Одна у нас женщина ходила беременная. Ну она говорит: «Дай-ка я открою». И открыла. И там написано ей: «Посадил виноград и две лозы у него». Она родила двойню. Вот возьми попытай, но будь чистой только. С чистой душой со своей возьми и открой. Какую главу открось, ту и читай.

О ведьмах и нечисти

Вот это у нас было. Вот ты идешь. Взад тебя топот. Или тебе лошадь дорогу перейдет, или чужка, коза. Но ни в коем случае не баран. Когда что повстречается, то может тебя напугать до полусмерти. Она — простая женщина. Но она превращается как-то. Ставят ножи и вилки. И вот она через них переворачивается, превращается и идет пугать людей.

Может когда от старых людей слышала: «Кол тебе осиновый». Его забивают не так — острием, а вот так, чтобы на колу она висела — сгорбатится и помрет. Забивают кол в землю и говорят: «Пень и колод, колдуна до смерти заколоть». Пень — это вот самый осиновый кол, а колод — это он колуном бьет его, топором в землю.

Когда бросила учиться, и мать говорит: «Раз ты учиться не хочешь, пойдешь ловить рыбу». Отпарили меня хорошо. И вот я пошла. Люди ловят, а мы нет. Люди привозят рыбу, а мы так, гроши какие — поесть да на хлеб какую горбушку сдать, и все.

Я приехала и матери своей говорю: «Мам, а что же мы ничего не заработали?» Она поехала в город там к одной. А та — не знаю, гадала или там чего. Она говорит: «Там ловить не будет. Ему сделал родной жены брат. Поставил черта с метелкой, и он рыбу отменяет». И дала она вот такой вот узелочек материальный, нитками завязанный. И говорит: «У тебя дочь гуляет?» Мать говорит: «Нет. Она девчонка». — «Вот чтоб она одна привязывала этот узелочек». И вот пошла отборная рыба, что лещ, что судак, что что. И вот мы так стали ловить. Все удивлялись.

Вот встанешь, а у лошади заплетена коса. И что-то она такая какая-то. Значит, ее мучает домовый. Чертогон затыкали от всех чертей.

Публикация Е.В. ПАУНОВОЙ
(Астрахань)

«БРЭХЕНЬКИ ВСЯКИЕ: ХОРОШИЕ И ЧУДНЫЕ...»

В конце 2000 г. мне посчастливилось познакомиться с В.А. Коваленко (в девичестве Мысак). Родилась Варвара Алексеевна в 1913 г. в станице Старокорсунской (сейчас район г. Краснодара), основанной в 1794 г. в числе 40 куренных селений бывшего Черноморского войска. Свой род по отцовской линии Варвара Алексеевна возводит к основателям станицы. Отец был младшим в семье, поэтому его семья жила вместе с дедушкой и бабушкой. Мама — из поздних переселенцев с Украины, из Полтавской губ.

Варвара Алексеевна замечательная рассказчица. В ее репертуаре былички, бытовые рассказы, сказки¹: «Брехеньки кажу усякие — и хорошие, и погани. Ну, погани нима таких шоб бестыжых, таких шоб — нима, а вси таки, чудни». Сказки и загадки Варвара Алексеевна рассказывает со слов дедушки и бабушки: «Цэ дедушка рассказувал цю сказку нам.

— Дедушка, дедушка!

— Га!

— Расскажи скажи сказку!

Расскажут як ни ту, так ту. То про змия рассказут. А вин и кажэ "у пана гэтмана..."»

У пана гэтмана...

Як жыл я у пана-гэтмана, та даў пан кобылу-клячу, куды ни пойду — тай плачу, плачу. Поихал, кажэ, на площадь, стоит Божий храм, бублычком уткнутий, а прянычком замкнутый. Я скольки смэл, прянычок съел, бублычка ўкусыл и в Божий храм поступыл. Смотрю, а там воробей читает, а сороки Богу моляца, а ласточки поють, а боран в грошах роеца. Ой, я, кажэ, сив на ко ту кобылу и поихав. Йихал, йихал, а вона кляча, йиду да плачу. [Но, кобыла! — на нас, а мы шо, дид жэ казку нам расказуе — э! А вин:] Йихал, йихал, кабыла нэ вэзэ. Я як глянув, а у кобылы с-пид хвоста выросла вэрба аш до нэба. Я по тий вэрби, по тий вэрби тай на нэбо и вылис. Иду по нэбе, а нэбо слизкэ, сковзаецца, смотрю — ричка стоить, варэники киплят у маслэ, вылка чэтвэрэки стоять, ти, шо конюшню чистят, а на другой биг (г)лянув — смэтанина ричка. А жрать хочу, я их вилкой взяў, варэники, встрамляю да в сметану, та в рот и им. А Бог, як побачив, та за мною. А я тикать, а вин за мною, а я тикать. Биг, биг, прибиг до дырки, а кобыла поихала. А! Як гляну, а вин руки, хочэ мэнэ ухватить. Я плыгнул у

дирку и политиў. Литиў-литуў, литуў-литуў и на хмару сив [а мы ш слухаим, дид же ш сказку расказуе]. Як шарахнувся в широку ричку, и загруз оцэ покэ (показывает: по шею. — И.К.) и стою. Ну шо ш, я ш нэ вылизу, глына ш, нэ обопрэся ничего, и стою. А там ходят чапли та ловлять лягушек, та намостыли на моей головэ во такэ гнэздо, та як нанэслы яичок. Я бэру та им. и стою, а Лысычка-сыстрычка почувяла и прышла. Так я як свыснуў, она тико до яичок, а я еи за хвист. А она як дёрнула мэнэ, вырвала во цэ поке (показывает: по пояс. — И.К.) и всэ. А хвист остався Лысычки-хрыстычки у мэнэ. А она ж мэнэ вырвала трошкэ. А она ж хитра пишла, жопу затулила, до Вовчка, до братчика, пидговорила Вовчика-братчика. А Вовчик-братчик пришоў, тико до гнезда лапами та яичка, я за хвостыща, за повэлыща, так вин мэнэ як дёргнул, и вытяг. И во цэ я и ходю. Во цэ и казка кончилось. [А мы и дывымося. Цэ же богато таких брехенёк. Про змия знаю.]

Про змия

Та це жиў и дид да баба. Та було у их тры сына, а одна дочка Олынка. Ну, значит, сыны йидут на стэп пахать, орать тоди кажут, идуть орать. А мати пэчэ пирижи, каже той: «Ну, Олэнка принэсэ» <...> А ана каже: «Я нэ найду», — Олэнка. А оны кажут: «Мы будэм ихать и класть трисочки аш до стэпу. Матэ напече пирожики, а ты прэнэсэшь». И идут и кладут трисочки. И доклады аш до стэпу. Ана, маты, напикла пирижик, а змий подслушаў с двэнацати головами да все трисочки поклат до своей хаты. А она выскочила и по трисочках, по трисочках та до зминого огорода и прышла. Да стук-стук. А змий як выскочыў с двэнацати головами. Ана спугалась и упустила тэ, шо нэсла исты. А вин кажэ: «Нэ бойся, як будэшь моя, так нэ зйим, а як нэ будэшь, так зйим». Понятно? Ана шо — и осталась. Ана жэвэ с двэнацатыголовамь змием. А вин прийдэ, прилетать, нэма его, прилетить, вин и ласкае ии и все, и всэ, и она нэ голодна, всэ у нэе е, а змий жэ и всэ.

А браты приихалы, маты кажэ: «Понэсла, нэма, о цэ так». Оны подывылысь, а дорожки, та шо трисочки, положэны в другой край. Старший надив лук и пишоў по тих трисочках, по тих трисочках и до зминого огорода. Постукаў. А она выскочила да як заплаче: «Идышь, братик, до

дому, бо тэбэ ш змий зйист (с) двэнацати головами». А вин: «Нэ пиду, нэ пиду, упускай в (о)город». Она его пустыла. «Захавай мэнэ». Ана его захавала у пичь и замазала глыною. А вин (змий. — И.К.) тико прилитив, солнцэ зайшло: «Фу, русский дух воня, фу, русский дух воня». А ана кажэ: «Та то ты по Руси летаў, та напаховся, ано тебе и воняе». А вин тоди раз, пичь откыв, вытяг его, убывь и вынес. В лису и положиў, пид корыто пидкотиў.

Ждут, ждут — нима цого брата. Пийшол и другой жэ так, пришол, ана его захавала дэсь (в сундук. — И.К.). Вынэсла на вулицэ ций сундук, та сундук закопала, и ево закопала в том сундуку. А вин прилетиў: «Фу, у тибя русский дух буў». — «Не, нэ було». — «Буў русский дух! Чую, дэ вин е?» А ана: «Не было никого».

Пишоў, вышоў с хаты, нашоў, вытяг сундучок, убывь ево, пид корыто тож туды пидкатиў.

Осталысь у них тилько дид та баба стари, та один сын. Баба пишла до рички воду набирать, и ий воды захотелось. Она взяла, воды ведро набрала та пыла. А там горошина плава. Она горошину и проковтнула. И у ней родывся сын, и воны его называлы Катыгорошка. А вын ростэ ни по дням, а по часам. Ростэ и ростэ. Пишол и цей же брат (третий. — И.К.), тоже так бул. И цёго убивь да пид корыто пидкотиў. Так же: «Фу, русский дух, фу, русский дух воня». Вин взяў и убивь.

А цэй вырис. Они, дид та баба, плачут та рассказуют ему, сыну, Ваньке Катигорошко. А вин ростэ и ростэ. Вин кажэ: «Я пиду братив шукать та сестру». — «Нэ ходы, их нэма, поубиваў». — «Пиду».

Пишоў у кузню, а коваль цыган: «Коваль, скуй мэнэ — кажэ — булаву, таку, во такой вышины». А сам вырис уже во такой товшкэ за часы. Ну, вин ему сробыв булаву: клепаў-клепаў, три дни клепаў. Вин выйшеў, як кинуў ту булаву, як загула та булава, и нэма. А вин лиг спать. Три дни спаў. Устаў — летыть булава, гудэ. Вин колино подставиў, она пэрэбылась пополам. Вин пишоў опять до его, понис тэ. Вин его куваў-куваў, куваў-куваў, накуваў. Вин пийшоў, взяў жэ ту булаву, опять як кинуў. Она як попытала — нэма и нэма, ишо три дни проспавь. Ана упала, булава, вин колино пидстав, она согнулась, нэ разбылась. А вин жэ плаче. Узяў ту булаву и нэсе опять до цыгана: «Куй мэни, шоб она нэ пирибылося». Вин куваў — скуваў. Вин приишоў, як кинуў

булаву, сам лиг спать. Три дни спаў, а булава гуде, лэтит назад. Вин пидпаў ко-лино, она ударилась и стала. Вин взяў ту булаву, ба та дид плачут: «Не ходы, мы уже стари. Нэ ходы, сынок, та их нема, змий поил». «Нэ — кажэ — пиду», — и пишоў.

Пришоў, постукаў, она же его нэ знае то — вышла: «А хто ты такий?» — «Я брат, я Ванька Катигорошко. Я пришоў по братиў и по тэбэ». — «Ой идыш ты, мий братик, идышь до дому». — «Я Ванько Катигорошко».

Вин идэ в хату, прышоў и сыдять. А она кажэ: «Ой, та вин же ш тэбэ убьё». «Нэ убьё! — кажэ. — Я буду с ным быца!» А тоди стоят бутылки. «Во це — кажэ — вон як идэ утром, так пьё. Оцэ у ёго сыльна, — она попыталась, — оцэ у ёго сыльна, а оцэ не сыльна». Як до дому придэ, напьеца вин слабый, около коло ней ласкаеца и всэ. А вин взяў да поменяў бутылки, ти туды прэставил, а ци сюды. Слабы поставиў, дэ сильнэ, а сильны поставиў до цего. И тоди попрылеплял, ну точно сробыл так.

Вот змей лэтит, прилетает, прилетьт, як гухнэ и кажэ: «Ты чё пришоў, бица чи мырыца?» А вин кажэ:

«Нэ, быца! — «Ну давай быца!» — «Ну давай!» — «Бый ты мэнэ!» А змий соби кажэ: «Нет, ты мэнэ вдарь, тоди я тэбэ, я тэбэ убью». А вин каже: «А як я тэбэ убью. Бий мэнэ!»

Вин як даст Ваньку Катигорошко, а Ваньку и нэ поточився, удариў, а вин стоить. А вин ка: «Ну тэперь я тоби буду бить». Як дал — тры головы сразу отлы-тили. А вин тоди кричит: «Стой, Ванька, давай выпьем! — «Давай!» Ванька пьё сыльну, а вин нэ сыльну. Выпили по бутылки: «Ну давай бица. Бый ты мэнэ». А вин каже: «Бый ты мэнэ». Вин опять Ваньку удариў — Ванька и не тоўчица. А Ванька як удариў — уже дви головы, ужэ пять голов нэма. Опять: «Давай, Ванька, выпьем». Ну, выпили и опять бьюца. Ванька як дал — шэ тры головы отлытило. И добився — одна голова осталась. Тоди змий догадаўся, шо его обдурили: «Стой, Ванька, стой, Ванька!» А Ванька его булавою бах! и убиў.

А тоди волы там у ёго, на волы все склалы богатство, скики там у ёго добра у того змея. А тоди вин кажэ: «Я ш пиду воды живой». Оставиў систру, як змия убиў, а еи оставиў, кажэ: «Я тры раза шаг-ну, долго я нэ буду, тры раза шагну — буду за трыдэвять зэмэль, принэсу жывою воды». Она сыдять, а пишоў и пришоў, принис воды. Пидняў тэ корыто — ани

лежат тры. Вин як збрызнуў, а они гляну-лы, вин шэ збрызнуў, а воны посадалы, третий раз як брызнуў — ани встали. Ус-талы, пришли сюды до хаты, дэ вина жила, забралы ту усэ на волы, прихалы до дида та бабы. И живут поживают, та добро наживают. Змия нима — оцэ и сказка вся.

Почему кукушка одна?

«[И цю сказку знаю. А вы не знаете? Я тоби расскажу правду:]»

Жилы богаты люди. В одний симье три дочки было: одна пряха, а одна ткаля, а одна так, сама мэнша. Вот вона (первая дочка. — И.К.) и кажэ: «Як бы мэнэ взяў о той генерал, я б ему всё войско опряла». А друга кажэ: «А мэнэ як бы взяў от той генерал, я б его обткала все войско». А мэнша сидить, прядэ та кажэ: «А мэни хоть уж, абы муж». [Мени прабаба расказа-вала, та дед]. Вот и пришли. Ту просва-таў генерал такий, она пишла, и ту посва-таў, и ту взяў. А вона сталась. А потом до нэй приходэ сватать такий красивый па-рень, хороший. Просватал — пишла. А ево мать ридна прокляла. Раньше было такэ проклятье, ана сказала — оно так и полу-чилось <...>

Поженились и живут. Стало у их двое дитэй: дэвочка и мальчик. А воны богаты — во ци зяти, браты таки живут богато, а вони биднэнько. Вот вона, значить, идэ на стэп, а вин в гноях за станицю лежит. Вона утром доидэ до гною, гукнэ, вин вы-лезэ, идут на стэп, там роблют: пахают чи косят, молотят — усэ. Як идут до дому вэчэром, сонцэ зайшло, вин ховаеца в норе змеем, ужем. Воны знали, браты и сэст-ры, шо цэ вона с таким живэ, шо вин у дэнь человек, а ночью вин той змеем, уж. Ну воны прышли до дитэй, воны булы на стэпу, дэты булы дома, чи малэньки, а воны прийшли до их и кажуть: «Дэ ваш батько?» А воны кажуть: «Наш батько, мы як идэм утром на стэп, так вин у гноях, вылезэ до нас, и мы едым на стип. Вин дома ш нэ ночуе. А як доедым до гноим вэчэром, соничко заходэ, а вин в гнои хо-ваеца». Ну и сказали. Шось ти браты пиш-лы, разрыли его ночью, порубали его и бросыли. А вона устала утром, идэ на стэп, доижае, и диты сидят, ана гукнула его. Я забула, якось его имэнко, нэ приду-маю. Ана гука, гука — нэ выйдэ. Она пыш-ла, а вин разгрэбёный да и разрубёный на тры части. Она тоди пришла и до дитэй наскипалась: «Кто сказал, шо тут наш батько? Кто тут сказал, шо батько наш тут живэ?» Воны признались. Она тоди ска-

зала на дочку: «Ну, лэти куй и сваво гнэз-да нэ знай, и сваих дэтэй нэ знай». Она: «Ку-ку, ку-ку», — и полытила. «А ты — кажэ — в болото иды и жывы в болотэ, крякай». Так ото лягушки крякают в бо-лоте. А та политила, о цэ она и куе, а вин в болоте крякае.

Правда и Кривда

[Цэ прабаба, ну мы ей бабушкой звалы: «Бабушка, бабушка», — они нам расказуе. А дид, як начне казать, як Лихо було, да с одним оком. А ище, як була Правда на зем-ли — цэ дид расказувал.]

Була Правда на земли. Никто ныкого нэ бояўся, никто ныкого убиваў, жылы хорошо. А дэ взялася Кривда и причипи-лась до Правды. И Правда кажэ вот так, а она вот так. [«Сатана, было, дедушка кажэ, сатана причипилась».] И Правда нэ побидила еи. Иде крысь — шо нэ скажет, и ни так, и ни так. [Я своим сказала: «Цэ уже вы выкололи око послиднэ. Слип вона ходэ правду шука».] О цэ Правда ходэ шука и ходэ, и ходе тэ нэ той, она (Кривда. — И.К.) забьё её, всэ Правда вылазэ, а тож турнэ Кривду, штурнэ. Ана взяла, Крив-да, тай и выколола ей оку, Правды выко-лола оку. Кажу, а она с одним ходэ оком. Ходыла, ходыла цэ, кату, уже другое око выкололи. А тэперь ужэ, кату, где нэ прийдэ, вона ходэ, наступа Правда: «Вот так надо, вот так робыть», — во цэ Прав-да, а она её штурнэ, Кривда Правду штур-ляе. А тэперь ужэ, кату, она ужэ на пынек сила, дошла до пынька, сила на пынэк, дума: «Шош тэперь им сробить?» А, кату, знаешь, шо Правда казала Кривде? «Ох — кажэ — Кривда, Кривда, як я гляну обома сразу, плохо тоби будя. И куст на кусту нэ стоить, и дом на доме не устонть. Я тоби сроблю тэ, шо ты со мною, скомо надо мной издевалась, и я тэбэ тэ сроблю». И кажэ: «Останеца в селе один да в городе два, сойдуца до кучи и будэ добре и хоро-шо жить четыреста лет». Ага, а после че-тыреста лет — там написано, у дида кни-га була. Ну и кажэ: «Я гляну обома сра-зу». Так я своей маме о цэ: «Мам, ну рас-кажи, где ш Правда?» Сидит, кату, на пэньку, дума: «Шо жэ сделать? Жалко людэй». А Кривде нэ жалко. «А надо — кату — Кривду зыгнать. Кривду шоб из-буть».

Примечания

¹ Запись хранится в архиве отдела фольк-лора и этнографии Краевого гос. творческого учреждения «Кубанский казачий хор» (аудио-кассеты № 2286, 2288).

ЗМЕЯ В ЧЕЛОВЕКЕ

В продолжение публикации материалов Фольклорного архива Академической гимназии СПбГУ, связанных со змеиной темой в фольклоре¹, предлагаем на этот раз группу устных рассказов, объединяемых мотивом «змея проникает внутрь человека». Народное поверье о том, что змея может заползти в человека, является устойчивым и общераспространенным. Наши материалы из Ленинградской, Новгородской, Псковской и Тверской областей, собранные в конце 1990-х гг., содержат многократные подтверждения актуальности этого представления для современных деревенских жителей. Самая ранняя из известных нам русских фиксаций приводится в чулковской «Абевеги»: «Если спящему в поле грезится, что он пил весьма студеною воду, если ему тошнит по утрам, ежели мерещится, что у него ворочается или раздувается живот, то уже никто не смеет сомневаться, что у него в желудке обитает змея. Такого поят парным и наговоренным молоком, смешанным с конопляным маслом, столько, сколько желудок его вместить может, потом привязывают его за ноги в жарко натопленной бане к потолку и держат до тех пор, пока не вырвет из него, как говорят, "черенки"; с которою рвотою, по уверению их, и змея выходит»².

Автор статьи «Мнения простолюдинов о змеях», опубликованной в 1827 г., сообщает, что «в Воронежской губернии, по словам одного там находившегося офицера, выгоняют зашедших внутрь человека змей так: страждущего отвозят на место, где в большем количестве растет земляника, запахом которой оне, будучи привлекаемы, выходят вон»³.

Веру в возможность проникновения змеи в человеческое нутро отмечают, помимо этнографических фиксаций, и медицинские данные. В начале XX в. русские психиатры зафиксировали и описали специфический психоневроз, названный В.М. Бехтеревым «одержимостью гадами»: «До сих пор держится в простом народе своеобразный вид одержимости с бредом о присутствии внутри тела различных гадов, как, напр., змей, жаб или лягушек <...> Несколько случаев этого рода, которые мне удалось наблюдать, касались вхождения в желудок змеи через пищевод во время сна при открытом рте и постоянного ее там пребывания»⁴. Недуг этот был для

крестьян настолько несомненным, что, исчерпав все традиционные методы его излечения, одержимые нередко сами обращались к медикам с просьбой освободить их организм от гада. Так, наблюдаемая приват-доцентом В.П. Осиповым девица Л., которой во время сна в лесу, на глазах у подруги, в рот вползла змея, по словам доктора, «большею частью <...> находится в печальном настроении, будучи занята своим бредом, на котором сосредоточено все ее внимание; она мало разговаривает, мало интересуется окружающим, горячо желает избавиться от своей болезни; только о своей болезни и о своих болезненных ощущениях говорит охотно и подолгу, постоянно убеждая сделать ей операцию, разрезать шею и живот и вынуть оттуда змею»⁵.

В публикуемых здесь крестьянских рассказах повествование развивается за счет указаний на обстоятельства попадания змеи в человека, обстоятельства выхода змеи из человека и изложения следствия (результата) пребывания змеи в человеке. Ситуация заполнения змеи в человека всегда одна и та же — во время сна. Варьирование остальных нарративных стимулов позволяет выделить в известном нам материале три основные сюжетные версии.

ВЕРСИЯ I: змея остается в человеке, причиняя вред; впоследствии изгоняется специальными средствами.

1. — А потом у нас тут недавно, вон, в Долге-то мальчишка тоже пас и тоже заснул, и... Так его как-то по-другому. В баню подвешали. Натонили баню, над печкой его повесили вниз головой. И что-то, малиновых кустов нарубили и положили эти малиновые кусты-то рядом. Дак вот гадока-то, мол, любит малину. И он выполз оттуда, от него, изо рта-то. Вниз он головой-то висел. Так вот делали, в деревнях это так.

Соб.: А это вредно, если гадока внутрь заползет?

— Конечно, вредно. Умрешь, наверное <...> Говорили, что когда ползёт она, то ты чувствуешь, как вроде квас пьешь. Так заглываешь, говорит (зап. от А.К. Никитиной, 1927 г.р., д. Виджа Старорусского р-на Новгородской обл.).

2. Ейный мальчишка пас коров, овец, там у кого-то. Жила бедно, она мальчишку

отдала пасть к соседу. А в воскресенье-то ей жалко, что он хочет побегать, мальчишка-то. Она пошла его сменить. «Иди, говори, побегай, а я попасу за тебя». (Это был, а не нарочно. Был, это около Плюссы, там у нас.) Он побегал, она легла, да и заснула. И видит, что сон: она воду холодную пила. А это она ня воду, а он полз <...> Пришла домой, у ей мужик дома. «Ой, мне что-то, говорит, плохо так, говорит, тошнит, тут что-то вьется». Ну вот. А соседка сразу поняла, догадалась. И говори: «Вяди её в больницу, больница недалеко». А он — тот ей матюгом <...> Соседка её повела, а врач-то, наверное, вот чокнувши: он взял да ей сказал — у ей разрыв сердца. Ей не надо было говорить, а стопить байню погораже... (Ну она тут бы поняла всё равно бы...) И за ноги повесить, и она бы висела, а он бы вышел. А всё бы тут, всё равно бы она поняла. Вот так (зап. от Н.А. Карповой, 1906 г.р., д. Заозерье Плюсского р-на Псковской обл.).

3. Ну, у нас это бабушка рассказывала в моём возрасте. Одной был вползши. Ну вот, дак выгоняли в бане <...> Ну, как-то молока пила она и на полке в жары. И вполз — огромный, крови напившись. Она уже всё, доходила. Вот там когда жили мы. Ел ейную, всё пил кровь. Так говорят, па-силу отходила (зап. от Т.М. Колчиной, 1932 г.р., д. Святогорша Старорусского р-на Новгородской обл.).

4. А у одного тоже, это, у мужика были гадоги повсажены, тоже у колдунов (далее рассказчица меняет пол персонажа. — Е.И., М.Л.). Дак это, одна тоже откдывала от ей. «Ты набери, говорит, тарелку малины, вот. Набери и ляг. Ляг, говорит, на поженку, и эту малину... ляг на бочок и эту малину, будто, у рта положи. Так вот, ну, вот место, так вот, пространство, чтобы ёму выйтить». К малины-то он выходит: занах-то идёт туда, она дышит. Ну вот, она открыла, это, рот и легла. И этот гадога вышел к этой, к малины-то. «Ты, говорит, токо не бойси, если...» Она заснула <...> И эта гадога пошла. А она — ей снится, что как воду холодную пьёт — что он [гад] холодный, — как холодную воду нёт. И этот гадога к малины и вышел. Вот что тоже делают колдуны. А одна отколдовала (зап. от Т.И. Тумановой, 1930 г.р., д. Климово Бокситогорского р-на Ленинградской обл.).

Варьирование рассказов первого типа происходит в основном за счет разнообразия средств извлечения змеи из организма человека: страдающего поят молоком, парят в бане и т.п.; по данным Т.А. Новичковой, «в Енисейской губернии с той же целью женщину, подозревающую, что у нее во внутренностях находится змея, поили мочой сильно перепотевшей лошади»⁶. В наших материалах основной способ извлечь гада состоит в выманивании на запахи его излюбленных, по народному мнению, яств: молока, земляники, малины и т.п. Подробные описания изгнания змеи присутствуют и в рассказах с другим исходным мотивом, отсылающим, соответственно, к другому поверью: о возможности «самозарождения» гада в организме человека в результате особого рода порчи (текст № 4).

ВЕРСИЯ II: змея сама выползает объектно, очистив организм человека.

5. Это я слышала такое. Да. Два мужичины, оны на покосе были, наверное. Ну и сели отдыхать. А один приснул. Другой пошёл свои дела делать, а потом идёт, надо разбудить сына. Ну. Змья — только хвост остался. А мужик этот был больной. Туберкулёзом. Туберкулёзный был. Хвост только мелькнул в рот — и всё. Мужик с ужасом — не стал будить, не стал будить. Ну. А оны, наверное, только наелись ягод, что-ли, ягоды поели — земляники, что-ли, я не знаю. А змья ж — она на землянику идёт неизвестно как. Ну вот. Мужик стоит наблюдает, что дальше будет. А этот спит — даже и никакого внимания не обращает, не просыпается. Вылазить змья — вся белая, вся... Знаешь, а туберкулёзный человек, — там, там же гной, в лёгких. Обтерлась об эту — об эту, об траву. Другой смотреть. И опять туда нырк. Да, говорят, два или три раза туда слазила. Два раза слазила. Ну. Потом он разбудил. Мужик встал как: «А, говорит, видел сон: пил холодную водё». Змья-то холодная, как лёд. «Пил, говорит, холодную водё». Вот как змья загнипозировала человека. И — вылечила. Там уже весь... всё больное оттудова она на себе собрала. Вот как (зап. от Н.А. Ивановой, 1928 г.р., д. Галибицы Торопецкого р-на Тверской обл.).

6. Да раньше ещё один вот у нас мужик — уж не знаю, правда ль, не. Я что-то не верю, а мама рассказывала. Говорит — и назвала старика-то этого, — а он болел. У него что-то внутри там — желудок болел у

него. Ну и лёг спать. (Спать-то ляжешь, от если стане рыбу йисть [перед сном] — оны тут как тут. На рыбу оны очень идут, эти змии. У нас всяких гадюк много: больших, и серых, там, чёрных.) Эта змея подползла, в рот туды юрнула, в живот ему. И он всё спал, и она сколько от его оттуда вышла вся вот етакая, в гное. Вытрется об траву — и опять туда, и опять туда. Да этот старик до ста годов потом дожил <...> А видели другие-то. «А я, говорит, во сне, говорит, видел, говорит, до чего холодную, говорит, воду я, говорит, пью!» Ведь она же холодная. И оны яму не сказали: он мог бы с ума сойти <...> И вот старик жил до ста годов. Она вылечила его. Это мама рассказывала. Это истинна правда (зап. от Е.П. Романовой, 1928 г.р., д. Лаврово Тихвинского р-на Ленинградской обл.).

7. Я не знаю, про кого говорили-то? Что он пьяный был вроде. А вино ведь все любят. И муха любит вино. Брось бутылку попивши — туда как наберётся мух! И вот. А она [змья] ничего, она обратно повернула, и выползла. <...> Он только чувствовал, что, говорит чего-то: «Что, говорит, проглотил такое», — говорит, да матом все. А она повернулась и вынолзла там у него. В желудок забралась, а чо там — одно вино было и у него. И не евши пьяный <...> Поушёл, что: «Хоть лягу там, полежу. Пусть хоть это, как сказать, пройдёт эта пьянь-то». Вот. Да лёг, да верно, а и рот-то и распылил — спит дак... Вот. А, верно, небольшая дак, верно, маленькая. Не обортила его ничего, а влезла опять и вылезла (зап. от А.К. Вениаминовой, 1934 г.р., д. Ореховно Мошенского р-на Новгородской обл.).

8. Это Терехов Иван. Он пас коров. И у него была ангина гнойная, короче говоря. Ну, уснул <...> Он сам рассказывал, что: «Представляешь, говорит, так холодненько-холодненько стало, хорошо вроде». А оказывается: к нему заползла — чувствует нарыв — занолзла змея. Так она полезла туда. Она вышла, значит, обкаталась об траву, полезла ещё ходку. «Ну, говорит, в это время проснулся». Если бы он не проснулся — она б задушила его. Потому что она пролезла бы туда уже. Это он рассказывал сам (зап. от В.П. Ильинского, 1936 г.р., д. Заполье Бокситогорского р-на Ленинградской обл.).

9. Косили, косили — ну, и легли спать <...> Да, и он был больной. Чахотку-то раньше не лечили. Чахоточный был больной. Ну, вот. Ну, это туберкулёз таперь, а раньше

было чахотка. Так. И он лёг спать, и разинул рот. Ну вот, змья лезла и всё вычищала его. Вычищала, это чтобы ей посялится там. Так. Хорошо. Ён видит во сне, как будто пьёт квас кислый. Как она залезает ему — как будто квас он кислый пьёт. Потом, говорить, как будто яво кто-то толкнул, когда она последний раз вылезла. Уже всё, последний: яшшо б залезла раз — и всё, и ня вылезла б от яво. Так. Он встал. «Господи, помилуй, что это, говорить, как меня, говорить, полечало тама, ня стало такой, говорить, боли такой, в середины». И мужик поправился (зап. от Л.Я. Сапоговой, 1933 г.р., д. Макавеево Локнянского р-на Псковской обл.).

Рассказ об очищении организма человека заползающей змеей, записанный в 1986 г. в Новгородской обл., был недавно опубликован М.Н. Власовой под названием «Гадюка исцеляет кося»⁷. В историях с сюжетом этого типа тоже актуализируются крестьянские представления о змеиных гастрономических пристрастиях: змея проникает в желудок спящего, так как из его рта исходил привлекавший ее запах земляники, вина, рыбы. Другие мотивировки — желание гада «поселиться» в желудке или же стремление излечить недужного. Сопоставление таких рассказов позволяет заметить интересную закономерность: «злонамеренное» заползание гад совершается инстинктивно, движимый голодом или своей хищной природой, и в этом случае очищение организма совершается им как бы попутно («Вычищала, это чтобы ей посялится там»); если же излечение больного человека — цель, то змеей движет сознательное благое намерение («Она свое дело сделала и ушла...»⁸). По-видимому, в народной герпетологии дихотомии «полезность/вредоносность» и «разумность/неразумность» взаимосогласованы.

ВЕРСИЯ III: никто не знает о заползании змеи в человека, и проявления ее присутствия в организме трактуются превратно; впоследствии все выясняется.

10. — У нас, говорит, барин был, или как — помещик. У него, говорит, очень большой живот, говорит, был. И он, говорит, много ел. Никто не знал, что у него змея там живёт, в желудке. А тут он как-то поехал с каким-то, со своим кучером или чего, — бабушка рассказывала. Наелся, говорит, малины. И вот кучер, говорит, пришёл. «Ещё!» — говорит [барин]. А он нарывал ему корзину, или сколько, чашку, там,

малины. Он, говорит, съел. Пошёл, говорит, за второй, рвать ему. И барин-то, хозяин, говорит, уснул. «Я, говорит [кучер], подхожу, а у него изо рта змея, говорит, выползает. Она, говорит, выползла». Он, говорит, палкой откинул её — и хозяин, говорит, стал нормальным человеком. Сколько она у него там жила в желудке — чёрт её знает. А он потом спрашивал у хозяина: «Ты, говорит, ничего не видел [во сне]?» — «Я, говорит, ничего не видел. Я, говорит, пил такую, говорит, холодную воду — никогда, говорит, такой воды, говорит, не пил», — вот когда она выползала.

Соб.: А как она туда попала?

— Так спал — и заползла (зап. от Н.В. Виноградова, 1935 г.р., д. Ёлзово Бокситогорского р-на Ленинградской обл.).

11. Это чужой мужик, не знаю, какой области, он рассказывал: у их, евоная племянница. Там если девушка забрюхатит — девушкой, не замужем — это очень позор. (Ну, это и у нас-то нехорошо... Ну топерь-то уж, топерь хорошо...) И там очень позорно. У ей брат. Мать, брат и она. И им это неприятно, что она в положении. Ну, что делать? А там много малинныгу. А в малинныге же очень гады любят <...> Да, а она как где сидеть — она всё спит, ей всё в сон ударяет. А она не в положении, а у ей гад там. И гад-то ишшо там родил. Она не в положении. Яю мать бранит: «Говори, от кого ты? От кого ты в положении?» Она: «Мама, я, я не... и не... — значит, что, — я и не в положении». А у ей там... Они [брат] с матерью договорились: «Жалко яю, но пойдём за малиной, она там заснёт — я яю убью». Ну, позор: не хотят, что вот позорно. Она заснула, а в малинныге-то он раз пришёл яю убить — ему это, ему вот уж Господь не даёт убить ею. Утошёл: не может он убить — ну, сестру родную убить колом. Утошёл. Второй раз пришёл — ну, не может вот убить. Это же Господь ему не дае. (Это мушшина рассказывал, не я это.) Второй раз пришёл. Его, говори, Господь не позволял, что вот «убей!». Третий раз... «Ну что, говори, ну надо домой. Пойду, говори, убью». Приходит — от ей гад вылезает! Один вылез большой, а то маленькие, там скоко у него нарожено. Он спугался. Так они: раз! раз! — мигом выходят. Вышли. Он всё их откидывал. Он ня мог бить. Он расстроивши, ня мог бить <...> Она [раньше] ничего есть не хотела: тошнило яю всё, что он тама, тошнило яю. А когда в положении-то бывашь, женщина, там, де-

вушка — она не хоче есь. Это бывае такое. Ну, так и считают, что она тошнит. А живот большой: ну, в положении — то и всё. Ей нету житья дома. Ну вот, она брату-то и говори: «Как мне лёгко... Тошнить мне бросило. Я нить хочу». А воды нету. Идут мимо, там где-то мшага. Он побежал, взял кенку. Так вот воды нажал там мох-то, вот нацедил воды-то ей, с кепки дал попить. «Ой, как хорошо мне!» Приходи домой, мать и глаза вылупила: что ишёл убивать, а сам нривёл яю опять домой. Она пришла, лёг-ла, говори: «Мама, я есть хочу». Она есь хочет. Она не ела, яю тошнило. Он матери сказал: «Мама, вот так и так, говори, она не в положении, а у ей здесь были змеи». Ну, ей не говорили — что может разрыв сердца. Это может получиться. Это вот этот мужик — Пензен... или из какой, или Смоленской, какой-то области, он не наш, — рассказывал. А это евоная племянница. Он и говори: «У нас очень позор, что если девушка в положении». Вот так. Это было, говори, правда <...> Это всё говорят, что гады — оны интересуются в рот влезть. Токо в того не полезет, у кого пахнет табаком. Ты кури больше. Куришь?

Соб.: Курю.

— Ну вот. Вот так (зап. от Н.А. Карповой, 1906 г.р., д. Заозерье Плюского р-на Псковской обл.).

12. А у коровы было. Это действительная была правда. Корова сожрала змяю, и змяя даже щанилася в коровы. Это действительная правда была. Сохла и сохла корова, и сохла. А когда зарезали — она ж кровью ейной питалась. Вот. И два этих змяёныша, и змяя (зап. от Л.Я. Сапоговой, 1933 г.р., д. Макавеево Локнянского р-на Псковской обл.).

13. Ну, а рассказывали, что была змяя вползши. Что бяременная женщина заспула. (Ну, это, я думаю, что пуля. Если это не пуля, то какого х.. тогда? Ну?) Что была бяременная женщина, и спала ёна на это, на зямле, и ёй змяя вползла. И кругом рябёнка была обвивши. Это точно пуля. Это байки. Вот (зап. от Е.Т. Слезковой, 1926 г.р., д. Гоголево Бежаницкого р-на Псковской обл.).

В третьей версии рассматриваемого сюжета знаки пребывания гада в организме получают ложное истолкование: полнота прожорливого человека или беременность. Именно в этом последнем вариан-

те сюжет обретает наибольший новеллистический потенциал, реализация которого в пределе ведёт к обращению былички в сказку. Связь змеи и зачатия в мифологии и ее отражение в фольклоре хорошо известны. В рассказах о ложной беременности змеей перед нами один из рефлексов этой связи. Стоит особо отметить периодически возникающий мотив «змея рождает в человеке»: таким образом мнимая беременность девушки как бы дублируется реальной беременностью заползшей в нее змеи. Это же обстоятельство присутствует и в рассказе (единичном в наших записях) о проглоченной коровой змее (отметим особые семантические связи змеи с коровой и коровы с женщиной в славянских верованиях). Текст о змее в чреве беременной женщины (№ 13), по-видимому, представляет собой случай «удвоения качества» (женщина одновременно носит собственный плод и заползшую змею).

Различия между сюжетными версиями, детальное варьирование в рамках каждой из них, набор актуализируемых традиционных верований, предписаний, запретов и т.д. — все это делает тексты рассказов о проникновении змеи в человека, при единстве основного мотива, достаточно разнообразными, а сам мотив — продуктивным и содержательно емким.

Примечания

¹ См.: Лурье М.Л., Филиппова А.В. Змея в бутылке // ЖС. 2000. № 4. С. 55—56.

² Чулков М. Абевага русских суеверий, идолопоклоннических жертвоприношений, свадебных простонародных обрядов, колдовства, шаманства и проч. М., 1786. С. 201—202.

³ В-й Д. Мнения простолюдинов о змеях // Новейший магазин естественной истории, физики, химии и сведений экономических. 1827. Ч. 1. № 3. С. 21—22 (204—205).

⁴ Бехтерев В.М. Одержимость гадами // Обзорение психиатрии, неврологии и экспериментальной психологии. 1900. № 5. С. 330—331.

⁵ Осипов В.П. Одержимость гадами и ее место в классификации психозов // Обзорение психиатрии... 1905. № 2. С. 132.

⁶ Новичкова Т.А. Русский демонологический словарь. СПб., 1993. С. 204.

⁷ Власова М.Н. Былички новгородской области о змеях и закличках // Экспедиционные открытия последних лет / Сост. М.А. Лобанов. СПб., 1998. С. 146.

* Там же.

Е.А. ИВАНОВА;
М.Л. ПУРЬЕ, канд. искусствоведения;
Гос. Полярная академия
(Санкт-Петербург)

Дом: опыт тезаурусного описания

С.Е. Никитина, Е.Ю. Кукушкина. Дом в свадебных причитаниях и духовных стихах (опыт тезаурусного описания). М., 2000.

Книга состоит из очень содержательного Введения и собственно словарных статей, описывающих лексику свадебных причитаний и духовных стихов, относящуюся к сфере Дома в широком смысле. Это такие слова, как *дом, двор, баня, ворота, двери* и т.д. — всего 30 единиц.

Инструментом описания этих слов является тезаурусное описание. Для заглавного слова указываются слова, связанные с ним семантически в определенных контекстах: «Семантика заглавного слова — до некоторой степени, иногда малой, а иногда очень значительной — может быть представлена отсылками к словам того же языка» (с. 9). При этом предполагается, что существуют разные виды семантических связей и набор таких смысловых (тезаурусных) функций ограничен, хотя для разных слов разные тезаурусные функции могут не заполняться. Поясним на примере: для *крыльца* значением тезаурусной функции *Части* являются слова *лестенки, перекидки, кленовики, мостиночки, дубовики, пол, причелинка, столбик*, а значением тезаурусной функции *Посессор* — слова *братец, матушка, сестрица, невольна красна девушка*. Набор тезаурусных функций представляет собой своего рода анкету, предъявляемую каждому слову: «Слово отвечает на вопросы анкеты отдельными словами, словосочетаниями и клишированными выражениями» (с. 12).

Словарная статья в этом издании включает в себя не только набор тезаурусных функций, но и общую информацию о слове (поля *Грамматическая информация, Варианты, Словообразование, Толкование, Тезаурусные проекции*), а также иллюстративную часть, где для каждой тезаурусной функции приводится хотя бы один контекст, содержащий значение этой функции для заглавного слова.

Корпус текстов, на которые опирается описание, значителен — около 144 тыс. словоупотреблений для свадебных причитаний и 142 тыс. — для духовных стихов.

Рассмотрение семантических связей слов в тексте опирается на представление о семантике лексем, вступающих в такого рода отношения. Однако толкования для слов, описываемых в тезаурусе, приводятся только в том случае, если их значения отличаются от значений в литературном языке. Толкование фактически содержится в поле *Комментарий*, содержащем общую интерпретацию материала, относящегося к слову.

Рассуждая чисто теоретически, можно заметить некоторое неудобство данного подхода. Предполагается, что для экспликации смысла слова достаточно указания слов, связанных с ним непосредственно. Однако можно задаться вопросом, не «распространяются» ли семантические отношения через целые цепочки слов: слово А связано со словом В, которое связано, в свою очередь, со словом С. Не нужно ли для выяснения семантики А учитывать такую «длинную» цепочку?

Приведем пример. Слово *дом* (в духовных стихах) имеет в качестве значений тезаурусной функции *Изофункциональные слова* *пещера* и *ковчег*, а в качестве значений функции *Антонимы/опозанты/корреляты* слова *келья, конюшня, домовище/гроб, чистое поле, пустыня, Божий дом*. Ясно, что для полной экспликации смысла слова *дом* необходимо и тезаурусное описание этих слов, если строго придерживаться подхода, использованного в книге. Подробный комментарий, конечно же, в полной мере использует семантику связанных слов: «Земной дом духовного стиха — профанный и временный; с одной стороны, ему противопоставлен *превечный дом* — гроб, с другой, — *сакральный Божий дом* — церковь, царство небесное на земле...» (с. 161).

При сплошном описании фольклорной лексики все подобные связи могут быть прослежены, достаточно будет обратиться к словарной статье слова-значения тезаурусной функции (например, слова *пустыня*). Но при публикации отдельных частей такой семантической сети, когда нельзя посмотреть связанные словарные статьи, вряд ли можно утверждать, что содержание комментария полностью «определяется информацией, полученной в тезаурусной части» (с. 19).

Такого рода вопросы вписываются в традиционную проблематику «герменевтического круга». Пользуясь терминологией, принятой в книге, семантика слова «собирается» из значений тезаурусных функций, но сама релевантность этих функций зависит от семантики отдельного слова.

В этой связи можно попытаться выявить те контексты, которые обладают особой значимостью при описании семантики слова в фольклорных текстах. Видимо, это контексты, в которых проявляется метаязыковая (по Р.О. Якобсону) функция, т.е. функция, при которой предметом высказывания являются элементы того же языка. Всякое толкование, экспликация смысла средствами того же языка производит приравнивание разных единиц друг другу. Таким образом, априори можно предположить, что искомые контексты должны содержать разного рода сравнения и параллелизмы. Естественно, что идеальным фольклорным жанром в этом аспекте будут загадки и тексты типа «Голубиной книги».

Книга дает материал и на эту тему. Тезаурусная функция *Синонимы* «выбирает» слова, встречающиеся в паратактических конструкциях с заглавным словом, то же касается и сравнения. Функция *Ассоциативный комплекс* включает слова, обозначающие вместе с заглавным словом устойчивый ряд явлений, характерный для текстов определенного жанра. Эти слова относятся к той же грамматической категории, что и заглавное слово, и встречаются с ним в текстах рядом или входят в той же позиции в параллельную конструкцию» (с. 17). Функция *Множество* — *главный элемент множества* (в знаменитом перечислении в «Голубиной книге» главный элемент называется «отцом» или «матерью»), для слов, входящих в словарь, нерелевантна. Приведем пример для заглавного слова *мост/мости* («настанный переход, соединяющий хозяйственную и жилую часть дома или две постройки одного хозяина»). Значение функции *Синонимы* — слово *полы* встречается в следующем контексте: «И е налажены *полы-мосты дубовые...*»

Значения функции *Ассоциативный комплекс* — *улицька, крылецико* есть, в частности, в таких строках:

По широкой-то улицьке,
Дак по красному крылецику,
Дак по мосту-ту калинову...

Можно сказать, что контексты, в наибольшей степени реализующие метаязыковую функцию, могут быть определены как контексты, где парадигма оказывается распределена по синтагматической цепочке (признак также поэтической функции по Р.О. Якобсону).

Интересен вопрос, какая часть семантики слова естественного языка не реализуется в фольклорном тексте. Например, для слова *двери*, если пользоваться терминологией модели «Смысл ↔ Текст», лексическую функцию *Real* («делать с X-ом то, что соответствует его природе и назначению», с. 15) реализуют слова со смыслом «открывать» и «закрывать», однако в свадебных причитаниях *двери* только *открываются*.

Какие проблемы существенны для такого описания лексики фольклора? Прежде всего, это сам набор тезаурусных функций. Авторы подчеркивают, что «в процессе «портретирования» новых слов <...> добавляются новые функции, некоторые из старых делятся на несколько разновидностей» (с. 18). Естественно, что для всех представленных в книге слов набор тезаурусных функций фиксирован, хотя допускаются «индивидуальные» функции. К сожалению, основания для их введения объясняются кратко, со ссылкой на «нестандартные лексические функции» в модели «Смысл ↔ Текст». Про индивидуальные функции говорится, что если «какая-либо индивидуальная функция повторяется у нескольких слов, она перестает быть индивидуальной и заносится в общий список» (с. 18). Однако можно заметить, что индивидуальная функция *Соединительный элемент* повторяется в статьях *дом, избыще-башнище, терем, хоромное строенье, баня, паруса, большой/передний угол, крыльцо, светлица*.

Другая проблема заключается в том, каким образом в фольклорном тексте маркируются связи между словом-аргументом и словом-значением тезаурусной функции. Прежде всего, как указывают авторы, это синтаксические связи, иногда довольно нетривиального вида. Например, «для выражения типичного поведения/действия или основной функции лица довольно часто употребляется вместо глагола субстантивированное сочетание типа *матушкино раннее вставанье, поведенье повалянье, матушкино порождение*» (с. 19). С другой стороны, слова, связанные семантически, могут не иметь синтаксических связей. Встает вопрос, какова длина контекста, в пределах которого осмысленно искать значение для той ли иной тезаурусной функции. Авторы ограничивают, хотя и не во всех случаях (к сожалению, не указанных), такой контекст пятью строками сверху и снизу. Видимо, такое решение требует некоторого теоретического обоснования.

Как говорилось выше, предполагается, что набор тезаурусных функций с их значениями и описывает семантику того или иного слова. В этом случае очень важным оказывается указание функций, не имеющих значений.

При этом различаются два случая: 1) функция не имеет значения в корпусе текстов, но в принципе релевантна для слова; 2) функция вообще не может иметь значения для данного слова по семантическим причинам. Например, функция **Коммуникативные партнеры** для *дверей* нерелевантна в принципе, поскольку *бани* никак не может вступать в коммуникацию. При чтении статей под этим углом зрения возникают некоторые трудности. Дело в том, что эти два принципиально разных случая различаются лишь наличием или отсутствием прочерка после названия функции. Например, для слова *светлица* напротив функции **Множество** (где заглавное слово — главный элемент множества) стоит прочерк, т.е. функция нерелевантна, а напротив функции **Действие** (где заглавное слово — инструмент или способ действия) прочерка нет. Имело бы смысл указывать нерелевантные функции отдельно для более удобного восприятия, как и не имеющие значения в данном корпусе текстов, тем более что это дает очень важную информацию об «образе» объекта в текстах жанра.

Важным при этом подходе является понятие тезаурусной проекции. Некоторые слова могут иметь два существенно разных набора заполненных тезаурусных функций. Фактически это означает, что эти слова имеют два различных смысла, при этом такие различия могут зависеть как от принадлежности текстов к различным жанрам, так и от того, что объект по-разному «освещается» в текстах одного жанра. Например, такое изменение смысла может объясняться различными точками зрения (родной дом и дом жениха с точки зрения невесты) или «разными состояниями предмета» (живой и умерший «бабушка»).

Рассмотрение заполненности/незаполненности тезаурусных функций, вероятно, позволяет не только выявлять тезаурусные проекции, но и иерархически развивать слова на различных категориях. Например, релевантность функций, характеризующих действия (**Объект**, **Адресат**, **Инструмент/способ**), позволяет выявить слова, обозначающие объекты, и слова, обозначающие действия. В свою очередь, релевантность функции **Действие** (где заглавное слово является адресатом этого действия) выделяет объекты, которые могут мыслиться в некотором смысле как партнеры по коммуникации: эта функция «связана прежде всего с глаголами говорения и выражения отношения к лицу. Многие предметы в фольклоре персонажируются и становятся адресатами обращений» (с. 15). Например, баня фигурирует в следующих контекстах:

Ты спасибо, жарка баенка,
Я намылилась, напарилась.

Спасибо тебе, банюшка,
За тепло твое, за добро твое!

Соответственно, функция **Действие** (заглавное слово — адресат) имеет значения *ты спасибо, спасибо тебе, прости меня*. При этом собственно функция **Коммуникативные партнеры** в случае бани значения не имеет (поскольку баня не является лицом). Кажется, что рассмотрение почти каждой тезаурусной функции под таким углом зрения позволяет прояснить некоторую

оппозицию в модели мира, выявляемой в текстах данного жанра или жанров.

Остается лишь сожалеть, что книга, содержащая такой объем проработанного материала и базирующаяся на глубоко обоснованной теории, издана тиражом всего в 120 экземпляров.

А.В. КОЗЬМИН, аспирант;
ИВГИ РГГУ
(Москва)

Работа выполнена в рамках проекта
РФФИ (грант № 01-06-80191)

Изучение кумулятивных сказок: формальный и типологический аспекты

А. Кретов. Сказки рекурсивной структуры // Труды по русской и славянской филологии. Литературоведение, I. Тарту, 1994. С. 204—214.

И.Ф. Амроян. Типология цепевидных структур. Тольятти, 2000.

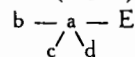
Т.С. Троицкая. Сказка «Теремок»: логика инварианта и пределы варьирования // Традиция и литературный процесс. Новосибирск, 1999. С. 164—176.

Кумулятивные сказки, как и явление кумуляции в фольклорных произведениях, до настоящего времени изучались мало. В предлагаемом обзоре рассматриваются работы исследователей, подходы к изучению кумулятивных сказок с различных сторон. Так, А. Кретова интересуют прежде всего математические модели, лежащие в основе структуры кумулятивных сказок; И.Ф. Амроян изучает явление повторяемости (в том числе кумуляцию) на различных уровнях организации текста, от лексического до семантического, и рассматривает сочетание различных типов повторяемости в одном произведении; Т.С. Троицкая же рассматривает своеобразие отдельной кумулятивной сказки и связь ее композиции с семантикой. Иными словами, Кретов изучает кумулятивные сказки «сверху вниз», от структурной модели к тексту, а в трудах Троицкой и Амроян представлен подход «снизу вверх», от текста к обобщающей модели.

В статье А. Кретова «Сказки рекурсивной структуры» предлагается классификация кумулятивных сказок, основанная на различных типах сочетания сюжетных морфем (термин И.И. Толстого). Для всех сказок, структура которых основана на повторении (рекурсии) сюжетных морфем, предлагается родовой термин *рекурсивные сказки*; термин *кумулятивные сказки* автор предлагает сохранить для обозначения одного из видов сказок, о чем подробнее сказано ниже. Как указывает автор, структура кумулятивных сказок была рассмотрена еще В.Я. Проппом. Однако, по его мнению, «выделив массив сказок по структурному основанию, внутреннюю его классификацию В.Я. Пропп провел скорее по языковому, чем по структурному» (с. 205).

А. Кретов выделяет несколько типов рекурсивных сказок. Во-первых, это сказки, имеющие *сингулярную структуру*, сюжетные морфемы в которой соплагаются по формуле $a+a+a+...$. Самый известный пример такой сказки — «Сказка про белого бычка», где ответ слушающего сказку не влияет на поведение структуры. Таким же образом ведут себя и другие документальные сказки. Сказка «У попа была собака» также имеет, по мнению автора, сингулярную структуру, однако выражается формулой $a=(a+(a+(a+...)))$, т.е. каждый следующий фрагмент включен в структуру предыдущего. Таким образом, по способу соединения сюжетных морфем различаются *соположенные* («Сказка про белого бычка») и *включенные* («У попа была собака») сингулярные структуры.

Во-вторых, выделяются сказки, имеющие *радиальную структуру*, например «Грибы». Данная сказка описывается формулой $ab+ac+ad+...$. Ее сюжетная морфема «Приходите вы <X>, ко мне на войну». Отказались <X>: «Мы <Y>, не идем на войну», по мнению автора, содержит постоянную часть текста *a* и переменную часть (*X* — переменная нового и *Y* — трансформация нового). Переменная часть принимает различные значения (*b*, *c*, *d* и т.д.). Слова «не идем (на войну)» разрешают дальнейший рост структуры, а «идем» запрещают, т.е. служат *индикатором роста структуры* (*E* — разрешение или запрещение добавить еще одну сюжетную морфему). Графически радиальная структура может быть представлена «в виде веера или ромашки» (с. 208):



В-третьих, рассматриваются собственно *кумулятивные структуры* (сказки «Репка», «Колобок» и др.). Формула этих сказок, как указывал В.Я. Пропп:

$$a+(a+b)+(a+b+c)...$$

Структурная морфема сказки «Репка» в *переменной нового* имеет две позиции: *позвал <Дедка> <Бабу>*. Кретов выделяет в этой сказке также *переменную кумуляции*, которая состоит из суммы цепочек следующего вида: «Дедка за репку, бабушка за деду, внучка за бабу», которые сочетаются по принципу наложения.

Структурная морфема сказки «Теремок» содержит *переменную нового* (каждый вновь пришедший персонаж) и *переменную кумуляции* (персонажи, уже живущие в теремке), которая представляет собой последовательную сумму всех персонажей, поселившихся в теремке к этому моменту. Кроме того, автор выделяет также *счетчик сюжетных морфем* («стали себе вдвоем (второе и т.п.) жить»), однако следует отметить, что такого вида счетчик можно обнаружить только в некоторых из вариантов этой сказки.

Все кумулятивные сказки содержат, как и сказки радиальной структуры, *индикатор роста структур* («влез-не влез = раздавил» в «Теремке», «вытянуть не могут: вытянул» в «Репке», «ушел: не ушел = съеден» в «Колобке»).

В зависимости от того, следует ли, после того как индикатор роста структур изменяет знак, развертывание структуры в обратном направлении (сказка «Смерть петушка») или развитие структуры обрывается (как в сказках «Теремок», «Колобок»), выделяются *кумулятивно-цепочечная* и собственно *кумулятивная* структуры.

Наконец, анализируются *цепочечная* и *ступенчатая* структуры сказок, которые, согласно предположению автора, возникли в результате редукции кумулятивных структур. Цепочечную структуру имеет, например, сказка «За лапоток — курочку, за курочку — гусочку»; одинаковые звенья в сказке последовательно связаны друг с другом, и формула такой структуры: $ab+bc+cd...$. Сказка «Жадная старуха» (или вариант А.С. Пушкина «Сказка о рыбаке и рыбке») имеет *ступенчатую* структуру $a+b+c...$; по мнению Кретьова, оппозиция *цепочечная/ступенчатая* структура соответствует оппозиции мотивированного/немотивированного нарастания в понимании И.И. Толстого; в ступенчатой структуре ослаблена, по сравнению с цепочечной, связь между звеньями. В сюжетной морфеме сказок цепочечной и ступенчатой структуры также присутствует индикатор роста структуры, разрешающий или запрещающий дальнейшее продолжение текста. Например, индикатор роста структуры в сказке Пушкина: «Не печалься, ступай себе с Богом: Ничего не сказала рыбка». Кроме того, «цепочечная структура может стать кольцевой, если конечный член цепи окажется тождественным начальному:

$ab — bc — cd — de — ef — fa — AB$

<...> И хотя русский сказочный материал не дает этой структуры, нет оснований сомневаться в ее наличии в мировом сказочном материале» (с. 212—213).

По мнению Кретьова, «рекурсивные сказки <...> служили и служат хранилищами (до восстановления) однажды открытых человечеством структур. Смысл большинства сказок и объяснение их живучести как раз и состоит в сохранении и передаче этих структур» (с. 213).

Статья А. Кретьова закладывает основу непротиворечивой классификации кумулятивных сказок по структурному принципу. Отметим также, что предлагаемая автором терминология представляется удобной для дальнейшего использования.

Монография И.Ф. Амроян «Типология цепевидных структур» посвящена изучению приема повторяемости на различных уровнях организации произведения. В качестве основного материала рассматриваются русские кумулятивные и докучные сказки и детский фольклор (в основном записи второй половины XIX — первой четверти XX в.); для сравнения привлекаются волшебные сказки, городской фольклор, а также фольклор других народов.

Амроян рассматривает четыре приема повторяемости в фольклорном материале: *наизывание*, *кумуляция*, *кольцеобразный повтор* и *матричный повтор*.

Наизыванием автор предлагает называть «такой тип повтора, при котором новое звено, присоединяясь к предыдущему, непосредственно связано с ним и только через него осуществляет связь с цепью в целом» (с. 21). Наизывание может быть *линейным* и *выделительным*.

При *линейном наизывании* все звенья цепи равнозначны. *Выделительным* (*возрастающим* и *убывающим*) является такой тип наизывания, при котором существует главное звено, ради которого построена вся цепь.

В зависимости от того, на каком уровне организации текста возникает повтор, автор выделяет *чисто структурное*, *сюжетно-композиционное*, и *тема-рематическое наизывание*, а также *наизывание, не связанное с повтором*.

Чисто структурное наизывание — воспроизведение «цельных только в смысловом плане сегментов текста» (с. 21). Примером могут служить сказки о дурацких поступках. Отдельные звенья цепи объединены между собой, во-первых, одним персонажем и, во-вторых, общим смыслом: дурачок совершает ряд нелепых поступков с одинаковым результатом.

При *сюжетно-композиционном наизывании* в тексте повторяется один мотив или акция, часто при этом используется повторяющаяся формулировка (реприза). Сюжетно-композиционное наизывание может быть *линейным* или *выделительным*. Примерами сюжетно-композиционного наизывания служат различные варианты сказки «Золотая рыбка».

Словесно-текстовым (или *тема-рематическим*) *наизыванием* автор называет такой тип наизывания, при котором тема каждого звена цепочки оказывается трансформированной ремой предыдущего. Этот вид наизывания также может выступать в линейной и выделительной форме. Так, примером линейного тема-рематического наизывания служит сказка «Коза»:

Плеть идет кузнеца бить,
Кузнец идет лом варить,
Лом идет камень дробить,
Камень идет топор точить...

Наконец, автор анализирует *наизывание, не связанное с явлением повтора*. Чаще всего произведения, структура которых основана на этом приеме, встречаются в детском фольклоре: в считалках, прибаутках, пестушках и т.д. В качестве примера приводится считалка:

Первелики,
Другелики,
Трынцы,
Волинцы,
Вята,
Лада,
Шесток,
Кипяток,
Родивон,
Поди вон.

В этой считалке, по мнению автора, основой наизывания являются ритм и рифма, а смысл всей цепи состоит в нагромождении занятых слов.

Кумуляцией И.Ф. Амроян называет «такой тип повтора, когда присоединение нового звена происходит при обязательном повторении всех предыдущих звеньев цепи» (с. 44). Кумуляция может быть выявлена только на уровне текста в целом. В основе кумулятивного повтора, по мнению автора, лежит прием наизывания, но в каждое звено вводится кумуляция акций или персонажей. Например, в сказках «Петушок подавился», «Колобок» один персонаж совершает одну и ту же акцию по отношению к различным объектам, а в сказке «Теремок» различные персонажи совместно совершают одну и ту же акцию.

Кумуляция может быть *прямой*, при которой звенья цепи повторяются, начиная с первого (формула: $a+(a+b)+(a+b+v)+...$), или *обратной*, при которой новое звено ставится в начало цепи, а первое звено кумуляции оказывается последним, например в сказке «Петушок подавился» (формула: $a+(b+a)+(v+b+a)+...$).

В некоторых текстах отмечается *неполная кумуляция*, при которой повторяется только первое звено цепи, что можно изобразить формулой $(a+b)+(a+v)+(a+g)+...$

Кольцевым повтором Амроян называет «такой тип повтора, при котором каждое последующее звено полностью повторяет предыдущее и в сюжетно-смысловом, и формальном отношении» (с. 63). Чаще всего этот прием используется в докучных сказках, некоторых городских стихах и диалогах. В зависимости от вида связи между звеньями выделяется три подвида кольцевого повтора.

Кольцевой повтор с механической связью может осуществляться при помощи введения в текст формулы-связки (например, «не начать ли сказочку сначала?») или, как в «Сказке про белого бычка», ответ слушателя включается в текст и служит связкой между звеньями.

Кольцевой повтор с логической связью отмечается, например, в шуточных стихах «У попа была собака» или в следующем примере:

Пришел медведь к броду,
Встал на колоду —
Бултых в воду!
Уж он мок, мок, мок,
Уж он кис, кис, кис.
Вымок, выкис, вылез, высох,
Встал на колоду —
Бултых в воду...

Кольцевой повтор с логической связью в форме диалога Амроян выделяет в отдельную подгруппу. Для шуточных диалогов, в которых использован этот прием, возвращение к началу происходит с помощью приема сбоя в вопросно-ответной цепочке, например:

— Мы с тобой шли?
— Шли.
— Да кожух знайшли?
— Знайшли.
— У корчму зайшли?
— Зайшли.
<...>
— Я й яго зняв?

- Зная.
— Да тебе отдав?
— Кого?

В последней строке приведенного примера вместо ожидаемого ответа «отдав» происходит сбой, который логически возвращает диалог к началу.

Маятниковый структурообразующий повтор определяется наличием в тексте двух равноправных центров, причем повествование поочередно переходит от одного центра к другому, что обеспечивает потенциальную бесконечность текста. Примером произведения, композиция которого построена на этом приеме, может служить следующая докучная сказка:

Жил-был Кошей бессмертный.
Решил он построить дворец из костей.
Решил мочить.

Мочил, мочил их — перемочил. Начал сушить.

Сушил, сушил их — пересушил. Начал мочить.

Мочил, мочил их — перемочил. Начал сушить...

Маятниковый повтор служит основой композиции многих докучных сказок, некоторых анекдотов и новеллистических сказок (сюжет «Хорошо, да худо»). Автор выделяет три типа маятникового повтора: *формальный* (одно действие обозначается различными однокоренными глаголами), *формально-смысловой* (имеются два различных действия) и *смысловой* (в тексте присутствуют два смысловых центра, один из которых, как правило, оценивается положительно, а второй — отрицательно).

Книга И.Ф. Амроян «Типология цепевидных структур» представляет несомненный интерес как опыт структурно-типологического изучения повторяемости в фольклоре. В работе привлекается большое количество материала, в том числе архивные записи автора. В то же время используемая терминология представляется не совсем удачной, а отнесение некоторых сказок к тому или иному типу — сомнительным. К сожалению, тираж книги (100 экз.) не позволяет надеяться, что эта работа станет доступной широкому кругу читателей.

Статья Т.С. Троицкой «Сказка "Теремок": логика инварианта и пределы варьирования» посвящена исследованию законов варьирования и поиску инварианта русской народной сказки «Теремок». Работа выполнена на материале 18 русских вариантов сказки; учтены также латышский, украинский и белорусский варианты. Для сравнения привлекаются также обработки сказки для детских изданий и авторские произведения для детей, созданные на сюжет «Теремка» (с. 164—165).

Сами названия сказки и ее вариантов («Теремок», «Терем мужи», «Череп-терем» и др.) обращают внимание слушателя на пространство сказки. По мнению автора, это не случайно: само пространство теремка обладает собственным характером (гостеприимным, уступчивым или нейтральным), а персонажи сказки подчиняются его

законам. Таким образом, теремок и его обитатели метонимически объединяются, что иногда подчеркивается обращением вновь приходящих персонажей к самому теремку: «Терем-теремок, кто в тереме живет?»

Внутреннему пространству теремка противопоставлено внешнее «аморфное, пассивное пространство» (с. 167), из которого появляются персонажи. При этом внутренний член оппозиции *внешний/внутренний* оценивается позитивно: все персонажи стремятся попасть внутрь, а разрушение теремка исчерпывает кумулятивный сюжет и нередко является концом текста. При этом в фольклорных вариантах, в отличие от литературных обработок этого сюжета, притягательность теремка никак не мотивируется. В то же время все действие сказки происходит на границе между внешним и внутренним; про сам теремок известно только, что звери там «живут».

Едва ли не самой важной особенностью персонажей сказки «Теремок» является их размер. В этой сказке отсутствуют традиционные характеристики персонажей, например коварство лисы или глупость волка. Обязательным для всех вариантов сказки является лишь наличие у каждого персонажа своего прозвища. Персонажи «выстроены по росту» — от самого маленького персонажа (муха, блоха) до лисы и волка. При этом объем внутреннего пространства является достаточным для первых членов цепочки и слишком малым для последних.

В самом последнем звене кумуляции происходит разрушение теремка. Во всех русских вариантах сказки (в отличие от латышского, украинского и белорусского вариантов) разрушителем теремка является медведь. Медведь противопоставлен в этой сказке всем остальным персонажам как большой — маленьким, что подчеркивается и его прозвищем («гнетыш», «давиш»). В этом звене сцепляются оппозиции *внешний/внутренний* и *большой/маленький*: *большой* медведь оказывается *внешним* по отношению к остальным персонажам, он не допускается внутрь и оказывается на крыше, на кувшине и т.п. *Маленький* и *внутренний* оцениваются позитивно, а *большой* и *внешний* — негативно. Подобное соединение членов двух пар бинарных оппозиций, свойственное архаичным обществам, позволяет обнаружить «высказывание сказки о переживании человеком окружающей его природы и законов бытия» (с. 174), что, по мнению автора, объясняет притягательность этой детской сказки. Таким образом, выявление инварианта сказки «Теремок» позволяет обнаружить связь композиции сказки (монотонность, обязательность прозвищ персонажей, выстраивание персонажей по росту) и ее семантики.

А.В. РАФАЕВА, канд. филол. наук;
Ин-т высших гуманитарных исследований
РГГУ (Москва)

*Работа выполнена в рамках проекта
РФФИ «Структурно-семантический указатель
фольклорных сюжетов: компьютерная
версия» (грант № 01-06-80191)*

Топонимия и картина мира

Е.Л. Березович. Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте. Екатеринбург, 2000.

Рецензируемая книга — первый в нашей науке опыт систематического исследования русской топонимии и микротопонимии с точки зрения содержащейся в ней этнокультурной информации о человеке — «субъекте» топонимической номинации («номинаторе») и «пользователе» географическими объектами, о его восприятии, структурировании, концептуализации и оценке окружающего пространства. Автор книги Е.Л. Березович — лингвист, топонимист и диалектолог, представитель уральской (екатеринбургской) топонимической школы, занимающей лидирующее положение в отечественной ономастике как в отношении собирательской работы и конкретно — лингвистического изучения топонимии Русского Севера, так и в отношении разработки теоретических вопросов ономастики¹. Исследование Е.Л. Березович носит характер фундаментального синтезирующего труда, обобщающего огромный эмпирический материал топонимической картотеки Уральского университета и предлагающего новый концептуальный подход и продуманную методику «извлечения» и изучения заключенной в топонимии этнокультурной информации.

В первой главе «Этнолингвистическая проблематика в ономастических исследованиях», носящей сугубо теоретический характер, автору удалось сквозь призму ономастической проблематики рассмотреть, компактно и четко изложить (во многих случаях уточнить, расставить недостающие акценты, развить и т.д.) важнейшие положения современной отечественной этнолингвистики и определить специфику этнолингвистического подхода к именам собственным вообще и к топонимикону, в частности. Мысли и наблюдения Е.Л. Березович оказались созвучными и во многом идущими навстречу импульсам самой этнолингвистики, проявляющей в последнее время специальный интерес к семантике, символике, мифологии, культурным функциям имени в традиционной обрядовой культуре и фольклорных текстах². Интерес к топонимии закономерно проявляют и исследователи пространства как важнейшей категории культурной антропологии и картины мира³.

В то же время этнолингвистическое изучение топонимии, при всем ее ономастическом и прагматическом своеобразии, сближается с анализом культурных значений и коннотаций «обычных» слов (в отличие от так называемой культурной лексики). В обоих случаях исследователь имеет дело не столько с «культурной номинацией», т.е. присвоением имени объекту (такая ситуация относительно редка), сколько с культурным осмыслением («герменевтикой») слова и имени. При работе с топонимическим материалом чис-

то лингвистический (мотивационный, этимологический) подход имеет свои границы, т.к. установление апеллятива, с которым может быть соотнесен топоним (что само по себе далеко не всегда решается просто), еще не дает однозначного ответа на вопрос, что именно послужило мотивом использования данного слова при номинации географического объекта, например, почему озеро названо *Собачье*. С другой стороны, реальная история наименования объекта может утратить актуальность, и топоним начинает восприниматься в том «значении», которое ему придают носители традиции в соответствии со своей языковой рефлексией (это явление переосмысления топонима получает название ремотивации). Именно эта языковая рефлексия относительно внутренней формы топонимов и предлагаемые информаторами объяснения (которые могут совпадать с реальной интенцией «номинатора» или не совпадать) оказались в фокусе внимания автора. Понятно, что изучать их возможно только в процессе непосредственного наблюдения и эксперимента в условиях полевой работы. В книге Е.А. Березович, помимо обширного корпуса анализируемых топонимов, впервые вводимых в научный оборот и получающих разностороннюю и глубокую лингвистическую и этнокультурную трактовку, содержится исключительно ценная коллекция таких народных толкований топонимов, раскрывающих их внутреннюю форму. Ср. объяснение названия деревни *Закатаево*: «Князево еще *Закатаево* зовем: солнышко там закатается. Вот, говорим, солнышко уже в *Закатаево*» (с. 121—122).

Вторая глава «Концепция географического пространства в русской топонимии» предлагает строго разработанную детальную параметризацию географического пространства, отраженную в топонимии. Представленный в ней подход близок к логико-семантическому направлению в современной лингвистике, учитывающему все релевантные для номинации и узуса семантические признаки, как объективные, так и субъективные («наивная» позиция и точка зрения номинатора и «наблюдателя»), и реконструирующему стоящий за словом фрагмент «картины мира».

Ментальный образ географического пространства, реконструируемый на основании топонимов и характерной для них семантической мотивации, обнаруживает несколько параметров, находящихся отражение во внутренней форме топонимов: локализация объекта в пространстве, охват местности, протяженность и обжитость пространства. Локализация объекта в пространстве с необходимостью предполагает некоторую точку отсчета, которая может быть внутренней, т.е. принадлежащей некоему условному наблюдателю, оценивающему тот или иной объект по признакам наивной ориентации «от себя»: «близко—далеко» (ср.: озеро *Дальнее*, поле *Ближний Став*), «справа—слева» (ср.: покосы *Левые Дорки—Правые Дорки*), «начало—конец» (д. *Конецго-*

рье, река *Первая*, покосы *Голова* и *Хвост*), «верх—низ» (поле *Верхнее Поле*, покос *Верхняя Чисть*), — или по сторонам света (т.е. фактически «по солнцу», ср.: поляна *Полднище*, поле *Сивер*, покос *Зимний ручей*). Те же параметры могут предполагать внешнюю точку отсчета или же позицию наблюдателя вообще может не иметь значения, когда положение объекта определяется относительно некоторого другого объекта (ср.: «откуда-ориентация», например ручей *Из Большого Болота*, и «где-ориентация», например луг *По-за Веретья*, поле *Против Окона*, луг *Возле Озерка*). Каждый признак исследуется на сплошном топонимическом материале и во всех формах и способах его языкового (лексического) выражения (например, идея близости может выражаться не только соответствующими лексемами, но и так называемыми вторичными топонимами — покос *Ерусалим* или дейктическими словами — *Тот Бор*, *Здесьние Полянки* и т.п.). Автор прослеживает также область действия каждого мотивационного признака в номинации разных категорий географических объектов (например, признак «верх—низ» оказывается представленным преимущественно в гидронимии).

Параметр, названный в работе «охват местности», характеризует отраженное во внутренней форме топонима поле зрения «номинатора», его векторность или панорамность. В первом случае пространство осмысливается как путь, во втором — как картина-обозрение (целостная или дробная). При этом часто применяется «системный» принцип номинации, когда соотнесенные в едином номинационном пространстве топонимы имеют однотипную внутреннюю форму, например, используют для номинации целого комплекса объектов семантическую модель «часть тела—топоним» (ср.: покосы *Нога*, *Серёдка*, *Бабы Голова*, *Бабы Ножка*) или «деталь одежды—топоним» (ср.: поле *Голенце* и поле *Сапог*) и т.д.

Одной из продуктивных моделей топонимической номинации является обозначение географических объектов по их протяженности, использующее единицы как официальной (поле *Верстовое*), так и наивной метрологин (ср. название поля *Зычное*, мотивированное тем, что его протяженность равна расстоянию, на которое распространяется человеческий голос). Значение параметра «обжитость пространства» проявляется в противопоставлении жилых и нежилых, освоенных и неосвоенных локусов: первые часто получают название *пустые*, *слепые*, *глухие*, *дикие*, *вольные*, вторые — *жилые*, *живые*, *домашние*; первые также кодируются как *мужские*, *собачьи*, *медвежьи*, вторые — через образы *бабы*, *кошки*, *курицы*.

Большой интерес представляет третья глава — «Народная религия и верования в зеркале топонимической номинации». Хотя мифологический слой топонимов, по-видимому, невелик (здесь нужны были бы точные количественные

оценки), их изучение чрезвычайно важно в историко-культурном и лингвистическом аспекте.

Глава посвящена решению трех основных задач: 1) экспликации информации о религии и верованиях крестьян Русского Севера по данным топонимии; 2) выявлению специфики топонимической версии репрезентации мировоззренческого фонда народной религии; 3) характеристике концепции ирреального пространства в русской топонимии (с. 199). Базой для выводов автора служит набор апеллятивов, поданный в виде двух словников: «Персонажи и идеи, реализующие основную оппозицию народной религии» (речь идет о противопоставлении «сакрального» и «нечистого»; соответственно, в списке персонажей представлены *ангел*, *бес*, *Бог*, *сатана*, *кикимора*, *леший* и др.) и «Библейские локативы» (рассматриваются топонимы типа *Голгофа*, *Иерусалим*, *Палестина* в приложении к локальной традиции).

Реализация оппозиции «святого» и «нечистого» в топонимии может быть троякой: 1) сохранение оппозиции происходит при актуализации таких компонентов концептуального содержания, как «сияние—чернота», «движение—неподвижность», «обширность—точность», «полезность—бесполезность» и т.п. (с. 268); интересны при этом приводимые в работе факты преемственности топонимов, например, *Бесов Мыс* становится *Крестовым*, а погост *Упырьёво* — *Святой Горой*; 2) нейтрализация оппозиции — случаи полного совпадения денотативного содержания *святых* и *нечистых* названий, например именование камней «следовиков» *Боговыми*, *святими*, *чертовыми* камнями (с. 267) или названия бурелома — лес *Боголомина*, *чертолом* (с. 210); 3) нерелевантность оппозиции — святое и нечистое находятся в разных плоскостях, не коррелируя друг с другом; например, «святые» топонимы не подразумевают присутствия «субъектов святости» в конкретном локусе, во время как топонимы, образованные от апеллятивов *кикимора* или *русалка*, в первую очередь указывают на локализацию персонажа в определенной точке ландшафта (с. 269—270).

Выявленные и истолкованные в работе топонимические обозначения, связанные с оппозицией «нечистого» и «сакрального», позволяют в дальнейшем уточнить собственно топонимическую семантику весьма частотного топонимического компонента *чертов* в ее отношении к народным демонологическим представлениям. Предложенную в работе картину желательнее было бы в будущем дополнить картами распространения (концентрации) разных типов мифологической номинации (при этом более наглядными станут следы славяно-финно-угорских контактов, во многом определивших специфику топонимии исследуемого региона).

Все статьи, характеризующие производящие лексемы (20 в блоке, посвященном персонажам и идеям народной религии, и 11, опирающихся на «библейские локативы»), столь насыщены материалом, что дискуссии по отдельным позициям просто неизбежны. Например, в статье «Бог», рассматривая топонимы, обозначающие культовые места, автор отмечает, что «культы эти являются преимущественно языческими по происхождению» (с. 205) и приводит в связи с этим ряд названий, связанных с камнями-«следовиками» (*К Богу в Ступочку, Боженькин следок, Богов след*). Думается, однако, что безусловно дохристианский культ камней в современной традиционной культуре Русского Севера составляет уже элемент народного православия, и факты приношений к «святым» камням, о которых говорится в текстах-иллюстрациях, являются скорее не «реликтами фетишистской традиции, характерной для финно-угров» (с. 205), а обетной практикой севернорусских крестьян.

Второе замечание касается текстовых примеров, «раскрывающих» смысл топонима. Среди огромного массива аутентичного (отражающего традиционно-крестьянский взгляд на мир) материала встречаются тексты, требующие, на наш взгляд, дополнительного комментария. Так, иллюстрацией к топонимической связке о-в Боженко — болото Идолково — д. Побойше служат два нарратива с упоминанием «викингов» и «норманнов», книжное происхождение которых очевидно. В подобных случаях хотелось бы видеть более обширный ряд примеров, мотивирующих столь «мифологические» географические названия.

В четвертой главе, названной «Человек и пространственные объекты: процессы интеракции», рассматриваются топонимы, отражающие динамический и прагматический аспект взаимодействия человека и окружающего его мира. Субъект топонимической номинации («автор» топонима) выступает в этом случае не как пассивный наблюдатель, а как активный деятель, осваивающий и обживающий географическую среду: перемещающийся в ней, преодолевающий разнообразные препятствия на своем пути, использующий географические объекты в хозяйственных целях (обрабатывающий поля, корчующий леса или заготавливающий дрова, занимающийся рыбным промыслом и т.д.). Такие топонимы получили в работе название «интерактивных». Например, болото Кошеное сообщает о том, что на нем косят сено, поле Корчевка — что на нем выкорчеван лес, река Ловчая — что в ней ловится рыба, урочище Дроводел — что там заготавливают дрова, ручей Портомой — что в нем стирают белье, и т.п. Топоним может сообщать и о тех усилиях, эмоциях и интеллектуальных состояниях человека, которые связаны с освоением и использованием географических объектов: покос Тяжелая Пожня (трудно косить из-за колючек), поле Горемучиха (трудно обрабатывать), гора Кряхтунья (трудно взбираться), болото Заб-

лудное (можно заблудиться), река Ияломинога (извилистая и порожистая), болото Погибель (можно утопить), поле Гледило (оттуда хорошо видно) и т.п. Топоним может рассказывать о памятных событиях, связанных с данным местом. Примером «событийных» топонимов могут служить название покоса *Марьиной Пожня*, получающая объяснение: «Марья там повесилась», или название *Тимохино болото*: «заблудился Тимоха на этом болоте» (с. 359). Названия такого «акционального» типа не относятся к широко распространенным и продуктивным в топонимической номинации, но все же они составляют полноценный мотивационный класс топонимов, представляющий несомненный интерес в этнокультурном аспекте.

Пятая глава «Топонимия и фольклор: к вопросу о взаимосвязи различных версий этнокультурной информации» рассматривает механизмы «фольклоризации» топонимии, т.е. способы порождения топонимических легенд и преданий. Это по существу уже область фольклористики, которая накопила значительный материал такого рода, однако и для лингвиста этот материал интересен как параллель или аналог явлений так называемой народной этимологии. Конкретные факты «фольклорной этимологизации», разбираемые в работе, и выявленные автором типовые модели проливают новый свет на характер взаимодействия топонимии и фольклора. В книге рассматриваются две модели взаимодействия фольклорной и топонимической информации: 1) предание первично по отношению к топониму, мотивирует его; 2) предание вторично по отношению к географическому названию (с. 444). В подавляющем большинстве фольклористических работ анализируется именно первая модель — «от текста к названию». Примером данной модели может служить подробно проанализированное название омута *Коровья Яма* (с. 440—441), в основе которого лежат рассказы о появлении из озера стада чудесных коров (которые, в свою очередь, воссоздают схему характерного для финского фольклора сюжета о коровах водяного). Однако среди топонимов Русского Севера значительно более многочисленны названия, по отношению к которым предания обнаруживают свою вторичность. На примере «обрастания сюжетами» названия реки *Егорьевка* (с. 431—432) убедительно показано, как мифологические, апокрифические, былинные мотивы (битва с «панамиями», св. Егорий и змей, Добрыня и змей) сочетаются в рамках локальных топонимических преданий: в результате объяснение названия реки оказывается представленным в фольклоре данного региона несколькими альтернативными версиями.

Нарративный материал, составляющий контекст бытования топонима, представлен как «полноценными» фольклорными произведениями с разработанным сюжетом, так и «вырожденными» историческими преданиями (автор определяет их как своего рода «легендарные» мотивы).

Вировки топонима — с. 450). Отметим, что сходная ситуация наблюдается в области народных этимологических сюжетов, которые могут бытовать и как развернутые легенды, и как комплекс лаконичных «этимологических поверий», которые при определенных условиях также могут быть развернуты в сюжетный текст.

Е.Л. Березович предлагает, на наш взгляд, очень перспективный способ классификации топонимических преданий, который позволит выявить языковые механизмы их формирования. Это классификация по опорным словам, которые сводятся в определенные ассоциативные поля (с. 449) — автор предлагает 7 типов полей: «военные действия», «историческое лицо», «чужой народ, племя», «следы древних поселений и укреплений», «сокровища», «разбойники», «первопоселенцы»⁴. При этом соблюдается строгий принцип отбора топонимов: в состав полей включаются только те названия, которые играют иницирующую роль при формировании преданий и группируются в определенные смысловые блоки (с. 449—450). Таким образом, ограничивается возможность некритического «подтягивания» топонима к умозрительным авторским концепциям и включения в круг ассоциаций этимологических построений самого собирателя (что, к несчастью, в последнее время стало распространено не только в популярных сочинениях, но и в работах, претендующих на научность).

Оценивая в целом книгу Е.Л. Березович «Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте», следует сказать, что она представляет собой новаторское исследование, предлагающее глубоко продуманную концепцию этнолингвистического подхода к топонимии, вводящее в научный оборот и обобщающее обильный новый языковой материал, намекающее перспективные пути дальнейшего изучения многогранной и неизменно актуальной темы «язык и культура».

Примечания

¹ См. недавнюю статью Е.Л. Березович «Русская ономастика на современном этапе: критические заметки» (Известия АН. Серия литературы и языка. 2001. Т. 60. № 6. С. 34—46).

² См., в частности: Юдин А.В. Ономастикон русских заговоров: имена собственные в русском магическом фольклоре. М., 1997; Толстые Н.И. и С.М. Имя в контексте народной культуры // Три доклада к XII Междунар. съезду славистов. М., 1998; Имя: внутренняя структура, семантическая аура, контекст. Тезисы международной научной конференции. М., 2001. Ч. 1, 2.

³ См.: Подосинов А.В. Ex oriente lux! Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии. М., 1999; Adamowski J. Kategoria przestrzeni w folklorze. Studium etnolingwistyczne. Lublin, 1999; см. также рецензию на последнюю работу в журнале «Славяноведение» (2001. № 6).

⁴ См. публикацию материалов по ассоциативным полям «чужой народ, племя» и «следы древних поселений и укреплений» в ЖС (2000. № 3. С. 2—5).

С.М. ТОПСТАЯ, доктор филол. наук;
О.В. БЕЛОВА, канд. филол. наук;
Ин-т славяноведения РАН (Москва)

Новая антология русских исторических песен

Исторические песни / Сост., вступ. ст., подгот. текстов и коммент. С.Н. Азбелева. М., 2001. (Библиотека русского фольклора. [Т. 7]).

Составить антологию исторических песен, после того как был издан их академический свод в серии «Памятники русского фольклора» (1960—1973), — на первый взгляд задача простая. Достаточно было бы сделать репрезентативный отбор текстов из этого многотомного авторитетного издания. Таким способом воспользовался составитель антологической книги в серии «Библиотека поэта» (1987) Л.И. Емельянов (он добавил лишь 4 текста песни о русско-турецкой войне 1877—1878 гг.). По иному пути пошел составитель рецензируемой антологии. Изданная в серии научно-популярных книг, она вместе с тем отличается исследовательской основательностью, большей полнотой по хронологическому охвату песенных сюжетов, включает большее число новых текстов и вследствие этого побуждает к обсуждению и переосмыслению некоторых установившихся в русской фольклористике представлений о жанровом составе исторических песен.

Составитель антологии, опираясь на труды предшественников, специально исследовал русские исторические песни, опубликованные с 1980-х по 2000 г. серию серьезных оригинальных статей¹. Они имели значительный резонанс, а большая работа, посвященная песням об Иване Грозном, была удостоена в 1998 г. Международной премии, присуждаемой Центром этнической истории². Этот Центр был учрежден более сорока лет назад в Италии стараниями одного из крупнейших европейских фольклористов — Джузеппе Кокьяры (замечу, что в числе лауреатов были Д. Ортутай, Ю. Кишижановский, Р. Дорсон, Е. Мелетинский, М. Бошкович-Стулли, М. Матичетов, Р. Бредихин, А. Дандес, Ю. Пентикайнен).

Свою концепцию С.Н. Азбелев лаконично сформулировал в статье, опубликованной в коллективном энциклопедическом труде русских, белорусских и украинских фольклористов — «Словаре научной и народной терминологии»³. Эта концепция развита и конкретизирована С.Н. Азбелевым во вступительной статье к рецензируемой антологии. Автор пользуется термином «историческая песня», но толкует его не как определенный единый жанр, а как совокупность нескольких жанровых форм — баллад, песен-хроник, лирических песен (песни-плачи), походных, маршевых песен (в казачьей и солдатской среде). Такой дифференцированный подход, на наш взгляд, вполне правомерный, соответствует объективному содержанию исторических песен, охватывает общепринятый в русской фольклористике объем исторических песен и вместе с тем позволяет составителю включить в антологию и новые тексты, обычно относимые к другим жанрам (напр., к духовным стихам; см. «Борис и Глеб» из сб. П. Бессонова «Калики перехожие»).

Тексты в антологии распределены по разделам: «От князя Владимира Святого до царя Ивана III»; «Последние цари династии Рюриковичей и Смутное время»; «Царствование первых Романовых»; «Царствование Петра I»;

«Царствование преемников Петра»; «Царствование Екатерины II и Павла I»; «Царствование Александра I»; «Царствование Николая I»; «Царствование Александра II»; «Царствование Александра III и Николая II». Такая структура не бесспорна. Но существенное значение в антологии имеет другое — заполнение пробелов, присущих всем предшествующим изданиям исторических песен: в антологии охвачено девять столетий (с 1015 г. по 1916 г.).

Это потребовало от составителя значительных разысканий: в книге использованы более 110 печатных источников и несколько архивных. Привлечение редких, малоизвестных или малоизвестных источников позволило включить в антологию немало песен, относящихся к событиям, охваченным прежними изданиями, но слабо в них представленным. Подвиги русских солдат, принесших освобождение южным славянам в войне 1877—1878 гг., как оказалось, были широко отражены в русском фольклоре: это не только четыре песенных сюжета (включенные в «Библиотеку поэта»), но и еще более тридцати произведений, представленных в рецензируемой книге. Сходная картина и в ряде других случаев.

Сокращают хронологический разрыв между песнями XV в. и песней о Щелкане не только произведения об Иване III в связанным с ним событиях, но и песни, не включавшиеся по известным причинам в прежние издания исторических песен как относящиеся к разряду духовных стихов — о Дмитрии Донском, о Симеоне Гордом; в антологию включены и еще более ранние стихи — о князьях Борисе и Глебе, об Александре Невском, о Михаиле и Федоре Черниговских. Представлены в ней и три текста, извлеченные из древнерусских рукописей. Это напечатанные под номерами 1, 8 и 9 небольшие фрагменты, песенное происхождение которых обосновывалось не раз в специальных работах ученых, совмещавших в своем лице фольклориста и литературоведа-древника⁴.

Менее правомерным представляется включение в книгу духовного стиха о Егории Храбром — на основании изданной теперь посмертно работы Б.М. Соколова. В ней доказывалось, что в основе этого произведения — историческая песня, будто иносказательно речь идет в ней о князе Ярославле Мудром, христианское имя которого было Георгий. Хотя некоторые переключки с историческими реалиями, относящимися к Ярославу, в произведении есть, они все же не позволяют считать гипотезу Б.М. Соколова доказанной⁵. Те же духовные стихи, которые бесспорно посвящены историческим лицам и историческим фактам, могут быть отнесены к песням историческим.

Песни, бытовавшие в среде калик, приобрели черты духовных стихов, эволюция же в светской среде привела к распространению исторических баллад, лишенных такой окраски и создававшихся на новом материале, но в русле старых традиций.

Особый интерес для исследователей и читателей представляет раздел антологии (и соответственно — статья С.Н. Азбелева, удостоенная международной премии), посвященный проблеме соотношения песен об Иване III и Иване IV. Семь произведений, напечатанных в антологии под номерами 12—15, 19, 32 и 33, были рас-

смотрены подробно в статье и снабжены теперь в антологии комментариями, предлагающими новое осмысление исторической основы этих песен, оговоренное и во вступительной статье, где автор отсылает читателей к своей публикации (на с. 11). В ней он опирался на факты, давно установленные крупнейшими историками России — Н.М. Карамзиным, С.М. Соловьевым и др., но прежде не учтенные фольклористами: прозвание Грозного имел вначале дед Ивана IV, уже пользовавшийся официально и всенародно царским титулом, — Иван III Васильевич. Сопоставив песни, где речь идет о Грозном царе Иване Васильевиче, с драматическими событиями правления Ивана III, С.Н. Азбелев пришел к обоснованному заключению, что в ряде песен отразились именно эти факты, а не мало соотносимые с содержанием песен обстоятельства царствования Ивана IV. Сам же образ Грозного царя в исторических песнях — результат совмещения в народной памяти впечатлений от двух одноименных персонажей.

Рецензируемая антология в целом — заметное событие в современной русской фольклористике, хотя жанр научно-популярной книги не позволил составителю в ряде случаев расширить комментарии к текстам. Поэтому весьма желательно переиздать ее как академический труд.

Антология С.Н. Азбелева и его работы, посвященные историческим песням, как, впрочем, и исследования этого жанра другими авторами, позволяют высказать одно принципиальное соображение. Нетрудно заметить, что в русской фольклористике преобладает традиционное изучение соотношения исторических песен и реальных исторических фактов, стремление выяснить степень достоверности того или иного сюжета либо образа того или иного персонажа песни. В немногих исследованиях характеризуется художественность песен, их поэтика. Но при этом не уделяется внимания сущности народной исторической мысли, оценке истории создателями песен в свете нравственно-эстетического идеала, сформировавшегося в коллективном мышлении-творчестве, а также противоречиям в этом процессе. Перед исследователем исторических песен открывается, на мой взгляд, новая перспектива с учетом методологических исканий в современной исторической науке, в культурологии и фольклористике.

Примечания

¹ См., в особенности: Азбелев С.Н. Летописный факт и ранняя историческая песня // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987; его же. Самосознание славян в героическом эпосе и исторических песнях // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. XI Международный съезд славистов. Доклады российской делегации. М., 1993; его же. О происхождении песен, посвященных Грозному царю Ивану Васильевичу // Русский фольклор. СПб., 1996. Т. 29; его же. Русские исторические песни начала XX столетия // Атриум. Серия Филология. Тольятти, 2000. № 6.

² Информацию о награждении с краткой аннотацией работы С.Н. Азбелева см.: Il «Pitre» 1958—1999. Quarant'anni di Antropologia

mondiale a Palermo. Centro Internazionale di Etnostoria. Palermo, 1999. P. 169—170.

³ *Азбелев С.Н.* Песня историческая // *Восточнославянский фольклор. Словарь научной и народной терминологии* / Отв. ред. К.П. Кабашников. Минск, 1993. С. 205—206.

⁴ См.: *Шамбинаго С.К.* Повести о Мамаевом побоище. СПб., 1906. С. 218, 219, 292—302; *Никуфоров А.И.* Фольклор и «Слово о погибели Русьских земель» // *Из истории русской фольклористики*. Л., 1978.

⁵ См.: *Соколов Б.М.* Большой стих о Егории Храбром. М., 1995.

В.Е. ГУСЕВ

Песни Белорусского Поднепровья

З. Можейко, Т. Варфоломеева. Песні Беларускага Падняпроўя. Мінск, 1999.

Программа этномузыкалогического изучения и репродукции региональных стилей традиционной белорусской песни, осуществляемая на протяжении ряда лет в Беларуси З. Можейко и Т. Варфоломеевой, в настоящее время обрела еще один масштабный результат — монографическое собрание песен Белорусского Поднепровья. Это уже четвертый региональный проект, реализованный авторами¹. Как и предыдущие, являющиеся, на наш взгляд, едва ли не уникальными в современной этномузыкалогической славистике в плане заявленного в них типа научно-исследовательских изданий², он выдержан в системно-типологическом русле. Основу составляют экспедиционно-полевые материалы, полученные авторами в ходе сплошного (а в ряде случаев — стационарного) обследования основных территорий белорусской части бассейна Верхнего Днепра с целью изучения сохраняемых здесь «наиболее ярко выраженных „кустов“ самобытной руральной культуры и ее носителей — самородных корифеев народной школы пения» (с. 3).

Характер исследовательского подхода позволяет видеть в новой коллекции часть широко задуманного цикла научно комментированных собраний песенного фольклора Беларуси. Разведенные регионально (географически) и по времени выпуска, они связаны внутренне методологически. Показательны, во-первых, установка на показ песенных традиций с учетом их реальной принадлежности к определенному региональному стилю, исторически сложившемуся на соответствующей этнотерритории; во-вторых, понимание принципиальной системности и комплексности песенного стиля как нерархически организованного интегрированного целого; в-третьих — объединяющее цикл публикаций концептуальное понятие песенной системы. По мнению авторов, песенная система характеризуется «совокупностью признаков, явлений и закономерностей, среди которых доминирующими выступают: соотношения историко-стилевых пластов древ-

него (обрядового) и более позднего (внеобрядового) фольклора; песенно-знаковые особенности обряда и его «порядок-закон»; перевод определенных жанров и местное осмысление жанров повсеместно распространенных; соотношения собственно песенного и игрового (танцевального, инструментального) начал, одиночного и совместного пения (типы многоголосия); исполнительские особенности и их терминологические обозначения самими носителями аутентичного фольклора; централизующий компонент системы, который в итоге и определяет отличительный характер той или иной традиции» (с. 8—9).

Три основных раздела собрания — песни календарного цикла (№ 1—186), песни семейно-обрядового цикла (№ 187—280), песни внеобрядовые (неприуроченные и условно приурочиваемые к определенному времени и обстоятельствам их исполнения — № 281—327) — дают яркое представление о содержании и характере песенных традиций Белорусского Поднепровья. Очень выразительно очерчиваются и те доминантно значимые системные стержни, которыми охвачен песенно-фольклорный комплекс поднепровской культуры. Впечатляет, например, развертывающая выводы Л. Кубы, последовательно показанная в собрании квартетно-квинтовая основа интонационно-звукового поля поднепровского песенного мелоса разных территорий и историко-стилевых пластов. Точно так же убеждает в своем «знаковом» содержании и такой подчеркиваемый авторами могучий стержень региональной песенной системы, как всеобъемлющая хороводно-игровая стихия, ритмические и структурные токи которой пронизывают напевы не только многочисленных и повсеместных на Поднепровье хороводов («Страла», «Проса», «Пляцень», «Лука», «Крывы танец» и т.п.), но и песен всего календарно-земледельческого цикла, семейно-обрядового, внеобрядового. При таких системных доминантах культуры естественными выступают обусловленные ими (и обуславливающие их) специфические для Поднепровья ценностные ориентации носителей традиций. В разных местностях региона «наравне с выдающимися „пняхами“, которые могут „падймаць“, и „пераліваць“, и „расквітаць“ расцугам» песню (как Катерина Манжерова из с. Березовка Быховского р-на, Татьяна Сидоренко из с. Усполье Мстиславского р-на, Евфросинья Мельникова из с. Уречье-1 Славгородского р-на), особо уважаемыми являются прославленные «ігрухі» и «скакухі», которые могут «карагодзіць», «хадзіць ханянем на ігрышчах» (как Катерина Шекун из с. Усполье, Гална Тетерюкова из с. Осовец Бельничского р-на)» (с. 9). Поскольку голоса этих замечательных «пняхов» и «ігрух» звучат не только со страниц коллекции «Песні Беларускага Падняпроўя», но и «живьем», зафиксированные на выпущенных фирмой «Мелодия» грамплатинках «Белорусский песенный фольклор. Северо-восточная зона» (1986), «Музыкальный фольклор Белоруссии» (1990) и в аудио- и аудиовизуальных собраниях З. Можейко и Т. Варфоломеевой, можно в полной мере оценить величайший талант и артистизм певца и самобытность мстиславских, славгородских, бelynичских, быховских, костюковичских «пераліваў».

Чуткость певца к красочности разноголосия (если кто-то монотонно «цягне, як старая», в унисон, раздаются недовольные реплики «пералівай трохі!» — с. 12), а также широкая распространенность (более всего в центральных и южных районах Белорусского Поднепровья) данного стиля совместного пения («з пералівамі») справедливо расценивается авторами как системообразующий фактор поднепровского песенно-фольклорного комплекса. Известный наблюдателям достаточно давно (Поднепровье не было обойдено вниманием энтузиастов и исследователей народной песни — М. Чарновская, З. Радченко, Л. Куба, Е. Романов и Н. Чуркин, М. Горещкий и А. Егоров, В. Елатов, Л. Мухаринская и др. так или иначе касались вопросов существующего здесь песенного стиля) феномен «пераліваў» впервые введен в научную характеристику целостности песенной системы и рассматривается в живом сравнении с техникой полесской гетерофонии и бурдона, а также, что неожиданно и ново, наигрышей на парных дудках. Образцы музыки на этом инструменте, зафиксированном именно на Поднепровье, выявляют, как считают авторы, общий с песенными «пералівамі» характер раздвоения голоса. Думается, что инструментализм поднепровских «пераліваў» еще ждет специального исследования. Но убеждает полностью вывод о том, что в поднепровском фольклоре, знающем разные формы совместного пения (и более поздний, гармонико-контрапунктически ориентированный многоголосный стиль «з падцягам», и многочисленные смешанные формы), «сквозным связующим звеном историко-стилевых пластов выступает совместное пение „з пералівамі“, а также одиночное пение „в т.ч. сольное исполнение хоровых песен“» (с. 13).

Среди свидетельств внутренней целостности стиля поднепровской песенной культуры можно было бы, на наш взгляд, отметить разнообразно проявленную в традиционных песенных практиках этого региона повествовательность. В первую очередь — балладность. Именно она раскрыта в песенном корпусе собрания с масштабностью, соответствующей действительно доминантным компонентам культурной традиции. Баллады буквально пронизывают песенный материал коллекции. Они показаны в масленичном и весенне-постовом, трюцком («на Духа») и купальском, живном и осеннем, «пилповском» («микольском») и колядном певческом репертуаре, почти во всем внеобрядовом разделе («у лесе, як кароў пасеж», «як трэба ўрэмя скаратаць»), в хороводном («Страла»). Повторяемость сюжетов, драматургических ходов, характерных ситуаций и коллизий, поэтических мотивов баллады как бы стягивают еще одной яркой нитью функционально и исторически разноразный поднепровский песенный массив, своеобразно объединяя то, что интонационно, ритмически, структурно и т.п. принадлежит к разным его «рельефам». При этом многопланово окрашенная повествовательность балладной лирики выступает в напевах чаще всего соединенной с хороводностью (то мягкой, то переливчато струящейся, то «притупной» и т.п.) или с маршевой («пад шаг»), что полностью соответствует региональным универсалиям поднепровской песни и ее традиций.

По степени типичности, точности и безукоризненно высокой художественности материала собрание «Песни Беларускага Падняпроўя», безусловно, является антологией традиционной белорусской песенной культуры бассейна Днепра. Выделение в качестве центрального ареала традиции песенного фольклора Могилевщины (именно здесь концентрируется основная часть записей) в чем-то повторяет известную идею Е. Романова, который (равно, как и Е. Карский) считал среди трех основных выявленных им на территории тогдашней Могилевской губ. (т.е. в Белорусском Поднепровье) групп наречий «чисто белорусским» то, которое характерно именно для центра губернии — собственно Могилевщины. Правда, Е. Романов был убежден и в тесных взаимопроникновениях, и в связях между разными территориями Поднепровья. Он видел их в сходстве археологических культур полей погребений, в повторяемости поэтических мотивов сказок, песен, преданий, отмечал, что в бассейне Днепра в некоторых курганах типа дреговичских захоронений находятся предметы типа радимичского. Большие надежды возлагал на географическое изучение песенной культуры: «География песен еще ждет своего исследователя и даст интереснейшие материалы по определению границ расселения славянских племен в западной России, по влиянию на их соседей, по более давнему движению населения и т.д.»³. Он был сторонником связующего значения Днепра, который не выполнял роли перегородки, а скорее объединял географически и культурно принадлежащую ему территорию. Точно так же и исходя из заявленного авторами понимания границ изучаемой ими песенной системы как сложившейся на «этнической территории, где когда-то межвали племенные союзы кривичей, радимичей и частично северян» (с. 9), естественно было бы ожидать, что в собрании найдут более последовательный показ охваченные бассейном Днепра Смоленщина и восточная Витебщина, посажская Гомельщина и связанная с ней через Беседь и Ипуть западная Брянщина, а через Ревну и Десну еще и северная Черниговщина. Однако (и в этом — неоспоримое достоинство системно-типологического подхода, уберегающего от чрезмерной увлеченности «местным» в его линейной описательности) то, как раскрыт включенный в коллекцию материал, дает возможность панорамного обзора, когда видны и хронологические, и географические масштабы происходивших на Поднепровье музыкально-фольклорных процессов, и отличия традиционных песенных практик в северных, центральных и южных территориальных массивах региона, и выраженная специфичность их также на право- и левобережье Днепра. Важно и то, что материалы собрания актуализируют кардинальную для современной науки о народной культуре проблему сохранения «живых» форм аутентичного песенного фольклора в его региональных традициях. Общую ситуацию в Беларуси характеризуют слова авторов собрания: «Наши многочисленные экспедиции, как по следам прежних собирателей, так и повторенные через десятки лет в соответствующие местности собственной полевой работы свидетельствуют о величайших утратах руральной

культуры в условиях урбанизированного общества, но также и о величайшей ее живучести, благодаря глубочайшим ее корням. Во всяком случае еще и сегодня на основе собранного материала мы можем говорить не только об отдельных реликтовых явлениях этой культуры, но и характеризовать ее на системном уровне» (с. 8). О том, что это возможно, причем с самым серьезным научным результатом, говорит поднепровская песенная коллекция.

Примечания

¹ Ранее вышли в свет «Песни Беларускага Паазер'я» (Мн., 1981) и «Песни Белорусского Полесья» (2 выпуска — М., 1983, 1984) Э. Можейко, а также собрание Т. Варфоломеевой «Песни Беларускага Падняпроўя» (Мн., 1998). Свообразным прологом этой серии можно считать монографию В. Елатова «Песни восточнославянской общности» (Мн., 1977).

² Известную параллель составляют, пожалуй, болгарские региональные песенные своды «Народни песни от Родопски край», «Народни песни от Североизточна България», «Народни песни от Югозападна България: Пирински край» и др., подготовленные в разное время Р. Кадаровой, Е. Стоин, И. Качулевым, Н. Кауфманом, Т. Тодоровым.

³ Романов Е.Р. Белорусский сборник. Вильна, 1912. Вып. 8. С. VIII.

Т.С. ЯКИМЕНКО,
канд. искусствоведения;
Белорусская государственная
академия музыки
(Минск)

Книга о жатвенной обрядности русского народа

Г.В. Лобкова. Древности Псковской земли: Жатвенная обрядность. Образы, ритуалы, художественная система. СПб., 2000.

Обрядовая культура русского народа два последних десятилетия прочно приковывает к себе внимание отечественных фольклористов. Монография Г.В. Лобковой включается в тот поток фольклористических исследований, где фольклорные явления рассматриваются и прочитываются комплексно. Этнографический, филологический, семиотический, музыковедческий, хореографический анализ в работе идут не параллельно друг с другом, а в едином «узле». Г.В. Лобкова исходит из очень важного положения, кажется, наконец-то прочно завоевавшего свои позиции в нашей науке, что «фольклорный текст» принципиально не равнозначен «литературному тексту». В области фольклора функционирует не один язык (вербальный), а целый ряд языков (интонационный, музыкальный, образный, акциональный, предметный). Каждый из этих языков кодирует сложный спектр содержания фольклорного текста.

В широчайшей сфере фольклора в качестве предмета исследования Г.В. Лобковой избран жатвенный обряд в его узлокальном варианте (Псковское Озеро), причем основным материалом для исследовательницы послужили полевые записи 1978—1998 гг. фольклористов Пе-

тербургской консерватории, в экспедициях которой автор сама принимала участие. Непосредственное (а не опосредованное — через публикации других собирателей) знание материала стало одним из залогов высокого уровня выполненного исследования.

Монография Г.В. Лобковой изобилует большим количеством безусловно работающих схем, графиков, таблиц, что свидетельствует о конструктивном мышлении автора и одновременно значительно облегчает восприятие исследовательской мысли для читателя. Работа четко построена по принципу постепенного погружения в материал, сужения точки зрения на него. В первой главе реконструируется мифологическая картина мира в связи с системой отношений «человек—поле». Поле в традиционной культуре — это и область основной трудовой деятельности крестьянина, и место пребывания потусторонних духов, влияющих на жизнь человека (колдунья, русалка, Баба Яга, Пожиалка, Баба Горбатая, Огненный Змей). В поле во время трудовых процессов (пахота, жатва) актуализируются взаимоотношения человека с миром предков — убедительно доказывает Г.В. Лобкова.

Во второй главе дается прочтение фольклорно-этнографического комплекса жатвенного обряда (т.е. прочтение всех «языков», задействованных в данном ритуале). Впервые в нашей науке подробно описан обряд «Бабу резать», знаменующий окончание жатвы. Необходимо сказать, что книга чрезвычайно свежа по материалу, что доказывает — даже в конце XX в. при правильной методике собирательской работы можно найти много неизвестных еще аспектов в традиционной культуре русского крестьянства. Так, исследовательницей впервые полно обрисован мифологический образ Бабы Горбатой (Пожиалки) — духа злаковых растений, известного на Псковщине. В недавно вышедших мифологических словарях этот образ не учтен. Из полевых духов словари фиксируют, как правило, только «полевика» и «полудницу» («ржаницу»). Материалы Псковщины, проанализированные Г.В. Лобковой, значительно дополняют наше представление об этой категории духов.

Весьма результативным оказывается принятая автором взаимосвязанное прочтение жатвенного ритуала и свадебного обряда. Расшифровка предметного и акционального языков названных обрядов (заплетание «косы» на ниве / расплетание косы невесте; влечение в «косу» нивы ленты / раздача невестой лент подругам) делает весьма убедительной гипотезу Г.В. Лобковой о том, что «Пожиальная Баба (нива), народившая урожай, только что «принятый на руки» жницами, вновь получает знаки-символы девичества и преобразуется в некую Деву, Невесту» (с. 79), которая на будущий год будет опять готова к превращению в родящую Жену. Любопытно прочтено хореографический язык жатвенного обряда. Пляска вокруг Бабы осмысливается исследовательницей во всех ее архаических и поздних пластах: от пляски как ритуального акта преобразования, пляски-оберега, пляски-императива до пляски как выражения радости и веселья по поводу окончания трудных полевых работ.

Основная сюжетная линия обряда определяется аграрно-производящей идеей сбереже-

ния урожая («спорины») и обеспечения плодородия на будущий год. В связи с этим понятной становится возникновение в вербальном тексте, сопровождающем жатвенный ритуал, брачной темы — союза Бабы и Деда («Баба ты, баба, Выйди за нашева Деда...»).

В третьей главе Г.В. Лобкова сосредоточивается на одной из языковых систем — на интонационно-музыкальной. Предметом исследования становятся допесенные формы, внутри которых зарождается музыкальное интонирование. Автор монографии рассматривает жанры с закладной направленностью, сопровождающие жатвенный обряд (магические сигналы-кличи повелительного и призывного характера; магические заклинания-приговоры, имеющие заговорный характер произнесения; магические заклинания императивно-утвердительно направленные, имеющие форму декламации-скандирования). В работе убедительно доказывается, что основной набор «интоном» (термин Ф.А. Рубцова) складывается в области именно обрядового допесенного интонирования. В этой сфере происходит постепенное перерастание типических речевых интонаций в музыкальные.

С огромным интересом читаются страницы монографии, которые посвящены полевым голошениям. Пожалуй, впервые в нашей науке этот вид фольклора получает столь обстоятельное объяснение. Убедительным выглядит тезис Г.В. Лобковой о том, что полевые голошения есть процесс актуализации связей между человеком и потусторонними силами/силами природы (солнце, ветер, кукушка как воплощение души «родителей» и т.д.). Совершенно очевидно, что полевые голошения — это не «причитания на случай», как их общепринято толковать, и не боковая ветвь развития жанра. Вполне вероятно, что полевые голошения стоят у истоков жанра как такового. Это очень важный и многообещающий в концептуальном плане тезис.

По всей работе Г.В. Лобковой рассыпаны непринципиальные для ее темы, но очень важные наблюдения, которые заставляют читателя еще и еще раз задуматься о проблеме жанра в фольклоре. Как известно, один и тот же вербальный текст по сути дела может принадлежать разным жанрам. В псковской традиции, как замечает исследовательница, текст скорой частушки, известной как плясовая:

Все прошло и миновало,
Времечко веселое,
А тепере наступает
Самое тяжелое —

в полевых условиях жатвы с измененным мотивом — «с протягом» («длинным») — функционально становится близким к полевым голошениям. Отметим в скобках, что в других региональных традициях (на реке Лузе, например) частушка может выполнять функцию «клевиальных» (печальных, элегических) песен в свадебном обряде. Абсолютные текстовые совпадения можно найти в таких разных жанрах, как подблюдные песни и загадки («Лежит корыто — другим накрыто»). Таким образом, в контексте работы Г.В. Лобковой еще раз убеждаешься, что жанр в фольклоре определяется не вербальным текстом, а всем комплексом сторон, составляющих произведение (его бытовое применение, функция, напев, связь с движением и т.д.).

Монография Г.В. Лобковой, посвященная очень узкой теме, имеет широкие теоретические выходы. Так, в работе находит свое подтверждение еще одна важная для развития фольклористики мысль — о понятии «локальная традиция». Основные показатели для поиска границ той или иной региональной традиции следует искать не в сказке с ее явно поздней эстетической установкой, и не в свадебном обряде, также сложившемся достаточно поздно, и не в каких-либо других сферах фольклора, а «в системе весенне-летней календарно-земледельческой обрядности и в соответствующих циклах песенного фольклора» (с. 168). Именно этот пласт народной культуры, с его архаическими началами, определяет локальную специфику того или иного края и хранит в себе древнее этнокультурное зерно — считает исследовательница. Мы готовы принять этот тезис. На наш взгляд, здесь необходимы некоторые уточнения. В поисках границ различных регионов следует также учитывать и позднейшие процессы. Социальная история страны (например, XVII в., когда произошел резкий скачок в приросте населения, стали интенсивными миграционные процессы, наметилась значимая социально-сословная дифференциация, сформировались специфические социальные группы, свершился внутриконфессиональный раскол православной церкви) также оказывает непосредственное влияние на сложение локальных фольклорных традиций. К тому же, помимо этноплеменной культурной преемственности, региональная традиция определяется также межэтническими этнокультурными контактами и взаимосвязями, что, например, убедительно показано на материале Обонярия В.А. Лапиным².

Как всякий серьезный труд, монография Г.В. Лобковой не исчерпывается ее непосредственной темой. Значение рассматриваемой работы не только в том, что она закрывает определенное «белое пятно» на российской фольклористической карте, а в том, что этот труд рождает ассоциации и будит исследовательскую мысль в направлениях, которые непосредственно отнюдь не связаны с темой книги. После знакомства с этой работой читатель не только получает ответы, но и задается вопросами, начинает более четко видеть дальнейшие перспективы изучения той или иной проблемы. В этом мы видим главное достоинство этого исследования.

Примечания

¹ Русский демонологический словарь / Авт.-сост. Т.А. Новичкова. СПб., 1995; Власова М.Н. Новая АБЕВЕГА русских суеверий. СПб., 1995; Славянская мифология / Под ред. В.Я. Петрухина и др. М., 1995; Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1.

² Лапин В.А. Русский музыкальный фольклор и история (к феноменологии локальных традиций). М., 1995; его же. Историческая проблематика русского музыкального фольклора: Диссертация в виде научного доклада на соискание ученой степени доктора искусствоведения. СПб., 1999.

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

Энциклопедия болгарской народной медицины

Българска народна медицина. Енциклопедия / Съст. и обща редакция М. Георгиев. София, 1999.

Энциклопедия «Болгарская народная медицина» — фундаментальный свод материалов, относящихся к одному из самых древних и сохраняющих актуальность до наших дней разделов традиционной болгарской культуры. В ней представлен в систематизированном виде огромный корпус данных, содержащихся в памятниках средневековой письменности, рукописных лечебниках, в этнографических описаниях, специальных этнокультурологических и медицинских исследованиях, свидетельствах, хранящихся в архивах и записанных в экспедициях последних десятилетий (список использованных источников насчитывает более 1000 единиц). Авторами статей являются известные специалисты по болгарской этнографии и фольклору (Р. Попов, М. Бенюска-Събокова, А. Георгиева, С. Гребенарова, Е. Кръстева, Ж. Стаменова, И. Тодорова и др.), а также медики и биологи во главе с доктором медицины, составителем, редактором и автором предисловия М. Георгиевым.

Статьи энциклопедии (общим числом 1096) охватывают несколько тематических рубрик. Это болезни и болезненные состояния и их симптомы (Агония, Бабици, Бездетство, Бодеж, Главоболие, Гуша, Ечемичка, Шарка и т.д.); больные и вообще лица, являющиеся объектом медицинских практик (Бездетка, Белязан, Близнаци, Болник, Бременна, Едноимци, Новородено и т.д.); персонажи, осуществляющие ритуалы целительства, т.е. лекари (Баба, Баячка, Билкарка, Вампирджия, Врачка, Екстрасенс и т.д.); святые-целители или защитники (Ангел, Антип, Антон, Апостоли, Архангел Михаил, Богородица, Варвара, Вартоломей, Георгий, Евтимий и т.д.) и посвященные им дни календаря, к которым приурочены лечебные или профилактические ритуалы (Андреевден, Антоновден, Бабинден, Благовещение, Великден, Връбница, Горещици, Еньовден, Никулден и т.д.); части тела человека и животных, служащие объектом лечения или лечебным средством (Брада, Бъбреци, Вътрешности на животното, Гениталии и т.д.); предметы разного рода (пища, орудия труда и др.), применяемые в лечебных ритуалах (Богородична пита, Брашно, Венец, Верица от огнища, Вино, Вола, Вълна, Гвоздей, Гребен, Гърне, Желязо и т.д.); приемы и действия (Бодене, Бране не билки, цветя, Бягство от болести, Вадене, Внасяне/изнасяне, Гасене на въглен, Духване, Завиване, Мазане и т.д.); мифологические персонажи, которым приписывается насыщение болезней (Вампир, Дидейко, Еню, Магьосница и т.д.); стихии (Вятър, Гръмотевица, Дъжд, Слънце и т.д.); животные, причастные к медицинским практикам (Видра, Врабче, Вълк, Гълъб, Елен, Жаба и т.д.) и, наконец, лекарственные растения — самая большая по численности группа статей. Отдельными статьями представлены докусы, в которых совершаются акты лечения (Бунице, Воденица, Връх, Гора, Граница, Двор, Дом, Дръвник и т.д.); признаки и свойства, которым приписывается магическая сила в лечебных ри-

туалах (Бяло, Две, Девет, Едно и т.д.); вербальные ритуалы (Басна, Басна-благословия, Басна-броене, Басна-звуди, Басна-клетва, Басна-молитва и др.); концепты и категории народной медицины (Време, Грях, Зачеване, Магия за болест и смърт, Магия любовна, Магия метеорологична, Магия стопанска, По-братимство, Старост, Съдба и т.п.).

Уже из этого перечня видно, что авторы книги стремятся отразить в самом подборе заглавных слов все значимые элементы ситуации лечения. Этому же подчинено и содержание статей. В них дается не толкование терминов, не интерпретация описываемых реалий и понятий, а восстанавливается, так сказать, референтная область, соотносимая с ними в практике народного лечения, т.е. очерчиваются их функция и характерные «контексты» в лечебной магии. При этом границы того, что называется народной медициной, оказываются весьма широкими: они, с одной стороны, включают в себя мифологические представления об устройстве мира (ср., например, статью *Дърво*) и микрокосме человека, о демонологических причинах болезней и магических способах избавления от них и приобретения здоровья, а с другой — такие «положительные», рациональные знания и приемы, как лечебные свойства отдельных растений и использование их при лечении конкретных болезней. Настои и отвары, которые применяются в народе при простуде, желудочно-кишечных или кожных болезнях, могут не иметь ничего общего со сферой магического (ср., например, статьи *Дива краставица*, *Кървавиче*, *Мандрагора* и мн. др.). Статьи, посвященные таким лечебным средствам, своей «рациональностью» резко контрастируют с преобладающими в книге материалами иррационально-магического свойства. Впрочем, как известно, разделить эти два вида народного знания не всегда возможно, а в сознании носителей традиции они, безусловно, составляют единое целое.

Книга снабжена терминологическим указателем и индексом-указателем латинских названий растений.

С.М. ТОЛСТАЯ, доктор филол. наук;
Ин-т славяноведения РАН
(Москва)

Жертва в традиционной культуре сербов

Г. Ђерич. Смиао жртве у традиционалној култури Срба. Антрополошки оглед. Нови Сад, 1997.

Подзаголовок «антропологический очерк» как нельзя лучше отражает жанр книги. Это теоретическое исследование, разрабатывающее проблему жертвы как факта культуры и решающее вопрос, чем для общества является акт жертвоприношения.

Наибольший интерес для исследователя народной культуры представляет первая часть книги, содержащая этнографический материал (главы «Поводы, по которым совершается жертвоприношение», «Жертвенники» и «Человеческие жертвы»). В главе «Поводы, по которым совершается жертвоприношение» дается краткий

обзор основных случаев, в которых приносятся жертвы: в ходе сельскохозяйственных работ, строительства, поиска кладов, межевания, свадьбы, погребального ритуала, празднования «славы» (дня святого-покровителя семьи), при рождении первого ребенка. В главе «Жертвенники» устанавливается, что в древности жертвы совершались у дубовых идолов или на камнях, следы чего сохранились в широко распространенном обычае почитания какого-либо дерева, у которого в определенные праздники всем селом закалывают скот, а также в обычае «кормления» дубового полена, которое приносят в дом в рождественский сочельник. Сохранились и обычаи приносить в жертву скот на огромных камнях, сопровождая это молитвой о плодородии и здоровье и раздачей кусков мяса всем присутствующим.

Большое внимание Г. Ђерич уделяет поиску следов былой практики человеческих жертвоприношений в современной обрядовой традиции и фольклоре (волшебных сказках и эпических песнях). Представление о необходимости принесения в жертву первого ребенка отражено, по мнению автора, в легендах о госте, требующем, чтобы родители зажарили своего ребенка, после чего в дом приходило благополучие. Мотивы народных песен свидетельствуют о позднейшей субституции в акте жертвоприношения первого ребенка первым ягненком. Констатируется типичность мотива необходимости отдать первое во имя благополучия последующего. Далее рассматриваются типы жертвоприношений по способу умерщвления жертвы: сжигание, замуровывание, закалывание, потопление. Мотив замуровывания людей при строительстве различных сооружений, в частности мостов, находит многочисленные подтверждения в народной эпике и преданиях. За счет жертвы строение, с одной стороны, приобретает душу, а с другой — оказывается возможным снискать милость демонического существа, охраняющего место строительства. Приводятся многочисленные обрядовые и фольклорные свидетельства о потоплении жертв (следы этого автор, в частности, усматривает в обычаях толкать девушек в воду на Юрьев день или прыгать в воду для того, чтобы сопутствовала удача в пути), легенды о водоемах, содержащие мотив гибели человека, сказочный мотив «бесплодия» реки, в которой никто не утонул.

Вторая часть работы сугубо теоретическая. В ней обсуждается проблема происхождения жертвоприношения: из практики языческого культа или из антропофагии, имеющей магический смысл (с привлечением материала традиций, далеких от славянской); рассматривается отношение жертвы к насилию («жертвоприношение — разрешенное насилие», предписываемое обществом для предотвращения большего насилия); очищение, приносимое жертвой («после каждого жертвоприношения <...> члены общества остаются в состоянии спокойствия и мира. Обряд совершается ради избавления от неуверенности и установления прочной взаимосвязанности»; в качестве примера автор приводит коллективную жертву на Косовом поле, духовно возвысившую сербский народ).

Цель своей работы Г. Ђерич формулирует как «необходимость продемонстрировать мнимость действительности обрядов, за которыми скрывается неуверенность в собственных силах».

Е.И. ЯКУШКИНА,
аспирант; МГУ им. М.В. Ломоносова

Новая литература по фольклору и этнографии

Исследования и материалы

Азбелев С.Н. Народная поэзия о гибели императора Александра II // Рус. речь. — 2000. — № 4. — С. 89—98.

Артеменко Е.Б., Доброва С.И. Образный параллелизм в его концептуальном и языковом воплощении [на примере нар. песен] // Филол. зап. — Воронеж, 2000. — Вып. 14. — С. 132—147.

Ахметшин Б.Г. Фольклор рабочих горнозаводского Башкортостана: Учеб. пособие по спецкурсу. — Уфа: Изд-во БашГУ, 2000. — 162 с.

Баженова Н.Г. Этнопедагогические ценности амурского казачества: Автореф. дис. ... канд. пед. наук. — Якутск, 2000. — 19 с.

Васильев М.А. Язычество восточных славян накануне крещения Руси: Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира. — М.: Индрик, 1999. — 328 с.: илл.

Ващенко М.А. Цветочная символика в сравнительно-культурологическом контексте: Автореф. дис. ... канд. культуролог. — М.: МГУ, 2000. — 20 с.

Ивьянская И.С. Мир жилища: Архитектура. Дизайн. Строительство. История. Традиции. Тенденции. — М.: Дограф, 2000. — 298 с.: ил.

Из содерж.: Русское народное жилище. — С. 220—243.

Кирихин В.С. Отражение современной истории, этнических связей и национальных отношений в русском фольклоре на Северном Кавказе, а также на Дону, Прикаспии, Яике во взаимодействии. — Саратов, 2000. — 226 с.

Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции: Сб. ст. / Центр. науч. работников и препод. иудаики в вузах «Сәфер». Ин-т славяновед. РАН. Отв. ред. О.В. Белова. — М., 2000. — 232 с. (Акад. сер.; Вып. 5).

Из содерж.: Толстая С. Грех в свете славянской мифологии. — С. 78; Каспина М. Восприятие сюжета о грехопадении Адама и Евы в еврейской и славянской традиции. — С. 116—139; Прохоров Г. Мотив еврейского греха в русских духовных стихах богородичного цикла. — С. 154—162; Белова О. О «грешных» животных в славянских легендах. — С. 163—178; Мороз А. Представление о грехе в современной традиционной культуре Русского Севера. — С. 195—205; Разумовская Е. «Срамные» песни в западнорусской свадьбе. — С. 206—232.

Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции: Сб. ст. / Центр. науч. работников и препод. иудаики в вузах «Сәфер».

Ин-т славяновед. РАН. Отв. ред. О.В. Белова. — М., 2001. — 366 с. — (Акад. сер.; Вып. 7).

Из содерж.: Никитина С. О «чуде» в устных народных религиозных текстах. — С. 59—73; Кормина Ж. Чудо в народной традиции: концепт и риторика. — С. 116—129; Агапкина Т. Что происходит в чудесную ночь? — С. 156—193; Белова О. Чудо и вера: народные легенды о религиозных праздниках, обрядах и обращении иноверцев. — С. 194—217.

Красс Н.А. Концепт дерева в лексико-фразеологической семантике русского языка (на материале мифологии, фольклора и поэзии): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — М.: РУДН, 2000. — 20 с.

Круглов Ю.Г. Русский обрядовый фольклор. — 2-е изд. — М.: Сов. писатель, 2000. — 364 с.

Круглов Ю.Г. Русский фольклор: Кн. для учителя. — М.: Сов. писатель, 2000. — 265 с.

Латышева С.А. Напевы воловчих песен восточных славян: типологическая систематика: Лекция по курсу «Нар. муз. творчество». — М.: РАМ им. Гнесиных, 2000. — 38 с.: нот.

Левкиевская Е.Е. Мифы русского народа. — М.: Астрель, АСТ, 2000. — 528 с. — (Мифы народов мира).

Личность и творчество: К 95-летию со дня рожд. Т.А. Крюковой / РЭМ. — СПб.: Лань, 2000. — 128 с. — (Мир культуры, истории и философии).

Из содерж.: Котова Е.Н., Лойко Л.М. Программа-вопросник для сбора материалов по одежде народов Поволжья и Приуралья. — С. 113—123; Крюкова Т.А., Студенецкая Е.Н. Экспедиционно-собираТЕЛЬСКАЯ работа Гос. музея этнографии народов СССР / Публ. Л.М. Лойко. — С. 91—112.

Лотман Ю.М. Семиосфера: Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки. — СПб.: Искусство — СПб., 2000. — 704 с.

Пашнина О. Мир звуков в народной славянской культуре // Мир искусств: Альманах / ГИИ. — СПб.: Дм. Буланин, 2001. [Вып. 4]. — С. 277—291.

Пашков А.А. Шадринское ручное ткачество: Краевед. очерки. — Шадринск, 2000. — 176 с.: ил.

Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. — Новосибирск, 2000. — Т. VI: Материалы Годовой юбилейной сессии ИАЭ СО РАН / Отв. ред. А.П. Деревянко, В.И. Молодин. — 576 с.

Из содерж.: Атнагулов И.Р. Традиционная одежда казаков-нагайбаков Верхнеуральского уезда Оренбургской волости конца XIX — нач.

XX в. С. 470—474; Голубкова О.В. Образ кукушки в мифологических представлениях восточных славян Сибири. — С. 489—494.

Путилов Б.Н. Древняя Русь в лицах: Боги, герои, люди. — СПб.: Азбука, 2000. — 367 с.

Пыляев М.И. Старое житье: Очерки и рассказы о бывших в отошедшее время обрядах, обычаях и порядках в устройстве домашней и общественной жизни. — СПб.: Журн. «Нева», Летний сад, 2000. — 486 с.

Рацен Т.Н. Лингво-культурная адаптация христианского имени в русских пословицах и поговорках: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Тюмень: ТюмГУ, 2000. — 26 с.

Старостина Т.А. Виды звука в русском фольклоре // Musica theoretica: Сб. ст. — М.: Изд-во Моск. консерватории, 2000. — Вып. 6. — С. 56—69.

Судакова О.Н. Русские лирические протяжные песни Забайкалья: региональная традиция (вторая половина XX в.): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Улан-Удэ, 2000. — 22 с.

Фархутдинова Ф. Взглянуть на мир сквозь призму слова...: Опыт лингвокультурологического анализа русскости. — Иваново: Изд-во ИВГУ, 2000. — 204 с.

Филиппов В.С. Коммуникативная природа загадки: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Орел, 2000. — 18 с.

Финно-угристика на пороге III тысячелетия (филол. наука): Мат. II Всерос. науч. конф. финно-угроведов. — Саранск, 2000. — 520 с.

Из содерж.: Ефимова М.Ф. Межэтнические связи мордовской народной поэзии. — С. 389—391; Золотова Т.А., Вишнякова Н.А. Фольклор русских Поволжья в иноэтническом контексте: по материалам экспедиции. — С. 401—402.

Христианство на Дальнем Востоке: Мат. междунар. науч. конф. / ДГУ. — Владивосток, 2000. — Ч. I и II. — 260, 104 с.

Ч. I. Из содерж.: Фетисова Л.Е. Христианство и традиционно-бытовая культура на юге Дальнего Востока России. — С. 87—92.

Ч. II. Из содерж.: Свиридова Л.М. Язычество и христианство в русском былинном эпосе. — С. 92—94.

Шагапова Г.Р. Опыт системного анализа игровой культуры этноса (на примере башкирских народных игр): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. — Уфа, 2000. — 22 с.

Шнишкова Н.Э. Лексика русской свадебной обрядовой песни: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Орел, 2000. — 16 с.

Тексты

Брадис Л.В., Шомина В.Г. Тверской детский фольклор / ОДНТ. — Тверь, 2001. — 178 с.

«Взойду ли я на гору высокую, увижу ли я бездну глубокую...» Старообряд. фольклор Нижегород. обл. / Сост. О.А. Савельева, Л.Н. Новикова. — Новосибирск: СО РАН, фил. «Гео», 2001. — 256 с.

Замкну замки замками: Заговор.-заклинат. поэзия Шадринск. края / Сост. В.Н. Бекетова, М.А. Колмогорцев. — Шадринск: Исеть, 2001. — 119 с.

Исторические рассказы и анекдоты: Из жизни рус. государей и замечат. людей XVIII—XIX столетий / ГПИБ. — М., 2000. — 321 с.

Исторические песни / Сост., вступ. ст., подгот. текстов, коммент. С.Н. Азбелева. — М.: Рус. книга, 2001. — 528 с. — (Б-ка рус. фольклора; Т. 7).

Куединская свадьба: Свад. обряды русских Куедин. р-на Перм. обл. в конце XIX — пер. пол. XX в.: Сб. фольклор.-этногр. мат. / Сост. и авт. вступ. ст. А.В. Черных. — Пермь: Изд-во ПГУ, 2001. — 145 с.

Лекарство от задумчивости: Рус. сказка в изданиях 80-х гг. XVIII в. / Изд. подгот. К.Е. Коропова, Л.Г. Беликова. — СПб.: Тропа Троянова, 2001. — 415 с. — (Полн. собр. рус. сказок. Ранние сборники; Т. 5).

Лехани: Из еврейского фольклора / Сост. Э. Иоффе, Г. Релес. — Минск: Ураджай, 2000. — 383 с.

О вине и пьянстве: Рус. пословицы и поговорки / Сост., предисл., словарь, примеч. Г.Ю. Багриновского. — М.: Аграф, 2001. — 480 с.

Словари. Справочники. Указатели

Белецкая Е.М. Фольклорные материалы в Гос. архиве Тверской обл. // Личные фонды и коллекции твер. краеведов в архивах. — Тверь, 2000. — С. 87—91.

Власова М. Русские суеверия: Энцикл. словарь. — СПб.: Азбука — классика, 2001. — 664 с.

Нижегородский край в Словаре Брокгауза и Ефрона / Сост. и науч. ред. В.В. Ниякий. — Н. Новгород: Нижегород. ярмарка, 2000. — 607 с. — (Нижегород. были).

Цирковое искусство России: Энцикл. / Сост. В.В. Кошкин, М.С. Рудина, Р.Е. Славский; Гл. ред. М.Е. Швыдкой. — М.: Большая рос. энцикл., 2000. — 480 с.: ил.

Из содерж.: Скоморохи. — С. 347.

Я познаю мир. Мифы народов мира: Энцикл. / Н.А. Кун и др. Под общ. ред. О.С. Бартенева. — М.: АСТ, Астрель, 2000. — 488 с.: ил.

Материал подготовила

Н.Р. ТИМОНИНА;

Государственный республиканский центр русского фольклора (Москва)

Коротко о книгах

В 2000—2001 гг. в Академиздатцентре «Наука» Российской Академии наук вышли в свет издания:

Русский фольклор. Т. 30: Материалы и исследования. СПб., 1999.

Представлены материалы по теории, истории фольклора и фольклористике: «Цикл и циклизация в русском фольклоре», «Становление понятия "Вариант" в отечественной фольклористике», «Отечественная война 1812 года и русское народное творчество», «Историко-фольклорные истоки песен о Стеньке Разине» и др. Разделы «Из истории науки» и «Публикации» знакомят с малоизвестными фактами биографий эпосоведов и собирателей былин, с результатами работы в области песенного эпоса и пр., приведена библиография 30-ти томов «Русского фольклора».

Для литературоведов, фольклористов, этнографов, лингвистов, музыковедов, исследователей русской культуры.

Благова Г.Ф. Пословица и жизнь: Личный фонд русских пословиц в историко-фольклористической ретроспективе М., 2000.

В книге получило развитие новое направление филологической науки — лингвофольклористика. Каким образом корпус русских пословиц, зафиксированных в собраниях XVIII—XIX вв., живет в устном употреблении в наше время? Вопрос этот решается путем сопоставления личного пословичного фонда (ЛПФ) конкретного носителя со старыми собраниями и при помощи операциональной методики, позволяющей осветить жизнь пословицы на протяжении трех столетий. Моделирование системы вариантов пословицы в индивидуальной разговорной речи с учетом семантических отношений пословиц, характеристика ЛПФ в его связях с общерусским корпусом сочетаются в книге с решением практических задач по сохранению «красного слова» в современной народной речевой культуре.

В Приложении дается список пословиц, наиболее характерных для исследуемого ЛПФ.

Кулагина А.В. Повтический мир частушки. М., 2000.

Это первая часть задуманного автором труда о повтике малых лирических жанров славянских народов. Основанная на анализе большого материала (свыше 20000 частушек) работа посвящена системному описанию композиции и повтического языка (параллелизмы, сравнения, метафоры, метонимии, гиперболы и литоты) этого жанра. В приложении даются указания частотности повтических образов и сводная таблица «Отражение системы мира в повтической системе частушек».

Для филологов, студентов гуманитарных вузов и всех, кто интересуется фольклором.

Криничная Н.А. Русская народная мифологическая проза: Истоки и полисемантизм образов. В 3-х тт. Т. 1: Былички, бывальщины, легенды, поверья о духах «хозяевах». СПб., 2001.

Книга посвящена анализу образов народной мифологической прозы: банника, домового, лешего,

водяного и сопряженных с ними существ. Рассматриваются облик, хронотоп, функции этих персонажей. Выявляется синкретизм и многозначность образов, архетип которых сформировался в мифе о тотемном предке. К анализу привлекаются полевые материалы, в том числе собранные автором.

Для фольклористов, этнографов, искусствоведов, религиоведов, психологов, а также для читателей, интересующихся народной культурой.

Зорин Н.В. Русский свадебный ритуал. М., 2001.

Это первое комплексное исследование русской свадьбы, подготовленное на основе материалов этнографических экспедиций, архивных документов, редких дореволюционных публикаций, в котором дано подробное описание традиционных брачных норм, структуры свадебного комплекса, его территориальных особенностей, обрядов, чиннов, символов и т.д., показано, как изменилась свадебная обрядность в советское время. Большое внимание уделено пережиткам древних форм общественного и семейного быта.

Для этнографов и широкого круга читателей.

Православная жизнь русских крестьян XIX—XX веков: Итоги этнографических исследований. М., 2001.

Монография подготовлена к 2000-летию христианства. На основе многообразных форм общественной жизни раскрывается всесторонность христианского мироощущения крестьянства, рассматривается влияние православия на духовный облик народа, систему его нравственных ценностей, этику труда и досуга.

Для историков, религиоведов, этнографов и широкого круга читателей.

Украинцы. М., 2000 (серия «Народы и культуры»).

Третья книга серии «Народы и культуры», выпускаемой Институтом этнологии и антропологии РАН. В коллективной монографии с позиций современной науки рассматриваются проблема происхождения украинцев, их этническая история, антропологический облик, формирование украинского языка. Значительное внимание уделено вопросам расселения украинцев в мире на протяжении последних 200 лет. На материалах XIX—XX вв. освещаются особенности традиционной хозяйственной деятельности украинцев, ремесла и промыслы, поселения и жилища, пища и одежда, характерные черты семейного быта, нормативные отношения, календарные обычаи и обряды, народные верования и знания, декоративно-прикладное искусство.

Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты. М., 2000 (серия «Народы и культуры»).

В книге отражены наиболее важные вопросы этнического и культурного развития названных этносов. Исследуются проблемы их этногенеза и этнической истории, современные этнические и этнодемографические процессы. Представлена традиционная и современная материальная культура народов Поволжья, их духовная культура — семейные и общественные обряды

и обычаи, религиозные верования, народное художественное творчество.

Татары. М., 2001 (Серия «Народы и культуры»).

В очередной монографии серии представлены материалы по этнополитической истории, демографии, антропологии и диалектологии, о быте, хозяйстве и духовной культуре татарского народа, второго по численности в Российской Федерации (собственно татары Поволжья и Урала, включая группы, расселенные за пределами основных районов их проживания — в Западной Сибири, Астраханской области и т.д., а также другие тюркоязычные группы Российской Федерации), известные сегодня под этнонимом «татары»). Хронология охвата — с древнейших времен до конца XX в.

Хусаннова Г.Р. Поэтика башкирских народных волшебных сказок. М., 2000.

В монографии рассматриваются традиционные сюжеты и стилистические лагаемые башкирской сказки на сравнительном фоне, а также преемственность поэтико-стилевых традиций башкирской сказки во времени. Монография снабжена обширным приложением.

Для фольклористов, аспирантов и студентов вузов.

Емельянов Н.В. Сюжеты олонхо о защитниках племени. Новосибирск, 2000.

Монография посвящена сюжетологии якутских олонхо о защитниках племени саха. Создана стройная концепция эволюции сюжета и всего эпического жанра. Прослежены закономерности убывания мифологического и сказочного начала в устной эпике якутов, усиление героического и наполнение сюжетов историческими мотивами.

Для фольклористов, этнологов, историков, всех интересующихся народным творчеством этносов России.

Иванов В.Х. Этнокультурные взаимосвязи и взаимовлияния у народов северо-востока Сибири: По материалам традиционного декоративно-прикладного искусства. Новосибирск, 2001.

В монографии на основе сравнительно-типологического анализа исследованы механизмы устойчивости и преемственности традиций, создающие условия для сохранения целостности и самобытности культур, а также механизмы и темпы инноваций, обеспечивающих их постоянное саморазвитие.

Для этнологов, культурологов, искусствоведов.

История и культура орочей: Историко-этнографические очерки. СПб., 2001.

В монографии рассматриваются вопросы этнической истории орочей, особенности их духовной и материальной культуры, религиозные верования и обряды, народное творчество и народные знания, семейно-брачные отношения и др.

Для этнографов, историков, краеведов, филологов и всех, кто интересуется историей и культурой народов Дальнего Востока.

Материал подготовила Е.Д. КЛИМОВА; Академиздатцентр «Наука» РАН (Москва)

АЛЕКСАНДР ИВАНОВИЧ ЛАЗАРЕВ

(23.02.1928 — 24.03.2001)

А.И. Лазарев скончался после долгой и тяжелой болезни. Общественность Урала с глубокой скорбью откликнулась на эту утрату для русской культуры.

Человек разносторонне одаренный, он успешно занимался научной, научно-организаторской и педагогической деятельностью в области фольклористики и народоведения, возглавлял кафедры и факультеты в Педагогическом институте, в Институте культуры и искусства, в Университете г. Челябинска.

А.М. Лазарев опубликовал свыше 300 научных работ¹, проводил многочисленные полевые исследования, был организатором известных Бирюковских чтений (хронологию этих межрегиональных конференций освещала М.Я. Мельц в «Живой старине»²), был инициатором и энтузиастом изучения фольклора и народоведения в системе школьного образования на Урале и за его пределами. Вместе с женой, культурологом Л.Н. Лазаревой он ввел традицию массовых фольклорных праздников в Челябинской области, пропагандировал на съездах Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры, фольклорно-этнографическую собирательскую и исследовательскую работу.

В 1952 г. А.И. Лазарев окончил Новосибирский педагогический институт, а в 1957 г. успешно защитил кандидатскую диссертацию в Московском университете на тему «Русское народнопоэтическое творчество Барabas», что привлекло внимание фольклористов к исследованию процессов образования областных центров русского фольклора в XVII—XIX вв.

Несомненна заслуга А.И. Лазарева в изучении рабочего фольклора и его места в общенациональной народной культуре. Обращение к этой теме отчасти связано и с биографией автора (в юности он приобрел среднее техническое образование, полтора года работал конструктором на одном из авиационных заводов Сибири); в 1970 г. в Московском областном педагогическом институте состоялась защита докторской диссертации А.И. Лазарева «Устная поэзия рабочих Урала».

Переехав из Сибири в Челябинск, А.И. Лазарев вел многолетние исследования Южного Урала, где формирование русской народной культуры было длительным и непростым процессом вследствие сложных этнических отношений между различными традициями переселенцев и традицией коренного башкирского населения. Этапы и итоги этого направления исследовательской работы А.И. Лазарева



хорошо известны и по достоинству оценены научной общественностью. Это и теоретическая разработка проблемы в статье «Историческое изучение устного народного творчества и проблема областного фольклора» (1962), и обобщение материалов полевых исследований «Старое и новое в фольклоре Южного Урала» (в ежегоднике ИРЛИ РАН «Русский фольклор» — т. 9, 1964), и ряд публикаций — от сборника «Родные напевы» (1969) до книги «Любовь — песня (Народные песни Южного Урала)» (1999).

Научные исследования А.И. Лазарева в области рабочего фольклора (преимущественно на Урале) также отмечены многочисленными публикациями. Уже в ранних книгах — «Предания рабочих Урала как художественное явление» (1970), «Поэтическая летопись заводов Урала» (1972) и особенно в итоговой монографии «Рабочий фольклор Урала» (1988) А.И. Лазарев преодолевает господствовавший в советской фольклористике односторонний историко-социологический подход и рассматривает фольклор как художественное творчество с присущими ему специфическими эстетическими закономерностями; по формулировке самого автора, его интересовали «основные этапы становления и развития нового типа художественного мышления народа».

А.И. Лазарев издал несколько добротных сборников произведений фольклора, записанных им совместно со специалистами-музыкологами, осуществив заветный для фольклористов тип комплексных публикаций: «Родные напевы» (1969), «Песни Оренбургских казаков» (1996), «Любовь — песня» (1999). Широта интересов А.И. Лазарева проявилась и в других по содержанию и типу сборниках: «Народное слово на дорогах войны» (1976), в своеобразном энциклопедическом сборнике под его редакцией — «Игры» (1995).

Научные и педагогические занятия А.И. Лазарева побудили его к сотрудничеству с А.М. Новиковой в составлении фольклористических учебных пособий и хрестоматий; он создал также учебные пособия теоретического характера: «Художественный метод фольклора» (1988), «Типология литературного фольклоризма» (1991).

А.И. Лазарев — фольклорист не в привычном, филологическом значении. Он творчески воспринял традиции российского краеведения и наследие В.П. Бирюкова, продолжил опыт воссоединения фольклористики и народоведения. Его перу принадлежит одно из самых оригинальных произведений в отечественной науке — трехтомный учебник «Народоведение» (Челябинск, 1997—1998)³. Эту своеобразную трилогию можно считать итогом всей творческой жизни автора; в определенном отношении это и поучительный опыт для фольклористов. Широко тиражированный, трехтомник с энтузиазмом воспринят педагогической общественностью страны. Фольклорно-педагогическая трилогия А.И. Лазарева посвящена таким коренным понятиям, как отчий дом, семья, обрядность, труд. Насыщенный разнообразным фольклорным материалом, образцами разных фольклорных жанров, учебник настраивает педагогов и учащихся на объединение в жизнедеятельности детей и подростков познания, игры и творчества. Есть что-то глубоко знаменательное в том, что на склоне лет А.И. Лазарев возвращается в мир детства и как бы завещает новым юным поколениям свои знания, опыт и литературное мастерство.

А.И. Лазарева отличали скромность и даже застенчивость в общении с представителями «академической науки». Увлечение своим делом и предметом исследования были для него самодостаточными. Кабинетным занятиям (хотя много написал!) он предпочитал живую жизнь, общение с хранителями народных традиций, был прост и естествен в общении с людьми, с друзьями и коллегами, с молодежью — своими многочисленными учениками, которые отвечали ему не только глубоким уважением, но и искренней любовью. Человек душевной открытости, духовной щедрости и доброты, он останется навсегда в памяти всех, кто знал его и сотрудничал с ним.

Примечания

¹ Библиографию работ А.И. Лазарева см.: Лазарев Александр Иванович. Научно-вспомогательный библиографический указатель. К 70-летию со дня рождения / Сост. Г.А. Губанова. Челябинск, 1998. Готовится новое, дополненное издание.

² См.: ЖС. 1997. № 1. С. 55—56.

³ Рецензию см.: Губанова Г.А. «Познай свой народ — и ты станешь человеком» // Вестник Челябинского университета. Серия 2. Филология. 1/1998. Челябинск, 1998. С. 154—157.

В.Е. ГУСЕВ
(Санкт-Петербург)

Первые Лазаревские чтения

21—23 ноября 2001 г. в Челябинске состоялась региональная межвузовская научно-практическая конференция, посвященная памяти выдающегося ученого-фольклориста, филолога, педагога Александра Ивановича Лазарева — Первые Лазаревские чтения. Учредителями и организаторами конференции выступили три челябинских вуза, с которыми была связана научно-педагогическая деятельность ученого, — Челябинский государственный педагогический университет (ЧГПУ), Челябинская государственная академия культуры и искусств (ЧГАКИ) и Челябинский государственный университет (ЧелГУ). Поддержку организаторам оказала Администрация Челябинской области, а также Областной центр дополнительного образования детей, Дворец детского творчества имени Н.К. Крупской, областной благотворительный фонд «Будущее Отечества» имени В.П. Поляничко. В ее работе приняли участие ведущие ученые Урала и Сибири — фольклористы, литературоведы, языковеды, культурологи, этнологи, деятели культуры и искусства, учителя школ, аспиранты, студенты и учащиеся. Всего на конференции было представлено 107 докладов и сообщений из 15 городов России (Екатеринбург, Пермь, Уфа, Курган, Омск, Тверь, Оренбург, Стерлитамак, Нижний Тагил, Магнитогорск и др.).

На открытии Первых Лазаревских чтений начальник Главного управления образования и науки Челябинской области В.В. Садырин отметил общественную значимость деятельности и уникальность личности А.И. Лазарева, его вклад в изучение, сохранение и пропаганду народной культуры Урала и России в целом.

На пленарном заседании в докладе профессора В.Я. Рушанина (ЧГПУ) говорилось о масштабе личности А.И. Лазарева — крупного ученого, академика Петровской академии наук и искусств, профессора, создавшего авторитетную научную школу, автора около 400 работ, более 20 отдельных изданий: монографий, учебников, сборников фольклора. Видный организатор науки и высшего образования, талантливый педагог А.И. Лазарев стоял у истоков двух вузов г. Челябинска — ЧелГУ и ЧГАКИ, многие годы был деканом в ЧГПУ, более 25 лет возглавлял Совет «Бирюковских чтений», выполняя функции его интеллектуального центра.

В докладе профессора В.А. Михнюкевича (ЧелГУ) «Школа А.И. Лазарева в уральской фольклористике» названы имена и обозначены научные интересы многочисленных учеников А.И. Лазарева. Проанализирована система научных идей, концепций А.И. Лазарева, которые строились на обильной фактографической базе, полевых записях, выполненных в фольклорно-

этнографических экспедициях по Уралу. Признана и плодотворно развивается сегодня школа рабочего фольклора, особое внимание привлекает идея регионализма фольклорных исследований. Ученым глубоко разработана концепция развития фольклоризма литературы и культуры, сочетающая социально-экономические и исторические принципы. Уникальным является исследование «Дети и фольклор», по существу создавшее новое направление в школьном образовании.

Профессор УрГУ В.В. Блажес (Екатеринбург) в докладе «Изучение современного фольклора», отметив методологически верную научную позицию А.И. Лазарева об историчности фольклора как предмета изучения, сказал, что современный носитель фольклора не только живет в социально-организованном пространстве, но и является членом какой-либо социальной группы — большой и малой, профессиональной и любительской, возрастной и половой, формальной и неформальной. В бытующем фольклоре сегодня обнаруживается пять типов произведений: межнациональный, национальный, областной, локальный и узколокальный.

Профессор И.Е. Карпунин (Стерлитамак) связал свой доклад «Межэтнические взаимодействия в Уральском фольклоре (на материале Республики Башкортостан)» с идеями А.И. Лазарева о региональном изучении фольклора, дал анализ процесса взаимодействия русского фольклора с фольклором других народов республики, состояния русского фольклора в нерусской среде.

Для гостей и участников конференции челябинская школа № 94, работающая по программе А.И. Лазарева «Народоведение», провела научно-методический семинар «Традиции народной педагогики в условиях современной школы» (рук. Н.Б. Коржова). Открытые уроки изобразительного искусства, народоведения и русского языка дали наглядное представление о разнообразном использовании курса народоведения в массовой общеобразовательной школе. Программа «Народоведение» в школе № 94 включает цикл календарно-обрядовых праздников, изучение художественных промыслов и ремесел, научно-исследовательскую деятельность и др. Слушатели и участники семинара пришли к единому мнению о необходимости создания единой городской программы «Народоведение».

В соответствии с основными направлениями научных исследований А.И. Лазарева на конференции была организована работа пяти секций: «Современные проблемы фольклористики», «Фольклор как культурологическое пространство. Проблемы этнопедагогики», «Фольклор. Этнография. Краеведение», «Проблемы литературного фольклоризма», «Проблемы изучения языка фольклора». Наибольший интерес вызвали

доклады Б.Г. Ахметшина (Уфа) «Вопросы изучения несказочной прозы рабочих в трудах А.И. Лазарева», В.П. Федоровой (Курган) «Отражение народного богословия в сакральных письмах», М.Г. Рахимкулова (Уфа) «Фольклор и фольклоризм в современной духовной культуре», Л.И. Стрелец (Челябинск) «Основные тенденции изучения фольклорных произведений в школе», Л.И. Миночкиной (Челябинск) «Д.Н. Мамин-Сибиряк и народная культура», А.М. Чепасовой (Челябинск) «Модально-интонационная характеристика пословиц». Была поддержана высказанная в докладе Г.А. Губановой «Информационно-библиографическое обеспечение фольклора» идея о необходимости создания самостоятельного текущего учета в отрасли, перевода ретроспективного библиографического свода «Русский фольклор» на электронные носители.

Особенностью Первых Лазаревских чтений стало участие в них большого числа фольклорных коллективов города и Челябинской области. В рамках работы чтений был проведен детский фольклорный фестиваль «Уральские прекрасы». За звание лауреата боролись более 20 ансамблей, из которых лучшими были признаны «Родничок» (п. Петровский, рук. А.Ф. Севастьянова), «Друженка» (п. Мирный, рук. Л.Н. Рогач) и фольклорный ансамбль школы № 69 г. Челябинска (рук. Л.Г. Ованесян).

Конференция завершилась проведением круглого стола «Фольклор и современная духовная культура Урала». В выступлениях участников были подчеркнуты своевременность и значимость проведения подобного научного форума, необходимость в объединении усилий специалистов для научного изучения и активной пропаганды духовного наследия прошлых эпох, для осмысления роли фольклорной традиции в современном культурном процессе.

На конференции не раз подчеркивалась мысль о рождении новой традиции. Так, в докладе М.Т. Боровинского (Нижний Тагил) «От традиций к преемственности» было отмечено, что Лазаревские чтения открывают новую страницу в уникальной социокультурной жизни Урала. Сбрав воедино уральских фольклористов, литературоведов, лингвистов, педагогов, этнографов и краеведов, они продолжают на новом этапе традиции изучения истории и культуры нашего края.

По результатам работы конференции издан сборник «Первые Лазаревские чтения: Тезисы региональной научно-практической конференции 21—23 нояб. 2001 г.» (Челябинск, 2001).

Вторые Лазаревские чтения пройдут в феврале 2003 г. и будут посвящены 75-летию со дня рождения ученого.

И.А. ГОЛОВАНОВ,
Г.А. ГУБАНОВА
(Челябинск)

XII Виноградовские чтения

26—29 июня 2001 г. Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского совместно с Институтом мировой литературы и Институтом русской литературы (Пушкинский дом) РАН провел научную конференцию «Традиционная культура и мир детства» (XII Виноградовские чтения). В конференции приняли участие ученые из Москвы, Санкт-Петербурга, Ростова-на-Дону, Кирова, Ульяновска, Нижнего Новгорода, Екатеринбурга, Ижевска, Омска, Перми, Йошкар-Олы.

Конференцию открыл доклад М.П. Черединой (Ульяновск), в котором автор обратилась к творческому наследию Г.С. Виноградова и его влиянию на изучение современных проблем детского быта и фольклора. Было указано на ряд проблем в исследовании детской традиционной культуры, таких как отсутствие устоявшейся терминологической традиции, жанровой классификации и полиэтнического подхода.

Ф.С. Капица (Москва) посвятил свое выступление переписке Г.С. Виноградова и О.И. Капицы, отметив, что в письмах встречаются фрагменты работ, исключенные цензурой, описания поездок и тексты, собранные в них, краеведческие материалы.

А.Ф. Белоусов (Санкт-Петербург) на основе мемуарной литературы рассмотрел фольклор детских групп в XIX в., специфику культуры женских и мужских учебных заведений, подробно остановился на особенностях фольклора военных учебных заведений, а также отметил причины, влияющие на иное, нежели в XIX в., бытование детского фольклора в прошлом веке (всеобщее образование, совместное обучение, пионерские лагеря).

А.Н. Мартынова (Санкт-Петербург) обратилась к изучению детского фольклора в настоящее время. Отметив ряд достижений, она указала на недостаточную координацию в исследовании детской традиционной культуры, необходимость систематизации архивных материалов, копирования материалов, улучшения технической базы. Итогом такой работы, с точки зрения автора, могло бы стать издание Свода детского фольклора.

В докладе И.А. Антиповой (Санкт-Петербург) основное внимание было сосредоточено на картине мира, создаваемой образовательными текстами XVIII в. Обратив внимание на разнообразие форм, методик и стилистических приемов, характерных для данных изданий, она обозначила три типа моделей мира, создаваемых ими (идеологическая, мистериальная и фантастическое естествознание), и присутствие каждой из них особенно.

М.В. Осорина (Санкт-Петербург) в своем докладе остановилась на психологических особенностях детской традиционной культуры, указав на то, что она является квинтэссенцией детской субкультуры. Было отмечено, что появление в детском репертуаре того или иного жанра тесно связано с возрастом ребенка. Автор выделил ряд явлений, присущих детской традиции (наличие потребностей в фольклорных текстах того или иного жанра, стремление включить свою жизнь в определенные культурные формы, отражение детской субкультурой определенных алгоритмов стратегии и т.д.).

Доклад Д.Н. Мамедовой (Москва) был посвящен репрезентации страха и смерти в совет-

ских школьных учебниках. Проанализировав школьные учебники нескольких десятилетий, автор сделала вывод, что смерть представлена в них чрезвычайно широко, в то время как другим изменениям в состоянии человека уделяется крайне мало места.

Т.Ю. Власкина (Ростов-на-Дону) в своем выступлении продемонстрировала этапы социализации детей у донских казаков на материалах конца XIX — начала XX в. Докладчица подробно остановилась на структуре первичной социализации ребенка, прежде всего на обрядах 3-х первых лет жизни (провозглашение пола, имянаречение, первое купание, доделывание ребенка и т.п.), социальной и семейной роли повитухи, специализированном характере социализации (ориентация на выполнение половых ролей, элементы кризисной социализации и т.п.).

Доклад В.Е. Добровольской (Москва) был посвящен обрядам и суевериям, связанным с изменением социального статуса девочки. На материалах Русского Севера был рассмотрен обряд «хождения в молодые», суеверные представления, связанные с первыми месячными, и обычаи, приобщающие девушку к женскому сообществу.

Мифо-ритуальные элементы потешки «Сорока» продемонстрировал в своем сообщении В.А. Коршунков (Киров). Он рассмотрел типы концовок вариантов потешек и указал на то, что по своей форме они близки к заговорным формулам на отсылку болезни.

Л.Р. Хафизова (Москва) в своем докладе обратилась к образу Буки и рассмотрела жанры, где функционирует этот персонаж (поверья, обряды отлучения от груди и от колыбели и т.п.), сделав вывод о том, что Бука связан с идеей неоформленности и неопределенности.

Опыт составления словаря колыбельных песен продемонстрировала в своем выступлении Н.А. Салынцева (Нижний Новгород).

В докладе А.С. Архиповой и Ф.Р. Минлоса (Москва) были рассмотрены рифмованные сочетания в жанрах детского фольклора. Авторы подробно остановились на приеме полной неточной редупликации рифмованных сочетаний в колыбельках, описках, загадках, считалках и т.д.

Ю.С. Ланская (Нижний Новгород) в своем выступлении обратилась к такому жанру подросткового фольклора, как городская легенда. Проанализировав преимущественно американские и европейские тексты легенд, докладчица указала на источники их появления (устное бытование, письменная форма, интернет) и особенности, присущие этому жанру (установка на достоверность, дидактика и т.п.).

Выступление А.А. Литягина и М.А. Лурье (Санкт-Петербург) было посвящено функциональной поэтике садистского стишка. Авторы отметили приемы, характерные для данного жанра (пассивный залог, состояние отстраненности, разрушение телесных основ, условность героя и т.п.).

М.Н. Одинокая (Ульяновск) в своем сообщении проанализировала особенности возникновения прозвищ в малой школьной группе, а Н. Быкова (Ульяновск) сравнила традиционные и современные игры, выявив психологические и культурные универсалии, свойственные современной детской игре.

А.А. Бобрехин (Екатеринбург) подробно остановился на полевых записях народных игр, отметив, что игра в народной культуре функционирует на стыке с другими жанрами фольклора, прежде всего со считалками.

Т.А. Филиппова (Пермь) посвятила доклад передаче магической традиции в рамках одной семьи, от взрослых к детям. К.Г. Красовская (Пермь) обратилась к материалам, записанным от детей, владеющих магическими знаниями. В рамках этой же тематики был доклад Г.И. Краснотуровой (Пермь) «Ребенок как персонаж не сказочной прозы».

С.Г. Леонтьева (Санкт-Петербург) в своем выступлении рассмотрела источники для создания детьми своей «картины мира». На основе материалов, записанных в пионерских лагерях, она показала, что любая схема действий, спускаемая сверху, трансформировалась сознанием ребенка в соответствии с детскими представлениями о норме.

Предметом доклада А.В. Тарабукиной (Санкт-Петербург) стали детские представления о «своем месте» в детской традиционной культуре. Проанализировав рассказы детей о тайных местах, автор сделала вывод о том, что в детской культуре мир прошлого не отличается от «иного» мира; прошлое придает предмету не с чем не сравнимую значимость.

Стереотипы «детского восприятия» в устных воспоминаниях о войне были рассмотрены в сообщении В.В. Барановой (Санкт-Петербург); автор выявила некоторые присущие этим текстам константы (начало войны, появление немцев и т.п.).

Доклады Н.А. Волковой (Нижний Новгород) и М. Заикиной (Ульяновск) были посвящены функциям, которую выполняли фольклорные тексты в тот или иной возрастной период; в контексте возрастной психологии рассматривались потешки, пестушки и текстографические загадки.

Е.В. Киселев (Санкт-Петербург) обратилась в своем докладе к детскому индивидуальному творчеству. Рассмотрев ряд стихотворных и прозаических текстов, автор выявил целый ряд общих черт, характерных для произведений данной разновидности (соединение альтернативного и реального универсума, незавершенность, гендерные стереотипы поведения и т.п.).

В.А. Шевцов (Нижний Новгород) затронул вопросы систематизации страшилок и предложил свой вариант указателя данного жанра.

Вопросы этнографии детства в творчестве М. Зощенко были рассмотрены в докладе А.В. Коровашко (Нижний Новгород). Анализируя повесть «Перед восходом солнца», выступающий обратил внимание на то, что писатель использовал в ней известные ему этнографические детали (продажа ребенка нищему и т.п.).

Доклад А.П. Минаевой (Москва) был посвящен сравнению наивности постмодернистского искусства и наивности, присущей подростковой психологии. Анализируя популярный сериал про Бивиса и Баттхеда, она указала на то, что в нем декларируется отказ от системы ценностей взрослых, и доказала, что именно это разрушение иерархии характерно для детской психологии.

Е.А. Самоделова (Москва) в своем выступлении остановилась на принципах построения сборника «Малый свод детского фольклора Московской земли» и подробно рассмотрела процессы, происходящие с детским фольклором в настоящее время.

XIII Виноградовские чтения решено провести в 2003 г. в Санкт-Петербурге.

В.Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ
(Москва)



Наскальное изображение Спаса Нерукотворного: общий вид и средний план

Живой интерес и научные дискуссии вызвало представленное широкой общественности через средства массовой информации в 2000 г. изображение Спаса Нерукотворного, находящееся на склоне хребта Мицешта (пос. Архыз, Карачаево-Черкесия).



Об одной из версий происхождения уникального наскального изображения читайте в статье Л.Л. Долечека «Наскальная икона в Архызском ущелье» (с. 13—16)



Северный Величский храм (В.В.)



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 — 2002»)

Internet: www.rosp.ru



В следующих номерах:

Т.А. Китанина (Санкт-Петербург)
*Обзор указателей
фольклорных сюжетов и мотивов*

Г. Ясон (Иерусалим, Израиль)
*Модели и категории
эпического нарратива*

О.В. Смолицкая (Москва)
*О жанровой специфике
советского анекдота*

И.Е. Ферапонтов (Ульяновск)
*Зарубежная фольклористика
о современных городских легендах*

С.А. Смирнова (Казань)
«Ризики»: мир игры и слова

И.В. Родионова (Екатеринбург)
*Библейские мотивы
в народных названиях растений*

Л.В. Фадеева (Москва)
*Иоанн Кронштадтский
в рассказах земляков*

*Материалы фольклорно-
этнографических экспедиций*

*Научная хроника.
Обзоры, рецензии*

